

Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова

**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ**

К юбилею доктора исторических наук,
профессора Клавдии Ивановны Козловой

Сборник научных статей

Москва 2012

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. Ломоносова
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. Ломоносова
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ТРУДЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ
57

СЕРИЯ II
ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
22

Редакционный совет:

д. и. н., проф. С. П. Карпов (председатель),
д. и. н., проф. Л. С. Белоусов, д. и. н., проф. Н. С. Борисов,
д. и. н., проф. Л. И. Бородин, д. и. н., проф. А. Г. Голиков,
д. и. н., проф. Ю. С. Кукушкин, д. и. н., проф. Л. С. Леонова,
к. ф. н., доц. Л. П. Лобанова, д. и. н., проф. Г. Ф. Матвеев,
А. Н. Матвеева, д. и. н., проф. С. В. Мироненко,
д. и. н., проф. А. А. Никишенков, д. и. н., проф. Е. И. Пивовар,
д. и. н., проф. А. В. Подосинов, д. и. н., проф. С. Ю. Сапрыкин,
д. и. н., проф. В. В. Симонов, к. и. н. Г. М. Степаненко,
д. иск., проф. В. С. Турчин, д. иск., доц. И. И. Тучков,
д. и. н., проф. В. Л. Янин

МОСКВА
2012

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. Ломоносова
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

К юбилею доктора исторических наук,
профессора Клавдии Ивановны Козловой

Сборник научных статей

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2012

УДК 39
ББК 63.5
Э 91

Печатается по решению Ученого совета исторического факультета
МГУ имени М. В. Ломоносова от 26 июня 2012 г. (протокол № 4)

Р е ц е н з е н т ы:

к. и. н., доц. А. В. Кузьмичева, к. и. н., доц. О. В. Солопова

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. А. 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

Э 91 **Этнокультурные** процессы в прошлом и настоящем. К юбилею
доктора исторических наук, профессора Клавдии Ивановны Козловой:
Сб. науч. ст. / Отв. ред. А. А. Никишенков. — М.: Изд-во Московского
ун-та, 2012. — 346 с. — (Труды исторического факультета МГУ; вып.
57. Сер. 2, Исторические исследования; 22).
ISBN 978-5-211-06369-3

Сборник посвящен юбилею доктора исторических наук, профессора Клавдии Ивановны Козловой — крупнейшего специалиста в области истории первобытного общества и этнографии народов Урало-Поволжья. Сложной этнолингвистической и этнокультурной структуре этого региона посвящена значительная часть статей сборника. Тематика статей также связана с изучением этнографии народов мира. Традиционной для научных сборников кафедры стала рубрика «Этнология и смежные науки». Для студентов и специалистов в области истории и этнологии, а также всех интересующихся этнической культурой народов мира.

УДК 39
ББК 63.5

ISBN 978-5-211-06369-3 © Исторический факультет МГУ, 2012
© Редколлегия, авторы соответственно, 2012

От редколлегии

В 2012 году кафедра этнологии исторического факультета МГУ отмечает юбилей доктора исторических наук, профессора Клавдии Ивановны Козловой. Профессор Козлова относится к плеяде людей, чье профессиональное становление происходило в послевоенный период, и кто участвовал в формировании системы и структуры профессионального этнологического образования. Крупнейший специалист в области истории первобытного общества и этнографии народов Урало-Поволжья, она подготовила десятки учеников — кандидатов и докторов наук, работающих во многих регионах Российской Федерации, государствах ближнего и дальнего зарубежья.

Сборник научных статей преподавателей, сотрудников кафедры этнологии, а также ряда иных научных учреждений — дань глубокого уважения и признательности юбиляру.

Сборник открывает статья близкого друга семьи Клавдии Ивановны, д. и. н., проф. В. В. Карлова «Козлова Клавдия Ивановна — Профессионал и Учитель», излагающая основные вехи научной биографии К. И. Козловой. Статью дополняет интервью с К. И. Козловой, записанное В. В. Карловым, в котором всплывают яркие черты послевоенной и позднесоветской эпох в развитии отечественной этнологии. Важно, что интервьюиру удалось сохранить сочный, выпуклый язык изложения, всегда характеризовавший лекции, доклады и интервью Клавдии Ивановны.

Смысловой и тематический стержень сборника составляет блок статей, посвященных Урало-Поволжскому региону — предмету особой научной страсти К. И. Козловой. Здесь статьи ее учеников, коллег по цеху, а также начинающих специалистов.

Статьи других разделов сборника демонстрируют широкий спектр направлений научной деятельности кафедры этнологии. В первую очередь, это изучение этнографии народов мира. Здесь представлен впечатляющий региональный, народоведческий и тематический диапазон, включая традиционные верования африканских народов, мифы индейцев Южной Америки, Бургундию, Бессарабию и Прибалтику. Причем значительное число статей этого раздела основаны на поле-

вом материале, составляющем «хлеб» и профессиональную гордость этнологического цеха.

Фактически традиционной для научных сборников кафедры стала рубрика «Этнология и смежные науки», что отражает теоретическую и методологическую пластичность этнологии, ее способность плодотворно синтезировать данные смежных социогуманитарных дисциплин.

С уверенностью можно сказать, что многие поколения выпускников кафедры этнологии — как и сохранившие приверженность профессии, так и ушедшие из нее, — многим обязаны профессору Козловой и в научном, и в человеческом плане. Но лучший подарок настоящему ученому в наше непростое время - это роскошь продолжения занятий наукой.

В.В. Карлов

Профессор Клавдия Ивановна Козлова — Профессионал и Учитель

Эта статья о человеке, всю жизнь занимавшемся этнографией, об одном из известных и авторитетнейших отечественных этнографов, Клавдии Ивановне Козловой. Профессору кафедры этнологии МГУ имени М. В. Ломоносова 17 ноября 2012 г. исполняется 90 лет. Клавдия Ивановна — один из старейших преподавателей кафедры, проработавшая на ней 56 лет, с 1949 по 2005 г. С кафедрой судьба будущего профессора оказалась связана практически через год после ее основания. Она поступила на истфак после окончания средней школы в 1940 г., и в первую же неделю учебы первокурсники услышали лекцию Сергея Павловича Толстова по этнографии. Увлеченная блестящим рассказом об этой, до тех пор не известной ей, науке, юная студентка Козлова сразу решила для себя, что станет этнографом. И спустя два года, перейдя на третий курс, она пришла на кафедру для продолжения профессионального образования по избранной специальности.

Родилась Клавдия Ивановна в селе Васильевском Михневского района Московской области. Отец Клавдии Ивановны был рабочим, мать не работала. Жила семья в старом московском районе, в Таганке (именно «в», а не «на» — так всегда говорили старые москвичи). Она была первым ребенком в семье, в скором времени ставшей многодетной. После нее появились два брата, а затем еще две сестры. Семья была дружной и крепкой. Взаимопомощь и поддержка были постоянны. Строгое, но неизменно справедливое отношение родителей ко всем детям Клавдия Ивановна впитала и восприняла с раннего детства. Много впечатлений о народной жизни и о неписаных этических нормах получила она и во время летних выездов в Васильевское, где находился дом родителей ее матери. Вероятно, эти детские впечатления сыграли не последнюю роль в выборе ею будущей профессии уже в сознательном возрасте. А столь присущее ей чувство личной ответственности за ближнего в немалой степени было воспитано опытом отношений с младшими братьями и сестрами.

В школе она училась хорошо, была отличницей, но среди любимых предметов преобладали все же гуманитарные дисциплины, осо-

бенно литература. Тем не менее для поступления в МГУ была избрана история. Студенческие годы начались счастливо и удачно, но лишь первый курс довелось проучиться в мирное время, остальные годы учебы совпали с Великой Отечественной войной. Однако университет продолжал работать и в условиях войны, занятия прерывались лишь на несколько месяцев. Причем в годы, когда страна вела труднейшую борьбу за выживание, подготовка специалистов самых разных отраслей знания велась по-прежнему без каких-либо ограничений, включая экспедиционную практику. Сейчас, в наше мирное время, организация и проведение полноценных этнографических полевых исследований с участием студентов стали трудноразрешимыми проблемами. И сегодня кажется невероятным, что в годы Великой Отечественной эта подготовка шла по полной программе. Профессор С. П. Толстов, основатель и первый руководитель кафедры этнографии, считал непеременимым условием профессиональной подготовки обязательное участие студентов в экспедициях, и как профессионал-этнограф был абсолютно прав. Но удивительно то, что его позиция находила понимание даже в годы войны, во время, когда, казалось бы, до подготовки специалистов по какой-то там этнографии не должно было быть никакого дела! Обучаясь на кафедре, Клавдия Ивановна в 1944 и 1945 гг. смогла принять участие в двух экспедициях в Дагестан под руководством доцента Е. М. Шиллинга и приобрести необходимый опыт полевой работы. В этих поездках определились научные интересы студентки Козловой: этнография народов Кавказа.

Дипломная работа ее была посвящена материальной культуре аварцев, аварскому жилищу. Объектом будущих научных интересов был избран один из малочисленных и тогда слабо изученных народов юга Дагестана — цахуры. Защитив диплом на «отлично», способная студентка получила рекомендацию в аспирантуру кафедры. Однако судьба в лице заведующего кафедрой распорядилась иначе: на утверждении тем диссертационных работ Толстов, сославшись на то, что на кафедре нет специалиста по Поволжью, в приказном порядке сменил тему аспирантки Козловой, предоставив ей самой выбрать один из поволжских этносов. Ее выбор пал на марийцев.

Научным руководителем аспирантки был назначен известный ученый, работавший на кафедре с самого ее основания, профессор Марк Осипович Косвен. В круг его научных интересов входили проблемы исследования социальных институтов доклассового общества: соседской общины, большой семьи, патронимии. Темой кандидатской работы Клавдии Ивановны стал анализ материалов по данным институтам у марийцев. Тема потребовала сбора полевых этнографических материалов, и молодой диссертантке удалось найти и систематизировать обширные, оригинальные и интересные данные, как полевые, так и архивные. В сборе материала для диссертации аспирантке Козловой очень пригодились навыки работы в поле, полученные в годы учебы, а

энергии и желания работать, несмотря на трудности, с которыми приходилось сталкиваться, ей было не занимать. В короткий срок ей удалось объездить все районы Марийской республики и собрать необходимые материалы. И в 1949 г., успешно защитив диссертацию, «остепенившаяся» и проявившая незаурядные способности исследовательница была зачислена в штат кафедры на должность старшего преподавателя.

Штат был тогда небольшим, но состоял из опытных и авторитетных, уже зарекомендовавших себя в науке ученых и преподавателей. Кроме заведующего, С. П. Толстова, бывшего одновременно директором академического института этнографии, занятия вели С. А. Токарев, Н. Н. Чебоксаров, М. О. Косвен, Б. И. Шаревская, Е. М. Шиллинг, В. И. Чичеров. Многие из них одновременно состояли в штате академического института и вели активную исследовательскую работу, что не мешало всем им в полном объеме выполнять свои учебные нагрузки, хотя они и числились на кафедре как совместители-полставки. Их знания и труд создали основы кафедральной системы профессионального этнографического образования. Начиная с Клавдии Ивановны Козловой штат кафедры стал пополняться уже собственными выпускниками — теми, кто продолжил и развил выработанные учителями кафедральные традиции подготовки профессиональных этнологов. В 1950-е гг. в коллектив кафедры вошли такие ее выпускники, как Г. Г. Громов (к слову сказать, он был первым дипломником К. И. Козловой), М. В. Витов, Г. Е. Марков.

Важно отметить и то, что становление К. И. Козловой как ученого и педагога пришлось на годы, довольно сложные и для этнологии, и для исторической науки вообще. Время особенно острых, с «оргвыводами», столкновений и дискуссий, в которых часто преобладала не научная аргументация, а сугубо идеологическая или политизированная подоплека, к счастью, уже миновало. После известного выступления Сталина по вопросам языкознания с критикой Н. Я. Марра и марризма ситуация в этнографии стала несколько спокойнее. И то обстоятельство, что становление Козловой как ученого-этнографа прошло в непосредственном контакте и общении с такими выдающимися учеными, как Толстов и Токарев, было безусловной и неоспоримой для нее удачей. Именно эти два «корифея» отечественной науки, которым в равной степени принадлежит также заслуга создания кафедры в МГУ, и отстаивали, можно сказать, сам предмет этнографии/этнологии от наскоков конъюнктурщиков-вульгаризаторов, якобы в духе марксизма, сумели внести важнейший вклад в понимание специфики этноса и этнического в истории. Хотя, конечно, временами и они вынуждены были делать некие «ритуальные жесты» в духе официальных идеологических стереотипов, при этом отчетливо понимая разницу между настоящим марксизмом как исследовательским методом и идеологическими догмами. Здесь уместно напомнить, что оба виднейших этно-

графа страны XX в., отнюдь, не считали, что этнография должна заниматься только традиционными доиндустриальными культурами, и уделяли большое внимание осмыслению роли, места и предмета этнографии в отношении изучения современности.

Можно считать важным для молодой исследовательницы, что ей довелось работать вместе с такими учеными именно в годы, когда советская этнография послевоенных лет обретала свой предмет в синтезе историко-генетического и конкретно-исторического методов подхода к изучению этнокультурной действительности. Серьезная заслуга в становлении основных принципов профессионального знания принадлежала многим преподавателям кафедры, которые были учителями и коллегами К. И. Козловой: это была блестящая плеяда этнографов старшего поколения, с работами которых связаны крупные достижения советской школы этнографии. Кроме упомянутых непосредственных учителей и коллег Клавдии Ивановны, с кафедрой сотрудничали, читали спецкурсы и вели спецсеминары и другие выдающиеся ученые из академических институтов, например, Б. О. Долгих, В. Н. Чернецов, Ю. П. Аверкиева, позднее — Ю. Б. Симченко и другие. Непосредственный контакт и общение с этими блистательными учеными и неординарными личностями, талантливыми педагогами, настоящими энтузиастами и подвижниками научного этнографического знания, как и с другими коллегами из Академии наук, из местных, поволжских и кавказских, научных и учебных центров, не могли не оказать благотворного влияния на формирование научного мировоззрения и педагогического таланта К. И. Козловой.

Особое место и в судьбе, и в работе Клавдии Ивановны занимает ее творческий и семейный союз с выдающимся отечественным этнологом, профессором Львом Павловичем Лашуком. Три десятилетия они были вместе: от переезда Льва Павловича из Сыктывкара в Москву в 1960 г. и до самой его смерти в 1990-м. Знакомы они были давно: когда Лашук был студентом кафедры (он защитил диплом в 1950 г.), Козлова была сначала аспиранткой, а затем преподавателем. Все годы работы Л. П. Лашука в Сыктывкаре они переписывались, а вновь встретились, будучи уже вполне сложившимися и самостоятельными исследователями, имеющими более чем десятилетний опыт напряженной научной работы. Оба они работали в области финно-угроведения, хотя и на разном конкретно-историческом материале: Л. П. Лашук занимался этнической историей европейского Севера России, прежде всего финно-пермских народов, а К. И. Козлова — поволжско-финских. Ученые параллельно отработывали важнейшие принципы подхода к изучению этнокультурных явлений прошлого и современности, основанные на системном видении разворачивающихся во времени и пространстве взаимодействий этнолингвистического, хозяйственно-культурного и социально-этнического характера. Результатом таких сложных процессов нередко бывает достижение нового качественного со-

стояния этнических связей. Оно далеко не всегда имеет зримо проявляющиеся и легко фиксируемые показатели, но при этом служит одним из ведущих факторов этнонациональной динамики. Именно такой подход был реализован учеными на конкретном этнографическом материале на высочайшем исследовательском уровне, в сочетании лучших достижений ряда смежных дисциплин: этнографии, археологии, лингвистики, антропологии. Их исследования по праву относят к числу разработок советской этнографической школы 60—70-х гг. XX в., являющихся своего рода эталоном профессионализма в постановке и решении исследовательских задач.

В русле этих тенденций подхода к объекту изучения — этносу — была создана, в частности, самая крупная из монографических разработок Клавдии Ивановны, посвященная этнической истории марийского народа. Она вышла как книга в 1978 г. Представленная в этой работе концепция становления марийского этноса, от периода выделения предков марийцев из пра-финской общности и до начала XX в., была успешно защищена автором как докторская диссертация еще в 1969 г. В этом исследовании, основанном на фундаментальной проработке обширного материала — не только этнографического, собранного в течение более чем двадцати лет полевых и архивных изысканий, — но и смежных дисциплин, прежде всего лингвистики и археологии, scrupulously воссоздана масштабная картина социально-исторического развития марийского общества от «первичных» архаических локальных этноплеменных объединений глубокой древности — через более зрелые «вторичные» (по характеристике автора — «этноплеменные образования средневековья на расширенном генетическом и территориально-соседском гетерогенном основании») — к земляческому обществу времени развитого феодализма после включения в состав России, послужившим непосредственной основой марийской народности как «суммативной системы», ясно зримой в этнокультурном отношении¹.

В данной работе проявились наиболее сильные стороны К. И. Козловой как исследователя, не только способного четко анализировать сложный и противоречивый исходный материал (а безупречное владение всем возможным и доступным материалом стало как бы само собой разумеющимся принципом творческого метода автора), делая из него научно корректные выводы, но и осознанно стремящегося не упрощать реальную историческую картину, но, напротив, искать по возможности адекватное этнокультурной действительности объяснение наиболее сложным явлениям и процессам. Одной из самых существенных сторон данного исследования К. И. Козловой стал постоянный поиск и интерпретация фактических данных, способных охарактеризовать, оттенить каждый новый этап развития марийского общества с точки зрения достижения этим обществом нового качественного

¹ Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа. М., 1978. С. 7.

состояния этнических связей — проблема, поныне составляющая одну из самых трудноразрешимых задач всякого этнологического исследования. Не будет преувеличением сказать, что К. И. Козловой на марийском материале это удалось в наиболее полной мере; это позволило ее монографическому исследованию, несмотря на прошедшие со времени его выхода в свет десятилетия, по существу нисколько не утратить актуальности и научной ценности.

Кроме плодотворной научной работы, не менее, если не более важное место в профессиональной жизни К. И. Козловой заняло преподавание. Сейчас, наверно, невозможно уже подсчитать, сколько дипломированных специалистов было подготовлено ею — дипломники были у Клавдии Ивановны с самого начала и до конца ее 56-летней работы на факультете, в отдельные годы их число достигало 7—8 и более человек. При этом никогда не доводилось слышать никаких жалоб от студентов, что руководитель ими не занимается. Профессор Козлова находила время абсолютно для всех, причем, как бы она ни была занята, какими бы ни были ее жизненные обстоятельства, «экономить» свое время на работе с учениками она считала для себя принципиально недопустимым. Она «возилась» буквально с каждым, не считаясь со временем. И ученики платили ей искренней любовью и признательностью, чувствуя, что руководитель отдает им не только все знания, но и всю душу. В праздники или в дни рождения Клавдии Ивановны дом Козловой и Лашука бывал буквально завален охапками цветов от благодарных учеников. «Терпи, Клавдия Иванна, — говаривал в таких случаях наш дорогой ЛэПэ (как между собой мы называли Льва Павловича), — народная любовь, она штука тяжелая...»

Надо сказать, что дом двух профессоров всегда был открыт для учеников, которые охотно шли к ним за советом не только в научных делах, но и во всяческих житейских проблемах и заботах. Они были людьми очень разными по характеру и темпераменту, но как-то по-особенному складно дополняли друг друга. Лашук, например, будучи полностью и всемерно погруженным в научные вопросы (порой казалось, что он ничего, кроме занимающей его в данный момент проблемы, не видит, не знает и не хочет знать, ни о чем, кроме того, чем занят его ум, не способен говорить), на самом деле очень хорошо видел и понимал чисто житейскую, бытовую сторону действительности. Хотя, когда он увлекался, он мог не замечать ничего вокруг. Одна из его бывших аспиранток, ныне сама авторитетный профессор, любит вспоминать, что, когда, выйдя замуж, оказалась «в положении» (а срок аспирантуры уже близился к концу), она пришла к ЛэПэ, чтобы обсудить ситуацию. Профессор с места в карьер стал развивать ей идеи, что она должна сделать к весне по диссертации, она же сидела, собираясь с духом, чтобы сообщить про свои «обстоятельства», пока из соседней комнаты на кухню, где они разговаривали (а говорил ЛэПэ в таких случаях громко, как на лекции), не ворвалась Клавдия Ивановна с

репликой: «Лашук! Разуи свои глаза! Ребенка она тебе принесет весной, а не диссертацию!». Но вообще же, если ЛэПэ не был погружен в научные проблемы, у него был наметанный и зоркий глаз этнографа, чутко улавливающего самые разные оттенки бытия. Просто он был совершенно безразличен к собственному быту, предпочитал обходиться минимально необходимым, чтобы не отвлекаться на всяческую ерунду. Главным для него были книги, рабочий стол и перо. Все остальное из области быта лежало на плечах Клавдии Ивановны, которая в случае необходимости напоминала Лашуку, что пора, наконец, сделать то или другое, «спустившись на землю».

Но это в обычной домашней обстановке. Стоило же появиться в их доме кому-либо из гостей — не важно, были ли это коллеги, аспиранты, студенты — аскетическое профессорское жилище немедленно превращалось в хлебосольный русский дом, где были рады любому гостю, где каждый прежде всего был принят, накормлен и обогрет, а уж затем начинались разговоры про науку. При этом, если приходил ученик Лашука, Клавдия Ивановна никогда не вмешивалась в их беседы, занимаясь своими делами. Но для ЛэПэ она, конечно же, была первой слушательницей, на ком он проверял свои идеи и разработки, и первой советчицей. К ее редким, но очень точным и дельным, замечаниям Лев Павлович всегда прислушивался, возвращаясь порой к доработке или даже пересмотру каких-то сюжетов. Вообще же для всех нас, аспирантов или даже бывших учеников двух профессоров, их дом всегда был и кровом, и дискуссионным клубом. Все знали, что будут здесь и приняты, и выслушаны, и поняты. Да, мы чувствовали на себе постоянную заботу и сопереживание за успехи и неудачи каждого, и нас тянуло к ним. Стереотипное определение «отеческая забота» здесь, пожалуй, не очень подойдет: скорее, это было отношение близких друзей и единомышленников. Способствовали этому ощущению и отношения друг к другу самих хозяев дома, всегда чуточку ироничные, но очень теплые. При этом ЛэПэ называл жену исключительно по имени и отчеству, но на «ты», она же звала его тоже на «ты», но чаще всего по фамилии, реже просто «Лёвка».

Кроме научных текстов, Лев Павлович всю свою жизнь писал стихи; при его ироничном складе ума они порой получались у него очень остроумными, с сатирическим оттенком. Он не был каким-то банальным версификатором, а человеком с настоящим поэтическим восприятием и мышлением. Прекрасно знал поэзию серебряного века, любил и знал Есенина. Весь период их знакомства и совместной жизни он писал стихи и своей Клавдии Ивановне («Козленочку»); те из них, которые довелось прочитать или услышать, приоткрывают у Лашука-поэта очень тонкую и нежную лирическую тональность. При всем том ЛэПэ всегда был человеком очень веселым и жизнерадостным, знал массу остроумнейших анекдотов и с блеском и артистизмом их рассказывал (Клавдия Ивановна же никогда их не запоминала). В то

же время было заметно, что за его веселостью не столь уж редко скрывались глубокие эмоциональные переживания. Внутренне он был очень ранимым и эмоционально подвижным человеком, а то, что его идеи очень часто и во многом опережали представления многих коллег и время вообще, вызывало непонимание и неприятие, что он глубоко переживал. Не говоря уже о случаях проявления недобросовестности, или о каких-то поступках коллег, объясняемых не научными, а «пшкурными» интересами, или каких-либо несправедливостях в отношении не только его самого, но и учеников (что, к сожалению, случалось) — все это совершенно выводило его из себя, выбивало из колеи. Клавдия же Ивановна, будучи психологически гораздо более устойчива, служила для ЛэПэ совершенно необходимой опорой в работе и жизни, не поступаясь при этом ни на йоту принципами порядочности, добросовестности и справедливости. Г. Г. Громов называл ее «железной женщиной» — еще задолго до того, как прозвище «железной леди» получила Маргарет Тэтчер.

Кроме замечательных человеческих качеств, проявляемых как в работе с учениками, так и в нерабочее время общения с ними, когда каждый чувствовал на себе открытость, доброжелательность и искреннее желание помочь и поддержать в любых жизненных обстоятельствах, теплую человеческую заботу и опеку, Клавдию Ивановну как педагога характеризуют и другие, не менее яркие и блестящие качества и способности.

Автор этих строк впервые познакомился с Козловой-лектором, начав специализироваться на кафедре на 3-м курсе. Нашему курсу повезло: мы слушали нескольких преподавателей, каждый из которых, будучи интереснейшей личностью, завоевывал аудиторию по-своему. Этнографию народов СССР нам читал Г. Г. Громов; читал так, что отдельные его лекции и даже интонации помнятся до сих пор, настолько артистично он умел артикулировать в нужных местах. Л. П. Лашук, у кого мы слушали общий курс основ этнографии еще в первый год обучения, буквально завораживал полетом мысли и размахом подходов к теме, о чем бы ни шла речь. С. А. Токарев как лектор читал, может быть, несколько академично и суховато, но всегда привлекал внимание феноменальной энциклопедической эрудицией и глубиной погружения в излагаемый материал. Лекции же Клавдии Ивановны притягивали слушателей не только глубиной и широтой эрудиции, но в особенности — удивительной четкостью и ясностью изложения; они были на редкость логически выверенными и структурированными, а потому прекрасно запоминались. Но это впечатления человека заинтересованного — постигавшего избранную профессию. Однако мне неоднократно приходилось встречать историков, когда-то учившихся на вечернем отделении истфака, где К. И. Козлова читала первокурсникам общий курс «Основы этнографии и история первобытного общества» (а она преподавала этот предмет более 30 лет), ко-

торые при упоминании о Клавдии Ивановне всегда вспоминали ее лекции с необыкновенной теплотой и благодарностью.

Общий курс основ этнографии и истории первобытного общества, обязательный для историков, сам по себе требовал большой научной эрудиции в ряде смежных областей науки, ведь он должен был дать будущим специалистам-историкам надежные ориентиры в их представлениях об исторической динамике человечества и этнографической картине мира. Но не меньшей эрудиции, а также глубины в постижении предмета изучения, требовали лекционные курсы и семинары, связанные со специализацией по кафедре, которые в разные годы вела Клавдия Ивановна. Среди них и курс этнографии народов СССР, и специальные курсы по истории социальной организации в первобытном обществе, другим проблемам истории первобытности, и проблемы финно-угроведения, и этнография Кавказа, и народы Урало-Поволжья, и курс о семье и семейном быте народов СССР, и др.

Успех учебной работы профессора Козловой определялся по-своему уникальным сочетанием ряда составляющих профессии преподавателя. К ним можно отнести, в числе многих прочих, огромный разнообразный опыт полевой этнографической работы, совершенное владение эмпирическим материалом. Но одним из важнейших качеств Козловой-педагога я бы назвал присущее ей, выработанное многолетним опытом работы по специальности, профессиональное этнологическое видение предмета. Она всегда прекрасно умела оттенить, подчеркнуть не заметные стороннему наблюдателю, не обладающему специально-профессиональным опытом и подготовкой, этническую специфику изучаемых культур, столь важные для этнологии нюансы в этнокультурном многообразии, подметить тончайшие штрихи этнопсихологических характеристик объекта изучения. Все эти качества К. И. Козловой-этнолога неизменно привлекали студентов и делали ее лекционные и семинарские занятия одними из любимых и популярных на кафедре этнологии. Профессиональная наблюдательность, жизненный опыт и особый талант человеческого общения (весьма ценное профессиональное качество для этнолога-полевика) позволяли профессору Козловой легко находить общий язык и нестандартные подходы в общении не только с информаторами-«этнофорами», но и с многочисленными учениками и ученицами, что немало помогало последним приобрести и упрочить профессиональные навыки и умения, ярче раскрыть и реализовать свои способности.

Как педагога Клавдию Ивановну всегда отличали необыкновенная добросовестность и ответственность по отношению к своим профессиональным обязанностям. Что бы ни происходило, ее занятия проводились неизменно в назначенный срок и без каких-либо скидок на обстоятельства, проблемы, самочувствие лектора и т. д. Клавдия Ивановна всегда была требовательна к студентам и их знаниям. Но эти качества были основаны на требовательности прежде всего к самой себе. Сту-

денты, хорошо знавшие такие свойства своего профессора, достаточно ясно понимали и отчетливо представляли, что их работа будет оценена объективно, но неизменно — справедливо и по достоинству, и никогда не обижались на заслуженно отмеченные недочеты в их подготовке.

Особое место в научной и учебной работе К. И. Козловой принадлежит этнографическим экспедициям. Именно полевая работа в значительной степени сформировала ее как этнолога-профессионала, она, несомненно, была одним из главных оснований ее научной и педагогической карьеры. За время работы на кафедре под ее руководством прошли 37 экспедиционных выездов, и это не считая самостоятельных экспедиций в аспирантские годы. Она побывала со студентами в разных регионах Советского Союза: почти во всех республиках Поволжья и Приуралья, в Армении, в Прибалтике, в Западной Сибири (Приобье), в Забайкалье. Все эти выезды отнюдь не были «экскурсионными прогулками» практикующихся студентов, в них велась активная и серьезная научно-исследовательская работа, выполняя которую студенты и аспиранты под руководством Клавдии Ивановны получали навыки полевых исследований и сбора этнографической информации, да и просто бесценный опыт общения с людьми, столь необходимый в профессиональной деятельности этнолога.

Природа наделила Клавдию Ивановну особым даром общения: она обладает способностью легко и как бы между прочим не просто «разговорить» собеседника на любую интересующую тему, но и вызвать у него желание самому рассказать все как можно подробнее. Автору этих строк, к сожалению, не довелось поработать с К. И. Козловой в поле, но он очень хорошо представляет стиль работы этнографа Козловой, так как многократно был свидетелем ее неповторимой по простоте и естественности манеры общения с самыми разными людьми: на научных конференциях, совещаниях и просто в бытовой обстановке. Профессор Козлова никогда и ни при каких обстоятельствах не переставала быть этнографом, наблюдающим жизнь и быт в самых разнообразных проявлениях, умея подметить и самое основное, и неуловимые, на первый взгляд, детали. Подобными уникально редкими способностями и неподражаемым искусством общения наделены, к сожалению, далеко не все этнологи; в этом отношении ее можно сравнить разве что с Ю. Б. Симченко. В этом смысле многочисленным ученикам и ученицам Клавдии Ивановны, прошедшим ее школу полевой работы (а многие из них сами уже давно стали маститыми и авторитетными исследователями), остается позавидовать «белой завистью».

Феномен профессора Козловой, которая всегда была окружена искренней признательностью и любовью преданных ей учеников, конечно, — следствие сочетания в ее лице большого набора редких качеств — человеческих и профессиональных: высокой научной квалификации, преданности делу, абсолютной отдачи любимому ремеслу, исключительной порядочности, доходящей порой до щепетильности,

доброты и доброжелательности, необыкновенного терпения, органично сочетающегося с требовательностью к своим ученикам и коллегам. Кажется, не было такой заботы или проблемы, с какой кто угодно — студент ли, аспирант, коллега по кафедре или академическому институту, просто знакомый — не мог бы к ней обратиться, прекрасно зная, что, если это в ее силах и возможностях, всегда найдет помощь и поддержку и уж точно — понимание и сочувствие. Но столь же естественными в этом человеке выглядят нетерпимость к нечестности, научной недобросовестности, карьеризму и корыстности, желанию «схалтурить» или на чем-либо «спекулировать» в корыстных целях. Такие люди, как правило, долго не задерживались в кругу ее знакомых. Что же касается учеников, то с теми, кто действительно стремился к овладению секретами профессионального мастерства и навыков, профессор Козлова готова была возиться и даже «нянчиться» до бесконечности, не считаясь с затратами времени и сил. А что греха таить: многие из будущих научных авторитетов попадали в ее руки, имея уровень подготовки, оставлявший желать лучшего. И остается лишь догадываться, чего порой стоило Клавдии Ивановне не только ликвидировать существовавшие пробелы образования, но и подготовить в итоге высококлассного, без скидок, специалиста. Вот почему в многочисленных научных и учебных центрах нашей необъятной страны и далеко за ее пределами, в СНГ, в Балтии, очень часто одно упоминание имени профессора Козловой вызывает самые теплые чувства и отклик и служит лучшим «удостоверением личности». Те же чувства испытывают к своему учителю многие этнологи из стран дальнего зарубежья, кому пришлось пройти ее школу, а их немало в таких странах, как Германия, Венгрия, Финляндия, США, Южная Корея и др.

Помимо непосредственной работы с учениками и научных исследований, много сил и времени Клавдии Ивановне пришлось отдать большой и разнообразной организационной деятельности. На протяжении 16 лет, с 1957 по 1973 г., когда кафедрой этнографии заведовал профессор Сергей Александрович Токарев, К. И. Козлова была заместителем заведующего. А так как основным местом работы Токарева оставался институт этнографии АН СССР, то главная организационная работа на кафедре легла на ее плечи. Организационно-научной работы хватало, к тому же, и помимо кафедры: в течение одиннадцати лет (1974—1985) К. И. Козлова была бессменным экспертом по этнографии экспертного совета ВАК (сначала по кандидатским, а затем по докторским диссертациям), где ей приходилось знакомиться с диссертационными делами во «всесоюзном масштабе». А уж о строгости и принципиальности эксперта Козловой, за всю свою жизнь не изменявшей принципам поддержания высокого профессионального уровня науки, ходили легенды.

Аудиторную работу профессора Козловой дополняла и такая обычная для университета, но от этого не менее трудоемкая и сложная,

работа по подготовке учебников и учебных пособий. Клавдия Ивановна — неизменный автор и участник всех четырех учебников по основам этнографии (этнологии) для студентов исторических факультетов, выпущенных в свет кафедрой. Ее перу принадлежат главы о народах Кавказа, Поволжья и неславянских народах европейской части СССР².

Ею подготовлены и изданы и два авторских пособия. Одно из них посвящено народам Поволжья³. Это пособие для студентов-этнологов до сих пор остается одним из лучших в своем жанре (имеется в виду — среди т. н. региональных пособий). Выпущенное в свет уже почти 50 лет назад, оно не потеряло своей актуальности по сей день, хотя давно стало раритетом. В этом пособии, относительно небольшом по объему, автору удалось с полнотой, ярко и красочно описать материальную и духовную культуру автохтонов — финно- и тюркоязычных народов Поволжья. Более того, пособие Козловой стало довольно редким для 60-х гг. изданием по этнографии, где показана материальная культура не только в ее сугубо традиционном, не тронutom экономическими изменениями, варианте, но и удачно представлены и проиллюстрированы тенденции перемен, вызванные влиянием окружения и торгово-промышленной цивилизации. Самое же, пожалуй, удивительное в этой книге то, что, несмотря на прошедшие уже почти полвека после ее выхода в свет, практически не устарела самая уязвимая от времени ее часть, посвященная этногенезу, — здесь этнолог сильно зависит от археологических исследований: при интенсивном их развитии этногенетическая картина нередко меняется весьма существенно. И дело здесь вовсе не в том, что археология Поволжья в эти годы не развивалась — она прекрасно развивалась: просто автору удалось так глубоко проникнуть в суть археологических разработок в Поволжье, столь точно уловить основные тенденции, что ее очерк об этногенезе почти соответствует сегодняшним представлениям о нем. Это свидетельствует о качестве работы этнолога Козловой, чье имя достаточно авторитетно и в такой смежной области знаний, как археология. К слову, со многими выдающимися специалистами в области археологии Поволжья и Приуралья, например, с А. Х. Халиковым, Е. И. Горюновой, ее связывала многолетняя личная дружба, так же как и с поволжскими коллегами-этнологами Е. П. Бусыгиным, Р. Г. Кузеевым и другими.

Интересно и другое учебное пособие К. И. Козловой по истории первобытного общества и основам этнографии, написанное для студентов-заочников и выдержавшее два издания⁴. Оно привлекает пре-

² Основы этнографии. М., 1968; Этнография. М., 1982; Этнология. М., 1994; Основы этнологии. М., 2007.

³ Козлова К. И. Этнография народов Поволжья. М., 1964.

⁴ Козлова К. И. История первобытного общества и основы этнографии. М., 1967;

жде всего тем, что демонстрирует редкое умение автора в столь сжатой форме (объем около 9 п. л.), но тем не менее точно, доходчиво, эмоционально и ярко изложить основы даже не одной, а двух, хотя и взаимосвязанных, но самостоятельных дисциплин.

Заслуги К. И. Козловой в науке и в подготовке кадров высоко ценят не только в Москве и в МГУ. Ее выдающийся вклад в подготовку профессиональных этнологов в Поволжье был неоднократно отмечен на правительственном уровне такими республиками, как Марий Эл и Удмуртия. По случаю ее 80-летия в Йошкар-Оле прошла посвященная ей научная конференция, издан сборник статей.

За свою жизнь Клавдия Ивановна пришлось пережить всякое. Были в ее судьбе моменты и даже периоды, когда тяжесть бытовых забот, казалось бы, могла согнуть и сломать ее, да и любого на ее месте — даже более здорового и сильного. Но она выстояла. Выстояла, никогда, никому и ни на что не жалуясь, сохранив во всех ситуациях негибаемый дух, оптимизм и великолепное чувство юмора. Ее всегда отличала способность поведать близким о своих тяготах с неподражаемым остроумием и иронией, после чего их собственные проблемы представлялись им уже какими-то легковесными и несерьезными.

Несколько лет Клавдия Ивановна уже на пенсии. След, оставленный ею в науке и в жизни кафедры, трудно не заметить и недооценить. Опубликованные ею исследования и учебники продолжают оставаться весьма востребованными; они, как и раньше, эффективно служат делу, которому она посвятила жизнь. Продолжают служить ему и многочисленные ученики и ученицы, ставшие признанными специалистами — исследователями и педагогами. Клавдия Ивановна, оставаясь до сих пор столь же неунывающей и относясь к действительности с неизменным «козловским» юмором, думая о прошедшем, всегда повторяет: «Все-таки я прожила очень интересную жизнь! Мне есть что вспомнить».

Когда-то Антуан де Сент-Экзюпери сказал, что самая большая роскошь, дарованная человеку, — это общение. Это оно создает для нас драгоценности, о которых английский поэт Уильям Блейк писал:

Веселых умов золотые крупинки,
Рубины и жемчуг сердец
Бездельник не сбует с прилавка на рынке,
В подвалы не спрячет скупец.

Общение — необходимый инструмент и одна из главных составляющих профессионального ремесла этнолога. Нашей героине этот особый талант человеческого общения был определенно дарован свыше. Пригоршни таких ничем не измеримых сокровищ рождались талантом профессора К. И. Козловой в самых неожиданных местах: в университетских и академических аудиториях, в домашних беседах, на

многочисленных дорогах Отечества, которые заставила ее исколесить некогда избранная беспокойная профессия этнографа. Иногда это была горная тропа над пропастью, по которой она пробиралась верхом на лошади, иногда — просторы великих сибирских рек... Это судьба, — плюс труд, талант и творчество — сделали Клавдию Ивановну Козлову Профессионалом и Учителем с большой буквы и по-настоящему счастливым человеком.

Долгие Вам лета, профессор Козлова!

56 лет «этнографического счастья»: Интервью профессора В. В. Карлова с профессором К. И. Козловой

В. В.: Клавдия Ивановна, Вы — один из старейших преподавателей кафедры этнографии, теперь этнологии, вся Ваша жизнь как этнографа прошла на кафедре — от начала и до конца Вашей профессиональной карьеры. Вы связаны с кафедрой почти с ее основания в 1939 г. Расскажите, пожалуйста, как все начиналось, когда и как Вы пришли на кафедру, знали ли Вы о существовании такой науки — этнографии, когда поступили на истфак МГУ?

К. И.: Нет, конечно, не знала. Я окончила обычную московскую школу, окончила очень хорошо и поступила на факультет в 1940 г. Первую лекцию по этнографии прочитал Сергей Павлович Толстов, прочитал блестяще, очень хорошо объяснил, что такое этнография. И я решила — буду заниматься этнографией. Так что уже с первой недели учебы в университете определилась, что буду этнографом. А потом узнала, что есть кафедра, пошла туда, посмотрела, — иногда там доклады были, ходила слушать. С третьего курса, когда началась специализация, пришла на кафедру. Стала заниматься Кавказом. С третьего курса ездила уже в экспедиции. Когда была студенткой, все время ездила на Кавказ, в Дагестан. Я же писала дипломную работу по материальной культуре аварцев. С Шиллингом начала ездить в Дагестан: там много народов — выбирай любой. Наверно, поэтому выбрала Кавказ. А потом решила заняться цахурами, тогда это был мало изученный народ на юге Дагестана. А моя подружка хотела заниматься рутульцами. Один раз я даже съездила туда с одной дамой: у нее муж был кавказец, и она взяла меня с собой.

В. В.: У Вас ведь руководителем по дипломной работе был Шиллинг?

К. И.: Да, моей дипломной руководил Евгений Михайлович Шиллинг, он занимался Кавказом. А потом, когда я защитила дипломную, меня рекомендовали в аспирантуру кафедры. Многие мои подружки пошли в Институт этнографии, я тоже хотела туда, но меня оставили

на кафедре. У нас в группе тогда было 12 человек, шесть из них рекомендовали в аспирантуру. Толстов сказал: «Что же, мы всех что ли отдадим в Академию? Надо и на кафедре оставить. Вот Вы и останетесь». Было заседание кафедры, на котором определяли темы диссертаций. На заседание пришел Толстов; он вообще редко ходил, у него 20 должностей было: там — директор, там — проректор, там — еще кто-то, и в Ленинграде, и в Москве... Не знаю, как он успевал, это был удивительный человек, причем, из беспризорников. Он мог надеть на грязную рубашку чистую, чтобы не снимать, не терять время. Или мог надеть разные носки. Своеобразный был человек... Но тут, на заседание, он пришел. Заседание вел Николай Николаевич Чебоксаров: фактически всю работу по кафедре вел он. Когда очередь дошла до меня, он сказал: «Вот Клавдия Ивановна Козлова, она будет заниматься цахурами». Толстов сначала одобрил: «Ну что же, народ интересный, совершенно не изученный. А что, у нас будет экспедиция к цахурам?» Чебоксаров сказал: «Нет». «С кем же она поедет?» — спросил Толстов. «Одна», — ответил Чебоксаров. Толстов: «Ук-ра-дут!». Он так это мощно произнес, никогда не забуду! «Нечего, — сказал он, — ей одной у цахуров делать! — И продолжил: — Вот у нас как-то совершенно заброшено Поволжье. Будет заниматься Поволжьем». Он был властный мужик, с характером, когда-то сам начинал с Поволжья, потом только перешел на Среднюю Азию. «Вот, выбирайте народ: можно удмуртами заняться, марийцами, а не плохо бы и чувашами». И я сказала: «Хорошо, я буду заниматься марийцами». Почему я выбрала марийцев, не знаю. Потому, наверное, что Марийская республика около Волги. Я же не знала, что там сплошные леса да болота, и с Волги в Йошкар-Олу попасть нельзя. Надо было ехать до Вятки (теперь Киров), а оттуда в Йошкар-Олу автобусом. Или пароходом до Козьмодемьянска, на правом берегу Волги, а оттуда — самолетом. Так что я все эти дорожки изучила. Короче говоря, отправили меня к марийцам. И я 20 лет занималась ими, обе диссертации написала по марийцам.

В. В.: У Вас ведь по диссертации уже Косвен был руководитель?

К. И.: Да, дипломом моим руководил Шиллинг, а диссертацией уже Косвен. Потому что меня интересовали всякие формы докапиталистических и дофеодальных отношений, я занималась большой семьей, патронимией, соседской общиной. А тут уж, конечно, Косвен был специалистом. Помню, он как-то сказал кому-то из наших преподавателей (мне передали — кто-то слышал): «Вот есть у меня хорошая аспирантка, все сама пишет. Я только прочту, и все в порядке. Никаких консультаций не требуется». Так он меня похвалил. (Смеется).

В. В.: Но ведь, несмотря на специализацию по Поволжью, Кавказ оставался в сфере Ваших научных интересов?

К. И.: Ну, конечно, интересовалась: за литературой следила, в обсуждениях участвовала, но в экспедиции уже не ездила. Только всю Армению объездила, даже в Зангезуре была. Это ведь горный район, туда попасть трудно. Так что Кавказом я много и глубоко занималась. В Закавказье я, конечно, Армению лучше знаю, в Грузии была только раз. А в Азербайджане не была никогда.

В. В.: У Вас ведь и ученики были из Армении?

К. И.: Конечно, и ученики были, все было. Юрочка Мкртумян была мой ученик. С Дареником Вардуняном я дружила, хоть он у нас и не учился. Так что у меня с Кавказом всегда были теплые отношения.

В. В.: Когда Вас оставили после аспирантуры на кафедре, Вы, наверное, были самой молодой из преподавателей?

К. И.: Да, меня оставили после аспирантуры старшим преподавателем. Тогда преподавали Толстов, Токарев, Чебоксаров, Шаревская, Шиллинг, Косвен.

В. В.: Всего человек пять—шесть, кафедра была еще небольшая? А Чичеров читал тогда курс фольклора — он был в штате?

К. И.: Они все были тогда в штате Академии, а у нас на полставки работали. Тогда модно было быть полставочниками, почти вся кафедра была ими. Все они работали аккуратно, так зачем же было их менять? Их и не меняли, пока сами не ушли. Толстов заведовал кафедрой, а Чебоксаров был его заместителем — формально: фактически он и был заведующим. Толстов приходил, только когда были очень важные вопросы, например, распределение аспирантов и утверждение тем. Когда Толстов отказался от заведования, Чебоксаров стал заведующим, с 1952 по 1956 г., а уже после него заведующим стал Сергей Александрович Токарев.

В. В.: Когда Вы начали работать на кафедре, какие курсы Вы читали?

К. И.: Этнографию народов Поволжья, потом стала читать «Историю первобытного общества и основы этнографии» на вечернем отделении, потом — спецкурс по марийцам, вела семинары по первобытности.

В. В.: Когда Вы начинали работать на кафедре, какие были отношения среди преподавателей? Вам кто-то помогал советами, опекал? Как относились к Вам?

К. И.: Атмосфера на кафедре была очень хорошая. А помогать — никто мне не помогал, сама себе помогала, мне доверяли. Меня же Толстов оставил на кафедре и сразу сказал: «Прочитаешь курс по своей диссертации как спецкурс на пятом курсе». Относились ко мне все преподаватели очень хорошо, ничего не могу сказать. Мне сразу дали дипломников, а потом и аспирантов; 22 аспиранта у меня было, 20 из них защитились, две девицы только не защитились: попали в Москву и ушли «в загул». Другие завидовали моим аспирантам: «Вам хорошо, у вас Клавдия Ивановна, она вам покоя не дает. А нас все забросили, если сами не придем, никто и не вспомнит». Я всегда заставляла их составить план: «Распишите все свои главы, когда какую главу принесете, в какой месяц». Я нажимала на них, но, между прочим, им все завидовали. Я же знала, что такое «аспирант», их надо все время теревить. Поэтому у меня все защитились вовремя. Я и по Кавказу руководила, когда некому было, у меня были армянки аспирантки, и по Поволжью, и из Сибири — всякие были у меня аспиранты. Я ведь и сама во многие места ездила, только не знала Среднюю Азию, а так — и на Кавказе, и в Сибири, и в Поволжье, и в Прибалтике — везде работала. Когда перестала работать, посчитала: 37 экспедиций было у меня со студентами. И у бурят была, и у хантов и манси (больше у манси — на левом берегу Оби). Обь очень красивая. Манси говорили мне: «А рыбу ловить мы ездим на пески». Мне было непонятно, что за пески такие? А потом увидела: там же деревья местами прямо из воды растут, а есть места, где — песок, там они и ловили. Там рыба вялилась на веревочках — меня угощали. Вкусноты необыкновенной! Так что все эти места мне довелось повидать своими глазами.

В. В.: Когда Вы стали заниматься марийцами, наверное, у Вас сложились контакты с марийскими этнографами?

К. И.: Вообще я всегда поддерживала с ними контакты, постоянно переписывалась. И ученики у меня были из марийцев, Заболоцких такой, например. Отношения с ними у меня были очень хорошие. Вы знаете, когда мне было 80 лет, они же выпустили сборник в мою честь. У меня и в районах были контакты с разными людьми, со многими учителями; они мне в Москву писали, я им отвечала. Переписка была со многими жителями районов. И с горными марийцами, и с луговыми из восточных районов — со всеми я дружила.

В. В.: Клавдия Ивановна, когда Вы начали работать на кафедре, заведующим был Толстов, после него, с 1952 г. — Чебоксаров. Это при Чебоксарове уже вслед за Вами начался приток новых кадров преподавателей — Громов, Витов, Марков?

К. И.: Да, они пришли уже после меня.

В. В.: Громов ведь был Вашим первым дипломником?

К. И.: У меня было два первых дипломника — Трефилов и Громов. Марков тоже кончал позже меня, они с Громовым или на одном курсе учились, или близко. Миша Витов, не помню точно, когда на кафедре появился, кажется, нашу кафедру кончал, и его оставили преподавать. Он капризный был и такой... как Вам сказать? С характером. Не очень коммуникабельный, что ли. Большого мнения о себе был, интеллигент — не из простонародья и держался соответственно. Не помню уже, кто был его отец, может, он и говорил, да я забыла. Жил он с матерью. Жили они, можно сказать, бедно. Но он не любил где-то там подрабатывать. Свободно читал по-английски. Я была у них дома, видела его мать. Он и дома держал себя барином, но к матери относился очень тепло, не могу в чем-то таком его обвинить...

В. В.: Я Витова на кафедре уже не застал, знаю только, что он ушел, когда кафедрой заведовал Токарев. От кого-то слышал, что Токарев не очень-то его жаловал.

К. И.: Может быть, Токарев и относился к нему равнодушно. Витов всегда себя всем противопоставлял, а этого не любили. Допускаю, что он Токареву что-то неприятное сказал — это он мог.

В. В.: А с Громовым какие были у него отношения?

К. И.: Ну, что Громов, что — я...

В. В.: Но все-таки именно с Вас начался приток молодых сотрудников на кафедру?

К. И.: Да, и Толстов, и Чебоксаров стали оставлять на кафедре тех, кто окончил кафедру, когда нужны были преподаватели, оставляли только своих.

В. В.: А когда на кафедре появился Лев Павлович, как это было?

К. И.: С его переездом в Москву связана целая история. Он ведь уехал в Сыктывкар не по своей воле: его оставляли в аспирантуре, но его жена — они учились на одном курсе — испугалась, что если он останется, то уйдет от нее, и добилась, чтобы его послали в Сыктывкар. Она еще на первом курсе поставила цель женить его на себе. Сказала подружкам: «Левка будет профессором, а я — его женой». На втором курсе она родила сына, Колю, и он женился. Потом была еще дочь Оля. Она живет в Ленинграде, заходит ко мне, когда бывает в Москве. Но брак этот был неудачным, абсолютно неудачным. Хотел же он по-

кончить жизнь самоубийством из-за этого брака! Когда я узнала об этом, не знала, что делать. Посоветовалась с Александрой Ивановной, — это подруга моя; она была на 20 лет старше меня, но мы дружили, хотя и были на «Вы». Работала она в Научном отделе факультета. Я сказала ей: «Александра Ивановна, что мне делать? Он мне два письма написал, о том что собирается покончить с собой». Она говорит: «Вы должны его вытащить». Я: «Ну как я его вытащу? Он живет в Сыктывкаре, у него двое детей». Она: «Подумайте!». Думала я думала — и решила, что надо первым делом как-то вытащить его в Москву. Он был уже кандидат наук, всегда мог найти себе работу в Москве. И пошла я к декану. А декана не было на месте, был его заместитель, тогда еще молодой профессор Ковальченко. Я все ему объяснила и сказала: «Его надо только вытащить оттуда. Дайте ему липовое письмо». Он говорит: «Клавдия Ивановна, как же я могу дать липовое письмо, меня же посадят!». Я ему говорю: «Тогда я сяду рядом с Вами. Поймите: погибает человек, надо ему помочь! Это же бывший наш студент, он хороший специалист, университет вполне мог бы его пригласить». Он говорит: «Как же мы его пригласим, у меня даже лаборантской ставки нет?». Я ему: «Ему и не надо никакого места. Надо только письмо. Он же кандидат наук, его университет может пригласить как специалиста с его специализацией, и все такое прочее. Он всегда найдет здесь себе работу, в Академии или еще где...». Словом, уговорила я его. Знаете, у меня есть способность уговаривать. Для себя я в жизни ничего не просила, а для других — очень много, я помогала всегда и всем, особенно лашуковским родственникам. Вот и тогда я уговорила Ковальченко, и он написал мне липовое письмо, что Московский университет приглашает Лашука на работу. Он получил это письмо утром, когда шел на работу, и на радостях — Вы же знаете Лашука! — сразу всех обегал, всем начальникам показал. А когда потом дома сказал жене, она, будто бы, не поверила, попросила показать письмо и разорвала его на мелкие кусочки. Но это было уже не важно; потом я его спрашивала: когда он увольнялся и уезжал, кто-нибудь спросил письмо? «Нет, — говорит, — никто». И он приехал в Москву. А потом Токарев пригласил его работать на кафедру. Конечно, он сделал это ради меня, Токарев очень хорошо ко мне относился. Не знаю, может, он думал, что я хочу замуж за Лашука, — словом, он его пригласил. Но на кафедре не было мест. И Токарев пошел к ректору, — тогда Петровский был ректор. И тот нашел ставку младшего научного сотрудника. А в Коми Лашук был старшим научным. Но очень скоро он получил доцента. Потом мне сказали, что, оказывается, Токарев и Петровский были знакомы с детства, учились на одном курсе в Курской гимназии. Я так очень многим помогала, почему-то у меня получалось, ни разу отказа не было. Кому квартиру, кому — прописку, кому — участок, кому — пенсию получить. И не только в Москве — и в других местах. Но для себя я ничего не просила — никогда. Мне почему-то всегда давали без просьбы.

В. В.: Клавдия Ивановна, не могу не задать Вам такой вопрос, хотя, конечно, представляю себе ответ: как Вы для себя оцениваете Ваше постоянное общение со Львом Павловичем в научном плане?

К. И.: Наш творческий союз был своеобразный. Иногда мне приходилось слышать что-то вроде: вот, мол, Лашук написал ей докторскую... Все это ерунда. Единственное, что я могу на это сказать — и это я никогда не скрывала — когда Лашук написал свою работу по коми, он придумал новый подход к материалу: как расположить материал — что в первую очередь, что — во вторую, и т. д. Вот эту его методику я использовала в своей работе по марийцам. Я никогда не скрывала и не скрываю этого. Потому что он первый показал, как надо изучать народ, как можно его подать, представить в письменном виде. А написать — как он мог мне написать, когда ни одного марийца живьем не видел? А я двадцать лет ездила по марийским деревням, собирала материал. По этому материалу статьи писала, выступала на всяких конференциях. Лашук же не знал этого материала, как он мог мне написать? Лашук сам хохотал, когда слышал это: «Как могу я тебе написать, когда марийцев не знаю?». А вот методику его я использовала — не скрою.

В. В.: Я знаю, что и Вы для Льва Павловича были первым коллегой и советчицей, с кем он мог что-то обсудить. Он же постоянно был в творческом поиске.

К. И.: Да, конечно, и я ему вопросы задавала, и он мне тоже. Например, когда я читала его работу по коми, то говорила ему, что, вот мол, такие-то вопросы ты упустил, тебе надо бы их подробнее описать. Ты коми знаешь, тебе понятно, что ты пишешь, и ты как-то перескакиваешь, а тому, кто коми не знает, надо объяснить. «Ты считаешь, — говорил он, — что это надо?» И дополнял эти места. А я, когда пишу, то терпеть не могу, если кто-то смотрит, когда у меня не дописано. А когда дописала, то говорила ему: «Ну вот, теперь давай посмотри, что у меня не доделано». Но он меня никогда особенно не критиковал, говорил: все нормально. Когда он прочитал мою докторскую, сказал: «Знаешь, ты написала очень хорошую работу». Но когда я защищала докторскую, кто-то распустил слух, что работу Козловой написал Лашук, и если обычно на докторские защиты приходят человек двадцать, то меня пришли слушать все пятьдесят. Всем было интересно: как, дескать, Козлова будет защищать «чужую» работу. А я прекрасно владела материалом, мне было легко ответить на все вопросы. Мне очень много вопросов задали, может, кто и с умыслом, под влиянием слухов — проверить, как я буду отвечать. Может, потому, что я ведь все группы марийцев взяла: и горных, и луговых, и восточных. Потом многие говорили мне: «Клавдия Ивановна, как Вы хорошо защищались,

чужую работу так защищать невозможно!». Если бы это написал Лапук, то он должен был бы и введение, и заключение, и вступительное слово, и ответы на вопросы мне написать. А у меня вступительное слово даже написано не было; я сказала стенографистке, чтобы она писала за мной, часто ведь диссертанты просто давали текст стенографистке. А у меня его даже не было.

В. В.: Хочу еще задать вопрос про Ваши экспедиции. 37 экспедиций, это, как говорится, «не баран начхал». Про их результаты спрашивать смысла нет, потому что это и десятки Ваших диссертантов, и огромное количество дипломников, — ведь, я знаю, по материалам каждой Вашей экспедиции у Вас работали дипломники, чаще всего и не один. Про какие-то особые случаи тоже, наверное, спрашивать нет смысла? Экспедиций без разного рода приключений практически не бывает. Я всегда говорил и говорю своим ребятам, что не надо искать приключений — они всегда нас сами находят. Но все-таки, что для Вас было самым важным в экспедиционной жизни, кроме того, конечно, чтобы вернуть всех в Москву живыми и здоровыми? Что было самым трудным и сложным? Какое место в работе этнографа должно занимать поле? У Вас ведь тут огромный опыт.

К. И.: Господи, мы же оба с Вами — этнографы-полевики, тут какое мнение у Вас, такое и у меня. У меня же 37 экспедиций было, обе диссертации написаны на полевых материалах. Полевые данные я потом всегда использовала в лекциях, это очень помогало. Конечно, я читала разные курсы, — в том числе и общие, но, когда речь шла о народах СССР, полевые материалы мне очень помогали — студенты слушали с удовольствием. Я, конечно, не злоупотребляла этим, но когда тема лекции касалась полевой работы — тут ведь я не просто чего-то начиталась, а факты из моих собственных материалов. Иногда студенты говорили очень смешные вещи. Помню, как один студент-армянин, когда, заговорив с ним о чем-то, связанным с моей работой, я воскликнула: «У меня голова уже не соображает!», он в ответ мне произнес: «Клавдия Ивановна, мне бы Вашу голову, я бы очень далеко пошел!». Я так хохотала... Я любила полевую работу, она была удовольствием для меня. И конечно, когда по теме лекции можно было привести полевые данные, я находила факты, о каких нигде не прочтешь. Студентам всегда это очень нравилось. Как-то один студент сказал мне: «Да, Клавдия Ивановна, когда Вы читаете лекцию по общим вопросам, Вы берете это из литературы; это, конечно, интересно, но мы ведь тоже это можем прочитать. А вот когда Вы "садитесь" на свой полевой материал — тут уж мы ничего сами не можем, мы с удовольствием слушаем». Они очень любили такие лекции. Я им, конечно, рассказывала всякие интересные факты, но там ведь и о методике шла речь. Это же тоже очень важно, я ведь полевик-то старый, у меня большой опыт,

конечно. 37 раз съездить — это «с ума можно сойти». Бывает, человек съездит несколько раз, и уже считает себя полевиком, а тут тридцать семь! Но от полевой работы у меня остались одни воспоминания... Вообще-то должна сказать, что многие люди не могут быть настоящими полевиками: то ли ладить с людьми не умеют, то ли не знают, с какой стороны подойти — а этнограф должен в одну минуту найти контакт. Мне говорили: «Вам все равно, Вы любого человека на улице остановите, и он Вам даст информацию».

В. В.: Я сам много раз был свидетелем этому — у Вас это просто дар Божий!

К. И.: Мне говорили: «Как ты можешь прийти в чужой дом, никого не зная, и сидеть, два часа записывать?» Один учитель — директор марийской школы — говорил: «Ну как это получилось: пришла, первый раз меня видит, и всю душу мою вывернула, словно я человек, кого она знает сто лет. Как это получилось, сам не понял». Это он не мне, конечно, говорил — каким-то знакомым моим. Я так хохотала! Не знаю уж, как это получилось, но я очень быстро стала полевиком. Для меня тут никакой проблемы не было. Помню, пришла к одному старику — и так, и сяк — никак разговор не клеится. Думаю — нет, ты мне расскажешь! И говорю ему: «Ну да, у Вас этого нет, Вы этого и не знаете...» Он: «Как это — нет?!» И давай рассказывать: а у нас вот так, а в другой деревне — не так, а к нам на праздник вот те-то и те-то приходят и так празднуют, и т. д. И вот, таким образом он все мне и выложил. Но, как говорят, надо уметь это делать. Делать очень тактично, чтобы человек не понял, что из него хотят что-то вытянуть, чтобы он все рассказал незаметно для себя.

В. В.: Вот это я не раз наблюдал — как у человека, который с Вами разговаривает, возникало желание самому Вам все выложить.

К. И.: Так у меня и получалось: сначала я вопросы задаю, записываю, а дальше он сам начинает рассказывать — у нас вот так, а у других — не так — я же не знаю, что теперь спрашивать, потому что материал пошел уже незнакомый, но он уже сам рассказывает, сам думает — может, что не так сказал или забыл что-то. А я его не дергаю.

В. В.: Клавдия Ивановна, получается, что Вы начали работать на кафедре при первом ее заведующем и основателе, Толстове, потом работали, когда кафедрой заведовали Чебоксаров, Токарев — всё это были Ваши учителя. Потом заведовали Марков и Пименов — это примерно одно с Вами поколение этнографов. А теперь «эстафета» перешла к человеку, который сам уже учился у Вас, — к Алексею Алексеевичу Никишенкову. Таким образом, вся история кафедры

прошла на Ваших глазах. Что бы Вы могли пожелать будущим кафедральным этнографам?

К. И.: Да уж, я проработала 56 лет и не заметила, как они прошли. Я бы пожелала, в первую очередь, выбирать народы, которые по душе. Потому что, если народ по душе, с большим интересом его изучаешь. Это первое. И потом, если хочешь быть этнографом, надо вложить всю душу в эту науку. И еще, главное в этнографии — это, конечно, полевая работа. Надо быть хорошим полевиком. Полевая работа дает и новый материал, и навыки, и, естественно, очень интересно писать научные работы на своем полевом материале. Это самое главное для этнографа. Когда он побывает у народа, какой изучает, соберет хороший материал и напишет интересную работу, ее будут читать с удовольствием. Это и есть «этнографическое счастье»!

Москва, апрель — май 2012 г.

Часть I. Урало-Поволжье на перекрестке культур и традиций

М.Н. Архипова

Народы Поволжья глазами русских исследователей конца XIX — начала XX веков

Поволжье — регион, к которому нередко обращаются в исследованиях этнологи: его население разнообразно в этническом и религиозном отношении, однако впервые в поле зрения российских ученых оно попало только примерно через два столетия после включения в состав Российского государства (здесь имеется в виду завоевание Казанского и Астраханского ханств Иваном Грозным).

Исторические и отчасти этнографические описания народов Поволжья стали появляться только после их христианизации. Так, «известно только два описания чуваш, составленных ранее 1743 г., то есть до обращения этого народа в христианство»¹.

Детальное изучение поволжских народов развернулось после реформ 1860—1870-х гг. В рамках деятельности Императорского Русского географического общества (ИРГО) организовывались экспедиционные поездки. Плодом труда одних исследователей стали обзорные работы, посвященные быту, укладу, традициям и культуре «иноподцев». Другие ученые занимались отдельными аспектами жизни поволжских народов. Так, после реформы 1861 г., которая фактически положила конец вотчинной юрисдикции помещиков и ввела «новое сельское управление и новое низовое судопроизводство на базе крестьянских общин и на основе народного обычного права»², развернулось целенаправленное изучение правовых обычаев. Член редакционной комиссии по подготовке реформы 19 февраля 1861 г., глава Этнографического отдела ИРГО Николай Васильевич Калачов совершил несколько археографических поездок, взял на себя издержки по изданию сборников юридических актов³, а также составил программу для сбора юридических обычаев народов России. Руководствуясь этой

¹ Сбоев В. Чуваш в бытовом, историческом и религиозном отношениях. Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и прочее. М., 1865. С. 62.

² Никишенков А. А. Обычное право и проблемы его библиографии // Обычное право народов России: Библиогр. ук. 1890—1998. М., 1998. С. 7.

³ См.: Акты, относящиеся до юридического быта древней России / Под ред. Н. Калачова. Т. 1. СПб., 1857. С. 6.

программой, ряд исследователей занялись изучением именно обычного права «иностранцев».

Отдельно рассматривался вопрос о возможности полного включения поволжских народов в состав великороссов. Политика Российской империи была направлена если не на полную ассимиляцию, то на адаптацию поволжских «иностранцев» к русской православной культуре. Описывая миссионерскую деятельность в Поволжье сразу после присоединения его к Русскому государству, А. Можаровский писал: «Вековая борьба русских с казанцами не могла, конечно, кончиться для первых одними внешними завоеваниями Казани... Для одержания окончательной победы над Казанью надлежало русским победить иноверцев-иностранцев... еще нравственно, мечом духовным... тогда только казанские “басурмане” могли быть истинно и по духу побежденными и сделаться верными подданными Русского христианского государства»⁴.

Объектом этой политики в XIX в. стали прежде всего народы, уже принявшие православие: таковых, по оценкам современников, было около 4 млн человек: «один миллион чуваш, один миллион мордвы, половина миллиона вотяков (удмуртов. — М. А.), немного более половины миллиона черемис (марийцев. — М. А.)... до ста двадцати тысяч крещеных татар (или кряшен. — М. А.) и других»⁵. Этим народам, точнее — их отображению в работах отечественных авторов конца XIX — начала XX веков и проблеме их включения в великорусский народ и посвящена настоящая статья.

Исследователи рубежа XIX—XX вв. по-разному оценивали успешность русификации «иностранцев» Поволжья и самую возможность ее.

Чтобы разобраться в подходах российских авторов к проблеме включения поволжских народов в состав православного великорусского народа надо рассмотреть несколько основных аспектов, каким уделялось особое внимание в дореволюционных работах: просвещение, обычное право и христианизацию «иностранцев».

Хотя Поволжье находилось в составе России уже не одно столетие, многие исследователи рубежа XIX—XX вв. еще воспринимали его как «темную глушь»⁶, а «иностранцев» — зачастую людьми, «едва вышедшими из дикого состояния»⁶. Такими, например, видит марийцев, населяющих правобережье Волги, Н. А. Александров: «Он (горный черемис. — М. А.) хотя и вышел из лесной тупицы и живет во сто крат лучше лесного черемиса, но и он все еще не больше, как полудикарь...»⁷

⁴ Можаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских иностранцев с 1552 по 1867 год. Казань, 1878. С. 2.

⁵ Воскресенский А. Система Н. И. Ильминского в ряду мероприятий к просвещению иностранцев // Ильминский Н. И. О системе просвещения иностранцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. Казань, 1878. С. 11.

⁶ Сбоев В. Указ. соч. С. 3.

⁷ Александров Н. А. Черемисы и чувашы (Лесная окраина). М., 1899. С. 12.

Однако не остались ими не замечены и изменения в быту и укладе жизни народов Поволжья в последние десятилетия XIX в.: «...Порадуемся тому, что черты, в которых преимущественно обнаруживались дикость, варварство, грубость... теперь постепенно или совершенно сгладились, или видимо сглаживаются», — писал исследователь чувашей В. Сбоев⁸.

Другой известный российский этнограф, Сергей Васильевич Максимов, описывая вотяков (удмуртов), отмечал, что «глубокое легковерие и бессмысленная простота вотяков становятся сказкой, старым преданием»⁹, но в то же время что многие из старых обычаев и традиций у вотяков все же остались¹⁰. Целый ряд исследователей отмечали, с одной стороны, изменения в жизни «инородцев», связанные прежде всего с их христианизацией и заимствованиями у русских, с другой — не изжитые до конца старинные обычаи и мировоззренческие представления: «Наряд бабы только в будни чисто русский... В праздник же черемиска надевает на голову безобразную высокую кичку или пылык, на грудь разные украшения из монет, на шею ожерелье, унизанное большими пуговицами и крупным разноцветным бисером... И вот она... такая вся на вид, как была и в старину»¹¹. Или: «Показать голые ноги считается у чувашей за стыд, и чувашки поэтому так и спят в онучах»¹².

Однако авторы вовсе не исключали возможность полного включения «инородцев» в великорусскую народность: «...Само время готовится окончательно решить... вопрос: можно ли совершенно обрушить чуваш, черемис и другие небольшие народцы, живущие в России и уже исповедующие христианскую веру? В настоящее время не иначе уже можно отвечать на этот вопрос, как утвердительно...»¹³.

Иной раз в описаниях авторами конца XIX — начала XX вв. поволжских народов присутствует ирония: «Непривычный глаз не отличит чуваша от черемиса, но кто присмотрится, тот сразу распознает чуваша по его неуклюжей переваливающейся походке»¹⁴.

Специальных работ по обычному праву христианских народов Поволжья вплоть до либеральных реформ конца XIX в. практически нет, и крайне сложно поэтому судить о том, насколько содержащиеся в литературе описания и оценки отражают тенденции в этой области.

Почти все исследователи сходятся во мнении, что в сфере обычного права и прежде всего правовых обычаев «инородцы» испытали влияние со стороны русских.

⁸ Сбоев В. Указ. соч. С. 9.

⁹ Максимов С. Дремучие леса, или рассказ о народах, населяющих русские леса // Максимов С. Край крещеного света. СПб., 1866. Т. 2. С. 48.

¹⁰ См.: Там же.

¹¹ Александров Н. А. Указ. соч. С. 14—15.

¹² Там же. С. 20.

¹³ Сбоев В. Указ. соч. С. 9.

¹⁴ Александров Н. А. Указ. соч. С. 19—20.

Как и у русских крестьян, у поволжских народов были широко распространены общинные сходы, где решались важные вопросы, касающиеся данного социума. Даже религиозные вопросы могли решаться на сельском сходе: о выборе духовенства, его вознаграждении, ремонте церкви¹⁵; известны случаи, когда на сельском сходе решались вопросы о принятии христианства данным народом.

Исследователи Поволжья конца XIX в. особо отмечали повышение роли конфессиональной и этнической принадлежности: «На сходах со смешанным составом наблюдается перевес более культурной народности. Если на сходе мусульман половина, то все равно они возьмут вес над чувашами, особенно если должностное лицо, руководитель схода — мусульманин. Когда на сходе русских не более половины, перевес возьмут русские»¹⁶. Здесь подчеркивается различие в общем культурном и правовом развитии народов: мусульмане, по мнению автора документа, превосходят чувашей-язычников, однако русские-православные по развитию, несомненно, занимают совершенно другую ступень, что даже нет смысла объяснять.

Исследователи рубежа XIX—XX вв. обратили внимание на важное изменение в восприятии представителей власти (особенно рядовых чиновников, работающих на местах) «инородцами» — те больше не считали их «наибольшими»¹⁷ начальниками: «Чиновников Земской Полиции, равно как окружного начальника и его помощника, он (инородец. — М. А.) не считает уже людьми, выше и больше которых нет ничего на свете»¹⁸. Авторы объясняли это не только социальными изменениями всего российского общества, в том числе и «инородцев», но и ростом культурного развития поволжских народов под влиянием деятельности просветителей и христианских миссионеров.

На территории Поволжья начали действовать волостные суды, которые руководствовались в основном писаными законами, но иногда и народными обычаями¹⁹, при этом «инородцы», по свидетельству современников, принимали существующую официальную власть как необходимость: «Власть, по воззрениям чуваш, должна быть... Повиновение должностным лицам обязательно»²⁰. Известно, например, что, хотя у чувашей практиковались самосуды, суды старейшин, соседей, суд сельского схода и братский суд, любое дело, рассмотренное на одном из этих судов, могло быть рассмотрено вновь на волостном суде²¹, и его решение становилось окончательным и обязательным к исполнению.

¹⁵ Никольский Н. В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919. С. 67.

¹⁶ Там же. С. 68.

¹⁷ Максимов С. Указ. соч. С. 48.

¹⁸ Сбоев В. Указ. соч. С. 11.

¹⁹ Никольский Н. В. Указ. соч. С. 74.

²⁰ Там же. С. 67.

²¹ Там же. С. 74.

У ряда авторов довольно подробно описана система наказаний за преступления и объяснение самого этого понятия христианами «ино-родцами».

Несмотря на существование волостных судов, о чем говорилось выше, рассмотрением большинства дел, связанных с проступками и преступлениями, по-прежнему занимались сельские сходы, а к компетенции официальных государственных судов относились лишь самые сложные или спорные дела. «Инородцы» чаще всего предпочитали воздерживаться от обращения в волостные суды, «так как суды государственные медлительны, хлопотливы и подчас разорительны»²² для обеих сторон.

Традиционная система наказаний провинившихся была сложной. Так, преступления против имущества считались более тяжкими, чем преступления против личности²³.

Широко распространен был обычай мести обидчику. У чувашей «мстителем являлся прежде всего потерпевший; если он не достиг желаемого результата, приглашает к мести все общество или часть его»²⁴.

У удмуртов, по мнению авторов конца XIX в. (да и современного читателя), этот обычай подчас доходил до абсурда: «Бывало вотяк, если... обижен соседом, не задумается повесить ему сухую беду на ворота, то есть просто повеситься сам, чтобы заставить соперника после смерти тягаться с судом, поплатиться всеми золотыми и посидеть в тюрьме, которую вотяки боятся пуще самого шайтана»²⁵. Здесь мы имеем дело с интересной моделью смешения традиционного обычая и государственной системы судопроизводства. Обиженный человек использует «сухую беду» не для того, чтобы опозорить обидчика, нанесшего ему сильное оскорбление, в глазах своей общины, а чтобы втянуть последнего в сложную волокиту официальных судов, что неминуемо повлечет за собой огромные материальные расходы или даже тюремное заключение, то есть сделает официальный суд инструментом выполнения традиционного обычая.

Сельские суды применяли также систему, так сказать, смягчающих обстоятельств, выражаясь современным языком: «Преступления, совершаемые не по злой воле, а в раздраженном состоянии или в пьяном виде, народ признаёт заслуживающими снисхождения. Тем более, что во многих преступлениях человек является лишь орудием нечистой силы»²⁶. Подобное объяснение выглядит довольно странным и для современного читателя, и для исследователей рубежа XIX—XX вв., — но по разным причинам. Для последних оно абсурдно в силу своей сует-

²² Никольский Н. В. Указ. соч. С. 71.

²³ См.: Там же.

²⁴ Там же. С. 70.

²⁵ Максимов С. Указ. соч. С. 48.

²⁶ Там же. С. 71.

верной, нехристианской формы, непозволительной для истинного православного.

В целом авторы отмечали, что в системе правовых обычаев поволжских «инородцев», несомненно, произошли определенные изменения и связывали это с заимствованиями у русских, чего, однако, нельзя было сказать об отношении к Православной церкви. Так, в описании традиционного обычного права чувашей Н. В. Никольский отмечает: «Преступление в народе считается важнее, чем грех»²⁷, а «оскорбление духовенства не считается преступлением, равным образом и кража у него»²⁸, хотя выше было сказано, что «инородцы» (в том числе чуваш) считали преступления против имущества особенно тяжкими.

Исследователи выделяют важную роль конфессиональной принадлежности сторон, вовлеченных в тяжбу, для оценки серьезности преступления: «На оценку убийства имеют влияние разное верие и разное племенность. Убить своего более преступно, чем какого-нибудь татарина-мусульманина»²⁹. На наш взгляд, в системе «свой—чужой» главную роль играла все же принадлежность к народности или общине, а не конфессии.

Такой вывод позволяет сделать анализ культурных заимствований под углом зрения их источника — русской культуры или православия. Ярким тому примером может служить институт брака, напрямую связанный с религиозными воззрениями.

У мордвы традиционно практиковались браки между близкими родственниками, никак не вписывавшимися в христианскую систему брака; православные священники стремились искоренить этот обычай, и в отношении мордвы им это в большой мере удалось: «Только цивилизуясь... мордва отчуралась от браков между ближайшими сородичами, а нынешними родственными помехами она несомненно обязана христианству и, следовательно, исключительно русскому элементу»³⁰. Оговоримся, что автор данного отрывка говорит о мордве-эрзи, долго находившейся в тесном контакте с русскими. Но роль духовного родства (крестные и кумовья) для мордвы в целом и эрзи, в частности, имела меньшее значение: «...Связи духовного родства не только не понимаются, но прямо даже игнорируются мордвою... зачастую... случаи женитьбы на крестных дочерях...»³¹. Марийцы же, несмотря на принятие православия, и вовсе сохраняли мусульманские обычаи при заключении брака: «Некоторые, по примеру татар, берут еще другую, а иногда и третью жену»³².

²⁷ Никольский Н. В. Указ. соч. С. 70.

²⁸ Там же. С. 72.

²⁹ Там же. С. 74.

³⁰ Майнов В. Очерк юридического быта мордвы. СПб., 1885. С. 6.

³¹ Там же. С. 10.

³² Максимов С. Указ. соч. С. 54.

Словом, в институте брака и во всей системе обычного права поволжских народов имело место определенное смешение традиционных обычаев с заимствованиями у русских; при этом их вряд ли правомерно связывать с влиянием Православной церкви, хотя исследователи рубежа XIX—XX вв. не проводили различия между «обрусением» и «христианизацией» «инородцев». Православие и русская культура (в том числе и правовая) для исследователей того времени были тождественны, поэтому нововведения, связанные с православными традициями, рассматривались как фактор, способствовавший включению поволжских народов в единую русскую народность.

Большинство исследователей конца XIX в., изучавших историю и этнографию поволжских народов, принимали участие в просвещении «малых племен, отданных судьбою под попечение России»³³. Важнейшую свою задачу они видели прежде всего во включении «инородцев» в единый массив русского народа.

При этом они ставили знак равенства между человеком русским и человеком православным. Оно и понятно: вся русская культура была пронизана христианскими идеалами и образами, и просвещение «инородцев» Поволжья стремились проводить именно в духе православия, полагая, что это будет способствовать и их культурному развитию. Учитель казанской школы для крещеных татар в конце XIX в. отмечал: «С распространением в последнее десятилетие христианского религиозного образования среди крещеных татар, древние языческие верования их стали мало-помалу забываться и самые обряды — выходить из употребления»³⁴. Православные деятели причисляли языческие религиозные воззрения к «темному прошлому», которое следовало искоренять.

Одним из самых известных участников просветительской миссии среди «инородцев» был Николай Иванович Ильминский, «основатель способа просвещения с разговорным языком»³⁵. Он разработал собственную программу обучения поволжских народов (работал он в основном среди крещеных татар). Для своего времени она была поистине инновационной и, на первый взгляд, отличалась от идеи тотального «обрусения» народов Поволжья.

Ильминский подчеркивал важность «молитвы и богослужения на понятном народу языке»³⁶ и лично занимался переводом Библии на языки «инородцев». (В этом отношении он отчасти напоминал идеолога протестантизма Мартина Лютера.)

В «Программе школ для крещеных инородцев» Н. И. Ильминский писал: «...Преподавание Закона Божия в младших отделениях должно

³³ Чичерина С. В. Положение просвещения у приволжских инородцев. М., 1906. С. 5.

³⁴ Максимов С. Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. Казань, 1876. С. 9.

³⁵ Воскресенский А. Указ. соч. С. 11.

³⁶ Чичерина С. В. Указ. соч. С. 7.

вестись на инородческих языках»³⁷, и только в старших отделениях «желательно»³⁸ преподавание на русском.

Это отнюдь не значит, что Ильминский и приверженцы его методики относились к «инородцам» как равноправным субъектам культурной жизни России, которые постепенно должны были войти в состав единого народа. В обучении на родном языке видели средство ускорить процесс осознанного принятия поволжскими народами православия, поскольку сторонники данного просветительского подхода понимали «обрусение не просто как знание русского языка, а прежде всего как православие... Принятие инородцами русских православных идей... уже составляло... первую и самую важную ступень обрусения»³⁹.

Решить задачу включения поволжских народов в состав русского православного народа пытались и с помощью так называемой обрусительной системы⁴⁰, непосредственно через русский язык: обучение с самого начала полностью велось на русском языке. Сторонники этой методики полагали, что можно достичь цели, погружая «инородца»-язычника или даже мусульманина, уже владевшего арабским языком, в русскую среду.

Для приверженцев этой системы русский язык был основой дальнейшей христианизации и обрусения народа. Так, В. Майнов, автор первого систематического описания культуры и быта мордвы отмечал: «Из долгого общения с мордвою обоих наречий невольно выведешь общее заключение, что эрзя охотнее и легче поддается русификации, тогда как мокша устойчивее в своих обычаях, воззрениях и одежде»⁴¹. Несомненно, язык — живой и довольно быстро изменяющийся элемент культуры — может служить своеобразным мерилom готовности народа принять новую и даже совсем чуждую для него культуру (в данном случае — православную). Однако надо отметить, что в конце XIX в. большая часть населения Мордовии «состояла из русских, которых было 71,3%»⁴², а основные контакты у русских были как раз с эрзя, что, без сомнения, не могло не сказаться и в языковой сфере.

Сторонники Ильминского приводили довольно странную для нас аргументацию в защиту своей системы: «...Постоянно отмечается, что обучавшиеся в нормальных школах по системе Ильминского быстро и сильно развиваются... в то время как в воспитанниках из школ по обрусительной системе замечается отсталость в умственном развитии»⁴³.

³⁷ Ильминский Н. И. Указ. Соч. С. 14—15.

³⁸ Там же. С. 15.

³⁹ Воскресенский А. Указ. соч. С. 14.

⁴⁰ Там же. С. 23.

⁴¹ Майнов В. Указ. соч. С. 11.

⁴² Тюфяев Н. Ф. Аграрные отношения в крепостной деревне на территории Мордовии в первой половине XIX в. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1989. С. 7.

⁴³ Воскресенский А. Указ. соч. С. 23.

Кроме того, противники «обрусительной системы» указывали, что преподавание на непонятном для «инородцев» языке не только не способствует их христианизации, а наоборот, подталкивает к принятию магометанства⁴⁴.

Словом, «камнем преткновения» в противостоянии двух методик конца XIX в. для просвещения поволжских «инородцев» стал вопрос об основном языке преподавания. По замыслу авторов «обрусительной системы», именно язык — основа культуры, уже на которой базируется христианство, а православие неотделимо от русского слова. Ильминский и его последователи же, напротив, считали основой русской культуры православие, а через религию, по их мнению, познаются и остальные составляющие культуры, в том числе язык: «Алфавит составляет признак и памятник генетической религиозной связи народов, но он есть только следствие, а отнюдь не причина этой связи»⁴⁵. Однако обе партии сходились в одном: чтобы инкорпорировать «инородцев» в состав единого великорусского народа необходимо прежде всего христианизировать их.

И наконец, обратимся к вопросу, который стал, пожалуй, ключевым во всех исследованиях рубежа XIX—XX вв., где речь шла о народах Поволжья и о возможности включения их в единую русскую народность. Как уже говорилось, авторы того времени ставили знак равенства между русской культурой и русским народом, с одной стороны, и православием и христианской культурой, с другой. То есть, считали они, чтобы «обрусить» поволжские народы следовало в первую очередь привить им православные традиции и культуру. Успехи усилий в этом направлении, по свидетельствам исследователей конца XIX — начала XX вв., были крайне противоречивы.

Многие «инородцы», принявшие христианство, до контактов с русскими были язычниками. Примеры перехода в православие, скажем, из мусульманства крайне редки, — за исключением случаев, когда в период активного освоения Поволжского региона был издан указ царя Федора «об отписке»⁴⁶ у вотчинников-мусульман земель в пользу Православной церкви — тогда «мурзы и татары наперебой один перед другим старались скорее окреститься, чтобы сохранить... свои поместья»⁴⁷. Для XIX в., наоборот, характерна тенденция обратного перехода, или «отпадения»⁴⁸, из православия в ислам, с чем Православная церковь пыталась бороться, но практически безуспешно. Именно поэтому миссионерская деятельность Русской Православной церкви была направлена прежде всего на крещение «инородцев»-язычников.

⁴⁴ Чичерина С. В. Указ. соч. С. 9.

⁴⁵ Там же. С. 8.

⁴⁶ Можаровский А. Указ. соч. С. 33.

⁴⁷ Там же. С. 35.

⁴⁸ См.: Воскресенский А. Указ. соч. С. 8.

Уже упоминавшийся просветитель Н. И. Ильминский в своих работах намеренно противопоставлял «инородцев»-язычников и «инородцев»-мусульман: первых он рассматривал как благодатную почву, на которой могли взойти «благотворные» ростки православной культуры, мусульманам же он «всегда сердечно желал счастья, понимая его в смысле ослабления влияния ислама на быт народа»⁴⁹.

Последовательница методики преподавания Ильминского — С. В. Чичерина в своем исследовании Поволжья тоже обыгрывала религиозные и, по ее мнению, обусловленные ими бытовые и культурные особенности «инородцев» обеих конфессий. Она описывает избу чуваша, который «отпал»⁵⁰ в ислам: «Изба крайне бедная... обстановка нищенская, хозяин бритый и в тюбетейке смотрит на нас исподлобья»⁵¹. Православные же чуваша в ее описании представлены совершенно иначе: «Изба веселая, хозяева приветливые... смотрят очень дружелюбно»⁵². Здесь, несомненно, просматривается расположение автора к христианизации, как единственному благу для поволжских «инородцев», что следует иметь в виду.

Авторы, полагавшие, что политика христианизации «инородцев» Поволжья делает впечатляющие успехи, указывали на большое количество заимствований у русских в традициях и религиозных обрядах «инородцев». Одним из них был обычай кумовства между эрзянскими женщинами, отмеченный В. Майновым: «...Кое-где между эрзяно такими кумы даже не венчают своих детей, что уже бесспорно должно считаться русским влиянием»⁵³. Однако многие заимствования поволжских народов имели совершенно другую направленность, зачастую даже противоречащую православной традиции.

Принятие православия для язычников зачастую означало лишь добавление к их божествам еще одного — христианского. Верам народов Поволжья, которые официально считались крещеными, был присущ религиозный синкретизм — смешение старых, языческих, воззрений и православных обрядов, зачастую непонятных «инородцам».

Так, религиозный обряд бракосочетания не получил у них широкого распространения: «Церковное бракосочетание совершается лишь для формы... Пока не выполнен установленный отцами и дедами брачный ритуал... молодые не могут вступить в супружеские отношения... Наоборот, брак, совершенный через умыканье, дает право на вступление в супружеские отношения, хотя бы молодые не были венчаны. И это в народе не считается развратом»⁵⁴. Иными словами,

⁴⁹ Чичерина С. В. Указ. соч. С. 6.

⁵⁰ Там же. С. 21.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 21—22.

⁵³ Майнов В. Указ. соч. С. 13.

⁵⁴ Никольский Н. В. Указ. соч. С. 76.

венчание, важная составляющая обряда бракосочетания, являющегося у русских одним из самых важных обрядов жизненного цикла, у «инородцев» (в данном случае речь идет о чувашах) играет второстепенную роль — несомненное свидетельство того, что этот православный обряд не был принят ими в полной мере.

Некоторые православные нововведения были своеобразно переосмыслены крещеными народами Поволжья и включены в контекст их традиционной культуры: «...Не так давно чувашки приносили жертвы своим Кереметям, и только в том случае, когда не было от этих жертв успеха, шли в церковь и ставили свечку Чудотворцу Николаю... а выйдя из церкви, бросит кусок хлеба собаке, чтобы таким образом узнать, — принята его жертва... Ела собака хлеб, — и он был уверен, что жертва принята...»⁵⁵

Все сказанное позволяет сделать вывод, что, несмотря на массовую христианизацию и деятельность православных священников и просветителей, «инородцы» Поволжья оставались язычниками. Многие авторы рубежа XIX—XX вв. признают даже влияние ислама на быт и обычаи уже крещеных народов. Однако они не считали это доказательством невозможности включения их в единую русскую народность: просто необходимо было найти иные способы приобщения «инородцев» к русской культуре и христианству, и прежде всего дать им для этого время.

Итак, почти все исследователи, чьи труды упомянуты в настоящей статье, на вопрос о возможности полного включения народов Поволжья в состав единой великорусской народности отвечали положительно, но рассматривали этот процесс скорее не как включение, а как растворение «инородцев» в русском народе.

Несмотря на нескрываемое недоумение, с которым авторы рубежа XIX—XX вв. описывали смешение традиционных языческих и русских православных обычаев у крещеных «инородцев» Поволжья, последние, несомненно, вызывали у них чувство симпатии; их готовность воспринимать русскую культуру, открытость новому располагали к ним авторов. Поволжские народы представлялись исследователям своего рода табула rasa, которая могла стать полноценной частью единой российской народности.

⁵⁵ Александров Н. А. Указ. соч. С. 14—15.

Т.И. Ведерникова

Молоканские общины Самарского края в XIX—XXI веках

Современный конфессиональный состав населения Самарской области и г. Самары складывался в XVII—XIX вв., в ходе аграрного освоения территорий Заволжья после их присоединения к России. В нем, как в зеркале, отразились общероссийские тенденции религиозного развития.

К концу XIX — началу XX в. подавляющее большинство верующих в полиэтничном населении региона составляли православные («нововерцы», «никонианцы», выражаясь языком более раннего времени), кроме того, в крае существовали многочисленные общины старообрядцев и последователей ряда конфессий, относящихся к не-ортодоксальным течениям христианства, — молокане, хлысты, мормоны, субботники и др.

Объект настоящего исследования — молокане, одно из направлений духовного христианства. В XVII в. из старообрядчества (беспоповства) выделилась группа духовных христиан — хлысты. К хлыстовским общинам принадлежат духоборы, русские мормоны, скопцы. Из духоборческой среды в 1765 г. вышли молокане (название возникло из православной трактовки — «пьющие в пост молоко»). Первая община молокан была создана тамбовским портным Семеном Уклениным. Учение укленинского толка считается ортодоксальным. Главным содержанием учения явилось отрицание символов веры — храмов, икон, богослужения, поста, употребления креста и крестного знамения, идея о воскресении «в новом теле». С православными молокан роднило представление о святой Троице, молитвы за умерших и т. д.

Источником вероучения у молокан было Священное Писание. Представление о спасении напоминает протестантское учение. Церковь, по мнению молокан, была основана Христом во время его земной жизни, но просуществовала только до IV в., когда Вселенские Соборы и учителя Церкви произвольным толкованием Библии извратили христианство и смешали его с язычеством. Истинную церковь составляют только молокане, не принимающие преданий, соборных постановлений и исповедующие лишь то, чему учит Библия.

Иерархию молокане отвергают на том основании, что единственным истинным Первосвященником является Христос, и никаких иных

первосвященников не должно быть в Новом Завете, а все верующие являются священниками и братьями. Однако у молокан имелись пресвитеры, как руководители веры, призванные следить за нравственностью и заботиться о духовных нуждах общины. Таинства молокане понимают в духовном смысле. Крещение — это «обучение слову Божию», причащение — духовное соединение с Христом через веру и добрые дела, или «причащение слову Божию», «чтение Священного Писания»; покаяние — сердечное сокрушение в грехах и исповедание их перед одним только Богом; помазание миром и елеем является символом духовного помазания; брак не считался Таинством. Почитание ангелов и святых, креста, икон и мощей молокане не признают, как несогласное с первой заповедью. Пост, как отказ от еды и питья, по мнению молокан, нужен для немощных духом.

Вскоре после возникновения молоканство разделилось на многочисленные направления, в их числе — субботники, приблизившиеся к иудаизму.

Интерес к конфессиональной самобытности населения Самарского края наблюдается начиная с XVIII в., в трудах государственных и общественных деятелей, путешественников и людей, случайно в нем оказавшихся. В их числе — К. Г. Евлентьев — археолог, член Казанского экономического и Московского археологического обществ, автор путевых заметок «Из поездок по Заволжью в 1851—1854 годах»¹; историк и публицист М. И. Семевский, оставивший описание своего путешествия «От Твери до Астрахани. Волжские заметки»²; демократ Н. В. Шелгунов — автор «Очерков русской жизни»³. В 1991 г. Куйбышевским издательством была выпущена книга «Путешествие в прошлое. Самарский край глазами современников»⁴, куда вошли выдержки из указанных описаний. Этнографическая информация, содержащаяся в различных публикациях конца XVIII — начала XX вв., рассматривается в настоящей работе в качестве источников. Значительный интерес представляют дневниковые записи о молоканах А. Н. Толстого, приезжавшего в свою усадьбу — хутор между селами Патровка и Гавриловка (ныне — Алексеевского района Самарской области)⁵.

Этнографической информацией о жителях губернии насыщены разнообразные статьи, публиковавшиеся в XIX в. в периодическом издании «Самарские епархиальные ведомости». Их авторы — право-

¹ Евлентьев К. Г. Путевые заметки из поездок по Заволжью в 1851—1854 годах // Зап. Казанского экон. о-ва. Ч. 1. Кн. 2, 4. 1854; Ч. 3. Кн. 10—12. 1855.

² Семевский М. И. От Твери до Астрахани. Волжские заметки // Отечественные зап. 1862. № 12.

³ Шелгунов Н. В. Очерки русской жизни. СПб., 1895.

⁴ Путешествие в прошлое. Самарский край глазами современников / Сост. А. Н. Завальный, Ю. Е. Рыбалко. Самара, 1991.

⁵ Лев Толстой в Самарской губернии. <http://feb-web.ru/feb/tolstoy/critics/tpt/tpt21442.htm>

славные священники — нередко обращали внимание на конфессиональную неоднородность населения; в отчетах об их миссионерской деятельности нередко приводятся сведения об инаковерующих — молоканах, мормонах, монтанах и других сектантах⁶.

Особую группу источников составили статистические материалы, содержащиеся в «Списках населенных мест Самарской губернии» и «Сборниках статистических сведений по Самарской губернии»⁷.

С 1995 г. студентами Самарской государственной академии культуры и искусств под руководством автора проводятся ежегодные этнографические экспедиции в сельские районы области. Этноконфессиональные общины края стали одной из тем полевых исследований.

Начиная со второй половины XVIII в., после издания Екатериной II Манифеста о веротерпимости в России, характерной особенностью этнокультурного развития Самарского края стала поликонфессиональность его жителей, формирование здесь многочисленных общин духовных христиан, в частности — молокан и субботников.

Идеология молоканства в XVIII—XIX вв. быстро распространилась ее носителями в Поволжье. Территория Самарского края оказалась включенной в этот процесс. Среди наиболее ранних молоканских селений можно назвать Тяглое Озеро (ныне — Пестравского района), Яблоновы Овраг, Сухая Вязовка, Дубовый Умет (Волжского района), Константиновка (Большеглаушицкого района), Богдановка (Кинельского района), Хворостянка (райцентр), Кануевка (Безенчукского района), Максимовка — Коржевка (Богатовского района).

Достаточно многочисленная община молокан сформировалась и в г. Самаре. Об этом свидетельствуют отдельные факты. Так, в XIX в. на территории города, между современными ул. Осипенко и Полевой, Ново-Садовой и больницей им. Пирогова существовали Молоканские сады, посаженные в конце 1820-х гг. купцом Акинфием Прохоровичем Грачевым, молоканином по вероисповеданию. Сад занимал площадь до 26 дес., имел более 5 тыс. деревьев, в основном груш (дулек, по-местному), яблонь, вишен. На его территории располагались 4 пруда. В 1857 г. А. П. Грачев скончался. Сад перешел к его наследникам. В

⁶ Гребнев М. Очерки из истории сектантства мистического направления в Самарской Епархии в 60-х годах // Самарские епархиальные ведомости (далее — СЕВ). 1896. № 7—8; Летопись сектантства в селе Тяглом Озере Николаевского уезда // СЕВ. 1894. № 21—22; О монтанской секте в пригороде Ерыклинке Ставропольского уезда // СЕВ. 1875. № 15; Орлов Д. Сведения о монтанской секте в с. Дубовый Умет Самарского уезда // СЕВ. 1870. № 16; Пономарев М. Об учении молокан с. Коржевки (Максимовки) // СЕВ. 1868. № 1, 2.

⁷ Списки населенных мест Российской империи по сведениям 1859 года. Т. 36. Самарская губ. СПб., 1864; Списки населенных мест Самарской губернии по сведениям 1889 года / Сост. П. В. Крутикова. Самара, 1890; Списки населенных мест Самарской губернии на 1910 год. Самара, 1911; Сб. стат. сведений по Самарской губ. Т. 3. Бузулукский уезд. Самара, 1885.

1908 г. на территории Молоканского сада возник новый поселок, так как наследники Грачева разбили сад на мелкие участки и распродавали их под застройку.

Окрестные улицы этой окраины Самары в то время были заселены приверженцами молоканского учения. Молельня располагалась в доме № 36 по ул. Сокольничьей (ныне — Ленинской) и в годы советской власти была закрыта. Но еще в 1925 г. именно Самара была избрана местом Всероссийского съезда молокан⁸. Ныне молельный дом молокан находится в пос. Мехзавод.

По данным «Самарских епархиальных ведомостей», в 1870-е гг. монтанские общины — плясуны, хлысты, молокане — существовали в пригороде Ерыклинске Ставропольского уезда, в с. Дубовый Умет Самарского уезда. «Сборники статистических сведений по Самарской губернии» свидетельствуют (1885) о наличии в Бузулукском уезде, помимо численно преобладавших православных, молокан и субботников: «В Виловатовской, Павловской и Максимовской волостях молоканства и субботничества придерживаются преимущественно крестьяне бывшие государственные — переселенцы из Тамбовской и Пензенской губерний. К ним принадлежит немало и мордвы, но ни один мордвин не придерживается староверства».

В настоящее время сложно установить, в какой очередности формировались смешанные в религиозном отношении селения. Совместное проживание в русских селениях представителей двух, трех и более конфессий и сегодня характерно как для региона в целом, так и особенно для южных районов Самарской области, пограничных с Саратовской. Память о молоканских общинах сохраняется в названиях концов отдельных селений: в Тяглом Озере Пестравского района — православный и молоканский; в Покровке Борского района — православный, молоканский и мормонский («жидовский», по-местному); в Максимовке Богатовского района — православный («русский», по-местному) и молоканский.

В смешанных в религиозном отношении селениях существовали раздельные кладбища: православные огораживались, здесь надгробные холмы и кресты обозначали принадлежность умерших к вере. Молоканские (субботнические) кладбища и сегодня располагаются среди степной равнины, захоронения определяются по вертикально стоящим простым деревянным столбикам. Эти кладбища, как правило, родственниками не посещались.

Ярким примером сосуществования носителей разных религиозных традиций в XIX в. являлось село Максимовка (Коржевка) Бузулукского уезда (ныне — Богатовского района), где отдельными концами улицы проживали православные и молокане. По данным на 1885 г., село со-

⁸ Мелехина (Бичурова) Н. Г. Молоканский сад. Самара, 1870—1970. Ч. 1 // oldsamara.samgtu.ru/part_3/page.htm

стояло из двух обществ: «из крестьян бывших удельных (828 ревизских душ) и бывших государственных (572 души). Первые — православные, последние — молокане, переселившиеся сюда в 1780 году из села Бойкина Козловского уезда Тамбовской губернии. Оба общества живут между собой в антагонизме. Православные по характеру своему слишком смиренны и непредприимчивы, тогда как молокане — народ бойкий, предприимчивый, "проныры". ...Школа — только в молоканском конце, где учатся только молоканские дети и два православных мальчика. ...Процент грамотных в обществе молокан достигает 19,4, тогда как у православных он равен 6,7, то есть почти вдвое ниже среднего по волости»⁹.

Путешественником М. Семевским, заезжавшим в село Максимовку — Коржевку в 1862 г., оставлено описание образа жизни молокан: «Избы у них и снаружи, и внутри обыкновенно крестьянские, но только отличаются необыкновенной чистотой. За печкой в избе у богатого молокана вы непременно приметите узенькую, чуть не потаенную дверь в большую сборную избу, это — молельня молоканская. В ней, кроме лавок и ложа в роде налая, да книг священного Писания, нет ничего. Какой-нибудь старец внятно, громко читает по книгам, и старые, и малые, мужчины и женщины, преимущественно сидя, слушают чтеца с напряженным вниманием. Чтение сопровождается объяснением со стороны того же чтеца; эти разъяснения прерываются иногда общим чтением псалмов. Знание молоканами книг священного писания поразительно»¹⁰.

Молокан Максимовки в конце XIX в. прославили изготавливаемые ими кушаки — обязательный элемент в традиционном костюме местного населения. Их производство вышло далеко за рамки домашних нужд и превратилось в художественный промысел, продукция которого приобрела товарный характер и получила широкую известность за пределами края. По числу задействованных в изготовлении кушаков это ремесло, хотя и ограничивалось в основном селом Максимовкой и его женским молоканским населением, тем не менее, было самым массовым во всем Бузулукском уезде.

Во второй половине XIX в. кушачный промысел представлял следующую картину: «Тканье шерстяных кушаков составляет один из главнейших промыслов молоканских женщин с. Максимовки (Коржевки). Им занимаются 360 женщин... Кушаки ткются — лучшие из смеси шленки с бумагой с простеганными по всему полю кушака шелковыми нитками, похуже — из одной овечьей шерсти с бумагой, причем первые мягки на ощупь и ткются из самых тонких ниток, последние из более толстых и грубых. Каждый кушак имеет три аршина длины и четыре с половиной вершка ширины. Он представляет собой чрезы-

⁹ Сб. стат. сведений по Самарской губ. Т. 3. Бузулукский уезд...

¹⁰ Семевский М. Указ. соч. С. 498—556.

чайно пеструю смесь семи различных цветов: красного, черного, желтого, лилового, белого, зеленого и малинового, — расположенных в ряд узкими полосками по длине кушака, всего 72 разноцветных полоски, и оканчивается трехвершковой бахромой из того же материала.

Овечья шерсть для кушаков употребляется частью из своих овец, причем с одной овцы начесывается лучшей шерсти весенней стрижки от 0,5 до 1 фунта, частью покупается в сыром и обработанном виде пряжей у крестьянок соседних деревень. Сырая шерсть покупается пудами, по 5—6 руб. за пуд, пряжей — фунтами, по 40—45 коп. за фунт. Покупка шерсти в сыром виде менее выгодна, потому что из пуда такой шерсти выйдет пол-пуда пряжи, потому больше предпочитают покупать пряжу, которая хотя и дороже, но зато "хлопот с ней меньше". Шленку покупают в Самаре у купцов Колосова и Воронова, частью и в Нижнем Новгороде на ярмарке (крупными мастерами), тоже пудами, платя по 65 руб. за пуд. Прежде шленку покупали в сыром виде у частных землевладельцев в Таллинской волости (Самарского уезда. — Т. В.), но в последнее время бросили, так как предпочитают лучше покупать готовую в виде пряжи. Желтая краска добывается самими крестьянами из травы "серпик", следовательно ничего не стоит, зеленая — из "кальги", смешанной с серпиком; малинового — из "канцелярного" семени; фуксин вишневого цвета и сандал черный покупаются в Самаре. При изготовлении кушаков существует полное разделение труда, и самое производство распадается на три специальности: одни из женщин овечью шерсть перемывают, младшие члены семьи (12—14-летние девочки) теребят на гребнях, сортируют и прядут, выбирая для этого преимущественно длинное волокно, охлопья же отбрасываются на варежки, чулки, онучи и сукно; другие — старшие мастерицы — красят и ткут, третьи лощат кушаки. Сами производительницы делятся по размерам производства на три категории: состоятельных, средних и бедных. Первые играют роль настоящих предпринимателей-хозяек, которые закупают необходимый материал и раздают его вместе с орудиями производства более бедным женщинам, причем последние отвечают и за целостность материала; поэтому эти последние, хотя и работают в своих собственных домах, но находятся в полнейшей зависимости от работодательниц. Женщины средней состоятельности занимаются промыслом вполне самостоятельно, имеют всю нужную для производства обстановку, имеют свой материал и орудия производства; но только работают в меньших размерах — на одну, две основы и сбывают кушаки частью по мелочам, частью тем же крупным хозяйкам-предпринимательницам, частью в местные лавки торговцам, изредка вывозят товар на окрестные базары, где и продают его по мелочам непосредственно в руки потребителей — крестьян, мещан и купцов. Хозяйки-предпринимательницы, накапливая в своих руках массу кушаков, сбывают их купцам-скупщикам, приезжающим в Максимовку раза два-три в год великим постом и осенью из разных мест:

из Самары, Симбирска и села Тепкова Симбирской губернии. В самом селении существует семь лавок, специально торгующих одними материалами и орудиями производства, которые продаются производительницам или за деньги, или вымениваются на кушаки...

В общей сложности кушаков производится максимовскими женщинами до 20—30 тыс. штук, на сумму не менее 25—30 тыс. рублей. Нельзя, однако, сказать, чтобы кушачный промысел находился в периоде процветания, скорее он обнаруживает признаки падения. По словам женщин, количество занятых этим промыслом рук увеличилось в полтора раза сравнительно с прежним временем, но стоимость материалов возвысилась, само же производство кушаков в своих размерах заметно сократилось, вследствие чего и заработная плата в той же пропорции понизилась. "Мода на наши кушаки падает", — говорят производительницы. Падение моды на кушаки стало замечаться в том, что спрос на полупшелковые кушаки в последнее время сократился до четверти общего количества производимых кушаков, и требования предъявляются преимущественно на шерстяные кушаки 2-го и 3-го сортов¹¹.

Кроме производства кушаков, молоканское население занималось выпечкой хлеба. По воспоминаниям старожилов села, здесь были богатые молокане, владевшие пекарнями, где, помимо хлеба, пекли калачи, коржики и т. д. По производству коржей называлось и село — Коржевка. Здесь до сих пор сохраняется здание молоканской молельни, построенной в начале XX в. После революции 1917 г. она была превращена в детский дом, ныне — жилое строение. В хорошо сохранившемся кирпичном здании бывшей молоканской школы сегодня размещается пансионат для престарелых жителей Богатовского района.

Православный священник Д. Орлов опубликовал в «Самарских епархиальных ведомостях» сведения о монтанской секте в с. Дубовый Умет Самарского уезда: «Сектанты эти не духоборы, а похожи на древних монтан. Последователи этой секты называются различно: плясунами, хлыстами, иногда же молоканами, весьма редко монтанами. Впервые секта была обнаружена в Дубовом Умете в 1835 г. у Горбачихи. В избе множество мужчин и женщин сидели вдоль стен, а хозяйка в одной белой рубахе среди избы кружилась быстро. Во второй раз — в 1860 г., где обнаружили вещественные доказательства — рубашки девственников особого покроя»¹².

Благодатную почву на самарской земле нашло еще одно направление духовного христианства — субботничество. Секта субботников, в народе часто называемых «жидовствующими» и «жидами», особенно широко была распространена в XVIII в. среди жителей Саратовского края, где у них был свой наставник — Семен Долматов. В вопросах веры и обрядовой культуры у субботников было много общего как с молоканами, так

¹¹ Сб. стат. сведений по Самарской губ. Т. 3. Бузулукский уезд... С. 142—145.

¹² Орлов Д. Указ. соч. С. 377.

и с иудеями. С последними их роднило признание единого Бога, обрезанье, запрет на употребление свинины и рыбы, не имеющей чешуи, празднование выходного дня в субботу, соблюдение сроков еврейской (иудейской) Пасхи за неделю до православной и др.

Особое развитие субботничество, как и сектантство в целом, в России пережило в начале XIX в., в царствование Александра I. Разрешение сектантства привело к его территориальному и численному росту по всей стране, что нашло отражение в Самарском крае. В нынешнем Богатовском районе (ранее — трех волостях Бузулукского уезда: Максимовской, Виловатовской и Павловской) как молокане, так и субботники жили чересполосно с православными, иногда отдельными концами в селении. По воспоминаниям старожилов, в деревне Федоровке в конце XIX — начале XX в. жило около десяти семей субботников, имевших ветхозаветные фамилии — Абрамовы, Давыдовы, Исаковы, Моисеевы.

О самобытности поведенческой культуры субботников свидетельствуют воспоминания пожилых людей в деревне Федоровке: «На Пасху хозяйки у субботников пекли пресные сочни (подобие еврейского ритуального хлеба — мацы. — Т. В.). В случае, если сочень вспыхнет, вздуется и станет похожим на православный кулич, его выбрасывали в помойное ведро со словами: «Тут Христос ночевал!».

По данным I Всеобщей переписи населения Российской империи (1897) конфессиональный состав русского населения Самарской губернии имел следующий вид: православные — 95,1% мужчин и 94,8% женщин, староверы — 4,8% мужчин и 5,1% женщин, иудеи — по 0,1% тех и других¹³. К «иудеям», по всей видимости, могли быть отнесены и молокане, и субботники. В состав молоканских общин, помимо русских жителей губернии, входила и мордва, подвергшаяся сильному влиянию русских.

Основательную этнопсихологическую характеристику представителей различных конфессий в Самаре в середине XIX в. оставил публицист и литературный критик Н. В. Шелгунов. Она опубликована в «Очерках русской жизни»: «...На разных разномыслиях приходится в Самаре почти 40 тысяч (при общей численности горожан в 80 тыс. — Т. В.). Понятно, что православие, окруженное таким сильным сектантством, едва ли в состоянии сохраняться в чистоте. Но, с другой стороны, соблазн, окружающий православие, и необходимость призадуматься порождает и более крепкое православное убеждение. Здесь всякая секта и всякая вера машет на другую рукой, и все вражат друг другу: на молокан же смотрят как на отщепенцев.

Самые фанатичные — староверы, они суровы, нетерпимы и строги. Эти застывшие на старине и старом обычае люди не знают уступки, твердо стоят на своем и не умеют ни миловать, ни прощать. Право-

¹³ Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. Т. 36. Самарская губ. 1904. С. V.

славных они не любят, но, однако, чувствуют, что имеют с ними что-то общее; зато фанатично ненавидят молокан.

Молокане мягче и общительнее; в них нет ни суровости, ни фанатизма, они даже мало похожи на религиозную секту, — это скорее люди мысли и убеждения, чем люди веры. Старовер берет все без размышления, без проверки... Молоканин же рационалист, а некоторые из более мыслящих молокан допускают даже прогрессивное молоканство. Раз встав на путь критической мысли, молоканин легко идет вперед и хотя сказанное в Евангелии признает основой молоканства, но допускает, что и жизнь идет вперед, а с нею должно, конечно, меняться и вероучение. Молоканин и видом отличается от раскольника. В каждом старовере сидит в большем или меньшем количестве отец Аввакум, во взгляде чувствуется подозрительность и недоверие. Может быть, все это выработалось и историей, то есть многовековым преследованием и страхами, под которыми жил у нас раскол...

Молоканин, напротив, общителен и прост. Он ни от кого не отделяется и никого не чуждается, смотрит он прямо и открыто, ходит опрятнее и чище всех других. Но, в то же время, чувствуется в молоканине и то, что здесь называется гордостью. Молоканин, а особенно из наиболее выдающихся или главарей, не всегда скрывает сознаваемое им свое умственное превосходство над другими сектантами и верующими, и это сознание умственной уверенности и внутренней правоты выражается во все более открытой фигуре молоканина.

Православное население занимает здесь середину между молоканством и староверством. Раскольник, уткнувшись лбом в стену, глух и слеп для всего, что не раскол, и почти ни в чем не уступает от жизни. Молоканин, напротив, хочет относиться ко всему сознательно, хочет понять, что он видит, так сказать, обнять критическим оком окружающий его мир и отношения (конечно, преимущественно нравственного порядка) и изображает собою несомненное прогрессивное народное начало. Православные, занимая середину, стоят ближе к староверам, ибо держатся строже буквы и формы. Что же касается того, что молокане усерднее молятся золотому тельцу, то, кажется, в этом обвинении участвует несколько личное чувство. Золотой телец здесь общий бог, которому одинаково молятся люди всех состояний, всех сект и всех религий. Только один этот бог их всех примиряет и заставляет забывать религиозное различие, и потому понятно, что лишь в его руках и вся судьба здешнего человека»¹⁴.

Свои симпатии молоканам, подобно Н. В. Шелгунову, в конце XIX в. выразил и английский писатель Макензи Уоллес: «Молокане, хотя и принадлежат к той же расе и поставлены в те же условия, как и православные крестьяне, живут в лучших хатах, лучше одеваются, исправнее платят налоги, словом, пользуются бóльшим материальным достатком.

¹⁴ Шелгунов Н. В. Указ. соч. С. 383—387.

...У молокан введена строгая система надзора за нравственностью членов. Если кто-нибудь из братии провинится в пьянстве или в другом поступке, неподобающем христианину, пресвитер на первый раз увещает его наедине или в присутствии всего собрания; если эта мера не окажет желаемого действия, виновный отлучается на более или менее продолжительное время от участия в собрании и от всякого общения с остальными членами секты; наконец в крайних случаях прибегают к изгнанию неисправимого члена. С другой стороны, если кто-нибудь из братии впадет, не по своей вине, в материальную нужду, остальные спешат к нему на помощь. Этою-то системою взаимного надзора и взаимной помощи вероятно объясняется то обстоятельство, что молокане постоянно отличаются от окружающего их населения трезвостью, честностью и материальным благосостоянием¹⁵.

Живя в самарском имении (ныне — пос. Льва Толстого Алексеевского р-на), А. Н. Толстой удовлетворял свой духовный интерес сближением с самарскими сектантами — молоканами, субботниками и другими. 20 июля 1881 г. он пишет графине Софье Андреевне: «...Нынче (воскресенье) я с Василием Ивановичем провел целый день в Патровке, на молоканском собрании, обеде, и на волостном суде, и опять на молоканском собрании. В Патровке мы нашли Пругавина (он пишет о расколе). Очень интересный и степенный человек. Весь день провел очень интересно. На собрании была беседа о Евангелии. Есть умные люди и удивительные по своей смелости».

О местных молоканах он сообщает в письме к Софье Андреевне и 24 июля: «Интересны молокане в высшей степени. Был я у них на молении, присутствовал при их толковании Евангелия и принимал участие, и они приезжали и просили меня толковать, как я понимаю; и я читал им отрывки из моего изложения; и серьезность, и интерес, и здравый, ясный смысл этих полутрамотных людей — удивительны. Был я в Гавриловке у субботника. Тоже очень интересно. Вообще впечатлений за эту неделю даже слишком много».

Особая ситуация возникла у А. Н. Толстого в связи с молоканскими детьми. 8 мая 1897 г. к нему в Ясную Поляну приехали самарские молокане: В. И. Токарев и В. Т. Чипилев, просили совета и помощи в деле возвращения отнятых у них детей. Местные власти, выполняя предписания правительства о том, что все люди обязаны воспитываться в православной вере, направили ночью в деревню урядника с полицейскими. В результате в нескольких семьях были взяты дети, в том числе и малолетние, чтобы поселить их в монастыре.

А. Н. Толстой сразу начал действовать. 10 мая им были написаны и отданы ходакам письма к Николаю II, А. В. Олсуфьеву (помощнику командующего императорской главной квартирой), К. О. Хису (воспитателю Николая II и его братьев, учителю английского языка),

¹⁵ Уоллес М. Россия. Т. 2. СПб., 1881. С. 12.

А. С. Танееву (главному управляющему императорской канцелярией, дяде композитора), А. А. Толстой (родственнице Л. Н. Толстого, фрейлине императорского двора). Было составлено письмо к сыну Льву для Великого князя, у которого тот служил в полку. Дважды (10 мая и 19 сентября 1897 г.) Лев Николаевич обращался к Николаю II, прося принять меры к возвращению детей. Однако не получил никакого ответа.

После второго обращения к царю Лев Николаевич направил письма в редакции газет «Гражданин» и «Русские ведомости». В октябре он послал заметку на эту тему редактору «Санкт-Петербургских ведомостей» Э. Э. Ухтомскому. Она была опубликована в газете 15 октября.

Трагические события не могли оставить безучастной и Татьяну Толстую, старшую дочь писателя. Стремление «жить нравственно и небесполезно для других», ее фанатичная преданность отцу, горячее желание совершать любое благое дело, одобряемое им, побудили ее к участию в спасении молокан. В сентябре 1898 г. она находилась в Петербурге в связи с подготовкой художественных изданий. Получив телеграмму от отца, в которой сообщалось о трагических происшествиях с крестьянами-сектантами Бузулукского уезда, она отложила отъезд из Петербурга и добилась встречи с Победоносцевым.

Во время своего визита к обер-прокурору Синода Татьяна Толстая напомнила ему о судьбах молокан и передала прошение на Высочайшее имя, написанное отцом от имени сектанта Ф. И. Самошкина, у которого был отнят пятилетний сын. По поводу отнятых у молокан детей Победоносцев в беседе с Т. А. Толстой признался, что местный архиерей «переусердствовал», и обещал написать самарскому губернатору, чтобы детей, наконец, вернули. Действительно, вопрос был решен положительно и, благодаря активному участию Толстых, все дети сектантов были возвращены родителям в начале марта 1898 г.¹⁶

Под влиянием революционных событий в 1920—1930-е гг. конфессиональная ситуация в стране изменилась, что выразилось и в сокращении численности религиозных общин и их членов. Многие из молокан и субботников, часто всеми семьями, перешли в православную веру. Вступать в брак с православными раньше им запрещалось, в случае заключения брака между людьми — выходцами из разных религиозных общин один из супругов «перекрещивался», чаще в православие. Все это свидетельствует о трансформации религии молокан и субботников, ее эволюции по нисходящей линии, особенно в XX в. В ходе упомянутых полевых исследований в крае с участием автора убежденных представителей молоканства, таких, которые заявляют, что «родились и умрут молоканами», было выявлено единичные. Однако повсеместное разрушение храмов и внедрение массовых запретов на собрания вовсе не означало полной ликвидации религиозной убежденности верующих и их самоидентификации по вероисповедному принципу.

¹⁶ Лев Толстой в Самарской губернии...

В.Е. Владыкин

Удмурты в современном мире

Каждый этнос, как и человек, непременно самоопределяется и самоутверждается по отношению к окружающему миру, историческому времени, системе этнокультурных ценностей, обретает большую или меньшую известность, ту или иную позитивную или негативную оценку за свои большие или малые достижения. Попробую порассуждать об этом, используя в качестве примеров конкретные, наглядные факты и события. Это всего лишь приглашение к разговору, размышлению, дискуссии.

Нашу Землю населяет множество народов. Здесь и этносы, исчисляющиеся сотнями миллионов человек (и даже больше — китайцы), и малочисленные группы, всего в несколько сотен, а то и десятков соплеменников. Сколько их, точно не знают даже самые умудренные специалисты. Говорят о двух-трех тысячах этносов. В том числе в России — около 100—200 (включая этнические подразделения, иммигрантские группы, беженцев). Удмуртов включают в древнюю уральскую (урало-юкагирскую) языковую семью (общность). К ней относятся около 20 народов общей численностью до 25 млн человек. Называть удмуртов малым народом не вполне корректно (понятия «малый», «большой» — очень относительны). И уж никак они не малочисленный этнос: это второй по численности финно-угорский народ в России и пятый в мире (после венгров, финнов, мордвы и эстонцев). Язык удмуртов ближе всего к языку коми (примерно как русский и польский языки), в них около 80% слов общего происхождения. Самые дальние родственники удмуртов по языку — паннонские и обские угры — венгры, ханты и манси. Всего в финно-угорских языках около 1000—1200 слов общего происхождения. Это такие слова, как «огонь», «ветер», «снег», «кровь», «дерево», «сын» и т. д. Если в будапештском гастрономе вы спросите по-удмуртски: «Вой вань-а?» («Масло есть?»), вам по-мадярски ответят: «Ван, ван». Одно из популярных венгерских вин называется «Бика вир» («Бычья кровь»), «вир» — по-удмуртски также кровь, а имя знаменитого венгерского поэта Шандора Петефи по-удмуртски будет звучать как «Сандыр Петырпи» — не правда ли, похоже? Языковые параллели удмуртов прослеживаются с некоторыми

этнoсами Индии (об удмуртско-индийском родстве еще в конце XIX в. упоминал первый удмуртский этнограф Г. Е. Верепагин), с юкагирами Сибири и даже с североамериканскими индейцами. Вот уж действительно, все мы от Адама и Евы! Кстати, удмуртское «адями» («человек») восходит к библейскому Адаму. Таким образом, удмурты вместе с другими народами, плоть от плоти всего человечества, проделали тот же тысячелетний путь развития.

В антропологическом отношении удмурты принадлежат к большой европеоидной расе, вятско-камскому сублапоноидному типу уральской малой расы. При преобладании европеоидных черт у удмуртов можно заметить некоторые признаки монголоидов. Их отличает исключительно высокая доля рыжеволосых в их составе. По этому признаку они занимают одно из первых мест не только в России, но и мире, превосходя даже самых рыжих кельтов — ирландцев. Рыжий цвет волос остается загадкой для антропологов. Ясно, что это — целый комплекс специфических черт — не только внешнего, но и внутреннего свойства. Не с этим ли связаны удмуртская уязвимость, ранимость, феноменальная обидчивость?

По размерам (площадь 42,1 тыс. кв. км, население около 1,5 млн человек — 0,3% территории и 1% населения России) Удмуртия выглядит скромно. Тем не менее по территории она превосходит такие европейские страны, как Бельгия, Голландия, Швейцария, и примерно равна Дании. Хотя, надо сказать, Удмуртию и удмуртов все еще знают мало; нередко можно услышать: «удмурды», «удмурцы», «удмуры». Не удивительно: ведь долгое время Удмуртия была «закрытой» территорией. Только теперь постепенно начинается восстанавливаться нормальное «культурное кровообращение» между Удмуртией и миром, особенно финно-угорским сообществом. В 1990-е гг. впервые в истории президент Венгрии Арпад Гёньц совершил поездку по всем финно-угорским регионам России, в том числе и Удмуртии. Он был немало удивлен, когда при посещении Удмуртского Государственного университета студенты заговорили с ним по-венгерски (венгерский и финский языки изучаются в УдГУ)¹, как и тем, что его приветствовала большая группа венгерских студентов, стажировавшихся в Удмуртии. Так мир начинает узнавать удмуртов, а удмурты — знакомиться с миром.

Пока олицетворением Удмуртии остаются имена П. И. Чайковского, М. Т. Калашникова, Г. А. Кулаковой. Однако постепенно миру становятся известны и удмуртские имена. В 1880—1882 гг. в Хельсинки и Штутгарте была опубликована первая книга, посвященная удмуртам. Ее автор — немецкий врач Максимилиан Теодор Бух: он три года прожил в Ижевске, путешествовал по окрестным удмуртским деревням.

¹ Любопытно, что исторически недавно, в 80-е гг. XIX в., другой знаменитый венгр — академик Бернат Мункачи (правда, тогда он еще не был академиком), побывав у удмуртов, с удивлением отметил: «Они уже даже В. Скотта знают, читали его книги».

Он во многом открыл удмуртов Европе, книга Буха по сей день остается единственной столь полной монографией о них на Западе. В США первую книгу об удмуртах (типа учебного справочного пособия) издал 1955 г. японский исследователь Исимото Кен. В 1967 г. там было осуществлено переиздание первой грамматики удмуртского языка (1775). С 1980—1990-х гг. публикации об удмуртах за рубежом перестали быть редкостью². В последние годы удмуртские ученые являются постоянными участниками многих международных форумов. На финно-угорских конгрессах, организуемых раз в пять лет, удмуртов представляет одна из самых многочисленных, активных и авторитетных делегаций. Удмуртские студенты, аспиранты и ученые учатся, стажировались, работают в западных центрах (особенно в Эстонии, Финляндии и Венгрии). Удмуртские исследователи — В. И. Алатырев, П. Н. Перевошиков, Т. И. Тепляшина, Т. Г. Владыкина, И. В. Тараканов, В. К. Кельмаков, Б. Ш. Загуляева, А. С. Зуева, А. Г. Шкляев и др. — избраны почетными иностранными членами многих зарубежных научных обществ.

Удмуртский язык, литературу и фольклор начинают изучать во многих международных центрах. Удмуртоведением теперь активно занимаются не только в Финляндии, Эстонии и Венгрии, как это было традиционно, но и в Германии, Австрии, Франции, Англии³, Швейцарии, США⁴, Японии.

Удмуртский профессор В. К. Кельмаков преподавал удмуртский язык в Финляндии и Венгрии, Б. Ш. Загуляева — в Финляндии и Швеции. Профессор Сорбонны Жан-Люк Моро свободно говорит по-удмуртски и преподает удмуртский язык; он жалеет, что только 10 (!) человек изучают удмуртский язык в Париже. (А у нас, скажем в Якшур-Бодье, какой-нибудь Ширококов или Ложкин не хотят учить свой родной язык — парадоксы современного мира!) Когда я спросил Ж.-Л. Моро, зачем ему в Париже удмуртский язык, он поразил меня своим ответом: «Это же очень интересный язык! И кроме того, у вас есть гениальная поэтесса Ашальчи Оки. Я хочу читать ее стихи в оригинале». Между прочим, там же, в Сорбонне уже давно преподает наша землячка, жительница Шаркана Л. И. Савельева-Котлярова.

В Будапеште живет известный всему миру ученый-литературовед Петер Домокош. Плодом его многолетней работы стал капитальный труд «История удмуртской литературы». Осуществлен его перевод с венгерского языка на русский. А на удмуртский язык он все еще не переведен.

² Подробнее о зарубежных публикациях об удмуртах см.: Владыкин В., Шепталин Л.. Краткий обзор «удмуртских» изданий за рубежом // Луч. 1996. № 7—8. С. 76—77.

³ Как-то я получил новогоднее поздравление на удмуртском языке от Д. Люнса из Оксфорда, в котором было всего две орфографических ошибки.

⁴ В прошлом году из Лас-Вегаса в Ижевск приезжал на консультацию молодой профессор Пол Верт, интересующийся удмуртской религией.

Когда в 1995 г. в Будапеште был впервые организован и успешно проведен первый авторский вечер удмуртского деятеля науки и культуры, именно профессор П. Домокош представил меня венгерской публике — как «литератора». В Финляндии, в Институте перевода Библии, работает удивительная Марья (не Мария, а Марья, что по-фински означает «ягода») Картано; она говорит на таком чистом удмуртском языке, что сами удмурты завидуют. С ее помощью отец Михаил (доктор филологических наук М. Г. Атаманов) уже перевел на удмуртский язык большое число канонических библейских книг, это значит, что удмурты стали еще ближе мировой христианской цивилизации.

Очень многие знают заслуженного художника России, народного художника Удмуртии П. В. Елкина. Необычайно трудолюбивый, талантливый, обаятельный человек! В изданной в Германии международной энциклопедии по искусству Елкину посвящена специальная статья. Однако мало кто знает, что он один из немногих (а может, и вообще единственный) из удмуртов, кому довелось побывать во многих европейских странах, исколесить почти всю Африку, посетить Вьетнам, Индию. Он рассказывает, как однажды в сражающейся Анголе его вдруг «арестовали» автоматчики и привезли на джипе к ...удмуртскому генералу. Оказывается, главным военным инструктором там служил наш земляк из Селтов, генерал-лейтенант П. И. Гусев. Как необычно и приятно было поговорить и попеть по-удмуртски под африканским небом. Между прочим, мой младший брат (Вячеслав Емельянович Владыкин) четыре года проработал главным врачом в одном из госпиталей Нигерии. Так что, оказывается, и в Африке «входятся» удмурты, а удмурт, как говорится, — он и в Африке удмурт.

У нас, в Удмуртии, живет удивительный человек, талантливая актриса и режиссер Ольга Александрова. Она — самая известная удмуртка на Западе. Ее сольные спектакли имели огромный успех в Эстонии, Финляндии, Норвегии, Швеции, Германии, Голландии, Франции, Венгрии, Канаде. О ней написано множество восторженных отзывов, аналитических статей на многих европейских языках. Благодаря Александровой, многие за рубежом впервые узнали об удмуртах, полюбили самобытную удмуртскую культуру.

В 2000 г. удмуртский этнолог Т. Миннихметова выступила с научным докладом об удмуртах в Австралии. Устроители конгресса особо отметили, что это первое появление удмуртов на Австралийском континенте. Хотя это не совсем точно: задолго до Миннихметовой в Австралии успешно работала (в качестве переводчика) другая удмуртка — Л. Н. Андреева (из известной семьи Андреевых, близких к К. Герду и другим деятелям удмуртской культуры). А многие ли знают, что всемирно известные рубиновые звезды над Кремлем помогал зажигать удмурт из края лучин — Б. Г. Ложкин (из д. Стеньгурт Кезского района), ставший одним из лучших отечественных инженеров, лауреат Государственной премии СССР.

В 1988 г. на Зимних Олимпийских Играх в Калгари (Канада) удмуртские спортсмены Т. Тихонова и В. Медведцев вдвоем завоевали больше медалей, чем все представители Американского континента вместе взятые. Тогда многие жители Нового Света стали искать на карте нашу маленькую Удмуртию.

В июне 1989 г. в Ижевск прибыл Чрезвычайный и Полномочный посол США в СССР Дж. Ф. Мэтлок. В аэропорту он поверг многих в изумление, обратившись к встречавшим с приветствием по-удмуртски. На правительственном приеме в честь высокого гостя (куда, видимо, по ошибке пригласили и этнографа — меня) все дарили ему различные подарки; я преподнес ему на память книжечку своих стихов. На следующий день мне передали письмо от Дж. Мэтлока с его переводами моих стихов. Разрешите привести его полностью⁵.

Embassy of the
United States of America
Moscow
Office of the Ambassador
Ижевск, УдАССР
9 июня 1989 г.

Уважаемый Владимир Емельянович!

Сердечно благодарю Вас за Вашу книгу «Марлы кырза тюратай». Стихи мне очень нравятся. Мне немножко напоминают японские хайку. Начал уже переводы некоторых⁶, хотя, надо признаться, без словаря невозможно быть уверенным, что я правильно понял точный смысл на удмуртском, следующие переводы, поэтому, только проекты:

Улон — со юг-юг югыт,
Кулон — со тём-тём пеймыт,
Нош югыт пеймытэ ку трме?

Малпанъёс монэ сүто,
Малпанъёс монэ кынто, —
Мон но, озьыен, улисько,оло?!

Life is an instant in time.
Death a timeless instant.
But where does one end and begin
the other?

Some ideas set me on fire,
Some ideas leave me quite cold
All of which proves that I'm still
alive!

Если я найду словарь удмуртского языка, я постараюсь улучшить. Сообщите, когда Вы будете в Москве.

⁵ В тексте письма сохранены авторская орфография и пунктуация.

⁶ Обращаю внимание, что было это сразу после приема, уже поздно вечером. А письмо с переводом моих стихов было написано рукой самого посла, без участия секретаря. Видимо, удмуртские стихи, действительно, затронули какую-то струну его души.

Очень хотел бы слышать звуки удмуртского языка.

С благодарностью и наилучшими пожеланиями.

Искренне Ваш — Джек Мэтлок

Иностранцы теперь частые гости у нас, в Удмуртии. Удмуртия, удмурты становятся неотъемлемой частью мирового сообщества, встают на путь мирового прогресса. Пусть с некоторым опозданием. Мы наверстаем его, если нам немного помогут.

Мы уже становимся интересными миру. Теперь надо стать интересными самим себе. Путь самопознания — самый сложный путь. Обретение себя, своего места, голоса, роли в этом мире жизненно необходимо для всех этносов. И, конечно, для нас, удмуртов.

В.В. Илизарова, А.Е. Солдатова

Форум крышенской молодежи: к вопросу о формах работы молодежных этнокультурных организаций

Возникновение молодежных этнокультурных движений наиболее логично рассматривать в контексте двух явлений. С одной стороны, выделения молодежи в отдельную социальную группу со своими потребностями и интересами. (Можно считать, что этот процесс начался в конце XIX в., достигнув кульминации к 1960-м гг., когда молодежь западных стран заявила о себе в полный голос.) С другой стороны, в контексте «этнического бума» и увеличения миграционных потоков во второй половине XX в., приведшим к росту числа диаспор.

В рамках настоящей статьи авторы хотели бы рассмотреть феномен молодежного этнокультурного движения на примере одной из форм его работы. Объектом своего внимания они избрали форум молодежи одного из народов Поволжья — крышен.

Крышены — тюркоязычное православное население Среднего Поволжья (Республики Татарстан, Удмуртской республики, Чувашской республики и других субъектов РФ). В российской этнологической науке крышен принято считать субконфессиональной группой в составе татарского этноса. Основаниями для выделения их в качестве субконфессиональной группы являются религиозные, языковые и культурные отличия от татар, а также наличие устойчивого этнического самосознания¹. Крышены — один из малоизученных народов России. Это связано с тем, что многие вопросы, касающиеся этногенеза крышен, их статуса — отдельного народа или группы в составе татарского этноса, по сей день остаются нерешенными.

С конца 1980-х гг. среди крышен наблюдается как этнокультурное движение, имеющее неполитическую направленность, так и движение за самоопределение в рамках национально-культурной автономии. Крышенское движение за самоопределение вызвало довольно оживленную общественную и научную дискуссию в Республике Татарстан,

¹ Иванов А. Н. Крышены — тюркоязычные православные Поволжья // Христианство и культура. К 2000-летию Христианства. Астрахань, 2000; Казьмина О. Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы. М., 2009.

захватившую в том числе и научную литературу и периодическую печать. Основной вопрос дискуссии был сформулирован так: «кряшены — "часть" либо "целое"?»², то есть — часть татарского народа или самостоятельный народ? Особенное оживление этот спор приобрел накануне переписи населения 2002 г., затронув не только широкие слои общественности, но и властные структуры Российской Федерации и Республики Татарстан, коллектив Института этнологии и антропологии РАН. Подробный разговор об острых политических вопросах не входит в намерения авторов статьи. Однако, говоря о кряшенах, мы считаем необходимым с максимальной детальностью обрисовать обстановку, в которой разворачивается этнокультурное движение кряшен.

В рамках этнокультурного движения созданы многочисленные кряшенские общественные организации и объединения, такие, как Набережно-Челнинское общество кряшен, Республиканский национально-культурный центр кряшен Татарстана (РНKC), Межрегиональный союз национально-культурных объединений кряшен (объединяющий общественные организации Татарстана, Башкортостана и Удмуртии), Союз кряшенской молодежи Татарстана. Издаются кряшенские органы печати, например, газета «Туганайлар»; действуют фольклорные коллективы: «Сюрекэ», «Берменчек», «Салям», «Ак каз» и другие. В 2002 г. создан Сетевой этнокультурный проект кряшенского народа³, ставший площадкой для обсуждения актуальных вопросов. Более подробное рассмотрение всех сторон кряшенского этнокультурного движения, однако, не входит в задачи данной работы, далее речь пойдет в основном о молодежных организациях.

В России массовое возникновение молодежных этнокультурных движений и организаций приходится на последнее десятилетие XX и начало XXI в. Можно сказать, что причиной тому послужило совместное действие двух факторов. С одной стороны, распад Советского Союза и последовавший за ним «бум этничности», когда по разным причинам резко возросло значение этнической идентичности. С другой стороны, развитие коммуникационных технологий, сделавших возможным полноценное общение и взаимодействие членов молодежных организаций, не ограничиваемое отныне местом их проживания. Возможность участия в деятельности молодежных организаций получило большое количество людей.

Сегодня в нашей стране существует множество молодежных этнокультурных организаций, подробное рассмотрение всего многообразия которых не входит в задачи работы. Можно, однако, выделить несколько типов организаций, существующих в Российской Федерации.

² Соколовский С. В. Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. М., 2004. С. 10.

³ <http://www.kryashen.ru/rus.php>. Извлечено 13.04.2012.

Первый тип — организации федерального уровня, объединяющие молодежь того или иного этноса на всей территории РФ. Примером такой организации может служить Немецкое молодежное объединение — межрегиональная молодежная организация российских немцев. Она объединяет региональные молодежные объединения представителей этого народа, координирует их работу, курирует основные направления сотрудничества с молодыми немцами, проживающими в странах СНГ.

Второй тип — это республиканские или местные организации титульного этноса данного субъекта федерации. Основное направление их деятельности — как правило, культурно-просветительское. Это может быть организация образовательных проектов для детей и молодежи, проведение фольклорно-этнографических праздников и т. д. К объединениям этого типа относится удмуртская молодежная общественная организация «Шунды», центр деятельности которой находится в Ижевске. Одним из направлений деятельности таких организаций может быть международное сотрудничество с родственными народами; в приведенном нами примере это финно-угорские народы. Речь идет об организации студенческого и культурного обмена с другими странами.

Наконец, третьим типом можно считать организации этнических меньшинств того или иного субъекта федерации. Это могут быть организации этносов, имеющих свою титульную республику, — например, Союз татарской молодежи Удмуртской Республики «Иман», Союз татарской молодежи Ивановской области «Нур». Одним из направлений работы таких объединений, наряду с культурно-просветительским, может быть организация обучения детей родному языку — проблема, которая в титульной республике данного этноса решается на государственном уровне. Речь может также идти об организациях этнических меньшинств, не имеющих своей государственности; яркий пример — молодежная организация кряшен «Бэрэкэт». (Эта организация, как и ей подобные, была создана по инициативе более крупного объединения — Общественной организации кряшен Республики Татарстан.)

Однако этнокультурное движение кряшенской молодежи не ограничивается лишь этой организацией. Остановимся на участии кряшенской молодежи в этнокультурном движении подробнее.

Во-первых, молодые люди сотрудничают с общественными объединениями и фольклорными коллективами, упомянутыми в начале статьи. Так, уже несколько раз в Казани проводился Фестиваль молодых исполнителей кряшенской песни, приуроченный к празднованию Рождества. Во-вторых, кряшенская молодежь активно использует для общения и организации различных мероприятий ставшие давно привычным средством связи социальные сети, такие, как «Одноклассники», или более популярная сеть «ВКонтакте». В последней в настоящее время зарегистрировано не менее четырнадцати действующих кряшен-

ских групп. Некоторые группы стремятся объединить всех представителей этого народа, другие — объединяют кряшен тех или иных районов Татарстана или других субъектов РФ; часть групп связана с культурными проектами кряшен.

Общение кряшенской молодежи не ограничивается виртуальной средой. Молодые люди регулярно проводят тематические встречи и мероприятия, самым масштабным из которых можно считать форум кряшенской молодежи. Как одна из форм работы этнокультурных организаций, молодежные форумы получили широкое распространение в Российской Федерации: достаточно упомянуть Молодежный форум армян Диаспоры (впервые состоялся в 2012 г.), Всемирный форум татарской молодежи (в 2010 г. созывался в четвертый раз), съезд православной казачьей молодежи Юга России (проводится ежегодно с 2010 г.) и др.

Первый форум кряшенской молодежи был организован в декабре 2009 г.⁴ В нем приняли участие делегаты из Татарстана, Башкортостана, Удмуртии и Челябинской области. Практической подготовкой его занималась Общественная организация кряшен Республики Татарстан. На Форуме обсуждались важные вопросы: о возрождении культуры кряшен, укреплении национального самосознания, привлечении молодежи к решению общественно-политических проблем. Работа велась в рамках трех секций: «Проблема сохранения родного языка в условиях глобализации и роль СМИ в формировании этнического самосознания у кряшенской молодежи», «Современная массовая культура и проблема сохранения национальной самобытности» и «Кряшенская семья: духовно-нравственная и религиозная экология молодежи»⁵. На Форуме присутствовали представители православного духовенства. Это не удивительно: религия занимает большое место в жизни кряшен и выступает важным фактором, определяющим их этническое самосознание⁶. Решением Форума в составе Общественной организации кряшен РТ было создано новое подразделение — общественная организация «Форум кряшенской молодежи». В дни работы Форума проводились мастер-классы по национальному искусству, демонстрировались фильмы, посвященные национальной тематике (например, фильм «Путь нагайбаков: долг, боль и свет»). По итогам работы Форума была принята резолюция, зафиксировавшая планы работы (расширение национального образования, взаимодействие с местными органами власти в местах компактного проживания кряшен) и стремления кряшенской молодежи (например, касающиеся сохранения идентичности, традиций и культуры).

⁴ http://www.rusline.ru/news_rl/2009/12/09/na_kryashenskuyu_molodyozh_snizoidyot_blagodat/. Извещено 13.04.2012.

⁵ Там же.

⁶ Казьмина О.Е. Цит. соч. С. 149.

Созыв первого Форума вызвал желание и впредь организовывать подобные встречи. 20—22 апреля 2012 г. в Казани состоялся второй Форум кряшенской молодежи, организованный также при участии Общественной организации кряшен Республики Татарстан⁷. В нем участвовало свыше 100 делегатов из Татарстана, Башкортостана и Челябинской области. Работа была организована в рамках двух секций: «Молодежный компонент в этнокультурных праздниках» и «Кряшенская семья: традиции, реалии, перспективы». На заседаниях секций (круглых столов) поднимались наиболее актуальные проблемы и предлагались пути их решения. Так, участники круглого стола «Кряшенская семья» подчеркивали, что в современных условиях семья — один из основных институтов, помогающих передавать традиции и культуру новым поколениям. Поэтому для сохранения народа важно создавать условия, способствующие образованию новых кряшенских семей, например, как можно чаще проводить молодежные встречи.

Помимо круглых столов, в рамках Форума были организованы мастер-классы, посвященные традиционной культуре, выступления фольклорных коллективов, демонстрировались фильмы, снятые участниками Форума (например, фильм «Звон монет» Светланы Максимовой — о кряшенском костюме).

Работа Форума завершилась принятием резолюции⁸, в которой говорилось о стремлении кряшен сохранить свою идентичность, непременным условием чего является сохранение языка, культуры и традиций. Была выражена решимость продолжить проводимую молодежными организациями работу, сотрудничество с общественными организациями, развитие национального языка и культуры. Ряд пунктов резолюции имел практический характер (создание приходских воскресных школ в кряшенских селениях, развитие этнического туризма)⁹, создание этноязыкового лагеря для кряшенских детей из разных регионов РФ, пропаганда культурных мероприятий типа музыкального фестиваля «Рождественская звезда».

В работе Форума участвовала не только молодежь, но и кряшены с немалым опытом работы в общественных и культурных организациях: например, сотрудники газеты «Туганайлар», представители Набережно-Челнинского общества кряшен. Они выразили надежду, что молодые люди продолжат традицию кряшенского этнокультурного движения, имеющего уже довольно длительную историю.

Сравнение работы и резолюций двух форумов кряшенской молодежи показывает, что актуальными для молодых кряшен остаются

⁷ Полевые материалы авторов. Республика Татарстан, г. Казань, пос. Петровский, апрель 2012. (Далее — ПМА-2012.)

⁸ Резолюция II Форума кряшенской молодежи // ПМА-2012.

⁹ Один из таких проектов в настоящее время реализуется в Елабужском районе Республики Татарстан (ПМА-2012).

сходные проблемы: сохранение кряшенской семьи (участники Форумов разделяют точку зрения о необходимости заключать браки преимущественно в своей среде); сохранение и передача языка, традиций и культуры новым поколениям. Предлагаемые способы решения этих проблем также похожи: развитие национального образования, сотрудничество с местными органами власти и с властными структурами Республики Татарстан или Российской Федерации (например, в организации культурных мероприятий), издание литературы и учебных пособий на национальных языках. Среди новых идей, высказанных на втором Форуме, можно упомянуть развитие этнического туризма и создание детского этноязыкового лагеря.

Интересно сравнить эту резолюцию с другими, которые принимаются на этнокультурных молодежных форумах. Примечательно, что схожие вопросы волнуют и участников других молодежных форумов. В рамках Форума башкирской молодежи¹⁰, кроме острых социальных проблем (как алкоголизм или наркомания), молодежь обсуждала перспективы сохранения башкирской культуры и родного языка. Сходные стремления зафиксированы в резолюции, принятой на IV Всемирном форуме татарской молодежи (2010 г.)¹¹. Решения этого форума можно разделить на несколько тематических частей. Во-первых, это решения, относящиеся к сфере образования. Так, было решено «изучать и распространять опыт успешно действующих школ с этнокультурным компонентом в регионах Российской Федерации, проводить разъяснительную работу с родителями с целью вовлечения детей в систему национального образования, принимать активное участие в организации воскресных школ и курсов по изучению татарского языка и культуры»¹². Во-вторых, решения, касающиеся национального языка и культуры, в частности, проблем изучения их детьми и молодежью. Например, было признано полезным «с целью изучения родного языка, традиций, самобытности, уклада национальной жизни практиковать поездки групп молодежи в татарские села»¹³. Третью группу решений можно условно охарактеризовать как «политическую»; в них речь идет о политической позиции татарской молодежи. Безусловно, многие представители молодежных организаций не стоят в стороне от актуальных политических проблем, но политические вопросы не всегда выносятся на повестку форумов. Далеко не все резолюции содержат какие-либо планы или пожелания «политического» характера. В

¹⁰ Форум Башкирской молодежи «Проблемы современной башкирской молодежи: пути их решения», <http://www.turkist.tk/2011/05/sibai-bashqurd-forum.html>. Извлечено 02.05.2012.

¹¹ Резолюция IV Всемирного Форума татарской молодежи. 02.09.2010. URL: <http://tatclub.net/2010/09/rezolyuciya-iv-vsemirnogo-foruma-tatarskoj-molodezhi>. Извлечено 01.05.2012.

¹² Там же.

¹³ Там же.

резолуциях Форумов крымской молодежи политические требования отсутствуют. В то же время в резолюции IV Всемирного форума татарской молодежи фигурировали такие пункты, как решение «считать одной из главных задач участие всех молодежных организаций в подготовке и проведении Всероссийской переписи населения 2010 года, *в сохранении единства татарской нации* (курсив наш. — Авт.); принять личное участие в переписи-2010»¹⁴. Также было рекомендовано «татарским молодежным организациям вести работу по распространению информации о Татарстане, Казани и предстоящей Универсиаде-2013 в регионах и странах проживания, активно участвовать в волонтерском движении»¹⁵. Наконец, четвертая группа решений касается вопросов, связанных непосредственно с жизнью молодежи, ее трудоустройством и учебой.

Еще один пример — резолюция Форума черкесской молодежи Карачаево-Черкесской Республики, состоявшегося в 2009 г. Она носит ярко выраженный политический характер: указывается на ущемление этнонациональных интересов черкесов в рамках КЧР, политика правительства республики характеризуется как «узконациональная», результатом чего является, в том числе, «усиление межнациональной розни»¹⁶. Выдвинуто требование «восстановить автономию Черкесии в статусе Черкесской Республики в составе Российской Федерации»¹⁷. Что же до требований этнокультурного характера, то в краткой резолюции им места не нашлось.

Подведем итоги. Прежде всего, этнокультурные форумы — не самая распространенная форма деятельности молодежи. Наиболее известны не упоминаемые нами разнообразные форумы молодых предпринимателей, ученых, не говоря уже о молодежном форуме «Селигер». Этнокультурные форумы проводятся по инициативе общественных организаций, а участие правительственных структур в их проведении минимально, если вообще имеет место. На примере Форумов татарской и крымской молодежи мы показали связь молодежных этнокультурных организаций с давно существующими общественными организациями, что не может не влиять на характер и направленность резолюций форумов. Говоря о стремлении молодежи сохранять и развивать национальную культуру, язык и традиции (что наглядно отразилось в резолюциях форумов), нельзя не отметить два факта. Первое: не только широкие слои «взрослой» общественности выступают в защиту народной культуры, против натиска массовой культуры и ее негативного воздействия на молодежь; молодые люди сами выказывают

¹⁴ Резолюция IV Всемирного Форума татарской молодежи.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Резолюция Форума черкесской молодежи КЧР. URL: <http://www.natpress.ru/-index.php?newsid=4544>. Извлечено 02.05.2012.

¹⁷ Там же.

стремление сохранить традиционную культуру. Второе: мнения, высказываемые участниками форумов, никак нельзя экстраполировать на всю молодежь того или иного народа, ведь такие форумы объединяют самых активных представителей молодежи. Речь идет не только об их ярко выраженной приверженности культуре своего народа, но и об активной жизненной позиции.

Что до политической направленности рассмотренных выше резолюций форумов, то степень их политизированности различна. Подробное выяснение причин этого обстоятельства требует специального изучения; в этом мы видим перспективы дальнейшей разработки данной темы.

В.Е. Козлов, Т.А. Титова, А.А. Ермолаев

Этническое самосознание современного русского сельского населения Республики Татарстан (на примере трех территориальных групп)

Русское сельское население Татарстана — традиционный объект исследовательского интереса представителей «казанской этнографической» школы. Это обусловлено не только традицией, существующей со второй половины 1940-х гг. благодаря научной деятельности Е. П. Бусыгина, Н. В. Зорина и их учеников, но и особенностями современного исследовательского поля, отличительной чертой которого становится «дематериализация» этнической культуры, перерождение ее в социальный конструкт с символическим «капиталом». В более консервативной сельской среде интенсивность этих процессов меньше, чем в городе, и имеет свою специфику, связанную в числе прочего с региональными особенностями отдельных территориальных групп русского сельского населения. Сравнительный анализ таких групп, по мнению авторов, может пролить свет на этнокультурные и этносоциальные процессы, протекающие в их среде, выявить общее и особенное в этих процессах и установить причины имеющихся различий.

Работа посвящена изучению этнического самосознания в рамках комплексного исследования современного сельского русского населения Татарстана, осуществляемого кафедрой археологии и этнологии Института истории КФУ. Под «этническим самосознанием» авторы понимают набор взаимосвязанных идеологем, характеризующих собственную этническую группу.

Написанию статьи предшествовало обследование, которое на первом этапе охватывало три района Республики Татарстан с компактным проживанием русских: Лайшевский, Тетюшский и Рыбнослободский. Критерием для их отбора послужило время заселения тех или иных территорий русскими (с учетом новейших данных)¹.

¹ Все три района относятся к областям первичного заселения края русскими (2-я половина XVI — начало XVII в.). Есть данные, напр., www.sloboda-centr.ru (сайт Рыбнослободского р-на), что поселение Рыбная слобода возникло не в начале XVIII в., в отличие от гг. Лайшева и Тетюшей, как думали раньше, напр. Е. П. Бусыгин (см. Уч. записки. 1955. Т. 115. Кн. 2. С. 127—147); здесь уже с конца XVI в. существовала русская крепость — сторожевая «вышка», а вскоре и поселение.

Авторами было сделано допущение — выборочная совокупность в каждом из трех районов трактовалась как единый массив, без рассмотрения отдельно жителей районных центров (то есть г. Тетюши и Лаишево и пгт. Рыбная слобода) и жителей сельских поселений. Мы считаем его правомерным, так как особенности селитбы, доминирующего типа усадьбы и хозяйственной деятельности жителей названных районных центров имеют амбивалентный характер с преобладанием сельского типа, а не городского.

Кратко остановимся на основных характеристиках обследованной выборочной совокупности. Всего было опрошено: 353 человека в Лаишевском районе, 203 — в Тетюшском и 126 — в Рыбнослободском. Доли мужчин и женщин среди респондентов составили: 39,4 и 60,6% в Лаишевском районе, 40,9 и 59,1% — в Тетюшском, 38,9 и 61,1% — в Рыбнослободском. Возрастная структура обследованных выглядела следующим образом (табл. I):

Таблица I. Распределение опрошенных по возрасту (%)

Районы	18—25 лет	26—35 лет	36—45 лет	46—55 лет	55 лет и старше
Лаишевский	14,4	8,7	13,6	16,7	46,6
Тетюшский	19,5	9,9	14,7	15,6	39,9
Рыбнослободский	15,4	9,1	14,3	16,8	44,4

Не менее важная социальная характеристика, которая может влиять на позицию, занимаемую респондентом по тому или иному вопросу, — его образовательный уровень. По этому показателю состав опрошенных выглядит так (табл. II):

Таблица II. Распределение респондентов по уровню образования (%)

Районы	Начальное и неоконченное среднее	Среднее	Среднее специальное, среднее техническое	Неоконченное высшее и высшее	Другое
Лаишевский	19,0	24,6	32,9	22,4	1,1
Тетюшский	16,3	25,1	41,4	15,8	1,4
Рыбнослободский	11,1	27,8	38,9	22,2	—

Последняя социальная характеристика, которая принималась во внимание при обследовании, — социально-экономическое положение респондента, в качестве показателя которого была использована величина денежного дохода на одного члена семьи в месяц (табл. III). Она устанавливалась со слов опрошиваемых.

Сопоставление выборочных совокупностей территориальных групп русского сельского населения по четырем приведенным выше показателям

Таблица III. Размер месячного денежного дохода на 1 члена семьи респондента (%)

Районы	Менее 3 тыс. руб.	От 3 тыс. до 5 тыс. руб.	От 5 тыс. до 10 тыс. руб.	От 10 тыс. до 20 тыс. руб.	От 20 тыс. до 30 тыс. руб.
Лангшековский	15,3	41,4	31,2	7,1	2,3
Тетюшский	20,7	36,0	35,0	7,9	0,4
Рыбно-Слободский	4,0	27,0	59,5	9,5	—

телям в целом позволяет говорить об их пригодности для сравнительного анализа.

Методологической основой для построения исследовательской модели послужила концепция социального конструирования реальности, разработанная П. Бергером и Т. Лукманом². При этом авторы исходили из того, что в современных условиях попытка построения исследования этнической группы на каких-либо традиционных овеществленных элементах ее культурного комплекса вряд ли может иметь иной результат, кроме конструкта самого исследователя, и что для изучения этнической группы продуктивнее использовать картину, формируемую самим объектом. Ибо это именно та реальность, что влияет на обобщенные самоощущения этнической группы и во многом определяет конкретные действия ее членов.

В качестве маркеров, характеризующих этническое самосознание территориальных групп современного русского сельского населения Татарстана, рассматривались: структура идентичностей, групповое самовосприятие в региональном сообществе и представления о «своей» традиционной культуре.

Для изучения идентичностей, актуализированных у представителей территориальных групп русского сельского населения, была использована традиционная методика Куна — Макпартленда. Она представляет собой открытый вопрос: «Кто Я?», на который респонденту предлагалось дать пять ответов. Все варианты ответов были объединены в несколько групп, по принципу аналогии. Для ранжирования актуализированных видов идентичностей авторы соотнесли общее количество повторений каждого вида идентичности, содержавшегося в ответах респондентов. В табл. IV приведены доли от общего числа респондентов, в чьих ответах присутствует данный вид идентичности.

Доминирование в самоопределении респондентов личностных характеристик, отражающих ориентацию на собственное «Я», не вызывает удивления. Среди прочих характеристик, отражающих социальное самовосприятие личности, этническая идентичность выражена весьма слабо (лишь в Тетюшском районе несколько сильнее — 23,6%). Мы полагаем, что это может свидетельствовать об имеющих место

² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.

Таблица IV. Значимость различных видов идентичности для обследованных групп респондентов (% от численности районной выборки)

Районы	Виды идентичностей						
	Личност- ные	Профессио- нальные	Гендерные	Статусные	Этнические	Обществен- ные	Конфессио- нальные
Лаишевский	84,7	20,4	18,4	15,6	7,4	14,2	3,4
Тетюшский	75,4	20,7	9,4	24,6	23,6	6,4	8,9
Рыбнослободский	81,3	18,9	14,7	21,8	6,5	8,2	4,3

значительных изменениях в личностных установках русского сельского населения. Изменениях, отражающих общие тектонические сдвиги в сознании россиян и обусловленных несколькими факторами — ослаблением патерналистской роли государства, особенно осязаемым в первое постсоветское десятилетие, когда советская модель тотального государственного участия в жизни каждого гражданина для многих вынужденно сменилась стратегией «индивидуального» выживания и встраивания в новую социально-экономическую реальность. Как следствие, — началось формирование новой ценностной шкалы, ориентированной на индивидуализм. На первых порах эти тенденции получили распространение среди городских жителей; приведенные данные свидетельствуют, что сельские группы также подвержены им.

В ходе исследования обнаружилась интересная деталь, характеризующая процессы этнической идентификации в среде русского сельского населения. Она выявилась при сопоставлении открытого вопроса «Кто Я?», при ответе на который респонденту предлагалось описать себя самому, с вопросом «Насколько важно для вас ощущать себя русским?», предполагавшим ряд вариантов ответа, т. е. вопросом «закрытого» типа. В ответах на этот вопрос число респондентов (во всех трех районах), выбравших варианты «очень важно» и «скорее важно» варьировало от 42,1% в Рыбнослободском районе до 53% в Лаишевском. Это может говорить о достаточно высокой актуализированности этнической идентичности для данной группы. Такое значительное расхождение в декларируемом уровне этничности, по нашему мнению, может быть объяснено значительной стереотипизацией когнитивного компонента этнической идентичности в обыденном сознании, а также внешним характером ее актуализации. В результате процесс этнической самоидентификации принимает форму своего рода рефлекторной реакции на стереотипизированный стимул, роль которого может играть сам вопрос. Внешний характер формирования такой стереотипной реакции объясняется тем, что актуализация этнической идентичности во многом связана с действиями властных элит — сначала

русской, которая с рубежа 1980—1990-х гг. осуществляла активное деконструирование общесоветской идентичности жителей РСФСР и одновременно конструировала этнические идентичности с целью делегитимизации Советского Союза во главе с М. Горбачевым. А вслед за этим — региональной элиты Татарстана, которая, действуя по сходному сценарию, проводила мобилизацию титульной этнической группы для решения собственных задач во взаимоотношениях с Москвой. Тем самым были сформированы этнические границы не только титульной группы, но и, как следствие, группы русских. Резюмируя вышесказанное, можно предположить, что открытый вопрос «Кто Я?» отражает действительный уровень актуализированности этнической идентичности респондентов, а закрытый вопрос «Насколько важно для вас ощущать себя русским?» — декларируемый.

Следующим маркером, характеризующим особенности этнического самосознания современного русского сельского населения Татарстана, рассмотренным в ходе исследования, стало групповое самовосприятие в региональном социокультурном пространстве. С содержательной точки зрения, оно фактически определяется отношением с титульной этнической группой, которая является и группой этнического большинства. В этой части анализа изучались ответы респондентов на вопросы: «Попадали ли вы в ситуации, когда попиралось ваше национальное достоинство?» и «Каким вы видите будущее русских, проживающих в Татарстане?». Ответы на первый из двух вопросов обобщены в табл. V.

Таблица V. Распределение ответов на вопрос: «Попадали ли вы в ситуации, когда попиралось ваше национальное достоинство?» (% от общего числа опрошенных)

Районы	Варианты ответов				
	Да, довольно часто	Изредка	Может быть, точно не помню	Нет	Затрудняюсь ответить
Лайшевский	0,3	11,3	4,2	78,5	5,7
Тетюшский	—	6,9	1,0	91,1	1,0
Рыбнослободский	2,4	19,0	6,3	70,6	1,7

Как видно из нее, такой элемент этнического самосознания, как чувство этноущемленности, артикулируемое ситуацией попражнения национального достоинства на групповом уровне, у русских выражено незначительно.

Ответы на второй вопрос распределились, как показано в табл. VI.

Из таблицы следует, что основной идеологемой группового самовосприятия, разделяемой большинством опрошенных — русских, выступает идея легитимности русской культуры в республиканском социокультурном пространстве, которая принимает форму диспозиции, ориентированной на равное партнерское взаимодействие с титульной

Таблица VI. Ответы респондентов на вопрос: «Каким вы видите будущее русских, проживающих в Татарстане?» (% от общего числа опрошенных)

Районы	Варианты ответов					
	Переезд на жительство за пределы Татарстана	Изучение татарского языка, освоение татарской культуры, чтобы стать для татар «своими»	Жизнь в республике, отстаивание своих прав на сохранение родного языка и культуры	Политическая организация для отстаивания своих прав	Другое	Затрудняюсь ответить
Лангшевский	1,4	9,1	53,3	3,1	8,2	24,9
Тетюшский	2,5	9,4	56,2	1,5	17,2	13,2
Рыбнослободский	3,9	7,9	69,0	0,8	7,9	10,5

этнической группой. Можно утверждать, что историческая доктрина «колонизаторской русской культуры» в крае, сформированная республиканской гуманитарной элитой в постсоветский период и активно транслируемая в течение двух десятилетий на все население Татарстана, среди русских республики не находит сколько-нибудь заметного резонанса. Мы не зафиксировали ни оформленного в виде соответствующих когнитивных чувств вины перед культурой этнического большинства и культурами других народов региона, ни значительной протестной реакции в виде стремления к политической самоорганизации или миграционных установок. Сопоставляя данные таблиц V и VI, можно говорить о стабильном позитивном групповом самовосприятии русских в республиканском социокультурном пространстве. Это справедливо для всех изученных территориальных групп населения.

Третий выделенный нами маркер этнического самосознания русских представляет собой набор типологизированных представлений о так называемой традиционной культуре русских республики. Он характеризует динамику и направленность содержательного ядра этнокультурного автостереотипа русского населения. При рассмотрении этой темы респондентам предлагалось назвать элементы духовной жизни, которые они ассоциируют именно с русской культурной традицией. Среди таких элементов рассматривались народные праздники, песни и танцы. Проанализировав все ответы, касающиеся традиционных народных праздников, мы установили преобладание, с одной стороны, празднеств, связанных с православной традицией, т. е. религиозных по своей сути, а с другой стороны, — с «советской» праздничной традицией, т. е. праздников общегражданского характера. При этом в ответах респондентов не ощущалось четкой дифференциации

двух качественно отличных праздничных календарей. Аналогичное замещение в сознании большинства опрошенных собственно народной культурной традиции стилизованными образцами советской профессиональной культуры или просто ретро-стилями в полной мере имело место и когда речь шла о танцевально-песенной сфере. Таким образом, можно говорить о синкретичном характере этнокультурного автостереотипа русских Татарстана, являющегося результатом групповой селукии общесоветской культурной традиции и постсоветской реконструкции религиозной православной идентичности, преподносимой как неотъемлемая часть этнокультурного кода всей этнической группы «русские».

Подводя общий итог, можно сделать следующие выводы:

этническое самосознание современного русского сельского населения Татарстана отличается исключительное преобладание в нем общегрупповых элементов над территориально-отличительными. Это, по нашему мнению, результат не столько этнической консолидации русских республики, сколько символического характера ядра самосознания этой этнической группы. Данное обстоятельство облегчает трансляцию этнических мифологем, сформированных за постсоветский период, на всех представителей рассматриваемой группы;

характер выявленных тенденций в ключевых элементах этнического самосознания русских позволяет предполагать дальнейшее усиление роли внешних факторов в их институализации.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда. Проект № 12-11-16003.

И.В. Лосеева

Прозвище как историко-этнографический источник (на примере наименований жителей села Кага Белорецкого района Башкортостана)

Формирование состава населения русских поселений современного Белорецкого района Башкортостана со второй половины XVIII в. протекало довольно сложно и неоднозначно, причиной тому было развитие в этом районе металлургического промышленного производства и столкновение различных потоков колонизации. Подобные исторические, этносоциальные, этноконфессиональные условия не могли не отразиться в местных географических названиях, в том числе населенных пунктов, а также в характерных наименованиях людских коллективов и отдельных лиц.

Проблемы идентификации населения русских горнозаводских сел Южного Урала уже неоднократно рассматривались автором¹. Очень важным идентификатором личности в неофициальной сфере общения, особенно в сельской среде, в рамках сравнительно замкнутого коллектива и специфической социальной общности, по его мнению, являются прозвища. В лингвистике их характеризуют как «слова, даваемые людям в разные периоды их жизни по тому или иному свойству или качеству этих людей и под которыми они известны обычно в определенном, часто довольно замкнутом кругу общества»².

Материалы многолетних полевых исследований, в том числе и собранные лично автором, в русских селениях Белорецкого района говорят об активном бытовании узколокальных наименований (прозвищ) их жителей, выполняющих номинативную и характеризующую функции. Они происходят от каких-либо свойств, качеств, ситуаций,

¹ Осипова И. В. Устные рассказы горнозаводских сел Белорецкого района Башкирии как историко-этнографический источник // Культура провинции: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Курган, 2005. С. 59—60; Лосеева И. В. «Узян, Авзян, Кага — одна кулага». К вопросу о формировании горнозаводского населения в Башкортостане и его идентификации // Прошлое и настоящее этнологических исследований: Сб. науч. ст., посвященный 300-летию со дня рожд. М. В. Ломоносова / Отв. ред. А. А. Никищенко. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011. С. 138—146.

² Чичагов В. К. Из истории русских имен, отчеств и фамилий. М.: Учпедгиз, 1959. С. 17—18.

связанных с тем или иным человеком, а также от оценки, характеристики человека другим лицом или группой лиц. Анализ употребления прозвищ показал, что они заключают в себе социально-различительную функцию-характеристику: выступают своеобразной оценкой конкретного человека, мерилom отношений между членами одного коллектива, села.

Подобные прозвища заслуживают внимания и толкования не только с лингвистической стороны — их необходимо рассматривать и изучать и с историко-этнографической точки зрения. «Понимающее прочтение»³ зашифрованной в прозвищах информации дает возможность увидеть «изнутри» жизнь, быт и окружение человека, характер отношений в обществе, коллективе, селе.

В статье сделана попытка описания, систематизации и анализа активно бытующих в настоящее время прозвищ в указанном регионе. Собранный ономастический материал анализируется в историко-этнографическом ключе, характеризуется активность его бытования и этнографическая значимость.

Территориальные рамки ограничены селом Кага Белорецкого района, в котором такие прозвища имеют наибольшую стабильность, распространение и частоту употребления в речи.

Временные границы исследования охватывают двадцать лет — записи прозвищ осуществлялись сотрудниками Лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета (МаГУ) в ходе одной из первых экспедиций в рассматриваемый район (1991), а также автором данной статьи — с конца 90-х гг. XX в. по 2011 г. включительно.

По признаку сферы употребления прозвища, о которых пойдет речь, можно разделить на три группы: коллективно-территориальные (наименования группы лиц по месту жительства), лично-индивидуальные (прозвища отдельного лица) и социально-групповые (прозвища, присвоенные всем членам семьи и передающиеся из поколения в поколение).

Коллективно-территориальные прозвища — это специфические местные наименования жителей соседних поселений, выполняющие характеризующую функцию. Они бытуют только в границах определенного района и могут быть проанализированы исключительно в контексте рассматриваемой группы сел.

Старожилы русских поселений Белорецкого района отмечают бытование внутри каждого из них специфических наименований жителей соседних селений жителями данного села. Теперь такие микроэтнонимы можно услышать почти исключительно из уст очень пожилых людей; содержащаяся в них уникальная историческая информация позволяет восстановить события давно минувших дней.

³ Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. О. В. Барсуковой и др. М.: РОССПЭН, 2004. С. 29.

Так, со слов информаторов известно, что верхнеавзянских⁴ в округе звали «мякинниками», «соколами», нижнеавзянских⁵ — «долгополыми», «мулюками», «киргизами», кагинских — «кулажниками». «Кагинские авзянских раньше "соколами" звали, вроде не очень как-то хорошо это... А вот кагинских "кулажниками" называли, потому что у голодной год кулагу варили они и ели. Кулага — это каша такая была из аржаной муки. Авзянских мы "мякинниками" звали, наверно потому, что они мякину ели, ну что-то вроде отрубей. А вот нижнеавзянских звали "киргизы", "долгополые" — такими они ходили раньше, одетые были, навряд в рясу...» (Абакумова А. Н., 1925 г. р., с. Кага)⁶.

Полевые материалы подтверждают, что в народных представлениях достаточно прочно утвердилось традиция связывать начало южно-уральских сел с появлением в регионе ссыльных, беглых, каторжных, старообрядцев-раскольников. История возникновения старообрядчества в русских горных селах Белорецкого района практически не изучена, но экспедиционные материалы Лаборатории народной культуры МаГУ содержат богатую информацию о проживании здесь староверов, их быте, особенностях обрядов, взаимоотношениях с иноверцами.

Локальные прозвища, отражающие особенности взаимовосприятия разных категорий жителей одного района, бытуют в упомянутых поселениях до настоящего времени: «Жителей Верхнего Авзяна называют "долгополые", жителей Нижнего Авзяна — "киргизы", Каги — "кулажники". В Тирляне колдунов много, хмурые они там. Ломовка — богомольные усе. Отлищались от нас» (Слепова А. Ф., 1918 г. р., Слепов Д. А., 1926 г. р., пос. Верхний Авзян).

Подобные микроэтнонимы — характерные территориальные обозначения, донесшие до нас уникальную информацию об историко-этнографических, конфессиональных, социально-экономических, культурных процессах, происходивших на территории рассматриваемого района в далеком прошлом. Такие обозначения-«маркеры» содержат огромный пласт не до конца расшифрованной информации и потому представляют несомненный интерес для дальнейшего изучения.

Лично-индивидуальные прозвища — наименованиями, данные конкретному лицу другими лицами или группой лиц за какой-то характерный признак, свойство этого лица или же связанное с ним событие.

Так, на территории села Кага (население 924 чел., по переписи населения 2010 г.)⁷ нами было зафиксировано более 250 индивидуальных

⁴ Жители поселка Верхний Авзян.

⁵ От названия села — Нижний Авзян.

⁶ В статье использованы полевые материалы из архива Лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета, собранные в ходе экспедиционных исследований в русских селах Белорецкого района Башкортостана начиная с 1991 г., а также собственные авторские записи. Сохранены особенности устной речи.

⁷ Статистические материалы по селу Кага Белорецкого района взяты из домовых книг сельского совета.

наименований — прозвищ (см. Приложение). В указанном населенном пункте 353 хозяйства, в том числе 290 — местных жителей. Таким образом, практически у каждой семьи было прозвище — в 240 случаях оно принадлежало главе семейства (отцу, деду, сыну), более чем в 10 случаях — распространялось только на женщин. Большинство прозвищ были закреплены только за лицами, которым они были присвоены, реже — за ближайшими членами их семей (женой, детьми).

Не претендуя на решение теоретических вопросов ономастики, мы максимально упростили схему классификации прозвищ одного лица, сведя ее к четырем категориям-характеристикам:

1. Внешние признаки человека, специфика поведения, манера общения, особенности речи, интеллект.
2. Фамилия, имя, отчество родителей, близких родственников. Производные от имени носителя прозвища.
3. Социальное положение человека, занимаемая должность, характерные занятия, увлечения, место службы.
4. Звери, птицы, насекомые, рыбы, пресмыкающиеся. Природные явления. Времена года.

Эта схема позволяет систематизировать прозвища, зафиксированные в селе Кага, и пролить свет на происхождение большинства из них.

Этимология лично-индивидуальных прозвищ села Кага заслуживает специальной публикации. Здесь мы лишь обозначим такие наименования, наиболее точно, на наш взгляд, отразившие историко-этнографические реалии далекого прошлого.

В этнографическом отношении наибольший интерес и значимость имеют прозвища, принадлежащие к третьей из перечисленных выше категорий-характеристик. Заметим, что такие наименования являются самыми старыми по времени возникновения и исчисляются единицами.

Как было показано в более ранних работах автора⁸, с конца XIX в. заводское производство в изучаемом районе оказывается в кризисном положении и места бывших металлообрабатывающих предприятий постепенно занимают кустарно-сельскохозяйственные поселения. Их жители переходят к извозу леса, заготовке дров, земледелию и животноводству; подсобными промыслами в хозяйстве становятся рыбная ловля и охота. Создаются шерстобитные, пимокатные мастерские, кузнечные, сапожные, кожевенные кустарные предприятия. В селах Авзян и Кага получили развитие шерстобитный, кожевенный, бондарный промыслы, существовали индивидуальные предприятия по изготовлению валенок, ремонту обуви. Эту информацию подтверждают зафик-

⁸ Осипова И. В. К истории организации и развития русских горнозаводских поселений Белорецкого района Башкирии // Катанаевские чтения: Материалы VI Всерос. науч.-практ. конф. Омск, 2006. С. 311—314.

сированные на территории Каги прозвища: Башмак, Бондарь, Карщик, Кузнец, Пим, Пчельник, Пчеловод и др.

Согласно полевым записям, в XX в. в селе Кага функционировали пимокатные и сапожные мастерские. Известный мастер по изготовлению валенок Пим, он же Сергулей (Иван Сергеевич Сорокин, 1927 г. р.) всю жизнь занимался своим ремеслом. Сегодня его мастерская практически не работает, однако дело отца продолжает сын Ивана Сергеевича, известный в народе как Лёнька Сергулей.

Со слов родственников мастера, прозвище свое Иван Сергеевич получил от слова «пимы» — названия укороченных валенок из шерсти, которые пользовались да и теперь пользуются большим спросом в селе Кага и окрестных деревнях: «Дак пимы он катал, коротенькия такие валенокки, по дому у них удобно заместо носков ходить. Мы и себе, и ребятишкам заказывали, когда они постарше стали. А раньше все у лаптях ходили. Ну так вот поетому и Пимом звали Ваньку Сергулея. Навроде и отца его так же звали. А щас вот Леньку Сергулеем зовут, а про Пима уж забудут скоро наверно — про кличку я имею в виду» (Желнина Л. И., 1938 г. р., с. Кага).

Не менее известен в Каге был сапожных дел мастер Карщик (Василий Александрович Желнин, 1934 г. р.). Он также имел свою мастерскую, которая со временем приобрела очень разнообразную специализацию — от ремонта обуви, в том числе валенок, до изготовления железных и металлических бытовых предметов, труб, заслонок, деревянных лопат. Со слов сестры и жены Василия Александровича, прозвище Карщик он получил от отца, занимавшегося заготовкой и извозом дров: «Отец мой дрова возил на себе, вот про него так и говорили: "Вон, Карько едут". Потом и стали нас звать: Карьки, Каревы, Карщики. По работе так называли. На обзывания эти не обижались, так оно и идет — и детям, и внукам передается» (Гнедкова Е. А., 1934 г. р., с. Кага). «Дед мой первым на селе гармонистом был, потом сапожником стал, рыбащил усю жизнь. Так и ехали, и шли все к нему отовсюду — кто за сетями, кто за мордой, кто ботинки али валенки ремонтировать. И все знали его только как Карщика» (Желнина Л. И., 1938 г. р., с. Кага).

Большинства первых носителей прозвищ этой категории уже нет в живых. Однако, эти клички, как правило, передаются от отца к сыну, из поколения в поколение и продолжают бытовать в говоре села.

Как показали наблюдения, после утраты основного носителя, такие прозвища могут приобретать дополнительную, вторую составляющую, указывающую на нового адресата (иногда на его имя): Карщик-младший, Пим — Сергулей-отец, Лёнька Сергулей, Лёнька Сорокмай, сын Сергулея, Пчеловод-сын и т. д.

Социально-групповые (родовые) прозвища представлены в селе Кага так называемыми улошными фамилиями.

Полевые данные свидетельствуют, что в прошлом каждая семья села имела две фамилии: одну официальную, зафиксированную в паспорте

и других документах, другую — «улошную» (неофициальную); последняя распространялась на указанного человека и членов его семьи и «имела хождение» только в пределах конкретной местности: «По две фамилии носили раньше. До сих пор которые сохранились: Михайлова — по-улошному Рогова, Артемьевы — Репейкины, Логиновы — Логуткины. У репье раз вышел кто-то из них, вот и дали фамилию вторую» (Андриянова А. С., 1930 г. р., с. Кага). «А моя улошная фамилия — Абашкина. У нас тут жуть — 33 фамилия. А у городу етого нету» (Абакумова А. Н., 1925 г. р., с. Кага).

Как объясняют старожилы, «улошные» фамилии имели узкое, глубоко локальное бытование. В рамках селения они постепенно обретали статус основной фамилии человека, поскольку в неофициальной сфере общения местные жители только их и использовали: «Улошные фамилии давали всем раньше, но никогда не обижались. Желнин — Селезнев по-улошному, Пиндюрин — Башмаценок... Сами по себе давали их: Кунак была фамилия, Стропиалкин. Пиндюрин (улошная фамилия Башмаценок) работал у Авзяне на золотых приисках. Тогда за эту работу деньги получали по списку у конторе. Ну вот, у его и спрашивают: "Фамилия? Как твоя фамилия?" А он и не знет, что сказать, ведь у него тоже две фамилии было. Он и спрашивает: "Бабы, скажите, щей я?" Они ему: "Пиндюрин!" А он и забыл свою истинную фамилию, которой пользовались так редко. Одна фамилия была улошная, другая — законная. Ну вот, например: Аксенова — Щерепенькина, Артемьева — Ермакова, Никифорова — Пищцыкова, Желнины — Каревы, Карщики, Желнины — Селезневые...» (Сухова Т. В., 1925 г. р., Исакин Ф. А., 1931 г. р.).

Из общения с информаторами и анализа записанных текстов удалось установить, что бытовавшие в селе Кага «улошные» фамилии и прозвища могли иметь как негативную, так и позитивную окраску. Это, как правило, зависело от характера межличностных отношений в коллективе, где человек получал такие прозвища, обстоятельств приобретения прозвища, а также уровня образованности людей, их личностных и профессиональных характеристик.

Анализ прозвищ в рассматриваемой местности позволил сделать следующие выводы. Выяснилось, что коренные жители считают неофициальный вариант своей фамилии вторым именем или прозвищем и относятся к нему неоднозначно. Со временем человек постепенно привыкал к ним и они становились своеобразной нормой при общении с односельчанами или членами коллектива, к которому он принадлежал. «Ет мы с дедом жили, нас заставляли от сельсовета бумажки таскать. Ну вот, я ети страховки таскала, усе растащила. И вот веришь — нет: никак не могу найти Анну Лисовскую. Пошла к старику деду Беззубову спросить. А он мене и говорить: "Ширбу Анютку знаешь: она стереться табун. У ей один сын Гнедков, другой — Андриянов. Вот она пишется как Лисовская". Ну, Ширбу-то, конечно, я знала. Или вот

деда моего, Карщика (раньше слушай такой был), искали, искали, обьехали усю Кагу — никто не знает Желнина Василия. Ну, наши, кагинския, спросили у их, мол, может как дражнют. Вот как Карщика его-то они знали — по прозвищу и нашли деда» (Желнина Л. И., 1938 г. р., с. Кага). «А клички разве только раньше давали — и теперь дают. Вот сосед наш, Мишка Хрипыщ. Скажут его по фамилии (Калинин он, кажется), так не знает никто, кто ет такой. А как скажут Хрипыщ, сразу знамо. Мы вот с Володькой — Король и Королиха. Хоть тут обижайси, хоть нет. Нас только так теперь и называют» (Королева Т. А., 1930 г. р., с. Кага).

Прозвища являются вторым именем человека, потому их происхождение всегда имеет мотивы. В отличие от имен, прозвища непосредственно характеризуют человека, передают его образные и эмоциональные переживания, но, в отличие от имен, отчеств и фамилий, не используются в официальной сфере общения, а являются неформальными, личностными.

Не вызывает сомнения, что в южноуральских селах прозвища были порождены потребностями быта и отражают его историко-этнографические особенности. За конкретным прозвищем всегда стоят легко различимые реальные исторические, этнографические и территориальные характеристики: в них фиксируется информация о внешности, социальном положении, занятиях человека, его бытовом окружении, взаимоотношениях с другими членами коллектива и т. д.

Социальность прозвищ традиционна, но она определяется изменениями внутри социума. Для человека, кому оно дано, прозвище играет роль средства постижения его качественной определенности в окружающей действительности. Это своего рода культурные универсалии, отражающие быт народа, его обычаи, особенности культуры, традиции, верования, представления, идеалы. Некоторые номинации, зафиксированные на территории изучаемых сел, имеют диалектные черты и, таким образом, закрепляют и отражают историко-этнографические характеристики местности, жизнь и специфику быта ее жителей.

Семантика прозвищ понятна только узкому коллективу людей — именно здесь наиболее ярко и активно реализуется «прозвищное самосознание»⁹; за пределами такого сообщества подобные «метки» перестают существовать. Полевые наблюдения показали, что за пределы сел Белорецкого района прозвища коренных жителей не распространяются — они активно бытуют только в рамках местного сообщества, как правило, одного села, а за пределами данной территории могут быть известны лишь их ближайшим родственникам.

В ходе исследований в регионе было зафиксировано большое число прозвищ на башкирском языке: типа Куян, Хадэс, Хабир и др.

⁹ Ардеева Н. В. Принципы номинации в современных прозвищах лиц // Русская ономастика: Республ. сб. Рязань, 1977, С. 80—87.

По утверждению информаторов, такие клички были получены в процессе тесного общения с нерусскими обитателями региона. Это вполне согласуется с историко-географическими особенностями рассматриваемой территории: земли, на которых русские переселенцы основывали металлургические предприятия, а затем и населенные пункты, изначально принадлежали башкирским баям.

Ситуативность употребления прозвищ тесно связана с культурой речи и культурой личности, в частности. По рассказам информаторов села Кага, наибольшее число и активность бытования прозвищ приходилась на район Устье-Каги. По сведениям старожилов, там проживали жители самой необразованной категории — так называемые темные люди: «Я выходила замуж за Пиндюрина на Устье-Кагу. Там вовсе отсталый народ был — очень много кличек у них там было» (Оглобличева А. П., 1920 г. р., с. Кага). По имеющимся сведениям, условия жизни и речь обитателей Устье-Каги были гораздо хуже и примитивнее, чем у жителей других частей села (Центра, Замоста, Елани). «Я замуж вышла за Володю Осипова в 78-м году, хотя многие его родственники были против нашего брака. Говорили, что я из очень простой семьи Карчиков, простого рыбака, гармониста. А муж мой был завидным женихом, отец у него работал в сельском совете страховым агентом — его все в округе знали, даже в соседних селах у него было много знакомых. Тем более, я была с Устье-Каги, а тут народ бедный жил, простой, работяги. Хотя, спустя много лет после нашего брака, когда уже дети у нас пошли, люди говорили, что родители мои не хуже жили — и весело, и обеспеченно. Ну это уже когда мы молодыми были. А когда мои мама и папашка молодыми были, жили они действительно бедно. Тяжело приходилось» (Осипова Н. В., 1957 г. р., с. Кага).

В настоящее время прозвища в селе Кага Белорецкого района имеют устойчивое локальное распространение, отличаются высокой степенью социальной активности. Мы полагаем, что такой уровень бытования наименований поддерживается народной традицией. Доказательством служит повторяемость одних и тех же прозвищ в материалах полевых исследований последних более чем двадцати лет. В своих воспоминаниях о ближайших родственниках, родителях, дедах старожилы 1919, 1920, 1923, 1925 г. р. всегда называют их фамилии, имена, отчества, а также прозвища и «улошные» фамилии, передающиеся, согласно зафиксированным рассказам, через поколения.

Как вид личностного идентификатора, прозвища достаточно часто закрепляются не только за одним коммуникантом, но и всеми членами его семьи: они представляют собой неофициальную «визитную карточку» человека и его ближайшего окружения. Как своеобразный документ эпохи, прозвища необходимо изучать комплексно, в системе смежных дисциплин: скрытая в них информация представляет интерес и большую значимость не только для специалистов в области линг-

гвистики, но и для историков, этнографов, антропологов, социологов, психологов и т. д.

Приложение

Прозвища села Кага

Аганька, Агей, Албан, Албаниха (жена Албана), Академик, Амос Федорович, Афган;

Бакур, Бакуриха (жена Бакура), Балабол, Бальван, Бальванька (он же), Банза, Барабан, Барабулька (сын Барабана), Баран, Барбос, Барбосиха (жена Барбоса), Барсук, Башмак, Бегунок, Бемяк, Березиха, Блин, Бомж, Бондарь, Боярин, Будуй, Бульба, Буран, Бурдан;

Валет, Ваня Куря, Ванька Слыш, Ветер (он же Буран);

Габыч, Гаврош, Гад, Гарбач, Гнида, Голь, Гусек;

Дамир, Демьян, Дон, Драгун, Дрозд, Дроздик (она же), Дрын, Дрынчик (он же), Дуня Хажинка, Душман (он же Афган);

Епифаниха, Егуп, Ерёма, Ерёмиха (жена Ерёмы), Ехиматыш, Ехимат (он же);

Жанна, Жесткий, Живодер, Жиган, Жучка;

Зайка, Зайчик, Зайчиха (жена Зайчика), Зеркало (он же Юморист), Зинка, Зиньчка (он же), Значок, Зобка (он же Хрюк, Зобка, Хрюкан), Зуй;

Иванэс, Игнат;

Казалим, Ква-ква (он же Зайка), Калчак, Капитан, Карабай, Карасиха, Карась (сын Карасихи), Карщик, Карько (он же), Киря, Кирьян (он же), Кнут, Киргиз, Кисель, Коза, Козочка (она же), Козара, Козел, Колган, Колганята (дети Колгана), Коля Гирия, Коммерсант, Композитор, Копыл, Кот, Котяра (он же), Коробок, Королиха, Король (сын Королихи), Кориш, Коришиха (жена Кориша), Косоротый, Костыль, Кочедык (он же Гад, Лейка), Крутилка, Крюк, Крючиха (жена Крюка), Кузнец, Кулик, Куяниха, Куян (она же), Кырка, Кырочка (она же);

Лаврик (он же Академик), Лапчатый (он же Гусек), Левитан, Леди (она же Коммерстант), Лейка (он же Гад, Кочедык), Лёля, Ленька Дунькин, Липат, Лиса, Ломонос, Лопух, Лошадиная голова, Луняй, Лупан, Лупаниха (жена Лупана), Лысман, Ляда, Лятик;

Мазила, Мазилиха (жена Мазилы), Макар, Макариха (жена Макара), Максимыч, Малыш, Маня, Мариныч, Мармын, Мерян, Мешок, Мирон, Мокроглазик, Молодожен, Молоковоз, Монгол, Москвич, Мосол, Мошкара, Муня, Му-му, Мэр (он же Валет);

Нелетой, Немец;

Обрубок, Огурчик, Осишиха;

Палинарыч, Папаня, Параша, Папа, Пегашка (он же Казалим), Пекарь (он же Кнут), Петросян, Петух, Петунь, Петич, Пиздоплакса, Пим, Письмоносица, Питатуй, Плох, Проня, Пронин (он же), Про-

раб, Пожарник, Пончик, Похёль, Пузо, Пузырь, Пута, Путин, Пьянь, Пчеловод, Пчельник (он же Копыл);

Репейка, Репейчка (она же), Роберт, Рог, Рогуль (он же), Розалия, Рома;

Сабит, Саяк, Сергулей, Свистун, Секлетарь (он же Баран), Скрыбин (он же Композитор), Соня, Сорокмай, Сосиска, Спортсмен, Сталин, Степан, Стрельчиха, Султан, Супчик, Супчиха (жена Супчика), Сутягин, Сухарь;

Титя, Толмень, Тушканчик;

Усы (он же Ломонос), Ушастик;

Фенка, Физрук (он же Спортсмен), Филипп, Фин, Финчик (он же);

Хабир, Хавра; Хабиренок (сын Хабира), Хадес, Хайва, Химат, Хол, Хрол, Хрупыщ, Хрупыщиха (жена Хрупыща), Хрюк, Хрюкан (он же), Хрипыщ, Хугун;

Цыган, Циклоп;

Чайник, Чай-чай (он же), Чан, Чвяк, Чвячиха (жена Чвяка), Чебук (он же Титя), Чертолом, Чурило, Чуркин (он же);

Шаборда, Шаман (он же Сабит), Шик, Шичиха (жена Шика), Ширба, Шоля, Шолыха (жена Шоли), Шуба, Шубин (он же), Шунавка, Шунавочка (она же), Шурин, Шура Балаганов (он же), Шурик, Шутик (он же), Шыпкарь (он же Молодожен);

Эстер;

Юморист, Юмор (он же);

Яшка

Т. Молотова

Религиозный фактор в культуре восточных мариЙцев

Восточные мариЙцы — этнографическая группа мари, проживающих за пределами коренной этнической территории, в Прикамье и Приуралье, возникшая в результате переселения мариЙцев из Среднего Поволжья, преимущественно во второй половине XVI — середине XVIII вв. Как отмечает К. И. Козлова, основной причиной бегства поволжских народов было усиление феодально-крепостнического гнета. Уходя за Каму, крестьяне спасались от рекрутских наборов и христианизации. Пришельцы селились разбросанно, главным образом в западных и северо-западных районах Башкирии. Представители различных народностей предпочитали селиться отдельными деревнями. Разобщающим фактором служила религия. Среди переселенцев были мусульмане, язычники и христиане¹. Одной из немаловажных причин миграции мариЙцев был протест против насильственной христианизации, желание сохранить традиционную религию (язычество). Традиционные верования всегда имели большое значение для мари, они пронизывали все стороны их духовной и материальной культуры. Во второй половине XIX в. формирование восточных мариЙцев как особой этнографической группы, заметно отличающейся от поволжских групп, завершилось².

Настоящее сообщение посвящено роли конфессионального фактора в сохранении самобытной культуры восточных мариЙцев. Оно базируется на материалах этнологических экспедиций 2006—2009 гг. в районы проживания восточных мариЙцев на территории Башкортостана и Татарстана.

Социально-экономическое положение язычников в дореволюционной России было тяжелым, так как Православная церковь, официальные власти отрицательно относились к ним. Несмотря на негативное отношение властей к «язычеству», большинство восточных мариЙцев сохраняли приверженность традиционным верованиям. У мариЙ-

¹ Козлова К. И. Восточные мариЙцы // Тр. МарНИИ. История, археология, этнография. Вып. 11. Йошкар-Ола, 1958. С. 111.

² Сепеев Г. А. Восточные мариЙцы. Йошкар-Ола, 1975. С. 15.

цев издревле существовало убеждение, что перемена веры — это очень большой грех, за который нет прощения.

Вера мари́йцев (чи вера) — анимистическая религия обоготворения сил и явлений природы, в пантеон которой входят более 80 богов. Роль хранителей религиозных культов выполняли языческие жрецы — мужчины (молла, авыз, онаен, карт), которые передавали свои знания по наследству или обучали учеников-последователей. Они участвовали во всех важных событиях сельского сообщества: молениях и жертвоприношениях различной иерархии; свадьбах, имянаречении новорожденных, похоронах, поминках; давали советы, участвовали в решении сложных жизненных проблем и др. Занимались врачеванием, лечили людей и домашний скот. То были наиболее уважаемые, просвещенные люди, отличавшиеся высоконравственным поведением. У исследуемой группы мари́йцев и в настоящее время имеются практикующие жрецы преклонного возраста, которые руководят молениями. Совершенно новое явление — исполнение религиозных обрядов в некоторых восточно-мари́йских селениях (Балтачевского и Бирского районов Башкирии) пожилыми женщинами (молла кува), хорошо знающими порядок проведения молений. У рассматриваемой группы мари́йцев сохраняются действующие сакрально-культовые места, связанные с традиционными верованиями, — не только в виде священных рощ (кюсото, кумалме вер), но и специальных мест, посвященных «жеремету» (духу-покровителю), расположенных в основном на возвышенностях³.

У восточных мари́йцев, проживающих в сельской местности, сохранились и бытуют традиционные обряды. Большинство восточных мари́йцев и в современных условиях остаются приверженцами древней религии. Они достаточно хорошо помнят традиционные праздники, обряды и моления: зимний праздник (Шорык йол), Пасху (Кутече), Семик (Семьк), весенний праздник начала сельскохозяйственных работ (Ага пайрем), летний праздник жертвоприношения (Кюсо кумалтыш), осенние моления (Шыже кумалтыш).

Некоторые праздники бытуют и теперь (Пасха, Семьк). В большинстве деревень Башкирии с мари́йским населением проводится летний праздник жертвоприношения — Кюсо кумалтыш, на который собираются все жители деревни или нескольких селений. К нему заранее тщательно готовятся все участники: считается, что это очень важный обряд, от которого зависит жизненное благополучие. В прошлом существовала специальная белая одежда из домотканого холста, надевавшаяся только на время молений. Соблюдая древние традиции, на жертвоприношения в рощу и теперь приходят в народной одежде светлых тонов.

³ Полевые материалы автора (далее — ПМА) 2008 г. Информаторы Батырова У. И., 1932 г. р., дер. Акуди Бирского р-на; Валияхметова А. А., 1959 г. р., дер. Ярмино Балтачевского р-на (Республика Башкортостан).

В священных рощах приносят в жертву бычков, баранов, гусей, уток. Когда в первый год жертвуют барана, традиция предписывает приносить жертву и на второй, и на третий год. На второй год нужно также пожертвовать барана (реже гуся), на третий — утку или гуся. Поскольку жертвователям нужно проводить этот летний обряд три года подряд, традиция практически не прерывается⁴.

Священные рощи располагаются недалеко от деревень. Термин «кюсото» состоит из двух слов — «кюсен» (взять взаймы) и «ото» (роща) и означает место, где бог помогает в каком-либо деле, жизненной ситуации. Эти рощи обычно огорожены пряслем, чтобы домашний скот не заходил туда. В них запрещается приходить без серьезной причины, рубить и ломать деревья, ветки. В 2008 г. летние моления проводились в большинстве селений Балтачевского, Бирского и Мишкинского районов Башкортостана с преобладающим марийским населением. Место совершения обряда предварительно тщательно приводится в порядок. Перед молением все его участники моются в бане, надевают чистую одежду, психологически готовят себя к священнодействию. Рано утром пекут блины, которые, вместе с квасом, берут с собой, отправляясь в священную рощу. В этот день не завтракают, на моление идут молча, не заговаривая со встречными людьми, так как первые слова должны быть обращены к богу.

Этническое единство восточных марийцев поддерживалось почитанием общих родовых духов покровителей — «кереметей». В окрестностях села Старобазаново Бирского района Башкортостана много мест, где марийцы молились определенным родовым кереметам: «Сак Султан керемет», «Игын Султан керемет», «Куэтун керемет», «Сали керемет», «Кайык керемет». Одним из главных марийских покровителей считается «Султан керемет», место его поклонения находится возле деревни Большесухоязово (Соказа) Мишкинского района Башкортостана. По преданиям, Султан был первопоселенцем, защищал марийцев от притеснений со стороны русских, татар и башкир⁵. В разных деревнях были духи-покровители со своими именами, например, «Ер Султан керемет» в дер. Кужнурово Бирского района, «Чыкма тун керемет» — в Дюртюлинском районе⁶.

Своего духа-покровителя имели каждый род, деревня, община. По традиционным представлениям, керемет был, с одной стороны, родовым покровителем, с другой — злым духом, который мог и навредить (наслать болезнь, неурожай, засуху), если его не почитать. Моления

⁴ ПМА-2008. Информаторы Бухаров И. Б., 1932 г. р., дер. Чипма; Батырова У. И., 1932 г. р., Фазлеева С. И., 1955 г. р., дер. Акуди (Бирский р-н, Республика Башкортостан).

⁵ Гареев И. С., Зайнуллин В. В. Очерки дореволюционной истории села Чураево. Бирск, 2006. С. 61.

⁶ См. прим. 4.

родовым покровителям — кереметам проводились и проводятся также в июне — июле, на новолуние⁷. У луговых марийцев культ керемета сейчас практически утрачен.

Традиционные религиозные ритуалы хорошо сохранились в различных семейных обрядах (свадебных, похоронно-поминальных и др.). Похоронные и поминальные обряды у восточных марийцев достаточно архаичны. В представлениях марийцев важное место занимал культ предков.

Духовная и материальная культура восточных марийцев формировалась в условиях тесных этнокультурных контактов с другими народами полиэтнического и поликонфессионального региона, каковым являются Прикамье и Приуралье. На их культуру заметное влияние оказали тюркские народы (татары, башкиры). Восточные марийцы переняли у них некоторые культурно-языковые нормы, что проявилось в хорошем знании татарского языка, в оформлении жилища, пище, народном костюме⁸. Традиционная религия этих марийцев испытала влияние ислама. Особенно это имело место во второй половине XIX в. Так, под воздействием ислама во второй половине XIX в. марийцы стали называть своих языческих жрецов «моллами». Любая молитва у восточных и части луговых марийцев начинается с татарского возгласа: «Бисмилла» (у луговых марийцев — «Ысмылла»).

П. Ерусланов в конце XIX в. в ряде своих статей отмечал сильное влияние ислама на религиозно-нравственные, правовые воззрения и понятия части восточных марийцев⁹. Он отмечал: «Если вместе с языком считать религию одним из более существенных и постоянных признаков самобытности народа, то в этом отношении Белебеевские и Мензелинские черемисы находятся на рубеже перехода в магометанство. Достаточно сказать, что во многих деревнях керемети ими совершенно забыты (например, в Чикеевой, Ново-Чикеевой, Балчаклы, Буклевой, Матау-баш, Шырлыковой и Бабековой) или находятся в крайнем небрежении (Акборисово, Чупаево, Сокто и Токбердино). Так как языческая религия черемис всего полнее выражается в обрядах и праздниках, то считаю не лишним указать значительные изменения или искажения в них. Так, первый по времени весенний языческий праздник поминовения умерших (кон кече) большею частью оставлен, равно как и ага-пайрем заменился башкирским "карга-бутка". Самый главный из языческих праздников "кусьо" называется по-магометански "курбан-байрам"...»¹⁰.

⁷ ПМА-2008. Информаторы Бухаров И. Б., 1932 г. р. дер. Чишма; Батырова У. И., 1932 г. р. дер. Акули (Бирский р-н, Республика Башкортостан).

⁸ Козлова К. И. Указ. соч. С. 114—120.

⁹ Ерусланов П. Родственный союз по понятиям восточных черемис // Этногр. обозрение. 1895. Т. 25; он же. Краткий отчет о поездке к черемисам Уфимской губернии летом 1896 года // Этногр. обозрение. 1896. Т. 29—30. № 2—3. С. 326—327.

¹⁰ Ерусланов П., 1896. Указ. соч. С. 326—327.

Живя в близком соседстве с татарами и башкирами, марийцы хорошо знали их религиозно-нравственные устои, психологию, традиции. Значительное влияние тюркские народы оказали на духовную культуру восточных марийцев, их праздники, народное творчество. Так, в некоторых марийских селениях, находящихся в тесном окружении татар и башкир, были восприняты их праздники Сабантуй и Джиен¹¹.

Примером языковой и культурной ассимиляции со стороны татар является деревня Нарат-Чукур Бакалинского района Башкортостана, где проживают марийцы, забывшие свой родной язык и перешедшие на татарский. Эта деревня была основана 1921 г., после большого пожара в с. Азмеево, где совместно проживали татары-мусульмане, татары-кряшены и марийцы-язычники. После пожара марийцы переселились на другое место, образовав новое поселение Нарат-Чукур. По самосознанию они марийцы. Ближайшая марийская деревня в Бакалинском районе — Токбердино — отстоит от Нарат-Чукура на 40 километров. Таким образом, преобладающим оказалось татарское окружение, и марийцы еще в 30—40-е гг. XX в. утратили родной язык. В прошлом Нарат-Чукур относился к союзу нескольких марийских деревень (дин), в который входили еще деревни: Бикмесь (Бикмечь), Калтак, Биляр (в Татарстане), Токбердино, Балчаклы (в Башкирии), находящиеся на значительном удалении друг от друга.

Основной причиной сохранения марийского национального самосознания, убедительным примером чего служит деревня Нарат-Чукур, является сохранение традиционной религии (язычества). В полутора километрах от деревни находится роца (дубы, липы), где совершались языческие жертвоприношения. Она называется «роцей Курбан байрам». Жертвоприношения приносились ежегодно, в летний сезон. Жертвенные животные откармливались заранее. Перед обрядом все мылись в бане, надевали чистую одежду. В нем принимали участие все: и мужчины, и женщины, и дети. Марийский молла читал молитвы (по-татарски), в которых испрашивали благополучие для всех присутствовавших. Проводилась общая трапеза. Последние языческие жертвоприношения совершались в 50-х гг. XX в. Роца хорошо сохранилась, так как до настоящего времени остается в силе запрет рубить там деревья, ломать ветки, хотя не возбраняется косить траву.

Из традиционных обрядовых праздников долгое время сохранялись Рождество, Пасха (Оле Кен), Семик (Симек). На Рождество пекли блины, по домам ходили ряженые в разных масках (солдата, бабушки, невесты, овцы и др.), их угощали блинами, вином. На Пасху и Семик основным обрядом было поминовение усопших. В эти праздники ходили в гости. Теперь Пасха в Нарат-Чукуре празднуется как у татар-кряшен. На Семик молодежь собиралась в одном месте на горе, где

¹¹ Козлова К. И. Указ. соч. С. 121.

веселились — играли в игры, пели. Песенные мелодии восточных мари́йцев отличаются от кря́шченских¹².

Основным содержанием Семика были поминки (среда-четверг) по умершим родственникам; в этот праздник резали курицу или барана. На поминки приглашали души усопших. Варили мясной суп и угощали гостей. Поминальную еду, собранную для усопших в отдельной посуде, выбрасывали в определенном месте. В конце праздника провожали души умерших, пели особые поминальные песни.

Похоронные обряды восточных мари́йцев сочетают как мари́йские, так и мусульманские традиции. Вдоль тела покойного протягивают три цветные нитки (мост для перехода через реку), на руки надевают варежки, в гроб кладут ветку шиповника, мешочки с деньгами, блинами. В гробу делают небольшое окошечко. В могиле отрывают специальную нишу (ляхет), куда ставится гроб. Голова покойного в могиле ориентирована на священный город мусульман — Мекку. На могилу ставили шест, к которому привязывали полотенце. В настоящее время вместо него устанавливают памятник. На некоторых памятниках изображен полумесяц. Поминки по усопшему проводят на 3-й, 7-й и 40-й день, а также через год после смерти. На 40-й день и на годовые поминки режут барана, кости и шкуру которого уносят на могилу, как и у других восточных мари́йцев¹³.

В Нарат-Чукуре мари́йцы не стремились принимать православие или ислам. Сохранив свою религию, они сохраняют и свое мари́йское самосознание. Но представления о традиционном язычестве сохраняются только у людей старшего поколения, молодежь этих традиций не знает. Не исключено, что в будущем это самосознание может измениться под влиянием преобладающего татарского окружения. Этому способствуют и межнациональные браки¹⁴.

В Татарстане также есть мари́йские селения, жители которых практически утратили родной язык, перейдя на татарский, но сохраняют свое самосознание, так как не приняли ислам и остаются приверженцами традиционной религии (дер. Терпеле Актанышского района, дер. Бикмесь Муслюмовского района и др.)¹⁵.

Часть восточных мари́йцев, находясь в окружении преобладающего мусульманского населения, восприняв их язык и культуру, склонялась к постепенному принятию ислама. Как свидетельствуют архивные материалы Оренбургского Магометанского Духовного Собрания, некоторые мари́йцы переходили в ислам еще до 1917 г. Ходатайства об этом

¹² ПМА-2008. Информаторы Абдрашитова Г. М., 1930 г. р., Ирбулатова М. Д., 1928 г. р. дер. Нарат-Чукур Бакалинского р-на Башкортостана.

¹³ См. прим. 12.

¹⁴ Молотова Т. А. Особенности деревни Нарат Чукур (по экспедиционным материалам) // Этнос. Общество. Цивилизация: 2 Кузеевские чтения. Уфа, 2009. С. 152—154.

¹⁵ ПМА-2006, ПМА-2009.

поступали в Духовное Собрание в различных случаях, например, при бракосочетании с мусульманином (или мусульманкой)¹⁶. В одном из обращений (от 29 июля 1917 г.) мари́йка Лыстанай Яшкина, уроженка дер. Янбыгановой Мишкинской волости Бирского уезда просит разрешения перейти в ислам. Она пишет, что, проживая в Уфе среди мусульман, чувствует себя «в тяжелом угнетенном состоянии» при мысли, что останется «невежественной язычницей» и, «стало быть, великой грешницей»... И что теперь совесть подсказывает ей, что «необходимо принять религию ислама», которую она «так полюбила и глубоко уверовала...»¹⁷.

В случаях принятия ислама мари́йцами постепенно менялись их фамилии, имена и этническая принадлежность. Этнограф И. А. Износков в конце XIX в. в своей статье о восточных мари́йцах, описывая черемисскую деревню Бабикову Кара-Якуповской волости, отмечал, «что бабиковские черемисы, бывшие язычники, успели в короткий сравнительно промежуток времени значительно обашкириться... старики и старухи еще помнят свой язык... что же касается молодежи, то она большею частью знает только один башкирский язык». Такая же ситуация была характерна и для черемисской деревни Тенсить Стерлитамакского уезда¹⁸. Автор говорит о желании жителей деревни Бабиковой принять магометанство, о чем они неоднократно хлопотали в Уфе¹⁹. Статистические данные Н. В. Никольского за 1911 г. свидетельствуют, что мари́йцы Бабикова приняли ислам: в селении на ту дату насчитывалось: перешедших в мусульманство — 79 мужчин и 88 женщин, а язычников — только 7 мужчин и 9 женщин²⁰. По состоянию на 1981 г., по этнической принадлежности жителей эти населенные пункты были: дер. Бабикова Чишминского района Республики Башкортостан — башкирской, дер. Тансантово Кармаскалинского района — татарской²¹. Часть мари́йцев, отдаленная от этнического ядра своего народа, постепенно теряла свою этничность и растворялась среди тюркоязычных соседей. Некоторые из них отатарились и обашкирились. Во время экспедиций в рассматриваемый регион мы получали от мари́йского населения сведения о населенных пунктах, которые в прошлом были мари́йскими, но с принятием их жителями ислама стали татарскими. К таким селениям относятся, например, деревни Маскара (Кукморский район) и Мари Ямалы (Актанышский район), с. Иж-Бобья (Агрызский район) и др. в Татарстане. Некоторые

¹⁶ ЦГА Республики Башкортостан. Ф. И-295. Оп. 11. Д. 395, 495, 279, 5497, 8400.

¹⁷ Там же. Ед. хр. № 5497.

¹⁸ Износков И. Кара-Якуповская волость: Этногр. материалы // Изв. ОЛИЭ. Т. 11. Казань, 1893. С. 185.

¹⁹ Там же.

²⁰ Никольский Н. В. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. Чебоксары, 2008. С. 593.

²¹ Башкирская АССР. Административно-территориальное деление. Уфа, 1981. С. 191, 310.

татарские исследователи утверждают, что в результате мусульманизации часть марийцев вошла в состав казанских татар²². Н. Б. Бурганова отмечает, что в «Заказанье, особенно в его северной части, почти в каждой деревне есть роды или семьи, предки которых были марийцами и удмуртами²³. Но об истинном происхождении таких татар и башкир хорошо знало окружающее их население.

Перемена конфессиональной принадлежности не была сиюминутным делом, но находилась под надзором властных структур, духовенства и ей предшествовали различные длительные бюрократические процедуры. Просителю необходимо было привести убедительные аргументы в пользу принятия той или иной конфессии. Для восточных марийцев ислам был ближе, чем Христианство, так как марийцы издревле жили в близком соседстве с магометанами и хорошо знали татарский и башкирский языки, а русским языком владели плохо, а в дореволюционный период чаще и вовсе не знали. В дореволюционное время языками межнационального общения восточных марийцев с другими народами региона служили татарский и башкирский. Ислам оказывал влияние на традиционную религию марийцев с древности — со времен Волжской Булгарии и Казанского ханства. Оно проявилось в молитвах, некоторых мифопоэтических представлениях, обрядах, формах поведения, языке, пище, костюме и др. Особенно сильно исламизация отразилась на восточных марийцах, в этнически смешанных населенных пунктах, где марийцы жили в непосредственном соседстве с мусульманами и были оторваны от основной массы соплеменников. Таким же было положение в регионах, где татары и башкиры преобладали численно (восточная часть Царевококшайского и Мамадышский уезды Казанской губернии; Бирский, Мензелинский, Белебеевский уезды Уфимской губернии). Тенденция к принятию ислама, однако, не была ярко выраженной, перемена конфессии затронула небольшую часть марийцев. Немаловажной причиной этого была, как уже говорилось, традиционная этническая вера, проповедники которой отрицательно относились к смене конфессии и этничности. Массового перехода в ислам не было и из-за противодействия Православной церкви.

В настоящее время для восточных марийцев характерно хорошее знание татарского языка, который преподают в школах Башкирии и Татарстана. Для марийского населения хорошее владение татарским языком традиционно. Для разговорной марийской речи характерно частое употребление татарских слов, несмотря на наличие своих языковых эквивалентов. Характерной особенностью является и то, что во

²² Халиков А. Х. Происхождение татар Поволжья и Приуралья. Казань, 1978. С. 127; Бурганова Н. Б. Из истории формирования фонетических особенностей татарских говоров Заказанья // Источниковедение и история тюркских языков. Казань, 1978. С. 78; Арсланов А. Ш., 2001.

²³ Бурганова Н. Б. Указ. соч. С. 78.

время праздников и обрядов марийцы в некоторых селениях Татарстана поют татарские песни. Даже во время годовых поминок (по умершему марийцу), на которых автор сообщения присутствовала в 2006 г. в дер. Мари-Суксы Актанышского района, в марийской семье исполнялись татарские песни, хотя в обряде участвовали в основном марийцы.

В настоящее время между марийцами и татарами заключаются смешанные браки. Обряд бракосочетания проводится по мусульманскому обряду-договору (никах). Имена невесток-маринок, как правило, изменяются на татарские: например, Зоя — Зульфия, Марина — Мадина, Фаина — Фарида и др. Дети от таких браков обычно считаются татарами.

Первое массовое крещение марийцев было осуществлено в начале XVIII в., завершилось оно к 60-м гг. XVIII в. Через Православную церковь осуществлялось основное идеологическое и психологическое воздействие на инородческое население. Но вынужденно и формально приняв некоторые православные обряды, несмотря на угрозы, жестокие преследования и наказания, марийцы, по преимуществу оставались верны своим верованиям²⁴. Новое усиление миссионерской деятельности Православной церкви произошло в XIX — начале XX в. Государство было вынуждено пересмотреть административно-полицейские формы и методы христианизации.

Писательница Н. Дурова, жившая в Елабуге в первой половине XIX в., в одной из своих повестей описывает религиозные пристрастия марийцев, расселенных в окрестностях города: «Христиане по наружности, то есть, они крещены, ходят в церковь, приобщаются и соблюдают посты, но все усилия наших священников и правительства не могут истребить совершенно дух идолопоклонства в народе: они скрываются в самых мрачных и непроходимых лесах для отправления таинственных обрядов»²⁵.

Православие стремилось привлечь восточных марийцев — язычников в состав своей паствы. В 1882 г. с целью подготовки учителей из представителей нерусских народов и распространения среди них христианства была открыта Бирская инородческая школа. Она находилась в ведении Министерства просвещения, в ней учились башкиры, марийцы, татары, удмурты, чуваша, а с 1888 г. — и русские²⁶. В начале XX в. правительство открыло ряд миссионерских школ в марийских селениях. Непременным условием обучения в таких школах было принятие Православия. Небольшая часть марийцев ради получения образования пошла на это²⁷. Однако, как свидетельствуют наши экспедици-

²⁴ Попов Н. С. Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола, 1987. С. 48—49.

²⁵ Дурова Н., 1960. С. 74.

²⁶ Башкирская энцикл. Т. 1. Уфа, 2005. С. 486.

²⁷ Гарсеев И. С. Марийцы Бирского уезда в конце XIX — начале XX века (1897—

онные материалы, с принятием христианства марийцы практически не утратили своей идентичности и традиционных верований. Интересный материал, характеризующий конфессиональную ситуацию, был собран в деревнях Акуди и Чишма и селе Старобазаново Бирского района. Центром района является город Бирск, где еще до революции марийцы посещали Свято-Троицкий собор. В селе Старобазаново была православная церковь, разрушенная перед Великой Отечественной войной. В прошлом село было русским, теперь в населении преобладают марийцы. Небольшая часть марийцев крестилась, но не отказалась от традиционных верований. Большая часть марийцев этой местности участвует в традиционных молениях и обрядах. Однако почитают они и христианских святых — Николу Угодника, Богородицу, Иисуса Христа, Илью Пророка. Наиболее почитаем среди марийцев Николай Угодник, которому они ставят свечки в церкви Бирска. Некоторые ходят в церковь и на Ильин день, Крещение, приходящиеся на новолуние. На Крещение берут воду, освященную в церкви, или колодезную, взятую в полночь. Всем христианским святым марийцы могут молиться дома. На Ильин день, например, пекут хлеб и молятся, чтобы «Илья Юмо» даровал всем здоровье и благополучие. Некоторые жители дер. Акуди на Крещение купаются в водных источниках²⁸. В религиозных верованиях этих марийцев проявляются христианско-языческие синкретические представления, возникшие в результате взаимодействия Православия и язычества. Для некоторой части молодого поколения восточных марийцев характерно принятие обряда крещения и Православия. В Бирске недавно была построена кирха, открылся лютеранский приход. Общее количество лютеран по данным на 2008 г. составляло 200 человек, из которых большинство — марийцы.

После революции 1917 г. влияние ислама и христианства на культуру марийцев ослабло. Марийцы, как и представители других народов Поволжья, стали отказываться от соблюдения христианских обрядов и возвращаться к языческой вере²⁹. Началось организационное оформление традиционной марийской религии. В начале 1920-х гг. марийцы Башкортостана и Татарстана беспрепятственно проводили различные моления. Однако в результате позиции Советского государства по отношению к религии процесс становления традиционной религии приостановился. В 1930-е гг. многие жрецы, организаторы молений были арестованы и репрессированы. Но марийцы не отказались от своей веры, моления часто проводились тайно, иногда под покровом ночи. Отношение Советской власти к религиозным объединениям

1917 гг.) // Башкортостан и Марий Эл: Исторический опыт и перспективы сотрудничества. Т. 2. Бирск—Йошкар-Ола, 2007. С. 73—74.

²⁸ ПМА-2008. Информаторы Фазлесева С. И., 1955 г. р., Батырова У. И., 1932 г. р. Дер. Акуди Бирского р-на Башкортостана.

²⁹ Попов Н. С. Указ. соч. С. 79.

смягчилось лишь в период Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы. В этот период возобновилась практика проведения коллективных молений в священных рощах. Затем отношение к религии снова стало отрицательным. Так, последнее общинное моление в марийских деревнях Кукморского района Татарстана состоялось в 1947 г., после чего до 1989 г. они не проводились. Нередко семейные моления проводили на краю огорода (Кукморский, Агрызский районы), а шкуру жертвенного животного уносили в священную рощу³⁰. Положительное значение для возрождения религиозных традиций марийцев имело официальное признание язычества в начале 1990-х гг. Большинство восточно-марийского населения было и остается приверженцами традиционной языческой религии.

Несмотря на длительные процессы аккультурации со стороны различных конфессий и народов восточные марийцы сохранили до нашего времени религиозно-этнические особенности и культуру. Из религиозных обрядов в современных условиях наиболее распространены летние и семейно-родовые моления.

Не вызывает сомнения, что функционирование традиционных молений, обрядов, сыграло большую роль в сохранении культурно-бытовых особенностей восточных марийцев. Совместные регулярные окружные, деревенские, родовые, семейные моления и жертвоприношения усиливали чувство принадлежности к своей семье, роду, этнической группе и народу в целом. Традиционная религия восточных марийцев послужила фактором укрепления этнической идентичности и самосознания, национальной культуры.

³⁰ ПИМА-2009.

Г.А. Никитина

Таксономические единицы и уровни идентичности в диаспорных группах удмуртов

Проблемы национально-культурного развития расселенных за пределами Удмуртской Республики (УР) групп удмуртского населения в советское время на официальном уровне практически никогда не учитывались. Диаспора не воспринималась как многогранное явление и органическая часть национальной истории и культуры, как заслуживающий внимания важный объект государственной и национальной политики. Между тем, она всегда остро нуждалась во внимании к своим специфическим интересам в сфере культуры, печати, школьного образования, в вопросах кадровой политики и представительства в органах управления в регионах проживания. На рубеже XX—XXI вв. сложный комплекс проблем, связанных с локальными этнотерриториальными группами, приобрел политико-государственную значимость, так как в условиях политизации этничности и этнизации политики зависимость исторических судеб диаспоры от политических шагов руководства субъектов федерации, на территории которых она расселена, во многом усилилась. Особую остроту получили правовые и социальные аспекты этой темы, устойчиво занявшие заметное место в межэтнических и межрегиональных отношениях.

Осознание актуальности обозначенных проблем этнографами Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН послужило толчком к осуществлению исследовательского проекта «Удмуртская диаспора в субъектах федерации различного типа». За четыре года (2002—2005) были проведены экспедиции в Куединский район Пермской области¹, Татышлинский и Янаульский районы Башкортостана, Балтасинский и Кукморский районы Татарстана, Мари-Турекский район Марий Эл, Слободской и Унинский районы Кировской области.

Основная цель исследования состояла в получении возможно более полной и объективной информации о современном состоянии удмуртской диаспоры в пяти перечисленных сопредельных с Удмуртией субъектах федерации. Принципиально важным представлялось найти ответ на вопрос, что дает локальной этнической группе жизнь в

¹ 1 декабря 2005 г. Пермская область преобразована в край.

условиях «чужой»/«не своей» национальной государственности, и влияет ли на ее жизнеспособность и полноту функционирования тип субъекта федерации (областной, республиканский), на территории которого она локализована.

Проект органично вписался в логику возведенной в конституционный ранг и закрепленной в качестве одного из приоритетных направлений Концепции национальной политики УР заботы о сохранении и развитии удмуртской диаспоры, и потому получил поддержку со стороны республиканского Министерства национальной политики. Прикладная значимость исследования виделась в возможности использования полученных данных при разработке Программ межправительственных и межведомственных соглашений, оптимизации региональной национальной политики в местах исхода и территориях проживания локальных этнических групп.

Актуализация государственно-политических аспектов диаспорного вопроса никоим образом не предполагала снятия с повестки дня разработки проблем чисто культурологического характера. «Этнические острова» представляют особый интерес для этнологов в плане изучения явлений консервации традиционных элементов духовной и материальной культуры, с одной стороны, и процессов ассимиляции, аккультурации, адаптации локальных этнических сообществ к иноязычной и иноконфессиональной среде, с другой. Заманчивой казалась и перспектива выявления уровней идентичности у со-временных «периферийных» удмуртов — регионального, этнического, политико-гражданского, диаспорного. В настоящей статье, эмпирическую базу которой составили материалы, собранные сугубо этнографическими методами (беседа, включенное наблюдение), основное внимание автора сосредоточено именно на этой проблеме.

Вопросы идентификации и идентичности в последние годы обрели высокую научно-познавательную, культурологическую, практическую, общественно-политическую актуальность. К ним проявляют интерес не только работники академической и вузовской науки, но и представители органов государственной власти, политологи, журналисты и акторы национально-культурных движений. Мощная экспансия понятий «идентичность», «регион» и «диаспора» в научный оборот и общественную жизнь стала одной из примет современности. В то же время концептуально-терминологическая неясность этих понятий, наличие обширного проблемного поля в данной сфере изначально предполагает многообразие подходов к пониманию названных феноменов и усложняет научный анализ конкретного эмпирического материала. Требуется, по-видимому, некоторых предварительных замечаний и понятийный аппарат обозначенной проблемы.

Идентичность (*лат.* *identicus* — полностью совпадающий с чем-либо), как социальное явление, большинство отечественных этнологов, социологов, психологов и других обществоведов трактуют как

многоуровневое явление, структуру-процесс, в котором выделяют этнический, региональный, российский национальный, цивилизационный, геополитический, религиозный уровни². Среди большого разнообразия этих идентификационных социальных связей наиболее важной признается этническая идентичность — осознание индивидом своей принадлежности к определенному этносу, отождествление себя с ним и обособление от других. К сожалению, достаточно интенсивная политическая эксплуатация этничности сегодня создает ложное впечатление, что современная этническая идентичность — не более чем навязанный локальными элитами искусственный идеологический конструкт, не имеющий глубоких исторических и социальных корней в связи отсутствием, отрицанием самого этноса как живой и активной социальной общности. В основе подобных взглядов лежит убеждение в том, что исходные этносы, особенно государствообразующие этносы индустриальных стран, исчезли вместе с традиционной сельской общиной и давно переродились в политические нации. Соответственно, современный возрожденный этнос — есть виртуальная реальность, иллюзия массового сознания, порожденная социально-политическим проектированием со стороны национально-государственных или локальных элит³, и преодоление «в значительной мере искусственной этнонациональной дистанции в сознании и культуре» стало бы свидетельством социальной зрелости общества⁴.

Под преодолением искусственной этнонациональной дистанции, по-видимому, следует понимать формирование общероссийской (государственно-гражданской, национально-гражданской, политико-гражданской) идентичности. Данный уровень идентичности, по мнению Л. М. Дробижевой, предполагает отождествление себя «с гражданами страны, представление об этом сообществе, ответственность за него, понимание интересов, а также переживаемые в связи с этим чувства (гордость, обиды, разочарование или энтузиазм и готовность к рефлексии). Об этом уровне идентичности можно судить по понятиям "государственная идентичность", "россияне", "российская идентичность", хотя для многих россиян понимание нации как гражданской общности непривычно, тем более, что гражданское общество только складывается и представления о нем в массовом сознании разные»⁵. Нельзя не согласиться с этими словами, так же как и с мнением А. Ю. Шадае о том, что «...реальность зачастую не вписывается в строгие рамки определенных западных теорий. Без учета специфики

² Подробнее см.: Многоуровневая идентичность. М.—Майкоп, 2006.

³ Сафонов А. А., Орлов А. Д. Этнос и нация как субъекты глобализации // Социально-гуманитарные знания. 2011. № 4. С. 222.

⁴ Арутюнов Ю. В. Русский этнос: демографические изменения и востребованность межэтнической интеграции // Социологические исслед. 2010. № 12. С. 46.

⁵ Дробижева Л. М. Идентичность и этнические установки русских в своей и иноэтнической среде // Там же. С. 49.

России, конкретного изучаемого региона и особенностей его социокультурной среды теоретическое осмысление и практическое решение региональных проблем невозможно»⁶.

В то же время и понятие «регион» представляет собой не менее сложную проблему — содержательную, типологическую, иерархическую. Универсального определения региона, пригодного «на все случаи жизни», сегодня не существует. В настоящей статье под этим понятием имеются в виду субъекты России в виде национальных республик (Удмуртия, Татария, Башкирия, Марий Эл), края (Пермский) и области (Кировская). Они отличаются друг от друга не только социально-политическим и институциональным статусом, но и как природные, хозяйственные, этно- и социокультурные территории. В их пределах при необходимости мы будем обращаться также к локальному уровню исследования.

Что касается диаспоры — не менее дискуссионной в политической и этнологической науке проблемы, — автор склонен согласиться с концептуальным подходом Ю. А. Полякова, допускающим существование диаспор на всем постсоветском пространстве, а также на территории РФ в виде региональных (внутренних) диаспор⁷. Кстати, материалы, полученные в ходе экспедиций, не оставляют сомнений в этом. Их анализ показал наличие всех типичных черт диаспоральности (миграция, коллективная память, сохранение этнокультурных границ, романтическая вера в родину предков, стремление к контактам с ней и др.) в исследованных группах периферийных удмуртов⁸.

Всероссийская перепись 2002 г. показала, что из 636 906 удмуртов России 176 322, или 27,7% от общей численности этноса, живут за пределами «титальной» Удмуртской Республики (в 1989 г. таковых было 33,5%). Наиболее крупные этнотерриториальные массивы удмуртов располагаются в Пермской области (26 272 чел.), Татарстане (24 207 чел.), Башкортостане (22 625 чел.), Кировской области (17 952 чел.), наименьший — 2 166 чел. — в Марий Эл⁹.

Удмуртов, расселенных за пределами УР, в удмуртоведении принято называть «периферийными», «локальными», «диаспорными» и даже «запредельными». Активно используются понятия, подчеркивающие их расселение в пределах конкретных субъектов федерации, а внутри них — в границах административных районов. К примеру, уд-

⁶ Шадже А. Ю. Российская идентичность в синергетической парадигме // Социально-гуманитарные знания. 2011. № 4. С. 210.

⁷ См. подробнее: Мосейкина М. Н., Мелихов Г. В. Российская диаспора в XIX—XX вв.: выживание или исчезновение // Отечественная история. 2000. № 1. С. 208—213.

⁸ См. об этом: Шедя-Зорина И. М. Удмуртская диаспора в субъектах федерации различного типа (на примере удмуртов Пермской и Кировской областей, республик Башкортостан, Татарстан и Марий Эл): Автореф. дис. канд. ... ист. наук. Ижевск, 2007. С. 15—18, 21—22.

⁹ Финно-угорские и самодийские народы России: Стат. сб. Сыктывкар, 2006. С. 16.

муртов Кировской области традиционно называют «кировскими», а внутри них выделяют более мелкие таксоны по району локализации — «слободские» (или «унинские», «кильмезские» и т. д.), удмуртов Башкирии — «башкирскими», а в рамках республики — «татышлинскими», «янаульскими», «бураевскими» и т. д.

Существует также практика позиционирования удмуртов относительно рек, в бассейнах которых они проживают. Так, удмуртов Пермского края, живущих в Куединском районе, в верховьях р. Буй, принято называть не только «куединскими», но и «буйскими». Помимо всего, буйские удмурты считаются составной частью более обширной «закамской» удмуртской этнотерриториальной общности, включающей в себя удмуртов современных северных районов Башкортостана. Таким образом, термины, обозначающие географическую локализацию удмуртов Пермской области, могут, по-видимому, выстроиться следующим образом: буйские=куединские → пермские → закамские → южные удмурты (совместно с южными удмуртами «метрополии»).

В дореволюционных работах куединские удмурты известны также под названием «вотяки большегондырского края». В свое время село Большой Гондырь было не только административным, но и культурно-просветительским центром Большегондырской волости Осинского уезда. В 1873 г. здесь была открыта первая удмуртская школа, сыгравшая важную роль в просвещении удмуртов.

В «завятскую» (и одновременно — в южную) группу включаются удмурты Кукморского, Балтасинского, Мамадышского районов Татарстана, Мари-Турекского района Республики Марий Эл и Малмыжского района Кировской области. Таким образом, из рассматриваемых диаспорных групп к северным относятся только удмурты Кировской области, и то — за исключением «малмыжских».

В научной, да и повседневной, практике завятские удмурты также обозначаются с помощью «отсубъектных» понятий — «татарские», «марийские», «кировские», а в пределах субъектов — по району проживания («куморские», «балтасинские» и т. д.). Удмуртов Мари-Турекского района Марий Эл именуют также «карлыганскими». Село Карлыган для «марийских» удмуртов и жителей сопредельных территорий, так же как и Большой Гондырь для удмуртов Пермского края, было историческим, культурным и просветительским центром. Именно здесь удмуртский учитель, миссионер К. Андреев в 1881—1883 гг. основал школу, впоследствии преобразованную в Карлыганскую центральную удмуртскую школу. Кстати, термин «большегондырские удмурты» в отношении куединских/буйских удмуртов Пермского края в настоящее время практически не используется — в противоположность выражению «карлыганские удмурты». Любопытно и то, что, применительно к удмуртам Марий Эл, нет термина, локализуящего их по названию района проживания: наименования «мари-турекские удмурты» не существует.

Удмурты «метрополии» сородичей за пределами Удмуртии, по-удмуртски называют «*тупальёс*» («живущие на той стороне/по ту сторону»), имея в виду, что местом их проживания является «другой» берег Камы или Вятки, ну, а себя соответственно — «*тапальёс*» (живущие на этой стороне). В лексиконе периферийных удмуртов эти понятия полярно меняются: про себя они говорят «*тапальёс*», а об удмуртах УР — «*тупальёс*».

В контексте анализируемой темы можно вспомнить о практике классификации народов по историко-этнографическим областям (ИЭО) и хозяйственно-культурным типам (ХКТ). По первому принципу как локальные группы, так и «материнское» ядро удмуртского этноса входят в Волго-Уральскую ИЭО (под Камско-Вятским междуречьем, Прикамьем, Приуральем и Урало-Поволжьем в большинстве случаев — лишь иногда с небольшими вариациями с точки зрения охвата территории — подразумевается этот же регион). Схожесть исторических судеб, близость форм хозяйственной деятельности, богатый опыт межкультурного взаимодействия и иные факторы являются реальной скрепой, объединяющей этносы Урало-Поволжья в единый, живой организм и позволяющей себя идентифицировать именно с этой ИЭО.

По принципу доминирующего вида хозяйственной деятельности (ХКТ) удмурты традиционно входили в группу пахенных земледельцев. Можно сказать, что и сегодня большинство удмуртов остаются земледельцами, как и марийцы, мордва и другие финно-угорские народы России, в регионах проживания которых в силу разных обстоятельств, в том числе социальных трансформаций рубежа XX—XXI вв., произошла консервация аграрного характера труда и образа жизни. Именно по этой причине их принято называть преимущественно аграрными этносами.

Наконец, нельзя не упомянуть о реалиях, часть которых восходит к дореволюционным временам, а другая появилась уже в постсоветский период. В далекое прошлое уходят корни города Ижевска, тип, логика закладки и последующее развитие которого (вплоть до наших дней) почти неразрывно связаны с промышленным Уралом. Город входит в ассоциацию индустриальных городов Урала, по объему, ассортименту выпускаемой продукции занимает одно из ведущих мест в Уральском регионе¹⁰. Поэтому совершенно логичной кажется региональная самоидентификация населения Удмуртии, особенно городского, именно с Уралом, чего нельзя сказать о периферийных удмуртах. Так, активный процесс выстраивания регионального имиджа Пермского края (вплоть до слогана «Европа начинается с Перми») как единого, внутренне консолидированного региона под названием «пермское Прикамье», позволяет «пермским» удмуртам идентифицировать себя с «пермяками».

¹⁰ Удмуртская Республика: Энцикл. Ижевск, 2000. С. 346—347.

При экономическом районировании территорий проживания удмуртов обнаруживается достаточно сильная раздробленность: Марий Эл и Кировская область (соответственно, и удмуртское население этих субъектов) остаются в Волго-Вятском районе, Удмуртия, Башкортостан и Пермский край включаются в Уральский экономический район, а Татарстан — в Поволжский. Применительно к каждому из этих районов учеными выделены факторы региональной идентификации, но в какой мере они влияют на региональную идентичность удмуртов, пока не ясно: специальные исследования в этом направлении не проводились¹¹. Можно предположить, что удмуртам «метрополи», особенно горожанам, привычнее идентифицировать себя с «уральцами», «пермским» — с «пермяками». «Кировские» удмурты в силу исторической традиции склонны отождествлять себя не столько с Уралом, сколько с Вяткой: «мы — вятские».

Трудно что-либо сказать о том, в какой степени этнотерриториальные группы удмуртов идентифицируют себя с Приволжским федеральным округом (ПФО), так как реальных хозяйственно-экономических, культурно-антропологических и иных, кроме формально-административных, оснований для подобного позиционирования пока нет.

Судя по материалам экспедиций, региональная идентификация для рассматриваемых групп удмуртов в целом не представляет сложности. У всех у них она в первую очередь связана с субъектом федерации, на территории которого они расселены. Все группы проявляют выраженную симпатию и тягу к Удмуртской Республике как территории локализации ядра этноса, но ярко выраженного (и относительно группового, массового) желания переселиться в Удмуртию ни в одной из групп не зафиксировано. Более того, во время экспедиций от удмуртов Татарии и Башкирии неоднократно доводилось слышать критические замечания в адрес как Удмуртии, так и ядра удмуртского этноса. Так, респондентка из с. Ципья Балтасинского района Татарии в ходе беседы пожаловалась: «Совсем мне не хочется говорить ни об Удмуртии, ни о ее руководителях. Обижена сильно. В прошлом году поехали с дочерью в Ижевск поступать в УдГУ, так нам в приемной комиссии сказали: "Почему сюда приехали, вы же в Татарии живете". А в Казани нам говорят: "Вы же удмурты, поступайте в Удмуртию!" Куда же нам деться?». На вопрос, не возникало ли у них желания переехать в Удмуртию, женщина сказала — как отрезала: «Вы никогда хорошо не жили, что мы у вас потеряли? Мы материально лучше вас живем»¹². В Башкирии учителя недоумевали по поводу плохого поступления в

¹¹ См. подробнее: Губогло М. Н. Этничность и региональность в сфере этногосударственных отношений Прикамья // Межэтнический мир Прикамья. М., 2001. Т. 4. С. 329—337.

¹² Научно-отраслевой архив (далее — НОА) УИИЯЛ УрО РАН РФ. Оп. 2-Н. Д. 1322. Л. 3.

школы удмуртскоязычной учебной и учебно-методической литературы из Удмуртии, хотя все соответствующие договоры, по их словам, между республиками подписаны¹³. Руководитель Центра удмуртской культуры с. Большой Карлыган Мари-Турекского района Марий Эл выразила сожаление по другому поводу: «Наш ансамбль "Зардон" любят и марийцы, и удмурты, всегда с восхищением отзываются, с удовольствием смотрят выступления, приглашают. Но когда надо представить республику за пределами России, марийцы отправляют марийский коллектив, а Удмуртия — свой, удмуртский; никому даже в голову не приходит хоть раз отправить нас»¹⁴.

В приведенных примерах просматривается не только обида в адрес «метрополии» за недостаточное внимание к проблемам диаспоры, но и так называемое диаспорное сознание, четкое понимание своего специфического положения «между» (регионом проживания и «титულიной» УР), часто оборачивающегося разочарованием.

Иерархичность этнической идентичности в диаспорных группах достаточно сложна. К примеру, уровни этнической идентичности удмуртов Татышлинского района Башкирии выглядят следующим образом: общенациональный (мы — удмурты) → локально-межгрупповой (мы — закамские удмурты) → групповой диаспорный (мы — закамские «башкирские» удмурты). Феномен этнической идентификации закамских удмуртов заключается еще и в том, что, будучи некрещеными, они с гордостью называют себя «ис-тинными, настоящими удмуртами» (*чын удмуртъёс*), дистанцируясь от удмуртов «метрополии», принявших православие. Здесь конфессиональный фактор играет роль скрепы, усиливающей групповую (региональную) этническую консолидацию закамских удмуртов. Об этом можно судить и по тому, что выходцы из закамских удмуртов в 2007 г. создали в Ижевске свой Национальный центр, по инициативе которого в районах проживания сородичей были возрождены окружные традиционные моления (*элен вась*), заброшенные в советские годы.

Удмуртам республик Башкортостан и Татарстан в целом присуща высокая степень положительной этнической идентичности. Несмотря на известные утраты (например, исламизацию части удмуртов), у большинства из них сохраняется ярко выраженное удмуртское самосознание, среди компонентов которого можно отметить понимание общности исторических судеб, стремление к сохранению и возрождению традиций, языка, представление о своеобразии духовной и материальной культуры, сопряженности с судьбами удмуртов УР. Этническое самосознание представителей этих групп не отягощено чувством ущербности, они позитивно мобилизованы, активны, инициативны, более самодостаточны: «Удмуртский язык у нас в школе изучают с 1-го

¹³ НОА УИИЯЛ УрО РАН РФ. Д. 1320 «а». Л. 5.

¹⁴ Там же. Д. 1325. Л. 21.

по 11-й классы. О целесообразности изучения удмуртского языка никто даже разговоров не заводит, ни учителя, ни родители. У наших выпускников чувствуется большое желание получить образование в вузах Удмуртии, особенно в УдГУ»¹⁵. Ощущается даже некоторое превосходство — от осознания своего более устойчивого статуса (особенно хозяйственного, материального), по сравнению с удмуртами Удмуртии.

Менее благоприятна ситуация у «кировских» удмуртов. Более или менее открытая «рускоцентристская» политика областного руководства практически не актуализирует в его глазах удовлетворение этнокультурных запросов диаспорного меньшинства. Да и сама удмуртская диаспора, распыленная и изолированная, не обладающая консолидированным «диаспорным самосознанием», не выражает явно свои социо- и этнокультурные запросы. Возможно, потенциал этничности в области гасится (или нейтрализуется) также относительно невысоким уровнем общественно-политической, национально-культурной активности преобладающего русского населения. Можно согласиться с финским исследователем С. Лаллукой, считающим, что атмосфера в республиках позволяет диаспорам выбрать путь к своей идентичности из большего числа альтернатив, чем в областях¹⁶.

Удмурты Республики Марий Эл (самая малочисленная среди рассматриваемых диаспорных групп) и Пермского края (самая многочисленная) занимают среднее положение между «кировскими», с одной стороны, и «татарскими» и «башкирскими» удмуртами, с другой. Их «срединность» объясняется тем, что «марийские» удмурты слишком малочисленны, чтобы достаточно успешно противостоять ассимиляционным процессам, а удмурты Пермской области не могут воспользоваться своим количественным потенциалом, ибо большая их часть расселена дисперсно, к тому же — в городах. Очагом «удмуртскости» остается Куединский район, где мобилизация этнического потенциала ощутима, но не сравнима по силе с активностью «башкирских» или «татарских» удмуртов. Среди «куединских» удмуртов чаще приходилось сталкиваться с этнической индифферентностью, нежели с ярко выраженным позитивным этническим самосознанием. Наиболее ярко это проявляется в негативном отношении к удмуртскому языку и нежелании большинства родителей, особенно в с. Большой Гондырь, повышать языковую компетенцию своих детей. Здесь нередко от людей разного возраста можно было услышать полувопрос-полуутверждение: «Зачем нам нужен удмуртский язык и удмуртская культура? Что они нам дают?»

¹⁵ НОА УИИЯЛ УрО РАН РФ. Оп. 2-Н. Д. 1320 «а». Л. 11.

¹⁶ Лаллука С. Диаспора: Политический и прикладной аспекты // Социологические исслед. 2000. № 7. С. 96.

Относительно же «карлыганских» удмуртов можно сказать, что ассимиляционные процессы, происходящие в их среде из-за малочисленности и высокого уровня межэтнических браков, не кажутся необратимыми. В 1989 г. венгерский музыковед Л. Викар писал, что у завятских удмуртов «...самосознание стоит на довольно высоком уровне, характеризуясь уверенностью в себе, дружелюбным поведением и открытостью в общении. Они охотно вспоминали свои сохранившиеся древние традиции и не пытались ни скрывать свою национальность, ни казаться другими, чем они были на самом деле»¹⁷. В экспедиции 2003 г. мы тоже имели возможность убедиться в этом: «Ассимиляция идет, но сохранять и развивать удмуртскую культуру надо. За свою этничность все-таки надо бороться... Удмурты — хороший народ, удмуртские хозяйства — лучшие. Трудятся, не жалея себя»¹⁸. Со стороны большинства родителей и детей мы не ощутили желания дистанцироваться от родного языка и культуры. Как высказывались собеседники, «все народы очень терпимы друг к другу: и удмурты, и марийцы, и татары. Нам это нравится», «марийцы не унижают удмуртов. Об этом свидетельствует хотя бы то, что у нас с ними хорошо налаженные брачные связи. Я бы сказала, что из всех соседствующих с нами народов марийцы нам ближе всех. Свой язык они нам не навязывают, два года пытались сделать так, чтобы все учили марийский язык, но, похоже, не получилось, отказались», «мы дома между собой общаемся только по-удмуртски. Внуки все знают удмуртский язык. Зять вот русский (отец у него татарин, а мать — русская), и то понимает по-удмуртски. Ему это очень нравится. Есть у нас в деревне супружеская пара: жена марийка, а муж — удмурт, так его жена уже всю по-удмуртски разговаривает»¹⁹.

В Карлыганской школе традиционно практикуется обучение родному языку, и эта практика не вызывает отторжения ни со стороны детей, ни родителей. Местные удмурты демонстрируют бережное отношение к собственной культуре и уважение к культурным ценностям народов, проживающих на территории района.

Что касается политико-гражданской идентичности периферийных удмуртов, она, судя по всему, четко зависит от типа субъекта федерации, на территории которого они локализованы. В этом плане своеобразно положение удмуртов Башкортостана и Татарстана, официальное руководство которых стремится сплотить контактирующие этнические общности вместе с «титальным» этносом в единое целое под лозунгом «мы — башкортостанцы (татарстанцы)». В этом случае политико-гражданская идентичность удмуртов становится двуступенчатой: сначала «татарстанцы» («башкортостанцы»), затем — «россияне».

¹⁷ Цит. по: Нуриева И. М. Песни завятских удмуртов. Ижевск, 2004. Вып. 2. С. 5.

¹⁸ НОА УИИЯЛ УРО РАН РФ. Оп. 2Н. Д. 1325. Л. 15.

¹⁹ Там же. Л. 25, 26, 28.

Говорить о том, что удмурты названных республик вообще не испытывают какого-либо дискомфорта, связанного как с этнической, так и с политико-гражданской идентичностью, было бы неверно. Так, те же «башкирские» удмурты, утверждая, что в Башкирии они не ощущают никакой дискриминации со стороны доминирующего этноса, то и дело сетовали, что по ряду причин (финансовых, политических и др.) их детям путь в высшие учебные заведения Уфы и других крупных городов республики практически закрыт. Они предпочитают получать высшее образование в Удмуртии или в Пермском крае. Одна из известных удмуртских журналисток и поэтесс (уроженка РБ, живет в УР) о самочувствии удмуртов Башкирии высказалась следующим образом: «Мы в Удмуртии хотя бы на втором месте (после русских. — Г. Н.), поэтому нам легче здесь пробыть, а у себя мы только третий сорт, если не четвертый (после русских, башкир и татар). Об этом, конечно, никто открыто не говорит, но такое отношение все равно чувствуется»²⁰. Внутренняя политика Башкортостана, судя по отдельным фактам, носит определенный дискриминационный характер (если не действием, то результатом) по отношению к представителям нетитульной национальности. Так, в 1995 г. башкиры, составляя 21,9% населения Башкортостана, занимали 73,3% должностей в высшей правящей политической элите и 48,4% в территориальных структурах власти республики²¹. Тенденция к «башкиризации» республики явно ощущалась и в ходе переписи населения 2002 г.

Казалось бы, в такой ситуации башкирским удмуртам логичнее проявлять приверженность общероссийской идентичности, или, на худой конец, открыто проявлять симпатии к Удмуртской Республике, где им удастся успешнее реализовывать свои личностные (например, образовательные) амбиции, этнокультурные интересы и др., не жертвуя при этом этнической идентичностью. Однако более стабильное и динамичное, по сравнению с Удмуртией, социально-экономическое развитие Башкирии в постсоветский период, обеспечивающее соответственно и более высокий уровень жизни населения, обуславливает сохранение лояльного отношения удмуртов к субъекту федерации, ставшему для них постоянным местом проживания. Весомым позитивным фактором, влияющим на настроения удмуртов Башкирии, является и то, что в 58 школах республики изучается удмуртский язык, издается республиканская газета на удмуртском языке «Ошмес». Можно предпо-

²⁰ Шеда-Зорина И. М. Удмуртская диаспора в субъектах федерации различного типа (на примере удмуртов Пермской и Кировской областей, республик Башкортостан, Татарстан и Марий Эл): Дис. канд. ... ист. наук. Ижевск, 2007 // НОА РФ. Оп. 2-Н. Д. 1525. Л. 142.

²¹ Траектории деинфантилизации. Из опыта этнорегиональных исследований / Губогло М. Н., Смирнова С. К. [и др.] // Феномен Удмуртии. Т. 9. М.—Ижевск, 2006. С. 243.

ложить, что сопряженность политико-гражданской идентичности башкирских удмуртов с Башкортостаном сохранится и в дальнейшем.

Национальная политика Республики Татарстан строится на двух фундаментальных приоритетах. С одной стороны, это всестороннее развитие татарского народа как государствообразующей нации и укрепление республики как исторически сложившейся формы его государственности, с другой — обеспечение равных с татарским народом условий жизнедеятельности для всех этнических общин и граждан, в совокупности составляющих многонациональный народ, являющийся, согласно Конституции РТ, носителем ее суверенитета²². Однако, декларируемые принципы во многом расходятся с повседневной практикой. Наблюдающиеся в постсоветском Татарстане тенденции к росту русофобии, неокоренизации органов государственного и муниципального управления, наступление на позиции русского языка — эти и ряд других факторов привели к обострению политической ситуации и усилению напряженности в межэтнических отношениях в республике²³.

Существующую дискриминацию по отношению к себе ощущают и удмурты Татарии. Говорить об этом вслух не принято, хотя реальная ситуация в районах компактного проживания удмуртов говорит сама за себя. Так, в ходе экспедиции 2003 г. в Балтасинском и Кукморском районах все респонденты подчеркивали мирный, дружеский характер межэтнических отношений, но высказывания удмуртов при этом были чрезвычайно выразительны: «Чтобы показать себя в глазах татарина, очень сильным надо быть. Это все равно, что трава, которая пробивает асфальт. Вот этой траве надо уподобиться. Надо быть дисциплинированным, знать их язык, быть умным. Одним словом, чтобы татарин тебя признал, надо быть на голову выше его. А таких среди нас мало. Но если и появляются такие, татарам это не очень нравится»; «в открытую нас татары, конечно, не унижают. Но на деле проявляется желание ставить себя выше нас, удмуртов. Не стоит рисковать что-то говорить им против, возражать. На высокие должности удмурта никогда не поставят»; «татарин, конечно, все равно поддерживает татарина. Удмурта уж все равно за своего не считают»; «статус татарина все-таки выше удмурта. О нас все время говорят — "работящие". Как будто мы только для того и рождены, чтобы заниматься тяжелой физической работой, а не начальниками быть»²⁴.

Начальников-удмуртов в Татарстане действительно не много. Так, в Кукморском районе это в основном директора школ в удмуртских де-

²² Фокин А. В. Концептуальные основы национальной политики Республики Татарстан // Информ.-метод. сб. Мин-ва нац. политики УР. Ижевск, 2002. № 7. С. 37—43.

²³ Парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX века / Губогло М. Н., Смирнова С. К. [и др.] // Феномен Удмуртии. Т. 1. М., 2001. С. 105.

²⁴ НОА УИИИЯЛ УрО РАН РФ. Оп. 2-Н. Д. 1322. Л. 3, 7, 20, 24.

ревнях и специалисты среднего звена различного профиля. Председателями шести СПК в преимущественно удмуртских по составу населения сельских поселениях являются татары, причем четверо из них — не местные. Среди глав сельских муниципальных образований — три удмурта, два татарина, один кряшен. В администрации Балтасинского района среди руководителей-удмуртов смогли назвать только двух директоров школ (Ципьинской и Среднекушкетской) и заместителя редактора районной газеты. Все перечисленные факты относятся к августу 2003 г., но, судя по оперативной информации, за прошедшие годы существенных изменений в этом плане в Татарстане не произошло.

И все-таки про удмуртов Татарии и Башкирии нельзя сказать, что они живут в состоянии постоянного этнопсихологического стресса. Не проявляют они и открытого неприятия идеологием «татарстанцы», «башкортостанцы». Приверженность этих диаспорных групп республикам проживания можно объяснить тем, что социально-экономическая ситуация в обеих республиках существенно лучше, чем в Удмуртии. В то же время для удмуртов и Татарии, и Башкирии важно ощущать себя частью единого удмуртского этноса, они ориентированы на «материнскую» этническую культуру титульной республики, притягивающей своими культурно-просветительскими, научными, общественно-политическими центрами. Судить об этом можно хотя бы по тому, что национально-культурные автономии удмуртов обеих республик являются ассоциированными членами Всеудмуртской ассоциации «Удмурт кенеш», локализованной в УР.

Что касается удмуртов Куединского района Пермского края, они больше склонны идентифицировать себя как жители Прикамья и граждане России, а не как представители удмуртского этноса²⁵. Превалирование политико-гражданской идентичности над этнической вызвано опять-таки общим положительным имиджем Пермского края. На момент исследования (2002) он представлял собой динамично развивающийся регион, инновационные подходы администрации края к решению вопросов социально-экономического характера привлекали внимание федерального центра, край часто выступал в роли экспериментальной площадки для апробации новых программ и проектов. Длительное проживание в регионе с преобладающим русским населением сформировало у большинства удмуртов устойчивую ориентацию на идентификацию с доминантным этносом. В их глазах, быть «пермяком» по региону проживания и русским по этнической принадлежности, значит — обладать более высоким социальным статусом. Исходя из этого, можно предположить, что только безуслов-

²⁵ Чагин Г. Н. Чувство родины, личностная и социальная идентичность удмуртов Пермского Прикамья // Диаспоры Урало-Поволжья: Материалы межрег. науч.-практ. конф. (Ижевск, 28—29 окт. 2004 г.). Ижевск, 2005. С. 53—59.

ные успехи самих «куединских» удмуртов в разных сферах жизнедеятельности, а также повышение авторитета Удмуртии в их глазах могут переориентировать их коллективное самосознание в пользу удмуртской идентичности.

«Карлыганские» удмурты достаточно отчетливо идентифицируют себя как граждане Республики Марий Эл. Эта идентичность не отягощена какими-либо негативными эмоциями. Скорее наоборот: проживание на территории родственной финно-угорской республики и сопричастность к финно-угорскому движению в определенной степени сокращают «дистанцию» между Удмуртской Республикой и Марией Эл. Некоторый скептицизм представителей этой группы по отношению к республике проживания можно объяснить только тем, что Мари-Турекский район граничит с Республикой Татарстан, и повседневный опыт карлыганцев наталкивает на мысль, что по уровню жизни они уступает соседям, что стабильная социально-экономическая ситуация в постсоветской Татарии обеспечивает татарстанцам более благополучную жизнь.

Политико-гражданская ориентация преобладающего большинства удмуртов Кировской области связана с общероссийской идентичностью, сопровождающейся при этом утратой этнической идентичности. Сегодня большинство отечественных ученых убеждены, что большая часть финно-угорских диаспор в современных условиях практически не в состоянии развивать и, тем более, — модернизировать свою культуру только на собственной основе, в отрыве от национального ядра. В этом плане «кировские» удмурты — ярчайшее тому подтверждение. Они практически не имеют внутренних ресурсов для воспроизводства этнических культурных ценностей. Есть — по названиям — удмуртские деревни, но количество удмуртов, знающих удмуртский язык, особенно среди молодежи, интенсивно сокращается. Нет школ с преподаванием удмуртского языка. Только в 2001/2002 уч. г. начато факультативное изучение удмуртского языка в Светозаревской общеобразовательной школе. Есть национальные коллективы художественной самодеятельности, но, по-видимому, для повышения этнического самосознания, консолидации диаспорной группы, активизации культурно-воспитательной, научно-просветительской работы этого недостаточно.

В настоящее время более или менее выраженными «островами удмуртскости» в области являются две деревни — Светозарево Слободского района и Сибирь — Унинского. В Светозарево с июля 1999 г. функционирует областной Центр удмуртской культуры, при нем — народный танцевально-хоровой коллектив, трудятся талантливые, заинтересованные в сохранении и развитии удмуртской культуры люди. В дер. Сибирь есть фольклорные коллективы, функционирует краеведческий музей с уникальными коллекциями традиционного народного костюма, но полагать, что эти центры в силах решить весь

комплекс этнокультурных, языковых, этнодемографических и иных проблем, связанных с сохранением и воспроизводством этнотерриториальной группы, не приходится. К тому же, надо иметь в виду, что психологическое самочувствие этнической общности во многом зависит от ее социально-экономического, этнополитического положения. Ощущение самодостаточности, комфортности, уверенности, переживаемое членами сообщества, обычно тем ярче и стабильнее, чем выше их материальное благополучие и полнее степень самореализации (образовательной, профессиональной, общегражданской и т. д.). Этот аспект жизнедеятельности «кировских» удмуртов тоже нельзя назвать оптимальным. Сельскохозяйственные производственные коллективы, в которых работают удмурты, находятся если не в депрессивном, то в близком к этому состоянии. Удмуртских фермерских хозяйств нет. Социальная деятельность хозяйствующих субъектов (как индивидуальных, так и коллективных), как правило, направлена на выживание, обеспечение минимальных условий для существования, а не на развитие. В такой ситуации проблемы родного языка, национальной культуры, воспитания молодых высокопрофессиональных кадров национальной интеллигенции у людей отходят на второй план, а иногда и вовсе не поднимаются.

Резюмируя изложенное, отметим следующее:

поиск идентичностей в диаспорных группах удмуртов не завершен. Финно-угорские народы России сегодня очень ярко проявляют свою приверженность так называемому финно-угорскому миру, причем это касается не только «титulyных» финно-угорских этносов, но и этнотерриториальных групп. Данное явление можно интерпретировать не иначе, как поиск новой, более глобальной идентичности. Человек готов вобрать в себя множество идентичностей и процесс самоидентификации открыт не только национальному, но и глобализирующемуся миру.

реализация исследовательского проекта «Удмуртская диаспора в субъектах федерации различного типа» показала, что научное значение и мобилизующая роль проекта выходят далеко за пределы Удмуртии, ибо в концентрированном выражении проблема диаспоры — это вопрос сохранения этничности. Его решение возможно только путем сотрудничества, учитывающего интересы всех заинтересованных сторон — самой диаспоры, субъекта, где расселено ядро этноса, региона, ставшего для диаспоры местом проживания, а также федеральной власти, принимающей участие в диаспорной политике. В частности, выявление соответствия российской политической системы идентичностям и самоидентичностям общества на федеральном, региональном и этническом уровне необходимо для обеспечения безопасности личности, народов, государства.

В.К. Семибратов

Традиционная культура мари́йского народа в произведениях Н. А. Ключева

Одним из глубоких знатоков традиционной культуры населяющих Россию народов был известный поэт, классик отечественной литературы Николай Алексеевич Ключев (1884—1937)¹.

Уроженец северной Олонецкой губернии, он особенно хорошо представлял быт русского и финно-угорских народов², не случайно некоторые современные филологи улавливают в «мелодическом строе, звукописи» ключевских стихов и «особенностях... мироощущения и мышления, настроениях» их автора «финно-угорский субстрат»³.

В ряду финно-угров в творчестве поэта не последнее место занимают мари́йцы, упорно сохранявшие в своем укладе черты родной его

¹ О Н. А. Ключеве и его творчестве написано большое число книг. Наиболее представительными из изданных в последнее пятилетие, на наш взгляд, являются: Кравченко Т. А., Михайлов А. И. Наследие комет: Неизвестное о Николае Ключеве и Анатолии Яре. М.; Томск, 2006; XXI век на пути к Ключеву // Материалы Междунар. конф. «Олонецкие страницы жизни и творчества Николая Ключева и проблемы этнопоэтики», посвящ. 120-летию со дня рожд. великого рус. поэта Николая Ключева. 21—25 сент. 2004 г. / Сост. и науч. ред. Е. И. Марковой. Петрозаводск, 2006; Смольников С. Н., Яцкевич А. Г. На золотом пороге немеркнущих времен: Поэтика имен собственных в произведениях Н. Ключева. Вологда, 2006; Нарымская поэма Н. Ключева «Кремль»: интерпретация и контекст / Ред.-сост. В. А. Доманский, 2008; Субботин С. И. Николай Алексеевич Ключев (1884—1937): Хронологическая канва жизни и творчества. Томск, 2009; Маркова Е. И. Родословие Николая Ключева. Тексты. Интерпретации. Контексты. Петрозаводск, 2009; Николай Ключев. Воспоминания современников / Вступ. ст. А. А. Киселевой; сост., справки об источниках текстов и указ. имен П. Е. Подберезкиной; коммент. А. А. Киселевой при участии Т. А. Кравченко, М. Никё и С. И. Субботина. М., 2010; Николай Ключев: образ мира и судьба: Науч. сб. / Отв. ред. В. А. Доманский. Томск, 2005. Вып. 3; Makin M. Nikolai Klyuev: time and place and poet. Northwestern University Press, 2010.

² См., напр.: Семибратов В. К. Узорные черемисы, вотяцкая ель, бесерменский лен...: Финно-угорская тема в творчестве Н. А. Ключева // Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: История и современность: Материалы регионал. науч.-практ. конф. / Отв. ред. А. А. Волкова. Глазов, 2001. С. 77—79.

³ Шарафанов А. Н. Письмо автору от 1 авг. 2002 г. (г. Йошкар-Ола).

сердцу старины⁴. Возможно, поэтому применительно к ним поэт упорно использует ставшее привычным в течение веков название «черемисы», которое при советской власти было заменено на «марийцы» и считалось чуть ли не оскорбительным⁵. Вологодские лингвисты, подвергнувшие скрупулезному анализу стихотворения и поэмы своего земляка, обнаружили в них лишь два случая употребления слова *марийский*, тогда как четырежды фигурирует *черемисина* (в значении черемисы вообще и как край, населенный таковыми), по два раза — *черемисы* и *черемисский* и по одному — *черемиска* и *черемис*⁶.

С марийцами Н. А. Клюев познакомился в Вятском крае, с которым его связывали давние и прочные отношения и где, как полагают некоторые его биографы, он оказался совсем молодым в поисках «невидимого народного Иерусалима»⁷.

На рубеже 1920—1930-х гг. поэт не раз приезжал летом в дер. Потрепухино, на крутом берегу р. Вятки около г. Советска (бывшая слобода Кукарка). Деревню населяли русские, но, путешествуя по кукарской земле, Н. А. Клюев не мог не обратить внимания на марийцев, чья традиционная культура нашла отражение во многих его работах.

В написанной в Потрепухине поэме «Каин» (1929) есть такие строки:

У нас в узорных черемисах
Бобёр на шапках, каньги в лисах,
Рубахи — бесерменский лен,
Слюда затейна у окон⁸.

⁴ Ранее этой темы автор вкратце касался в публикации: Семибратов В. К. «У нас в узорных черемисах...»: Марийская тема в творчестве Н. А. Клюева // XXI век на пути к Клюеву... С. 275—279. Из йошкар-олинских исследователей писали об этом на марийском языке К. К. Васин (см.: Николай Клюев среди марийцев // Саман (Эпоха). Йошкар-Ола, 1991. № 3. С. 79. Подпись: В. Ротаев) и В. Н. Козлов (см. введ. ст. к: Семибратов В. К. «На влюбленной в сказку Вятке»: Вятский край в жизни и творчестве Н. А. Клюева // Кутария (Пятница). Йошкар-Ола, 1994. № 20. С. 5. Подпись: Лайд Шэмйер).

⁵ Вероятно, и поэтому тоже при переиздании в 1949 г. в г. Кирове дореволюционного сборника «Песни Северо-Восточной России» А. Н. Васнецова из него были исключены шуточные русские песни «на черемисский лад». См.: Семибратов В. К. О соседях — с юмором и шуткой // Межэтнические связи фольклора и народной культуры Вятского края: Сб. материалов Третьей науч.-практ. конф. / Отв. ред. В. А. Поздеев. Киров, 1997. С. 47.

⁶ Яцкевич А. Г. Поэтическая система топонимов и этнонимов в творчестве Н. А. Клюева // Клюевский сборник. Вологда, 2000. Вып. 2. С. 56. Из приведенных здесь же сведений явствует, что в клюевской поэзии чаще марийцев из финно-угров упоминаются разве что лопари (саамы) и зыряне (коми). См. также: Смольников С. Н., Яцкевич А. Г. На золотом пороге немеркнущих времен... С. 65, 68.

⁷ Азадовский К. М. «Гагаря судьбина» Николая Клюева. СПб., 2004. С. 98. См. также: Семибратов В. К. Вятский край в жизни и творчестве поэта-старообрядца Н. А. Клюева // Старообрядчество. История. Культура. Современность: Материалы / Ред.-сост. В. И. Осипов, Е. И. Соколова. М., 2000. С. 317—322.

⁸ Клюев Н. А. Каин: Поэма // Наш современник. 1993. № 1. С. 99.

Эпитет «узорные» говорит сам за себя и касается прежде всего одежды. При этом не только богато украшенные женские, но и мужские костюмы марийцев часто представляли собой настоящие произведения искусства. Об этом свидетельствует, например, белый льняной халат из фондов Кировского областного краеведческого музея. Возможно, принадлежавший жрецу, он характеризуется следующими особенностями:

«Швы на туловище обшиты домашней темно-красной шерстяной тесьмой, рядом с ней — узкая черная вышивка (роспись). Такой же тесьмой обшиты края халата и подчеркнуты некоторые вышитые участки. Вышивка располагается на верхней части полочек, на плечах, спине, на рукавах, по подолу. Интересны некоторые ее сюжеты. Нагрудную часть украшают композиции из широких “деревьев-людей” с завитками по бокам. Эта вышивка соединяется с плечевой и наспинной цепочкой стилизованных “коньков” и фигур-столбиков... Кроме того, на груди и спине располагается также ряд чередующихся крупных и мелких антропоморфных фигур. На рукавах такого халата вышиты сходные фигуры в несколько ином стиле, над которыми возвышается крупная коньковая композиция»⁹.

Непонятно, почему (возможно, ради красного словца) Н. А. Ключев «нарядил» марийцев в рубахи из «бесерменского» льна. В том, чтобы заимствовать льняные холсты или готовую одежду из них у еще одного жившего на территории Вятского края народа — бесермян (его представителей, населявших отдаленные северо-восточные уезды губернии, поэт вряд ли мог встречать и видеть) — у марийцев не было никакой необходимости. Дело в том, что в их собственной среде сеяние льна и изготовление льняных изделий было настолько широко распространено, что, по свидетельству нашего современника, до сих пор «покрой одежды, головные уборы сохраняются стойко, и даже в настоящее время пожилые жители продолжают носить традиционную одежду»¹⁰.

Именно за белую льняную одежду на Вятке марийцев называли «мотыльками», что было отмечено еще Д. К. Зелениным¹¹.

Возможно, «бобер на шапках» марийцев также является плодом ключевской фантазии. Известно, что частью старинного свадебного костюма марийской женщины могла быть «шапка из красного сукна, с лисьей опушкой»¹², единственный известный образец которой в настоящее время хранится в фондах Малмыжского районного краеведческого музея.

⁹ История и культура Вятского края / Под ред. И. Ю. Трушковой. М., Киров, 2005. С. 380—381.

¹⁰ Петрушин А. Ф. Тюм-Тюм — певучий родник. Йошкар-Ола, 2010. С. 66.

¹¹ Зеленин Д. К. Кама и Вятка: Путеводитель и этнографическое описание Прикамского края. Юрьев, 1904. С. 169. О восприятии марийцев русским населением Вятского края см.: Семibrатов В. К. О соседях — с юмором и шуткой... С. 47—49.

¹² История и культура Вятского края. С. 397.

Обувь марийцев традиционно составляли лапти, берестяные галоши, валенки, сапоги из кожи. Вероятно, последние и имел в виду Н. А. Клюев, назвав их знакомым ему с детства словом «*каньги*», означающим «низкую обувь у саамов: из оленьих шкур (главным образом, белых), мехом наружу», что «часто украшается бисером и цветным сукном»¹³. Тому, что кожаные сапоги могли быть у марийцев «*в лисах*», остается верить поэту на слово.

Как одна из примет древних времен в поэме «Каин» выделена «*сляда затейна у окон*».

Яркими красками нарисован в произведении облик «*бобрового бога*» Керемета (Кереметя), что, охраняя «*пушныя запруды*» от врагов, «*крадет тропинки, дыбит мох*». Даже «*бобровый... зипун*» износил хозяин подземного царства и творец зла, «*блюда болоты*»¹⁴.

«Бобровым» Керемет назван не случайно, поскольку в его культе «нашли отражение отголоски почитания деревьев, птиц и животных (курсив наш. — В. С.), рек, ключей, камней, возвышенных мест...»¹⁵.

О «мифическом черемисском существе» Н. А. Клюев мог слышать и от живших по соседству с марийцами-«кереметниками»¹⁶ русских крестьян, по рассказам которых, «Кереметь бог грозный. Он требует жертв. Самая ценная жертва: молодой бык. На черемис порою нападает особая, присущая им нервная болезнь, припадки вроде падучей болезни. Это — “черемис ломает кереметь”»¹⁷.

Изначально указывая на нетождественность обширного и многоплеменного Вятского края земле, населенной марийцами, Н. А. Клюев делает эти понятия синонимичными. Об этом свидетельствует его просьба о правке стихов, изложенная в письме к юному другу — художнику А. Н. Яр-Кравченко от 17 декабря 1932 г.: «В стихотворении <“Ночь со своднею...”> написано: *Вяткой, Вологдой, Рязанью*, нужно: *Черемисиной, Рязанью*»¹⁸.

Открещиваясь от сплетен «*темени и луны косой*», «*лесной Миколой*», тем не менее, признает, что специфика пахнущей «*Черемисиной, Рязанью*» бумаги с его стихами обусловлена святыми для него «*скрипом лаптей, угаром корчаги*»¹⁹.

¹³ Fashionburg: Путев. по моде // <http://www.fashionburg.ru/e/314752-kangi>.

¹⁴ Клюев Н. А. Каин. С. 96.

¹⁵ Поляков А. Г. Религиозные верования марийцев // Религии народов Вятского края: Учеб.-справ. пособие. Киров, 2009. С. 231.

¹⁶ Зеленгин Д. К. Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию // Сб. Отд. русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1903. Т. 86. № 2. С. 83.

¹⁷ Васнецов Н. М. Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907. Репринтное изд. Киров, 1995. С. 104—105.

¹⁸ Клюев Н. А. Словесное древо: Проза / Вступ. ст. А. И. Михайлова, сост., подг. текста и примеч. В. П. Гарнина. СПб., 2003. С. 286.

¹⁹ Клюев Н. А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы / Предисл. Н. Н. Скатова, вступ. ст. А. И. Михайлова, сост., подг. текста и примеч. В. П. Гарнина. СПб., 1999. С. 588.

Именно территорию, населенную влюбленными в красоту «узорными черемисами», отводит Н. А. Клюев в поэме «Каин» для начала спасения и духовного возрождения Отечества. Обратившая на это внимание знаток финно-угорских мотивов в творчестве поэта Е. И. Маркова делает вывод, что после «Руси крещения второго»²⁰ «Земля наконец-то сольется со своим народом в единый Божий храм, где есть придел для каждого народа»²¹.

В том числе и для марийцев, которых поэт не раз упоминал как в предшествовавших «Каину», так и в последующих произведениях, то видя «ведающим сердцем и глазом-изумрудом» древнеегипетский «Карнак в черемисской божнице»²² («Древний новгородский ветер...», 1921) и «Евфратную Русь в черемисском совдепе»²³ (Красный Адам, 1919), то заставляя «на празднике дружбы» «Черемисину с белой чудью / Косоглазить на картузы»²⁴ (Дружба, 1926), которые у них носить было не принято. Котлы, «черемисиной долбленые»²⁵, предстанут в эпической «Песни о Великой Матери» (между 1929—1931).

В полностью вятском по содержанию стихотворении начала 1930-х гг. «Я лето зорил на Вятке...» марийцам отводятся такие строки:

И бабы носят сороки —
Очелья в хазарских рублях.
Черемиска — лен синеокий
Полет в белёсых полях.
<...>
Так на Вятке, в цветущих чарусах
Пил я солнце и пихтовый зной.
И вернулся в Москву черемисом
Весь медовый, как липовый шмель...²⁶

Стихотворение завершается строками о «раскосом лете на Вятке», что «нудит душу татарской уздой»²⁷. Думается, именно с влиянием на марийцев тюркских народов и связаны клюевские «очелья в хазарских рублях», украшающие знаменитый головной убор марийских женщин — сороку.

Название и происхождение этого убора — русское. По мнению крупнейшего знатока этнографии финно-угорских народов К. И. Коз-

²⁰ Клюев Н. А. Каин. С. 99.

²¹ Маркова Е. И. Зырянский Исус: Финно-угорский храм в творчестве Николая Клюева // V Междунар. конгр. финно-угорских писателей: Сб. докл. и выступл. Сыктывкар, 1999. С. 57.

²² Клюев Н. А. Сердце Единорога. С. 495.

²³ Там же. С. 425.

²⁴ Там же. С. 538.

²⁵ Там же. С. 770.

²⁶ Там же. С. 593.

²⁷ Там же. С. 594.

ловой, марийцы лишь «перенесли на него свои приемы орнаментации вышивкой, выработав особый стиль украшения, характерный только для сороку»²⁸.

Сорока знакомых Н. А. Ключеву санчурско-яранских марийцев «состояла из очелья, к которому пришивался хвост, покрывавший темя и спускавшийся на спину. С боков к очелью пришивались крылья, завязывавшиеся на затылке. Сороку изготавливали из тонкого льняного холста и богато покрывали вышивкой, причем каждая часть сороки имела особый орнамент...»²⁹.

Замечая, что «на старинных сороках преобладали зооморфные мотивы орнамента, на более поздних — растительные и геометрические», К. И. Козлова указывает на то, что «красочные рубахи и головные уборы дополнялись в праздничные дни украшениями», основу которых составляли «бисер, бусы, блестки, раковины-каури, пуговицы и в самой незначительной степени — монеты»³⁰. Украшались и мужские костюмы.

Преуспевали марийские мастера в ткачестве и ковроделии. Среди самых дорогих вещей, оставшихся после ареста Н. А. Ключева в его московской квартире и которые ему очень хотелось спасти, он называл «ковер, шитый шелком и шерстями, небольшой, черемисской работы»³¹.

Приведенный выше эпитет «узорные» емко передает самое суть внешнего облика «родимой черемисы». Причем «узорность» эта распространяется и на традиционный для марийцев промысел — резьбу по дереву. Не случайно в поэме «Каин» говорится:

Мне снилась родина невестой
В парче и перлах осыпных,
Калуга ей месила тесто,
Карелия слагала стих.
А Черемисина да Вятка
Игрушки резали...³²

Кроме того, марийцы, пишет этнограф Г. И. Сепеев, «на ручках ковшей-черпаков для пива... вырезали головки и фигурки утки, коня и

²⁸ Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа. М., 1978. С. 301.

²⁹ Там же. С. 302.

³⁰ Там же. С. 302—303.

³¹ Ключев Н. А. Словесное древо. С. 409. Любопытно, что позаботиться о ковре «черемисской работы» Н. А. Ключев просил поэта С. А. Клычкова, переводившего на русский язык марийские народные песни, в которых встречаются и «грудное украшеньеице», и «маки по юбке», и «лен на берегу», и уподобленный заре сарафан, «как в старину носили». См.: Клычков С. А. Стихотворения / Сост., подгот. текста, вступ. ст. Н. Банникова. М., 1985. С. 237, 243, 246, 247.

³² Ключев Н. А. Каин. С. 96.

др. В форме утки вырезали обрядовые чаши... Солярными знаками, розетками, кругами, ромбами, треугольниками покрывали чашки, деревянные замки, прялки, мебель, дуги и другие бытовые вещи. Тисненными геометрическими узорами отделявали стенки берестяных сосудов... В XIX в. традиционные резные мотивы геометрического и зооморфного орнаментов стали применяться при украшении фронтонов, карнизов, наличников, жилищ и ворот»³³.

Строки стихотворения *«И вернулся в Москву черемисом, / Весь медовый, как липовый шмель...»* указывают на широко распространенное в марийской среде бортничество.

Как видим, Н. А. Клюев с большим знанием дела отразил в своих произведениях быт живших *«на влюбленной в сказку Вятке»*³⁴ марийцев, о которых он помнил и в холодном сибирском изгнании. Так, в письме Н. Ф. Христофоровой, отправленном из г. Томска осенью 1936 г., поэт сообщал об *«удивительной книге»*, которая *«написана на распаренной берёсте китайскими чернилами. Называется книга “Перстень Иафета”. Это не что другое, как Русь 12-го века, до монголов. <...> Любопытно, что... теперешие черемисы вывезены из Гипербореев, то есть из Исландии, царем Олафом Норвежским, зятем Владимира Мономаха. Им было жарко в Киевской земле, и они отпущены были в Колывань — теперешие вятские края, а сначала содержались при киевском дворе как экзотика»*³⁵.

Несмотря на неправдоподобность и даже фантастичность сведений, содержащихся в *«Перстне Иафета»*³⁶, приведенные строки свидетельствуют о неослабевавшем интересе Н. А. Клюева к марийцам, жизнь и быт которых (пусть и поэтически несколько приукрашенные) наглядно отразились в его творчестве.

³³ Сепеев Г. А. Марийцы // Народы Поволжья и Приуралья: Ист.-этногр. очерки. М., 1985. С. 145.

³⁴ Клюев Н. А. Сердце Единорога. С. 582.

³⁵ Клюев Н. А. Словесное древо. С. 381.

³⁶ Кроме упоминания в письме Н. А. Клюева, никаких свидетельств об этой «удивительной книге» не сохранилось. Некоторые исследователи сомневаются в ее подлинности. См., напр.: Мейкин М. Из Сибири в кушн рая: последнее стихотворение Николая Клюева // Николай Клюев: образ мира и судьба: Сб. ст. / Ред.-сост. А. Н. Казаркин, В. А. Доманский. Томск, 2005. Вып. 2. С. 48, 49.

Т.А. Титова, Г.Б. Сайфутдинова, А.И. Хамидуллина

Некоторые аспекты современного родительства у татар на материалах Республики Татарстан

Институт родительства — неотъемлемая часть культуры всякой этнической общности. Именно он обеспечивал успешное взросление ребенка; от знаний и практических навыков родителей зависело будущее их детей. В наши дни часть населения пересмотрела традиционные планы на будущее, молодежь все чаще ориентируется на самореализацию, предпочитая материальные и духовные ценности репродуктивным. Деструктивные тенденции — хроническая депопуляция, сокращение числа детей в семьях, высокая детская смертность, неудовлетворительное состояние здоровья репродуктивной части населения, распространение наркомании, алкоголизма и др. — превратились в серьезную проблему для современной российской семьи. Надежды на решение этих проблем возлагаются прежде всего на институты семьи и родительства. Семья, первичная ячейка общества, способна наиболее успешно сформировать у подрастающего поколения положительное отношение к родительству и семейным ценностям, служить эффективным средством воспитания личности. Большую роль в достижении этих целей играет использование традиций и опыта народной педагогики.

Одной из важнейших функций семьи в процессе социализации детей остается передача им этнокультурных традиций, воспитание позитивного отношения к ним. Первичную этнокультурную информацию ребенок получает от родителей, чьи жизненные установки в современной татарской семье остаются определяющими.

Большое внимание в татарских семьях всегда уделялось воспитанию морально-нравственных качеств у детей; родители старались удерживать их от поступков, осуждаемых обществом. Им стремились привить базовые человеческие ценности: доброту, вежливость, трудолюбие. Для этого широко использовали религию. Детей воспитывали в духе религиозности, неукоснительного выполнения основных требований ислама (или православия — у татар-кряшен). Эта традиция не прерывалась даже в годы советской власти.

В современных условиях полное соблюдение родителями — татарами всех религиозных норм и предписаний — посещение мечети,

регулярный намаз, обращение к мулле (или батюшке) за советом и т. п. — имеет место редко. Основная часть татар осознает свою религиозную принадлежность, руководствуются ею в значимых жизненных ситуациях (рождение и выбор имени ребенка, решение вопросов религиозного самоопределения детей и т. п.), знакома с основными молитвами. Пользу религиозного воспитания усматривают в первую очередь в осуждении религией пьянства, курения, употребления наркотиков. Серьезное отношение к религии и религиозным нормам, по мнению родителей — татар, способно уберечь их детей от этих пороков. Татары — сельские жители в среднем более осведомлены и активны в вопросах религии. Среди них больше лиц, старающихся соблюдать религиозные предписания и обряды. В городе верующие считают приверженность к религии личным делом человека и склонны допускать большую терпимость в вопросах исполнения религиозных обрядов.

Морально-нравственные мотивы определяют и отношение родителей — татар к религиозному образованию своих детей. Наиболее частым доводом родителей, желающих дать детям духовное образование, выступает стремление приобщить их к «высоким нравственным и моральным принципам», принятым в среде духовенства. Гораздо реже выбор родителей в пользу религиозного образования обусловлен желанием обеспечить своему ребенку престижную и высокооплачиваемую профессию. (Хотя не секрет, что подъем религиозности в обществе в последние десятилетия привел к повышению престижа профессии священнослужителя.) За последние десятилетия число священнослужителей всех конфессий в республике выросло в несколько раз и продолжает увеличиваться.

Важнейшую роль в процессе социализации детей играет язык общения. Общение родителей с детьми на национальном языке формирует особую психологическую среду, определяет этнокультурные ориентиры их детей.

Проблема родного языка тесно связана с межнациональными отношениями, развитием национального самосознания и национальных культур. С 1970-х до начала 1990-х гг. в Татарстане происходило снижение доли лиц, считающих родным языком язык своей национальности. В 1979 г. из татар республики назвали родным языком татарский 97,7%, в 1989-м — 96,6, а в 1997-м (по результатам социологического обследования) — всего 64,4% (!). Среди жителей же Казани татарский считают родным только 38,5%, татарский и русский одновременно — 49,2%¹. С приданием татарскому языку статуса государственного наметилась тенденция к изменению его фактического положения и функционирования.

¹ Язык и этнос на рубеже веков: Этносоциологические очерки о языковой ситуации в Республике Татарстан. Казань: Магариф, 2002.

Язык — главное средство коммуникации. В выборе того или иного языка в качестве средства общения особое значение имеют семейно-бытовые контакты. Именно дома люди говорят на том языке, на каком хотят говорить.

Современным татарам Татарстана присущ дифференцированный подход к выбору языка общения. Так, при общении с людьми преклонного возраста в основном используют татарский язык. С детьми чаще всего говорят по-русски, так как язык для общения выбирают сами дети, а они основную часть времени проводят в учебных заведениях и на улице, где доминирует русский язык. На селе ситуация благоприятнее, так как здесь татарский язык продолжает быть преобладающим. Следует констатировать, что в наши дни русский язык активно приобретает роль домашнего языка татарской семьи. Этому способствуют, кроме того, школа, оказывающая колоссальное воздействие на ребенка, и средства массовой информации. Последние (речь идет о республиканских СМИ), как правило, используют два языка — татарский и русский, — чтобы все граждане республики, исходя из языковых возможностей, могли выбрать то или иное издание, радио- или телепередачу. Основная часть татар предпочитает СМИ на русском языке. Вместе с тем, знание татарского языка, полученное на бытовом уровне, в семье, позволяет воспринимать передачи радио и телевидения и на татарском языке.

Родители в большинстве своем считают необходимым обеспечить своим детям знание обоих государственных языков Республики Татарстан. Такой выбор определяется, в первую очередь, прагматическими соображениями. В городе большее распространение получил, в том числе и среди татар, русский язык, что предопределяет этноязыковую социализацию детей в большей степени на русском. В сельской местности продолжает доминировать татарский язык.

Важное значение в системе воспитания детей у татар уделялось трудовому воспитанию. Труд и теперь остается основным средством воспитания, особенно на селе. В результате отделения профессионального труда от семейного возможности трудового воспитания детей путем их активного участия в трудовой деятельности семьи сузились, однако оно продолжает играть определенную роль в воспитательном процессе, привитии подросткам трудолюбия.

Татарской культуре издревле присуще разделение труда по гендерному принципу. Мужчины выполняли физически более тяжелую работу, женщины — преимущественно занимались домашними делами. В наши дни этот традиционный принцип разделения труда подвергся изменению во многих семьях. Распределение внутрисемейных обязанностей в большой степени определяется различными социальными и демографическими условиями жизни семьи. Прежде всего, на распределение домашних обязанностей оказало влияние увеличение занятости женщины и внедрение бытовой техники (пылесоса, стиральной

машины, микроволновой печи и др.). Уборка жилища и приготовление пищи стали уделом не только женщин, но и мужчин — татар. Перемены в распределении домашней работы больше коснулись семей, в которых дети одного пола, в семьях же, где есть дети обоих полов, сохраняется традиционное разделение домашних обязанностей.

Современная татарская семья остается основным транслятором традиционной культуры в ходе социализации детей. Родители (особенно на селе), как правило, стремятся передать детям традиционные этнокультурные представления, ценности, традиции. Таким образом, значение родительства, как социального института, не может быть переоценено.

Е.А. Ягафова

Чувашская «диаспора» в контексте диаспорных исследований в этнологии (постановка проблемы)

Феномен диаспоры в последние десятилетия стал важным фактором социально-политической жизни в России и в постсоветском пространстве. Распад СССР и «парад суверенитетов» бывших автономий РФ в 1990-е гг., активизация этнического фактора в общественной жизни, активные миграционные процессы в предшествующий, советский, период истории страны привели к беспрецедентной «диаспоризации» этнических сообществ. У большинства из них сформировалась как «внутренняя» (в российских регионах), так и «внешняя» (в пределах ближнего зарубежья) диаспоры, образно названные Р. Брубейкером «диаспорами катаклизма»¹. Тенденции социально-экономического и политического развития в постсоветских государствах определили характер этнокультурного развития диаспорных групп, обретших новый статус, а вместе с ним и новые социальные, культурные и правовые проблемы, новые условия общения с «родиной». Все это заставляет под другим углом зрения посмотреть на диаспоры. Являются ли этнические группы, проживающие вне своего этнического ареала, но в пределах того же государства, диаспорами? Можно ли считать диаспорами группы, которые возникли в результате перемещения границ, а не людей? Существуют ли универсальные черты, свойственные разным типам диаспор?²

Диаспорные исследования³ в отечественной науке — сравнительно новое направление, нуждающееся как в глубоком теоретическом и методологическом осмыслении, так и в изучении социально-полити-

¹ Брубейкер Р. «Диаспоры катаклизма» в Центральной и Восточной Европе и их отношения с родинами (на примере Веймарской Германии и постсоветской России) // Диаспоры. 2000. № 3. С. 7.

² Обсуждение проблем диаспор на IV Конгрессе российских этнографов и антропологов // Диаспоры. 2002. № 2. С. 194—204.

³ Изучение этих проблем автором началось в 1990 г. на кафедре этнологии исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова с дипломной работы на тему «Расселение чувашей на севере Самарского Заволжья в бассейнах рек Большого Черемшана и Кондурчи. XVII—XVIII вв.» под руководством профессора К. И. Козловой.

ческих, экономических, культурно-языковых реалий существования диаспорных групп. Для этнологии актуальность этих исследований несомненна при решении, как минимум, четырех групп задач. Во-первых, по изучению *современных этнических процессов*, т. к. формирование объективного представления о современных этнических сообществах без знания исторических и этнокультурных особенностей диаспорных групп, составляющих ныне значительную часть самих этносов, невозможно⁴. Изучение функциональных особенностей языка и этнической культуры, а также типов (форм, видов) межкультурного взаимодействия в полиэтническом сообществе выявляет тенденции развития этнокультурных процессов. Во-вторых, на примере диаспоры наиболее отчетливо раскрывается проблема *этничности и этнокультурной идентификации* в ситуации межкультурного пограничья — одна из актуальных в современной этнологии. В-третьих, изучение диаспоры, прежде всего «внешней», позволяет оценить *адаптационный потенциал этнической группы в иноэтнической среде*, механизмы, формы и пути адаптации. В-четвертых, от эмпирических исследований диаспоры несомненно зависит и *исход теоретико-методологических споров о диаспоре*, продолжающихся среди социологов, этнологов, политологов и других специалистов.

Термин «диаспора» — наиболее дискуссионный вопрос этих споров. Вопреки устоявшейся в науке точке зрения о диаспоре как этническом сообществе за пределами страны происхождения, обладающим особенностями этнической идентичности, институционализации и контактов с территорией своего происхождения⁵ (классические модели — евреи, армяне, цыгане, а также, по мнению некоторых исследователей, греки, китайцы, индийцы и ряд др.⁶), появляется все больше сторонников расширительной трактовки данного термина — распространения его на

⁴ По переписи населения 2002 г., доля диаспорных групп в общей численности народов Урало-Поволжья, варьировала от 27,0—27,7% у башкир и удмуртов, до 64,0—66,3% — у татар и мордвы (у чувашей — 45,7%); см.: Иванов В. П. Этническая география чувашского народа. Историческая динамика численности и региональные особенности расселения. Чебоксары, 2005. С. 269.

⁵ Safran W. Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return // *Diaspora*. 1991. Vol. 1. N 1. P. 83; Иваненко Н. П. Межнациональные отношения. Термины и определения. Киев, 1991; Илларионова Т. С. Этническая группа: генезис и проблемы самоопределения (теория диаспоры). М., 1994; Котов О. «Осколки» этноса (проблема дефиниций) // *Этнос и его подразделения*. Ч. 1. М., 1992. С. 91.

⁶ Cohen R. Rethinking «Babylon»: Iconoclastic conceptions of the diasporic experience // *New Community*. Abingdon, 1995. Vol. 21. N 1. P. 6; Safran W. Op. cit. P. 83; Ashkenasi A. Identitätsbewahrung, Akkulturation und die Enttatschung in der Diaspora // *Identität in der Fremde* / M. Dabag und K. Platt (Hrsg.). Bochum, 1993. S. 107, 117; Sheffer G. Modern diasporas in international politics. New York: St. Martin's, 1986. P. 13; Dabag M., Platt K. Diasporas und kollektive Gedachtnis. Zur Konstruktion kollektiver Identitäten in der Diaspora // *Identität in der Fremde*. S. 130.

мигрантские сообщества — новые, или современные, диаспоры и использование его для описания процессов этнического размежевания вообще⁷. При таком понимании под категорию «диаспора» подпадают также общности, проживающие в том же государстве, но за пределами «титовых» республик⁸. Ю. И. Семенов называет такую диаспору «внутрисоциальной» — в противоположность «внеосоциальной», находящейся в другом государстве. Настаивая на том, что «диаспора — явление в своей основе прежде всего этническое», автор рассматривает ее как часть этноса, расселенную на другой этнической территории⁹.

Такой подход вызывает критику со стороны части ученых, усматривающих в нем не только терминологическую неточность, но и искажение природы явления, несущее общественную угрозу¹⁰. Помимо такого признака, как «расселение» и «оторванность от основного ядра этноса», следует учитывать и третий, понятийный, аспект, в котором отразились сложные реалии жизни — проблемы социально-экономического, политического, гражданско-правового, этнополитического, конфессионального характера¹¹. Так, Т. В. Полоскова выделяет институциональную грань диаспоры, отличающую ее от подразделений этноса: «диаспора, в отличие от этнической группы, всегда институционализована и несет в себе не только этнокультурное, но и этнополитическое содержание»¹². Характерным признаком диаспоры автор считает наличие «собственной стратегии взаимоотношений с государством проживания и исторической родиной... формирование институтов и организаций, направленных на развитие этнической идентичности»¹³.

На «историко-ситуативном и личностно-ориентированном подходе» к трактовке диаспоры настаивает В. А. Тишков; по его мнению, диаспора — «это явление прежде всего политическое»¹⁴. С. А. Ару-

⁷ Попков В. «Классические диаспоры»: к вопросу о дефиниции термина // Диаспоры. 2002. № 1. С. 7; Подлесных О. Н. Диаспоры «титовых народов» и политика языковой поддержки // V Конгр. этнографов и антропологов России. Тез. докл. М., 2003. С. 364; Старовойтова Г. В. Проблемы этносоциологии в современном городе. Л., 1980.

⁸ Иванов В. П. Формирование чувашской диаспоры. Чебоксары, 1988; Он же. Чувашская диаспора. Чебоксары, 1999. С. 4.; Петров И. Г. Опыт количественного анализа этнических процессов в материальной культуре приуральских чувашей // Этнос и его подразделения. М., 1992. С. 106—120.

⁹ Семенов Ю. И. Этнос, нация, диаспора // Этногр. обозрение. 2002. № 2. С. 64—74.

¹⁰ Дятлов В. И. Диаспора: экспансия термина в общественную практику // V Конгр. этнографов и антропологов России. Тез. докл. М., 2003. С. 364.

¹¹ Алексеев П. М. К понятию «диаспора» // IV Конгр. этнографов и антропологов России. Тез. докл. М., 2001. С. 230.

¹² Полоскова Т. В. Современные диаспоры. Внутриполитические и международные аспекты. М., 1999. С. 21.

¹³ Там же.

¹⁴ Тишков В. А. Исторический феномен диаспоры // Этногр. обозрение. 2002. № 2. С. 50.

тионов, возражая ему, утверждает, что диаспоры бывают не у государств, а этносоциальных организмов, предлагает рассматривать диаспору как «процесс развития от "еще недииаспоры" через "собственно диаспору" к "уже недииаспоре"» и указывает на плавность, нестабильность границ между этими понятиями¹⁵. А. А. Степанян предлагает рассматривать как «диаспору», так и «этнообшину» через призму диаспорных (миграционных) процессов¹⁶. Результатом этих процессов он считает именно «этнообшину» — «объединение людей единого этнического происхождения, создавших свои социальные институты и проживающих вне пределов территории своего первоначального обитания», в то время как «диаспора» есть совокупность таких этнообщин¹⁷.

Особо острые формы терминологический спор приобрел в отношении «диаспоризации» этнических сообществ постсоветского пространства. Скажем, что такое русскоязычное население в государствах бывшего СССР (кроме РФ)? Диаспора или «автохтоны»? Группы, находящиеся за пределами «исконной» территории проживания, или общности с признаками диаспорного поведения и сознания? Так, Н. Космарская считает использование термина «диаспора» при изучении этничности и национализма «ненужным и искусственным», ибо оно уводит в сторону от проблемы, и предлагает взамен более нейтральные термины — «этническое меньшинство» (вслед за Э. Паином¹⁸) или «постимперское меньшинство»¹⁹. От чрезмерного увлечения термином «диаспора» предостерегает и В. А. Тишков, настаивающий на ситуативности, динамичности и, следовательно, трудноопределимости этого явления²⁰. Взгляд на диаспору как на ситуативный ответ «вызову времени, места и обстоятельств» характерен и для В. А. Дятлова, определяющего этот термин как «особый тип человеческих взаимоотношений, как специфическую систему формальных и неформальных связей, жизненных стратегий и практик людей». С соответствием с этим, «совокупность лиц одной национальности, живущих вне национального очага», автор рассматривает лишь как условие

¹⁵ Арутюнов С. А. Диаспора — это процесс // *Этногр. обозрение*. 2002. № 2. С. 74—78.

¹⁶ Степанян А. А. *Этнообщина как продукт диаспоральных процессов* (по материалам исследования армянской общины города Москвы). М., 2008.

¹⁷ Там же. С. 38.

¹⁸ Payin E. The disintegration of the empire and the fate of the «imperial minority» // *The new Russian diaspora. Russian minorities in the former Soviet republics* / Ed. by V. Shlapentokh, M. Sendich & E. Payin. New York: M. E. Sharpe, 1994. P. 21—25.

¹⁹ Космарская Н. Русскоязычные ближнего зарубежья: «диаспорный» проект против автохтонного // *Диаспоры*. 2004. № 1. С. 151—187.

²⁰ Тишков В. А. Исторический феномен диаспоры. С. 59; Он же. Увлечение диаспорой (о политических смыслах диаспорального дискурса) // *Диаспоры*. 2003. № 2.

для реализации модели диаспоры²¹. Вместе с тем, следует согласиться с мнением У. Сафрана, что «в «растяжке» теоретической конструкции, первоначально используемой для описания конкретной и весьма специфичной ситуации, наверное, есть своя научная логика: это дает возможность применить объяснительную схему к максимально возможному числу случаев»²².

Изучение диаспорных групп постсоветского пространства породило ряд терминологических новшеств. В научной литературе появились такие понятия, как «российские соотечественники», «этнические россияне»²³, обозначающие диаспоры народов, связанных происхождением с Россией. Оба понятия употребляются по отношению к чувашам в странах СНГ, при этом первое из них определенно обязано своим происхождением «Программе добровольного переселения соотечественников в Россию», принятой в июне 2006 г. К. Ф. Затулин предлагает признать «российскими соотечественниками» людей, «которые живут за пределами Российской Федерации, сделали свободный и добровольный выбор в пользу признания своей культурной и духовной связи с нею и принадлежат по своему происхождению, как правило, к национальностям, исторически проживающим на территории России»²⁴.

В последнее время в политологическом дискурсе в рамках диаспорных исследований активно используется термин «российская диаспора», трактуемый неоднозначно: то как выражение социокультурной идентичности и связи с Россией, единства на основе русского языка при сохранении ее этнического и конфессионального разнообразия (В. А. Тишков, Т. В. Полоскова), то как «формирующаяся социокультурная общность на основе российской идентичности, основанной на системе ценностей, генерированных историей, культурой и традициями русского народа» (К. Ф. Затулин и др.), то как «транснациональная сеть, находящаяся в стадии становления, пока не содержащая социокультурный, общественно-политический и экономический потенциал» (И. Иванов)²⁵. С учетом базовой роли русского языка и культуры для современной российской диаспоры в качестве синонима употребляется термин «русскоязычная диаспора»²⁶.

Как справедливо отмечают авторы коллективной монографии «Интеграция российской диаспоры в политический процесс стран СНГ», по-

²¹ Дятлов В. И. Что такое диаспора? // Дятлов В., Мелконян Э. Армянская диаспора: очерки социокультурной типологии. Ереван, 2009. С. 24.

²² Сафран У. Сравнительный анализ диаспор. Размышления о книге Робина Коэна «Мировые диаспоры» // Диаспоры. 2004. № 4. С. 147.

²³ Российская диаспора на пространстве СНГ. М., 2007.

²⁴ Цит. по: Интеграция российской диаспоры в политический процесс стран СНГ. М., 2010. С. 13.

²⁵ Там же. С. 16—19.

²⁶ Там же. С. 19.

явление аморфных и в правовом, и в академическом смысле дефиниций вызвано попыткой «концептуализации пока не определенной в своих качественных чертах общности россиян за рубежом»²⁷. По их мнению, необходим дифференцированный подход к оценке положения российской диаспоры на постсоветском пространстве, с учетом политических режимов государств, организации самих диаспорных групп²⁸.

Предлагаются и другие уточнения и дополнения к характеристике понятия «диаспора»²⁹. Проблема классификации диаспор наиболее детально разработана в трудах зарубежных ученых: Р. Козна, Дж. А. Армстронга, У. Сафрана³⁰ и др., предлагающих такие критерии (далеко не бесспорные) для определения диаспоры, как факт перемещения из «исходного» центра на периферию или в другой «иностранный» регион, коллективная память о первоначальной родине, чувство отчужденности в «принимающем» обществе, идеализация родины, стремление поддерживать ее существование, персональная или коллективная идентичность с ней, готовность сохранять и передавать культурное наследие последующим поколениям, общественные институты³¹. На основе указанных критериев делаются попытки типологизации диаспорных групп³².

Критерии для характеристики этнических диаспор разрабатывались преимущественно на т. н. классических диаспорах, но были существенно дополнены в ходе изучения процессов диаспоризации на постсоветском пространстве с 1990-х гг.: «экономическая ниша», место в системе разделения труда и социальных ролей, причастность к власти, характер контактов с окружающим населением, внутренняя самоорганизация, «общинность», численность, или «критическая масса», поведенческие особенности и т. п.³³. Внутриполитические и международные аспекты функционирования диаспоры рассмотрены в работах Т. В. Полосковой³⁴.

²⁷ Интеграция российской диаспоры в политический процесс стран СНГ. С. 13.

²⁸ Там же. С. 32—33.

²⁹ Шнирельман В. А. Мифы диаспоры // Диаспоры. 1999. № 2. С. 6—33.

³⁰ Cohen R. Global diasporas: An introduction. Seattle: University of Washington Press, 1997; Armstrong J. A. Mobilized and proletarian diasporas // American Political Science Review. 1976. Vol. 20. P. 393—408; Сафран У. Сравнительный анализ диаспор. Размышления о книге Робина Козна «Мировые диаспоры» // Диаспоры. 2004. № 4. С. 140—164.

³¹ Дятлов В. И. Что такое диаспора? С. 16—17.

³² Попков В. Д. Некоторые основания для типологии диаспоры // II Всерос. социол. конгр. (Москва, 30 сент. — 2 окт. 2003 г.); <http://lib.socio.msu.ru/1/library?e=d-000-00---0kongress>; Российская диаспора как фактор укрепления национальных интересов России на постсоветском пространстве. М., 2011. С. 8—31.

³³ Дятлов В. И. Диаспора: попытка определиться в понятиях // Диаспоры. 1999. № 1. С. 8—23; Ашкинази Л., Гейнер М. Численная мультистатусная модель диаспоры // Диаспоры. 1999. № 2. С. 34—39.

³⁴ Полоскова Т. В. Диаспоры в системе международных связей. М., 1998. 199 с.; Она же. Современные диаспоры.

Проблемы российской диаспоры в странах СНГ представлены в работах К. Ф. Затулина³⁵, Н. В. Калининной³⁶, в сборниках и коллективных монографиях³⁷. На постсоветском пространстве наиболее активно и подробно изучаются диаспорные группы греков³⁸, русских³⁹, евреев⁴⁰, армян⁴¹, корейцев⁴², поляков⁴³. Особая тема — «внутренние» диаспоры в российских регионах: например, ингушей в Тюменской области⁴⁴.

³⁵ Затулин К. Ф. Российская диаспора на пространстве СНГ. М., 2007; Он же. Русскоязычные в Центральной Азии: Социальный портрет. М., 2010.

³⁶ Калининна Н. В. Россияне ближнего зарубежья: уезжать или оставаться?: Полит. аспекты проблем российской диаспоры в странах СНГ. Бишкек, 2002.

³⁷ Новые диаспоры: Гос. политика по отношению к соотечественникам и нац. меньшинствам в Венгрии, Украине и России / Под ред. В. Мукомеля и Э. Паина. М., 2002; Государство и диаспоры: опыт взаимодействия. М., 2001; Миграции и новые диаспоры в постсоветских государствах / ред. В. А. Тишков. М., 1996; Диаспоры и разделенные народы на постсоветском пространстве / отв. ред. К. С. Гаджиев, Э. Г. Соловьев. М., 2006; Диаспоры в современном мире: материалы Междунар. круглого стола, г. Улан-Удэ, 15 окт. 2007 г., Хулун-Буйр, 13 дек. 2007 г. / науч. ред.: Л. Л. Абасва. Улан-Удэ, 2007; Российская диаспора на пространстве СНГ.

³⁸ Иванова Ю. Греки в России — не случайные гости (историко-этнографический очерк) // Диаспоры. 2002. № 1. С. 24—52; Кауринкоски К. Греки Приазовья: особенности этнокультурной идентичности // Там же. С. 79—105; Колесов В., Кузнецов И. «Черкесские греки» — идентичность, культура, религия // Там же. С. 106—132.

³⁹ Например: Лебедева Н. М. Новая русская диаспора. Социальнопсихологический анализ. М., 1997; Савоскул С. С. Русские нового зарубежья. Выбор судьбы. М., 2001; Фейтман Т. Русские в политической жизни России (1918—1940 гг.) // Диаспоры. 2002. № 3. С. 6—27; Исаков С. Основные этапы русской общины в Эстонии // Там же. С. 46—77; Ситнянский Г. Ю. Русские в СНГ — «здесь» или «там». По поводу нового закона «О гражданстве Российской Федерации» // Ин-т этнологии и антропологии РАН. Исслед. по прикладной и неотложной этнологии. М., 2003. № 160; работы Субботиной И., Панариной С., Эппмент Б., Брусиной О., Космарской Н., Федорова Н., Хрусталева Н. в разд. «Русские в постсоветских государствах» и «Русские в ближнем зарубежье» // Диаспоры. 1999. № 2. С. 115—298; Волков В. В. Русские в постсоветской Латвии: сквозь призму лингвистической идентичности (1992—2000) // Диаспоры. 2002. № 2. С. 65—83.

⁴⁰ Розенблат Е., Еленская И. Динамика численности и расселения белорусских евреев в XX в. // Диаспоры. 2002. № 4. С. 27—52; Рубинчик В. Критические заметки о «еврейской жизни» в постсоветской Белоруссии // Там же. С. 53—86; Милитарев А. Идентичность и судьбы еврейской диаспоры в России // Там же. С. 138—152; Членов М. К вопросу о социолингвистической характеристике еврейской диаспоры. Еврейские языки // Диаспоры. 2003. № 1. С. 87—109.

⁴¹ Фирсов Е., Кривушина В. К изучению коммуникационной среды российской армянской диаспоры // Диаспоры. 2004. № 1. С. 6—45; Степанян А. Социокультурные особенности армянской общины Москвы // Там же. С. 46—63; Титова Т. Армяне в городах Татарстана — штрихи к портрету // Там же. С. 64—80; Мокин К. Диаспорная идентичность в динамике: конвергенция и энтропия (изучая армян Саратовской области) // Диаспоры. 2006. № 4. С. 150—168 и др.

⁴² Напр., работы Нам И., Ващук А., Хана В. и Кима Г., Кима Н. в разд. «От Приморья до Центральной Азии: очерки из жизни корейцев» // Диаспоры. 2001. № 2. С. 147—222.

Истории и современному состоянию чувашской «диаспоры» (как «внешней», так и «внутренней») посвящено не так много работ. Истории формирования этнотерриториальных групп («внутренней диаспоры») в XVII — начале XX вв. посвящены работы Е. А. Ягафовой⁴⁵, расселению локальных групп чувашей в Урало-Поволжье и Западной Сибири и этническим процессам в этих группах — труды В. П. Иванова⁴⁶, И. Г. Петрова⁴⁷, Д. Г. Коровушкина⁴⁸ и др.⁴⁹ Проблема «диаспоризации» чувашского населения в России рассматривалась авторами сборника «Чувашское население России»⁵⁰.

Безусловный интерес представляет серия работ чувашского ученого В. П. Иванова, посвященная формированию и развитию диаспорных групп чувашей в российских регионах. Автор допускает возможность обозначать термином «диаспора» «часть народа, живущую дисперсно или компактными группами вне исторической территории его происхождения, в новых районах своего расселения, в инонациональном окружении (напр., чувашки в Башкортостане)». Чувашей, находящихся в

⁴³ Напр., работы Новицкой Е., Зелинской А., Скреминской А., Никулиной И. в разд. «Поляки в рассеянии — времена и страны» // *Диаспоры*. 2005. № 4. С. 6—98.

⁴⁴ Ингушская диаспора Тюменской области: проблема сохранения языка и культуры. Тюмень, 2010.

⁴⁵ Ягафова Е. А. Самарские чувашки (историко-этнографические очерки). Конеч XVII — начало XX вв. Самара, 1998. 365 с.; Она же. Чувашки Урало-Поволжья: формирование и традиционная культура (XVII — начало XX вв.) // Чебоксары, 2007. 530 с.; Она же. Чувашки в межкультурном пограничье Урало-Поволжья // *Этногр. обозрение*. 2009. № 6. С. 120—133; Yagafova E. Ciuvashii din Samara: problema identificarii etnice // *Sud — est: arta, cultura, civilizatie*. 1998. N 4 (34) (на рум. яз.) и др.

⁴⁶ Иванов В. П. Расселение и численность чувашей. Этногеографический очерк. Чебоксары, 1992; Он же. Этнические процессы среди локально-территориальных групп чувашей // Чувашки Приуралья. Чебоксары, 1989. С. 15—31; Он же. Этническая карта Чувашии. Чебоксары, 1997; Он же. Чувашский этнос. Чебоксары, 1998; Он же. Чувашская диаспора; Он же. Формирование чувашской диаспоры // *Расы и народы*. Вып. 29. М., 2003; Он же. Этническая география чувашского народа.

⁴⁷ Петров И. Г. Этапы формирования этнической группы приуральских чувашей // Чувашки Приуралья; Он же. Сельское чувашское население Башкирского Предуралья: современные этнокультурные процессы. Дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1992. 248 с.; Он же. Опыт количественного анализа этнических процессов в материальной культуре приуральских чувашей; Он же. Особенности этнокультурного функционирования приуральской этнической группы чувашей // Этнические и этнографические группы в СССР и их роль в современных этнокультурных процессах. Уфа, 1989. С. 199—201.

⁴⁸ Коровушкин Д. Г. Чувашки Западной Сибири (Этнотерриториальная группа на современном этапе). Новосибирск, 1997.

⁴⁹ Культура и быт низовых чувашей. Чебоксары, 1986; Чувашки Приуралья. Чебоксары, 1989; Симбирско-Саратовские чувашки. Чебоксары, 2004.

⁵⁰ Чувашское население России. Консолидация, диаспоризация, интеграция. Т. 1. Республика и диаспора. М., 2000. Т. 2. Стратегия возрождения и этническая мобилизация. М., 2001.

таком положении, он называет «внутрироссийской чувашской диаспорой»⁵¹.

Полемизируя с противниками «широкого» толкования понятия «диаспора», исследователь указал на значимость для таких групп «исторической родины» — территории, очерченной соответствующими конституционально закрепленными административными границами (для чувашей — Чувашии), что делает правомерным использование понятия «внутренняя диаспора» для целого ряда народов, у которых историческая родина официально оформлена в виде автономного национально-государственного образования⁵².

Опыт изучения «внутренней» диаспоры, т. е. этнических групп, проживающих в отличных от титульной республики субъектах РФ, историками, этнологами, социологами, безусловно, полезен с методологической точки зрения⁵³. В 2004 г. в Ижевске была организована межрегиональная конференция «Диаспоры Урало-Поволжья», на которой обсуждались вопросы истории и этнической культуры локальных сообществ из числа волго-уральских этносов, проживающих вне своих национальных республик, но в пределах той же историко-этнографической области. В выступлениях ее участников термин «диаспора» трактовался в самом широком смысле этого слова⁵⁴. Как еще один прецедент такого же использования термина «диаспора» можно упомянуть статью И. А. Поздеева «Удмуртская диаспора в Республике Башкортостан: результаты одного исследования» в ведущем научном журнале по данной проблеме — «Диаспоры»⁵⁵.

В. П. Иванов отмечает, что в основе самоопределения и названий современных диаспорных групп чувашей лежит административно-региональный признак: «московские чувашки», «красноярские чувашки», «самарские чувашки» и т. д.⁵⁶ Однако вряд ли оправданно его использование для дифференциации этнотерриториальных групп чувашей, выделяемых по историческим и культурно-языковым крите-

⁵¹ Иванов В. П. Этническая география чувашского народа. С. 28.

⁵² Там же. С. 29—31.

⁵³ Напр., для обозначения компактно проживающей группы предлагается использовать термин «периферия этноса»: Семенов Ю. И. Этнос, нация, диаспора // Этногр. обозрение. 2000. № 2. С. 65—66.

⁵⁴ Например: Куликов К. И. К вопросу о «старых» и «новых» диаспорах // Диаспоры Урало-Поволжья. Материалы межрег. науч.-практ. конф. (Ижевск, 28—29 окт. 2004 г.). Ижевск, 2005. С. 14—17; Кусябаев Б. Р. Государственная национальная политика Республики Башкортостан по отношению к национальным диаспорам // Там же. С. 20—25; Ширяева Г. С. Государственная национальная политика в Республике Марий Эл на современном этапе: подходы и опыт // Там же. С. 26—31 и др.

⁵⁵ Поздеев И. А. Удмуртская диаспора в Республике Башкортостан: результаты одного исследования // Диаспоры. 2007. № 3. С. 192—204.

⁵⁶ Там же. С. 34.

риям (диалектам языка, традиционному костюму, комплексам обрядности и т. д.)⁵⁷ и являющихся, таким образом, научным конструктом. В изучении же диаспорных групп помимо общей характеристики этнических процессов важен их анализ на микроуровне (семья, личность), позволяющий определить особенности этнической идентификации на групповом и индивидуальном уровне. Не менее значимо исследование форм внутри- и межэтнического взаимодействия и социокультурной адаптации в диаспоре, позволяющее раскрыть природу самого феномена «диаспора». Несмотря на то что исследователями накоплен уже достаточно большой опыт по рассматриваемой теме, целый ряд вопросов остаются мало или вовсе неизученными.

Проблема «внешней» чувашской диаспоры также не получила широкого рассмотрения — за исключением в основном немногочисленных публицистических очерков в газетах «Советская Чувашия»⁵⁸, «Республика»⁵⁹, «Хыпар» (на чувашском языке)⁶⁰, «Канап»⁶¹ и др. В работе В. Полищука⁶² рассматривались вопросы правового положения русскоязычного населения (к которому относятся и чуваша) в Эстонии; Н. П. Космарская⁶³ поднимала проблему статуса русскоязычных групп в странах бывшего СССР; авторы коллективной монографии «Нации за пределами границ. Диаспоральная политика и международные отношения в бывшем Советском Союзе»⁶⁴ и ряда других работ — проблему постсоветских диаспор («переселенческих обществ»).

Особое место среди диаспорных исследований последних лет занимает сборник «Российская диаспора на пространстве СНГ» (2007),

⁵⁷ Ягафова Е. А. Чуваша Урало-Поволжья.

⁵⁸ Напр.: Алексеев К. И в Казахстане живут чуваша // Сов. Чувашия. 2000. 6 сент.; Земляк с Урала собирает земляков в Казахстане // Сов. Чувашия. 2001. 22 марта; Викторов Г. Чуваша, как национальное меньшинство Эстонии // Сов. Чувашия. 2000. 12 янв.

⁵⁹ Напр.: Федотов В. А. Чувашам в Казахстане помогают местные власти // Республика. 2001. 11 июля (№ 51—52). С. 7; Быков К. Община «Атӑл» набирает силу // Сов. Чувашия. 1999. 4 сент. С. 3.

⁶⁰ Алексеев А. Казахстанра чӑвашсен ачисене чӑвашла вӑрентесшӗн // Хыпар. 2005. 14 ӑштан; Викторов Г. Чӑвашла юрлатӑр, Эстоние тӑпчетпӑр // Хыпар. 2002. 17 ӑштан; Смирнова Н. Шурӑ Рус тӑрӑхӗнче // Хыпар. 1999. 4—5, 11 сӑрла.

⁶¹ Михлее Д. Чуваша земли Беларуси: (серия очерков о земляках в стиле кино) // Канап (Ульяновская обл.). 1999. 1—8, 15 окт.

⁶² Полищук В. В. Положение меньшинств в Эстонии: правовые аспекты (1991—2001 гг.) // Диаспоры. 2002. № 3. С. 100—130; Полищук В. В., Хелемяэ Е. Эстонская этнополитика после 1991 г.: первые итоги // Диаспоры. 2005. № 4. С. 140—172.

⁶³ Космарская Н. «Русские диаспоры»: политические мифологии и реалии массового сознания // Диаспоры. 2002. № 2; Ее же. «Русские диаспоры» — научный дискурс и низовые восприятия // Диаспоры. 2003. № 4; Ее же. Русскоязычные ближнего зарубежья...

⁶⁴ Nations abroad. Diaspora politics and international relations in the former Soviet Union / Ed. by Ch. King, N. J. Melvin. Boulder, CO: Westview Press, 1998.

содержащий результаты политологического исследования диаспорных групп в СНГ, в т. ч. чувашей в Республике Беларусь, проведенного в 2006 г.⁶⁵. Выводы его авторов позволяют оценить социально-правовой статус и специфику этнокультурного развития чувашской диаспоры в этой стране.

Подводя итоги краткому обзору проблемных вопросов в диаспорных исследованиях вообще и применительно к чувашской «диаспоре», в частности, необходимо признать, что в настоящее время в науке нет терминологической определенности в отношении групп, проживающих в отрыве от основного массива своей этнической общности, и что проведенных на высоком качественном уровне исследований таких групп с точки зрения особенностей их этнокультурного развития, внутри- и межкультурного взаимодействия в иноэтничном окружении, проявлений этнической идентичности и т. д. весьма немного. В силу сказанного дальнейшее изучение чувашской «диаспоры» и других подобных национальных образований сохраняет свою актуальность.

Что представляет собой чувашская «диаспора» сегодня?

В настоящее время за пределами Чувашской Республики проживает 621,1 тыс. чувашей, или 56,7% их общей численности (перепись 2010 г.)⁶⁶. Абсолютное большинство их сосредоточено в Поволжье (78,3%) и на Урале (10,2%), часть — в Западной Сибири (4,9%)⁶⁷. Наиболее многочисленны и компактно расселены чуваша в Татарстане, Башкортостане, Самарской и Ульяновской областях. Значительные по численности, но менее компактно расселенные группы чувашей имеются в Тюменской, Волгоградской, Саратовской, Пензенской, Омской, Кемеровской, Томской областях и Красноярском крае. Вообще же чуваша представлены в населении всех субъектов РФ (впервые в истории это зафиксировала перепись населения 2002 г.); в 57 регионах России их численность превышает 1 тыс. чел. Из стран ближнего зарубежья наиболее многочисленные чувашские диаспоры имеются в Украине — 10,6 тыс. чел. (2001)⁶⁸ и в Казахстане — 7,3 тыс. (2009)⁶⁹. В 12 регионах России (главным образом в Башкортостане, Татарстане, Самарской и Ульяновской областях) функционируют 300 чувашских национальных школ (1999). Активная часть чувашских диаспорных групп России организационно объединена вокруг 35 региональных национально-культурных центров (обществ), ассоциаций, национально-культурных автономий; наиболее активными из них являются НКЦ в Башкортостане, Ульяновской и Самарской областях и

⁶⁵ Российская диаспора на пространстве СНГ. С. 51—96.

⁶⁶ Расселение народов России по субъектам РФ: <http://ru.wikipedia.org/wiki>.

⁶⁷ Данные переписи 2002 г. приведены по: Иванов В. П. Этническая география чувашского народа. С. 266—267.

⁶⁸ Распределение населения по национальности и родному языку: http://2001.ukr-census.gov.ua/rus/results/nationality_population/nationality

⁶⁹ Население Казахстана // <http://hosting.adetiplus.ru/>.

Татарстане. Чувашские национальные общества созданы также в Белоруссии, Эстонии, Казахстане, Молдавии.

Приведенное краткое описание позволяет рассматривать чувашские этнические сообщества за пределами Чувашии как объект диаспорных исследований и использовать для их обозначения термин *чувашская «диаспора»*, но с учетом дискуссионности вопроса — условно, заключая термин «диаспора» в кавычки. Термин «диаспора» применим к новейшему периоду истории чувашей в Урало-Поволжье и в других географических регионах России. К Урало-Поволжью — в меньшей степени, потому что оно — не просто часть России, но и регион, с которым связано формирование и развитие чувашского этноса. Употребление термина «диаспора» правомерно при изучении этнополитических аспектов бытия разных групп чувашского населения в регионах. Однако во всех случаях чувашское население в РФ будет представлять собой «внутреннюю диаспору» в пределах единого геополитического пространства. Более обоснованно, хотя тоже не бесспорно, использование термина «диаспора» в отношении групп чувашей в ближнем зарубежье. При определении степени выраженности признаков-критериев «классической» диаспоры может возникнуть проблема терминологических соответствий. В любом случае, она — одна из основных в рамках исследования, ставящего целью выявление моделей функционирования и тенденций развития «диаспорных» групп чувашей постсоветского пространства.

В качестве основных задач и вопросов такого исследования могут быть названы следующие:

1. Каковы особенности этнокультурного развития малочисленных этнических сообществ (каковыми являются и чуваша в странах ближнего зарубежья и некоторых регионах России) в иноэтничном окружении и неодинаковых социально-экономических и политических условиях?

2. Каковы особенности идентичности чувашской «диаспоры» постсоветского пространства: ее локальные и типологические различия, степень и характер вариативности? В данном случае можно гипотетически предположить два варианта: а) усиление чувства национальной идентичности в инокультурном окружении (по Р. Пирсону) и б) обретение собственной идентичности в условиях ослабления связей с «родиной».

3. Каковы особенности структуры этничности «диаспорных» групп чувашей, связанные со страной / регионом проживания? (Речь идет о корреляции языка с другими признаками этничности — этнокультурным, религиозным и т. д.).

4. Каковы характер и интенсивность связей с «родной» этнической средой в странах / регионах проживания и с Чувашией?

5. Каковы формы и механизмы социокультурной адаптации к новой среде, а также формы и направления межкультурной коммуникации в регионах проживания?

6. Каково влияние общественных институтов (НКЦ) на жизнь «диаспорных» групп чувашей?

7. В какой мере этнические группы чувашей, проживающие на территории России и некоторых стран постсоветского пространства, соответствуют в содержательном плане понятию «диаспора»?

Особого внимания заслуживает вопрос о методах исследования и подходах к нему. Немалая часть работ, посвященных диаспорам, основана на применении количественных методов (массовые социологические опросы, социально-психологические тесты), позволяющих отследить основные тенденции в развитии групп, создать их типологические характеристики и т. д. Использование таких методик оправдано применительно к многочисленным сообществам, на основе репрезентативной выборки, но в отношении малочисленных групп, к которым относятся и чувашаи постсоветского пространства (их численность в большинстве случаев, например, в Белоруссии, Эстонии и других странах, колеблется от 600 до 2,2 тыс. чел.) вряд ли целесообразно. К тому же, как отмечает Н. Космарская, эти методики не вполне адекватно отражают весь спектр переживаний членов диаспорных групп по поводу идентичности⁷⁰, что говорит в пользу применения качественных методов исследования. Поэтому при изучении чувашской «диаспоры», в частности, при проведении *полевого обследования*, приоритет должны иметь *качественные методы* — глубинные полуструктурированные *интервью* с членами чувашских общин, руководителями и активистами национально-культурных объединений и *наблюдение* поведения членов общин в бытовых условиях, во время национальных праздников и других мероприятий.

За исходный пункт при выделении объекта изучения мы принимаем *трактовку этничности исходя из «этнических границ»*, отделяющих членов одной группы от другой, то есть дихотомию «мы—они» (по Ф. Барту)⁷¹. Культурное содержание «сигналов и знаков различий», то есть этнических дихотомий, Ф. Барт определил, во-первых, как «дифференциальные признаки, которые люди находят у других и выказывают сами для демонстрации идентичности (нередко это такие признаки, как платье, язык, форма жилища или образ жизни в целом)», во-вторых, как «фундаментальные ценностные ориентации: нормы нравственности и стандарты оценки поведения»⁷². Исследователи предлагают и более детализированные категории социальных и культурных различий: 1) «различия в технике выражения, будь то язык, обрядовые действия, жесты, этикет или обычаи... 2) системы ценно-

⁷⁰ Космарская Н. П. «Русские диаспоры»: политические мифологии и реалии массового сознания. С. 121—122.

⁷¹ Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / Под. ред. Ф. Барта. М., 2006. С. 16.

⁷² Там же.

стей... 3) самоидентификация»⁷³. В конечном счете, характеристика этнических границ связана с определением культурных дистанций между этническими группами, позволяющих ответить на вопрос «почему и как "мы" отличаемся от "них"»⁷⁴.

Указанные признаки являются определяющими при изучении особенностей идентичности (в первую очередь, культурно-языковой) чувашских «диаспорных» групп: во-первых, *идентичности языковой*, выражающейся в степени владения языком в устной и письменной формах, в функционировании языка в разных сферах жизни (образование, СМИ, бытовое общение, публичная сфера) и различных коммуникативных ситуациях; во-вторых, *способов поддержания и укрепления этнической идентичности*, т. е. ее материальной, социальной, этнокультурной основ.

Эти же признаки позволяют рассмотреть *особенности внутри- и межэтнического взаимодействия* в чувашских общинах в рамках различных социальных институтов и сфер (семья, трудовой коллектив, общественные организации и т. д.; территориальные, бытовые, рабочие контакты) и процесс *социокультурной адаптации* этнической общины в каждом из обозначенных государств / регионов, затрагивающий сферу занятости, «экономическую нишу», социальный и политический статус, языковую компетентность, степень и механизмы адаптации и др.

Значимым критерием характеристики диаспоры является выявление у ее членов общеразделяемых представлений о своем происхождении и исторической судьбе, ощущения своей неповторимости и чувства коллективной солидарности⁷⁵. По мнению Э. Смита, «вера в общее происхождение (а не общее происхождение как таковое)... является основой других проявлений и признаков идентичности и таким образом цементирует группу»⁷⁶. Поэтому следующий блок вопросов исследования нацелен на выявление у чувашей диаспоры представлений и знаний об истории своего народа, каналов распространения такой информации, ее востребованности, степени владения ею и т. д.

Особого внимания при изучении чувашской общины заслуживают *национально-культурные объединения* (общины, общества, организации, автономии), институционализирующие деятельность этнической группы в рамках государства и общества и выражающие степень консолидированности сообщества. Изучение документации о функционировании таких объединений, интервью с их руководителями, активистами и рядовыми членами позволяют *охарактеризовать функцио-*

⁷³ Ицкович К. Г. Соседи в Лаосе // Этнические группы и социальные границы. С. 172.

⁷⁴ Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 110.

⁷⁵ Smith A. The ethnic origin of nations. Oxford: Blackwell, 1986. P. 22.

⁷⁶ Idem. The ethnic revival in the modern world. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 65.

нальные особенности этих организаций в чувашских общинах. Наряду с типичными для этнологического исследования архивными, статистическими, литературными, публицистическими, вещественными, аудио-визуальными источниками, могут быть использованы Интернет-сайты общественных организаций, Интернет-ресурсы социальных сетей, таких как Одноклассники.ру, ВКонтакте.ру.

Накопленные данные позволят провести анализ чувашской «диаспоры» с точки зрения критериев определения «диаспоры» (по У. Сафрану, А. Ашкенази, Х. Тололяну⁷⁷, Г. Шефферу⁷⁸): в какой степени особенности этнической идентичности, или/и наличие общественных институтов (национально-культурных центров), или/и контакты (реальные и/или воображаемые) с территорией своего происхождения влияют на функционирование диаспоры?

Работа выполнена при содействии РГНФ. Проект № 11-01-00369а.

⁷⁷ Safran W. Diasporas in Modern Societies... P. 83; Ashkenasi A. Identitätsbewahrung, Akkulturation und... S. 110; Tololyan Kh. Rethinking diaspora(s): Stateless power in the transnational movement // *Diaspora*. 1996. Vol. 5. N 1. P. 12—14.

⁷⁸ Sheffer G. Ethnic diasporas: a threat to their hosts? // *International Migration and Security* / Ed. by M. Weiner. Boulder: Westview Press, 1993. P. 263—285.

Часть II. Этнография народов мира

Н.В. Аникин

Русские Бессарабии. История и современность

16 мая 2012 г. исполнилось 200 лет со дня подписания Бухарестского мирного договора между Россией и Османской империей, согласно которому под власть Российской империи перешла восточная часть Молдавского княжества — территория Пруто-Днестровского междуречья, которая позже стала называться Бессарабией. Остальная часть княжества, которая в будущем стала прообразом современной Румынии, осталась под турецким господством, но получила значительную автономию и политическое самоуправление, что и определило ее дальнейший путь к независимости. Таким образом, юбилей имеет непосредственное отношение к появлению в Восточной Европе двух независимых восточнороманских государств — Румынии и Молдавии. Государств, титульное население которых — румыны и молдаване — традиционно исповедует православие и исторически тесно связано с восточнославянскими народами, в первую очередь, русскими и украинцами. Юбилей — подходящий повод вспомнить историю молдавско-русских отношений, поинтересоваться тем, в каком состоянии эти отношения находятся сегодня, и как вообще существует сегодня русская община в Молдавии.

Правящая политическая элита Молдавии сегодня так оценивает события двухвековой давности: «лидер национал-либеральной партии Виталия Павличенко заявила, что национал-либералы и Совет объединения Молдовы и Румынии требуют объявить дату 200-летия присоединения Бессарабии к Российской империи днем траура. В своем обращении к правительству Молдовы, совет потребовал, признать 16 мая официальным днем траура «в связи с 200-летием российско-советской оккупации»¹.

На официальном сайте Либеральной партии Молдавии, лидер которой, Михай Гимпу, 28 августа 2009 г. был избран председателем парламента республики Молдова, а с 11 сентября 2009 г. является исполняющим обязанности ее президента, красуются четыре флага — Молдавии, НАТО, Европейского Союза и Румынии. Лозунг «Integrare»

¹ <http://ligarus.org/index.php/newss/politics/2689-----200-----html>

(«Интерграция»), помещенный под флагами НАТО и Евросоюза, и «Unitate» («Единство») — под флагом Румынии самым недвусмысленным образом свидетельствуют о ближайших политических целях нового молдавского руководства. В этом нет ничего неожиданного, так как М. Гимпу — один из основателей националистического Народного Фронта Молдовы, проводившего в начале 90-х гг. XX в. открыто прорумынскую и антироссийскую политику. Сам Гимпу называет себя румыном³ и считает, что молдавская нация искусственно изобретена руководством СССР, чтобы аргументировать «оккупацию» Бессарабии⁴. Таким образом, идея объединения «двух румынских государств»⁵ (то есть фактически поглощения молдаван румынами. — *Н. А.*), получившая после провозглашения Молдавией независимости в 1991 г. широкое распространение в кругах правящей и интеллектуальной элиты и, казалось, ушедшая в политическое небытие вместе с наиболее активными своими сторонниками — первым президентом республики Молдова Мирчей Снегуром и экс-премьером Мирчей Друком — снова становится фактом, определяющим внешнюю и внутреннюю политику молдавского государства.

Помимо того, что наличие подобных взглядов у высшего руководства страны представляет угрозу самому существованию Молдавии как государства и молдаван как этноса, первые же шаги Гимпу продемонстрировал, что, наряду с возрождением идеи объединения с Румынией, в молдавскую действительность возвращается и практика националистического давления на немолдавское население республики, в первую очередь, на русских и русскоязычных ее граждан. Кроме постоянного педалирования темой советской «оккупации» части «румынской» территории и населяющих ее «румын», и. о. президента Молдавии уже успел предложить проект территориально-административной реформы, предусматривающей замену районов «жудецами», так как «районы» — русское слово, от которого следует отказаться⁶. В феврале 2010 г. муниципальный совет Кишинева переименовал бульвар Ренанштерий (Возрождения) в центре молдавской столицы в честь погибшего год назад в ДТП Григория Виеру, поэта, одного из активных участников унионистского националистического движения в Молдавии в начале 1990-х гг., выступавшего в том числе с антирусскими лозунгами. Его стихотворение «Sint nationalist!» («Я националист!» — *Н. А.*) содержит строку против «мигрантской плесени»⁷. Под этой «пле-

² <http://www.pl.md/>

³ <http://www.regnum.ru/news/1231662.html>

⁴ http://www.puls.md/number/32%28293%29/%D0%BB%D0%B5%D1%82%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%B5%D1%86_%D0%B3%D0%B8%D0%BC%D0%BF%D1%83/

⁵ <http://www.omg.md/Content.aspx?id=6557&lang=3>

⁶ Цит. по: <http://www.regnum.ru/news/1252056.html>

⁷ <http://social.moldova.org/news/in-memoriam-grigore-vieru-sint-nationalist-177669-rom.html>

сенью» Виеру, надо полагать, подразумевал русских, украинцев, гагаузов и болгар, «оккупировавших» молдавские территории. Характерно, что первоначально в честь Виеру планировалось переименовать улицу Пушкина⁸.

После падения коммунистического правительства во главе с В. Ворониным в республике усилилось давление на русскоязычные СМИ. В частности, на состоявшемся 19 декабря 2009 г. съезде Либерально-демократической партии Молдовы директор молдавской радиостанции «Vocea Basarabiei» Вячеслав Цибуляк заявил, что «Молдова находится под самой жестокой в мире оккупацией — информационной оккупацией Российской Федерации»⁹. Как сообщает информационное агентство Regnum, Цибуляк призвал молдавские власти положить конец русской «информационной оккупации», которая «ставит под угрозу суверенитет и независимость РМ». «В Республике Молдова есть только одна свобода — свобода русской прессы и русских каналов, которые настраивают общественность в антиевропейском и антинаатовском духе. Сегодня российские информационные ресурсы очень эффективно занимаются русификацией бессарабцев и делают это даже более успешно, чем в советский период»¹⁰.

Под «русификацией» прорумынские унионисты понимают всякое сколько-нибудь положительное отношение к той роли, какую сыграло русское и в целом восточнославянское население в формировании молдавской нации и государственности. Как отмечает в исследовании молдавской самобытности П. М. Шорников, «согласно концепции румынизма, румынская нация не может включать в свой состав иную целостную культуру, отличную от нее самой, тем более другую нацию. Стремясь вытеснить из исторического сознания молдаван память о славянском участии в формировании молдавского этноса и славянском влиянии на развитие молдавской культуры, авторы учебников "истории румын" не упоминают о славянском населении средневековой Молдовы, замалчивают даже факт существования русина Яцко, одного из главных персонажей легенды об образовании Молдавского государства»¹¹.

В связи с вышесказанным целесообразно хотя бы вкратце вспомнить историю пребывания русских и — шире — восточных славян в Бессарабии и их взаимодействия с молдаванами.

Исторически население Днестровско-Прутского междуречья было этнически смешанным. По меткому замечанию Л. С. Берга, «Бессарабия является проходным коридором из южно-русских степей к богатым низменностям дунайских стран и далее — к Балканскому полу-

⁸ <http://www.totul.md/ru/newsitem/7225.html>

⁹ <http://www.omg.md/Content.aspx?id=6435&lang=3>

¹⁰ <http://www.regnum.ru/news/1237284.html>

¹¹ Шорников П. М. Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007. С. 22.

острову. Поэтому через Бессарабию прошла нескончаемая вереница народов, одни из которых совсем не останавливались здесь, другие лишь на короткое время, третьи — на более долгое»¹². Скифы, греки, геты, даки, сарматы, римляне, германские племена бастарнов и певкинов, сменившие их готы и аланы, в свою очередь уступившие эти земли гуннам — и так почти до бесконечности...

Первые сведения о славянах в Северном Причерноморье относятся к VI в. н. э.¹³ Византийский историк Прокопий говорит о племенах антов и склавинов в низовьях Днестра и Прута. Впоследствии, однако, славяне вынуждены были отступить на северо-восток — к Днепру под натиском сменявших друг друга в бессарабских степях кочевых народов — аваров, болгар, мадьяров, печенегов и половцев. В XI в. русский летописец упоминает древнерусские племена тиверцев и уличей, занимавшие обширные территории между Днестром и Дунаем¹⁴. Во времена расцвета удельного Галицкого княжества (XII—XIII вв.) в его состав входили русские города на территории Молдавии и в низовьях Дуная¹⁵. По письменным и археологическим источникам, в VI — начале XIII в. культура Восточного Прикарпатья носила ярко выраженный славянский характер. В Днестровско-Прутском междуречье археологически изучено около ста славянских поселений¹⁶.

Таким образом, ко времени появления романоязычных волохов (XIV в.) в междуречье Прута и Днестра славяне проживали уже несколько столетий.

Советский исследователь В. С. Зеленчук выделял три этапа в истории молдавско-украинско-русских связей: первый — древний (до образования Молдавского княжества), второй — с XIV до начала XIX в. (времени вхождения Бессарабии в состав России) и третий — с 1812 г. до начала XX в.¹⁷

Древний этап характеризуется длительными этническими контактами восточнороманского и древнерусского населения. В этот период культура древнерусского населения — предков русского, украинского и белорусского народов — вошла в качестве составной части в культуру сформировавшейся молдавской народности. Этот период завершается контактами между сформировавшимися молдавской и украинской народностями. Предки одной из групп украинского населения, имевшие тесные связи с молдавской народностью в период ее формирования, были известны под именем русин (руснаков)¹⁸.

¹² Берг А. С. Бессарабия. Страна — люди — хозяйство. Пг., 1918. С. 43.

¹³ Там же. С. 49.

¹⁴ Там же. С. 52.

¹⁵ Там же. С. 53.

¹⁶ Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX веке (этнические и социально-демографические процессы). Кишинев, 1979. С. 50.

¹⁷ Там же. С. 49.

¹⁸ Там же.

Восточнославянская топонимика — названия рек Каменка, Лопатник, Бык, Черна, Лапушна. Славянские топонимы в Молдавии содержат лингвистические черты, характерные для русского и украинского языков, основной пласт восточнославянских заимствований в молдавском языке относится к древнейшему периоду молдавской государственности в Днестровско-Прутском междуречье — XI—XV вв.

Культура восточнославянского населения Прикарпатья, Галиции и севера Молдавии, известного в IX—XII вв. под племенными названиями хорватов, дулебов, тиверцев и уличей, позднее объединенных общим этнонимом — русины, стала одним из компонентов формирующегося молдавского этноса¹⁹.

В молдавских летописях восточнославянское население упоминается под именем «рус». Так, по свидетельству средневекового молдавского летописца Григоре Уреке, с тех пор, как господарь Стефан III в конце XV в. вывел из Подолья около 100 тыс. пленных, «живет русский язык в Молдавии, и третья часть жителей говорит на русском языке»²⁰.

Начиная со времени образования Молдавского княжества (1359) население Днестровско-Прутского междуречья становится все более этнически гомогенным — территорию Бессарабии заселяют преимущественно молдаване, ассимилировавшие местное славянское и частично тюркское население²¹.

Новый этап в молдавско-славянских отношениях наступил в XVI в., после Брестской унии (1596), согласно которой западнорусские православные епархии признали главенство римского папы и римско-католическую догматику, но сохранили богослужение византийского обряда на церковнославянском языке. В результате украинское (русинское) крестьянство, помимо крепостнического, попало еще и под религиозный гнет. Это привело к массовому бегству русинского населения за Днестр, в Бессарабию²².

В результате численность украинцев в Молдавии постоянно росла, особенно на северо-востоке — в Черновицком, Хотинском, Сучавском, Ясском цинутах (округах).

Украинцев, перебравшихся из Галиции и Буковины на север Бессарабии, называли там «руснаками» (русинами), «буцами» (вероятно, производное от «туцул»). Переселенцев из сел, входивших в состав Хотинской райи, находившейся под властью Турции, именовали «райками»²².

Первое появление собственно русского населения (великороссов) в Бессарабии связано с религиозными движениями в России в XVII в. —

¹⁹ Зеленчук В. С. Указ. соч. С. 52.

²⁰ Цит. по: Там же. С. 53.

²¹ Загорская Е. М., Зеленчук В. С. Население Молдавской ССР (социально-демографические процессы). Кишинев, 1987. С. 7.

²² Там же. С. 12.

церковными реформами Никона и расколом православия. Спасаясь от гонений властей, русские раскольники в конце XVII в. пробирались в Днестровско-Прутское междуречье. Вторая, более массовая волна переселения старообрядцев относится к XVIII в. В первой его трети в среде старообрядцев сложилась секта, возглавляемая неким Филиппом. В Бессарабии и Буковине ее последователей называли «пилипионскими раскольниками», позднее — «липованами». Со временем наименование «липоване» распространилось на всех бессарабских старообрядцев, независимо от сектовой принадлежности²³.

Самым древними поселениями русских старообрядцев в Бессарабии стали села Кунича (основано в 1723 г.), Покровка, Грубна, Гелишповка, Егоровка, Старая Добруджа. Другая группа русских раскольников в Бессарабии известна под названием «некрасовцы». В 1730 г. сподвижник атамана Булавина — Игнатий Некрасов вывел с Дона группу казаков-раскольников, которые нашли прибежище во владениях Турции, в дельте Дуная. В начале XIX в. началось переселение некрасовцев в южную Бессарабию²⁴.

Православное русское население в Бессарабии появилось несколько позже — в XVIII—XIX вв. Первые переселенцы — в основном беглые крестьяне — были выходцами из северорусских губерний: Архангельской, Олонецкой, Ярославской, Костромской. Переселенцы XIX в. происходили из центральных и южных губерний — Курской, Воронежской, Орловской, Рязанской и других.

В отличие от первой (XVII—XVIII вв.), вторая волна переселения русских в Бессарабию была, во-первых, масштабнее, во-вторых, имела не религиозные, а социально-политические причины — бегство крестьян от барщины и помещичьего произвола. Скрываясь в Бессарабии от российской администрации, беглые русские селились в среде молдаван, принимая молдавские фамилии. По этой причине вторая волна русских переселенцев довольно быстро ассимилировалась среди местного молдавского населения²⁵. Во время полевых исследований на юге Молдавии (2006—2009) автору доводилось слышать бытующую до сих пор поговорку: «Мама рус, папа рус, сын — Иван-молдован», зафиксировавшую картину ассимиляционных процессов, связанных с русскими в Молдавии²⁶.

Первые сведения о русских поселениях на Днестре в русской научной литературе приведены в книге Павла Сумарокова «Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 году», изданной в Москве в 1800 г.

Автор упоминает старообрядческую слободу — Маяк на Днестре (60 дворов), слободу некрасовцев Чобурчи (на турецкой стороне Дне-

²³ Загорская Е. М., Зеленчук В. С. С. 12.

²⁴ Там же.

²⁵ Зеленчук В. С. Указ. соч. С. 172.

²⁶ Полевые материалы автора. Молдавия, 2006—2009 гг.

стра), жители которой, с одной стороны, сохраняли русский закон, обычаи и крестьянскую одежду, а с другой — говорили и по-турецки, и по-молдавски²⁷. Сумароков отмечает наличие русского старообрядческого и украинского населения в Тирасполе²⁸, «русских раскольников-пилипонов» в польском местечке Балта (ныне это — райцентр на севере Одесской области. — *Н. А.*), к северу от Дубоссар²⁹.

К началу XIX в. относятся первые историко-этнографические описания Бессарабии. В одном из них, принадлежащем перу коллежского асессора Государственной комиссии иностранных дел П. П. Свинына, «Описании Бессарабской области» (1816), говорится, что «Бессарабскую область населяют разные народы, как то: молдаване, русские, греки, болгары, армяне, немцы, сербы, жида и цыгане»³⁰.

«Россияне (этим термином Свинын обозначает представителей всех трех восточнославянских этносов — русских, украинцев, белорусов. — *Н. А.*) поселились здесь в разные времена и по разным обстоятельствам. Иные суть потомки беглых стрельцов, другие филиппонских раскольников, ушедших из России во время исправления книг; сии последние называются от молдаван, вместо пилипонов, на выворот, липованами. Иные суть потомки убежавших из-за Кубанской границы донских казаков под начальством полковника их Игнатия Некрасова, отчего и называют молдаване — некрасовцами, а турки — Игнат-казак. Остальные суть те, кои ушли из России от рекрутства или от господ своих. Во время турецкого правления было их здесь великое множество, но при объявлении каждого всемиростивейшего манифеста большая часть из них возвращалась в Россию. Елисаветград, Херсон, Одесса, Тирасполь и почти все новороссийские слободы населены сими выходцами. В прошедшем году более двух тысяч вышло оных из Молдавии, и больше трети осталось в Бессарабии по городам. Наконец — малороссияне, переселившиеся сюда большею частью из бывшей Польши, по причине угнетения поляками за веру, во время Унии»³¹.

Упоминает Свинын и молдавский этногенетический миф о волошском воеводе Драгаше, перешедшем в 1367 г. Карпатские горы и встретившем русса (русина) Яцко, занимавшегося пчеловодством, который называл себя руссом, владельцем тех мест. Переселившийся на приглянувшиеся ему земли со своим семейством и соплеменниками,

²⁷ Сумароков П. Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 году. М., 1800. С. 226.

²⁸ Там же. С. 228.

²⁹ Там же. С. 236.

³⁰ Абакумова Н. В. И вдали от России храня свой закон и обычаи: Русское население Молдавии кон. XVIII — нач. XIX вв.: этнографические аспекты историографии // Вне России. Сб. науч. ст. о русских и русской культуре Молдовы. Кишинев, 1992. С. 15.

³¹ Цит. по: Там же.

Драгаш положил начало молдавскому племени, распространившемуся по Молдавии и Валахии вниз по Дунаю и Днестру до Бессарабии и даже до Черного моря³².

Чиновник МИД Н. Надеждин в докладной записке о Дунайских княжествах отмечал «особую чистоту народности русской», «около-московский быт» русских поселян в Бессарабии — русскую избу, печь³³.

Бессарабский исследователь П. А. Нестеровский писал о замкнутости и необщительности старообрядцев, — но также о почти всеобщей грамотности, в отличие от соседей — молдаван и украинцев³⁴.

Автор статистического исследования Бессарабии, директор Главного статистического комитета Новороссийского края А. Скальковский отмечал трудолюбие и «отменное хозяйство» русских старообрядцев и раскольников-некрасовцев, возвращавшихся в Бессарабию с территории Османской империи с 1811 по 1831 г.³⁵

Генерал-майор русской армии, участник обороны Севастополя А. И. Запук в середине XIX в. оценивал численность великоросского населения края в 20 тыс. человек³⁶.

Советский этнограф и географ А. С. Берг называл русских старообрядцев, переселившихся в Бессарабию при турецком владычестве, «коренным населением» — в отличие от более поздних русских переселенцев³⁷. Он писал о последовательной преемственности русского (восточнославянского) населения на территории между Прутом и Днестром — от «русских племен уличей и тиверцев, галицких русских, запорожских казаков» и до поздних переселенцев-великороссов. Более того, он считал Бессарабию прародиной русского народа, где тот жил еще до разделения на три ветви восточнославянских народов³⁸.

Академик Н. С. Державин в статье «Происхождение молдавского народа» (1940) называет древнейшее население Дакии «протославянским», а древнейшими народами, населявшими Молдавию и Бессарабию, — уличей и тиверцев. Одной из целей статьи было, очевидно, противодействие историческим теориям ученых фашистской Румынии, стоявших на позициях «континуитета», то есть исконности проживания румын на территории Бессарабии с древнейших времен. По мнению Державина, румыны — народ возникший в раннем средневековье на юге Балканского полуострова в результате смешения местного фракийского и пришлого славянского населения. Появление романоязычных влахов на территории Бессарабии автор относит лишь к

³² <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Rumanien/XIX/Svinjin/frameset2.htm>

³³ Вне России... С. 18.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 21.

³⁶ Там же.

³⁷ Берг А. С. Указ. соч. С. 122.

³⁸ Там же. С. 50.

XIII в. Таким образом, Державин считал основой современного молдавского народа восточнославянский культурный этнографический элемент, а до формирования славянского этнографического типа — его местный дославянский субстрат, общий для молдавского и украинского народов, что объясняло общность как материальной культуры, так и фольклора, этнографии и языка у молдаван и украинцев³⁹.

И. А. Анцупов в монографии «Русское население Бессарабии и Левобережного Приднестровья в конце XVIII—XIX вв.» приводит подробную социально-экономическую и демографическую характеристику русских Бессарабии. Он является также автором многочисленных статей по истории русского населения Бессарабии, одним из основателей русинского направления в молдавской историографии⁴⁰.

В монографии другого советского исследователя, В. С. Зеленчука, «Население Бессарабии и Поднестровья в XIX веке (этнические и социально-демографические процессы)» описывается процесс формирования и расселения крупнейших этнических общностей Бессарабии — молдаван, украинцев, гагаузов, болгар и русских. Кроме социально-демографических характеристик, объектом внимания Зеленчука являются межэтнические отношения, культурное влияние.

Автор изданной накануне распада СССР работы «Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи» И. В. Табак исследует особенности расселения и динамику численности русского населения в Молдавии со второй половины XIX в. до конца 1980-х гг. Рассматривает межэтнические взаимосвязи в различных сферах материальной и духовной культуры русских, молдаван, украинцев Молдавии.

Современные состояние русской диаспоры Молдавии, демографические сдвиги, миграционное поведение, межэтнические отношения — эти актуальные вопросы поднимает в своих многочисленных статьях и монографиях современный российский этнограф И. А. Субботина.

Подробный историографический анализ темы русского населения Молдавии — начиная от средневековых молдавских летописцев и кончая работами современных украинских и молдавских исследователей русинского вопроса — дан в статье П. М. Шорникова «Русские люди Молдавского княжества»⁴¹.

В 1897 г. в России впервые была проведена всеобщая перепись населения, установившая численность, социальный и национальный состав населения всех губерний и областей. В Бессарабии перепись зафиксировала 920,9 тыс. молдаван (47,6% всего населения), 379,6 тыс.

³⁹ Державин Н. С. Происхождение молдавского народа // Сов. наука. 1940. № 12.

⁴⁰ Русин. 2005. № 1 (1). С. 8.

⁴¹ Шорников П. Русские люди Молдавского княжества // Русин. 2005. № 1 (1). С. 9—40.

украинцев (19,6%), 155,7 тыс. русских (8,0%) и 228,2 тыс. евреев (11,8%).

Потрясения периода Первой мировой войны, революции и Гражданской войны привели к массовым перемещениям населения в Бессарабии. В результате возросла численность и удельный вес молдаван, а также русских и украинцев. Рост численности молдаван объясняется естественным приростом, увеличение русского и украинского населения — миграционными процессами, в том числе оседанием в крае части лиц — бывших военнослужащих русской армии, оказавшихся на территории Бессарабии в связи с Первой мировой войной⁴².

В 1920—1930-е гг. под румынским управлением положение большей части бессарабского населения ухудшилось. Больше всего экономические трудности ударили по национальным меньшинствам. Как отмечает В. В. Карлов, для молдаван (и других этносов Бессарабии) бедой даже большей, чем румынизация, была глубочайшая культурная отсталость народных масс. Так, даже по данным официальной румынской статистики, доля неграмотных в населении края превышала 70%, в действительности же неграмотность была уделом 85% бессарабцев⁴³.

Тяжелые условия жизни, жестокий политический террор ежегодно побуждали десятки тысяч рабочих и крестьян покидать родные места. Количество безработных в городах и безземельных крестьян в селах резко увеличилось. С 1913 по 1939 г. количество безземельных крестьян в Бессарабии возросло с 55 тыс. до 86 тыс.⁴²

В 1930 г., по данным румынской переписи населения, в Бессарабии проживало: молдаван — 1610,8 тыс. (56,2% населения), русских — 351,9 тыс. (12,3%), украинцев — 314,2 тыс. (11,0%)⁴⁴.

По сравнению с переписью 1897 г. число украинцев уменьшилось на 65,5 тыс. человек. Если тогда русское население уступало по численности украинскому в 2,5 раза, то по переписи 1930 г. уже превосходило его⁴⁵.

Причиной сокращения численности украинцев, по мнению В. С. Зеленчука, стала массовая эмиграция украинских крестьян после 1918 г. В первые годы румынской оккупации из Бессарабии в Советскую Россию выехали десятки тысяч молдаван, русских, украинцев. В потоках беженцев за Днестр преобладали украинцы. После Хотинского восстания (1919) за Днестр бежало около 50 тыс. крестьян, среди которых было много украинцев. Вследствие массового обеднения крестьянских хозяйств за период с 1922 по 1930 г. из Бессарабии выехало около 300 тыс. человек⁴⁶.

⁴² Загорская Е. М., Зеленчук В. С. Указ. соч. С. 17.

⁴³ Карлов В. В. Этнокультурные процессы новейшего времени. М., 1995. С. 7.

⁴⁴ Загорская Е. М., Зеленчук В. С. Указ. соч. С. 20.

⁴⁵ Там же. С. 21.

⁴⁶ Там же. С. 17—18.

О неблагоприятной социально-экономической обстановке в Бессарабии в период румынского господства свидетельствует высокий уровень смертности — более высокий, чем по Румынии в целом (23,6‰ против 20,1‰). Хотя рождаемость была в целом высокой (35,7‰), смертность порой превышала ее на 40%. Основными причинами этого были «социальные болезни» — туберкулез, пеллагра, алкоголизм⁴⁷.

В материалах переписи населения на территории оккупированной Румынией Бессарабии в 1930 г. значительная часть жителей украинских сел оказалась отнесенной к категории «русских». На русское происхождение указали жители десятков украинских поселений. В Бессарабии большая часть русского сельского населения традиционно была сосредоточена на юге. По данным же переписи 1930 г. в северных Хотинском и Бельцком жудецах русских оказалось больше, чем в южных Измаильском и Аккерманском. При этом на севере проживала подавляющая часть украинцев Бессарабии⁴⁸.

Кроме этого, целые украинские села были переписаны как русские из-за того, что бессарабские украинцы традиционно называли себя «русскими», наряду с «руснаками».

Изучавший в 1940 г. культуру населения Молдавии академик Н. С. Державин также отмечал, что этноним «русские» был одним из самоназваний украинского населения.

Одной из причин роста численности и доли русских в населении Бессарабии в период с 1918 по 1940 г. стала Белая эмиграция. Здесь нашла прибежище весьма разношерстная публика — от крайних монархистов до меньшевиков и эсеров. В Кишиневе проживал дирижер В. А. Булычев, выступал с оркестром А. Вертинский⁴⁹.

По свидетельству молдавского историка П. М. Шорникова, при румынской оккупации молдаване упорно сохраняли свое национальное сознание, языковую традицию, основанную на кириллической письменности, фольклор. Разные этнические группы выбрали разные пути сохранения этнической идентичности в условиях ассимиляционной политики румын — бессарабские немцы пытались взять под контроль румынскую администрацию колоний и создать «государство в государстве», евреи — избрали общинную модель национального выживания, болгары — создали подпольную сеть школ с обучением на родном языке, а русские, при поддержке других национальных сообществ, — боролись за сохранение в Бессарабии функционального пространства русского языка, печати и школ.

В итоге деятельности всех этих общественных сил, составлявших Бессарабский фронт сопротивления, сформировалась региональная

⁴⁷ Загорская Е. М., Зеленчук В. С. Указ. соч. С. 19.

⁴⁸ Табак И. В. Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи. Кишинев, 1990. С. 70.

⁴⁹ Там же.

политическая нация с собственной идеологией, интересами, политическими организациями и лидерами и ориентирующаяся на Россию⁵⁰.

Несмотря на все попытки румынской администрации в период с 1918 по 1940 г. и позднее, во время Второй мировой войны, во-первых, изменить самосознание и этническую идентичность молдаван, превратив их в «запрутских румын» и, во-вторых, полностью ассимилировать все нероманские этнические группы на оккупированных территориях, бессарабцам (молдаванам, русским, украинцам, болгарам, гагаузам и прочим) удалось отстоять свою самобытность, сохранив при этом, что сегодня особенно актуально, давние традиции межнациональной терпимости и добрососедства.

Бедствия Второй мировой войны — политика Антонеску, эвакуация, депортация, гибель на фронте, от голода на оккупированных территориях — все это повлияло на численность и этнический состав населения Бессарабии.

Для периода после Великой Отечественной войны характерно уменьшение доли молдавского населения (с 68,7% в 1941 г. до 63,9% в 1979-м), с одной стороны, при увеличении доли русского (с 10,2 до 12,8%) и украинского (с 11,0 до 14,2%) населения, с другой⁵¹.

После 1945 г. общий рост численности русских в Молдавии происходил за счет городского населения, что привело к тому, что теперь русское население Молдавии и Приднестровья сосредоточено в основном в крупных городах. Концентрация в городах характерна для всех трех крупнейших этнических меньшинств Молдавии — русских, украинцев и евреев; сегодня местом их проживания являются самые крупные города — Кишинев, Тирасполь, Бельцы, вне зависимости от этнического состава близлежащих сел⁵².

Для советского периода истории Молдавии был характерен высокий миграционный приток русского населения в регион. Имея один из наиболее низких показателей естественного прироста среди населения, русская община республики в послевоенные годы выросла и абсолютно, и относительно. С 1970 по 1979 г. численность молдаван увеличилась на 10%, украинцев — на 11, гагаузов — на 10, болгар — на 9, русских — на 22%⁵³.

К концу советского периода численность русских в Молдавии достигла 562 тыс. человек (13% населения республики). Причиной тому послужили прежде всего миграции из других республик СССР, прежде всего РСФСР, Украины и Казахстана. В первые послевоенные годы (1945—1950-е гг.) массовый приток русского населения, в первую очередь рабочих, врачей, учителей, из других регионов был в основном

⁵⁰ Рус. слово. 2012. № 8 (365). 2 марта. С. 6.

⁵¹ Загорская Е. М., Зеленчук В. С. Указ. соч. С. 71.

⁵² Табак И. В. Указ. соч. С. 90.

⁵³ Там же. С. 88.

обусловлен потребностями ликвидации последствий войны для народного хозяйства Молдавии и дальнейшего развития республиканской экономики. В последующие десятилетия преобладающей стала миграция индивидуальная.

Быстрые темпы социально-экономического развития Молдавии в 1960—1980-е гг. вызвали миграции в города населения как из сельской местности самой республики, так и из других частей Союза. Немалую часть приезжих составляли русские и украинцы. В сельской местности численность русских и их доля в населении снижались.

Так, в период между переписями 1970 и 1979 гг. численность русского населения в Кишиневе выросла на 40 тыс. человек, в Тирасполе, Бендерах и Бельцах (вместе взятых) — на 30 тыс. человек. В городах же численностью менее 50 тыс. человек, как и поселках городского типа (кроме тех, что были основаны в межпереписной период) — всего на 15 тыс. В Кагуле, Рыбнице, Сороках, Дубоссарах — самых крупных городах этой группы — рост численности русского населения составил всего несколько тысяч человек. В остальных он почти не ощущался, в четырех городах происходило уменьшение этой численности. Из поселков городского типа численность русских незначительно выросла лишь в восемнадцати, в остальных же либо не увеличивалась, либо сокращалась⁵⁴.

Росту численности русского населения республики в немалой степени способствовала упомянутая тенденция к смене этнического самосознания у части украинского населения на русское, распространение межэтнических браков, дети от которых выбирали русскую национальность (табл. I).

Таблица I. Динамика численности и доли русских и украинцев в населении Молдавии в послевоенный период⁵⁵.

Перепись	1959		1989	
	Численность (тыс. чел.)	Доля в населении (%)	Численность (тыс. чел.)	Доля в населении (%)
Русские	292,9	10,2	562,1	13,0
Украинцы	420,8	14,6	600,4	13,8

Весьма характерно в этой связи выглядит интервью Виктора Гребенникова, первого гендиректора Государственного департамента Республики Молдова по национальным вопросам, данное кишиневской газете «Русское слово»:

Русское слово: — Исходить-то надо не из этничности, а из того, на каком языке человек говорит. Кроме того, перепись —

⁵⁴ Табак И. В. Указ. соч. С. 91.

⁵⁵ Остапенко А. В., Субботина И. А. Русские Молдавии: этнодемографические трансформации // Этногр. обозрение. 2011. № 5. С. 92.

это весьма относительный показатель. Раньше полукровки записывались чаще всего русскими — это было, так сказать, «перспективнее». Сейчас ситуация обратная... С другой стороны, многие граждане, самоидентифицирующиеся как украинцы, болгары, гагаузы и т. д., основным языком употребления считают русский. И в целом русскоязычных у нас куда больше, чем 20%!

В. Гребенщиков: — Но европейские чиновники ориентируются на цифры и на этничность. Если в селе преобладают украинцы — значит, нужно открывать украинскую школу. И они никак не могли понять — был такой конкретный случай в моей практике, — когда в украинском селе требовали открыть русскую школу!⁵⁶

После распада СССР положение русского населения в Молдавии коренным образом изменилось. Законы о языке, принятые в ставшей независимой Молдавии, распространение националистических, а подчас и откровенно русофобских настроений в обществе, проявлявшихся как на бытовом, так и на государственном уровне, резкое изменение социального статуса, связанного с одномоментным превращением в национальное меньшинство, оторванное от основного этнического массива, вызвало у русских Молдавии ощущение неполноценности, желание уехать из республики.

После провозглашения независимости молдавское руководство, выдвигавшее ультранационалистические лозунги, заняло жесткую позицию по отношению к русскому и русскоязычному населению республики. Перевод молдавской письменности на латиницу, провозглашение в 1989 г. языка титульной национальности единственным государственным языком, публикация СМИ пренебрежительных и оскорбительных материалов, представлявших русских «оккупантами», «интервентами», «людьми второго сорта», — привели к усилению миграционных настроений у русских. По данным социологических опросов 1993 г., 25% — то есть каждый четвертый русский городской житель Молдовы — имели планы эмиграции из Республики. В столичном Кишиневе, ставшем местом проведения многотысячных националистических митингов, доля таких лиц была еще выше — 29%. После некоторого снижения до 10—11% в конце 1990-х гг. рост миграционных настроений у русских наметился снова: в 2007 г. о желании покинуть Молдавию заявляли уже 20% респондентов⁵⁷.

Данные табл. II свидетельствуют о резком сокращении численности славянского — украинского и русского — населения Республики Молдовы.

⁵⁶ Рус. слово. 2012. № 2 (359). 20 янв. С. 6.

⁵⁷ Остапенко А. В., Субботина И. А. Указ. соч. С. 96.

Часть II. Этнография народов мира

Таблица II. Изменение национального состава Молдавии* в 1989—2004 гг.⁵⁸

Перепись	1989		2004	
	Численность (тыс. чел.)	Доля в населе- нии (%)	Численность (тыс. чел.)	Доля в населе- нии (%)
Русские	350,9	9,8	201,2	5,9
Украинцы	405,2	11,3	282,4	8,4

* Без Приднестровской Молдавской Республики.

Потери от эмиграции усугубились падением и без того невысокой рождаемости, «старением» русского населения Молдавии (табл. III).

Таблица III. Динамика рождаемости (‰)⁵⁹.

	1959	1970	1979	1989	2004
Русские	21,3	15,4	14,6	13,1	7,3
Украинцы	26,8	17,8	17,4	15,7	8,1

Как уже говорилось, в послевоенные годы среди русских широко распространились смешанные браки. Но если в советское время дети от таких браков выбирали национальность русского родителя, то после провозглашения независимости Молдавии ситуация стала прямо противоположной — снижение социального статуса русских, языковые ограничения, рост националистических настроений в обществе вынуждают детей из русскоязычных семей стесняться своего «русофонства».

Таблица IV. Соотношение однонациональных и смешанных браков у русских (‰)⁶⁰

	1970	1980	2000	2003
Однонациональные браки	45	42	30	26
Смешанные браки	55	58	70	74

По данным социологических обследований, в начале 1990-х гг. большинство русских (от 63 до 96% опрошенных) Молдавии отмечали ухудшение как межнациональных отношений, так и отношения к русским на властном уровне. Аналогичные опросы, проведенные в середине 90-х гг. XX в., дали похожие результаты: ухудшение отношения к русским на властном уровне отметило около 90% русских, а на бытовом уровне — немногим менее 75%⁶⁰.

Еще один фактор, способствующий снижению статуса русских и, в конечном итоге, подталкивающий их к эмиграции из Молдавии, —

⁵⁸ Остапенко А. В., Субботина И. А. Указ. соч. С. 92.

⁵⁹ Там же. С. 94.

⁶⁰ Остапенко А. В., Субботина И. А. Русские в Молдавии: проблемы занятости и миграции // Исслед. по прикладной и неотложной этнологии. М., 1996. С. 12.

относительно слабое знание государственного языка: по данным на 1996 г., от 41 до 67% русских — горожан и до 19% сельских русских совсем не владели молдавским языком⁶¹.

Вытесненные из большинства сфер деятельности, связанных со знанием молдавского языка, русские неизбежно обратили внимание на сферу частного предпринимательства. Лица из числа русскоязычных граждан (русские, украинцы и евреи) представлены среди наиболее успешных коммерсантов и предпринимателей Молдавии. А по мнению части молдаван, даже именно русскоязычное население республики лидирует в бизнесе (в 22% случаев были названы русские, в 21% — евреи, в 16% — украинцы)⁶².

Однако, несмотря на успех отдельных соплеменников, большинство русских в начале XXI в. весьма негативно оценивало свои жизненные перспективы в независимой Молдавии.

Тема эмиграции на историческую родину, в Россию, остается крайне актуальной в русскоязычных СМИ республики. Так, в кишиневском еженедельнике «Русское слово» создана постоянная рубрика «Еду в Россию», материалы которой посвящены государственной программе по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом, различным регионам РФ, принимающим соотечественников⁶³.

В заключение хотя бы в первом приближении коснемся проблемы идентичности современных русских Молдавии. Что служит теми «скрепами», которые помогают дезориентированным и изолированным от этнического массива русским окончательно не ассимилироваться, сохранить единство и самосознание в иноэтничной среде?

Наиболее очевидный и одновременно действенный фактор — функционирование русского языка в Молдавии не только в среде собственно русских, но и в качестве языка межнационального общения. В силу этого борьба за сохранение русских школ и преподавания на русском языке становится задачей не одних только русских граждан, но и представителей других этносов республики — украинцев, гагаузов, болгар, а зачастую и молдаван⁶⁴.

Другой важный фактор — историческая память о еще недавно существовавшем общем государстве — СССР, представляющемся через 20 лет после его исчезновения как идеал межнационального согласия и дружбы.

Одна из наиболее важных составляющих русской идентичности в Молдавии — память о Великой Отечественной войне 1941—1945 гг. Именно трактовка событий и итогов Второй мировой войны стала по-

⁶¹ Остапенко А. В., Субботина И. А. Русские в Молдавии: проблемы занятости... С. 16.

⁶² Там же. С. 31.

⁶³ См.: <http://www.russlovo.md/>

⁶⁴ Рус. слово. 2012. № 1 (358). 13 янв. С. 3.

лем идеологической борьбы между «прорумынской» и «прорусской» частями молдавского общества. Первые, исходя из идеи «Великой Румынии», считают аннексию в 1918 г. и оккупацию во время Второй мировой войны Бессарабии Румынией восстановлением исторической справедливости. Однако для большей части молдавского общества, исторический период, связанный с войной, ассоциируется в первую очередь с нацистской политикой румынских оккупационных властей в отношении народов Бессарабии, чье существование не укладывалось в геополитические проекты Бухареста. Поэтому попытки пересмотра итогов Второй мировой войны, реабилитации нацистских преступников, прямые фальсификации неизменно вызывают протесты представителей русской общины Молдавии⁶⁵.

Как и всюду на постсоветском пространстве, в последние десятилетия в Молдавии имеет место возрождение религиозной жизни. С профессиональной точки зрения, население Молдавии весьма гомогенно — по данным переписи 2004 г., 93,3% населения исповедуют православие⁶⁶. Однако политические процессы, происходившие в Молдавии после провозглашения независимости, оказали серьезное влияние и на религиозную сферу жизни республики. Православная Церковь Молдавии исторически относилась к юрисдикции Московского Патриархата. Однако после распада СССР Румынская Православная Церковь активизировала свою деятельность на территории Молдавии, которую, в рамках концепции «единой румынской нации», духовные власти Румынии склонны рассматривать как свою законную паству. В 1992 г. Священный Синод Румынской Православной Церкви принял решение о восстановлении ликвидированной в 1944 г. Бессарабской митрополии. В результате между двумя православными патриархатами возник конфликт, не урегулированный до сих пор. Административный церковный конфликт стал еще одним разломом, разделившим молдавское общество. В этой ситуации церковные приходы зачастую становятся «островками» сохранения русской культурной традиции, центрами объединения русского и русскоязычного населения Молдавии. Так, в 2007 г. прихожане и клирики храма Святых Апостолов Петра и Павла в Бельцах стали коллективным членом русской общины города Бельцы⁶⁷.

Однако главной опорой и защитницей своих интересов (к сожалению, чаще желаемой, чем действительной) русские граждане Молдавии по-прежнему считают Россию. По данным опросов, 95—96% русских Молдавии считают, что Россия должна оказывать поддержку русскому населению, проживающему в постсоветских государствах, возникших на месте союзных республик. При этом лишь 3% опрошен-

⁶⁵ <http://www.russlovo.md/?pub=85>

⁶⁶ <http://www.statistica.md/newsview.php?l=ru&idc=168&id=2358>

⁶⁷ Рус. слово. 2012. № 13 (370). 6 апр. С. 9.

ных полагают, что Россия защищает их, еще 33% думают, что меры, принимаемые российским руководством для защиты соотечественников за рубежом, недостаточны, а 58% вообще не видят каких-либо действий со стороны России в защиту русских, живущих в странах ближнего зарубежья⁶⁸.

В этой связи перспективы русской диаспоры в Молдавии во многом зависят от того, какая позиция возобладает в российском обществе и государственных структурах в отношении защиты русского языка и прав русских и русскоязычных граждан в государствах ближнего зарубежья и насколько последовательно эта политика будет осуществляться на практике.

⁶⁸ Остапенко Л. В., Субботина И. А. Русские в Молдавии: проблемы занятости и миграции. С. 33.

Л.Б. Заседателева

Празднично-обрядовая культура и ее роль в идентификации славянского населения Северного Кавказа

К числу компонентов культурного наследия славянского населения Северного Кавказа, влияющих на этническое самосознание, следует отнести календарные обряды и праздники. Празднично-обрядовая культура XIX—XX вв. характеризовалась синкретизмом, присущим всем народам России. Разнообразна она и по функциям.

Анализ обычаев, многочисленных ритуальных действий дает ценный материал для изучения народного мировоззрения и верований, помогает понять и воссоздать особенности социальных институтов, семейно-брачных отношений, проблемы жизнеобеспечения населения, а также идентификацию изучаемого этноса. Взятые же в сравнительно-историческом аспекте, обряды используются для прояснения вопросов этногенеза и этнокультурных связей между народами. Все это заставляет рассматривать традиционные обряды как важный историко-этнографический источник¹.

Данная статья посвящена только наиболее распространенным обычаям и праздникам летне-осеннего календарного цикла славянского населения Северного Кавказа XIX—XX вв. Резкого перехода от летнего к осеннему варианту обрядов как и жестких сроков их проведения в регионе не существовало². Анализ материалов позволяет сделать вывод, что летний праздничный календарь русского и украинского населения Северного Кавказа был беднее, чем осенний.

Традиционным для славянского населения Северного Кавказа был летний праздник Ивана Купалы, часто называемый «травником» (станицы Галюгаевская, Каргалинская и другие)³. В народе существовало поверье об особой целительной и колдовской силе растений, собранных в Иванов день или в ночь накануне него. Эти растения применяли

¹ Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летние и осенние праздники. М., 1978. С. 178, 179.

² Мадаева З. А. Календарь и календарные обряды народов Чечено-Ингушетии. Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987.

³ Полевые материалы Северо-Кавказской этнографической экспедиции Исторического факультета МГУ. 1981—1989. (Далее — СКЭЭ).

в качестве лечебных средств, оберегов от нечистой силы, гроз, бурь и т. п. Букетики из трав хранили под крышами домов, у матицы, хлевов, амбаров. Во время грозы подбрасывали их в воздух — «отдавали ветру». Из цветов девушки плели венки, бросали их в реку. По тому, как поплывет венок, гадали о замужестве, продолжительности жизни. Существовала примета, что если два венка, пущенные по воде в реке, озере и т. п., сойдутся, то их обладательницы вскоре выйдут замуж⁴. В день Ивана Купалы искали и воображаемый цветок папоротника, верили в его апотропическую силу, в возможность найти с его помощью клад, обрести богатство. С этим же связан обычай украшать жилище зеленью.

Интересны обычаи на Иванов день, связанные с разведением костров и верой в очистительную и целебную функции огня. Народ видел в огнях и оплодотворяющее начало солнца, отголоски солярного культа. Выбор для костров Иванова дня в большинстве случаев возвышенных мест также позволяет предположить связь ритуального огня костров с древнейшим культом солнца. Об этом же говорит и приуроченность этих обрядовых действий к летнему солнцестоянию. Приготовление костров, несомненно занимавшее центральное место в празднике, было делом всего сельского коллектива. Лишь в отдельных селениях (Марьинская, Зольская) бывали случаи, когда костры разжигала каждая семья в своем поле. Известен обычай, когда на купальских кострах пекли хлеб, применяемый в лечебных целях. Чаще же такой хлеб служил жертвой стихиям, засухе, градобитию и пр. В начале XX в. «купальский» хлеб приобрел роль одного из элементов праздничной еды. Обычай коллективной трапезы, устраивавшейся в этот день, по-видимому, свидетельствовал об общинных пережитках⁵.

Вокруг костров в ночь на Ивана Купала девушки водили хороводы, пели песни. Молодежь прыгала через костер, чтобы обеспечить благополучие на предстоящий год и отвести болезни. Верили, что чем выше прыгнет человек через костер, тем выше вырастет и пшеница. Парни и девушки прыгали через костер парами, в надежде в следующем году вступить в брак. Взрослые и престарелые люди проходили между кострами, неся на руках маленьких детей⁶. Аналогичные обряды известны во многих районах России⁷.

Праздник Ивана Купалы связан с очистительной силой воды. Подобно зелени и огню, вода наделялась особыми свойствами. Девушки рано утром ходили босиком по росе, умывались ею, купались в реках, чтобы быть красивыми и здоровыми.

⁴ СКЭЭ. 1981—1989.

⁵ СКЭЭ. 1977—1984.

⁶ Там же.

⁷ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1865. С. 771—778; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 21—29.

В станицах Гребенской и Каргалинской существовал шутливый обычай: мальчики обливали водой женщин и девушек. Когда-то он имел определенный магический смысл — передать человеку плодородную силу воды⁸.

Страх крестьянина и казака, что наступление лета принесет засуху, способствовал возникновению обычая, связанного с вызыванием дождя. Он был очень устойчивым и широко распространенным в славянских селениях Северного Кавказа. Процессия девушек, украшенных зеленью и цветами, ходила по улицам, а то и по полям. Они заходили в каждый двор, где хозяйки обливали их водой. Девушки танцевали и пели песни о дожде. Их одаривали сладостями, а в завершение обряда устраивали общий пир, чаще всего на берегу реки или озера⁹. Как видно, главная роль в этом обычае отводилась воде и была связана с имитативной магией. Не исключено, что этот обряд был связан и с культом предков, т. к. часто до обхода селения девушки посещали кладбище.

К летней календарной обрядности можно отнести троицко-семицкие празднества и обычаи, которые в настоящее время уже во многом утрачены. Чаще в эти дни проводятся фольклорные представления. Между тем, они играли большую роль в жизни русского и украинского населения Северного Кавказа в XIX—XX вв. Так, в Семиц поминали умерших «не своей» смертью и людей, про кого думали, что ими завладела «нечистая сила». Существовало поверье, что перед Троицей они могли причинить зло живым людям. Молодежь называла их «русалками», или «русалиями». Усмирение «русалок» превращалось в веселое шествие юношей и девушек, одетых в шутовские наряды, и исполнявших ритуальные песни.

В Троицу принято было украшать дома и надворные постройки березовыми ветками, застилать пол дома свежескошенной травой¹⁰. Для этого праздника характерно сохранение поминальных обычаев — как в саму Троицу, так и в «родительскую» субботу. В русских селениях и станицах Троицу называли «девичьим праздником», т. к. центральная роль праздничного ритуала — совершение обрядовых обходов дворов с наряженной березкой — принадлежала именно девушкам. В это же время молодежь, девушки и парни водили хороводы в полях и на улицах селений и станиц. Веселье сопровождалось музыкой и пением. Вечером, на закате солнца осуществлялось «отпевание» березки, в котором принимали участие и замужние женщины. В селениях устраивалась общая трапеза. В станицах Ассиновской и Ипсерской люди семьями ходили по очереди друг к другу в гости. Особое значение в эти дни приобретали соседско-родственные отношения.

⁸ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1930. Вып. 4. С. 91.

⁹ СКЭЭ. 1976—1983.

¹⁰ СКЭЭ. 1973—1978.

Одним из самых важных моментов осеннего календарного цикла у русского и украинского населения Северного Кавказа было празднование конца уборочных работ. Этот обычай — несомненное отражение древнего аграрного культа. Он представляет собой сложную систему, одни из составляющих которой восходят еще ко временам язычества, а другие привнесены христианством. Преобладают магические элементы, в основе которых лежит апотропейная и предохранительная магия с примесью магии очистительной. В ряде же обрядов присутствуют элементы продуцирующей магии, связанной с заботой о плодородии полей, обильном урожае и т. д., от чего и зависело благополучие каждой крестьянской семьи.

Праздник в разных районах отмечался в различное время, что зависело от местных условий. Среди сельскохозяйственных обрядов осеннего календарного цикла прежде всего выделяют обряды, связанные с уборкой урожая на полях, с обмолотом зерна и его хранением. Удачную, на наш взгляд, классификацию жатвенных обрядов предложила О. А. Ганская¹¹: начало жатвы (зажинки), действия, выполняемые во время жатвы, и празднование окончания жатвы (дожинки). Основные обряды, связанные с жатвой и посевом озимых перечислил и подробно рассмотрел И. М. Снегирев. «Отправляли при начале и конце сельскохозяйственных работ праздники: дожинки, обжинки, засевки, досевки, толоки»¹². В. Я. Пропп убедительно доказал, что обряды, связанные с жатвой, — это не выражение радости, благодарности за хороший урожай, а средство обеспечить урожай в будущем году¹³.

Этот исследователь совершенно справедливо указал на коллективный характер жатвы у многих народов мира¹⁴. Чтобы убрать урожай вовремя, нужны были совместные усилия коллектива людей, поэтому в полевых работах участвовали все трудоспособные члены семьи, которым нередко помогали и соседи. В больших хозяйствах использовали и наемную рабочую силу. Коллективная помощь называлась «помочами» или «голокой»¹⁵. Помощь осуществлялась только за угощение, а «голочане» были одновременно гостями и работниками.

У русских с жатвой был связан следующий обычай. Человек, проходивший вблизи жнецов, должен был остановиться. В его честь пели песню и поднимали сноп. Проходящий же должен был дотронуться до него рукой. Тем самым он как бы приобщался к жатве¹⁶.

¹¹ Ганская О. А. Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 179.

¹² Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Т. 4. М., 1937. С. 48, 50, 193.

¹³ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 65.

¹⁴ Там же. С. 17, 64.

¹⁵ Там же. С. 180.

¹⁶ Терещенко А. В. Быт русского народа. М., 1847—1849. Т. 6. С. 19, 81; СКЭЭ. 1968—1974.

К жатве относились не как к будничной работе, а скорее как к празднику. На нее выходили нарядно одетыми, пели песни (существовал целый цикл жатвенных песен), играли на музыкальных инструментах. В народе считалось, что лучшими днями для начала жатвы были среда, четверг и суббота. Жатву, особенно ее начало и конец, сопровождали различные обряды и ритуалы, основу которых составляла магия плодородия. К жатве приступали обыкновенно с середины поля, двигаясь против солнца. Ее начинал — в одних станицах самый быстрый жнец или жница, в других — старший из работников. Выходя на первую жатву, жнецы брали с собой освященные кусок хлеба и воду. Целый ряд поверий был связан с тем, чтобы у жнеца или жницы не болела спина и работа спорилась. Так, в станицах Наурской и Калиновской для этой цели первые колосья затыкали за пояс. В станице Ищерской жнецы перед началом работы обязательно потягивались. В станице Ассиновской поясницу и кисть руки жнецов, а также серп обвязывали веревкой с несколькими вплетенными в нее цветками и колосьями¹⁷. Интересен обряд приема в сообщество взрослых жнецов парня, впервые вышедшего косить хлеб, во время жатвы. В конце дня этого парня угощали вином; к столу его сопровождала процессия, в которой участвовали «казаки» в форме, стучавшие косами о косы и «бившие» бичами рядом идущих девушек. Иногда молодому косцу устраивали экзамен (он должен был назвать части сельскохозяйственных орудий). После этого молодого жнеца провозглашали равноправным членом товарищества взрослых косцов. Парню надевали новую рубаху и славили его.

Анализ полевых материалов позволил выделить несколько локальных вариантов обрядов, связанных с первым снопом. Так, в станице Старогладковской и ряде других первый сноп, состоящий из трех-четырех пучков колосьев, несли в дом наиболее уважаемые люди станицы. Его ставили в красный угол, под божницу, обмолачивали первым, а семена освящали в церкви и присоединяли к семенам, предназначенным для следующего сева.

А. Н. Афанасьев упоминает, что первый сноп освящали в церкви, как и другие «первинки»¹⁸. Во время экспедиций мы узнали о другом варианте обычая, состоящем в том, что первый сноп ставили посреди поля, где он и оставался до конца жатвы. Считалось, что это принесет еще больший урожай в будущем году или даст хороший «припек» хлеба. С поля этот сноп увозили последним. Часто сноп покрывали сверху платком или (в станицах) казачьей шапкой, куда проходящие мимо жнецы клали монеты. Часто на сноп клали головку лука или чеснока¹⁹. Видимо, это были предохранительные магические действия от

¹⁷ СКЭЭ. 1985—1989.

¹⁸ Афанасьев А. Н. Указ. соч. С. 45; СКЭЭ. 1985—1989.

¹⁹ СКЭЭ. 1978—1984.

«злого глаза». Есть сведения и о том, что первые горсти хлебных зерен жница складывала крест-накрест. Под них часто клали монеты или хлеб²⁰. У всех русских и украинцев, проживающих в селениях на востоке Северного Кавказа, из колосьев первого снопа плели жатвенный венок, имевший большое ритуальное значение.

Интересен обычай «приобщения» к жатве прохожих. Жнецы обвязывали пучками первого снятого зерна руки или ноги тем, кто подходил к ним в поле. Прохожие были обязаны откупиться деньгами или провизией²¹. Не исключено, что этот обычай — пережиток древнего языческого жертвоприношения. В русских селениях Северного Кавказа Из первых колосьев пшеницы готовили пояса для хозяина поля. При первом его появлении женщины, незаметно подкравшись, обвязывали его этим поясом. Хозяин, попавший в такой « плен », должен был откупиться деньгами. Известны и другие обычаи. Из первых, самых красивых колосьев пшеницы делали несколько маленьких обвязанных ленточкой букетиков для хозяина и его служащих. Каждый из них должен был заплатить за букетик.

Большую роль в жатвенной обрядности играли колосья, с которыми, как и с самой жатвой, было связано много поверий. Так, находка двойного колоска предвещала удачу, счастье, богатство. Замужней женщине она сулила рождение близнецов, а юноше или девушке — вступление в брак²². Боязнь пожаров на нивах во время жатвы и молотбы в сухое, жаркое южное лето выразились в отношении к летнему огню как к злой силе. В жаркие дни жатву прекращали и нигде не разжигали огня (даже в доме, для готовки пицци). В горах устраивали праздники с жертвоприношениями. В качестве жертвы резали барана. В эти дни было принято устраивать «помочи».

В конце жатвы справлялись дожинки, сопровождавшиеся множеством обычаев, обрядов и ритуалов.

Русские и украинцы Северного Кавказа оставляли уголок несжатого поля, т. н. бороду, которую посвящали то Илье, то Спасу, то Волосу, то хозяину данного поля. Этот обычай существует у всех славянских народов. Последние колосья, «борода», оставляемая чаще всего в середине поля, по поверью, считалась средоточием силы, обеспечивающей нынешний урожай и способной дать его в будущем году. «Бороду» «завивали», т. е. придавали ей круглую форму; при этом не касались колосьев рукой, для чего ее специально обматывали рукавом. Часто колосья перевязывали красной лентой и, надломив, зарывали в землю, которую придавливали коленом²³. Этот обычай как бы символизировал возвращение Земле силы. Известны случаи, когда

²⁰ СКЭЭ. 1978—1984.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ СКЭЭ. 1984—1989.

«бороду» не прикапывали, а отрезали серпом или выдергивали из земли руками, после чего вешали в доме у двери под иконами или в амбаре. Возможно, что в этих обычаях сохранились элементы дохристианских культов. В «бороду» вплетали цветы, серебряные монеты. Вокруг нее водили хороводы под обрядовые песни. Это стремление окружить «бороду», создать символический круг, может быть, связано с солярным культом.

Последний сноп называли «дожиночным», или «имянинником»; он был символом урожая и окончания жатвы. Его то наряжали в «бабий наряд», то называли «днтей земли». Как уже отмечалось, существовал обычай плести венок из последних колосьев, вплетая в него полевые и бумажные цветы и ленты; его торжественно надевали на голову кому-нибудь из участников жатвы. В дожинковый венец обычно вплетали колосья всех злаков, уродившихся у данного хозяина. Форма дожинковых венцов была самой различной. При праздновании дожинок венку придавали одно из главных обрядовых значений. Существовало поверье, что зерна последнего снопа переносят свойства плодородия на будущий урожай и потому, начиная сев в будущем году, их добавляли в семена.

Пережитки магии плодородия сохранились также в обычаях, связанных с водой во время жатвы. Это видно из таких примеров, как обливание жнецов водой, обрызгивание последнего снопа, обливание рук жнецов через «бороду». Венец и последний сноп с поля жнецы несли во двор самого богатого селянина. Часто эта процессия проходила в сумерки. Косы и серпы украшали цветами. Шли парами. Сноп несли самая красивая женщина, чью голову украшало белое покрывало и жатвенный венок²⁴. Во время процессии ее часто обливали водой: по поверью, это должно было способствовать дождям в следующем сезоне. Занеся сноп во двор, женщина подносила венец его хозяину с пожеланием здоровья и хорошего будущего урожая.

Хозяин венка благодарил жнецов, вручал им деньги и устраивал угощение. Подавался мясной или куриный суп, отварная курица, пироги. За столом пили чихирь, или молодое виноградное вино. Традиция празднования дожинок сохранялась довольно долго. Но в конце XIX в. она приобрела ярко выраженный социальный характер. Праздничная трапеза сопровождалась танцами, песнями, игрой на музыкальных инструментах (при этом исполнялись как русские, так и кавказские песни). Обязательными элементами праздника были джигитовка, стрельба из ружей, демонстрирующие удалство и ловкость молодых людей. Участники торжеств были одеты в горские, казачьи и русские костюмы. Девушки водили хороводы. В таких дожинках древние в своей основе обряды были сильно театрализованы. В станицах часто вязали сноп — «бабу», которую возили по улицам, а по окончании ве-

²⁴ Афанасьев А. Н. Указ. соч. С. 89, 771; СКЭЭ. 1982—1989.

селья ставили рядом со снопами. Головы многих девушек были убраны венками из колосьев и цветов, которые затем вешали над дверью, вешая из сеней в комнату, где они и сохранялись до следующих доженок²⁵. Некоторые из девушек на танцы украшали себя, обвязываясь колосьями. Дожинки чаще всего носили общественный характер.

Через несколько дней после доженок начинались осенние «посиделки» молодежи — на открытом воздухе (в отличие от зимних). Девушки всю ночь пряли, вышивали, шили при свете костра или ином освещении. К ним приходили парни, чтобы повеселиться и поухаживать. Работа шла под веселые песни. В знак симпатии молодежь обменивалась цветами²⁶.

Известны случаи, когда сноп-именинник скармливали скоту на Покров день (1 октября по ст. ст.). Из его семян пекли особые круглые хлебцы, расставляемые по полю во время будущего сева²⁵. Этим актом как бы возвращали земле силу, а в хозяйство крестьянина или казака «переносили» благополучие и здоровье.

Описанные обряды, связанные с жатвой, позволяют согласиться с мнением В. Я. Проппа, что осенние обряды довольно точно соответствуют весенне-летним обрядам внесения в дом различных растений с целью использования скрытой в них силы. Весной — это верба, на Семик и Троицу — березка, в жатву — сноп (первый или последний). Все эти объекты ставятся за икону и находят различное хозяйственное применение. Все различия связаны с самим объектом и временем года²⁷. В обычаях «дожинок» у славянского населения Северного Кавказа определенно отразилось влияние свадебных обрядов. Так, перед шествием жнецов, несших венец, хозяин закрывал двери, как и перед свадебным шествием. Жнецы просили впустить их. Со свадебными поздравлениями перекликаются и магические формулы пожелания урожая, счастья и т. п. при передаче дожинкового венца²⁸.

В конце августа производилось кошение овса. По приметам, его созревание приходится приблизительно на 15—20 августа (по ст. ст.). День 26 августа в народе получил название дня Наталии-овсянницы. В этот день выходили коллективно косить овес, что обставялось ранно-образными обрядами и ритуалами. Как правило, в полдень в поле устраивали коллективную трапезу, на которую каждая хозяйка дома приносила гречневую кашу. Эта трапеза называлась «пауужином». По В. Далю, слово «паужин» означало последнюю еду крестьян в течение дня, предшествующую ужину.

Колосья последнего овсяного снопа приносили домой и ставили под божницу. Поскольку все виды полевых работ были коллектив-

²⁵ СКЭЭ. 1979—1984.

²⁶ СКЭЭ. 1971—1975.

²⁷ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 66—68.

²⁸ СКЭЭ. 1969—1971; Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. М., 1912.

ными, по их окончании в станицах устраивали общесельские застолья. Главными угощениями служили брага, чихирь, овсяные блины и дежень (толокно, разведенное на воде или кислом молоке, в которое добавляли немного меда)²⁹. Этот обычай был известен у многих славянских народов³⁰.

Кроме сбора урожая зерновых в поле, июль и август у русского и украинского населения Северного Кавказа были связаны с интенсивным сбором урожая плодов, ягод, овощей и винограда. Ряд дней этих летних месяцев в народе получил наименования в честь святых с добавлением эпитетов, связанных с названиями тех или иных культур, сбор которых начинался с соответствующего числа: 26 июля — Давид-Земляничник, 3 августа — Исакий-Малинник, 4 августа — Авдотья-Малиновка, далее — Авдотья-Огуречница, Авдотья-Капустница, 23 августа — Лука-Брусничник. В конце июля капуста завивалась в кочаны. Этот день называли Николой Кочанным.

Центральными праздниками, связанными со сбором плодов, были три «Спаса»: Спас на воде, Спас на горе, Спас на полотне (или: «первый Спас — на воде стоит», «во второй Спас — яблоки едят», в третий Спас — «на зеленых горах холсты едут продавать»).

Первый Спас в народе называли «медовым», т. к. в этот день производилось освящение первых «выломанных» сот. (К этому дню у пчел заканчивается накопительный цикл.) Второй Спас звали «яблочным», т. к. в славянских селениях Северного Кавказа, как и у русских в Центральной России, в этот день было принято освящать яблоки в церкви. С этим праздником был связан обычай корзину с яблоками посылать бедным и больным или яблоки приносили и дарили в церкви³¹.

К этому времени можно уже было собирать горох. Его в корзинах также несли в церковь. Небольшую освященную его часть клали под божницу, где и оставляли на значительное время. В эти дни в селениях и станицах женщины и девушки устраивали коллективную трапезу, называемую «столованьем». Столы для нее, как правило, ставили около церкви. Все остатки пищи раздавали бедным. Мужчины сначала устраивали отдельное застолье — так называемую чихирную варню, которую можно сравнить с «пивной варней» северорусских районов. Первый общий ковш с вином пускали по кругу, а перед тем, как отпить из него, гость величал хозяина вина. Совершив этот ритуал, мужчины шли за стол, куда их приглашали женщины. Они должны были оценить кулинарное искусство хозяек стола. На эти праздники часто приходили гости из соседних станиц. Интересно отметить, что в начале

²⁹ СКЭЭ. 1987—1989.

³⁰ Снегирев И. М. Указ. соч. С. 93; Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — нач. XX в. М., 1957.

³¹ СКЭЭ. 1982—1986; Пропп В. Я. Указ. соч. С. 21—27; Виндт В. Я. Миф и религия. СПб., 1906. С. 357—393.

пиршества наблюдалось строгое разделение по полам. Большую роль в этом празднестве играли женщины³².

В это время производился сбор дикого мака («видохи», или «маковий»). Его тоже освящали в церкви. У русских и украинских переселенцев с этим периодом был связан обычай печь «шуляки» — коржи из пшеничного теста, густо залитые медом, сытью с добавлением растертого мака. В этот день полагалось святить злаковые венки и собранные в лесу и в поле травы.

Между тем подходило время, когда можно уже было собирать поспевшие груши. Их сбор сопровождался пирами и массовыми гуляньями. В народе говорили: «Спасовки или разговение на мед, садовину и кауны»³³.

Третий Спас приходился на время окончания жатвы и «досевок» (конец посева озимых). В народе его называли «хлебным», добавляя к этому, что «третий Спас именинный сноп встречает» или «третий Спас хлеб припас»³⁴.

Одновременно начинался сбор лесных орехов, поэтому третий Спас иногда называли «ореховым». Основной сбор плодов, овощей и меда заканчивался ко второму Спасу, и к третьему Спасу казаки и другие сельчане устраивали в относительно свободные дни ярмарки, где происходил торг полотном. С этим связано изречение: «Третий Спас на Зеленых горах — пора холсты продавать».

Эти праздники у славянского населения бытовали повсеместно. Они, пожалуй, имеют сходство с троекратными летними празднествами: Семик-честной — Троицын день — Купальница³⁵.

Праздник Спаса в народе называли «мокрым». В этот день полагалось мыться: купали лошадей, кропили водой поля (перед севом озимых). Вода особо почиталась у русских и украинских жителей рассматриваемого региона (как, впрочем, и у всех славянских народов)³⁶.

Интересны обычаи, связанные со сбором винограда. Сбор винограда старались начинать одновременно, чтобы одновременно и закончить его ко времени свободного выпаса скота после уборки урожая. Работа эта считалась легкой, почему и создавала у занятых ею людей веселое, праздничное настроение. По словам информаторов, уборка винограда проводилась исключительно в порядке сельской взаимопомощи и, как правило, превращалась в праздник, а участвовавшие в ней получали угощение. На дороге, по которой сборщики винограда шли домой, разжигали костер. Через него надо было перепрыгнуть со сло-

³² Сахаров И. П. Сказания русского народа. 3-е изд. Т. 1. М., 1849. С. 46—47; СКЭЭ. 1973—1979; 1984—1987.

³³ СКЭЭ. 1972—1981.

³⁴ Там же; Токарев С. А. Указ. соч. С. 19—23.

³⁵ Снегирев И. М. Указ. соч. Т. 3. С. 102—103.

³⁶ СКЭЭ. 1987—1989; Чибиров А. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 17—26.

вами: «слава сладкому винограду!». Принесенным виноградом (после освящения нескольких гроздей в церкви) угощали всех окружающих. Сами же сборщики в этот день не употребляли его в пищу.

Сбор плодов и овощей в русских селениях Северного Кавказа производился в строго установленное время. Общество следило за этим и немедленно наказывало нарушителей. Не случайно в станицах говорили: «Грех есть орехи до третьего Спаса». Они вызревали именно к этому времени, поэтому наложенный запрет (табу) имел под собой реальную причину. Все сроки устанавливались на основании многовекового опыта.

Начало употребления хлеба, овощей, фруктов или ягод по окончании сбора их урожая тоже было связано с определенными ритуальными традиционными действиями и поверьями. К ним относится и момент снятия «табу», ибо в народе существовал неписанный закон, согласно которому до известного срока нельзя употреблять тот или иной дар природы (например, у русских — до Спасов), и «жертва первинку» — принесение первых плодов богам и духам. (В христианском культе последнюю заменило «благословение» этих первых плодов, освящение их в церкви.)

В прошлом почти у всех народов, в том числе и у славян Северного Кавказа встречались ритуальные коллективные вкушения снятых плодов. С ними были связаны очень архаичные языческие обряды³⁷. Первые плоды обычно приносили в дар богиням — матерям земли. Ими обносили всех присутствующих на коллективных трапезах во здравие живых и в память усопших. Вероятно, это были пережитки культа предков, которые у славян неразрывно связаны с землей и урожаем.

Как показывают литературные и наши полевые данные, у русского и украинского населения Северного Кавказа обрядно-ритуальные действия были неотъемлемыми компонентами работ, связанных с уборкой урожая. У скотоводов (особенно в предгорных селениях и станицах) окончание года и возвращение табунов тоже было большим праздником. Уже по дороге домой пастухи начинали праздновать конец тяжелой летней работы. По возвращении они сразу же отправлялись на торжественный ужин, устраиваемый на общие средства³⁸.

Тесная связь народных праздников с природой, с земледельческим и скотоводческим календарем, с историей и культурой народов в целом повлияла на жизнестойкость этих праздников³⁹.

Календарные обычаи славянского населения Северного Кавказа приурочивались не только к церковному, но и к фенологическому календарю, с которым была связана вся основная деятельность, касающаяся жизнеобеспечения. Этнологическое изучение этих обрядов в

³⁷ Токарев С. А. Указ. соч. С. 97—101.

³⁸ СКЭЭ. 1983.

³⁹ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 21—22; Фрэзер Дж. Указ. соч. С. 74.

этнически смешанных районах края раскрывает их своеобразие и сложность напластования различных элементов.

Сопоставление календарных обрядов русских и украинцев в изучаемом районе с аналогичной обрядностью этих этносов в основных ареалах их расселения показывает, что в основе их лежат общие восточнославянские элементы, уходящие корнями в глубокую древность. Это обряды рождественско-крещенского комплекса, проводы и встреча весны (масленица, вербная неделя, пасха, семик-троица, обряды и поверья праздника урожая). То же можно сказать и об обрядах первого и последнего снопа, плетения «дожинковых венков», завязывания «бороды» и т. п. Календарные обычаи годового цикла представляют собой сложную систему ритуалов и поверий, восходящих к язычеству, а также позднейших элементов, привнесенных христианством и частично (в рассматриваемом регионе) — исламом. В них преобладают магические элементы, основу которых составляет апотропейная и предохранительная магия с примесью магии очистительной («завивание» фруктовых деревьев, плетение венков, «запутывание» фруктовых деревьев, прыжки через купальские костры, обливание жнецов, купание, стрельба из ружей и т. п.)⁴⁰. В обрядах присутствуют элементы продуцирующей магии, связанной с заботой о плодородии полей, изобилии урожая и т. д.

Русское влияние сильнее чувствуется в Терской области и восточных районах Кубанской области. Оно достаточно полно проявилось в обрядах Семика, Троицы, дожинках и других праздников. Украинское влияние преобладает в бывших Черноморских станицах, проявившись в обрядах дня Ивана Купалы, обычаях, связанных со сбором винограда и др.⁴¹. Длительные и многообразные хозяйственно-культурные контакты с коренным населением Северного Кавказа оказали значительное влияние на некоторые обрядовые стороны и внешнюю атрибутику празднеств. Это нашло свое отражение в ритуальных костюмах и украшениях участников торжеств, в «задабривании» орудий труда (во время сельскохозяйственных работ), в музыкальных инструментах, танцах, в спортивно-развлекательных играх, сопровождающих праздник. Так, праздник «выхода плуга» имел много общих черт с аналогичными обрядами горцев Дагестана и Чечни. Календарный цикл сельскохозяйственных земледельческих работ был полностью заимствован у горцев. Обычаи и поверья, связанные со скотоводческим хозяйством, имели большое сходство с таковыми у соседних кавказских и других скотоводческих народов.

Таким образом, традиционную народную культуру (включая празднично-обрядовый календарный цикл) славянского населения Северного Кавказа, сложившуюся за века развития, можно рассматривать как

⁴⁰ СКЭЭ. 1971—1989.

⁴¹ Там же.

специфический региональный вариант восточнославянской культуры. Ее формирование обусловлено действием комплекса факторов: сложным этническим и социальным составом населения, пестротой его культурного облика, своеобразием военно-земледельческого быта и уклада жизни казачества, составляющего значительную часть населения региона; этнокультурными контактами с горскими народами Северного Кавказа; многочисленными «подпитывающими» миграциями из России и Украины, с сопутствующими этническими и социальными последствиями.

Вместе с тем, при известной общности традиционной народной культуры восточнославянского населения Терской и Кубанской областей в XIX—XX вв. ей было присуще и значительное разнообразие, выразившееся в существовании множества локальных вариантов обрядов, ритуалов и празднеств (например, обычаев, связанных с «первым снопом», с «приобщением» прохожих к жатве), текстов колядок и щедровок, форм гаданий и т. п. Наиболее разнообразными были летние и осенние праздники и обряды — в противоположность рождественско-крещенскому обрядовому комплексу⁴².

В рассмотренных в статье календарных праздниках и обрядах отразился процесс культурной интеграции восточнославянского населения Северного Кавказа, в основе которого лежало общее культурное наследие.

В инновационных процессах большую роль играет преемственность межпоколенного историко-культурного опыта. Все обряды сочетают в себе традиционные и современные компоненты. В условиях современных глобализационных процессов особую актуальность приобретает сохранение этнокультурной идентичности.

Элементом этнического самосознания славянского населения Северного Кавказа является историческая память о России. Оно воспринимает себя русскими, украинцами и т. п. — в отличие от коренного населения Северного Кавказа, — но и жителями этого региона. Вместе с тем, активные межкультурные взаимодействия, национально-смешанные браки, значительная прослойка казачьего населения, сохраняющего специфику в укладе жизни и историческую память, привели к формированию и численному росту лиц со смешанной, двойной идентичностью (например, русский-казак, украинец-казак и др.). Изучение традиций культурного наследия, включая праздники и обряды календарного цикла, способствует лучшему пониманию генезиса современных идентичностей славянского населения Северного Кавказа. В таком полиэтническом регионе, как Северный Кавказ, идентичность играет огромную роль в процессах этнокультурной интеграции и во взаимоотношениях проживающих там народов.

⁴² См.: Пропп В. Я. Указ. соч.; Зеленин Д. К. Указ. соч.; Терещенко А. В. Указ. соч., и др.

Ю.И. Зверева

Дети в русских дворянских и купеческих семьях. По воспоминаниям современников (XIX — начало XX века)

Воспоминания — единственный рай,
из которого нас нельзя выгнать.
Оскар Уайльд.

Воспитание детей и история детства всегда были одной из приоритетных тем в этнологии¹. В XIX—XX вв. отечественными этнографами собран огромный материал по воспитанию детей у крестьян. Это не случайно. Быт крестьянской семьи представлялся хранящим многие традиции ушедших эпох, и по сей день порой воспринимающиеся как напрасно утраченные. По известным причинам, воспитанию и социализации детей в других слоях русского общества, в частности дворянства и купечества, в отечественной этнологии почти не уделялось внимание. За последние десятилетия ее тематика заметно расширилась, и настоящая статья представляет попытку восполнить некоторые пробелы. Развивают эту тему и историки культуры, но несколько в ином ключе, чем этнографы².

В XIX в. социальная структура населения России определяла противоречивую картину мировоззрения, культуры, педагогических взглядов и традиций воспитания детей в различных слоях русского общества, порой так резко разделенных, будто речь шла о разных этносах.

Изменения в семье и обществе, которые происходили в городах, не касались или мало касались деревни. Но после крестьянской реформы особенно заметные перемены имели место в городах. Княгиня Е. Ю. Хвощинская с большой иронией и даже язвительностью вспоминает об этом: «высшее сословие, испугавшись проклятий, стало отказываться чуть не от своего рода — своих имен и заиграло словом "свобода", как маленький ребенок играет игрушкой, ломая и коверкая ее... Кто из легкомыслия, кто из подражания, кто из страха прослыть отсталыми — меняли и старые предания, старые привычки, и старые порядки. Началось со слития сословий, с пожатия рук купцами и кулаками, а там и панибратство с ними. В семьи внесли свободу, начиная с

¹ См. Кон И. С. Этнография детства. Историографический очерк // Этнография детства. М., 1983. С. 9—514; Сапогова Е. Е. Культурный социогенез и мир детства: Лекции по истории и историографии детства. М., 2004. С. 3—177.

² Пономарева В. В, Хорошилова А. Б. Мир русской женщины: воспитание, образование, семья. XVIII — начало XX века. М., 2006.

того, что требовали от детей не почтительной любви, а любви товарищеской, и приказывали детям из личного местоимения "вы" переходить на "ты", тогда как другой приказ был отдан детям — говорить прислуге "вы"... Дочери священников, сменив красивые голубые и розовые платочки на безобразные провинциальные шляпы, якобы модные... мечтали выйти замуж не за священника, а за "офицера"... Свобода же в руках мужика привела его к нищете и преждевременной смерти³. Далеко не все представители верхушки дворянского общества столь пренебрежительно относились к представителям других сословий. Мать А. И. Дельвига, урожденная княгиня Волконская, привезя своего старшего сына в Кострому для поступления в кадетский корпус, познакомилась с семьей купцов Солодовниковых, которые пригласили ее пожить в их доме. И прожила у них несколько месяцев⁴. Процесс сближения сословий, хотя и был мало заметен, начался еще в дореформенный период и ускорился после реформы 1861 г. Усилилось расслоение дворянства, рост и дифференциация купечества, предпринимателей, разного рода коммерсантов, формирование особого социального слоя русского общества — интеллигенции — выходцев из дворянского, купеческого и других сословий. Эти тенденции предопределили многие перемены в русской общественной жизни и особенно ее демократизацию. В передовых статьях «Северной пчелы» предлагалась программа преобразований русской жизни. Смысл этой программы сводился к преодолению «отчуждения и розни, которые характеризовали отношения одного сословия к другому»⁵.

Источником для написания настоящего исследования стали воспоминания отдельных представителей дворянского и купеческого сословий. Воспоминания — особый жанр, имеющий целью воспроизвести прошлое. Они передают авторские впечатления о давно прошедших событиях с их позднейшей переоценкой. Это довольно сложный жанр, отношение к которому и его оценка исследователями нередко противоречивы — от полного доверия к достоверности и надежности описываемых событий до подозрительности, восприятия их вымыслом, цель которого преподать моральный урок обществу⁶.

Использованные в работе мемуары принадлежат, как правило, представителям известных дворянских фамилий, что, конечно, следует учитывать при их оценке. Это роднит их и с предложенными мемуарами представителей купеческого сословия.

³ Хвощинская Е. Ю. Воспоминания // Рус. старина. 1897. Т. 39. С. 370—371.

⁴ Дельвиг А. И. Воспоминания. Т. 1. М., 1913—1914. С. 12.

⁵ Видуэцкая И. П. Н. С. Лесков: пафос практического переустройства жизни и воспитания человека // Очерки истории русской культуры XX века. М., 2005.

⁶ Безрогов В. Г. Автобиография и история: некоторые комментарии историка к автобиографическим исследованиям // Хеннингсен Ю. Автобиография и педагогика. Калуга, 2000. С. 133—134.

Среди обилия литературы мемуарного характера, которая и дает нам представление об эпохе глобальных перемен, воспоминания современников — представителей разных социальных слоев общества о годах детства, проведенных в семье, представляют значительный интерес. В данном случае — это дворянство, имевшее уже сложившиеся, хотя и менявшиеся под влиянием происходивших событий, традиции, и купечество, часть которого значительно изменила уклад семейной жизни, особенно во второй половине XIX в. За основу взяты воспоминания представителей узкой социальной прослойки купеческого сословия, которые составляли ту часть данного социума, которая утверждала позиции русской буржуазии.

Дворяне — авторы воспоминаний не жили в Москве или Петербурге постоянно, а приезжали в столицы только на зиму. Купцы же жили в Москве все время. Как справедливо отмечено, русский город и особенно столицы были «важнейшим средством модернизации и европеизации общества и оживления общественного мнения»⁷. Здесь формировалась определенная культурная среда, влиявшая на меняющуюся год от года поведенческую культуру различных социальных слоев населения. Московское дворянство пыталось не отставать по укладу жизни от петербургского и быть «чадолюбивыми и амбициозными родителями». «Под их культурный уклад подлаживалось с годами и купечество, которое не только вкушало плоды европейской культуры и комфорта, но и одарило Москву целой плеядой благотворителей и крупных меценатов»⁸.

Источниками для написания настоящего экскурса послужили воспоминания В. А. Соллогуба, родившегося в Санкт-Петербурге в богатой аристократической семье. В первый раз они были опубликованы в 1879 г. в форме небольших рассказов, а полностью — в 1913 г.⁹

Представляют интерес воспоминания внука историка Н. М. Карамзина, князя В. П. Мещерского, родившегося в Петербурге в 1839 г.¹⁰

Мемуары оставил и А. И. Дельвиг, двоюродный брат известного поэта А. А. Дельвига. Он родился в семье к тому времени небогатого помещика, рано оставившего военную службу вследствие ранения. Не обладая богатым состоянием, отец его был вынужден переехать в Петербург и поступить на государственную службу. Мать была урожденной княжной Волконской¹¹. А. И. Дельвиг считал, что его воспоминания будут интересны для последующих поколений и завещал опубликовать их через 25 лет после его смерти. Это и было сделано в 1912—

⁷ Очерки русской культуры XIX века. М., 1998. С. 9.

⁸ Шевырев А. П. Культурная среда столичного города // Очерки русской культуры XIX века. М., 1998. Т. 1. С. 103.

⁹ Соллогуб В. А. Воспоминания. М.—Л., 1931.

¹⁰ Мещерский В. П. Мои воспоминания. Ч. 1—4. СПб., 1897—1898.

¹¹ Дельвиг А. И. Указ. соч. С. 4.

1913 гг. — в сокращенном виде, очень небольшим тиражом; в 1934 г. издана более полная версия.

Своеобразна судьба сына петербургского градоначальника Л. М. Жемчужникова, все воспитание которого было нацелено на выбор военной карьеры, но избравшего иной жизненный путь. Интерес к живописи привел его в Академию Художеств. Не став известным художником, он приобрел большую известность как брат Жемчужниковых — авторов «Козьмы Пруtkова»¹².

Бесспорный интерес для рассматриваемой темы представляют воспоминания С. Д. Шереметева, одного из знатнейших и богатейших людей России. Они относятся ко второй половине XIX в.¹³

Необычна судьба А. В. Канкрин, родившегося в 1903 г. Его воспоминания о детстве относятся к периоду, предшествовавшему революционным событиям. Сын потомственных военных, потомок героя войны 1812 г. генерала Н. Н. Раевского по материнской линии, он с 17-летнего возраста взял фамилию рано умершего родственника, Ф. Ф. Кудрявцева. Скрыв свою настоящую биографию, он связал свою жизнь с Красной армией, в которую вступил добровольцем. А. Н. Канкрин прошел три войны, был награжден именным оружием, многими медалями и орденами. Выйдя в отставку, окончил два вуза, получив профессию архитектора, посвятил себя изучению историко-архитектурных памятников и их охране.

Его воспоминания излагаются от лица некоего Бориса Николаевича Еранцева, за которым скрывается сам автор. Оригинальное, написанное с чувством юмора, произведение А. Н. Канкрин не было по настоящему оценено современниками. Для поставленной нами цели наибольший интерес представляют воспоминания Канкрин о детских годах, приходящихся на первые десятилетия XX в.¹⁴

Большинство использованных воспоминаний, как правило, охватывают всю или большую часть жизни их авторов. Но есть и такие, что посвящены лишь довольно короткому периоду. Таковы воспоминания А. Н. Мельниковой о ее детстве, относящемся к концу 40-х — началу 50-х гг. XIX в.¹⁵

Е. Ю. Хвоцкая свои воспоминания посвятила родителям, прежде всего матери, княгине Е. И. Голицыной, а также двоюродной бабушке, Т. Б. Потемкиной. Воспоминания о ее собственном детстве рассеяны по всему тексту. Среди них есть интересные наблюдения бытовой стороны жизни родственников, происходивших в стране переман, пересказ событий, относящихся к детству бабушки. Воспомина-

¹² Жемчужников Л. М. Воспоминания. Ч. 1. От кадетского корпуса до Академии художеств. Ч. 2. Мои воспоминания из прошлого. Л., 1926—1927.

¹³ Шереметев С. Д. Воспоминания детства. СПб., 1896.

¹⁴ Канкрин А. В. Мальтийские рыцари. М., 1993. С. 3—4.

¹⁵ Мельникова А. Н. Воспоминания о давно минувшем и недавно былом. СПб., 1898.

ния передают горячую любовь автора к родителям, брату и сестрам, детские переживания, связанные с разрывом между родителями, и т. д.¹⁶

Особый интерес представляют мемуары Е. Н. Водовозовой — известной издательницы и общественной деятельницы, интересовавшейся проблемами воспитания и социализации детей¹⁷. Она и ее муж были представителями передовой демократической интеллигенции, вели активную общественную деятельность. Сторонница новых подходов к воспитанию детей, поклонница К. Д. Ушинского, Е. Н. Водовозова была увлечена идеей развития «детских садов» в России, которые, по ее мнению, в отличие от домашнего воспитания, могли обеспечить более гармоничное развитие личности ребенка. Ее оценка жизни в семье провинциальных дворян отличается жесткостью характеристик многих сторон этой жизни. Но исследователи богатого наследия Е. Н. Водовозовой начиная с XIX в. единодушно отмечают удивительную достоверность ее воспоминаний¹⁸.

Давно и по достоинству оценены современниками воспоминания о старой Москве Н. В. Давыдова. Выходец из древнего дворянского рода, юрист по образованию, Н. В. Давыдов вел активную общественную деятельность. Его воспоминания — это наблюдения московской жизни, быта различных социальных слоев города, перемен и преобразования городской среды (транспорта, театра, культурной жизни и т. д.). Не обойдены вниманием некоторые стороны домашней жизни москвичей. Естественно, ближе всего ему была жизнь семейств, принадлежавших к «высшему обществу»¹⁹.

Своеобразную энциклопедию жизни купеческой Москвы представляют воспоминания П. А. Бурьпкина. П. А. Бурьпкин — сын московского купца, владельца крупного торгового предприятия (Говарищества мануфактурных товаров) с многомиллионным оборотом. Основателем династии Бурьпкиных, как это нередко случалось, был бывший крепостной крестьянин, мальчиком попавший в Москву и начавший свою головокружительную карьеру работой мелкого служащего²⁰.

В сочинении П. А. Бурьпкина прослеживаются родословные 25 знаменитых купеческих фамилий, описаны их предпринимательская деятельность, быт, увлечения, благотворительность и воспитание детей.

Высокую оценку получили воспоминания П. И. Щукина — представителя нескольких известных купеческих фамилий (Щукиных, Бот-

¹⁶ Хвоцинская Е. Ю. Воспоминания. СПб., 1898.

¹⁷ Водовозова Е. Н. На заре жизни. Воспоминания. Т. 1. М., 1964.

¹⁸ Виленская Э., Ройтберг А. Воспоминания шестидесятиницы // Водовозова Е. Н. На заре жизни. Т. 1. М., 1964. С. 6—36.

¹⁹ Давыдов Н. В. Москва. Пятидесятые и шестидесятые годы XIX столетия // Московская старина. М., 1989.

²⁰ Бурьпкин П. А. Москва купеческая. М., 1991.

киных). Как и П. А. Бурыйшкин, он принадлежал к богатейшему русскому купечеству, семейный быт которого заметно отличался от купцов, описанных в пьесах А. Н. Островского. Воспоминания П. И. Щукина вызвали интерес прежде всего коллекционеров, историков отечественного меценатства. Как личность, П. И. Щукин более всего проявил себя в этой сфере. Однако в книге безусловно представляют интерес и воспоминания о семье, детских и ученических годах²¹.

Воспоминания о быте, воспитании детей в купеческой среде в конце XIX в. оставили: Е. А. Андреева-Бальмонт²², М. К. Морозова²³, Н. П. Вишняков²⁴. Из купеческой среды происходил замечательный русский книгоиздатель М. В. Сабашников. Для нас он особенно интересен своими «Воспоминаниями», содержащими ценную информацию о жизни, воспитании детей в семьях русских купцов — предпринимателей далекой Сибири²⁵.

По статусу и экономическому положению российское дворянство не было единым сословием. Оно состояло из дворян «потомственных» и «личных»; территориально различалось петербургское, московское, провинциальное дворянство; по экономическому состоянию делилось на крупных, средних и мелкопоместных дворян; последних было большинство. По признаку отношения к службе делилось на чиновников и не состоявших на службе²⁶. Домашний обиход москвичей не был похож на домашний обиход жителей Петербурга. Н. В. Давыдов отмечал, что семейный быт москвичей, принадлежавших к «высшему обществу», был проще и, за редкими исключениями, далек от роскоши, которая «в Петербурге развивалась и распространялась гораздо быстрее. Москва того времени (50—60-е гг. XIX в. — Ю. З.) и то общество носила характер помещичьего уклада; у очень многих были в Москве свои дома, прислуга своя крепостная, свои доморожденные лошади, своя провизия»²⁷.

Соллогубы стали жителями Петербурга после того, как в 1812 г. сгорел их московский дом. В. А. Соллогуб писал, что по приезде в Москву его отец отметил «сердечность семейной жизни после искусственности петербургских модных нравов, что «окончательно приковало его к русской национальности»²⁸.

²¹ Щукин П. И. Воспоминания. Из истории меценатства в России. М., 1997.

²² Андреева-Бальмонт Е. А. Детство в Брюсовом переулке // Наше наследие. 1999. № 6.

²³ Морозова М. К. Мои воспоминания // Наше наследие. 1991. № 37.

²⁴ Вишняков Н. П. Сведения о купеческом роде Вишняковых. М., 1905.

²⁵ Сабашников М. В. Воспоминания. М., 1998.

²⁶ Карелин А. П. Дворянство в пореформенной России 1861—1904: Состав, численность, корпоративная организация. М., 1979. С. 42.

²⁷ Давыдов Н. В. Указ. соч. С. 22.

²⁸ Соллогуб В. А. Указ. соч. С. 10.

Когда мы говорим о семье, надо иметь в виду, что и в дворянской, и в купеческой среде это понятие было шире, чем узкий круг родителей²⁹. И дворянские, и купеческие семьи не ограничивались отношениями с близкой родней. Многочисленные родственники — дяди и тетки, двоюродные и троюродные братья и сестры, — как бы далеко по родству они ни были от семьи, могли вмешиваться, и довольно активно, в воспитание детей. Представления о том, что оно является исключительной прерогативой отца и матери, не существовало. В. А. Соллогуб приводит характерный, на его взгляд, пример отношения к родне его бабушки, Е. А. Архаровой. К ней мог обратиться за помощью помещик, которого она видела впервые жизни. Встречали его словами: «Мы с тобой не чужие. Твой дед был внучатым племянником моему покойному Ивану Петровичу по первой его жене. Стало быть, "свой"». Просьбы, как правило, касались детей, которых нужно было пристроить в учебное заведение и присмотреть за ними. Единственное, что требовалось от детей, — навещать благотельницу по воскресеньям и праздникам. Но и она регулярно наносила визиты в учебное заведение, где обучались ее подшефные. Хвалила тех, кто отличился, делала выговоры провинившимся³⁰.

Упоминания о многочисленной родне, близких и дальних родственниках содержат все воспоминания — как дворян, так и купцов. Встречи с родственниками у дворян особенно часто происходили летом. Летнее время проводили, переезжая от одних родственников к другим, порой не имея собственного имения (Е. Ю. Хвалынская, В. П. Мещерский, А. И. Дельвиг и др.). Мать Дельвига смогла купить скромное имение, чтобы иметь, наконец, свой угол, только спустя десять лет после смерти мужа. И Дельвиг с удовольствием вспоминает о каникулах, проведенных летом именно в этой усадьбе, хотя и под неусыпным надзором строгой матери³¹. Зимой, как уже сказано, предпочитали проводить в столицах.

В приобретенных или арендованных у разорившихся дворян имениях — в Кунцеве, Крылатском, Жуковке, Сокольниках и других местах Подмосковья — любили проводить лето и богатые московские купцы. Родственные купеческие семьи, как правило, старались проводить лето поблизости друг от друга, и общение детей способствовало поддержанию даже дальних родственных связей. По словам московского фабриканта А. И. Абрикосова, только на Пречистенке все дома перешли в руки купцов³². К 90-м гг. XIX в. у многих купцов были уже и загородные имения. У Бурышкиных, например, оно находилось в По-

²⁹ Пономарева В. В., Хорошилова А. Б. Указ. соч. С. 100—101.

³⁰ Соллогуб В. А. Указ. соч. С. 23.

³¹ Дельвиг А. И. Указ. соч. С. 33.

³² Аксенов А. И. Генеалогия московского купечества XVIII в. Из истории формирования русской буржуазии. М., 1988. С. 44.

варове, где подолгу жили летом и куда выезжали даже на Рождество, на «зимний спорт»³³.

Большое значениеистики детствапридают такой категории, как «субъективно-психологический момент», то есть что человек вспоминает, восстанавливает в памяти, что стало самым ярким впечатлением его детства³⁴. Какое бы значение ни имели родственные связи, первое место в воспоминаниях занимают родители.

Необыкновенная любовь и уважение к родителям — общая черта всех упомянутых мемуаров: даже если в них отмечается отсутствие ласки со стороны матери, некоторая отстраненность родителей от детей, наказания розгами (за дело!), уход отца из семьи и т. д.

В. П. Мещерский начинает свои воспоминания со слов: «самое ценное в жизни — это иметь хороших родителей»³⁵.

Однако самая большая любовь принадлежала матерям, которые полностью посвящали себя семье и детям, тем более что многие мемуаристы очень рано потеряли своих отцов. Мать В. П. Мещерского была старшей дочерью Н. Н. Карамзина. Сын вспоминает о ней как о русской женщине, олицетворявшей для него любовь к России, которая была «культом ее души». Будучи больной, она не могла выезжать из дома. Но ее гостиная в 1850-х гг. была «средоточием не только политической жизни, но и патриотизма и благородства». Отец автора воспоминаний, отставной полковник гвардии, жил только ради семьи и «был примерным христианином». Семья вела скромную жизнь, «не имея понятия о роскоши»³⁶. Но автор отмечает атмосферу, царившую в семье, и идеалы, которые сохранил на всю жизнь. Среди этих идеалов была необыкновенная любовь к царю³⁷.

Матери посвящены воспоминания Е. Ю. Хвоцинской; в них рассказывается, как мать оберегала детей, их покой после ухода из семьи отца. А. Ф. Тютчева в своих дневниках пишет: «вчера получила от мамы письмо, прелестное по своей нежности и полное заботливости обо мне» и далее: «ужасно хочется видеть маму... живо представила себе ее дорогое лицо, ее чудесные грустные глаза, ее руки, которые я так любила целовать». На самом деле эти ее строки о мачехе³⁸.

Иную тональность имеют воспоминания Е. Н. Водовозовой. Она вспоминала, как, когда она заболела холерой, ее мать, потерявшая в это же время мужа и шестерых детей, кричала в ее адрес: «Что же... Пусть умирает! И оставшихся нечем кормить!». В первый момент эти слова

³³ Бурыйкин П. А. Указ. соч. С. 218; Щукин П. И. Указ. соч. С. 19—20.

³⁴ Вебер-Келлерман Н. Обряды жизненного цикла и социальная стратификация. Семья и детство // Сов. этнография. 1988. № 6. С. 56.

³⁵ Мещерский В. П. Указ. соч. С. 1.

³⁶ Там же. С. 3—4.

³⁷ Там же. С. 74.

³⁸ Тютчева А. Ф. При дворе двух императоров. Воспоминания. Дневник 1853—1855. М., 1990. С. 110.

обожгли сердце девочки, нанесли ей смертельную обиду. Но, став взрослой, она оправдала мать, признав, что тогда не смогла оценить «всей глубины горя, постигшего мать, всего ужаса ее положения»³⁹. Вспоминая своего отца, необыкновенно любившего детей, Водовозова отмечала, что в семье «не были в ходу ни розги, ни другие педагогические средства крепостнического характера»⁴⁰.

Рано оставшись вдовой, мать Дельвига всю жизнь положила на то, чтобы дать детям образование и возможность зарабатывать на жизнь. Этим она вызывала уважение сына и окружающих.

Мать Соллогуба была дочерью военного губернатора И. П. Архарова, отец — потомок польских магнатов. Автор характеризует отца как «баловня роскоши и светских успехов», вовремя понявшего, что может довести семью до разорения, и перешедшего к более скромному образу жизни, чем заслужившего уважение сына. Семья входила в свет петербургского общества, была близка с Пушкиным, Гнедичем, Гоголем⁴¹.

Уклад жизни дворянских семей был достаточно стандартным и зависел только от размеров состояния. Не так обстояло дело с купеческими семьями. Здесь богатство не играло никакой роли. Все зависело от образованности и духовного состояния глав этих семей.

Известный московский купец Н. П. Вишняков так описывает жизненный уклад и атмосферу в доме: «Строгий уклад, навсегда заведенный домашний порядок не изменялся из года в год. Жизнь велась замкнутая. У себя принимали только родных и сами ездили в гости только к родным. Сыновей отец никуда не отпускал, даже редко к старым замужним сестрам. После десяти часов вечера все должны были уходить спать и ворота наглухо запирались на ночь, отпирать их дворник не смел без особого разрешения»⁴².

П. А. Бурыйкин называл уклад домашней жизни семьи родителей «последними пережитками темного царства». Он был прост, лишен внешних проявлений богатства. В доме не было ни мужской прислуги, ни золотой и серебряной посуды (жили с «обыкновенным сервизом от Кузнецова»), но все дышало обилием и довольствием. За обеденным столом около семи вечера собиралась вся семья. Эти встречи, пишет автор воспоминаний, носили «ритуальный» характер. Чье-то отсутствие вызывало неудовольствие. Все ждали приезда отца, чем «соприкосновение с "темным царством" и оканчивалось». Это застолье служило поводом поговорить о театре (все были заядлыми театрами), меньше — о политике. Отец Бурыйкина был внешне суровый и даже необщительный человек, вселявший страх во всех родственников и подчинен-

³⁹ Водовозова Е. Н. Указ. соч. С. 108—109.

⁴⁰ Там же. С. 126.

⁴¹ Соллогуб В. А. Указ. соч. С. 9—10.

⁴² Вишняков Н. П. Указ. соч. С. 67.

ных, но никогда не ругался и не повышал голоса. Люди его уважали, а он не отказывал им в помощи.

Отец П. А. Бурышкина родился в 1853 г. Выходец из крепостных крестьян, он был настоящим самородком. «Без ничего» достиг материального благополучия, а затем занялся самообразованием, хорошо знал произведения Гегеля и Шопенгауэра. Умер он достаточно рано. П. А. Бурышкин благоговейно чтит память об отце⁴³.

Начало предпринимательской деятельности Сабашиниковых — выходцев из Вологодской губернии — было связано с Сибирью (в частности, с Кяхтой). Мать М. В. Сабашиникова — коренная сибирячка, получила образование в Петербурге, в институте и играла заметную роль в кяхтинском обществе. Семья получала книжные новости из Москвы и Парижа, делилась ими со знакомыми. Дом Сабашиниковых в Кяхте был «средоточием местной интеллигенции, политических ссыльных, среди которых были декабристы⁴⁴. В конце 1860-х гг. Сабашиниковы переехали в Москву. В то время это была семья с уже сложившимися жизненными устоями, прогрессивным для того времени бытом, нравственными и культурными традициями.

«Веком чадолюбия» называют историки детства XIX век⁴⁵. Действительно, общество начинает по-иному относиться к детям, их семейному воспитанию, начальному образованию, социализации в обществе. Много внимания уделяется педагогике, личности ребенка, требующей особого подхода к воспитанию. Однако в общественном сознании еще долго сохранялись традиционные семейные устои. По свидетельству Водовозовой, все лучшее в доме (удобная комната, более вкусный кусок) отдавалось родителям или старшим, а отношение к детям напоминало отношение к крепостным: они были такими же бесправными существами. Задачей же гувернантки было присматривать за детьми, чтобы те не докучали родителям. Детям не разрешалось вмешиваться в разговоры взрослых, за каждый проступок их наказывали. Нормой оставались подзатыльники, розги, плетка. Не осталась незамеченной Водовозовой высокая смертность детей в помещичьих семьях; она объясняет ее, в частности, тем, что даже у богатых помещиков под спальни детей отводили самые темные и неудобные комнаты, которым не находилось другого применения. В этих комнатах отсутствовали форточки, воздух очищался только топкой печей. Отдавая ребенка кормилице, родители могли и не знать, что она успокаивает их ребенка хлебом, смоченным водкой, куда порой добавляла и мак. Рождению детей бывали рады. Но и отношение к внезапной смерти ребенка было порой по-крестьянски философским: «Бог дал — Бог и взял». Так, Е. Н. Водовозова вспоминала, что, когда трагически погибла ее младшая сестра, она не заметила большой скорби

⁴³ Бурышкин П. А. Указ. соч. С. 214—215, 217, 219, 223.

⁴⁴ Сабашиников М. В. Указ. соч. С. 19.

⁴⁵ Вебер-Келлерман Н. Указ. соч. С. 55.

на лице матери. В ее воспоминаниях значительное место уделено положению детей в дворянских семьях. Ее свидетельства подтверждают и другие авторы⁴⁶.

В. А. Соллогуб, вспоминая свою мать, отмечал, что она не восторгалась детьми и никогда не ласкала их, хотя и ценила их хорошие качества. Он вспоминал, как однажды с ним случился приступ ложного крупы с конвульсиями, после чего он вытянулся и успокоился. Сочли, что ребенок умер, обмыли его, одели, покрыли простыней и оставили. Поплакали над ним, но даже не вызвали доктора, чтобы установить смерть. К счастью, рядом оказалась старушка-полковница; она стала растирать ребенку руки и тело, и он пришел в себя. К тому времени у родителей В. А. Соллогуба было уже двое детей⁴⁷.

Отношение родителей к детям было несколько отстраненным. В. А. Соллогуб вспоминал: «Жизнь наша шла отдельно от жизни родителей. Нас водили здороваться и прощаться, благодарить за обед, причем целовали мы руки родителей, держась почтительно, и никогда не смели говорить «ты» ни отцу, ни матери. В то время любви к детям не пересаливали. Они держались в духе подобострастия, чуть ли не крепостного права, и чувствовали, что они созданы для родителей, а не родители для них». Он вспоминает также, что родители «не увлекались нежностями, считая их вредными для детей. Но в то же время именно они заложили серьезную основу для воспитания»⁴⁸.

Своеобразная манера воспитывать была у отца П. А. Бурышкина: сын пользовался «абсолютной свободой с очень молодого возраста и всегда имел много "карманных" денег». Но на определенных условиях: хорошая учеба, избегание «неподходящих» историй, здоровый образ жизни, обязательство быть вовремя там, где положено быть. Когда случился один неприятный инцидент, отец лишь посмотрел на провинившегося, покачал головой и сказал: «Неужели тебе это интересно?». Это было хуже разноса⁴⁹.

Представитель другой части русского купечества (Н. П. Вишняков) запомнил отца суровым стариком, грозным судьей за детские шалости, с плеткой в руке в определенных обстоятельствах. Уезжая, он оставлял соглядатаев, о чем сообщал жене. Жена называла его на «Вы», а дети говорили об отце в третьем лице — «они», «им». Вместе с тем, в семье воспитывались деловитость, прилежность, энергичность и осмотрительность. Духовная жизнь была ограничена религиозностью⁵⁰.

Отец П. А. Канкрин, не вмешиваясь в воспитание сына, был категорически настроен против чтения произведений модной тогда дет-

⁴⁶ Водовозова Е. Н. Указ. соч. С. 123—126; Давыдов Н. В. Указ. соч. С. 36—37.

⁴⁷ Соллогуб В. А. Указ. соч. С. 11—12.

⁴⁸ Там же. С. 152, 200.

⁴⁹ Бурышкин П. А. Указ. соч. С. 200—221.

⁵⁰ Вишняков Н. П. Указ. соч. С. 87, 92.

ской писательницы Лидии Чарской и журналов типа «Задуманного слова». Предпочитал книги на военные темы, тем более, что мальчика вскоре стали готовить в Пажеский корпус⁵¹.

А. В. Канкрин вспоминал, что отец редко вмешивался в воспитание сына, считая это делом будущего, когда мальчик подрастет. Одно только отец не оставлял без внимания: ребенок должен был говорить только правду; только откровенное признание спасало мальчика от наказания. В противном случае провинившегося ждал «кузен Митя с кавалерийским хлыстиком»⁵². Худшим преступлением считался донос, даже самый мелкий (в том числе на прислугу). О том же можно прочитать в воспоминаниях В. П. Мещерского: нельзя воровать и скрывать правду (наказание — розги), просить деньги у кого бы то ни было, кроме родителей, — даже у бабушки⁵³. Воспитание честности у детей было характерно для всех семей.

Н. В. Давыдов в своих воспоминаниях не ставит задачу детально описать собственное детство, но дает обобщенную характеристику воспитания детей у дворян, некий стандарт, какого придерживалось дворянство. Вот что мы узнаём благодаря нему.

С первых дней жизни воспитанием детей занимались русские няни, а в самых знатных и богатых семьях — няни-англичанки. С пяти-шести лет приглашали гувернеров, по большей части иностранцев. Когда детям исполнялось девять—десять лет, к ним приглашали учителей русского языка и словесности, истории, рисования, географии, танцев, значительно реже — математики, физики, химии, «законоучителя». У Соллогуба, например, законоучителем был протоиерей⁵⁴. Особое внимание уделялось французскому языку, на котором говорили всюду: дома, при дворе, на службе⁵⁵. В первой половине XIX в. гувернеры и гувернантки оставляли желать лучшего как воспитатели, но ситуация постепенно менялась. В более поздний период ими становились профессиональные воспитатели⁵⁶.

Оставшись вдовой в 25 лет, с четырьмя малолетними детьми на руках, мать А. И. Дельвига решила посвятить себя воспитанию детей. Обучать своих детей она начала с трех-четырёх лет. Обучение велось строго, в течение всего дня. За любую провинность наказывали розгами. Учение шло так успешно, что, по воспоминаниям Дельвига, он не помнит себя не знающим арифметики. Дети знали наизусть много стихов и басен и демонстрировали свои знания гостям. Детям прививалось уважение к старшим; старших братьев и сестер младшие назы-

⁵¹ Канкрин А. В. Указ. соч. С. 24.

⁵² Там же.

⁵³ Мещерский В. П. Указ. соч. С. 3.

⁵⁴ Соллогуб В. А. Указ. соч. С. 20.

⁵⁵ Давыдов Н. В. Указ. соч. С. 152.

⁵⁶ Пономарева В. В., Хорошилова Л. Б. Указ. соч. С. 158—169.

вали на «вы». Мать строго следила за поведением детей, наказывала за неуместные высказывания о начальстве, о старших⁵⁷.

Пропаганда новых систем воспитания склоняла некоторых родителей к «экспериментам» над детьми. В начале XX в. мать А. В. Канкрин, считая, что проявила недостаточно внимания при воспитании болезненного старшего сына, «от скуки стала изучать новейшие системы воспитания детей и пробовать их на младшем сыне», который никогда ничем не болел.

Эти поиски привлекли ее в начале к швейцарской системе, основу которой составляли прогулки в любую погоду, начиная с раннего утра, и особая диета. Расстройство желудка у ребенка заставило ее отказаться от этой системы в пользу немецкой, основой которой тоже была диета и особенный — раздельный, строго по часам и весу, прием пищи. Во время применения обеих систем она обошлась без гувернеров. Но состояние здоровья мальчика потребовало заменить и эту систему. Переход на новую, английскую, модель, был предложен англичанину, сыну инженера с ткацкой фабрики. Английская «система» также основывалась на питании, но не на диете, а на британском режиме питания, в сочетании с гимнастикой и прохладными обтираниями. А изучение английского языка осталось благим пожеланием.

По мнению автора мемуаров, англичанин питал отвращение к педагогике, предоставив воспитанника самому себе. Издержки такого воспитания стали предметом обсуждения на семейном совете. Выяснилось, что шестилетний мальчик языков не знает. Споры вызвало, какому языку отдать предпочтение: французскому — как думала мать, или немецкому, который отец считал основой остальных. Был найден компромисс: наняли гувернантку — француженку, бонапартистку, католичку и... учительницу немецкого языка⁵⁸.

Богатые московские купцы стремились не отстать от дворян. У П. И. Щукина и его братьев гувернанткой была немка, выпускница Смольного института; приходила и француженка, которая постоянно в доме не жила⁵⁹. У детей Сабашниковых бонной была англичанка, а гувернанткой — француженка⁶⁰.

Были у купеческих и дворянских детей и другие воспитатели — люди, жившие в их домах в качестве прислуги. Именно в их среде была живая жизнь — более грубая, но и искренняя. И дети тянулись к этой среде. Подрастая, все дети стремились попасть туда, где шла другая жизнь и было живое слово — в людскую. Здесь было «веселее, чем в детской: тут горничные, лакеи, кучера, кухонные мужики... сообщали друг другу новости... о происшествиях в семьях других помещиков, о

⁵⁷ Дельвинг А. И. Указ. соч. С. 6, 10, 24.

⁵⁸ Канкрин А. В. Указ. соч. С. 16—116.

⁵⁹ Щукин П. И. Указ. соч. С. 16.

⁶⁰ Сабашников М. В. Указ. соч. С. 62—64.

романтических приключениях его родителей». В начале XX в. дружба А. В. Канкрин с сыном дворника не вызывала удовольствия со стороны его матери, но отец одобрял ее, считая, что «будущему офицеру надо знать народ». Купеческие дети тоже предпочитали проводить свободное время с прислугой. Щукин вспоминает о лакеях, поваре и кучере, как лучших друзьях всей их детской компании, с кем они «строили шалаши, ловили рыбу, пускали фейерверки»⁶¹.

Несмотря на силу традиции, время меняло систему культурных ценностей. Во второй половине XIX в. родители стали уделять больше внимания детям. Им стали отводить более удобные комнаты в доме и, самое главное, в ребенке начали видеть личность. Это был результат развития педагогики, деятельности выдающего русского педагога К. Ушинского, Фребелевского, движения за развитие детских садов, в котором активно участвовала Е. Н. Водовозова. Наблюдая жизнь общества, Л. Н. Толстой подметил эти перемены. Вот как достаточно остроумно отзывается о них один из персонажей его произведения: прежде детей «держали на антресолях, а родители жили в бельэтаже, а теперь, напротив — родителей в чулан, а детей в бельэтаж. Родители теперь уж не должны жить, а все для детей»⁶².

Беззаботным детство наших мемуаристов не назовешь, в семь—восемь лет они покидали родной дом. Старший брат Дельвига был отдан в Костромской кадетский корпус. Младшего сына мать захотела определить в частное учебное заведение для детей обедневших дворян. Одно из таких заведений было создано Д. Н. Лопухиной. В нем бесплатно обучались 12 мальчиков и 20 девочек. Обучение было поставлено так хорошо, что воспитанники легко держали экзамены в Московский университет. И не случайно, так как для преподавания наук и языков были приглашены учителя гимназии, лекторы и даже адъюнкт-профессора Московского университета. Матери Дельвига не сразу удалось определить туда сына, так как хозяйка учебного заведения считала, что у Дельвигов много богатых родственников, но, встретившись с восьмилетним мальчиком, уступила⁶³. Сестре Дельвига повезло меньше: мать не смогла пристроить ее в Московский Екатерининский Институт (по финансовым причинам), несмотря на протекцию.

В училище Лопухиной надзирателями были француз и немец. По-русски позволялось говорить лишь по воскресеньям, в другие дни — поочередно — только по-французски и по-немецки. После закрытия учебного заведения мать Дельвига вновь перешла на домашнее обучение сына⁶⁴.

⁶¹ Водовозова Е. Н. Указ. соч. С. 125; Канкрин А. В. Указ. соч. С. 20; Щукин П. И. Указ. соч. С. 19.

⁶² Толстой Л. Н. Анна Каренина. М.: Аст, 2009. С. 272.

⁶³ Дельвиг А. И. Указ. соч. С. 12.

⁶⁴ Там же. С. 12—15, 31.

Воспитание Дельвига, как и других мемуаристов — дворян, нельзя назвать домашним, ограниченным кругом самых близких людей. Семьи гостили у многочисленных родственников — то у одних, то у других, и дети воспитывались всеми, у кого им приходилось жить. Приобретение своего жилища мало изменило картину семейной жизни. Дети к этому времени уже учились вне дома. После поступления в Военно-строительное училище у Дельвига стало еще меньше возможностей посещать семью. Воспитание в училище носило полувойсковой характер. Воспитанников отпускали домой только по праздникам, да и то ночевать они должны были в училище. Ездить в гости, даже к родственникам, было также запрещено⁶⁵.

Большим событием для каждой семьи было время, когда отданные в различные учебные заведения сыновья приезжали домой в гости. Только в летние месяцы и в домашние праздники в их жизнь возвращался домашний уют.

Брат Е. Ю. Хвоцкинской в семь лет был отдан в Тамбовский кадетский корпус. Отец готовил сына к этому событию. Будучи сам воспитанником кадетского корпуса, отличавшийся недюжинной силой, отец считал физическое здоровье особенно важным для мальчика. По словам сестры, брат получил спартанское воспитание. В пять лет отец посадил его на лошадь без седла и гонял лошадь, чтобы научить сына ездить верхом. Мальчик рано научился плавать и прыгать с трамплина. Неплохо плавали и девочки. Е. Ю. Хвоцкинская вспоминала, как две ее сестры чуть не утонули, попав в водоворот, но спасли друг друга⁶⁶. П. И. Щукин описал в мемуарах уроки гимнастики у тренера француза⁶⁷.

После развода родителей сестры Хвоцкинской, по совету родственников, были отданы в Тамбовский институт. На том их домашнее воспитание закончилось. Отъезд дочери стал испытанием и горем для матери. Эта разлука была не добровольной, а по настоянию родственников. Не прислушиваться к их мнению было нельзя, так как можно было лишиться их поддержки⁶⁸.

В. П. Мещерского вместе с братом в восемь лет отдали в подготовительные классы училища Правоведения, где воспитателями были француз, пруссак и немец. В 11-летнем возрасте он стал воспитанником училища, в котором обстановка была полувойсковой. После «земного рая» родного дома училища Правоведения показалось автору 7-летним «закланием». Получив образование правоведа, Мещерский поступил на службу в полицию стряпчим полицейских дел с месячным жалованием в 100 руб. и считал себя богачом⁶⁹.

⁶⁵ Дельвиг А. И. Указ. соч. С. 62, 84.

⁶⁶ Хвоцкинская Е. Ю. Указ. соч. С. 602, 576.

⁶⁷ Щукин П. И. Указ. соч. С. 17.

⁶⁸ Хвоцкинская Е. Ю. Указ. соч. С. 578.

⁶⁹ Мещерский В. П. Указ. соч. С. 6, 9, 11, 105.

Молодые люди — дворяне для получения образования поступали в военные корпуса, Пажеский корпус, училища, университет. У девочек возможностей было меньше — Смольный институт, различные пансионы, где готовили русских гувернанток из малообеспеченных молодых дворянок. Но пример таких женщин, как С. Ковалевская, развитие женского образования во второй половине XIX в. открывали новые возможности. Мемуаристы эпохи реформ отмечали, что «детьми, особенно девушками, овладела в то время, словно эпидемия какая-то, — убегать из родительского дома, а девушки, получившие аристократическое воспитание, не имея никаких средств, приезжали в столицы, чтобы получить какое-либо образование и освободиться от родительской неволи»⁷⁰. Можно догадаться, что участь многих из них не была столь успешна, как им представлялась.

Иной путь для своих детей выбирали представители купеческого сословия. Большинство, дав детям начальное домашнее образование, считали, что наилучшая школа для освоения азов торговли и предпринимательства их детьми — это их семейное предприятие или работа у какого-нибудь самостоятельного купца в качестве приказчика. Воспитание девочек в таких семьях не отличалось особой затейливостью, из них стремились вырастить хороших матерей и хозяек. «Наука плохо кормит, — рассуждали купцы, — а в чиновники купеческим сыновьям идти не к лицу»⁷¹.

Представители «просвещенной» русской буржуазии, вышедшей из купечества, не менее пренебрежительно относились к чиновничьей карьере, «людям 20 числа». Однако к образованию своих детей подходили совсем иначе. Отец М. В. Сабашникова в неоконченном завещании выказал пожелание, чтобы его дети, «закончив образование, занялись полезной для народа и государства торговой или промышленной деятельностью». Он был невысокого мнения о людях, которые предпочитали государственную, то есть чиновничью службу. А те, в свою очередь, брезгливо смотрели на торгово-промышленную деятельность⁷². Сабашников продолжил предпринимательскую деятельность своего отца, только в другой области — книгоиздании. Этим он, несомненно, выделялся из купеческого сообщества, как и Е. Н. Водовозова: женщина-книгоиздатель — также новое явление для дворянской среды.

П. И. Щукин в детстве любил все военное. Его увлечению не противодействовали. Напротив, покупали оловянных солдатиков, ружья, сабли, кивера, книжки военного содержания. Отец привез ему из Парижа литографии итальянской кампании 1859 г. Однако эта увлеченность не выходила за рамки игры и не могла стать будущей профес-

⁷⁰ Пономарева В. В., Хорошилова Л. Б. Указ. соч. С. 526—527.

⁷¹ Вишняков Н. П. Указ. соч. Ч. 3. С. 4—5.

⁷² Сабашников М. В. Указ. соч. С. 42.

сией. В 1863 г., в 10-летнем возрасте, П. И. Щукин был отдан в Бемскую школу (Behmsche Schule) в Выборге (там уже учился его старший брат). Обучение в школе велось на немецком языке. Но в 1867 г. братьев отдали в пансион Гирста в Петербурге, где преподавали специальные предметы, такие как коммерческие отчисления, товароведение и др.⁷³ Таким образом, была определена будущая профессия в торгово-промышленной области, а вся гуманитарная сторона в жизни и деятельности П. И. Щукина осталась лишь его любительским занятием.

Все трое детей Бурьшких учились сначала дома; и у них была русская учительница. Сестры продолжили обучение в известной московской Арсеньевской гимназии, после чего одна поступила на педагогические курсы, другая, — окончив медицинские курсы Герье, стала впоследствии хорошим хирургом. Сам автор мемуаров, окончив гимназию и Катковский лицей, поступил на юридический факультет университета, затем — в Коммерческий институт и, наконец, в археологический⁷⁴. Таким образом, только получив профессиональное образование, П. А. Бурьшкин позволил себе заняться тем, чего требовало его внутреннее призвание.

Противопоставляя купеческую среду грубым безграмотным купцам времен А. Н. Островского, Е. А. Андреева-Бальмонт, отмечала, что «современное поколение молодежи; семьи Третьяковых, Морозовых, Сабашниковых, Мамонтовых, получивших такое же воспитание и образование, как и мы, принадлежали к тому буржуазному обществу, которое так много сделало для просвещения и культуры в различных областях русской жизни»⁷⁵.

В воспоминаниях детства первое место занимают любимые детские праздники — Рождество, Новый год и, конечно, елка. Само слово «елка» возвращало к детству. В зависимости от возраста, менялись и подарки, какие дарили детям. Когда девочек переставали интересовать куклы, им дарили книги. В 13 лет Хвоцинская получила в подарок часы, что привело в смятение француженку — ее гувернантку: что же тогда дарить на следующий год? Но ни с чем нельзя было сравнить подготовку к Пасхе, в которой дети принимали активное участие. Весь пост после уроков они «работали на бедных, на церковь, готовили подарки матери»⁷⁶.

В основу духовного воспитания русских детей было положено православие и патриотизм. В семье Мещерского непреложной истиной считалось, что самое «священное» лицо — это царь, а самое святое понятие — патриотизм, где все лучшее — русское, лучший народ — рус-

⁷³ Щукин П. И. Указ. соч. С. 20, 30.

⁷⁴ Бурьшкин П. А. Указ. соч. С. 220—221.

⁷⁵ Андреева-Бальмонт Е. А. Указ. соч. С. 17.

⁷⁶ Хвоцинская Е. Ю. Указ. соч. С. 597—598.

ский народ, религия выше всех прочих — православие⁷⁷. О Москве этого периода Давыдов писал, что «религиозность достигала высокого развития у молодежи. В семье православие было незыблемо, но преобладала внешняя сторона: безотчетное, по доверию, исполнение обрядов и правил»⁷⁸.

Вместе с тем заметным стало ползучее проникновение католицизма в российское общество, достаточно хорошо исследованное в исторической науке⁷⁹. Отец В. А. Соллогуба происходил от польских магнатов, приехавших ко двору Екатерины II. Он воспитывался в пансионе, основанном иезуитами. «Очевидно для католической пропаганды в среде петербургской аристократической молодежи», — по мнению автора воспоминаний⁸⁰. Братья и сестры Т. Б. Потемкиной — бабушки Хвоцинской — в начале XIX в. воспитывались иезуитами и были склонны к католицизму. Но сама Т. Б. Потемкина, вернувшись в Россию, приняла православие⁸¹. Христианское конфессиональное многообразие стало в XIX в. очевидным явлением.

В образовательной системе России существовали учебные заведения, смешанные в конфессиональном отношении. Дворяне и купцы выбирали для своих детей те из них, что были известны своей профессиональной подготовкой, не обращая внимания на их конфессиональные особенности. В воспитательном заведении Лопухиной детей через воскресенье водили то в православную, то в лютеранскую церковь, так как среди воспитанников были и лютеране⁸².

В купеческих семьях в системе ценностных ориентиров приоритет имели такие, как деловитость, бережливость — до скупости, строгость домашнего уклада, религиозность и консерватизм в общественно-политических взглядах и поведении⁸³. Особенно последние два. Однако, когда речь заходила об интересах дела, ситуация менялась. По правилам Бемской школы, в которой учились братья Щукины, все воспитанники должны были учить немецкий катехизис, посещать лютеранскую церковь, соблюдать немецкие праздники, но русские могли праздновать и свои, православные, праздники⁸⁴.

Сабашников пишет об отце, что тот был, безусловно, православным верующим. Однако к обрядовой стороне был равнодушен, хотя исполнял «веления культа, постольку, поскольку они вошли в быт.

⁷⁷ Мещерский В. П. Указ. соч. С. 24.

⁷⁸ Давыдов Н. В. Указ. соч. С. 27.

⁷⁹ Цимбаева Е. Н. Русский католицизм. Идея всевропейского единства в России. М., 2008.

⁸⁰ Соллогуб В. А. Указ. соч. С. 8.

⁸¹ Хвоцинская Е. Ю. Указ. соч. С. 138.

⁸² Дельвиг А. И. Указ. соч. С. 14.

⁸³ Андреева-Бальмонт Е. А. Указ. соч. С. 100; Морозова М. К. Мои воспоминания // Наше наследие. 1991. № 7. С. 91.

⁸⁴ Щукин П. И. Указ. соч. С. 20—22.

Равнодушие к церемониям привело к тому, что дети ко времени начала их обучения Закону божьему стали "убежденными маленькими атеистами"⁸⁵.

Интересно суждение Канкрин о религиозности общества накануне революции. Он пишет, что существующее представление о том, что «до революции религиозность была чем-то само собой разумеющимся, совершенно неправильно. Чаще всего к религии относились так же, как к правительству: не любили, не уважали, но побаивались». Религиозные же повинности (причастие, денежные вклады, пост и т. д.) выполняли, как и полагается. Француженка — гувернантка пыталась учить своего воспитанника католическим молитвам и тайно водила в костел. Об этом стало известно матери. Когда же выяснилось, что сын хорошо знает католические молитвы и путается в православных, срочно обратились к бывшей кормилице, родом из донских казачек, забыв о том, что она была старообрядкой. Она учила креститься двумя перстами, класть поклоны, «не ломая креста», водила мальчика в старообрядческую церковь. Родителям показалось, что дело идет успешно, и той же наставнице поручили «более широкое "русское воспитание"», поручив рассказывать мальчику только русские народные сказки. Рассказы эти представляли полное смешение всех сказок в одну. И этот эксперимент был закончен. В результате в девять лет мальчик перестал верить в бога и понял, что взрослые говорят и думают одно, а делают — другое⁸⁶.

Таким образом, православие, оставаясь одним из столпов официальной идеологии, теряло не одно поколение молодежи, которое, подрастая, подмечало только формальное исполнение обрядов. И наблюдали они это явление прежде всего в своих семьях.

Из огромного количества воспоминаний для небольшой статьи мы отобрали те, что меньше всего использовались в других исследованиях. Отметим также, что воспоминаний представителей дворянства гораздо больше, чем купеческих. Однако и эти материалы дают представление о среде, в какой воспитывались дети, об их восприятии семьи, родителей, запечатлевшихся в памяти событий.

Эпоха реформ коренным образом преобразовала общество. Однако вряд ли можно согласиться с мнением тех историков детства, которые называют XIX в. «эпохой чадолюбия». В содержание этого понятия они включают появление светлых, хорошо оборудованных детских комнат, празднование дня рождения детей, появление детской медицины, детской гигиены, отказ от телесных наказаний и т. д. Эти нововведения широко пропагандировались в обществе, и некоторые родители пытались применять их на практике. Но с главным — обращением с ребенком как с личностью, признанием за ним права на са-

⁸⁵ Сабашников М. В. Указ. соч. С. 71—72.

⁸⁶ Канкрин А. В. Указ. соч. С. 18—20.

мостоятельность, самозначимость — дело обстояло иначе. Например, когда речь шла об образовании, никакого выбора у детей не было. Дворяне и купцы — будь то представители «темного царства» или молодая буржуазия — видели будущее своих детей одинаково: дворяне — чиновниками или военными, купечество — продолжателями дела отцов. Вырваться из этой «крепостной» зависимости удавалось немногим. Выпускнику Пажеского корпуса А. М. Жемчужникову чтобы выйти «на волю» потребовалось вмешательство многих людей и разрешение самого Николая I⁸⁷. В пореформенное время положение изменилось, но скорее в теории, чем на практике.

Обращает на себя внимание некоторая противоречивость рассмотренных воспоминаний. Все авторы, кроме, пожалуй, Водовозовой, благоговейно вспоминают о семье, родителях. И в то же время отмечают их отстраненность от детей, часто отсутствие нежности, наказания. Это можно объяснить тем, что такое поведение родителей воспринималось как норма. Мы видим, что духовная составляющая воспитания в XIX в. уже утратила роль силы, скрепляющей русское общество. Воспоминания М. В. Сабашникова свидетельствуют, что не только в столицах, но и в Сибири, далекой провинции формировалась предпринимательская элита, рос уровень ее образования и культуры.

⁸⁷ Жемчужников А. М. Указ. соч. С. 23.

О.Е. Казьмина

Русский язык и русскоязычное население в Прибалтике: история и современность

Формирование русскоязычного пространства в Прибалтике происходило параллельно с формированием русского населения в этом регионе.

Довольно значительные группы русского населения появились в Прибалтике в XVII—XVIII вв. В основном это были старообрядцы-беспоповцы (поморцы и федосеевцы), покинувшие Россию из-за преследований за веру. Они обосновались на северо-востоке Литвы, в Латгале (или Латгалии, на востоке Латвии), Курляндии (запад и юг Латвии), Риге, западном Причудье¹. Впрочем, в Причудье имелось и более раннее русское население². В некоторых городах на территории нынешних Эстонии и Латвии русские купцы и ремесленники поселились во время Ливонской войны (1558—1563)³.

Во второй половине XVIII в. широкие масштабы приобрело бегство в Прибалтику русских крепостных крестьян, которых охотно принимали местные помещики, нуждавшиеся в рабочей силе. Потребность в дешевых работниках испытывало и зарождавшееся капитали-

¹ Виленский временник. Кн. 4-я. Русские поселения Ковенской губернии 1908. С. I—IV; Пшеничников П. Г. Русские в Прибалтийском крае (исторический очерк). Рига, 1910. С. 6; Заварина А. А. Русское старожильческое население восточной Латвии в конце XIX — начале XX в. Рига, 1986. С. 8—39; Рихтер Е. В. Русское население Западного Причудья (Очерки истории, материальной и духовной культуры). Таллин, 1976. С. 12; Гринберг М. А. Старообрядцы европейской России как дисперсная конфессиональная группа (к определению численности и основных центров расселения в XVIII—XIX вв.) // Малые и дисперсные этнические группы в Европейской части СССР. М., 1985. С. 39.

² См.: Козлова К. И. Русские западного побережья Чудского озера // Материалы Балтийской этнографо-антропологической экспедиции (1952 год). Тр. Ин-та этнографии. Т. 23. М., 1954. С. 153; Моора Х. А., Моора А. Х. К вопросу об историко-культурных подобластях и районах Прибалтики // Сов. этнография. 1960. № 3. С. 41; Заварина А. А. Из истории формирования русского населения в Латвии во второй половине XVIII — начале XIX в. // Изв. АН Латвийской ССР. 1977. № 2. С. 70.

³ История Эстонской ССР. Т. 1 (С древнейших времен до середины XIX века). Таллин, 1961. С. 361—362.

стическое производство, которое особенно быстро развивалось в крупных городах на территории Латвии⁴.

В XVIII — начале XIX в. почти вся Прибалтика (кроме Мемельской области⁵) была постепенно присоединена к России. После победы России над Швецией в Северной войне по Ништадтскому мирному договору (1721) к России отошли Эстляндия и Лифляндия (то есть вся Эстония и северная часть Латвии). В 1772 г. в результате первого раздела Речи Посполитой Россия получила Латгале. В 1795 г., в результате третьего раздела Речи Посполитой, к России были присоединены Курляндское герцогство и Пильтенская область, образовавшие Курляндскую губернию. Таким образом, вся латышская территория оказалась в составе Российской империи.

В 1795 г. Россия также получила большую часть литовских земель. Занеманье, то есть земли к юго-западу от нижнего течения реки Неман, попало под власть Пруссии (еще раньше Пруссия завладела Мемельской областью). В 1815 г. территория Занеманья была включена в состав Королевства (Царства) Польского, вошедшего в том же году в состав России (с 1867 г. эти литовские земли стали частью Сувалкской губернии, составив ее северные уезды).

Включение Прибалтики в состав России предопределило интенсивное переселение туда русских. Так, после подавления восстания 1863—1864 гг. русских крестьян стали селить на землях, реквизированных у участвовавших в восстании польских помещиков Литвы и Латгале. Часть этих земель была продана русскому дворянству.

К середине XIX в. в Латвии и Эстонии началось бурное развитие промышленности. Связанные с этим миграции привели к заметным изменениям в этническом составе населения, в том числе за счет переселения значительных групп русских.

По Первой всеобщей переписи населения Российской империи (1897), давшей, как известно, сведения не о национальности, а о родном языке, численность населения с родным языком русским на территории современной Литвы составила 126 тыс.⁶ (4,8% всего населения). Русское население оказалось на четвертом месте по численности — после литовцев, евреев и поляков. Среди городского населения русские занимали третье место — после евреев и поляков — и составляли 16,2% горожан. Они жили прежде всего в городах Вильне (Вильнюсе)

⁴ Заварина А. А. Из истории формирования русского населения в Латвии во второй половине XVIII — начале XIX в. С. 71.

⁵ Ныне Клайпедский край Литвы.

⁶ Подсчитано на основе источников: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Изд. Центр. стат. ком. Мин-ва внутр. дел. Т. 4. Виленская губ. Тетр. 3. СПб., 1903. С. 56—59, 89, 91; Т. 17. Ковенская губ. СПб., 1903. С. 79—83; Т. 59. Сувалкская губ. СПб., 1904. С. 63—65; Т. 13. Гродненская губ. СПб., 1903. С. 102—105; Т. 19. Курляндская губ. СПб., 1905. С. 78—86; Die Volkszählung am 1. Dezember 1900 im Deutschen Reich. Berlin, 1903. S. 392. 398—399.

и Ковно (Каунасе), а также в сельской местности Ковенского и Ново-александровского уездов Ковенской губернии, Троцкого и Свенцянского уездов Виленской губернии.

На территории современной Латвии население с родным русским языком составляло в 1897 г. 148 тыс.⁷ (7,7% всего населения) и по численности занимало второе место — после латышей. Большинство русских было сосредоточено в латгальских уездах — Двинском и Режицком, а также в городах Риге, Митаве (Елгава) и в Илукстском уезде Курляндской губернии. Русское городское население Лифляндской и Курляндской губерний стало значительным со второй половины XIX в., когда началось интенсивное промышленное развитие этого региона. В Латгале и Илукстском уезде русские появились значительно раньше. С давних пор русские проживали также в г. Якобштадте (Фридрихштадтский уезд Курляндской губернии) и в так называемом Московском форштадте Риги⁸. В городах доля русских была выше, чем в целом на территории Латвии — 14,8% всех горожан, но там они занимали лишь четвертое место — после латышей, евреев и немцев.

На территории современной Эстонии население с родным русским языком составляло в 1897 г. 45 тыс.⁹ (4,5%) и было второй по численности группой — после эстонцев. Подавляющее большинство русских жило в Ревеле (Таллинне), Нарве, Юрьеве (Тарту) и в сельских районах на востоке Юрьевского (Лифляндская губерния) и Везенбергского (Эстляндская губерния) уездов (то есть в Западном Причудье и в бассейне реки Нарвы), а также в вошедшей впоследствии в Эстонию части Псковской губернии. Русское население Эстонии состояло как из ранних переселенцев (прежде всего старообрядцев), так и из более поздних мигрантов, приехавших в период бурного промышленного развития. Среди горожан русские тоже занимали второе место, причем в городах их доля в населении была существенно выше — 14%.

Значительная часть промышленных предприятий, находившихся на территории Латвии и Эстонии, в начале Первой мировой войны была перебазирована вглубь России¹⁰. Наряду с другими последствиями войны, это привело к резкому сокращению численности русских.

⁷ Подсчитано на основе источников: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 19. Курляндская губ. С. 78—79, 82—83, 85—86; Т. 21. Лифляндская губ. СПб., 1905. С. 78—79, 82—88, 90—95; Т. 5. Витебская губ. Тетр. 3. СПб., 1903. С. 76—77, 92—93, 95—97, 99—101, 103—105, 107—109, 111—113, 115; Т. 17. Ковенская губ. С. 80—81.

⁸ Пшеничников П. Г. Указ соч. С. 6.

⁹ Подсчитано на основе источников: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 21. Лифляндская губ. С. 78—81, 90—91; Т. 49. Эстляндская губ. СПб., 1905. С. 42—49; Т. 37. С.-Петербургская губ. СПб., 1903. С. 90—95; Т. 34. Псковская губ. Тетр. 2. СПб., 1903. С. 48—51.

¹⁰ Ринг И. Г. Латвия. Л., 1936. С. 53.

В 1920 г. Литва, Латвия и Эстония стали независимыми государствами, а русские в них из основного этноса Российской империи превратились в национальные меньшинства. Поначалу положение русских, оставшихся в прибалтийских странах, было вполне благополучным.

В Литве в начале 1920-х гг. существовало особое министерство по русским делам, которое ведало русскими школами и разными вопросами, связанными с русским языком. Правда, после установления здесь в 1926 г. авторитарного режима многие национальные школы (в том числе русские) были закрыты. Те же тенденции имели место в 1930-е гг. в Латвии и Эстонии. В 1934 г. в Латвии и Эстонии были приняты законы о языках. В соответствии с этими законами, требовалось, чтобы все объявления, вывески и т. п. писались на латышском (в Латвии) и эстонском (в Эстонии) языках¹¹. В Латвии было запрещено пользоваться на общественных собраниях какими-либо иными языками, кроме латышского. Представителям национальных меньшинств, находившимся на воинской службе, не разрешалось разговаривать на родном языке даже между собой¹².

Первая и единственная довоенная перепись населения Литовской Республики была проведена в 1923 г. При этом следует помнить, что территория Литовской Республики того времени не соответствовала территории современной Литвы. В нее тогда не входили Вильнюсский и Клайпедский края. Перепись 1923 г. зафиксировала 50,5 тыс. русских¹³ (2,5% населения страны). Они занимали четвертое место, после литовцев, евреев и поляков. Численность русских сильно сократилась по сравнению с их численностью на соответствующей территории в 1897 г. Это было связано с военными потерями и выездом русских с литовской территории в годы Первой мировой и гражданской войн. Выезд также был отчасти обусловлен национализацией поместий русских землевладельцев в ходе проведения аграрной реформы¹⁴. В городах абсолютная и относительная численность русских снизилась еще сильнее. Их насчитывалось всего 7,5 тыс.¹⁵ (2,5% горожан) — пятое место после литовцев, евреев, немцев и поляков. Часть территории современной Литвы (Вильнюсский край) в период между двумя мировыми войнами находилась под властью Польши. Проведенные в 1919

¹¹ Lossowski P. National minorities in the Baltic States 1919—1940 // *Acta poloniae historica*. Nr. 25. Warszawa, 1972. P. 99, 101.

¹² Ibid. P. 98—99.

¹³ Finansu Ministerija. Centr. Statistikos Biūras. Lietuvos gyventojai 1923 m. rugsėjo 17 d. Surąšymo duomenys. Kaunas, 1925. Psl. 13 – 16.

¹⁴ Rauch G. von. The Baltic states: Estonia, Latvia, Lithuania. The years of independence. 1917—1940. Los Angeles, 1974. P. 90 – 91.

¹⁵ Finansu Ministerija. Centr. Statistikos Biūras. Lietuvos gyventojai 1923 m. rugsėjo 17 d. Surąšymo duomenys. Psl. 13 – 16.

и 1931 гг. там переписи населения также показали сокращение численности и доли русского населения.

В Латвии в межвоенный период было проведено четыре переписи населения: в 1920, 1925, 1930 и 1935 гг. Согласно переписи 1920 г., численность и доля русских заметно снизились, по сравнению с 1897 г., составив 91,5 тыс.¹⁶ и 5,9%. Вместе с тем, они по-прежнему занимали второе место, после латышей. В размещении русских особых изменений не произошло. Подавляющее большинство их по-прежнему жило в Латгале. Довольно много их, как и ранее, было в Риге (хотя гораздо меньше, чем до Первой мировой войны) и в Илукстском уезде. Среди городского населения абсолютная и относительная численность русских также уменьшилась. Впрочем, к 1920 г. сократилась и численность горожан в целом. На момент переписи в городах жило 22,6 тыс. русских¹⁷, что составляло 5,8% городского населения. Среди горожан русские занимали пятое место по численности, уступая латышам, евреям, немцам и полякам. К следующей переписи — 1925 г. — абсолютная и относительная численность русских заметно возросла — до 154 тыс.¹⁸ (8,5%). Значительный прирост русских дала белая иммиграция. Произошло также возвращение беженцев и пленных. За период между переписями 1920 и 1925 гг. на современной территории Латвии существенно увеличилась численность городского населения. Численность русских выросла более чем вдвое — до 48 тыс.¹⁹, а их доля среди горожан — в полтора раза — до 7,6%. Между 1920 и 1925 гг. численность русских особенно сильно возросла в Риге. И все же их доля в населении была почти в два раза меньше, чем в 1897 г. Среди горожан русские занимали по численности третье место, после латышей, евреев и немцев.

Две последующие латвийские переписи не зафиксировали существенных изменений в численности русских. В 1930 г. русские составили 162,6 тыс.²⁰ (8,8%), а в 1935 г. — 168 тыс.²¹ (8,8%) — по-прежнему второе место по численности. Русских — горожан в 1930 г. было 53 тыс.²² (7,6% горожан) — четвертое место (после латышей, евреев и немцев), а в 1935 г. — 50,6 тыс.²³ (7,1%) — также четвертое место.

¹⁶ Valsts statistiskā pārvalde. Latvijas statistiskā gadā grāmata 1920. Rīga, 1920. 13. lpp.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Valsts statistiskā pārvalde. Otrā tautas skaitīšana Latvijā. 1925. Gadā. 10. Februarī. Rīga, 1925. 51. lpp.

¹⁹ Ibid. 96. lpp.

²⁰ Valsts statistiskā pārvalde. Trešā tautas skaitīšana Latvijā. 1930. Gadā. II. Tautība. Rīga, 1930. 63. lpp.

²¹ Valsts statistiskā pārvalde. Ceturtā tautas skaitīšana Latvijā. 1935. Gadā. IV. Tautība. Rīga, 1937. 286. lpp.

²² Valsts statistiskā pārvalde. Trešā tautas skaitīšana Latvijā. 1930. Gadā. II. Tautība. 120, 121. lpp.

²³ Valsts statistiskā pārvalde. Ceturtā tautas skaitīšana Latvijā. 1935. Gadā. IV. Tautība.

В Эстонии в период между двумя мировыми войнами было проведено две переписи населения: в 1922 и 1934 гг.

В 1922 г. на территории современной Эстонии (то есть без большей части Печорского уезда и трех волостей в районе Нарвы, отошедших в 1945 г. к РСФСР, а также небольшой территории на юге Эстонии, переданной в 1924 г. Латвии) жило 45,9 тыс. русских²⁴ (4,4% всего населения). По сравнению с 1897 г., численность русских, хотя и очень немного, но выросла. Как и прежде, они занимали второе место по численности. Такой небольшой рост численности русских был связан с уже упоминавшимся отъездом (преимущественно из городов) большого числа русских в годы Первой мировой войны. Правда, в самом начале 1920-х гг. русское население Эстонии несколько увеличилось за счет белой иммиграции, численность представителей которой оценивалась в те годы в 14 тыс. человек²⁵. В городах абсолютная численность русских также немного повысилась — до 24 тыс.²⁶, доля же заметно упала — до 8,2% горожан (при этом русские сохранили второе место), что было связано со стремительным ростом численности эстонцев в городах.

К следующей переписи населения, проведенной в 1934 г., численность русских в Эстонии почти не изменилась, и их насчитывалось 46,6 тыс. человек²⁷ (4,4% всего населения, второе место после эстонцев), несмотря на то, что естественный прирост русских тогда был весьма высоким и значительно превышал средний по стране²⁸. Очень малое увеличение численности русских было связано с тем, что многие из иммигрировавших в Эстонию в начале 1920-х гг. позднее покинули эту страну, переселившись в другие государства. Численность русских в городах, хоть и незначительно, но снизилась, составив в 1934 г. 23,7 тыс. человек²⁹ (6,9% городского населения, второе место по численности), что было связано с эмиграцией.

В августе 1940 г. Литва, Латвия и Эстония стали союзными республиками СССР. За советский период этнический состав этих республик

361. lpp.

²⁴ Eesti Riigi statistika keskbüroo. 1922. a. Üldrahvalugemise andmed. Vihk II. Tallinn, 1924. Lk. 13—14.

²⁵ Гран А. Прибалтийские государства (Литва, Латвия, Эстония). М., 1922.

²⁶ Eesti Riigi statistika keskbüroo. 1922. a. Üldrahvalugemise andmed. Vihk XI. Tallinn, 1924. Lk. 13.

²⁷ Bevölkerungsstatistik Estlands. Verzeichis der kleineren und kleinsten Verwaltungseinheiten des Freistaates Estrland mit statistische Angaben über ihre Bevölkerung auf Gerund der amtlichen estnischen Volkszählung vom 1.3.1934. Berlin, 1942. S. 18.

²⁸ Пулат Р. Городское население буржуазной Эстонии. Таллин, 1973. С. 72.

²⁹ Bevölkerungsstatistik Estlands. Verzeichis der kleineren und kleinsten Verwaltungseinheiten des Freistaates Estrland mit statistische Angaben über ihre Bevölkerung auf Gerund der amtlichen estnischen Volkszählung vom 1.3. 1934. S. 33—34.

претерпел очень значительные изменения. Эти изменения выразились прежде всего в стремительном увеличении численности и доли русского и русскоязычного населения. Эти изменения отражены в переписях населения СССР 1959, 1970, 1979 и 1989 гг.

В послевоенные годы население Прибалтики стало быстро расти за счет миграций из других республик СССР. Массовая миграция была связана с усиленной индустриализацией прибалтийских республик. Особенно большие потоки мигрантов направлялись в Латвию и Эстонию, что привело к заметным изменениям этнического состава их населения.

Миграционный поток в Литву был несколько слабее. Тем не менее, в 1959 г. русские и там стали второй по численности группой населения. Их численность заметно увеличилась, в то время как численность населения Литвы в целом, по сравнению с довоенным временем, сократилась. В 1959 г. русские составили 231 тыс.³⁰, или 8,5% населения (в 1941 г. их доля оценивалась всего в 2,4%³¹). Основная часть русских мигрировала сюда после войны из других республик СССР (прежде всего из РСФСР) для работы на вновь созданных промышленных предприятиях (такова же была причина резкого увеличения в Литве численности других русскоязычных групп).

В 1959 г. русские жили в основном в городах, причем 77% их было сосредоточено в четырех крупнейших городах республики: Вильнюсе, Каунасе, Клайпеде и Шяуляе. В целом численность русских в городах достигала в 1959 г. 177,8 тыс.³² (17% всего городского населения). Они заняли там (как и в республике в целом) второе место, после литовцев.

К переписи 1970 г. численность русских в Литве возросла еще на 37 тыс., составив 268 тыс.³³, однако их доля почти не изменилась, увеличившись с 8,5 до 8,6%). Снижение темпов прироста русского населения было связано с тем, что их миграционный поток в Литву несколько ослаб. Тем не менее, русские в Литве по-прежнему занимали второе место по численности. В городских поселениях численность русских за межпереписной период увеличилась на 49,8 тыс., составив 227,6 тыс.³⁴, а их доля среди горожан упала с 17 до 14,5%, что было обусловлено более высокими темпами роста численности литовцев в городах республики. Население городов Литвы пополнялось в первую

³⁰ ЦСУ СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. Литовская ССР. Вильнюс, 1963. С. 160.

³¹ Труска А. «Белые пятна» в демографии Литвы военных и послевоенных лет // Комсомольская правда (Орган ЦК ЛКСМ Литвы). 28. 07. 1988.

³² ЦСУ СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. Литовская ССР. С. 160.

³³ ЦСУ СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Т. 4. Национальный состав населения СССР, союзных и автономных республик, краев, областей и национальных округов. М., 1973. С. 273.

³⁴ Там же. С. 275.

очередь за счет литовцев, имевших достаточно высокий естественный прирост и переселявшихся из сельской местности в города.

Изменения, происшедшие в 1970-е гг., отразила перепись 1979 г. На момент ее проведения численность русских в Литве составила 303,5 тыс.³⁵, увеличившись на 35,5 тыс. Их доля в населении республики изменилась мало: возросла с 8,6 до 8,9%. В 1970-е гг. продолжался быстрый рост численности городского населения. Однако, поскольку урбанизация происходила прежде всего за счет переселения в города литовцев, доля русских в городском населении снова снизилась — до 12,9%, хотя абсолютная численность их возросла, составив 263 тыс. человек в 1979 г.³⁶

По переписи населения 1989 г., в Литве жило 334,5 тыс. русских³⁷, а их доля достигла 9,4%. Значительную часть прироста русского населения дала миграция. Доля же русских в городском населении опять немного сократилась — до 12,4%, хотя их абсолютная численность увеличилась до 309,1 тыс. человек³⁸.

Численность русского населения Латвии в послевоенный период изменилась очень существенно. К 1959 г., по сравнению с 1935 г., их абсолютная численность увеличилась на 388,1 тыс. и составила 556,4 тыс.³⁹ — 26% всего населения. Таким образом, доля русских в населении республики выросла в три раза. Резкое увеличение к 1959 г., несмотря на военные потери, абсолютной и относительной численности русских было связано с интенсивными миграциями из других республик (прежде всего из РСФСР), организованными в первую очередь с целью создания новых и расширения действовавших промышленных предприятий. Процент русских стал достаточно высоким во всех городах, особенно крупных. Среди городского населения в целом русские прочно заняли второе место. В 1959 г. их численность в городах достигла 404,5 тыс.⁴⁰ — 34,5% всех горожан.

Ко времени переписи населения 1970 г. абсолютная и относительная численность русских в Латвии вновь заметно возросла, составив 704,6 тыс. человек⁴¹ и 29,8% всего населения. Как и прежде, это было в первую очередь обусловлено приездом из РСФСР и других регионов

³⁵ ЦСУ Литовской ССР. Итоги Всесоюзной переписи населения по Литовской ССР. 1979 г. Т. 1. Вильнюс, 1980. С. 226.

³⁶ Там же.

³⁷ Госкомстат СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Распределение населения по национальности, родному языку и второму языку народов СССР по Литовской ССР. М., 1989. С. 3—7, 16—19.

³⁸ Там же. С. 16—19, 29—31.

³⁹ ЦСУ СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. Латвийская ССР. М., 1962. С. 92—93.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ ЦСУ СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Том 4. С. 273—275.

страны для работы на промышленных предприятиях. В период с 1959 по 1970 г. продолжался рост численности городского населения. Однако при быстрых темпах роста городского населения в целом численность латышей в городах росла довольно медленно, и в 1970 г. они уже не составляли абсолютного большинства горожан, хотя и оставались самой многочисленной группой городского населения. Увеличилось также число городов Латвии, где латыши не составляли и относительного большинства. Численность и доля русских в городском населении в 1960-е гг. существенно возросла — до 561,6 тыс.⁴² и 38%. Это было вызвано миграцией из РСФСР и других республик, а также переселением из сельской местности самой Латвии, где численность русских уменьшилась.

Согласно данным переписи населения 1979 г., в Латвии вновь возросла абсолютная и относительная численность русских. Она составила 821,5 тыс.⁴³ (32,8%). В городских поселениях численность русских и других восточнославянских групп, как и прежде, росла опережающими темпами. Число русских в городах увеличилось до 682,1 тыс.⁴⁴ (40,2%).

К последней советской переписи — 1989 г. — численность русских опять возросла как абсолютно — до 905,5 тыс.⁴⁵, так и относительно — до 34%. Вместе с тем из-за некоторого ослабления интенсивности миграций прирост был ниже, чем в 1970-е гг. В динамике этнического состава городского населения проявились в основном те же тенденции, что и в предшествующие десятилетия. Численность русских и других восточнославянских народов росла более быстрыми темпами, чем численность латышей. Численность русских в городах Латвии достигла в 1989 г. 796,5 тыс.⁴⁶ (40,7%). Русские лишь незначительно уступали по численности латышам, которых среди горожан в целом было в 1989 г. 44%.

На протяжении всего советского периода главную роль в изменении этнического состава населения Латвии играли миграции. В результате доля латышей в населении республики неуклонно уменьшалась, а доля русских (а также других русскоязычных групп) — увеличивалась. Основная часть мигрантов приходилась на выходцев из нечерноземных областей РСФСР, а также из Украины и соседних с Латвией районов Белоруссии. Особенно быстро население Латвии росло в конце 1940-х — 1950-е гг. С середины 1960-х гг. наметилась тенденция

⁴² ЦСУ СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Т. 4. С. 273—275.

⁴³ ЦСУ СССР. Численность и состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М., 1985. С. 128.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Госкомстат СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Распределение населения по национальности, родному языку и второму языку народов СССР по Латвийской ССР. М., 1989. С. 3—7, 18—22б.

⁴⁶ Там же. С. 18—22, 33—36.

к снижению прироста населения, как миграционного, так и естественного.

В советский период произошли сильные изменения и в этническом составе населения Эстонии. Основные тенденции были те же, что и в Латвии: сокращение доли коренного этноса в населении и увеличение доли русских и ассоциированных с русскими групп. Так, перепись 1959 г. показала уменьшение как абсолютной, так и относительной численности эстонцев — соответственно до 892,7 тыс.⁴⁷ и 74,6%. Одновременно вследствие миграций численность русского населения Эстонии выросла к 1959 г. более чем в 5 раз. По данным переписи 1959 г., русские в Эстонии составили 240,2 тыс.⁴⁸ (20,1%). Особенно много русских поселилось в районах строительства новых промышленных предприятий. В послевоенный период быстро росло городское население. Оно пополнялось как в результате переселения из сельской местности самой Эстонии, так и в еще большей степени за счет миграций из-за пределов республики. К тому же, основная масса мигрантов из других республик направлялась именно в города. Особенно интенсивным переселение из других республик было в 1945—1955 гг.⁴⁹ Численность русских среди городского населения достигла в 1959 г. 207,8 тыс. человек⁵⁰, 30,8% всего городского населения.

В 1960-е гг. численность русских в Эстонии продолжала расти быстрыми темпами, что отразила перепись населения 1970 г. По данным этой переписи, в Эстонии жило 334,6 тыс. русских⁵¹, что на 94,4 тыс. больше, чем в 1959 г. Они составили 24,7% населения республики. На третье место по численности к 1970 г. вышли украинцы (28,1 тыс.⁵²), многие из них были русскоязычными. В 1960-е гг. сохранялись быстрые темпы роста городского населения. В 1970 г. оно составило 881,2 тыс.⁵³ Абсолютная и относительная численность русских (а также украинцев и белорусов) в городских поселениях в результате миграций заметно повысилась. Прирост русских составил 91 тыс., и в 1970 г. в городах их насчитывалось 298,8 тыс.⁵⁴ (33,9% городского населения).

⁴⁷ ЦСУ СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. Эстонская ССР. М., 1962. С. 93—94.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Марксоо А., Тонсивер Х. Урбанизация и миграция в Эстонской ССР // Урбанизация, рабочий класс, интеллигенция. Таллин, 1979. С. 85.

⁵⁰ ЦСУ СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. Эстонская ССР. С. 93—94.

⁵¹ ЦСУ СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. Т. 4. Национальный состав населения СССР, союзных и автономных республик, краев, областей и национальных округов. М., 1973. С. 317—318.

⁵² Там же.

⁵³ Там же. С. 318.

⁵⁴ Там же.

В 1970-е гг. численность русских в Эстонии продолжала возрастать. Ко времени проведения переписи 1979 г. она увеличилась на 74,2 тыс. и достигла 408,8 тыс. человек⁵⁵ (27,9% населения республики). Повысилась также численность и других восточнославянских групп — украинцев и белорусов. Вместе с тем увеличение численности русских и всего русскоязычного населения было все же меньше (даже с учетом укороченного межпереписного периода), чем между двумя предыдущими переписями, что было вызвано некоторым ослаблением миграций. В 1970-е гг. в Эстонии замедлились и темпы роста городского населения, хотя доля горожан в республике возросла. Опережающими темпами в городах по-прежнему росла численность русских (увеличившись на 71,5 тыс.), а также тесно ассоциированных с русскими украинцев и белорусов. Это было вызвано, как и прежде, в первую очередь миграцией из-за пределов республики. Русские переселялись также из сельской местности Эстонии. Доля русских среди городского населения повысилась к 1979 г. до 36,4%, а их абсолютная численность составила 370,3 тыс. человек⁵⁶.

По последней советской переписи населения, проведенной в 1989 г., все население Эстонии возросло на 101,2 тыс. Из этого прироста 62,3 тыс. приходилось на превышение въезда над выездом⁵⁷. Впрочем, среднегодовой прирост был еще меньшим, чем в 1970-е гг. Тенденции же динамики этнической структуры в основном остались прежними. Численность русских продолжала увеличиваться в 1979—1989 гг. довольно быстрыми темпами. Она возросла на 66,0 тыс. и составила 474,8 тыс. человек⁵⁸. Доля русских в населении республики опять увеличилась, достигнув 30,3%. Однако прирост все же был несколько меньшим, чем в 1970-е гг., ввиду некоторого снижения интенсивности миграций. Значительным в эти годы был прирост украинцев и белорусов.

Численность городского населения в 1989 г. достигла 1118,8 тыс.⁵⁹ (71,5% всего населения республики). Особенно быстро по-прежнему росла численность русских (а также других восточнославянских групп). Численность русских увеличилась на 66,4 тыс. человек и составила 436,7 тыс.⁶⁰ (39,0% городского населения). Причиной быстрого роста, как и раньше, были миграции.

⁵⁵ ЦГАНХ СССР. Ф. 1562. Оп. 336. Т. IV. Ед. хр. 6178.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Госкомстат Эстонской ССР. Народное хозяйство Эстонской ССР. 1988. Стат. ежегодник. Таллин, 1988. С. 11.

⁵⁸ Госкомстат СССР. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Распределение населения по национальности, родному языку и второму языку народов СССР по Эстонской ССР. М., 1989. С. 5—9.

⁵⁹ Там же. С. 20.

⁶⁰ Там же.

Анализ динамики этнического состава населения Эстонии по данным переписей советского периода показывает, что после Второй мировой войны доля эстонцев в населении своей республики неуклонно сокращалась. Численность же неэстонского населения (прежде всего русских, а также украинцев и белорусов) постоянно возрастала в результате миграций, ставших основным фактором изменения этнического состава. В промышленных центрах северо-восточной Эстонии лица неэстонской национальности стали составлять большинство населения, основным языком стал русский.

Как в Латвии, так и в Эстонии демографические последствия миграций были не только прямыми (рост численности соответствующих групп), но и опосредованными: среди переселенцев преобладали молодые люди, для которых характерен более высокий уровень рождаемости, а следовательно, и естественного прироста. Так, в 1961—1985 гг. естественный прирост эстонцев составлял 1/5 всего естественного прироста в республике⁶¹. Некоторое воздействие на динамику этнической структуры населения оказали и этнические процессы. Какое-то число украинцев, белорусов и представителей других этносов ассимилировались русскими. Многие из них перешли на русский язык.

Основную же роль в изменении этнического состава населения Прибалтики (особенно Латвии и Эстонии) на протяжении всего советского периода играли миграции — прежде всего приезда в регион большого числа русскоязычного населения из других республик страны. Эти миграции были вызваны усиленной индустриализацией республик Прибалтики (в первую очередь, Латвии и Эстонии) и связанной с ней нехваткой местных трудовых ресурсов. Индустриализация эта порой носила недостаточно продуманный характер. Строительство новых промышленных объектов зачастую велось в узковедомственных интересах. Многие промышленные предприятия были рассчитаны на сырье из других республик, а готовая продукция в значительной степени вывозилась в другие регионы⁶². Кроме того, при обеспечении предприятий рабочей силой далеко не всегда рационально использовались уже имеющиеся кадры. К сожалению, при планировании народнохозяйственных мероприятий не учитывалось, какие последствия в межнациональных отношениях могут вызвать связанные с ними массовые миграции. Озабоченность и тревогу титульных народов Прибалтики (в особенности латышей и эстонцев) стало вызывать неуклонное снижение их доли в населении своих республик, слабая интеграция инонациональных групп в местную жизнь, плохое знание ими языков титульных народов. Поскольку миграции органи-

⁶¹ Ребане Я. Основные черты национальных процессов в Советской Эстонии // Эстония: о том, что волнует. Таллин, 1989. С. 27.

⁶² Кахк Ю. Эстонцы. Краткий исторический очерк // Народы Европейской части СССР. II. Сер. «Народы мира. Этногр. очерки». М., 1964. С. 221.

зовывались в основном союзными ведомствами, среди местного населения распространилось отношение к мигрантам как к непрошеным гостям, которые, вдобавок, пользовались определенными льготами, по сравнению с коренными жителями (например, быстрее получали квартиры), и создавали дополнительные трудности в обеспечении населения продовольствием и промышленными товарами. Негативное отношение к пришлому населению в определенной мере распространялось и на русский язык. В свою очередь, мигранты, многие из которых приехали по организованному набору, привлеченные более благоприятными условиями жизни в Прибалтике, осознавали себя пришедшими на помощь, призванными сыграть важную роль в народном хозяйстве республик. Поскольку на вновь создаваемых промышленных предприятиях преобладали приезжие, они не стремились учить местные языки. Переселившиеся в Прибалтику чувствовали себя прежде всего гражданами Советского Союза, языком межнационального общения в котором был русский. Все это постепенно приводило к определенному противостоянию на национальной почве и осложнению межэтнических отношений. Это противостояние обострялось и тем, что многие коренные жители были твердо убеждены в незаконности включения их республик в Советский Союз⁶³.

В Литве на протяжении периода 1950—1980-х гг. этническая структура населения была более стабильной, и ее население росло в первую очередь за счет естественного прироста. Но к концу 1980-х гг. и там сформировались центробежные тенденции, а стремление к независимости, возможно, было даже более сильным.

Одной из причин отличия этнической ситуации в Литве, с одной стороны, и Латвии и Эстонии, с другой, было то, что у литовцев вплоть до относительно недавнего времени сохранялся довольно высокий естественный прирост, в то время как у латышей и эстонцев, он, наоборот, был очень низким. В процессе индустриализации Литва в значительной мере обходилась собственными трудовыми ресурсами. Да и сама индустриализация Литвы на первых порах осуществлялась не столь интенсивно. Все это, естественно, способствовало тому, что главными объектами притяжения мигрантов в конце 1940-х — 1950-е гг. стали Латвия и Эстония. Еще одной причиной меньшего миграционного притока в Литву была ее меньшая урбанизированность. Соответственно, Литва имела больший резерв рабочей силы — в лице сельского населения, — чем Латвия и Эстония.

⁶³ Бролин Я. С. Перестройка и национальные процессы в Советской Латвии // Что делать? В поисках идей совершенствования межнациональных отношений в СССР. М., 1989. С. 177—179; Вайну Х. Эстония: узел межнациональных противоречий. Таллинн, 1990. С. 30, 41, 58; Ребане Я. О современной национальной ситуации в Эстонии и правовом регулировании межнациональных отношений // Что делать? В поисках идей совершенствования межнациональных отношений в СССР. С. 164, 170.

В последующие десятилетия численность мигрантов в Литве также росла более медленными темпами, поскольку относительно высокий естественный прирост коренного населения в значительной мере обеспечивал республику местными трудовыми ресурсами. Если темпы общего прироста населения во всех трех республиках были примерно одинаковыми, то доля миграций в этом приросте составила в 1959—1970 гг. в Латвии и Эстонии по 58%, в Литве — 12%⁶⁴.

В связи с тем, что основными отраслями приложения труда мигрантов были промышленность и транспорт, в Латвии и Эстонии среди занятых в этих отраслях хозяйства коренные жители перестали составлять большинство. Соответственно, основным языком, используемым в этих сферах, стал русский. В 1987 г. в Латвии латыши составляли в промышленности 38,1% всех работающих, на транспорте — 33,8%, в Эстонии — соответственно 42,7 и 45,5%. Кстати, в Латвии и среди занятых в народном хозяйстве в целом доля латышей в тот период составляла лишь 47,6%⁶⁵. В Литве в том же году литовцы составляли в промышленности 71,7% всех работающих, на транспорте — 65,0%⁶⁶.

Определенное воздействие на динамику этноязыковой ситуации в Прибалтике оказывали и этнические процессы, прежде всего процессы ассимиляции. Главной «сферой» их протекания были смешанные в национальном отношении семьи. Впрочем, до середины XX в. межнациональные браки в Прибалтике были довольно редким явлением⁶⁷. Частота межнациональных браков стала увеличиваться с 1950-х гг. Однако их доля по республикам сильно варьировала: в Латвии в 1979 г. доля таких семей составляла 24,2% (один из самых высоких показателей среди всех союзных республик), в Эстонии и Литве — соответственно 15,8 и 11,3%⁶⁸. Среди национально смешанных семей большинство составляли такие, где один из супругов — коренной национальности, причем чаще всего это были семьи, объединившие представи-

⁶⁴ Пуллат Р. Н. Динамика социальной структуры республик Советской Прибалтики в период развитого социализма // Проблемы социальной структуры республик Советской Прибалтики. Таллин, 1978. С. 33.

⁶⁵ Госкомстат ЭССР. Численность рабочих и служащих по полу и возрасту, стажу работы, установленной продолжительности рабочей недели и по продолжительности установленного им отпуска в Эстонской ССР на 1 июня 1987 г. Таллин, 1988. С. 58; Республиканский вычислительный центр Госкомстата Латвийской ССР. Итоги учета численности рабочих и служащих, занятых в народном хозяйстве. Рига, 1987. С. 62.

⁶⁶ Госкомстат Литовской ССР. Распределение численности рабочих и служащих, занятых в народном хозяйстве Литовской ССР по полу и возрасту, стажу работы, по продолжительности установленного им отпуска, продолжительности рабочей недели. Вильнюс, 1987. С. 70—71.

⁶⁷ Ганцкая О. А., Терентьева Л. Н. Этнографические исследования национальных процессов в Прибалтике // Сов. этнография. 1965. № 5. С. 14.

⁶⁸ Волков А. Этнически смешанные семьи в СССР: динамика и состав // Вестн. статистики. 1989. № 7. С. 12—13.

телей коренной национальности и русских⁶⁹. Существование подобных семей также способствовало расширению сферы использования русского языка. Однако частота заключения браков между представителями титульных национальностей и русскими была все же значительно ниже теоретически возможной (что отражало определенную отчужденность в национальной сфере, которая в постсоветский период проявилась, в том числе, и в языковой политике прибалтийских стран). У титульных национальностей и русских резко преобладали этнически гомогенные браки (почти у всех других групп, в силу их относительной малочисленности, — смешанные).

В советский период подавляющее большинство литовцев, латышей и эстонцев, естественно, считали родным язык своей национальности. Однако большая их часть в той или иной мере знала и русский язык. Русские жители Прибалтики знали местные языки хуже. Что касается свободного владения языком, то по разным республикам эти показатели, согласно данным переписи 1989 г., заметно варьировали и были следующими: в Литве 37,4% литовцев свободно владели русским языком и 33,5% русских — литовским, в Латвии 65,7% латышей свободно владели русским языком и 21,1% русских — латышским, в Эстонии 33,6% эстонцев свободно владели русским языком и 13,7% русских — эстонским⁷⁰. Подобное соотношение (особенно в Латвии) способствовало расширению сферы использования русского языка. В Литве русские, проживая среди резко преобладавшего по численности коренного населения, вынуждены были осваивать литовский язык. В Латвии и Эстонии русские такого объективного давления не чувствовали. Определенную роль, видимо, сыграл и тот факт, что в Литве доля старожильческого населения среди русских была выше, чем в Латвии и Эстонии. Доля владевших русским языком среди коренных жителей городских поселений была гораздо выше, чем среди жителей сел и деревень. Более того, многие города становились ареалами преимущественного распространения именно русского языка. Высока была доля русского населения, а соответственно и роль русского языка в столицах прибалтийских республик. И если в Таллинне эстонцы все же оставались самой многочисленной группой (хотя, по переписи 1989 г., они уже не составляли там абсолютного большинства населения), то в Риге, которая и раньше всегда была весьма пестрой по этническому составу, изменения были более радикальными. Там уже к 1959 г. латыши потеряли абсолютное большинство, а к моменту проведения

⁶⁹ Терентьева Л. Н. Межнациональные браки и их роль в этнических процессах // Современные этнические процессы в СССР. М., 1975. С. 465.

⁷⁰ Государственный комитет СССР по статистике. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Распределение населения по национальности, родному языку и второму языку народов СССР по Литовской ССР. С. 3; то же по Латвийской ССР. С. 3; то же по Эстонской ССР. С. 5.

переписи 1970 г. — и относительное большинство. С тех пор самой многочисленной национальной группой в Риге стали русские. Совершенно иной была динамика населения в Вильнюсе. Согласно переписи 1959 г., литовцы впервые за все время переписного учета образовали самую крупную группу в населении этого города (33,6%), и с тех пор их абсолютная и относительная численность в Вильнюсе неуклонно увеличивались (в 1989 г. они составляли 50,5% населения). Второй по величине группой жителей Вильнюса в 1959 г. стали русские. Однако в последующие десятилетия их численность росла довольно медленно, а доля в общем числе жителей столицы снижалась.

В советский период, проживая за пределами РСФСР, в том числе в Прибалтике, русские не чувствовали оторванности от основного этнического массива, поскольку здесь были распространены русский язык и русская культура. Соответственно, они не осознавали себя этническим меньшинством, а чувствовали себя представителями основного этноса страны.

Государственными языками во всех союзных республиках (включая и республики Прибалтики) в советский период считались языки соответствующей республики, а русский язык — языком межнационального общения. В некоторых сферах деятельности, а также в отдельных районах Латвии и Эстонии (в силу этнического состава их населения) явно доминировал русский язык.

В конце 1980-х гг. в республиках Прибалтики становятся очень сильными центробежные тенденции и стремление к независимости.

В языковой сфере это проявилось желанием усилить статус титульного языка республики и нашло свое отражение в законодательстве. Так, в 1989 г. в Латвии был принят «Закон Латвийской Советской Социалистической Республики о языках». В Законе говорилось, что в отношениях с органами государственной власти и государственного управления, а также с учреждениями, предприятиями и организациями язык общения, информации и документов — латышский или русский — выбирает гражданин. Более того, в этой статье подчеркивалось, что все работники органов государственной власти и государственного управления, учреждений, предприятий и организаций обязаны знать и употреблять как латышский, так и русский язык в необходимом объеме. Языком делопроизводства объявлялся латышский. Это не распространялось лишь на учреждения и организации, созданные по языковому принципу, а также на национально-культурные общества. Законом 1989 г. вводился порядок, по которому органы государственной власти и государственного управления, а также учреждения, организации и предприятия должны были выдавать гражданам документы по выбору граждан на латышском или русском языке, либо на обоих этих языках. Отвечать на жалобы граждан государственные органы обязаны были на латышском или русском языке (в зависимости от того, на каком языке написана жалоба), либо на языке, приемлемом для обеих сторон. Языками обучения объявлялись латышский и русский.

События 1991 г. — распад СССР и обретение Литвой, Латвией и Эстонией независимости — повлекли за собой радикальные изменения во всех сферах жизни. Эти изменения самым непосредственным образом коснулись статуса русского языка, как и вообще жизни русскоязычного населения. Прибалтийские страны (особенно Латвия и Эстония) взяли курс на создание этнически гомогенных государств и «выдавливание» русскоязычного населения. Именно на реализацию этой цели были направлены законы о гражданстве Латвии и Эстонии, создавшие для русскоязычного населения чрезвычайно острую и болезненную ситуацию. Из некогда представителей основного этноса страны русские в Прибалтике превратились в дискриминируемое меньшинство. Перед русским (и — шире — русскоязычным) населением Прибалтики встала непростая задача адаптации к новым условиям, формирования стратегии поведения в отношениях с титульными национальностями и сохранения своей этнокультурной самобытности. Как известно, в индустриальную и постиндустриальную эпохи главными факторами этнической и гражданской идентичности становятся осознание общего прошлого, общего культурного фонда и языка⁷¹. Именно сохранение языка во многом способствует сохранению культурного наследия. В этой связи не случайно, что статусу русского языка в новых государствах придавали очень большое значение как сами русскоязычные жители, так и правящие элиты, выражавшие интересы титульных этносов. Представления же об этом статусе у русскоязычных групп и титульных народов были зачастую прямо противоположными.

Остановимся здесь на основных моментах законодотворчества прибалтийских стран в области языка и языковой политики. В Конституциях всех прибалтийских стран государственными языками объявлены языки титульных национальностей этих стран.

В уже упоминавшийся латвийский закон о языках 1989 г. в 1992 и 1993 гг. были внесены поправки, суть которых заключалась в усилении роли латышского языка и сокращении сферы употребления русского языка. Если в законе 1989 г. говорилось о латышском и русском языках, то в исправленной версии уже употребляются термины «государственный язык» и «другие языки». С учетом поправок от работников государственных органов, учреждений, организаций и предприятий требовалось знание и употребление государственного языка, а также других языков в таком объеме, который необходим для выполнения их профессиональных обязанностей. Документы, которые выдают органы государственной власти и государственного управления, предприятия и организации, теперь должны быть на государственном языке. Что же касается документов, удостоверяющих академическое образование и ученую степень, то в них, наряду с государственным языком, разрешалось употреблять английский. И лишь в документах, которые выдают

⁷¹ Карлов В. В. Введение в этнографию народов СССР. Ч. 1. М., 1990. С. 26.

частные учреждения, предприятия и организации, наряду с государственным языком можно использовать другие языки. Что касается языков обучения, то и в этой статье закона были сделаны поправки, определившие, что в школах, финансируемых государством, языком обучения со второго класса должен быть непременно латышский. Частным школам было разрешено вести преподавание на других языках.

В 1999 г. в Латвии был принят новый закон — «О государственном языке». В соответствии с ним органы законодательной и исполнительной власти (включая муниципальные), а также частные предприятия должны использовать исключительно латышский язык. Обращаться в любое государственное и муниципальное учреждение, даже в местах компактного проживания русскоязычного населения, можно только на латышском языке. Все языки, кроме латышского и литовского, этот закон объявил иностранными⁷². В 2008 г. были приняты поправки к закону 1999 г. Эти поправки предусматривали, что, если работа человека связана с обслуживанием клиентов и общением с жителями, то работник должен знать и использовать государственный язык. В соответствии с этими поправками, был расширен список профессий, представители которых обязаны пользоваться латышским языком и иметь соответствующее удостоверение⁷³. Подобные требования, естественно, сузили сферу формального использования русского языка. Официально русский язык имеет в Латвии статус иностранного.

В Эстонии (тогда еще Эстонской ССР) в 1989 г. был также принят закон «О языке», предусматривавший переход на делопроизводство на эстонском языке. Вместе с тем в ряде случаев он позволял и использование русского языка. Так, на русский язык следовало переводить акты высших законодательных и исполнительных органов республики.

В 1995 г. в Эстонии вступил в силу новый закон «О языке». Русский язык в нем не упоминается. В этом законе имеется формулировка, что любой язык, кроме эстонского, по смыслу является иностранным⁷⁴. Это позволяет сделать вывод, что русский язык фактически имеет в Эстонии статус иностранного. Закон 1995 г. требует использовать исключительно эстонский язык в органах законодательной и исполнительной власти (в том числе в муниципальных органах), в сфере частного предпринимательства, а также при обращении в любое государственное учреждение. Однако на местном уровне в районах компактного расселения этнических меньшинств закон разрешает использовать другие языки⁷⁵. С вхождением в Европейский Союз и официальным признанием всех его основополагающих законодательных актов, в том

⁷² Русский язык в новых независимых государствах. М., 2008. С. 97—98.

⁷³ В Латвии приняты поправки к закону о государственном языке. <http://www.regnum.ru/news/1033828.html?forprint> (01.12.2009).

⁷⁴ Русский язык в новых независимых государствах. С. 105.

⁷⁵ Там же. С. 105—106.

числе и в области защиты прав национальных меньшинств, Эстония вынуждена была объявить русский язык языком национального меньшинства.

Эстонский закон 1995 г. «О языке» ввел также профессиональные требования по знанию эстонского языка для занятия должностей в государственных органах и общественном секторе⁷⁶.

В Литве статус русского языка формально не определен. Из официального информационного оборота он почти полностью исключен. Для занятия должностей в государственных учреждениях необходимо знание литовского языка на уровне, определенном государством. Для нелитовского населения предусмотрен порядок сдачи экзаменов на знание литовского языка. Неформально русский язык в Литве пока в определенной степени сохраняет позиции языка межнационального общения. В Вильнюсе и других городах сохраняются возможности для общения на русском языке. Кроме того, в Конституции Литвы закреплено, что «граждане, принадлежащие к национальным общинам, имеют право на развитие своего языка, культуры и обычаев»⁷⁷.

В законе Литовской Республики «О государственном языке» (1995) статус государственного языка закреплен за литовским языком. В этом же законе говорится, что официальные собрания, организованные государственными институтами и органами самоуправления, государственными учреждениями и предприятиями, проходят на государственном языке. Одновременно этот же закон устанавливает, что на негосударственном языке могут проводиться мероприятия, посвященные национальным меньшинствам, на негосударственном языке могут также создаваться теле- и радиопрограммы для национальных меньшинств⁷⁸. В этом же законе подчеркивается, что неофициальное употребление языков национальных меньшинств законодательно не регламентируется⁷⁹.

В сфере образования в прибалтийских странах также произошли существенные изменения. В 2004 г. в Латвии вступили в силу поправки к закону 1998 г. «Об образовании». Изменения и поправки предусматривали перевод школ национальных меньшинств преимущественно на латышский язык обучения. В государственных школах все большее распространение получает «билингвальная система» — обучение на двух языках. При этом количество учебных часов на русском языке постоянно уменьшается. Нередко случается, что русский учитель русскому ребенку преподает, например, биологию, на латышском языке. Государственные и муниципальные учебные заведения профессио-

⁷⁶ Русский язык в новых независимых государствах. С. 106.

⁷⁷ Цит. по: Селивановайтэ И. Языки национальных меньшинств в телерадиосфере Латвии и Литвы: сравнительный анализ. <http://www.medialaw/a/2/20.htm> (01.12.2009).

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же.

нального образования должны вести обучение на латышском языке с первого курса⁸⁰.

Тем не менее, русский язык в сфере образования пока сохраняется. В 2007/2008 уч. г. 27% школьников Латвии обучалось (в той или иной степени) на русском языке. Эта величина сильно варьировала в разных населенных пунктах. Так, в Риге в указанном учебном году на русском языке обучалось 49% школьников, в Даугавпилсе — 77, Резекне — 43, Лиепая — 33, Елгава — 28%. В 2008 г. в Латвии действовала 141 школа с русским языком обучения.

Что касается изучения русского языка в качестве иностранного в латышских школах, то он стоит на втором месте после английского⁸¹. При этом число школ Латвии, где русский преподавался как иностранный, в последние годы росло. Таким образом, потребность в знании русского языка, очевидно, испытывает не только русское население.

Высшее образование на русском языке в Латвии возможно только в негосударственных вузах (не считая специальности «русский язык» на факультетах иностранных языков). Крупнейший из негосударственных вузов, ведущих преподавание на русском языке, — Балтийский русский институт. Он был основан в 1992 г. Всего в 2007/2008 уч. г. 10% студентов Латвии получали образование на русском языке.

В Эстонии в 2007/2008 уч. г. 20% школьников обучалось на русском языке (в той или иной степени). В Таллине таких школьников было 34%. В 2007 г. в Эстонии работало 63 русских гимназий и около десяти основных школ. В том же году началась реформа русских учебных заведений, в соответствии с изменениями, внесенными в закон 1993 г. «Об основной школе и гимназии». Эти изменения предполагают постепенный частичный переход на обучение на эстонском языке. Русские гимназии начали этот переход с преподавания на эстонском языке курса эстонской литературы в десятых классах. В каждый учебный год в русских гимназиях должно вводиться по одному новому предмету на эстонском языке. К 2011 г. в русских гимназиях планируется преподавание до 60% уроков на эстонском языке. В первую очередь, это касается таких предметов, как эстонская литература, обществоведение, история Эстонии, география, музыка. Реформа распространяется и на русскоязычные основные школы⁸². В Эстонии происходит довольно стремительное сокращение числа школ с преподаванием на русском языке и параллельное увеличение количества школ с преподаванием на двух языках — русском и эстонском.

В 2007/2008 уч. г. 10% студентов Эстонии обучались на русском языке, из них 69% учились в частных вузах. Конституция Эстонии,

⁸⁰ Русский язык в новых независимых государствах. С. 98.

⁸¹ Там же. С. 100.

⁸² Там же. С. 109.

принятая в 1992 г., закрепляет право образовательных заведений национальных меньшинств выбирать язык обучения. Министерством образования и науки Эстонии предусмотрено обучение в ряде вузов на русском языке на платной основе⁸³.

В Литве в 2007/2008 уч. г. 7% школьников учились на русском языке (в той или иной степени). Число школьников, обучавшихся только на русском языке, было гораздо меньше. В Литве для русскоязычного населения характерно стремление к интеграции в литовское общество. Поэтому в русскоязычных семьях родители зачастую предпочитают отдавать своих детей в литовские школы. Вместе с тем в литовских и смешанных школах русский язык как иностранный прочно занимает второе место после английского⁸⁴. Министерство образования и науки Литовской Республики проводит в городах страны школьные олимпиады по русскому языку⁸⁵. В последние годы русский язык в Литве становится все более востребованным, соответственно растет стремление к его изучению. Знание русского языка стало обязательным при устройстве на работу в литовские коммерческие фирмы, работающие на российском рынке, а также на рынках других постсоветских стран.

Что же касается студентов вузов Литвы, то в 2007/2008 уч. г. лишь 1,6% из них обучались на русском языке. В основном это были студенты, специализировавшиеся по русской филологии. Получить высшее образование на русском языке, подтвержденное дипломом государственного образца, в Литве можно на филологических факультетах Вильнюсского и Шяуляйского университетов по специальности «русский язык и русская литература». В Литве также действуют частные учебные центры очного, заочного и дистанционного обучения студентов на русском языке⁸⁶.

Русскоязычная общественность Прибалтики довольно активно выступает за сохранение образования на русском языке. С этой целью проводятся разнообразные конференции, на которых разрабатываются альтернативные образовательные программы. Но современная русская диаспора не намерена замыкаться в рамках исключительно своей культуры, о чем свидетельствует желание большинства родителей, чтобы их дети знали государственные языки и культуру титульных этносов. Это говорит о стремлении русскоязычного населения и дальше жить в прибалтийских государствах, обеспечить своим детям полноценное вхождение в местное сообщество, быть конкурентоспособными в сфере образования и занятости.

⁸³ Русский язык в новых независимых государствах. С. 109.

⁸⁴ Там же. С. 104.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Лазутова М. Есть ли будущее у русского языка в Литве? // Причал — Клайпеда. 29.09.2008.

В условиях резкого сокращения официального использования русского языка для русскоязычного населения стран Прибалтики становится чрезвычайно важным сохранение сферы неофициального использования русского языка. Сохранению такого «поля» русского языка способствуют издание литературы, газет и журналов на русском языке, работа русских театров и т. п.

В советский период, когда русский язык широко функционировал в Прибалтике, здесь в большом количестве издавались русская литература и периодика. В постсоветский период финансирование русскоязычных литературных издательств резко сократилось. Особенно тяжелой была ситуация в начале 1990-х гг. Однако с середины 1990-х гг. началась активизация литературной жизни русских.

В 1990-е гг. в Латвии и Эстонии выходят биографические произведения русских, живших там еще до Второй мировой войны⁸⁷. В эстонских журналах «Таллинн» и «Радуга» публикуются материалы о русских писателях и поэтах, живших в этой стране в 1920—1930-е гг. Выходят также книги о русских культурных, религиозных и научных деятелях Эстонии и Латвии⁸⁸. Эти русскоязычные публикации способствуют формированию представлений об исторической преемственности, помогают русской диаспоре сохранить интерес к русской истории, как общероссийской, так и своей, диаспорной, что, в конечном счете, помогает сохранить русскую идентичность, восприятие себя частью Русского мира. В 1998 г. было создано «Объединение русских литераторов Эстонии». Одна из целей этой организации — «обеспечение преемственности литературного процесса, творческое общение и помощь молодым авторам, способствование изданию новых произведений русских писателей Эстонии»⁸⁹.

В литературной жизни русских Прибалтики также прослеживается определенная связь с Россией. Так, представители «Объединения русских литераторов Эстонии» публикуют постановления съездов Союза писателей России⁹⁰ и пытаются следовать резолюциям этих съездов.

В постсоветский период в русскоязычной литературе Прибалтики наметились разные течения. К русским традиционным ценностям в своих произведениях обращаются рижские поэты В. Уралов, Т. Панасюк и С. Журавлев, таллиннский писатель В. Илляшевич, а также авторы статей рижской газеты «Русское слово» и таллиннского журнала «Русский телеграф». Для этих изданий характерно стремление формировать положительный образ русского человека, носителя богатой духовной

⁸⁷ См., напр.: Булакова М. О невозвратных и далеких... Рига, 1999.

⁸⁸ См., напр.: Илляшев В. Ревельский тракт. История о русской Прибалтике. Таллинн, 2001.

⁸⁹ Русская литература в Эстонии. Новые ростки // Русский телеграф. 1998. № 26.

⁹⁰ См., напр.: Из итоговой резолюции X съезда СП РФ. Москва. 16.11.1999 // Русский телеграф. 1999. № 26.

культуры. Эстонские русскоязычные журналы «Таллинн» и «Радуга» представляют более либеральное течение. Еще в конце 1980 — начале 1990-х гг. они избегали крайних позиций, стремились к взвешенности оценок и выдержанности тона при освещении острых проблем⁹¹. С 1991 по 1995 г. журнал «Таллинн» не печатался, затем его издание возобновилось. Журналы «Таллинн» и «Радуга» публикуют литературные новинки Эстонии, Латвии, России, стран дальнего зарубежья.

Интерес к российской литературе говорит об осознании русскими Прибалтики важности сохранения связи с исторической родиной. Публикации в русскоязычных журналах свидетельствуют также об интересе русскоязычного населения к истории и культуре прибалтийских этносов. На страницах журнала «Радуга» печатаются материалы об эстонской поэзии. Этот же журнал осуществил издание перевода учебного пособия Н. Басселя «История культуры Эстонии»⁹². Журнал «Русский телеграф» публикует переводы произведений эстонской литературы на русском языке. Все это говорит и о стремлении русских интегрироваться в местное общество, способствовать созданию нормальных межнациональных отношений, не теряя при этом своей идентичности. Судя по материалам русскоязычной прессы, русскоязычное население Прибалтики интересуется событиями литовской, латвийской и эстонской культурной жизни. Так, выходящая в Риге «Русская газета» публикует материалы о новостях культурной жизни Латвии и Эстонии, объявления о выставках и концертах латышских и эстонских мастеров.

Для многих русскоязычных изданий характерно обоснование (порой в завуалированной форме) права русскоязычного населения жить на прибалтийской земле и развивать там русскую культуру. Это вполне понятно, поскольку большинству русских Прибалтики приходилось сталкиваться с проявлениями недоброжелательного к себе отношения со стороны местного населения.

Право русскоязычного населения жить на территории Прибалтики отстаивается в том числе и путем обращения к прошлому прибалтийских стран. Распространены публикации о русских деятелях культуры, науки, Церкви, чья жизнь была связана со странами Прибалтики. Эти публикации говорят и о том, что русские относятся к Прибалтике не как к чужой земле, а как к земле, где жили и творили их предки.

Русскоязычное население Прибалтики стремится к тому, чтобы и следующие поколения сохраняли русскую культуру. В Латвии организуются Дни русской культуры и образования, приуроченные к Татьянинному дню. Их организатор — Латвийская ассоциация в поддержку школ с русским языком обучения. Главная цель праздника, как сказано в русской газете Латвии «Час», «укрепить авторитет школьного образо-

⁹¹ Бассель Н. К вопросу о месте русской литературы в культурной жизни современной Эстонии // Русские в Эстонии. Сб. ст. Таллинн, 2000. С. 54.

⁹² Он же. История культуры Эстонии. Таллинн, 1998.

вания на русском языке, содействовать сохранению и развитию русской культуры в Латвии»⁹³. Эта же организация проводит чтения «Традиции русского образования в Латвии», устраивает разнообразные выставки, концерты, в которых участвуют учащиеся русских школ.

Латвийское общество русской культуры издает альманах «Балтийский архив», в котором находит отражение взаимодействие русской, латышской, литовской и эстонской культур. При этом подчеркивается, что формирующаяся субкультура не должна отрываться от культуры русской метрополии. Функционирование русского языка как раз и способствует поддержанию реальной связи с Россией, формирует единое русскоязычное пространство — составляющую часть Русского мира. В Эстонию и Латвию из России приезжают музыканты и актеры, в русскоязычной печати публикуются интервью с российскими писателями, художниками, деятелями других областей культуры. Среди русских Прибалтики популярны гастролы российских театров. Они подробно освещаются местной русскоязычной прессой. Благодаря таким культурным контактам, осуществляющимся, естественно, на русском языке, поддерживается связь с исторической родиной. В частных русских школах Прибалтики также достаточно много внимания уделяется изучению детьми русской культуры. Существуют русские благотворительные, просветительские и культурные общества (Латвийское общество русской культуры, Русский культурный центр в Эстонии, Вильнюсский русский культурный центр, Каунасское городское общество русской культуры и др.). Действуют профессиональные объединения русских историков, юристов, учителей, музыкантов и т. д.

Важное значение для сохранения русского языка и поддержания русской идентичности имеют и средства массовой информации. В Латвии в 2008 г. выходило пять центральных ежедневных газет на русском языке. Это «Вести сегодня», «Телеграф», «Час», «Бизнес & Балтия» и «Коммерсант Балтик». Их общий тираж в 2008 г. составлял 70 тыс. экземпляров⁹⁴. В Латвии ведется также теле- и радиовещание на русском языке, в основном на частных каналах.

Ведущие русскоязычные газеты Эстонии — «Вести дня», «День за днем», «Молодежь Эстонии». Что касается теле- и радиовещания на русском языке, то оно определено специальными квотами. В 1997 г. была принята поправка к закону «О языке», в соответствии с которой «объем для иноязычных передач новостей и прямых передач без перевода на эстонский язык... не должен превышать 10% недельного объема передач собственного производства»⁹⁵.

Русскоязычная печать имеется и в Литве. Там издаются еженедельные газеты «Обзор», «Литовский курьер», представляющие собой дай-

⁹³ Дни русской культуры и образования в Латвии // Час. 06.10.2001. С. 14.

⁹⁴ Русский язык в новых независимых государствах. С. 102.

⁹⁵ Там же. С. 106.

джесты российских и литовских газет, а также ежедневная русскоязычная версия литовской газеты «Республика». «Экспресс-газета» публикует на русском языке телепрограммы местного кабельного телевидения⁹⁶. Кроме того, в городах с многочисленным русским населением издаются местные газеты на русском языке⁹⁷. Теле- и радиовещание на русском языке весьма невелико. В основном это краткие информационные программы⁹⁸.

Имеются в Прибалтике и театры с репертуаром на русском языке. Так, Министерством культуры Литвы финансируется деятельность Русского драматического театра Литвы. В Литве работает несколько частных самодеятельных русских театров.

После обретения Литвой, Латвией и Эстонией независимости перед русскоязычным населением Прибалтики встали четыре возможные сценария дальнейшей жизни: возвращение (либо отъезд, так как некоторые родились в странах Прибалтики, и слово «возвращение» к ним не совсем применимо) в Россию, интеграция в местное общество при сохранении своей культуры, полная ассимиляция местным населением и изолированное развитие в рамках русской общины с минимальными межэтническими контактами. Время показало, что большинство русскоязычного населения выбрало второй путь. Сохранение и развитие функционирования русского языка помогает тому, чтобы происходила именно интеграция, а не ассимиляция и растворение в будущем в составе титульных этносов.

Официальная языковая политика стран Прибалтики направлена на всестороннее укрепление позиций и расширение сферы применения государственных языков. Это неизбежно ведет к ослаблению позиций русского языка в официальной сфере. Тем важнее усилия русскоязычного населения, направленные на поддержание русского языка в неофициальной сфере, на сохранение русскоязычных средств массовой информации, издание литературы на русском языке, функционирование русских театров и других русскоязычных культурных учреждений. Дискриминационная государственная политика Эстонии и Латвии заставила русскоязычное население искать пути к полноценному развитию своей диаспоры, в том числе и через активное функционирование русского языка.

Большинство русскоязычного населения Прибалтики выбрало для себя стратегию интеграции в социум страны проживания. У многих русских не просто сохраняется русская этническая идентичность, но и формируется осознание себя литовскими (латышскими, эстонскими) русскими. Несмотря на весьма жесткую национальную политику прибалтийских стран (особенно Латвии и Эстонии), массового оттока от-

⁹⁶ Русский язык в новых независимых государствах. С. 104.

⁹⁷ Лазутова М. Указ. соч.

⁹⁸ Русский язык в новых независимых государствах. С. 104.

туда русского (и в целом русскоязычного) населения не произошло. Это подтвердили переписи населения, проведенные в 2000 г. в Латвии и Эстонии и в 2001 г. в Литве. Эти переписи населения показали, что все население Литвы составило 3484,0 тыс., Латвии — 2377,4 тыс., Эстонии — 1370,1 тыс. человек. По данным последней переписи населения Латвии, численность русских составила 703,2 тыс. человек, а их доля в населении в целом — 29,6%. В Эстонии, по результатам переписи, в 2000 г., жило 351,2 тыс. русских (25,6% населения страны). В Литве на момент переписи оказалось 219,8 тыс. русских (6,3% всего населения). В Латвии и Эстонии русские занимали по численности второе место, уступая лишь титульным национальностям. В Литве — третье место, после литовцев и поляков.

Численность населения с родным языком русским последние переписи определили следующим образом: в Латвии — 880,4 тыс. (37,0% всего населения), в Эстонии — 406,8 тыс. (29,7% всего населения), в Литве — 277,3 тыс. (8,0% всего населения). Вполне объяснимо, что численность населения с родным русским языком превышает численность этнических русских. Русский язык считает родным и часть нерусских жителей Прибалтики. Численность же населения, в той или иной степени знающего русский язык, еще больше. Во всех странах Прибалтики сохраняется так называемое русское языковое пространство. Большинство русскоязычного населения в семьях общается только на русском языке. В регионах компактного расселения русских русский язык преобладает как в повседневном бытовом, так и в деловом общении.

Именно русский язык и русскоязычная культура вместе с исторической памятью объединяют и конструируют Русский мир⁹⁹. Сохранение знания русского языка, активное его использование и осознание его родным языком чрезвычайно важно для этнической и этнокультурной самоидентификации русскоязычного населения Прибалтики. Это поддерживает его связи с Россией и Русским миром.

⁹⁹ Тишков В. А. Русский мир: смыслы и стратегии. Историческое содержание русского мира // Тишков В. А. Этническое и религиозное многообразие — основа стабильности развития российского общества. Статьи и интервью. М., 2008. С. 56.

Е.И. Ларина

«Надо Жир Тенгри молиться — он травы дает»: траволечение у казахов

Лекарство-травы, лекарство-травы,
Для души живая трава (с душой).
Если ты разбираешься в травах,
То много средств (найдешь) от болезней

Песня Индин-апа

Казахская традиционная медицина располагает значительным арсеналом средств и способов лечения больных. Этнографы добросовестно изучили и описали эти способы¹. С распространением рационального знания и лечения средствами научной медицины в советский период народные лекари продолжали свою целительную практику лишь в самой глубинке, а люди обращались к ним в случае крайней нужды. В 1990-е гг. вследствие социально-экономических потрясений в стране и связанного с ними упадка, в том числе и в области здравоохранения, народная медицина вновь привлекла к себе внимание. Появилась масса целителей, в том числе и шарлатанов; среди них имеются весьма изощренные изобретатели новых практик, восходящих к традиционным магико-анимистическим верованиям². Целительство оказалось очень

¹ В дореволюционной литературе, главным образом в газетных статьях: Алекторов А. Болезни киргизов и средства их врачевания // Оренбургский листок. 1891. № 2—5, 7; Лосев И. Медицина в киргизской степи // Московская мед. газ. 1874. № 28; Васильев А. Народные способы и средства, употребляемые при лечении болезней киргизами Тургайской области // Тургайская газ. 1901. № 8; Яроцкий С. Народная киргизская медицина // Друг здоровья. 1836. № 10, 11. В науч. литературе материал обобщен в изд.: Очерки по истории народной медицины Казахстана. Алма-Ата, 1978; Басилов В. Н., Кармышева Дж. Х. Ислам у казахов (до 1917 г.). М., 1997; Аргынбаев Х. Народная медицина // Алимбай Н., Муканов М. С., Аргынбаев Х. Традиционная культура жизнеобеспечения казахов: Очерки истории и теории. Алматы, 1998.

² Подробнее см.: Ларина Е. И., Наумова О. Б. Религиозное сознание российских казахов и ислам имамов // Этногр. обозрение. 2007. № 6; они же. Паломничество в Южный Казахстан как «малый хадж» у российских казахов // Мир ислама. История. Общество. Культура. Материалы междунар. исламоведческой науч. конф. 11—13 дек. 2007 г. М.: РГГУ, Изд. дом Марджани, 2009; Ларина Е. И. О новых понятиях в религиозной практике современных казахов: аккумуля, сункар, нур-жигит // Мир ислама: история, общество, культура. Тезисы докл. II Междунар. науч. конф. 28—30 окт. 2010 г. М.: Рос. ун-т дружбы народов, 2010; она же. Традиционные социальные институты и национальное самосознание в Казахстане // Казахстанская археология и этнология: современные достижения и инновационные технологии. Сб. материалов конф., посвященной 40-летию каф. археологии и этнологии КазНУ им. Аль-Фараби. 29—30 апр. 2011 г. Алматы, 2011.

пластичным, живучим, стало активно дополняться экстрасенсорными методами и терминологией, знахарскими практиками других народов.

Была воссоздана вся номенклатура типов лекарей: знахари (*тауп*, *даргер*, *емиш*), хирурги (*оташи*), костоправы (*сыныкиши*) и даже шаманы (*баксы*); как и в старину, лечением больных активно занимаются муллы. Простейшими знахарскими приемами владеют вообще любые люди, умеющие совершать несложные обрядовые действия. Знахарскими способностями в народном сознании наделяются не только отдельные люди, но и родовые группы — казахи Саратовской области лучшими целителями считают представителей рода черкеш, казахи Астраханской области — членов рода жаик⁵.

Сегодня наиболее распространенным типом знахаря у казахов являются *емиш*⁶. Это наиболее универсальная категория лекарей, обладающих даром врачевания. Источник этого дара у большинства из них один и тот же — во время или после болезни, во сне — от предков-лекарей. В конце жизни каждый из них тоже старается передать свой дар, но своим детям — реже всего, так как обладание даром считается весьма обременительным. Среди целителей распространено убеждение, что их дети (или внуки) не должны заниматься врачеванием, пока живы родители или не иссякла сила их дара. *Емиш* положено быть «чистыми» — не курить, не употреблять спиртных напитков, быть небожыми. Они вообще занемогают, если другие в их присутствии употребляют спиртное. Помимо этических принципов, все эти ограничения и запреты обусловлены самим представлением о даре как о божественной силе. В Курганской области целителей называют «божественными» людьми, связывают все их способности с божьим даром. Люди верят, что лечат не сами *емиш*, что они лишь посредники, медиумы для передачи лечения. В этом им помогают *аруаки* — духи предков, которые могут принимать вид животных: змей (в Астраханской области), верблюдов и соколов-*сункаров*⁷ (в Кош-Агаче и Омской области). Распространено убеждение, что все целители предчувствуют приход больного, причем иной раз так сильно, что начинают испытывать физическое недомогание. У всех у них схожие методы диагностики (по пульсу, глазам), они лечат практически неограниченный круг болезней, а также снимают сглаз и порчу. Средствами лечения служат вода, железо (большие ножи, топоры), *камча* (плетка, нагайка), чтение

⁵ Материалы по этой теме были собраны у казахов Астраханской, Курганской, Омской, Оренбургской, Самарской, Саратовской областей и Кош-Агачского района Республики Алтай с 2005 по 2011 г.

⁶ Это наименование известно многим степным народам. Например, у каракалпакков *емиш* — склонный к знахарству, способный лечить, врачевать (Каракалпакско-русский словарь / Под ред. Н. А. Баскакова. М., 1958. С. 192). У калмыков *эмчи* — название буддийских священнослужителей-лекарей (Шараева Т. И. Обряды жизненного цикла у калмыков: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2010. С. 40).

⁷ Кречетов.

Корана, дыхание (*дем-салу*), наложение рук, биотоки, повязки, заговоренные кремы и мыло и пр. Все чаще *емиш* рекомендуют больным в качестве средства излечения от болезни посетить святы места, *мазары* святых-*ауля* в Казахстане. И только в крайне редких случаях они используют в лечении травы.

В ауле Егиндыколь Каратобинского района Западноказахстанской области травами лечит Инди-апа. Знакомство автора с ней состоялось 13 октября 2010 г. при посещении аула Егиндыколь экспедицией «По маршруту Палласа»⁸, в которой автор принимала участие. Мы находились в местной школе, когда туда пришла Инди-апа, чтобы договориться с директором о машине, чтобы ехать в степь за лекарственными травами. Мы поехали в степь вместе с ней на нашем внедорожнике.

Миндибеке Салимгиреева родилась 26 июля 1949 г., ее *ру* (родоплеменное подразделение. — Е. Л.) — жигерлен. Еще в младенчестве ее прозвали Инди. В тяжелые послевоенные годы часто вообще не дождались, и тем большей редкостью был хороший чай, так любимый казахами⁹. В 1949 г. в аул впервые привезли индийский чай (его поставки возобновились после визита в СССР в 1947 г. премьер-министра Индии Индиры Ганди). Индийский чай славится насыщенным терпким вкусом и красивым красноватым цветом настоя. Вот и дали маленькой девочке прозвище в честь прекрасного напитка. А свое настоящее имя она узнала, только когда вступала в комсомол.

Переломным в жизни Инди стал 1986 год, когда у нее обнаружили тяжелое заболевание — раковую опухоль. Инди-апа лежала в больнице в г. Орске. Решила: не соглашаться на операцию и уйти из больницы. Ей оставалось переночевать одну ночь — с 28 на 29 августа. Инди-апа не спалось. Часов в пять утра она, «будто в тумане, увидела Сулеймана-ату и двух мужчин по бокам». Они сказали, что надо, чтобы сделали операцию. «Сулейман-ата показал мне мою опухоль: шар на ладони держал. Я плачу — говорю, что не буду делать. А потом Сулейман-ата исчез, и я вижу: вместо него стоят два доктора. Я говорю им, что не буду делать операцию. А они спрашивают: "Ты сон видишь?" Сделала операцию — и выздоровела. Потом *той*¹⁰ сделала в благодарность, деньги в мечеть отнесла»¹¹.

⁸ Эта экспедиция, приуроченная к 200-летию со дня смерти немецкого естествоиспытателя и путешественника Петра Симона Палласа (1741—1811), была организована Евразийским союзом ученых — директор проф. А. В. Голубев (г. Уральск) совместно с Санкт-Петербургским союзом ученых во главе с А. Я. Боркиным. Подробнее см.: Боркин А. Я. Памятные дни П. С. Палласа (1741—1811) в Палласовке: 8—12 сент. 2011 г. // Ист.-биол. исслед. Т. 4. № 1. СПб., 2011. С. 118—124.

⁹ См. Ларина Е. И., Наумова О. Б. Традиция чаепития у казахов // Хмельное и иное. Напитки народов мира. М.: Наука, 2008.

¹⁰ Застолье, праздник без спиртного, который у казахов принято устраивать в благодарность за исцеление или успешно завершённое важное дело (поступление в институт, возвращение из армии, получение награды и т. п.); в разных местностях для

Сулейман-ата (1872—1941) был, по рассказам, «сильным» целителем, *баксы* (шаманом). В ауле Егиндыколь до сих пор ходят легенды о чудесах, какие он творил, например, вызывал дождь на три дня, излечивал психических больных, «мог превратить невежду в осла, но не хотел брать греха на душу» и пр.¹² В 1937 г. Сулейман-ату репрессировали и посадили в тюрьму в г. Уральске. Здесь проявились его способности внушения и гипноза: охранники сами выпускали его совершать омовение (*дарет*) и намаз, после чего Сулейман-ата возвращался в камеру. Понятно, что Инди-апа не могла быть знакома с Сулейман-атой.

Сулейман-ата стал *аруаком* Инди-апа. В дальнейшем он наставлял целительницу во сне (*аян-беру*), говорил, какой человек чем болеет (причем ни он, ни Инди-апа не знают медицинских названий болезней) и какими травами надо лечить. Он является ей на фоне ослепительной Луны и вырывает растения, благодаря чему Инди-апа узнаёт, какое требуется растение. «В 1986 г. я лежала в больнице в Орске и мне приснился Сулейман-ата. Сказал, что у Мусин Бекен — *бидуана* (рак желудка). Я спросила: "Что мне делать?". Он ответил: "Надо подоить черную собаку (*ит акай*) и дать ее молоко"¹³. — "Она же укусит меня", — сказала я. — "Надо надеть намордник". — Человек не должен знать, что я даю собачье молоко. Надо взять один *харам*¹⁴ и один *халяль*¹⁵ — молоко собаки и молоко коровы. Я не успела это сделать. Тот человек уехал в Москву, в больницу, где и умер. А тут как раз Рекс оценилась — собака Ерпая. Я в больнице еще лежала. Не успела...».

Не случайно Сулейман-ата стал *аруаком* Инди-апа. В Егиндыколе на кладбище (*зиёрате*) сохраняется его могила, которая почитается как могила святого (*ауля*). Вообще говоря, кладбище вокруг его могилы образовалось уже после его погребения. У казахов шаманов-*баксы* принято было хоронить отдельно, в указанном ими самими месте. Так и Сулейман-ата: «заранее пошел на пустырь, забил колышек и наказал: "Завтра я умру, похороните меня там, насыпьте только мел"¹⁶. Так и было сделано на следующий день». Когда позже умер его сын, Ельман-агай, то попросил похоронить его позади могилы отца — перед

его обозначения используются синонимичные названия: *садака*, *курмалдык*.

¹¹ Имеется в виду пожертвование — *садака*.

¹² Интервью с Нагметовым Ельман-агаем (1971 г. р.), внуком Сулейман-аты. 14 октября 2010 г.

¹³ Исторически собака пользовалась почитанием у казахов, отголоски чего сохранились, особенно заметно — в традиционном врачевании. И теперь заболевшего ребенка нередко обмазывают жиром и дают облизать собаке, чтобы та «забрала» болезнь. Рассказывают, что после этого собака часто околевает. Такое лечение известно также туркменам, киргизам, каракалпакам.

¹⁴ Запрещенное, недозволенное (нормативная категория в исламе).

¹⁵ Разрешенное, дозволенное (нормативная категория в исламе).

¹⁶ В этих местах обильны известняки, поэтому над могилами насыпают небольшие кучи обломков известняка («меловых камней»).

или по бокам могилы *баксы* хоронить не полагается. Так постепенно возникло кладбище.

К могиле Сулейман-аты приходят разные люди со своими нуждами и просьбами, ночуют, ставят светильник из стеблей камыша (*чакына*), обернутых промасленной ватой. Рассказывают, как один предприниматель поставил на могиле Сулейман-аты *кулпытас*¹⁷, после чего дела его наладились. Инди-апа иногда приходит на могилу Сулейман-аты. В беседе с нами она называла его *аркалы*. Так казахи называют людей с особыми способностями, вроде «экстрасенсов». *Аркалы* чувствуют друг друга, обладают особой силой *кителе*. Существует своего рода иерархия: *аркалы* — *емиш*, *саныкиш* — *баксы* — *аулие* — *машаик* (чистейший ангел). Вот Инди-апа и Сулейман-ата чувствуют друг друга: они и *аркалы*, и в то же время *емиш*¹⁸.

Места вокруг Егиндыколя заповедные, богатые дичью, сюда постоянно приезжают охотники. Они поставляют для *емиш* части убитых животных, необходимые для врачевания. Волчье сердце, «твердое, как камень», смешанное с собачьим мясом, принимают «от туберкулеза». Волчьи зубы и когти беркута обладают охранительными свойствами, поэтому их помещают «от сглаза» в колыбель младенца¹⁹. Волчья желчь помогает от рака. Универсальным целительным средством считается барсучий жир.

Земли степей, описанные П. С. Палласом, изобилуют солеными озерами и залежами глин, обладающих целебными свойствами. Казахи издавна знали и использовали их. В середине лета — с 15 июля до 15 августа (эту дату сообщила нам Инди-апа) — больные выезжают к таким степным озерам, вырывают в береговой глине яму, где обмываются ею примерно на полчаса. И так три раза в день, в течение одной-двух недель. Прибегают и к лечению солью — в яме, куда набирается соленая вода, или купаясь в соленом озере. (Теперь для этого все чаще едут в специальные санатории на берегу таких озер.)

В летнее время, «когда болят кости, кашель внутри», Инди-апа лечит болезни прогреванием. В июле-августе, когда сухо и жарко, на окраине «леса» (то есть колка. — Е. Л.) вырывает яму и пережигает ветки

¹⁷ Надгробный камень, часто резной.

¹⁸ Обращает на себя внимание и имя *баксы* — Сулейман-ата. Коранический Сулейман (Сулайман) — благочестивый и мудрый древний царь, библейский Соломон. Он был мудр, знал тайное и сокрытое, понимал язык зверей и птиц. Обладал магическими знаниями, полученными от Аллаха.

¹⁹ В мифах тюрков волк выведен как предок народов тюрко-монгольского происхождения. У казахов, а также каракалпаков, узбеков и туркмен волк наделен способностью понимать человеческую речь. По сведениям Габита Хасанова, в ауле Егиндыколь новорожденным и теперь смазывают губы волчьим жиром, в напоминание о мифическом родстве с волком. Волчью шкуру и отдельные части туловища повсеместно используют в магии для врачевания. Магическими свойствами также наделялись хищные птицы, в том числе беркут; они служили тотемами различных родов.

на уголь. Потом кладет туда травы, *арчу* (можжевельник). Поверх кладет железную сетку от кровати или кошмы. Больной человек ложится на них без одежды, накрывается другими кошмами и какое-то время прогревается. Эта процедура повторяется от трех до пяти дней.

Главное лечебное средство Инди-апа — растения. Она с детства любила пешие прогулки. Гуляя в окрестностях Егиндыколя, собирала целебные травы, о свойствах которых знала от бабки и матери. «После войны моя мать ездила на арбе в Атырау. Простудилась, стала каплять, температура — сорок. Свекровь начала лечить ее. Положила в казан корень *андыза*²⁰, стала кипятить. Давала этот отвар, потом молоко. Купала в этом отваре. Мать целый месяц лежала. Должна была умереть. Но врач в Каратобе *аруаком* обладал. Исламгали Наурызали в Каратобе красную больницу построил. В Ленинграде учился. И дар имел. Он провел рукой — и понял».

Это знание Инди-апа дополняет информацией из книг. В ее библиотеке имеются «Лекарственные растения Казахстана» А. Искендерова, «Тайна зеленых растений», К. Сыбанбекова, «Зеленая аптека» Л. Сафина и Е. Петрова, «Целебные растения вокруг» К. Доброхотова и А. Бисарева. По словам Инди-апа, во флоре ее родных мест имеется 167 видов лекарственных растений.

Мы отравились в степь²¹ за травами. Среди полупустынной степи, барханов довольно неожиданно открываются тугай — лесные заросли в низинах, вокруг небольших озер. Особенно красивы они осенью, когда листва становится багряной и золотой, а вода синей-пресиней. Вместе с Инди-апа мы собирали ягоды шиповника (ягод было немного — весна и лето выдались слишком жаркими, и растительность сильно выгорела), срезали ветки *арчи*-можжевельника, выкапывали корневища девясила (*андыза*). Но прежде чем приступить к сбору растений она совершала обязательный ритуал: читала молитву (*фатиха*²²) и, завернув в платок деньги, привязывала их к дереву. «Молитву любую, какую знаешь, — говорила Инди-апа, — главное, от чистого сердца. *Жир Тенгри*²³ надо молиться — он травы дает». Травы для врачевания никогда не режут ножом, но аккуратно выкапывают руками.

Вот некоторые растения, о которых упомянула Инди-апа.

Девясил — *андыз каз*. Помогает от туберкулеза. «Для женщин надо брать женское растение, для мужчин — мужское. На женском растении есть желтые цветки, на мужском цветков нет. Девясил надо семь дней настаивать на водке и принимать по 25 капель (столовой ложке) настоя три раза в день, перед едой. При открытом туберкулезе, «когда кровь

²⁰ Девясил.

²¹ Имеются в виду Ак-кумы Каратобинского района Западноказахстанской области.

²² Букв. «Открывающая книгу» — название первой суры Корана, текст которой часто употребляется в качестве молитвенного.

²³ Бог земли.

идет», девясил надо высушить, истолочь и смешать с медом и майским маслом²⁴. Принимать в нагретом виде. Три раза в день по маленькой ложке. Это мощное средство, сообщила мне Инди-апа, с его помощью она «вылечила Райхану из Актюбинска. Уже родила, в кафе женщина работает. Охотника Куспана вылечила...» Прибегая к нему в лечебных целях, «брезговать нельзя, надо любить, когда ешь».

Шага — береза, почки березы, листья, сережки. «Когда высокое давление, надо обнять березу и так стоять час... Когда рак пищевода, пьют настой *шагака* (нарост на стволе березы. — Е. Л.), но для такого применения желательно, чтобы *шагак* был красным».

Корень шиповника помогает при стенокардии, аритмии, болезни сердца (*журёк*).

Арча — можжевельник. Избавляет от недомоганий, вызванных злыми духами.

Лопух, шиповник (*игмурун*).

Хвощ — помогает при проблемах с давлением, болезнях суставов, разлитии желчи.

Сар-меа — солодковый корень. Съедобное растение, «его все едят. В детстве корни ели».

Иссык-меа — гибелия лисохвостая — ядовитая трава²⁵.

Адраспан. «Его надо собирать там, где не слышно собачьего лая. При сборе надо под каждый куст класть монеты и читать молитву:

Ассалаумалейкум, Адыраспан!

Пока мы не умрем, не будем наступать на вас.

К вам нас прислал Омар²⁶ Оспан²⁷.

Бисмилля и рахман рахим».

Процитированное обращение свидетельствует об особом отношении к этому растению. Хотя имена халифов, скорее всего, упомянутые в силу созвучия с его названием: *адраспан* — Омар Оспан (с чем связано и искажение имени «Осман»), такой заговор-обращение — прекрасный образец конвергенции местных верований и ислама. *Адраспан* занимает главное место в ряду целебных трав. Применяется при костном туберкулезе, раке пищевода. «Сорок один день надо пить. И ни на кого не обижаться, не кричать, быть спокойным» (Инди-апа).

²⁴ Имеется в виду коровье масло, сбитое в мае, когда корм, которым питается скот, наиболее богат витаминами.

²⁵ Существуют полные описания флоры этого региона с параллельными названиями растений на русском и казахском языках. См.: Ларин И. В. Опыт деления растительности Уральской губернии на районы. Уральск, 1924; Ларин И. В., Федченко Б. А. Растительность Уральской губернии. Кызыл-Орда: Изд. О-ва изучения Казахстана, 1926.

²⁶ Омар (Умар) — второй праведный халиф (ок. 585—644). Суннитская историческая традиция представляет его идеальным правителем: благочестивым аскетом, справедливым.

²⁷ Оспан (Усман, Осман) — третий праведный халиф (ок. 575—656). По преданию, был убит врагами во время чтения Корана; кровь Османа оросила Коран.

Эту траву почитают во всей Средней Азии, в Узбекистане она известна как *исырк*, в Туркмении — *ёзирлик*, у русских — могильник. Это растение — гармала обыкновенная (*Peganum harmala*) — богато хинзалиновыми алкалоидами, издавна использовалось в народной медицине в качестве успокаивающего, противопростудного, противомаларийного и противоастматического средства. Адраспановым дымом очищают помещения; среднеазиатские цыгане — люли поджигают его на специальных сковородочках на базарах и окуривают этим дымом прохожих; его возжигают также на святых местах и могилах. Семена *адраспана* добавляют в воду, освященную чтением молитвы, и используют эту воду при лечении больных²⁸.

В конце нашего общения с ней Инди-апа сказала: «Всю жизнь ищу подземную траву — от всех болезней помогает. Отец мой подруги нашел один раз, но забыл место, где это было». Инди-апа не знала, как называется эта трава. Уже потом я подумала: а не знаменитый ли это женьшень, наделяемый сверхъестественными свойствами?

В целительской практике Инди-апа воплощены все народные представления о болезнях и их излечении. Всемирное общество здравоохранения трактует традиционную (народную) медицину как «сумму всех знаний и практических методов, как объяснимых, так и необъяснимых, которые применяются для диагностики, предотвращения и ликвидации нарушения физического, психического и социального равновесия и которые опираются исключительно на практический опыт и наблюдения, передаваемые из поколения в поколение как в устной, так и в письменной форме»²⁹. Рациональное знание о фитотерапии, эмоциональное и психологическое воздействие через внушение (суггестивное воздействие) на больного дополняется анимистическими верованиями в добрых (*аруаков*) и злых (*джиннов*, *шайтанов*) духов, защитной магией, верой в *тіл тию* — магическую силу слова, верой в божественную помощь. При врачевании Инди-апа исходит из любви и сопереживания к больному. Ее отличают внимательный лучистый взгляд, мягкая и вместе с тем крепкая рука, спокойная, размеренная манера говорить. Себя она называет *актык*. С казахского это слово переводится как «белизна», «правота». Во время общения с Инди-апа я вспомнила слова знакомого филолога из г. Уральска, Габита Хасанова: «Степь делает человека вдумчивым, нежным».

²⁸ Именно так автора лечили от гриппа нохурцы в селении Куня-Кумбес в Туркмении.

²⁹ Традиционная медицина — 2000: Сб. материалов конгр. г. Элиста, 27—29 сент. 2000 г. М., 2000. С. 8.

Э.С. Львова

Традиционные верования африканских народов сегодня

К. И. Козлова во всех своих работах (начиная с 1950-х гг. и до 2007 г., когда ею был написан раздел о народах Урало-Поволжья, вошедший в учебник «Основы этнологии») немалое внимание уделяла истории, характеру, современного состояния традиционных верований народов Поволжья — удмуртов, марийцев и др. Она показала, что, несмотря на относительно давнюю христианизацию, а местами — исламизацию, традиционные верования (часто называемые «языческими») не исчезли, частично переплетаясь с постулатами этих мировых религий. Более того, в последние десятилетия можно увидеть и заметное оживление, стремление сохранить или даже воскресить утраченные элементы общей системы. И в системе мировоззрения, и в ритуалах, и в сакральных предметах, и в тенденциях современного развития их можно увидеть много общего с мировоззренческими структурами многих других народов мира.

Не составляют исключения и традиционные верования многих африканских народов. В них мы видим и веру в духов природы, в перво-предков, магию и колдовство, черты анимизма, тотемизма и фетишизма. Африканцы, как и народы Поволжья, проводят моления и ритуалы не в храмах, а в священных рощах, на горах, в пещерах; изготавливают фетиши — фигурки предков, проводят обряды их «кормления», а иногда и «наказывают» за невыполнение просьб (также деревянные фигурки с углублениями в животе для «кормления» и с вколотенными в них гвоздями, принадлежавшие поволжским народам, хранятся, например, в Музее религии в Санкт-Петербурге, похожие можно увидеть в любом европейском музее африканского искусства).

Когда-то эти традиционные системы миропонимания и мировоззрения были господствующими, весь уклад жизни, как и жизненный цикл, исповедующих их народов были подчинены и освящены ими. При появлении мировых религий (христианства и ислама), как в Поволжье, так и в Африке южнее Сахары, они отнюдь не исчезли. Появились различные синкретизированные формы верований, или же старые нормы «ушли в подполье». Арабские путешественники IX—XI вв. отмечали существование в Западной Африке «неправильного»

ислама, последователи которого не только хорошо знали ислам и совершали хадж, но и проводили «маскарады» (ритуальные танцы в масках духов), поклонялись странным существам, в составе имени, как Канку Мусса, сохраняли имя матери или прародительницы, связанной с миром лесных духов¹. А в конце XVI в., после падения исламского государства Сонгаи, его последний правитель должен был отправить победителю в числе правительственных регалий и «головню от священного костра» прародителей этого народа.

Традиционные нормы, связанные с понятием «священного царя-жреца», сохранялись в Эфиопии и через 16 столетий после принятия христианства как государственной религии (с IV в.)². Однако веру в колдовство, «буду» и «зар» до сих пор сохраняют и христиане. В конце XV в. христианство стало религией и правительства, и народа в государстве Конго. Здесь даже был создан собственный диоцез и назначен собственный епископ — крещеный сын одного из правителей страны, получивший образование в Лиссабоне и Риме. О широком распространении этой новой религии говорит хотя бы тот факт, что массовое народное движение рубежа XVII—XVIII вв. проходило в форме «антоннианской ереси»³. Но одновременно существовала и «религия отцов», приверженцы которой временами добивались возвращения к ней, а двуименность правителей (сочетание традиционного и крещеного имени) сохранялась до конца существования государства. Крещение правителей в том же конце XVI в. имело место еще в двух регионах Африки — в политике Бенин (на территории современной Нигерии) и в Мономотапе (нынешнее Зимбабве), однако здесь победу одержали традиционные верования.

Второй этап истории традиционных верований связан с бытованием (нередко тайным) древних представлений в условиях господства христианства и ислама в качестве государственных религий. Большинство бывших «анимистов» (по терминологии ООН) стали считаться христианами или мусульманами. Однако принятие «новых» религий было формальным и зачастую условным. Вот как в эфиопской хронике XVI в. описывается крещение завоеванных народов-язычников. Ценой мира было обращение в христианство, «они же поспешили согласиться, ибо боялись грозного гнева его (императора. — Э. С.), сокрушающего могучих». Однако при первом же удобном случае, пишет хронист, «не оставило их злонаравие собственное, и возвратились они к прежним деяниям своим»; «эти люди были нечестивы в деяниях своих, любодействовали с идолами своими и презрели святое крещение»⁴. В

¹ История Африки: Хрестоматия. Москва: Наука, ГРВА, 1979.

² Львова Э. С. Эта многоликая Эфиопия: Очерки по истории, культуре, этнографии. М.: Изд. дом «Ключ-С», 2009. С. 196—211.

³ Львова Э. С. Беатриче // История Африки в лицах. М.: «Муравей», 2002. С. 83—87.

⁴ Эфиопские хроники XVI—XVII вв. М., 1984. С. 108—109.

пример им хронист ставит людей области Эннарьи. Там была крещена местная знать, а «после них крестились все люди страны от мала до велика, мужи и жены, старики и дети, и неведомо число их. От множества людей иереи не в силах были крестить их и возлагать руку на главы их. Они же вошли в озеро и крестились сами, не ища священника, ибо была такая теснота великая, что не вмещало их озеро»⁵. За прошедшие столетия эта практика мало изменилась. Один из европейских путешественников конца XIX в. так описывал подобные действия: «По приказу Менелика (император Эфиопии, «собиратель земель эфиопских». — Э. Л.) группе галла из 500 человек было приказано идти к ближайшей реке. Священники амхара поделали присутствующих на две части. А тем, кто оказался справа, давалось имя Уольде-Микаэль, а тех, кто был слева, нарекали Уольде-Гиоргисами»⁶. Принятие христианства в то время было выгодным, повышало социальный статус, гарантировало от обращения в рабство⁷.

После принятия христианства и ислама большей частью населения Африки южнее Сахары у новообращенных одновременно сохранялись и элементы традиционных верований. В конце XIX в. Эфиопию посетил епископ Диметиос, оставивший интересные заметки об эфиопах-христианах; он с неудовольствием отмечал несовпадение реальной жизни и заветов, с осуждением говорил о вере в амулеты, талисманы, которые изготавливали и продавали даже священники⁸. Некоторые обряды, связанные с последними, прежде всего с культом плодородия (как, например, кофейная церемония у народов Эфиопии), стали предваряться обращением к Аллаху или Христу⁹, а многие другие связывались с праздниками мировых религий. Древние праздники культа плодородия «челле» (имя духа, воплощенного в бусинах, хранящихся вместе с зернами и медом [у земледельцев] или маслом [у скотоводов]. — Э. Л.) отмечались в Рождество, Крещение, Пасху. И даже самый популярный праздник монофиситской Эфиопии — Крестовоздвижение (Мэскаль) носит несомненные черты праздника плодородия. Он отмечается 27 октября, по окончании влажного сезона и знаменует начало нового сельскохозяйственного года. В этот день на главной площади (сейчас она и называется площадью Мэскаль) сто-

⁵ Эфиопские хроники XVI—XVII вв. М., 1984. С. 110.

⁶ Цит. по: Marcus H. *Motives, methods and some results of the unification of Ethiopia during the reign of Menelik II* // Proc. of the III Intern. Conf. of Ethiopian Studies. Addis Ababa, 1969. P. 274.

⁷ См.: Завадская У. П. Некоторые этноконфессиональные аспекты формирования многонационального эфиопского государства в конце XIX в. // Сов. этнография. 1983. № 2. С. 104—107.

⁸ Deux ans de séjour en Abyssinie ou vie morale, politique et religieuse par R. P. Dimethées. Jérusalem, 1891.

⁹ Подробнее см.: Львова Э. С. Чашка кофе // Азия и Африка сегодня. 1994. № 6. С. 76—78.

лицы страны сооружали большую конусообразную пирамиду-костер из стволов и ветвей деревьев. Её украшали колосьями злаков, ромашками, травами. Когда-то праздник открывали император, а теперь — президент и Абуна (глава церкви), на церемонии присутствуют многочисленные гости, в том числе послы всех аккредитованных в Аддис-Абебе государств. После торжественной церковной церемонии костер поджигают. Вокруг него всю ночь танцуют и поют, устраивают игры-состязания¹⁰. А у таких народов, как сидамо и волайта, Мэскаль до сих пор сохраняется в чистом виде, без христианского «флера»¹¹.

Святые места — будь то мусульманские, христианские или древние языческие (как священные горы или озера) — равно почитаются и мусульманами, и христианами. По всей Африке южнее Сахары паломничества к ним совершаются всеми совместно. Память о древних религиозных традициях, почитание предков и духов природы хранят и те, и другие. Интересный разговор у автора этих строк состоялся в Абиджане в 1989 г. Собеседник сказал, что в его семье есть и католики, и протестанты, и мусульмане. В ответ на высказанное недоумение я услышала: «А какая разница? все равно у нас дома стоит фетиш»¹². «Королева дождя» в ЮАР — христианка, но совершает освященный древними традициями обряд вызывания дождя и занимается гаданием¹³.

У мусульман оромо такие же «каллича» нередко возводят свое происхождение напрямую к Мухаммеду. У этого народа сохраняется и вера в Вака (голубое небо и одновременно божество-создатель). Необходимой частью их духовной жизни остаются жертвоприношения, должны обеспечить плодородие: подношение центральному столбу жилища (аналог «мирового дерева») ячменя, масла; очищение кровью жертвенной овцы и медовой водой. Верят оромо и в духов, заимствованных из ислама, — Джинна и Иблиса¹⁴ и христианства — Китоса (Христос), Марании (Дева Мария), Гергиза (святой Георгий) и др.¹⁵ Христиане гураге не отказались от древней веры в бога грома Бозха и женского божества Демвомвит¹⁶. Исламские артефакты нередко играют роль традиционных оберегов. Так, хауса Северной Нигерии используют в этом качестве и сами коранические доски, и их изображения на керамике, калекбасах или тканях. «Мусульманских» каллу (традиционных жрецов, знахарей, гадалщиков)

¹⁰ См., напр.: Райт М. В. Народы Эфиопии. М., 1965. С. 228—229.

¹¹ Altaye Alaro. Gulia and Golva: seasonal ceremonies from the cultural heritage of Wolayta // Sociology, Ethnology Bull. 1992. Vol. 1. N 2. P. 29—32.

¹² Полевые материалы автора (далее — ПМА) 1989 г.

¹³ См., напр.: Базезин А. С. По Африке в поисках России: Путевые заметки. М., 2004.

¹⁴ Коран; Калиновская К. П. Возрастные группы народов Восточной Африки. М., 1976; ПМА-1992.

¹⁵ Калиновская К. П. Указ. соч.

¹⁶ Там же.

члены российской экспедиции встретили и эфиопском городе Джимма. 50-летний Демека Вольде Меафене с 15 лет умеет изгонять вредоносного духа «зар», избавлять от сглаза, добывать сведения о пропавших и т. п. Практику гадания и исцеления он проводит дома, в комнате, окуренной благовониями, в этом ему помогает жевание листьев чата, обладающих тонизирующими и наркотическими свойствами. При этом он считает себя христианином, учился в церковной школе, регулярно посещает церковь¹⁷. А в Танзании такая же экспедиция обнаружила, что даже в столице страны респонденты больше доверяют «хилерам», использующим ритуальные верования, чем по-европейски образованным врачам¹⁸.

И в христианских, и в мусульманских по преимуществу странах Африки сохраняется большая вера в действия традиционных религиозных лидеров, нежели священников и мулл (марабутов). Она значительно возрастает в трудные периоды жизни (личной или общественной). Это нашло отражение и в современной африканской литературе. Так, в романе нигерийца С. Эквенси «Переживи мир» действие происходит в трагическое для страны время гражданской войны (так называемых биафрийских событий). Герой романа — журналист навещает родителей. И он сам, и его родители — христиане. Он разговаривает с матерью о верованиях в родной деревне:

- А ты не знаешь? Сейчас во всех деревнях люди ибо (название народа в Южной Нигерии. — Э. Л.) гонятся за богом. Это — тоже последствие войны. Все уверовали в бога и ходят в церковь.
- Но люди всегда верили в бога.
- В войну стали верить больше.
- А как насчет других «чужих» церквей — святого Патрика, святого Павла... туда еще ходят?
- Да, ходит кое-кто. Народ молится и в наших церквях, и в чужих, а дома поклоняются богам предков. Вот теперь как.
- Почему же, мама?
- Всё война, каждому хочется быть поближе к богу.

Затем молодой журналист и его братья вместе с отцом идут к деревенскому колдуну. Совершив жертвоприношения маскам орехами кола, кровью и перьями белого петуха, окропив землю перед ними, они обращаются по именам ко всем предкам, призывая их ниспослать благословление на семью, а утром Джеймс и Стефан идут в свою — католическую — церковь¹⁹.

А сенегалец Сембен Усман в романе «Порча» рассказывает о трагической ситуации в мусульманском обществе — болезни героя (он ста-

¹⁷ ПМА-1992.

¹⁸ Подробнее см.: Христиане и мусульмане современной Танзании. М.: Ин-т Африки РАН, 2005.

¹⁹ Эквенси С. Переживи мир. М., 1980.

новится импотентом после женитьбы на женщине, ставшей его четвертой женой, которую не одобрили старшие жены). После неоднократных попыток излечиться для героя остается последнее средство — посетить местного знахаря — марабута. Тот, проведя ряд магических обрядов, исцеляет обратившегося к нему мужчину²⁰.

Подобные магические практики, связанные с верой в безличных духов, сохранились во всех слоях населения, независимо от конфессиональной принадлежности. Христиане считают это несколько зазорным, поэтому на вопрос об этих представлениях все наши молодые респонденты в Эфиопии отвечали: «Верю только в единого Бога, Отца нашего»²¹. Однако это только декларация, что хорошо видно из анализа данных современной эфиопской литературы и драматургии о вере городских жителей в духов и магию. Вера в астролога, гадание по внутренностям животных, зернам кофе или бусинам — все это считается нормальным для жизни городской христианской и мусульманской семьи.

Еще более распространены эти представления в деревенской среде. Эфиопы верят в существование множества духов²². Мусульмане зачастую приравнивают их к джиннам. Христиане же верят, что подобные существа связаны с чужаками или иноверцами, а также с ремесленниками, особенно кузнецами и гончарами. Так, бытует представление о таких связях у иудаистов фалаша, бывших прекрасными ювелирами, строителями, гончарами, кузнецами. По представлению многих христиан Эфиопии, они, как и жители города Харара и его окрестностей (мусульмане), могут оборачиваться гиенами — носителями вредоносных сил.

В XX в. вера в магию и колдовство пронизывали все стороны жизни африканцев. Одно из крупнейших восстаний в германской колонии Танганьика в начале этого столетия получило название «Маджиджи» (на суахили — «вода»). Это связано с тем, что магические колдовские обряды, как полагали восставшие, должны были превратить пули карателей, подавлявших движение, в воду. Такие же обряды проводились в Кении в 1950-е гг., во время потрясшего страну движения «Мау-мау»²³. У африканцев всегда бытовало представление, что любая смерть — результат злого колдовства. На мой недоуменный вопрос, а как же тогда объяснить массовые смерти во время военных действий, например, от прямого попадания снаряда, мой собеседник, недавний участник борьбы за независимость Анголы (в 1975 г.), спокойно отве-

²⁰ Сембен Усман. Порча. М., 1987.

²¹ ПМА-1992.

²² Подробнее см.: Львова Э. С. Традиционные верования у народов современной Эфиопии // Вестн. МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 1993. № 4. С. 67—79.

²³ См., напр.: Филатова И. И. Новая и новейшая история Кении. М., 1985. С. 229 — 230.

тил: «Это значит, что колдуны противника оказались сильнее наших»²⁴. Уже позднее, во время гражданской войны в Мозамбике на рубеже 1980—1990-х гг., и правительственные войска, и антиправительственные отряды имели в своем составе колдунов, которые должны были придавать неуязвимость своим бойцам, наделять силой свое оружие и превращать в воду пули и снаряды противника²⁵. В мирной жизни такая практика имеет место во время спортивных соревнований — чаще всего по футболу. Перед ними проводятся очистительные обряды, игроки едут на эти встречи на велосипедах или автомашинах задним ходом, верят, что их колдуны могут поразить соперников молнией и т. д. Иногда, как это было в Свазиленде в 1983 г., местные федерации футбола запрещают игрокам проводить подобные обряды перед ответственными матчами²⁶. Но чемпионат мира по футболу, проходивший в ЮАР, показал, что запреты эти не соблюдаются.

Традиционные религиозные представления присутствуют и в обрядности жизненного цикла. Хотя связанные с системой возрастных классов обряды перехода (сохранившиеся в пережиточной форме у оромо — «гада») практически исчезли, бытуют ритуалы родильные, усыновления, свадебные, похоронные. Например, обращения к духу Мааре (Марани), помогающему роженицам, — у оромо, проживающих в районе Джимы (Эфиопия). Всегда используется очищающая сила воды, огня, особых трав; режется жертвенная овца и т. п. При погребении тело покойного иногда заворачивают в шкуру быка. Практически у всех народов похороны завершаются поминальной трапезой с танцами, а затем, через три или более месяцев, — и «тризной» на могиле усопшего. Она нередко сопровождается танцами и играми, имитирующими сражение. В старину у оромо, особенно в случае смерти вождя, проводились не шуточные сражения, а настоящие набеги на соседей. Вся система жизненного уклада у этого народа была основана на тесно связанной с традиционными верованиями системе возрастных классов «гада». Каждый из таких классов (с возрастным интервалом в 8 лет) обязан был проводить традиционные обряды. В XX в., когда уже происходило размывание этой системы, разрешалось включать в нее и не прошедших инициаций, и даже чужаков, — чтобы сохранить нужное для обрядов обращения к духам число верующих²⁷. Знаменательно отношение мусульман и христиан к этой системе. Мусульмане полагают, что и «гада», и связанные с ней верования вполне сочетаемы с исламом. А христиане говорят, что это — дело Провидения: «такие

²⁴ ПМА-1989.

²⁵ Дерлугьян Г. М. Вооруженная борьба за независимость Мозамбика, 1964—1974 гг.: Социально-политические аспекты: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1984; Он же. Узлы мозамбикской истории // Междунар. жизнь. 1990. № 2. С. 108—117.

²⁶ См., напр.: Корочанцев В. Африка. М.: «Армада-пресс», 2001. С. 159—163.

²⁷ Львова Э. С., Райт М. В. XIII международная конференция по эфиопским исследованиям // Восток. 1998. № 4. С. 159—166.

люди принадлежат своим богам и не могут изменить свою сущность»²⁸.

Более яркое проявление подобная организация социальной жизни сохраняет у народа гур (хур). Они до сих пор, после вступления в класс молодых воинов, практикуют набеги на соседей с целью добычи скота, женщин и гениталий врага, что тесно связано с культом плодородия. Лишь после этого молодые люди обретают право жениться. Во время брачной церемонии приносится в жертву бык, его шкура кладется на ложе новобрачных. Из нее также изготавливаются ритуальные пояса, которые матери и жены украшают раковинами каури и гениталиями поверженных врагов. Такие пояса, после освящения ритуальными лидерами, будто бы приобретают способность ослеплять врагов, ослаблять их руки и обезвреживать пули. (Последнее особенно важно, так как, вследствие многолетних гражданских и внешних войн, Эфиопия буквально наводнена оружием.)²⁹ У таких скотоводческих народов региона, как хамер, нуэр и шиллук, при рождении мальчика и теперь сохраняется обычай дарить новорожденному бычка, который, как считается, составляет с ним единую душу.

На Мадагаскаре продолжает бытовать обычай «фадимахана» — «переворачивание». Раз в несколько лет останки покойников выносят из семейного склепа, омывают кости, заворачивают в новый саван, приносят жертвы (раньше — быков, теперь все чаще — деньги, называемые «бычьими»); устраивают празднество, на котором вспоминают и славословят умерших. Этот обычай соблюдается равно христианами и мусульманами, участие в нем считается обязательным для всех родственников, и сотрудники посольства Мадагаскара в Москве так планируют отпуск на родину, чтобы обязательно участвовать в нем³⁰. Практически все народы Африки южнее Сахары убеждены, что в потустороннем мире продолжается такая же жизнь, что и в этом. Поэтому не редкость увидеть на могильном кресте христианина-плотника в Гане прибитые плотницкие инструменты.

Такое состояние сосуществования мировых религий и традиционных верований сложилось за многие века — в случае с исламом — и за примерно полтора столетия — в случае с христианством (в Эфиопии — за более длительный период). Сейчас традиционные верования переживают новый, третий этап развития. Оно имеет двойное проявление. С одной стороны, несмотря на сохранение многих элементов традиционных верований, продолжается распад древних традиций. В городах, где концентрируется все больше африканцев, в условиях проживания и работы с иноверцами и представителями других этносов, их значимость утрачивается. Этнические и конфессиональные городские

²⁸ ПИМА-1992.

²⁹ Львова Э. С., Райт М. В. Указ. соч.

³⁰ ПИМА-2010.

сообщества замещаются соседскими. Инициации если и сохраняются, то в усеченной форме, по усредненным нормам. Так совершаются, например, в Лусаке женские инициации по обрядам бемба: для всех девушек, живущих в квартале. Кстати, такие инициации, с проведением хирургических операций обрезания, проводятся и в среде христианок (в Эфиопии их называют «обрезание Марии»), — несмотря на борьбу, которую ведут против этих обрядов как местные, так и международные женские и правовые организации³¹. Процессы экономического развития государств Африки вызывают рост трудовых миграций, разрывающих кровно-родственные связи и конфессиональное единство отходников и мигрантов. В погоне за прибылями от эксплуатации природных ресурсов не учитываются традиции населяющих эти земли народов. Ярчайший пример — южная Нигерия, где в районах нефтедобычи уничтожается местная фауна (хотя многие водные животные считаются воплощением духов природы или предков), загрязняются или отчуждаются (для создания инфраструктуры, терминалов и т. п.) сакральные территории; сносятся целые поселки, в результате чего теряются родовые кладбища их жителей. Такая непродуманная политика ведет к разрушению традиционного уклада, социальной системы местных обществ, распаду древних верований. Для многих стран экваториального пояса одним из основных источников валютных поступлений является ценная древесина, что оборачивается уничтожением прежде неприкосновенных священных рощ. Такие примеры можно продолжать до бесконечности.

Кроме того, для стран Африки, которые после провозглашения независимости заявили о социалистическом выборе пути развития, было характерно — хотя и не всегда в явной форме — немалое подавление всех видов религий. В Эфиопии, например, было закрыто значительное число храмов и мечетей. Экономические планы таких стран составлялись без учета традиционных представлений. В некоторых из них была провозглашена политика создания крупных коллективных хозяйств с массовым переселением жителей из мелких поселков. Это «уджамаа» в Танзании, «фукулун» — на Мадагаскаре, «виллиджизация» — в Эфиопии. Такая политика не оправдала себя. Люди неохотно соглашались на переселение, что для них означало разрыв с родовыми землями и предками, а следовательно, нарушение всего уклада жизни, беды и для живущих, и для потомков. После отказа от подобной «коллективизации» большинство насильственных переселенцев поспешили вернуться на родину предков. В последние годы появилась масса вынужденных мигрантов. Люди покидают родные места из-за многолетней засухи, демографического давления, гражданских и межгосударственных войн и т. д. Нередко такие беженцы находят убежище в

³¹ International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. 2009. Papers. Abstracts. Vol. 1.2. P. 192—194.

соседних странах, как баньяруанда (из Руанды) в Демократической Республике Конго или апанги (из Ганы) — в Кот-д'Ивуаре. Во втором случае положение усугубляется еще и тем, что пришельцы не знают не только местных языков, но и официального языка страны (в Гане это английский, а в Кот-д'Ивуаре — французский). Естественно, такие ситуации не способствуют сохранению традиционных обычаев (в том числе верований).

В 1990-е гг. ряд африканских государств объявил о вступлении на путь «демократизации». В результате оживилась религиозная жизнь, началось строительство новых храмов и мечетей, с одной стороны, возрождение традиционных верований — с другой. У консо (в Эфиопии) после национализации земли и создания коллективных крестьянских сообществ (которые официально возглавляли присланные из центра чиновники — чаще всего иной этнической принадлежности — амхара и др.) реальная власть оставалась у теневых экономических и ритуальных лидеров — «поккала» («хозяев земли»). После же провозглашения новой внутренней политики они «вышли из тени». Подобные же «хозяева земли» существуют и у волайта, каффичо, амер и других народов — главным образом на юго-западе Эфиопии. Именно благодаря им общества этих этносов сохранили свою идентичность, выстояли против чужаков — чиновников из центра и влияний администрации, устояли против насильственной амхаризации. До сих пор сохраняется значимость обеспечения плодородия (и в земледельческих, и в скотоводческих обществах) ритуальными методами и средствами. По традиции, его обеспечивают политико-ритуальные лидеры, которые через систему кровно-родственных связей передают ритуально оформленными способами систему обеспечения плодородия младшим поколениям³².

Несмотря на формально декларированную в Эфиопии — еще в 1974 г., после падения монархического правления — свободу вероисповедания, в массовом сознании, да и на правительственном уровне господствующее положение сохраняло монофиситство, отождествлявшееся с единством государства. Принятие Хартии переходного правительства оживило деятельность старых религий и способствовало возникновению у многих народов этой полиэтничной страны разнообразных «фронтов», «союзов за освобождение», «культурных ассоциаций» и т. п. Практически все они ставили и ставят задачу сохранения, развития, а то и возрождения культуры своих народов. А главное место в этих культурах, как правило, занимают традиционные верования.

Очень показателен случай, происшедший во время работы российской экспедиции в Эфиопии в 1992 г. В анкете-вопросике, в разделе о конфессиональной принадлежности была и графа: «атеист (без рели-

³² Львова Э. С. Эта многоликая Эфиопия... С. 288—289.

гии)». Она вызвала большое недоумение респондентов — по их твердому убеждению, человек без религии просто невозможен. Лишь один человек отметил в этой графе — «пока». Автор этих строк попросила разъяснить такую позицию. Оказалось, что этот молодой человек (экономист по профессии) — один из активных деятелей культурной организации «Союз народа каффичо». Каффа, небольшое государство этого народа, было завоевано в конце XIX в. императором Менеликом II и включено в состав Эфиопии, а все жители были обращены в христианство. Древние верования забылись: в местечке Бонга, бывшем центре Каффы, никто из местных жителей не мог нам показать ни священной горы, ни сакральных роц, ни святых «королевских могил», хотя утверждали, что еще во «времена дедов» там тайно проводились традиционные обряды. Активисты же «Союза народа каффичо» планируют возродить народную культуру, в том числе и традиционные верования. Была даже сделана попытка провести старый календарный праздник нового года и урожая. Она не увенчалась успехом, так как не нашлось знатоков этой традиции. Наш респондент был уверен, что (с помощью описаний этнографов, бывавших в этих краях в конце XIX в.) им удастся воссоздать древние верования, а «пока» он, крещенный в младенчестве как монофисит, считает себя атеистом³³. Процесс «возвращения» в лоно «религий отцов» в Эфиопии продолжается. Если в 1992 г., помимо упомянутого случая, в наших анкетах не было ответов «анимист», то в 2006 г. уже несколько респондентов из числа жителей столицы страны (!) указали, что придерживаются традиционных религий.

В наши дни эти явления, связанные со стремлением сохранить в новых условиях традиционные представления, принимают иногда весьма причудливые формы. Можно увидеть даже коммерциализацию их. Как уже упоминалось, традиционная система верований предполагает продолжение в ином мире земной деятельности. В середине XX в. в Гане начали изготавливать гробы, которые должны были «помочь» душе покойного в его деяниях. Для великого охотника гроб делался в форме леопарда, для местного коммерсанта (в зависимости от его материального состояния) — в виде грузовика или мерседеса, для дипломата или торговца международного уровня — самолета, для христианского священника (!) — в виде Библии. Такие гробы представлены в экспозиции Британского музея³⁴. Сейчас это очень прибыльный бизнес, мастера работают на заказ, имеют сайт в Интернете и уже вышли на мировой рынок³⁵.

То, что традиционные верования продолжают играть большую роль в жизни африканских народов, понимают и африканские ученые,

³³ ПМА-1992.

³⁴ ПМА-1995.

³⁵ Почему веселятся на похоронах // Все ясно. 2006. № 09 (67). С. 86—93.

политические деятели многих стран Африки. Убеждение, господствовавшее в первые годы после падения колониализма, что следует отказаться от всех «обветшалых традиций», ушло в прошлое. Напомним, что в традиционную систему верований входило и представление о вожде — сакральном правителе — «священном царе-жреце». В Гане и других странах этот институт был уничтожен сразу после провозглашения независимости. В Уганде были ликвидированы «королевства» во главе с такими «священными царями»: Бутанда, Буньоро, Торо, Анколе. Однако уже через несколько десятилетий пришлось восстановить институт вождей, создать в парламентах Палаты вождей, либо автоматически включать их в парламент (как это было сделано в Демократической республике Конго). В Уганде же все четыре упраздненных «королевства» были воссозданы в 1993 г.

Традиционные институты, освященные древними верованиями, используются и оппозиционными политиками. Так, описания традиционных верований оромо, их вере в единственно истинное небесное божество Вака, почитанию ритуальных лиц «калу» и «айанту» (жрецов — знатоков истории и сложного народного религиозного календаря, основанного на наблюдениях над звездным небом) посвящена значительная часть книги Гадаа Мелбаа, участника оппозиционного движения оромо. По мнению его и его коллег-единомышленников, именно эти верования, базирующиеся на системе «гада», которую они считают эгалитарной, демократической, угодной высшим силам, должны стать идеологической основой в будущей Великой Оромии, затем во всей Эфиопии, а в более отдаленном будущем и в Африке в целом³⁶.

Ныне во всех африканских странах появились профессиональные антропологи. Первые работы африканцев, изучавших культуру народов континента, появились еще на рубеже XIX—XX вв. Но особенно активно к описаниям традиций стали обращаться начиная с 1950-х гг. Тогда этим занимались еще не антропологи, а политики или историки. Они ставили своей целью реабилитировать прошлое африканцев, доказать самостоятельность и самобытность их культуры, что было вполне понятно в контексте борьбы против колониализма. Нередко в таких работах просматривается нарочитая идеализация древних обществ и традиционной культуры.

Сейчас положение изменилось. Современные африканские антропологи видят своей главной задачей изучение современного состояния традиций, сохранение их и использование для построения лучшего будущего. Они более критически, чем их предшественники, относятся к культурному наследию, видят как положительные, так и отрицательные последствия сохранения его, в частности и традиционных верований. Так, они понимают, что использование в качестве традиционных лекарств или ритуальных снадобий многих растений и частей тела жи-

³⁶ Gadaa Melbaa. Oromia. Khartoum, Sudan, 1988. P. 19, 22.

вотных, способствует сокращению популяций, а то и исчезновению многих видов африканской флоры и фауны³⁷. Очень опасным для здоровья они считают практикуемое до сих пор у многих народов Африки (и даже за пределами континента — в условиях эмиграции³⁸) женское обрезание, абсолютно необходимое с точки зрения традиционных верований. Иногда (в Кении, например) женщина, не прошедшая этот обряд, считается неполноценной, не может рассчитывать выйти замуж, быть избранной в какие-либо административные органы. И антропологи, и медики выступают за отмену этого обычая. Все женские организации африканских стран включают в свои программы требование его запрета. Большинство антропологов негативно относятся и к традиционным свадебным и похоронным обрядам, считая их экономически неоправданными в таких бедных странах, как большинство государств Африки, и опасными, чреватými эпидемиями — ведь эти мероприятия собирают сотни людей, зачастую из разных уголков страны³⁹.

Однако совсем отказываться от многих традиционных правил они считают нецелесообразным. Так, под воздействием быстрой урбанизации, участившихся миграций, усиливающейся этнической пестроты, стирания многих этнических культурных различий, происходит обезличивание общества. В этих условиях, по мнению некоторых антропологов, свадебные и похоронные обряды зачастую остаются единственными этническими маркерами и поэтому должны быть сохранены. Антропологи в большей степени, чем современные африканские политические деятели, понимают, что в условиях Африки без учета традиционного опыта невозможно выполнение программ ООН (таких, как Программа устойчивого развития, Декларация тысячелетия и многих других), которые были ратифицированы многими правительствами африканских стран. Африканские антропологи считают, что необходимо изучать и сохранять многие элементы традиционной культуры с целью использования их как для решения этих современных задач, так и для установления мира во многих «горячих точках» континента. Очень давний узел постоянной напряженности находится на стыке границ Эфиопии, Кении и Судана. Эти границы зачастую проведены по «живому телу» живущих здесь народов. Конфликты в этом регионе многочисленны и разноплановы. Это и пограничные столкновения, и военные действия между государствами, и споры о пастбищах и колодцах, и набеги мужской молодежи на соседей, связанные с системой возрастных классов. В 1993 г. здесь был проведен обряд «заклывания копья», снятый антропологами Института социологии Ад-

³⁷ International Congress... 2009. Vol. 6.1. P. 52—53, 131.

³⁸ Хади, Искалеченная. М.: «Рипол классик», 2010.

³⁹ Nchoji Nkwi. The Maka life cycle: ethnographical notes on a little-known Cameroun tribe // *Anthropos*. 1981. N 5—6.

дис-Абебского университета. В присутствии государственных чиновников вожди семи народов конфликтной зоны сломали копья и захоронили их, проведя с помощью своих и приглашенных традиционных служителей культа обряды изгнания злых и умилоствления добрых духов⁴⁰. Эту же идею использования традиционных способов примирения, основанных на обращении к духам предков, предлагают применить и в Западной Африке, как ритуал «зомкон» у буркинабе⁴¹.

С другой стороны, подчеркивается роль традиционных верований в сохранении природной среды, экологичность культуры. Ведь экологическая угроза (засухи, опустынивание, исчезновение экваториальных лесов — легких планеты и т. д.) очень велика. Сакральное значение прежде всего леса и других природных объектов служит препятствием для бездумной вырубki, вытаптывания пастбищ и т. п. Связанное с религиозными представлениями (например тотемизмом) табуирование использовать в пищу определенные виды животных и растений способствует сохранению баланса природопользования. Поэтому африканские ученые-антропологи поддерживают стихийный процесс возрождения традиционных верований.

По мнению местных антропологов, такая «новая старая» культура играет роль замеченной еще К. Леви-Стросом инновации, как защиты, обращения к полузабытым традициям в нестабильном обществе⁴². А почти все африканские общества именно таковыми и являются. Наблюдения над тенденцией распространения и возрождения традиционных верований в странах Африки привели некоторых местных ученых к такому выводу: «С возрождением интереса к проблемам культуры такие традиции в будущем, вероятно, будут отмечаться столь же широко, как они бытовали в прошлом»⁴³. Вряд ли можно согласиться с этим полностью, но то, что традиции, в том числе и верования, не сдают позиций в современном мире африканских обществ, — несомненный факт.

⁴⁰ См.: Львова Э. С., Балашова Г. А. Проблемы истории, антропологии и религии на XVI МКЭИ (Норвегия, 2007) // Восток. 2008. № 4. С. 157—163.

⁴¹ International Congress... 2009. Vol. 5.1. P. 294.

⁴² Цит. по: Tachai Berhane Selassie. On grass and ritual // Sociology, Ethnology Bull. 1992. Vol. 1. N 1. P. 15.

⁴³ Altaye Alaro. Op. cit. P. 31.

А.А. Матусовский

Мифологические сюжеты и мифы индейцев бора, ваорани, мако и яномамо. По полевым материалам

Целью написания этой статьи стало желание ввести в научный оборот ряд мифов и мифологических сюжетов, зафиксированных во время экспедиций автора к индейцам бора¹, ваорани², мако³ и яномамо⁴.

Мифы были записаны при различных обстоятельствах. Ряд информаторов бора, мако и яномамо — говорили на испанском языке, некоторые — старики ваорани — не владели испанским языком, и требовался дополнительный перевод с языка ваорани на испанский.

Представители индейских народов, с чьих слов были записаны собранные здесь мифы и мифологические сюжеты, имели различный социальный статус: бора, мако и яномамо — мужчины среднего возраста, активно участвующие в жизни национальных обществ Перу и Венесуэлы, ваорани — братья Ауа и Кемпери — пожилые шаманы (Ауа в настоящее время отошел от ритуальной практики) общины ваорани Бамено на реке Кононако, редко покидающие пределы своей деревни.

При типологизации и классификации мифов и мифологических сюжетов необходимо также учитывать, что, в зависимости от времени, места сбора и личности рассказчика, возможна их широкая вариативность.

В любом случае, как замечает Ю. Е. Березкин: «Такого фольклорного жанра как "миф", строго говоря, нет. Есть лишь мифологические представления в умах людей, которые отражены в повествованиях, изображениях, ритуалах и т. п.»⁵ Удовлетворяя свой этнографический интерес, автор статьи старался записать представленные здесь мифологические мотивы и мифы именно в том виде, в каком ему довелось их услышать от индейцев.

¹ Полевые материалы автора (далее — ПМА) 2007 г.

² ПМА-2009.

³ ПМА-2010.

⁴ ПМА-2011.

⁵ Березкин Ю. Е. Мифы индейцев Южной Америки: Книга для взрослых. СПб., 1994. С. 307.

Из мифологии индейцев бора

Бора — индейский народ из группы уитото на северо-востоке Перу (провинция Лорето), юго-востоке Колумбии (департамент Амасонас) и западе Бразилии (штат Амазонас), говорят на языке бора, имеющем диалект миранья.

1. Сюжет из мифа о происхождении мира⁶.

Когда убивали большую анаконду — она извивалась, билась — так образовались реки; потому-то все они на нашей земле такие извилистые. Все народы пришли есть большую анаконду, и бора досталась главная, средняя ее часть. Многие разные народы присутствовали на том пиршестве, все они говорили каждый на своем языке... и потом разбрелись по миру.

Во время экспедиции на северо-восток Перу⁷ автору довелось общаться с одной из самых старых, как говорили ее соплеменники, женщин бора, жившей в совместном поселении индейцев бора и уитото — Брильо-Нуэво на реке Ампияку, левом притоке Амазонки. Ей было, по словам респондентов, сто два года. Женщина не понимала по-испански и была слепой. Показательно, что, когда во время нашего знакомства она услышала русскую речь, первые ее слова были: «Вы-то и есть те непонятные люди, что собрались есть большую анаконду. На таком странном языке вы говорите»⁸.

2. Сюжет о происхождении радуги⁹.

Две сестры, спасаясь бегством от преследовавшего их недоброжелателя, добежали до реки. Одна из них была беременна. Другая, спасая сестру, встала спиной к реке и откинулась назад, перегнувшись через русло реки и опершись руками о другой ее берег, образовав мост — переправу. По этому-то мосту и спаслась беременная сестра, а другая превратилась в радугу.

Из мифологии индейцев ваорани

Ваорани — индейский народ на востоке Эквадора (провинции Орельяна и Пастаса) и северо-западе Перу (провинция Лорето), говорят на изолированном языке ваорани.

Мифология индейцев ваорани по сей день плохо изучена.

Рассказ информаторов — братьев-стариков Кемпери и Аюа¹⁰ с языка ваорани на испанский мне переводил 15-летний подросток-вао-

⁶ ПМА-2007; имя информатора неизвестно.

⁷ ПМА-2007.

⁸ Там же.

⁹ ПМА-2007; информатор Ымона (Вальтер).

¹⁰ ПМА-2009.

рани по имени Дэтейеуэ. Несомненно, он старался прилежно переводить ответы Кемпери и Ауа на мои вопросы, но, похоже, опускал-таки отдельные детали, считая их не интересными для меня. Можно сделать предположение, что все рассказанные мне мифологические сюжеты индейцев ваорани представляют собой части какого-то одного большого мифа.

Замечу, что представленные здесь мифологические сюжеты и миф индейцев ваорани были собраны мной по просьбе Ю. Е. Березкина, ведущего российского специалиста в области сравнительной мифологии. Я задавал информаторам целенаправленные вопросы о сущности различных небесных светил.

По мнению Ю. Е. Березкина, чтобы узнать больше о том, что самого его интересует, «важна и личность исследователя. Ученому нет необходимости добавлять в мифы то, чего в них нет. Достаточно задавать наводящие вопросы...»¹¹ Именно таким путем были зафиксированы изложенные ниже мифологические сюжеты и миф индейцев ваорани.

На просьбу поделиться со мной какими-нибудь историями ваорани о солнце информатор¹² ответил, что таких историй у его народа нет, но есть предания про луну.

1. Сюжет о происхождении пятен на луне¹².

У двух братьев была черная растительная краска для раскраски лица и тела. Как-то раз они раскрасились ею и один из братьев сказал, что следующей ночью отправится на небо. А поскольку его лицо было расписано пятнами черной краски, люди с тех пор говорят, когда видят пятна на луне: это тот брат, что поднялся на небо с черными пятнами на лице. Это не луну мы видим, а его лицо.

От информатора ваорани мне не удалось узнать, кем были эти братья. Однако, основываясь на бытовании у их ближайших соседей — индейцев хибаро, населяющих леса восточного Эквадора, мифологического мотива о раскрашивании Луной своего лица черной растительной краской¹³, позволительно предположить, что братья в мифе ваорани также являются Луной и Солнцем, как в мифологии хибаро. В интерпретации хибаро, Луна, «устав от преследований своего брата Солнца, раскрасившего лицо красной краской, чтобы убежать на небо, следует его примеру, но предпочитает выкрасить лицо в черный цвет»¹⁴.

¹¹ Березкин Ю. Е. Указ. соч. С. 306.

¹² ПМА-2009; информатор Кемпери.

¹³ Левин-Строс К. Происхождение застольных обычаев. М., 2007а. С. 76.

¹⁴ Там же.

2. Сюжет о происхождении дня и ночи¹².

Сначала существовал только день. Все время было светло. Поэтому люди много работали и очень мало спали и отдыхали. Но напелся мужчина, сказавший, что знает место, где постоянно длится ночь. Он взял лист пальмы и наплакал в него слез. Потом завернул их в лист и сказал: «Если кто-нибудь из людей развернет его, сразу наступит ночь». Но люди не поверили ему, решили, что он врёт. Они развернули лист с наплаканными мужчиной слезами, и с тех пор на земле существуют день и ночь.

3. Миф о путешествии двух мужчин¹⁵.

Люди наблюдали, как солнце каждый день проходит к себе домой одной и той же дорогой. Им стало любопытно, почему оно все время держится одного и того же пути и никогда не возвращается. Двое мужчин решили пойти посмотреть, куда уходит солнце каждый день.

И отправились они вслед за солнцем. По дороге они встретили хижину, где жил, без жены и детей, одинокий мужчина. Когда путники пришли к нему, он заплакал, так как был уверен, что других людей на свете нет.

Покинув хижину одинокого мужчины, путники отправились дальше. И через некоторое время дошли до болота. Они подумали, что идут правильно. На болоте мужчины встретили желто-коричневую бабочку, сказавшую им, что они идут в неправильном направлении. Бабочка посоветовала путникам вернуться назад. Но они рассудили, что, раз тут болото, открытое пространство, ярко светит солнце, значит, они на верном пути.

Пока мужчины шли, их одолела сильная жажда. Они увидели ручей, сорвали листья и, пользуясь ими как черпаком, напились. Продолжая идти, странники достигли местности, которая была им знакома. Она находилась совсем близко от их дома.

Индейцы заметили земляного червя, и пошли за ним.

Вдруг мужчины увидели большое стадо белогубых пекари¹⁶. Один выстрелил¹⁷ в них, но не убил ни одного. Все пекари разбежались. Тогда второй мужчина сказал первому: «Ты плохой охотник».

Они пошли дальше и заметили стаю обезьян на дереве. Первый мужчина выстрелил¹⁸, но убил только одну. И другой мужчина

¹⁵ ПМА-2009; информатор Ауа.

¹⁶ Пекари (*Tayassu pecari*) — млекопитающее семейства пекариевых отряда парнокопытных, широко распространенное на Американском континенте. Объект охоты.

¹⁷ Для меня осталось непонятным, почему Ауа употребил этот глагол: то ли это новшество, введенное им в повествование, то ли — неточность перевода: на пекари ваорани традиционно охотятся только с копьем.

¹⁸ На обезьян охотятся при помощи отравленных стрел, выдуваемых из духовой

снова сказал товарищу: «Ты плохой охотник». В это время на дерево, где резвились обезьяны, заползла ядовитая змея и стала их жалить. Многие животные мертвыми попадали на землю. Первый мужчина сказал змее: «Ты просто охотишься при помощи яда». Змея укусила его, и он умер.

4. Сюжет об истории сына луны¹⁹.

Сын луны жил на песчаном пляже реки. Люди решили захватить его. Он узнал об этом и вовремя сбежал. Но, желая его поймать, люди продолжали его преследовать. Сын луны убежал от них все выше и выше на небо, где и остался жить.

Из мифологии индейцев мако

Мако, или южные пиароа, — субэтническая группа индейцев пиароа в Венесуэле (федеральная территория Амасонас), говорящая на языке салива одноименной группы.

Мако воспринимают себя отдельной группой, но в настоящее время трудно заметить какие-либо существенные культурные отличия их от остальных пиароа²⁰. Современные мако во многом интегрированы с пиароа. Как они сами говорят²¹, чистокровных мако осталось очень мало, в основном это — пожилые люди. Молодежь мако сегодня предпочитает заключать браки с пиароа. Также практически изжила себя и обрядовая практика мако: они обращаются к шаманам пиароа²¹. Поэтому приведенный ниже мифологический сюжет, рассказанный информатором мако, представляется ценной информацией.

1. Сюжет о небесных светилах: солнце, луне и звездах¹².

Солнце, луна и звезды пришли в гости к мако, чтобы людям стало немного светлее в их повседневных делах, они могли бы охотиться и ловить рыбу при свете этих небесных светил.

По поводу этого мифологического сюжета автор не располагает другой информацией. Информатор ничего не рассказал о том, что предшествовало визиту небесных светил к людям. Можно предположить, что этот мифологический мотив относится к группе мифов, повествующих о временах, когда «царили либо только ночь, либо только день»²², и что он также имеет непосредственное отношение к другому мифологическому мотиву — о происхождении дня и ночи (см. ниже).

А. Боглар записал у индейцев пиароа миф о сотворении культур-

трубки; как это было сделано в мифе — неясно.

¹⁹ ПМА-2009; информатор Ауа.

²⁰ ПМА-2010.

²¹ ПМА-2010; информатор Марикапо (Педро Антонио).

²² Леви-Строс К., 2007а. С. 128—129, 130.

ными героями Буока и Вахари небесных светил — Солнца и Луны и последующем их появлении на небе²³. Однако мифологический сюжет, зафиксированный у мако мною, в сборнике Л. Боглара отсутствует.

Из мифологии индейцев яномамо

Группа индейских народов яномамо проживает на юге Венесуэлы (юг и восток федеральной территории Амасонас, юго-запад штата Боливар) и севере Бразилии (север штата Амазонас и северо-запад штата Рорайма). Говорят на яномамских языках, имеющих диалекты. В Венесуэле яномамо подразделяются на четыре большие группы: гуанка, ширишана, или шириана, гуахарибо и саматары²⁴. Гуанка расселены в верховьях Ориноко и по берегам ее правых притоков, ширишана — в верховьях рек Эребато и Каура, гуахарибо живут по левым притокам Ориноко, саматары — в верховьях реки Мавака и в бассейне реки Сиапа²⁴.

Мифология индейцев яномамо хорошо изучена. Различными авторами у разных племенных групп яномамо записано в общей сложности более трехсот мифов²⁵.

1. Сюжет о происхождении дня и ночи²⁶.

В давние времена мы, яномамо, ничего не могли, не имели ни бананов, ни воды, ночь никогда не наступала. Постоянно длился день, было светло.

Но один шаман надумал сотворить ночь, чтобы люди могли спать и отдыхать от дневных трудов. Он решил убить большую — размером с шабоно²⁷ — птицу паухиль (*Mitu tomentosa*. — А. М.), которая была хозяйкой дня и ночи. Он выстрелил в нее из лука. И как только шаман попал в нее стрелой, сразу наступила ночь. С тех пор существует день, чтобы охотиться, и ночь, чтобы спать.

2. Сюжет о браке земного юноши и девушки-звезды²⁶.

Когда-то звезда была человеком — красивой девушкой. Земной юноша влюбился в нее и захотел жениться на ней. Он пришел к звезде и сказал: «Выходи за меня замуж».

— Почему ты пришел? — спросила она его.

— Я хочу жениться на тебе, — ответил юноша.

²³ Boglar L. Cuentos y mitos de los Piaroa. Caracas, 1978. P. 10, 29—35.

²⁴ Grossa D. J. Shori, camíe ya jama. (Amigo, quiero visitarte). Caracas, 1975. P. 22.

²⁵ Wilbert J., Simoneau K. Folk literature of the Yanomami Indians. Los Angeles, 1990.

²⁶ ПМА-2011; информатор Энрике Лучо.

²⁷ Шабоно — коллективное общинное жилище, в виде кольцеобразного навеса (скатом к центру), с одним или несколькими входами и площадью внутри.

Они пробыли вместе один день. Потом звезда вознеслась на небо.

Мифологические мотивы и мифы, собранные автором, коррелируют с широко распространенными на территории Южной Америки мифологическими мотивами: а) радуга (в роли моста или пути) — у бора — с обобщенным мотивом о радужном змее²⁸; б) брак земного юноши (или девушки) со звездой (небесным светилом) — у яномамо — с мотивом об очарованном звездами²⁹; происхождение пятен на луне — у ваорани — с мотивом нанесения повреждений и различных меток на поверхности луны³⁰; в) происхождение дня и ночи — у ваорани — с мотивом о нарушении неких запретов³¹; г) такой же сюжет — у мако и яномамо — с мотивом их обретения от различных мифологических персонажей³².

Мифологическая традиция индейцев бора, ваорани и яномамо продолжает оставаться живой и востребованной. Так, информатор бора сообщил: «наши старики могут долго рассказывать такие истории»³³, а информатор яномамо говорил, что сам знает «много историй и легенд» своих соплеменников³⁴.

Относительно мифологии мако делать какие-либо выводы сложно — ввиду недостатка информации и отсутствия ясного представления об ее отличиях от мифологии пиароа.

²⁸ Березкин Ю. Е. Мифология аборигенов Америки: результаты статистической обработки ареального распределения мотивов // История и семантика индейских культур Америки / Отв. ред. А. А. Бородатова, В. А. Тишков. М., 2002. С. 310.

²⁹ Березкин Ю. Е., 2002. Указ. соч. С. 308; Леви-Строс К. Мифологии: сырое и приготовленное. М., 2006. С. 163.

³⁰ Леви-Строс К. Мифологии: от меда к пеплу. М., 2007б. С. 174—175; Леви-Строс К., 2007а. С. 33, 76.

³¹ Леви-Строс К., 2007а. С. 119, 129.

³² Там же. С. 130—131.

³³ ПМА-2007; информатор Ымопа (Вальтер).

³⁴ ПМА-2011; информатор Энрике Лучо.

С.С. Савоскул

В Бургундии (Из путевых записок этнографа)

Этот очерк — часть рукописи «Два дня в Грассе». В ней речь идет о моей поездке по бунинским местам Франции, которую я с дочерью совершил в августе 2006 года. Конечной и самой главной целью нашего путешествия был Грасс — городок в Приморских Альпах, где И. А. Бунин жил — с недолгими перерывами на поездки в Париж и в другие места — с 1923 по 1945 год. Здесь были созданы самые лучшие (и не только, на мой взгляд) его произведения. В публикуемом очерке рассказывается о начальном этапе не совсем обычного маршрута 1928 года, когда Бунин с женой и молодой писательницей и поэтессой Галиной Кузнецовой возвращались из Парижа в Грасс. Отличался он от обычного пути тем, что в тот раз они ехали не через Марсель и далее Канны, а кружным, более длительным и трудным путем через Альпы, и на средиземноморское побережье выбрали в Ментоне. Первым после Парижа городом, где Бунин со своими спутниками остановился, был Дижон — столица Бургундии. Мы же с дочкой решили провести несколько дней в небольшом городке Боне, километрах в сорока южнее Дижона (туда мы съездили на один день), по направлению к Лиону. Городок этот в эпоху Бургундского герцогства был его торговым центром, а сейчас известен как винная столица Бургундии, поскольку находится в самом центре виноградарского и винодельческого района Кот-д'Ор. В данном очерке речь и идет о трех-четырёх днях, проведенных нами в Бургундии.

Этими путевыми заметками я хочу почтить юбилей Клавдии Ивановны Козловой, волею судьбы ставшей первым живым этнографом, которого я увидел в своей жизни, когда в 1962 году студентом первого курса вечернего отделения истфака МГУ прослушал ее лекции по общему курсу этого предмета и потом сдавал по нему экзамен.

Дорогая Клавдия Ивановна, от души поздравляю Вас с юбилеем и желаю пожить еще, сколько Бог даст, счастливо и плодотворно!

Из Парижа мы уезжали после обеда. На Лионский вокзал добрались за час до отхода поезда, чтобы понять, как во Франции компостируют перед посадкой билеты, и не спеша разобраться, с какого пути мы отъезжаем. В огромном зале ожидания, где мы недолго посидели, среди пестрого многолюдья выделялись две-три группы полицейских в синеголубой форме, а когда мы спустились к выходам на платформы, то столкнулись с двумя парнями и девушкой в зеленой армейской форме и с каким-то тонкоствольным оружием на груди. Маппа обратилась к ним, поскольку мы никак не могли найти выход к нашему поезду. Девушка взглянула на наши билеты и показала на эскалатор, ведущий в другую зону вокзала. Оказалось, что наша платформа обозначена не буквами, как остальные, а цифрой. Кстати говоря, полицейским и даже военному патрулю мы не удивились — в этот день по всему Парижу почему-то было много полицейских, в том числе и в парадной форме, с аксельбантами через плечо.

Бунин со своими спутниками утром 5 апреля 1928 г. приехал на тот же Лионский вокзал. Их провожал Роцин — один из молодых писателей, часто живший в бунинской семье. «Ехали в такси вчетвером, — пишет Галина Кузнецова, — все время шутили, смеялись — настроение было радостное». В это прекрасное весеннее утро Париж был очень красив: «Сена блестела на солнце, особенно хорош был Тюильрийский сад, мимо которого проезжали». «Как только поезд тронулся, — продолжала Кузнецова, — я стала у окна в коридоре, где и простояла часа два. В. Н. (Вера Николаевна Муромцева-Бунина — жена писателя. — С. С.), наоборот, сразу, чуть только мы тронулись, обернув голову кружевным шарфом, уселась в уголок и погрузилась в чтение». А Иван Алексеевич «еще не пришел в себя, был беспокоен, хмур, то и дело вскакивал с места, доставал то табак, то спички, то какие-то вещи из разных чемоданов, беспрестанно теряя ключи и сердясь, а я то стояла и смотрела, то сидела и опять смотрела на плывущие мимо окна светлые поля, на венок сухих серых деревьев на горизонте, на белые яркие, то и дело наплывающие из-за серых лесов облака». Спустя некоторое время, за завтраком в вагоне-ресторане «опять было весело и светло, так что даже закрыли с одной стороны шторы от солнца, и все забавляло и радовало, даже луч солнца, разбившийся в хрустальном стакане с монограммой, даже качанье поезда. Только И. А., по обыкновению, бранил прислугу, меню, вино...»¹

И мы, наконец, благополучно нашли свой поезд и покинули Париж. Тут мне, как и Кузнецовой, тоже хотелось бы бросить взгляд из окна, но, к сожалению, память не сохранила ни одного мимолетного пейзажа. Заглянул на всякий случай в свой тогдашний дневник, не выручит ли он, а там вместо пейзажа — симпатичная полногрудая, смуглая француженка средних лет, сидевшая напротив нас. Помню, что, глядя на нее, я при-

¹ Кузнецова Г. Н. Грасский дневник. Рассказы. Оливковый сад. М., 1995. С. 59—60.

помнил короткий бунинский рассказ «Камарг»² из цикла «Темные аллеи». Но, в отличие от провансальца в этом рассказе, неотрывно смотревшего, постепенно наливаясь кровью, на гибкую, худую цыганку, расположившуюся напротив него, меня больше привлекло тонкое лицо и живые глаза молодой темно-русой женщины в легком блекло-розовом платье, сидевшей справа, через проход от нас. Я и сейчас смутно помню прелестный прозрачный румянец нежных щек и быстрые взгляды умных глаз в ответ на мое невольное любование ею. Вышла она на первой остановке, в каком-то маленьком городке.

До Дижона, где сошла основная часть пассажиров нашего вагона, мы доехали за три часа — в два раза быстрее, чем бунинская компания почти восемьдесят лет назад. В Бон поезда пришел ранним вечером. Вместе с нами на платформу вышли десятка два пассажира, тотчас заспешивших к входу в подземный переход. Среди них я заметил двух монашек средних лет с сумками на колесиках. Мы немного замешкались и когда вышли на небольшую площадь перед крошечным вокзальчиком, не увидели на ней ни одного такси. Мы немного подождали, но пустая широкая улица, идущая от вокзала в сторону центра города, по-прежнему оставалась пустой, и, закинув на плечи свои рюкзаки, мы двинулись по ней. Хорошо еще, что у Манси оказалась небольшая схема города, которую ей дали в берлинском бюро путешествий, где она заказывала гостиницы. На схеме было обозначено и место расположения нашего бонского пристанища.

Прямая вокзальная улица вскоре привела нас к другой, по ту сторону которой виднелась мощная крепостная стена, огромной дугой огибающая невидимый нам старый город. Взглянув на нашу схему, мы повернули налево и довольно долго, как нам показалось, шли по пустой улице, плавно следующей вдоль высокой городской стены, серая

² Камарг — малонаселенный район в дельте Роны. Здесь традиционно жили французские цыгане. В одном из селений Камарга — Ле-Сент-Мари-де-ла-Мер — находится их религиозная святыня — мощи цыганской покровительницы Св. Сары. По одной из легенд, она была египетской служанкой трех евангельских Марий: Марии — матери апостола Иакова, Марии Магдалины и Марии-Соломеи (в русской православной традиции Соломея-повитуха), последняя, по апокрифам, — повивальная бабка Христа. Первые же две Марии, согласно легенде, являлись единоутробными сестрами, причем отцом Марии Иакова был брат старца Иосифа — земного супруга Девы Марии. По легенде, три Марии вместе с Сарой покинули Святую Землю и, отправившись в лодке по морю, высадились в дельте Роны. Свою покровительницу цыгане называют Сарой-Кали (Сара — в переводе с романи — «черная»), за темный цвет кожи. Ежегодно в мае множество цыган из Франции и других стран Западной Европы приезжают в Камарг на праздник своей покровительницы. Св. Сара считается одной из «черных мадонн», изображения и культ которых были широко распространены во Франции (Подробнее см.: Питт Ж.-Р. Франция. М., 2010. С. 24, 74; Федуров С. Французский мир. Фрагменты и комментарии // Питт Ж.-Р. Указ. соч. С. 291, 310).

каменная кладка которой нависала над давно засыпанным рвом, где зеленели подстриженные лужайки и заросли кустов. Из-за стены выглядывали то дома, то одни черепичные крыши, иной раз прелестно покрытые зеленоватым лишайником. По улице изредка проезжали машины, а прохожих почти не было. Пройдя с километр, мы свернули с окружной дороги на улицу, на которой, судя по схеме, находился наш отель. В начале ее миновали несколько небольших кафе с редкими посетителями, отделенными от узкого тротуара лишь прозрачной стеклянной стенкой, прошли мимо двух-трех уже закрытых булочных и еще каких-то магазинчиков. Потом с двух сторон потянулись коттеджи, окруженные небольшими садами, а с правой стороны улицы, за усадьбами угадывались плавно уходящие вверх холмы, покрытые ровными рядами виноградников.

Двухэтажное современное здание гостиницы с газонами, цветниками и молодыми посадками плодовых деревьев вокруг стояло в полусотне метров от улицы, в глубине обширного участка. Судя по редким машинам на парковке, тишине огромного холла и пустым коридорам, туристский сезон заканчивался, и гостиница пустовала. Наш номер был на первом этаже. Прямо перед окном, посреди газона рос какой-то вечнозеленый куст. Номер был довольно большой, с красивой новой мебелью светлого дерева — две кровати, письменный стол и стулья — и желтоватыми гобеленовыми шторами, затканными лилиями.

На следующее утро, когда после завтрака мы отправились смотреть город, было немного прохладно, облачно. Каменные мостовые и тротуары, местами затененные огромными платанами с пятнистой серовато-белесой корой, появившейся из-под корявого, почти отшелушившегося верхнего слоя, были еще влажными после поливки. Внутри крепостных стен город оказался удивительно уютным, с огромным количеством цветов, высаженных везде, где только было возможно. А стены домов, каменные ограды, крепостные стены и башни то и дело чудесно оживляли плющ и дикий виноград — где гуще, где реже разросшиеся мягким зеленым ковром. Почти все дома в старом городе были выдержаны в светлой желто-серой гамме, и все, на мой взгляд, были не выше трех этажей. Когда мы начали осматривать город, многие окна были еще по-утреннему закрыты деревянными белыми щелястыми жалюзи. На углу одного из домов на перекрестке двух улиц мне понравился обветшалый каменный эркер, на черепичной куполообразной крыше которого стояла мраморная ваза. Длинные каменные трубы, возвышавшиеся над всеми крышами, завершались старыми узкими керамическими дымниками, и тут же, на черепичных крышах, с ними соседствовали телевизионные тарелки. В некоторые дома прямо с тротуара вели великолепные старые резные двери, каменные притоки которых тоже были украшены прихотливой резьбой.

Часа два мы бродили по старому городу, не переставая восхищаться блестящей на солнце глянцевой, чистой — в конце лета! — зеленью,

закрывавшей старые стены, яркими цветами, прихотливым разнообразием то больших, то совсем крошечных домов, уютном небольших затененных двориков, в одном из которых мы заметили парную скульптуру на краю декоративного каменного бассейна под высокой акацией.

В какой-то момент мы вышли на улочку, проходящую с внутренней стороны крепостной стены. Изнутри стена не казалась уже такой суровой и неприступной, как снаружи, хотя, если взглянуть с нее вниз, 5—6-метровая стена все еще крепкой каменной кладки, обрывавшаяся к засыпанному рву, невольно внушала почтение к ее средневековым строителям. Но с тех пор, как крепость перестала выполнять свою прямую, оборонительную функцию, верх стены разобрали, рядом построили небольшие, уютные домики и даже немногие уцелевшие башни приспособили для мирных целей. На одной из них, прилепившись к краю островерхой черепичной крыши, стояла труба. В башенной стене проделали два окна, украшенных ящиками с цветами, а сбоку к башне пристроили небольшой домик, у калитки которого стоял маленький красный автомобиль.

Обойдя пол-стены, мы вернулись в заметно оживший к тому времени центр городка. Проходя мимо маленькой булочной, невольно загляделись на ее витрину, экзотически украшенную сетями, ракушками, морскими звездами, и выпеченными из теста крабами и полутораметровым крокодилом. В самой булочной царил возбуждающий, ни с чем не сравнимый запах свежеспеченного хлеба, кучкой лежали аппетитные, на вид хрустящие багеты, тающие во рту круасаны, открытые пироги с запеченными фруктами, ватрушки. В глубине булочной, в трех метрах от прилавка громоздился никелированный корпус печи с множеством кнопок на пульте. Парень в белом фартуке вытаскивал из нее противень с багетами, другой обслуживал двух-трех зашедших покупателей. Мы соблазнились на два пирога с запеченными половинками груши.

Во время прогулки по городу мы то и дело сталкивались с напоминаниями о том, что Бон — столица знаменитого винного края. Там винные бутылки глядят на вас, когда вы проходите мимо многочисленных витрин, а в большом магазине туристского центра как местные сувениры продаются и отдельные бутылки с разнообразными винами, и целые их наборы, уложенные в красивые плоские ящики с ручками. Но вино здесь довольно дорогое — самая дешевая бутылка стоит не меньше 10 евро. О вине напоминают то стены домов, нередко украшенные цветными керамическими панно, изображающими сбор винограда и его переработку, то рекламные надписи на них, вроде той, что громадными буквами оповещала о том, что здесь вы встретитесь с патриархом великих вин Бургундии. Мы заглянули во двор большого дегустационного зала, но, все же, решили не тратить деньги и время на лекцию о предлагаемых винах на непонятном нам языке. Зашли на полчасика и во двор музея виноделия, где в открытых сараях хранятся

громадные экспонаты — трех-четырёх метровые винные прессы XVI—XVII вв. из старой резиденции графов Бургундских, чудом сохранившиеся до наших дней, огромные бочки, деревянные емкости для сбора винограда, повозки.

Особенно нам запомнилось еще одно напоминание о винной столице, на которое мы наткнулись на какой-то улочке в центре города. На одном из домов бросилась в глаза закрепленная на кронштейне искусно выкованная виноградная лоза. Ее листья, витые усики, гроздья винограда были черными, и на темном фоне отчетливо выделялись золотые птицы и виноградные улитки. А в оплетенном золотой лозой металлическом кольце, прикрепленном к низу кронштейна, были изображены две фигуры: мужчина в белой рубахе до колен, сидящий на краю бочки, свесив в нее ноги и уплетая виноград, и женщина в легком, распахнутом на груди платье, поднимающаяся к бочке по приставной лестнице. Было видно, что подниматься ей явно нелегко: она несла на плече низкую деревянную кадуюшку, доверху наполненную черными виноградными гроздьями. Мы с дочкой посочувствовали труженице и со смехом выразили надежду, что мужик не съест весь принесенный ею виноград, пока она сходит за следующей порцией. Это чудесное изображение, в которое было вложено немало легкого юмора, оказалось своеобразной рекламой четырехзвездочного отеля «Le Ser» («Виноградная лоза»).

К слову сказать, изображенная на виноградной лозе улитка — тоже один из символов винодельческой Бургундии, да и всей Франции. Улитка считается деликатесом, а сбор улиток издавна был одним из традиционных занятий французских крестьян, нередко изображаемых на средневековых миниатюрах и старых гравюрах. Жареные улитки — одно из известных блюд бургундской кухни. Кузнецова в своем дневнике пишет, что во время обеда в дижонском ресторане «Три фазана» Бунин «решил непременно попробовать знаменитых дижонских улиток». Им «подали полдюжины на круглом серебряном блюде с углублениями. Брать улиток из этих углублений, — по словам Галины, — надо щипчиками». На вкус блюдо оказалось «похоже на жареную резину с чесноком», как скептически оценила она знаменитый бургундский деликатес. Как они показались Бунину и его жене, мы уже не узнаем. А вот две бутылки бургундского вина, выпитые за тем обедом, очевидно, понравились всем³.

Зашли мы и в городской собор — Нотр-Дам — как и в Париже. Первый камень его был заложен еще в XII веке. Позднее в архитектуру этой, первоначально романской, церкви были привнесены элементы готики, в формах которой выстроены колокольня и часовня XVI столетия. Внутри храм — светлый, нарядно освещенный цветными витражами узких окон в стенах и в куполе над алтарем — оказался по-буд-

³ Кузнецова Г. Н. Указ. соч. С. 60.

ничному пуст. Скучали вазы с букетами свежих цветов на накрахмаленных кружевных салфетках перед статуями местных святых, пустовала и умирительная деревянная подставочка для колен, а над ней — полочка для молитвенника, стоявшая перед беломраморной скульптурой какой-то святой. Лучи солнца, падавшие через витражное окно, ложились красными, зелеными, синими пятнами и на эту подставочку, и на ковровую дорожку, у края которой она стояла. В соборе обращала на себя внимание удивительная по своей архаичности и, очевидно, древности темная каменная статуя Божьей матери, сидящей в кресле с младенцем на коленях. Возможно, это одна из так называемых черных мадонн, как их называли в средневековой Франции из-за темного цвета кожи или особой таинственности и силы им приписываемых.

На большом тройном витраже в алтарной части собора изображены главные события из жизни какого-то святого. Особенно выразительна сцена его взятия под стражу в центральной части витража. Тускло светятся серые складки одежды святого, латы двух рыцарей с мечами, стоящих справа и слева от него, плащ епископа в митре и с посохом, платья женщин на заднем плане. Этот преобладающий серый фон одежда оттенен золотым нимбом святого, золотом оторочек, проходящих по вороту, краям рукавов и подолов, золотыми оплечьями и узорами на латах рыцарей. С этим золотом перекликаются золотые травы и цветы, растущие в расщелинах каменной мостовой.

В одном из приделов собора, на парусах боковых сводов сохранились остатки фресок. Особенно интересна наиболее сохранившаяся сцена воскрешения Лазаря. Босой Христос в плаще изысканной бледно-сиреневой гаммы изображен стоящим у узкой каменной гробницы, в которой уже сидит полуголый Лазарь. Вокруг — толпа в разнообразных костюмах времен Ренессанса — скорбящие, плачущие и просто любопытные лица. Прежде всего бросаются в глаза яркие разноцветные патрицианские наряды женщин, занимающих большую часть переднего плана. На другом, хуже сохранившемся, фрагменте фресок изображена, видимо, сцена с блудным сыном, под которой златовласый ангел держит развернутый свиток, а ниже, глядя на этот свиток, стоит монах с молитвенно сложенными руками.

В храме я обратил внимание на множество мраморных табличек, развешанных под витражным окном с изображением Мадонны с младенцем. Они занимали значительную часть правой стены, неподалеку от алтаря. На некоторых из них можно было прочесть слово «*Merci*» и дату. Иногда было указано имя или только инициалы. Видимо, эти таблички — знак признательности деве Марии за участие в судьбе тех, чьи имена или инициалы на них начертаны. Кстати, я заметил, что на табличках чаще было написано не «*Merci*», а два других, к сожалению, неизвестных нам слова. Уже принявшись за этот очерк, я открыл франко-русский словарь и, посмотрев на компьютере отснятые в соборе кадры, выяснил, что эти два неизвестных нам слова — «*Reconnais-*

sance» и «Remerciements» — синонимы все того же «Merci». Кроме того, просматривая снимки, я обратил внимание на даты, которым вначале не придавал значения. А теперь увидел, что большая их часть приходится на годы войн, особенно Первой мировой, все четыре года которой французская армия вела тяжелейшие позиционные бои. Во время той войны французская сторона потеряла гораздо больше солдат, чем во Вторую мировую, в самом начале которой Франция потерпела молниеносное поражение и, по существу, выпала из масштабных военных действий, отчего ее людские потери были значительно меньше. Из восьми миллионов мобилизованных в 1914—1918 гг. свыше двух миллионов погибли, а более четырех — были ранены. Именно Первую мировую войну во Франции называют «Великой войной». Она считается здесь также моментом наивысшего проявления патриотических чувств, небывалого единения нации. В отличие от нее, Вторая мировая война («странная война») скорее способствовала разъединению, чем объединению французов⁴. Ведь после капитуляции страна была разделена надвое — не только формально, на оккупированную и «свободную», или «ожную», зону под руководством коллаборационистского вишистского правительства. Раздел произошел и в сознании французов, для которых, после поражения 1940 г., наступил перерыв в войне, до 1944 г. И все эти четыре года надо было как-то жить, — при том, что у большинства людей надежда на скорую перемену к лучшему, скорее всего, и не было. Именно поэтому в благодарениях богородицы в Бонском соборе гораздо чаще указаны 1914—1918 гг., чем 1939—1941 или 1940 г. (в одном случае — даже с точностью до двух дней, на которые, видимо, выпали наибольшие испытания для неведомого нам человека — 16—17 июня 1940 г.).

Во время прогулки по городу в просветах узких улочек мы не раз могли видеть две тонкие, устремленные в небо башни-шпили, одну — круглую, другую — шестигранную. Их крутые кровли были одеты золотисто-черным узором из черепицы, напоминающим ковер строгого геометрического орнамента. Башни эти возвышаются над самой большой и наиболее известной архитектурной достопримечательностью Бона — госпиталем, так называемым дворцом для бедных. В этой, поистине жемчужине средневековой гражданской архитектуры Бургундии, органично слиты бургундский и фламандский варианты готики. Прекрасно сохранившееся до нашего времени, здание было выстроено в 1443 г. по повелению Николя Ролена — канцлера бургундского герцога Филиппа Доброго. В то время, после недавнего завершения Столетней войны, в городе царил голод и нищета. Чтобы поднять благополучие бонских жителей канцлер и его жена Гигона де Сален решили основать хоспис для бедных. Его содержание они обес-

⁴ См. напр.: Филиппова Е. И. Территории идентичности в современной Франции. М., 2010. С. 126—133.

печили ежегодной рентой от солеварения и доходами от собственных виноградников, переданных в дар госпиталю. На создание уникального памятника Николя Ролена вдохновили госпитали Фландрии, также входившей во владения бургундского герцога⁵, где канцлер жил некоторое время. Ремесленники Бона живо откликнулись на призывы принять участие в грандиозной стройке. До нас дошли имена главного каменщика — Жана Рато и главного плотника — Гийома де Рат, создателя шпиля над входом в госпиталь.

Вскоре после открытия, в середине XV столетия, госпиталь приобрел известность не только среди бедных, но и среди состоятельных дворян и буржуа. Благодаря вкладам последних госпиталь на протяжении ряда веков расширялся и украшался — строились новые залы, появились великолепные гобелены, настенная живопись, картины (в том числе Ван Эйка), красивые резные шкафы, скульптура. С середины XIX в. хоспис, владевший 61 га виноградников, ежегодно организовывал самый известный в Бургундии аукцион вин, на который съезжались крупные виноторговцы со всей Франции. Здесь он проходит и в наши дни. В 1971 г. госпиталь был переведен в новое здание. На прежней его территории — за пределами основной части, превращенной в музей, — остался лишь дом престарелых, существующий до сих пор.

Внешний фасад огромного — не менее ста метров в длину — здания был преднамеренно выстроен в строгом, сдержанном стиле. Снаружи мы видим суровые сложенные из серовато-желтого тесаного камня стены с узкими, высоко поднятыми над землей сводчатыми окнами и крутую отливную синевую шиферную крышу с 50-метровым шпилем на гребне. Но, когда вступаешь на широкий мощный камнем внутренний двор, попадаешь в другой — светлый и радостный мир. Сразу же взор поражает яркий, пестрый узор крыш, покрытых желтой, красной, черной, синей и зеленой глазурованной черепицей. Его покрыто здание, занимающее длинную сторону замкнутого двора, напротив основного корпуса, выходящего на улицу, а также два здания, образующие короткие стороны двора. Яркий наряд крыш дополняют многочисленные окна-фонарики, украшенные скульптурами и флюгерами. С края крыши свисают металлические стоки, выполненные в виде голов мифических чудовищ. Эта сказочная крыша закрывает и верхнюю деревянную галерею, проходящую вдоль всего длинного здания. А две расположенные друг над другом крытые галереи служили защитой от непогоды медсестрам, когда они перехо-

⁵ Напомню, что начиная со второй половины XIV в. в течение более ста лет Бургундское герцогство было одним из могущественнейших и богатейших европейских государств. Помимо собственно Бургундии, в него входили наиболее развитые области тогдашней Европы — Фландрия, Голландия, Брабант, Люксембург и ряд собственно французских областей (см. напр.: Дельнов А. А. Франция. Большой исторический путеводитель. М., 2008. С. 366—368).

дили из зала в зал. Теплые тона глазури и деревянных галерей контрастируют с противоположным корпусом, с голыми каменными стенами и темной шиферной крышей. Как раз в нем располагалось главное помещение госпиталя — колоссальный, площадью 50 на 14 метров и высотой в 16 метров — зал «Бедных», возведенный в 1452 г.

Когдаходишь в скупосвещенный узкими окнами громадный зал, стены которого отделаны потемневшим от времени дубом, кажется, что попал в какой-то средневековый собор. Стены под потолком скреплены дубовыми балками, которые держат в зубах разноцветные драконы, тоже потемневшие, как и балки и дубовые стены. А над ними — уходящие в высь остроугольные своды. Вдоль стен, во всю длину зала, расположены кровати для больных, отгороженные друг от друга красными матерчатыми ширмами. В центре зала раньше стояли столы и скамейки для трапезы больных. Пол выложен плитками с монограммами супругов — основателей госпиталя. К залу «Бедных», являясь его частью, примыкает часовня, символизирующая единство земного (медицинского) и небесного (религиозного) начал этого уникального учреждения средневекового Бона. Для этой часовни канцлер Ролен заказал сохранившееся до сих пор изображение Страшного суда, приписываемое фламандскому художнику Рогиру Ван дер Вейдеру.

Чудесной достопримечательностью бонского госпиталя является и гобелен XVI в. «Тысяча цветов». Когдаходишь в специально затемненный зал, где на него направлен свет, сразу поражаешься яркому, райскому многоцветию полотна, которое так и светится из глубины. В центре гобелена — белый оседланный конь с отрубленной тут же лежащей ногой. Левее — златокудрый юноша, держащий коня за уздечку, преклонив колено и сняв шляпу перед дамой с младенцем на руках и короной на голове. На правом краю полотна изображен какой-то католический святой — судя по нимбу над головой и тонзуре на макушке — с заступом в левой руке. А все поле гобелена заткано цветущими травами, кустами и деревьями, среди которых изображены зайцы, черепахи, фазаны, куропатки, голуби и какие-то сказочные птицы. Оказывается, юноша — это святой Элой, который, по легенде, отрубил ногу своему коню, чтобы быстрее его подковать, да так и не сумел приставить ее на место.

Отрубленное копыто на гобелене напомнило мне французскую народную легенду «Мэтр всех мэтров» из книги провансальского поэта Мистрала, пересказанную Буниным. По этой легенде, один отличный кузнец и достойный человек, верный исполнитель христианских заповедей мэтр Элуа был бы, по мнению Бога Отца, вполне достоин стать святым, если бы не его гордыня, мнение, что нет на свете кузнеца лучше его. Христос, узнав, что Бог Отец озабочен этим, попросил у него дозволения сойти на землю и попытаться обратить кузнеца на истинный путь. В образе простого подмастерья Христос пришел к кузнецу наниматься на работу. Но тот ответил, что сейчас у него работы

нет. Крестьяне, которым он посетовал на это, объяснили ему, что он неправильно поздоровался с мэтром Элуа, которого нужно было называть мэтр всех мэтров, как написано у него на вывеске. Вернувшись в кузницу, Христос обратился к хозяину так, как советовали крестьяне, и на сей раз работа нашлась. Главным предметом гордости мэтра было умение в два накала выковать подкову.

— А в наших краях, — сказал подмастерье, — куют подкову и с одного накала.

— Это невозможно, — возразил кузнец.

Но Иисус тут же показал ему, как это делается, выхватив раскаленное железо из горна голой рукой. Уязвленный мэтр пытался повторить этот прием, но обжег себе пальцы, а пока искал клещи, железо у него остыло.

И тут к кузнице прдлетел чудеснейший конь, а всадником на нем был сам святой Мартин. Он попросил подковать своего коня, потерявшего две подковы в дальней дороге. Мэтр, не преминувший рассказать всаднику, что тот попал к лучшему кузнецу во всем французском королевстве, велел подмастерью подержать ногу коню.

— Но в наших краях считают ненужным держать коню ногу, — воскликнул подмастерье.

— Но как же подковывать, не касаясь копыта? — удивился мэтр.

— Нет ничего легче, — ответил Христос, отсек топором копыто, отнес его к наковальне, прибил подкову и, перекрестившись, приставил копыто к конской ноге и, оно приросло обратно.

Мэтр Элуа проделал то же самое со вторым копытом, но оно у него не приросло, а из ноги хлынула кровь.

«И тогда, смертельно пораженный в своей гордыне, спешит мэтр Элуа броситься к ногам своего Подмастерья. Но, оглянувшись, видит, что Он уже исчез, скрылся, также как и конь, и всадник. И льются из глаз мэтра Элуа слезы: бедный человек, он, наконец, понял, что есть Мэтр выше его и выше всех на свете. Он смиренно снимает с себя фартук и навсегда покидает селение — чтобы, странствуя по всему миру, идти и возвещать повсюду славу нашего Господа Иисуса»⁶.

Изрядно побродив по Бону, мы решили после обеда выбраться за город, на окрестные покрытые виноградниками холмы, на которые мы с интересом поглядывали утром по дороге из гостиницы. До них было не далеко — через четверть часа мы очутились на краю безлюдной виноградной плантации, которая широкой полосой уходила в даль в обе стороны от нас. Она тянулась метров на триста по склону холма до крутого каменистого обрыва у его плоской вершины. Молодая женщина с детской коляской, шедшая немного впереди нас, пройдя еще немного по узкой, поднимающейся на холм асфальтированной дороге, свернула вглубь виноградника, явно собираясь попользоваться

⁶ Бунин И. А. Собр. соч. в 8 т. Т. 5. М., 1996. С. 540—543.

его плодами. Нам тоже захотелось поближе поглядеть на соблазнительные фиолетовые кисти, и мы последовали примеру аборигенки. Кисти, кстати говоря, оказались небольшими, не в пример столовым сортам и, как вскоре выяснилось, не очень вкусными. Немного помучившись совестью, мы все-таки сорвали три-четыре кисти, но, вспомнив про вероятную химическую обработку, пробовать немые ягоды не решились.

Поднявшись на холм, мы увидели влево от дороги две усадьбы, расположенные в глубине больших, затененных старыми деревьями участков. От дороги их отделяли высокие каменные ограды из слоистого песчаника. У ворот одной из них на вычурной чугунной ножке стоял чугунный же почтовый ящик в виде домика с черепичной крышей. Переднюю его стенку украшало рельефное изображение всадника, трубящего в почтовый рожок, а на латунной штorce, закрывающей щель (под самой крышей домика), в которую опускают почту, была вытиснена надпись — «Lettre», то есть «письмо». Это старинное произведение чугунолитейного искусства в наш век телефона и Интернета, скорее всего, используется в чисто декоративных целях, хотя, возможно, что, как и в наши почтовые ящики, в чугунный домик чаще всего опускают рекламные листовки. Не исключено, конечно, что хозяева усадьбы выписывают газеты.

Через дорогу от этих усадеб, над крутым склоном холма, мы заметили небольшой скромный обелиск с галльским петухом наверху. Подойдя к нему, увидели две даты: 1914—1918 и 1939—1945. Из надписи можно было понять, что обелиск установлен в память жителей депешней коммуны, погибших во время двух мировых войн. Обелиск занимает самую высокую точку холма, откуда на огромное расстояние открывается великолепная панорама всхолмленной, густо заселенной зеленой равнины, по которой в это время медленно, почти незаметно плыли тени от белых облаков. А далеко-далеко, у самого горизонта, таинственно синели леса. Внизу, за заросшим дроком склоном и полосой виноградников, лежал Бон с тесным скоплением тускло-красных черепичных крыш в центре и зеленью окраинных садов и парков. За ним виднелась линия железной дороги, а еще дальше — колокольни каких-то селений, окруженных холмами, на которых угадывались ряды виноградников.

Неподалеку от обелиска — смотровая площадка с обычным для таких мест круглым каменным столиком с указанием стран света и обозначением направления расположения (и расстояния до них) ближних и более отдаленных географических объектов. Прямо на север — Бон, северо-восточнее — Дижон, на северо-западе — Париж. А на востоке, — где против стрелки было начертано «Альпы», мне даже смутно привиделась чуть розоватая гряда снежных гор.

Мы отправились дальше, и правее, за поворотом дороги, нашему взору открылась еще одна усадьба. За ее сквозными воротами мы заме-

тили первого человека в этом небольшом селении. Худенький старик стоял на приставной лестнице и укладывал черепицу на остроконечной крыше небольшой — чуть выше человеческого роста — декоративной башенке. Пройдя с полсотни метров, мы увидели еще две-три усадьбы, за которыми начинался сосновый бор. По дороге к нему стояла выложенная из дикого камня стенка, а перед ней — колонка водяного насоса с длинной ручкой и длинным краном, заканчивающимся звериной мордой⁷.

— Давай помоем виноград, — предложила Маша, а в лесу перекусим.

Я взялся за длинную рукоять, качнул пару раз, и из звериной пасти полилась вода.

На огороженной жердями лужайке у крайней к лесу усадьбы паслись три лошади. На самом краю леса, у дорожки стоял щит с какими-то правилами поведения в лесу. Но с нашим невежеством в отношении французского языка мы бы ничего не поняли, если бы не картинки, наглядно показывавшие, что в бору, все же, не стоит разводить костры и бросать окурки, тревожить ежей, собирать грибы и рвать цветы.

Войдя в лес, мы с радостью убедились, что во французском бору, как и у нас над Окой, шумят от легкого ветра вершины сосен, золотится в солнечных лучах отшелушившаяся кора, земля так же усыпана хвоей и шишками. Правда, здешние шишки были немного больше подмосковных. Гораздо крупнее нашей была и уже черневшая сладкая ежевика. И другие, уже более серьезные сравнения были явно не в нашу пользу — чистые, не исковерканные тракторами лесные дорожки, отсутствие свежих пней от браконьерской рубки и спиленных и брошенных вершущек и веток сосен. Но самым удивительным показались мне виноградники в глубине соснового бора, которых, судя по полуразвалившимся, затянутым плющом каменным оградкам, раньше было еще больше. Для нас сосновый бор — что-то суровое, северное: «на севере диком стоит одиноко...» Но потом я вспомнил, что сосна — это та же пиния, олицетворение Италии, Прованса и других южных краев.

В город мы возвращались под вечер. На виноградниках и окраинных усадьбах города уже лежала длинная тень от холма. Вечерний воздух стал как будто прозрачнее, и сквозь него все виделось яснее и четче, чем днем. В гостиницу мы вернулись уже в поздние сумерки. Поужинали за письменным столом сыром с хлебом и остатками винограда, запив все это бутылкой купленного в городе вина.

⁷ Возможно, что это одна из водоразборных колонок модели Шарля Лебура, бывших, как отмечают историки, настоящими произведениями прикладного искусства. Они появились в годы «Бель-эпоку» («Прекрасной эпохи») — так во Франции называют несколько последних десятилетий перед Первой мировой войной (см.: Дельнов А. А. Указ. соч. С. 743).

На следующий день (это было уже 25 августа) мы решили съездить в Дижон, чтобы вечером вернуться в гостиницу. На ночь я перечитал дижонские строки «Грасского дневника». Кузнецова пишет, что в Дижон они приехали в пять часов и, решив переночевать, остановились в гостинице «Колокол» («La Cloche»), «самой старинной и почтенной».

— В Дижоне нам надо первым делом найти эту гостиницу, — сказал я Маше.

— Может быть, ее уже и нет — столько времени ведь прошло — засомневалась дочь.

— А все-таки поищем, вдруг сохранилась. У нас и приметы есть. Галина пишет, что отель выходит окнами на широкую площадь и сквер Дарси. Может быть, хоть сквер этот найдем.

В Дижон мы приехали уже за полдень — к утреннему поезду опоздали, а потом был большой перерыв в расписании. День выдался солнечный, жаркий. На дижонском вокзале мы изучили схему города и выяснили, что туристское бюро, где, как мы надеялись, можно узнать про гостиницу, находится неподалеку от вокзала, по пути к центру, и отправились туда пешком. За большой привокзальной площадью начиналась просторная улица с высокими, солидными домами, построенными никак не позже начала XX века. Улица вывела нас к большому скверу. В павильончике перед ним и находилось туристское бюро. Оказалось, что искать гостиницу и не нужно — на туристской карте, которую мы взяли в бюро, было обозначено, что отель «La Cloche» находится напротив сквера Дарси, у которого мы и стояли. Через минуту мы уже были перед «самым старинным и почтенным» отелем — большим светлым пятиэтажным зданием с темной пиферной крышей, широким красивым фронтоном в центре и башенкой на углу. Своей более длинной стороной гостиница обращена к скверу, а боковой — на улицу. Первые четыре этажа ее обычные, а пятый — мансардный.

Судя по «Грасскому дневнику», вечером 5 апреля бунинская компания поселилась в верхнем (видимо, как раз мансардном) этаже, как любил Иван Алексеевич, в трех больших, спокойных, расположенных в ряд комнатах. «Окно в моей комнате, — пишет Кузнецова — было узкое, глубоко в белой известковой стене, совсем монастырское, и потолок к нему шел по-старинному — сводами⁸. В комнате И. А. стояла великолепная дубовая, настоящая королевская кровать с торжественно возвышающейся резной спинкой».

Осмотревшись, — продолжает Галина — пошли в город, о котором до этого «ничего не знали, кроме того, что там можно хорошо поесть». И тут путников «ждал сюрприз: никто никогда и словом не обмолвился, что этот город настоящая маленькая драгоценность — какие там есть дома, какие площади, какие улицы! Все старинное, спо-

⁸ На мой взгляд, эти сводчатые потолки и подтверждают, что комнаты были в мансардном этаже.

койное, широкие и высокие крыши, прохладные черные церкви с мраморными фигурами ландграфов на черных гробницах, целые улицы низких, немецкого типа домов⁹, зеленые закоулки с дворами, точно сошедшими со старинных картин...»

Словом, Дижон пришелся нашей путешественнице по душе, и на следующее утро, вскочив раньше всех и никого не дожидаясь, бодрая и возбужденная, она сбежала вниз. «Было прекрасное, теплое, яркое утро. Купила в первой попавшейся книжной лавке гид и просмотрела его за кофе в пустом кафе. Потом пошла ходить по городу. Где я только не была в это утро! И в соборах, и в садах, и на базаре! ... Я вернулась в умиленном, праздничном настроении с букетиком фиалок у ворот. И. А. сидел в вестибюле и писал письма. Я подошла к нему, поздоровалась, стала говорить о том, как чудесен город. Мы вышли вместе, поехали на вокзал, чтобы узнать, когда отходит поезд на Гренобль. До последнего момента, впрочем, он колебался, не знал, ехать ли прямо через Марсель, или решиться на трудное путешествие через Альпы, вкруговую. Все-таки поехали на Гренобль. Я с благодарностью и грустью взглянула в последний раз на низкие покатые темные крыши, проплывающие в окне... Ехали в первом классе, так как во втором, по случаю страстного четверга, мест не было»¹⁰.

Войти, хотя бы в вестибюль «почтенной» гостиницы, мы с дочерью не решились. Нас смутил не только швейцар в ливрее, но и целый пучок флагов, развевавшихся у подъезда. Кроме французского, там красовались флаги Германии, Британии, Швейцарии, США и Евросоюза. Мы подумали, что здесь проходит какое-нибудь международное совещание, и побоялись встречи с решительной в таких местах охраной.

Место этого отправились в большой живописный сквер Дарси, расположенный рядом с гостиницей. За узорной металлической решеткой был маленький рай — стоящие отдельно и небольшими группами высокие раскидистые деревья, в том числе какие-то хвойные, цветущие кусты, маленькие лужайки, чудесные цветники. А в середине сквера — горка со сквозными мраморными сениями на вершине, в центре которых чей-то бронзовый бюст. Ниже — каскадный фонтан, из которого вода, через широко разинутый львиный зев, по каменным ступеням сливалась в мраморный бассейн. Весь этот искусственный водоем был устроен в 1880 г. инженером Дарси для снабжения города водой. По имени инженера и назван сквер. В начале него, напротив ажурных металлических ворот, стоял беломраморный полярный медведь на невысоком постаменте, на лицевой стороне которого был изображен барельеф бородатого мужчины — известного французского

⁹ Думаю, что Кузнецова имеет в виду так называемые фахверковые постройки, особенно распространенные в Германии, но нередко встречающиеся и в других западноевропейских странах.

¹⁰ Кузнецова Г. Н. Указ. соч. С. 61.

скульптора-анималиста Франсуа Помпоне. А фигура медведя, как мы узнали, выполнена учеником скульптора.

Напротив сквера, за улицей и маленькой площадью, выселись монументальные триумфальные ворота, оставшиеся от давно снесенной крепостной стены; за ними начиналась центральная часть города — узкие многолюдные улицы, украшенные разноцветными флагами на перетяжках, множество магазинов, кафе, ресторанов. На одной из маленьких площадей на фоне живописного фахверкового дома на высоком постаменте стоял позеленевший от времени бронзовый Меркурий. По дороге к дворцу бургундских герцогов мы купили две круглые запеканки — одну со шпинатом, другую с рыбой и съели их на лавочке во дворе музея искусств, размещенном в одном из флигелей грандиозного герцогского дворца.

В музее особенно поражают своими размерами каменные гробницы бургундских герцогов Филиппа Смелого и Иоанна Бесстрашного, украшенные скульптурным декором, изображающим процессию плачущих женщин. Очень интересно музейное собрание средневековых икон. Особенно мне запомнилось «Моление о чаше» со спящим Петром на переднем плане, к коленям которого прислонен бесполезный меч, в то время как в ворота Гефсиманского сада уже входит толпа вооруженных людей в латах вороненой стали, а за воротами виден целый лес пик, и какой-то любопытный лезет через огораживающий сад плетень. Впереди латников — Иуда, одетый, как и другие апостолы, в красный плащ. К сожалению, я не запомнил имя художника, но по ряду деталей, в том числе реалистической манере передачи этой евангельской сцены, по одежде перелезающего через плетень, очень напоминающей костюмы брейгелевских героев, можно предположить, что икона выполнена каким-то северным мастером. Историки пишут, что северное, особенно фламандское, искусство оказало большое воздействие на художественную жизнь старой Бургундии.

На верхнем этаже музея — целый зал скульптур уже упомянутого анималиста Франсуа Помпоне. Особенно понравился мне отливающий черной сталью лесной ворон. Кроме него, там и бронзовый, покрытый зеленой патиной пеликан, олени, овцы, быки, бронзовая сова (кстати говоря, символ Дижона). Ее изображения мы не раз видели на городских тротуарах. Но особенно мне запомнилась маленькая каменная сова-талисман на специально стесанном углу собора. Говорят, она исполняет желание того, кто погладит ее левой рукой. Ее голова и брюхо за многие десятилетия отполированы до блеска тысячами рук. Четко видны лишь уши и когтистые лапы.

После музея мы зашли в собор, в котором мне особенно запомнилась фигура Черной Богородицы, судя по путеводителям, — одна из древнейших во Франции, предположительно относящаяся к XI в. Выполнена она в византийском стиле из древесины кедра. Выйдя из собора, довольно долго искали монастырь доминиканцев, о котором

прочли в путеводителе, но так и не нашли. Зато видели двух молодцеватых монахов средних лет в строгих щеголеватых рясах и тугих белых воротничках. Один из них стоял у скромного «Фольксвагена», а другой оплачивал в автомате парковку. В какой-то момент, уже изрядно устав от ходьбы и жары, мы заметили открытый тенистый двор с несколькими скамейками, явно не частного вида. Оказалось, что это дижонский музей археологии. Тут же, во дворе, висел план галло-романской крепости, когда-то располагавшейся на месте Дижона.

Под вечер, на обратном пути к вокзалу — расписание по прибытии из Бона, мы изучили как следует — мы еще раз прошли мимо гостиницы «Колокол» и перед дальним ее торцом увидели большую, в полный рост, скульптуру бородатого мужика с молотком в руке. Подойдя поближе, разглядели надпись на невысоком постаменте: F. Rude и даты жизни: 1784—1855. Заглянули в большой немецкий путеводитель по Франции и узнали, что Дижон — родина известного скульптора Франсуа Рюда, принимавшего участие в создании барельефов Триумфальной арки в Париже, среди которых особенно известен его барельеф «Свобода» — один из символов Французской республики.

А у вокзала наткнулись на еще один прелестный уголок. С платформы мы увидели, что через дорогу на довольно большом участке ровными рядами растет множество самых разнообразных цветов, и у каждого растения стоит табличка. До отхода нашего поезда оставалось еще минут сорок, и мы пошли взглянуть на цветник. У стены старого павильона в начале сада стоял бюст его основателя, ботаника XVIII в. Леконца де Серланда (Leconz de Cerland). У меня не хватает слов описать все разнообразие и прелесть цветов, собранных там, как мы поняли, со всего мира.

Уезжали мы с сожалением о том, что у нас было мало времени лучше познакомиться с этим чудесным городом и с мыслью, что Кузнецова была права: сам Дижон с его великолепно сохранившимися дворцами, особняками, чудесными решетками балконов, ворот, барельефными фронтонами, улицами старых домов, маленькими дворишками и садами — одна из жемчужин Франции.

Кроме впечатлений, мы увозили с собой и набор дижонской горчицы, которой, как сказано во всех путеводителях, Дижон славится наряду с памятниками старины. Пишут, что строгие правила приготовления горчицы здесь были установлены еще в конце XIV в. Помимо горчицы, путеводители в качестве одной из местных достопримечательностей называют и аперитив «кир», впервые изготовленный одним из дижонских мэров, смешавшим белое бургундское вино с ликером из черной смородины. И якобы со временем этот напиток со столь понятным русскому уху названием — не иначе как от него пошло наше «кирять» — завоевал весь мир. Делать нечего: мы тоже купили маленькую бутылочку черносмородинового ликера, чтобы попробовать известный напиток по возвращении домой — в Тарусу.

А недавно, читая дневник Льва Толстого, я узнал, что в молодости, во время своей первой поездки в Европу в 1857 г., он вместе с Тургеневым ездил из Парижа в Дижон, где Тургеневу нужно было лечиться. Пробыли они там несколько дней в начале марта (по новому стилю) — ходили по церквям, были в театре, играли в шахматы, немного ссорились. Толстой в эти дни даже успел закончить повесть «Альберт». Тургеневу она понравилась, но не понравилась Некрасову, который согласился ее опубликовать лишь из уважения к былым заслугам автора. После нее Толстой больше ничего в «Современник» уже не отдавал. О дижонском эпизоде из жизни своего любимого писателя Бунин, конечно же, не знал — иначе, я думаю, в его дневнике Дижону была бы отведена не одна лишь скупая строка.

На следующий день (26 августа) мы уезжали из Бургундии дальше на юг, чтобы продолжить наше путешествие по следам Бунина. Наш поезд отходил днем, а с утра мы отправились в центр на традиционный субботний рынок. День был облачный, с утра довольно прохладный. Но рынок был полон всем земным изобилием конца лета. Чего тут только не было: розовый картофель, красная редиска и помидоры, связки чеснока, лука, красного перца, зелень салатов, капусты, огурцов, петрушки, зеленые и желтые кабачки, фиолетовые баклажаны, разноцветные патиссоны, причудливые декоративные тыквы — синие с желтым, желтые с белым и зеленым, просто оранжевые. Продавали очень много соленых оливок, конечно, прошлогодних, привозных — оливки, один из символов Прованса и всей южной Франции, — в Бургундии не растут. Помню, у одного фермера оливки были в аккуратных низких овальных деревянных бочоночках, остальные продавали их в больших пластмассовых ведрах. В одном месте мы наткнулись на грибы — груды лисичек и белых разной величины, уложенные в пластиковые коробочки. Фруктов почему-то было не много. Винограда мы, кажется, вообще не видели — да оно и понятно: ведь здесь выращивают преимущественно винные сорта, а их, как мы убедились, есть не станешь. Больше всего было яблок. У одного худенького, средних лет фермера интеллигентной наружности мы решили купить немного каких-то неказистых яблочек, чем-то похожих на яблоки из нашего сада. Он вначале запротестовал, сказал, что они годятся только на джем, и показал нам более красивые. Но мы решили, что выбранные нами зеленушки и есть самые настоящие бургундские яблоки, и продолжали настаивать на своем. Хозяин сдался, взвесил нам пяток и взял за них чисто символическую мелочь.

Кроме овощей и фруктов, было, конечно, много прилавков с разными сырами, аппетитными мясными рулетами в тесте, окороками, колбасами, мясными запеканками, большими белыми хлебами, пирогами, кексами. Хладнокровно пройти мимо этого изобилия было невозможно, и мы раскошелились и купили у полной симпатичной балетного возраста блондинки в белоснежном фартуке мясной рулет

и ароматный овечий сыр. Позже, уже вернувшись на родину, я прочел в большом путеводителе (в поездку, к сожалению, я взял маленький, полегче), что в третьи выходные октября в Боне ежегодно бывает салон хлеба, вина и сыра!

Походили мы и мимо разного рода старья. Продавали книги, гравюры, простенькую этажерку и сундук, пару старых сабо, стеклянную, фаянсовую и глиняную посуду, медный кофейник, чугунные ступки, бронзовые весы с гирьками, чугунную печную дверцу, слесарные и столярные инструменты, разнообразной величины и формы топоры грубой самодельной работы со старыми, залоснившимися от крестьянских рук топоричами. Как тут, глядя на них, не вспомнить, что Франция, в отличие от других стран Западной Европы, долгое время была страной крестьянской¹¹. Мне хотелось купить один из топоров, но, вспомнив про таможду, я отказался от этой затеи.

Покидал я Бон с немного грустной мыслью, что уже вряд ли когда еще увижу этот милый уютный городок, к которому мы уже начали привыкать, и в котором мне почувствовалось какая-то веками устоявшаяся и доброжелательная к самой себе и к окружающему миру жизнь.

¹¹ Городское население Франции лишь в 1931 г. по численности превысило сельское — см.: Дельнов А. А. Указ. соч. С. 772.

А.А. Солдатов

Проблема сохранения идентичности старообрядцев-беспоповцев (на примере Преображенской Федосеевской общины)

Проблемы, связанные с формированием, эволюцией и утратой идентичности, — одни из наиболее актуальных в современной антропологической науке. Это в значительной степени относится к сообществам, в основе существования которых лежит принцип следования идеализированным моделям прошлого. К числу последних принадлежат и старообрядцы.

На протяжении всей истории существования идентичность старообрядцев обуславливалась двумя важнейшими чертами: с одной стороны, приверженностью церковным обрядам и традициям дониконовского времени, постепенно развившейся в инстинктивное неприятие любого рода новшеств, в том числе и в бытовой сфере; с другой — разрывом с церковью и государством, сопровождавшимся всплеском эсхатологических настроений, а в дальнейшем неизбежно приведшим их к социальной изоляции. В свою очередь, необходимость сохранения «истинной веры» в условиях отчуждения от «треховного» мира обусловила появление старообрядческой общины как специфического конфессионального института, не имевшего аналогов в православной традиции.

Формирование общины было также вызвано потребностью создания аналога иерархической структуры клира для отправления важнейших обрядов. В настоящей статье речь пойдет о беспоповцах — наиболее радикального крыла старообрядчества, для которых, в силу наибольшей отчужденности от традиционной церковной организации, потребность в общине оказалась особенно велика.

На протяжении веков общины являлись центрами духовной и социальной жизни старообрядцев, обеспечивали не только «физическое выживание» конфессии, но и сохранение и передачу всего комплекса знаний, представлений и практик, составляющих содержание «коллективной памяти» группы (по М. Хальбваксу)¹.

Консолидирующая роль общины принадлежит, таким образом, к числу важнейших факторов, обеспечивающих сохранение старообрядческой идентичности. Вопрос о сохранении этой роли — один из

¹ Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007.

ключевых для понимания особенностей современного этапа в развитии старообрядческой идентичности. В рамках данной статьи мы постарались проанализировать некоторые тенденции развития групповой идентичности старообрядцев-беспоповцев, связанные с ролью и местом общины в ее формировании.

Объектом исследования послужила община старообрядцев-федосеевцев на Преображенском кладбище — одна из крупнейших общин беспоповского толка в Москве. Источниками для него стали данные 20 фокусированных интервью с прихожанами общины², полевые наблюдения и, отчасти, материалы, собранные автором в ходе археографической экспедиции в регион Южной Вятки в 2011 г.

Серьезный удар, нанесенный общине в 20—30-е гг. XX в. политической советской властью в отношении религии, ломка общественного уклада и испытания военного времени привели к возникновению поколенческого «разрыва», утрате преемственности между носителями и потенциальными реципиентами «коллективной памяти» группы. Используя термины теории «коллективной памяти», можно говорить о частичной утрате того, что Я. Ассман называл «коммуникативной памятью», т.е. памяти, которую индивид разделяет со своими современниками³. Определенную роль в этом процессе сыграла и эволюция семейных отношений, переход к нуклеарной семье, прежде всего в условиях города, что ограничило общение и передачу традиции ее непосредственными носителями — в основном самими старшими членами семей — представителям молодого поколения.

Вместе с тем, общность судьбы религиозных конфессий в советское время привела к смещению акцентов в идентификационных установках. По мнению С. Е. Никитиной, «притеснения советского времени способствовали сближению разных конфессиональных направлений и стимулировали их объединение в обрядовых практиках, когда такое стало возможным»⁴. Этот процесс носил обоюдный характер и приводил, с одной стороны, к восприятию старообрядческих молитвенных практик там, где, из-за отсутствия возможности официального отправления церковных богослужений, центрами религиозной жизни становились дома старообрядцев; с другой, к синкретизации и экуменизации исповедальных практик самих старообрядцев и фактическому нивелированию в их сознании различий как между старообрядчеством и православием, так и между старообрядческими согласиями. Так, в регионе Южной Вятки автор зафиксировал распространение среди некоторых

² Оговоримся: под прихожанами в данном случае понимаются все старообрядцы, относящие себя к федосеевскому согласию и посещающие богослужения на территории Преображенской общины, независимо от их статуса в общинной иерархии.

³ Ассман Я. Культурная память. М., 2004.

⁴ Никитина С. Е. Об идентичности, самоидентификации и идентификаторах в конфессиональных культурах (На материале современного старообрядчества) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 2. 2011. С. 70.

беспоповцев представлений о крещении их старообрядческими священниками как о «довершении», т. е. своеобразном этапе приобщения к вере.

Возрождение старообрядческой традиции осложняется и потерей экономической независимости ее носителей. Кроме прямых гонений, была подорвана хозяйственная самостоятельность старообрядцев, разрушены традиционные связи. Количество сельских общин значительно сократилось, городские общины утратили былую численность. Необходимость поддержания материального положения общин обусловила постановку фундаментального для старообрядческой этики вопроса об отношениях с государством. Так, несмотря на регистрацию московской Преображенской общины как религиозного объединения в 1992 г., что уже само по себе свидетельствует об установлении связи с государством, руководство общины не торопится, по крайней мере на словах, отходить от традиционного взгляда: «Государственная власть и безбожное общество отождествляются со слугами антихриста. Он воплощается в каждом властителе по очереди, причем последующий хуже предыдущего»⁵.

Таким образом, после устранения враждебного (по крайней мере внешне) отношения Русской Православной Церкви (РПЦ) к старообрядчеству путем снятия «клятв», а более всего после закона «О свободе вероисповеданий» 1990 г., когда было прекращено всякое ограничение конфессиональной деятельности, старообрядчество получило возможность беспрепятственного развития. В то же время, оно столкнулось с проблемами, связанными с определением своего места и роли в изменившихся условиях.

Прежде всего, обращает на себя внимание постепенная утрата старообрядцами специфических признаков, обеспечивающих их обособленное положение. Наиболее ярко это проявляется в бытовой этике и в повседневном облике. На примере московской общины старообрядцев-федосеевцев Преображенского кладбища можно наблюдать постепенное, хотя и не формализованное, ослабление контроля общины за соблюдением «чистоты» отдельных ее членов. Наименее устойчивы внешние атрибуты. Так, изменяется практика ношения бороды как одного из типичнейших атрибутов старообрядческого облика. Запрет на бладобритие строго соблюдают в основном представители старшего поколения, прежде всего братья и те члены общины, что постоянно проживают на ее территории. Для относительно молодых прихожан — мужчин характерно поддержание видимости следования этому правилу: они допускают уход за бородой, ее подстригание, придание ей формы. Но наиболее устойчивые морально-этические нормы и запреты сохраняют свою актуальность. Так, употребление табака, спирт-

⁵ Цит. по: Община верных на Преображенке. Беспоповцы-федосеевцы борются с духовным антихристом. // Независ. газ. 2008. 16 июля.

ных напитков, ношение женщинами украшений и вызывающих нарядов не только сурово осуждается, но и карается епитимьей на длительные сроки (для лиц, уличенных в употреблении алкоголя, — от года и более).

Изменения коснулись и таких, имеющих фундаментальное значение, вопросов, как общение с «еретиками», к которым беспоповцы относят и приверженцев РПЦ. Согласно «Кормчей книге», верующим запрещается «с еретики молитися, ясти или пити или примати от руки их милостыню»⁶. Проблема молитвенного общения возникает, как правило, в случае сосуществования двух вер в семье. Исследователи отмечают, что, в особенности в начале — первой половине XX в. и преимущественно в сельской местности, староверческие семьи были склонны к конфессиональной гомогенности, что практически исключало возникновение трений на почве веры⁷. В настоящее время, как показывают наблюдения, тенденция изменилась: как в городе, так и на селе получили распространение смешанные семьи. Такое положение, с одной стороны, свидетельствует о сохранении устойчивости старообрядцев к ассимиляции, с другой, указывает на более терпимое отношение к ним со стороны брачных партнеров. Это может быть объяснено несколькими причинами. Во-первых, процессы секуляризации бытовой сферы в советское время оттеснили вопросы формального соблюдения обрядов на второй план. Во-вторых, в годы Великой Отечественной войны численность старообрядцев, прежде всего мужчин, значительно сократилась, что в условиях сложившейся матримониальной практики, при которой жена переходила в веру мужа, приводило к возникновению семей с латентным старообрядцами. В-третьих, урбанизация приводила к разрушению традиционных связей и, как следствие, к сокращению возможностей для поддержания эндогамии. Так что сожительство старообрядца с «неверным», несмотря на формальное порицание, становится вариантом нормы.

Что до воздержания от сообщения в пище, оно теперь в основном сводится к использованию для еды только собственной посуды. Беседы с прихожанами общины, особенно с людьми зрелого возраста (30—50 лет), также выявляют более вольное отношение к отступлениям от этого правила. Зачастую это объясняется стесненностью условий существования: жизнь в коммунальной квартире, отсутствие возможности пользоваться своей посудой на работе, во время прохождения военной службы. При этом непримиримость в отношении использования совместной посуды фигурировала как одно из типичных свидетельств «строгости» нравов старообрядцев старшего поколения:

⁶ Кормчая, напечатанная с оригинала патриарха Иосифа. М., 1912.

⁷ См., напр.: Островский А. Б. Старообрядцы и православные в русском сельском социуме XX в. (поведенческие стратегии взаимодействия) // Этногр. обозрение. 2005. № 6.

«Бабушка у нас строгая была, чашку свою всегда отдельно держала, если кто ее возьмет... очень сердилась» (С., 54 года); «Мы — грешные... а вот дедко у нас святой был, молился много, посуду всегда соблюдал» (А., 50 лет). Но для наиболее активных молодых прихожан (18—25 лет) «соблюдение посуды» приобретает символическое значение, иногда даже большее, чем соблюдение обрядов. Особое отношение к посуде иногда доходит до ее сакрализации: например, постоянное использование для еды старинных деревянных ложек, мисок, доставшихся от дедов, как знак преемственности в вере, украшение их узорами.

Весьма характерна и эволюция отношения старообрядцев к «новшествам». В целом, можно согласиться с М. О. Шаховым в том, что «на уровне обыденного сознания в старообрядчестве сохраняется до нашего времени резкое неприятие изменений и новшеств во всех видах бытовой культуры»⁸. Такое отношение наиболее заметно у представителей старшего поколения (70—90 лет), для кого практически любые нововведения равнозначны очередному средству распространения «антихристовой прелести». Особое неприятие вызывают явления, имеющие глобальный охват: штрих-коды, чипы, мобильная связь, Интернет: «на всех будет печать его (т. е. антихриста. — А. С.)» (М., 68 лет). Очень редко — для горожан, скорее, как остаточное явление — можно наблюдать мистифицированное развитие идеи «духовного антихриста», проявляющего себя в вещах: полиэтилен — «чертова кожа», высокие каблуки — «чертовы копыта» и т. д. У более молодых прихожан, для кого перечисленные «новинки» давно стали нормой жизни, сформировалось более отстраненное отношение к роли антихриста в их появлении. Однако, например, обладание мобильным телефоном продолжает рассматриваться как нечто греховное, как потенциальный повод для упрека: «ну вот некрепкие мы (староверы. — А. С.), молимся мало... мобильники у всех» (А., 50 лет). Не столь однозначно оценивается пользование сетью Интернет. Прежде всего, сам образ сети как символа практически безграничного доступа к любой информации ассоциируется (преимущественно у людей старшего поколения) с всепроникающей властью Антихриста. При этом, однако, число специализированных старообрядческих ресурсов медленно, но все же растет. Так, часть прихожан Преображенской общины создала сайт, где разместила в свободном доступе материалы по истории старообрядчества, полемические и нравоучительные сочинения. На сайте действует форум, на котором обсуждаются различные вопросы, связанные с деятельностью общины, каждый желающий может получить совет⁹.

Большая часть старообрядческих предписаний ограничительного характера не воспринимаются верующими в качестве абсолютных.

⁸ Шахов М. О. Философские аспекты староверия. М., 1997. С. 113.

⁹ Сетевой адрес: www.staropomor.ru

Строгость их соблюдения зависит от нескольких условий: статуса человека в общине (требования к «молящимся» более суровые, чем к «мирским»), возраста, семейного воспитания (в полностью старообрядческих семьях соблюдение запретов значительно строже, чем в смешанных) и особенностей конкретного жизненного пути. Кроме того, сами запреты в глазах верующих не эквивалентны по своей роли. По справедливому замечанию Е. Б. Смилянской, «от запретов, принимавшихся под воздействием новых исторических условий, верующие отказываются значительно легче, чем от древних (например, запрет на фотографиярование или пользование электричеством)»¹⁰.

Стабилизирующая роль общины как духовного центра в настоящее время заметно поколеблена. Причины этого следует искать в смещении акцентов в системе отношений внутри самой общины. Прежде всего, речь идет о кризисе авторитетов, проявившемся еще в 80-е гг. XX в., после ухода из жизни монашествующих отцов-федосеевцев. Возрождению монашеской традиции препятствуют канонические правила, запрещающие получение пострига в других согласиях¹¹. Отсутствие авторитетных людей среди духовных отцов к настоящему времени также стало проблемой. Показательно в этом отношении, например, то, что при решении вопроса о текущем наставнике выбор пал не на москвича, а на уроженца Курской области. Но даже авторитет последнего в общине признается далеко не всеми. Опросы прихожан обнаруживают достаточно идеализированное представление о том, каким должен быть наставник общины. Большинство опрошенных выдвигает на первый план личные качества: «Важно, чтобы наставник был бесребреником» (К., 65 лет); «хуже всего лицемерие, я хочу сказать, когда говорит о недопустимости блуда, а сам живет с любовницей» (М., 48 лет); «вот если бы пришел человек и сказал: "я готов умереть за вас", мы бы ему всё отдали» (Он же). Следующим по значимости критерием считают осведомленность в вопросах веры: «он самый мудрый среди нас» (С., 70 лет); «если хочешь стать наставником, нужны большие познания: мой дедушка, когда-то тоже наставником бывший, мог на любой вопрос ответить» (М., 68 лет). Но, несмотря на малую компетентность, те же респонденты расценивают нынешнего наставника как наиболее «удобную» кандидатуру: «Нашних-то брать некого, перегрызлись все» (С., 70 лет).

В условиях снижения авторитета духовных руководителей центр тяжести в общине все больше смещается в сторону его «светского» ру-

¹⁰ Смилянская Е. Б. Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М., 2003. С. 152.

¹¹ Шахов М. О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2001. С. 190.

ководства, во главе с председателем (занимающим этот пост уже более 20 лет) А. Лобзой, в руках которого сосредоточены вопросы финансирования общины, ее отношений с государством и связей с общественностью. Требования, предъявляемые к председателю, не столь строги: например, он может быть «мирским», состоять в браке.

Вообще, соотношение между двумя иерархическими стратами в общине — «мирскими», «немолящимися» и «братией», «молящимися» — также важный показатель стабильности общины. Именно последние составляют ее ядро, выступают в роли нравственных и духовных ориентиров, гарантов сохранения и передачи знаний. Одно из основных требований к члену «братии», характерное именно для федосеевцев — отказ от брачной жизни, т. к. беспоповцы-федосеевцы считают таинство брака невозможным из-за отсутствия священства, и потому любой брак автоматически расценивают как «блуд», греховное сожителство. Именно «братские» считаются истинными староверами, именно они имеют право активно участвовать в молениях, кадить, петь на клиросе и зажигать свечи. Доля «братских», посещающих совместные моления, по разным оценкам, составляет примерно 15—30% от общего числа прихожан, причем часть из них приезжает на службу из других городов. Из-за нехватки местных кадров практикой стало поручение некоторых вспомогательных действий «мирским» из числа молодых староверов, что вызвало осуждение со стороны части верующих. По мнению других, приобщение к обрядовой практике молодежи — необходимое условие усвоения ими тонкостей литургических процедур.

Подготовка квалифицированной смены старшему поколению становится, таким образом, одной из важнейших задач для сохранения старообрядцами-беспоповцами групповой идентичности. Как отмечает Шахов, сложившаяся ситуация обнаруживает демографическую «яму», слабую выраженность «среднего слоя» между старцами и молодежью, 45—60-летних прихожан. По мнению исследователя, это вызвано тем, что «к этой возрастной группе большей частью относятся люди, чья жизнь проходила в нецерковном мире», а воцерковление пришлось уже на период пенсионного возраста, что значительно затрудняет выработку соответствующих привычек и мировосприятия¹².

Нехватка, с одной стороны, мудрых наставников, с другой — крепкой прослойки активных верующих, приводит к размыванию у верующих самого понятия «старообрядец», представлений о его отличительных чертах, нравственном облике. Значительная часть респондентов считает «истинными» старообрядцами лишь старообрядцев потомственных. По их мнению, лишь взросление одновременно со становлением в вере может дать полное понимание сути старообрядчества. А как уже было отмечено, этому критерию, в силу самих условий жизни,

¹² Шахов М. О. Старообрядческое мировоззрение... С. 190.

удовлетворяют далеко не все прихожане. Одновременно с этим высказываются и сомнения в возможности познания старообрядчества извне: «дело не в отдельных обрядах, практиках, а в общем восприятии веры... веру нужно изнутри понимать» (М., 48 лет). Отметим, что точки зрения на старообрядческую веру как на некую ступень духовного развития придерживается большинство респондентов из числа «средней прослойки». В свою очередь, возможно, что акцент на «духовную» сторону веры при некотором затупевывании роли конкретных требований, предъявляемых к старообрядцу, объясняется как раз слабым следованием этим требованиям со стороны респондентов.

Другая тенденция, заметная в основном среди молодежи, — повышенное внимание к внешней стороне отличий: одежде, атрибутике, демонстративным жестам. Вероятно, именно это явление имел в виду К. М. Товбин, говоря о становлении современного взгляда на старообрядчество как на определенный «стиль» жизни, являющийся оборотной стороной неприятия окружающего мира: «Многие интеллектуалы-оригиналы *выбирают для себя* (курсив мой. — А. С.) старообрядчество не столько как вероисповедание, сколько как стилистическую альтернативу... реальности»¹³. Вообще, среди респондентов из числа молодежи распространено восприятие старообрядчества именно через призму его этических и эстетических императивов: «Когда стал в храм ходить, к работе отношение изменилось. Раньше думал — это не мое, это не важно, теперь: это мой дом, я за все в ответе» (В., 24 года). «Храм», община, таким образом, воспринимается как своего рода отдушина, «правильный мир», в противовес порочному окружению: «В армии... понятия, основанные на матерщине. А я этого не люблю» (С., 21 год); «Нарушение заповедей, опять же. Например, одна из самых страшных для старовера — блуд. На работе все обсуждают, а мне приходится отнекиваться, говорить, что меня не интересует» (В., 24 года).

Итак, можно считать установленным, что в настоящее время старообрядческая идентичность находится в кризисном положении, что во многом связано с утратой общиной своей традиционной роли, размытием ее структуры, постепенным ослаблением ее регламентирующих функций. Возникшая как прибежище сторонников «истинной веры», община изначально была более ориентирована на монастырский тип объединения, нежели на модель, характерную для отношений между церковным клиром и паствой. Это обусловило строгий характер требований к членам общины, хозяйственную автаркию и, в определенной степени, позволила сохранить независимость от государства. Современное старообрядчество, утратив традиционное положение «контрконфессии», перестало нуждаться в сильной и независимой общине для поддержания своего существования. В то же время

¹³ Товбин К. М. Староверие как реакция на секуляризацию России. Ч. 2. // Науч. журн. КубГАУ. Краснодар, 2006. № 5 (21). С. 203.

удар, нанесенный по старообрядчеству атеистической пропагандой и антирелигиозной политикой советской власти, поставил перед беспоповцами альтернативу: либо отказ от компромиссов и постепенное вымирание, либо самосохранение ценой частичного ослабления контроля над соблюдением строгих требований. Как показывает история, старообрядцы обязаны своим существованием именно способностью приспосабливаться к меняющимся условиям.

А.В. Титорский

К вопросу об общинности русских крестьян

В этнографической, исторической и окологисторической литературе широко распространено мнение об «особой черте национального характера», «особенности менталитета» или «важной составляющей духовности» русского крестьянства — его общинности. Так, исследователи Института Российской истории РАН А. В. Данилова и В. П. Данилов писали: «...дух общинности был той аурой, в которой формировалась ментальность всего общества»¹. Это широко распространенное представление редко вербализуется, однако подспудно присутствует во многих работах. Среди этнографов эта идея является лейтмотивом работ М. М. Громыко². Автор приводит такие черты русского крестьянина XIX в., как готовность в любой момент прийти на помощь ближнему, «отдать последнюю рубашку» и многие другие.

Эти взгляды не являются автохтонными в российской науке. Их возникновение связано с научной и публицистической деятельностью двух людей: специалиста по агрономии, прусского барона Августа фон Гакстгаузена и русского общественного деятеля Александра Ивановича Герцена.

Гакстгаузен открыл русскую общину и указал на нее отечественным мыслителям. В марте 1843 г. он прибыл в Ригу, а затем через Санкт-Петербург и Москву отправился в Ярославль. Далее его маршрут пролегал через Вологду, Нижний Новгород, Казань, Пензу, Саратов, Воронеж, Екатеринослав, Крым, Одессу. В октябре того же года он возвратился в Москву, где работал некоторое время, записывая путевые впечатления, а в следующем году вернулся в Европу.

В последующих дискуссиях ключевым стал тезис немецкого путешественника о том, что в России до сих пор существует древняя поземельная община — мир, которая некогда существовала у германцев

¹ Данилова А. В., Данилов В. П. Крестьянская ментальность и община // Менталитет и аграрное развитие России (XIX—XX вв.). М.: «Рос. полит. энцикл.», 1996. С. 24.

² Наиболее показательна в этом плане книга Громыко М. М. Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1994.

под именем «марки», но затем исчезла. Именно эта община является гарантией политической стабильности в государстве. Если Европа 1840-х гг. бурлила революционными выступлениями, то имперская Россия была совершенно чужда этим волнениям. Правда, прусский чиновник видел в общине жестко контролируемую ячейку общества, а власть старосты сравнивал с императорской властью. Русская община стала восприниматься как уникальное явление в политической и культурной жизни народов Европы, как нечто отличающее русский народ (или шире все славянские народы) от народов Европы.

Взгляды Гакстгаузена были предельно мифологизированы А. И. Герценом. Именно в его трудах появился абстрактный дух общинности, питающий все остальные социальные учреждения. В работе «Россия», написанной в 1849 г. на французском языке в Лондоне, Герцен так критиковал идеи прусского путешественника: «В самом деле, по его словам, сельская община составляет в России всё. В ней, по мнению барона, ключ к прошлому России, зародыш ее будущего, животворящая монада русского государства. <...> Я полностью разделяю мнение Гакстгаузена, но думаю, что сельская община — еще не всё в России. Гакстгаузен действительно уловил животворящий принцип русского народа <...> Мне кажется, что в русской жизни есть нечто более высокое, чем община, и более сильное, чем власть; это "нечто" трудно выразить словами и еще труднее указать на него пальцем. Я говорю о той внутренней, не вполне сознающей себя силе, которая так чудотворно поддерживала русский народ под игом монгольских орд и немецкой бюрократии, под восточным кнутом татарина и под западной розгой капрала...»³.

Как мы видим, на смену утверждению об уникальности отдельного социального института приходит тезис о трудновыразимой духовной основе — «животворящая монада», «нечто более высокое, чем община» или «животворящий принцип русского народа» — русской культуры, которая проявляется в различных сферах, в первую очередь, в крестьянской жизни. Этот тезис был подхвачен народнической историографией, затем переключался в исторические работы второй половины XX в.

Так, ленинградский исследователь социальной психологии пореформенного крестьянства Г. А. Кавтарадзе писал: «Крестьяне еще не перестали осмыслять себя как общину, и самостоятельная личность еще не утвердилась среди них»⁴. В данном случае «животворящий принцип русского народа» выражается в терминах социальной психологии. Общинность и коллективизм крестьян противопоставляются личностной составляющей. Иными словами, среди крестьян было

³ Герцен А. И. Полн. собр. соч. М.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 4. С. 199.

⁴ Кавтарадзе Г. А. К истории крестьянского самосознания периода реформы 1861 г. // Вестн. ЛГУ. Сер. «История. Язык. Литература». № 14. 1969. Вып. 3. С. 63.

мало подлинных личностей, в связи с тем, что их сознание было общинно. Схожие взгляды высказывает историк-экономист Т. В. Карпенкова. Она считает, что для русского крестьянина рубежа XIX—XX вв. характерна «социально-психологическая его неподготовленность взять на себя индивидуальную ответственность за результаты своей деятельности»⁵.

Итак, тезис о коллективизме, или общинности, русского крестьянства прочно вошел в историографию. Иногда со знаком «минус», иногда — со знаком «плюс», но самое коллективность русского народа никто не оспаривает. На взгляд автора данной статьи, это совершенно неправильно. В работе будет сделана попытка показать ошибочность тезиса об общинности крестьянской психологии, а также предложить иную модель, объясняющую «общинные институты» русской деревни XIX—XX вв.

Исходное утверждение приведенной выше цепочки — идея об уникальности русской общины — подверглось критике еще в XIX в. Ученник А. Н. Энгельгардта А. П. Мертваго после работы в Батищеве Смоленской губернии отправился исследовать на практике, как ведется сельское хозяйство во Франции. Он писал: «Но ведь и здесь деревня называется "la commune", то есть община, и благодаря этому здесь мостовая, шоссе, общественные школы, и люди не тратят времени бесполезно на печение хлеба каждый сам для себя, на заготовление припасов каждый для себя, а делают все это люди, которые специально этим занимаются. <...> Здесь община помогает легче жить»⁶.

Иными словами, предельно четкое, без полутонов, представление о том, что в России вся жизнь — общинна, а личность — совершенно неразвита, а в Европе, наоборот, общины не существует, но присутствует сильное личностное начало — неверно. Во всех странах Европы, включая Россию, община существует, но везде она играет разную роль. Точно так же, и личность крестьянина играет роль и в России и в Европе, но роль эта — разная.

Ряд фактов, описанных этнографами XIX — начала XX в., показывают, что и второе звено логической цепи — пресловутая «общинность» — не является и имманентным качеством русского человека. В ряде ситуаций русский крестьянин вел себя совершенно так же, как единоличный американский предприниматель.

Так, в конце XIX в. В. С. Пругавин, исследовавший промыслы Александровского уезда Владимирской губернии, описал весьма интересный способ «обмана» мастерков — организаторов рассеянных ма-

⁵ Карпенкова Т. В. Охранительные тенденции и попытки аграрных преобразований в пореформенной России. М., 1992. Деп. в ИНИОН РАН 27.10.1992. № 47214. С. 23.

⁶ Мертваго А. П. Сельскохозяйственные воспоминания (1879—1893). СПб.: Хозяин, 1899. С. 105.

нуфактур. Основным занятием местного населения была перемотка шпуль. С мануфактур нити поступали в виде огромных бобин (шпуль), из которых необходимо было сделать небольшие катушки на продажу. Шпули раздавались крестьянам для перемотки, а те возвращали кушцам небольшие катушки с нитками. Для скорости расчетов нити отдавались и принимались на вес.

Исследователь пишет: «Обыкновенно мотальщицы приносят на вес размотанной бумаги даже больше, чем они взяли. Дело в том, что крестьяне увеличивают вес катушек, на которые они мотают бумагу, делают их более сырыми, тяжелыми, осторожно мочат и самую бумагу. Таким образом, увеличив вес деревянной катушки и бумаги, мотальщицы имеют возможность утаить, взять себе часть бумажной пряжи»⁷. В данной ситуации не может быть и речи об общинности, желании помочь ближнему и чувстве коллективизма.

Можно предположить, однако, что в данном случае общинные стратегии или модели поведения не реализуются, поскольку речь идет не об экономических взаимоотношениях с равными (соседями, горожанами), а о взаимоотношениях предпринимателя и наемного рабочего или, другими словами, эксплуататора и эксплуатируемого. Но и такое предположение не подтверждается фактами.

Е. С. Радченко, исследовавшая промыслы Воскресенского уезда (ныне Истринского района. — А. Т.) Московской губернии в эпоху нэпа, отмечала такое производственное «ноу-хау» при изготовлении войлока кустарями. «В войлок сыплется от 1—2 ф. песку. Этот "секрет производства" производится совершенно откровенно — в каждой мастерской заготовлено ведерко с песком, а возле мастерской зияет яма, откуда берут песок, — несмотря на то, что это делается исключительно с целью поднять вес войлока и в ущерб его плотности»⁸. В данном случае для придания изделию большего веса вновь пускается в ход хитрость.

Другой пример встречаем в описании быта пограничья Московского и Дмитровского уездов в Трудах Вольного экономического общества. Корреспондент пишет о продаже сена крестьянами: «Они ухитряются так перебить хорошее сено с дурным, или воз в 10—12 пудов с пустою серединою так навить, чтобы казался покупателю в 20—25 пудов, как едва ли сумеет сделать любой московский барышник сена»⁹.

⁷ Промыслы Владимирской губернии. Вып. 1. Александровский уезд. Исследование В. С. Пругавина. М.: Изд. Асафа Баранова, 1882. С. 33.

⁸ Радченко Е. С. Кустарный промысел и ремесло в Воскресенском уезде Московской губернии // Тр. Гос. худ.-ист. краевого музея в г. Воскресенске. Вып. 4. Воскресенск, 1926. С. 27.

⁹ С-в П. С. границы Московского и Дмитровского уездов // Тр. Имп. вольного

В обоих описанных случаях крестьяне обманывают не эксплуататора-мастера, раздающего им работу, а покупателей на рынке. Если вспомнить, что в первом случае это была эпоха нэпа, то в роли покупателей выступали так же голодавшие в годы войны советские рабочие и приезжавшие в столицу крестьяне. Однако и в этом случае общинность не обнаруживается. Во втором случае также можно отметить, что покупателями сена скорее всего были не аристократы и горожане, а свои же собратья-крестьяне или управляющие землевладельцев.

Можно сделать еще одно допущение: что крестьяне реализуют коллективное начало в традиционных сферах хозяйства, а при работе на промыслах руководствуются ценностями и используют поведенческие модели городской культуры. Иными словами, граница использования / не использования общинных стратегий проходит там же, где граница города и деревни. В таком случае, взаимодействие с мастерком и покупателями на рынке — это сфера городских моделей поведения, а взаимоотношение со своими односельчанами и жителями ближайших сел — сфера действия общинной традиции и коллективных ценностей. Однако и это на проверку оказывается не так.

Ряд фактов указывает на то, что и в рамках одной деревни, то есть непосредственно общины, крестьяне вели работы совершенно самостоятельно. На это, в частности, указывают материалы земской статистики по Московской губернии: «Каждый домохозяин, имеющий земельный надел, пользуется им самостоятельно и отдельно от других домохозяев. Общей обработки земли, общего скота, общих земледельческих орудий, общих семян, общей жатвы и т. п. не встречается в общинах Московской губернии»¹⁰.

Для того чтобы у читателей не создалось впечатление, что такая ситуация существовала только в Московской губернии, или, выражаясь словами Г. И. Успенского, у «подстоличных» мужиков, приведем другие примеры. Так, помещик Селиванов писал о жителях глухих деревень Зарайского уезда Рязанской губернии, что, по их мнению, «всякая раздельная работа выгоднее общей»¹¹. А. Н. Энгельгардт отмечал у Смоленских крестьян ту же особенность: «Взяв работу сообща, крестьяне производят ее в раздел — каждый свою часть работает отдельно от других и получает соответствующую часть из заработной платы»¹². Приходится признать, что значительная часть работ в деревнях производилась отдельными хозяевами самостоятельно. Да и с точки здравого смысла трудно предположить, что впятером можно пахать луг или

экон. о-ва. 1873. Т. 3. Вып. 1. С. 22.

¹⁰ Сборник статистических сведений по Московской губернии. Отд. хоз. статистики. Т. 4. Вып. 1. Крестьянское хоз-во. Формы крестьянского землевладения в Московской губ. М., 1879. С. 266.

¹¹ Селиванов В. В. Год русского земледельца. Лето // Рус. беседа. 1856. № 4. Отд. Смесь. С. 71.

¹² Энгельгардт А. Н. Из деревни. 12 писем 1872—1887 гг. М., 1999. С. 167.

втроем рубить дрова. Проще говоря, большинство хозяйственных работ рассчитаны на выполнение именно одним человеком.

Более того, при внимательном рассмотрении подлинно коллективных работ: общедеревенской вывозки навоза или посадки капусты всей деревней, нередко проявляются черты, которые если не совершенно перечеркивают идею «общинности» крестьянства, то обнажают рациональную составляющую тех или иных коллективных работ.

Так, в Александровском уезде Владимирской губернии были приняты общедеревенские, коллективные выезды на покос. Как пишет исследовавший местное крестьянство Т. Поздняков, коллективность этих работ была вынужденной. «Во избежание <...> непорядков, они на сельских сходах устанавливали свои правила, обуздывающие более или менее "зарывистых", и на уборку сена в луга ездят все вместе, по звонку или по другому какому-либо условному сигналу»¹³. Иными словами, крестьяне выезжают на луг всей деревней не потому, что им приятнее работать вместе, а потому, что, если этого не сделать, то сосед обманет соседа: скосит больше положенного, и его нельзя будет призвать к ответу. В данном случае, коллективный выезд на покос свидетельствует скорее не об абстрактной общинности, а об индивидуализме русского крестьянина.

Буквально дословно слова Т. Позднякова повторяет этнограф Е. С. Радченко. Она пишет: «В итоге каждое хозяйство должно выкосить несколько буквально клочков травы в разных местах, причем все обычно торопятся сделать это в один день и все одновременно, так как иначе своей доли не увидишь вовсе»¹⁴. Вновь перед нами коллективный выезд на работу скрывает не радость совместного труда на благо общины, а способ проконтролировать наиболее радикально настроенных индивидуалистов.

Очень часто этнографы приводят в своих работах факты, которые объясняют хозяйственный или культурный смысл тех или иных коллективных работ или деревенских обычаев. Эти примеры указывают, что коллективные работы продиктованы не желанием побыть «на миру», а логикой работы.

Так, уже знакомый нам Т. Поздняков пишет про обряд первого выгона скота, который обычно старались приурочить ко дню Егория весеннего (23 апреля по ст. ст. — 9 мая по н. ст.). В литературе общедеревенский праздник с одариванием пастухов традиционно считается проявлением коллективистских качеств народного характера. Вот что пишет автор: «Коровы и овцы <...> в этот день выгоняются в стадо исключительно все, что делается в тех целях, чтобы коровы или овцы

¹³ Поздняков Т. Народные обычаи в Александровском уезде Владимирской губернии. Владимир, 1902. С. 16.

¹⁴ Радченко Е. С. Село Бужарово, Воскресенского района Московского округа (Моногр. описание деревни). М., 1929. С. 21.

— все свыклись одна с другой в первый же день, так как в противном случае — скотине, выпущенной в стадо во второй или третий день, изрядно попадает в бока от выпущенных раньше: ее принимают за чужую, преследуют и поднимают на рога»¹⁵.

Иными словами, тот факт, что вся деревня выгоняет скот в стадо во один и тот же день, объясняется не желанием одновременно провести обряд, не коллективной ментальностью, а вполне прагматическими соображениями.

В материалах земской статистики по Калязинскому уезду приводятся такие данные. В условиях нехватки земли крестьяне, «чтобы не тратить земли на дороги, против одних межников в некоторых местах, позволяющих это, делают головные осьмаки, по которым и ездят, пока не обработают другие, а потом все сразу принимаются за обработку головных. При жнивье убирают сначала все вместе головные, а потом по ним уже ездят к другим осьмакам»¹⁶. В данном случае перед нами не неосознанное объединение, происходящее из «духа коллективизма» или «ауры общинности», а сознательная организация коллективной работы в тех случаях, когда индивидуальная работа становится неэффективной.

Наконец, последний пример из этнографического описания крестьян XIX в., который более напоминает современные американские реалии, такие как судебный иск мужа к жене или наоборот. Все тот же Т. Поздняков описывает практику высева женой отдельных от мужа посевов льна: «Найдя землю, баба на свои средства приобретает семян и сеет на ней лен. Это называется — сеять "собину". У некоторых "собины" сеют мужья, и тогда жены угощают их за это яичницами, а другие для этого нанимают посторонних. <...> Иногда муж с женой соглашаются на тех условиях, что жена, взяв себе полученное от "собины" волокно, отдает мужу семя, и он за это помогает ей в уборке и в отделке льна»¹⁷. Таким образом, коллективное общинное владение землей не исключало возможности отдельных владений законных (неразведенных) мужа и жены.

Подведем некоторые итоги. Во-первых, идеи духовной «общинности» или врожденного «коллективизма» русского народа являются плодами историографической мысли. Эти качества не являются ни неотъемлемыми чертами национального характера, ни центральной темой русской культуры. Этот историографический миф сложился в трудах А. И. Герцена, а позднее публицистов-народников и проник в научную литературу XX в. Факты из крестьянской жизни тезис об имманентном коллективизме крестьянства не подтверждают.

¹⁵ Поздняков Т. Указ. соч. С. 4.

¹⁶ Сборник статистических сведений по Тверской губернии. Т. 5. Калязинский уезд. Тверь, 1890. С. 85.

¹⁷ Поздняков Т. Указ. соч. С. 16.

Во-вторых, по мнению автора, говорить об уникальности коллективных работ у русских крестьян или об общине — как особом социальном институте, характерном только для славянских народов, нет оснований. Во второй половине XIX в. общинное устройство знали многие народы Европы. Коллективные работы у русских крестьян, безусловно, существовали, но организовывались они по тем же принципам, что и коллективные работы в других странах. Как правило, то были случаи, когда вести работы вместе было более рационально, чем порознь. Это подтверждают приведенные примеры.

С другой стороны, если отбросить рассуждения об особом национальном характере, и имманентных категориях культуры, то некая «общинность» в русской крестьянской культуре все же присутствует. В приведенном примере обуздания «зарывистых» общинность присутствует. Не в том, что работы выполняются коллективно или что крестьяне в обязательном порядке выезжают в поле «по свистку» и радуются совместному труду, а в том, что коллектив играет роль группового надсмотрщика над нечестными работниками. Ведь за нарушителями следит не специально выбранный человек, а вся деревня.

Подобные факты не единичны. При недостатке рабочих рук крестьяне собирают «помочь», или «голоку». Это обычай, в соответствии с которым хозяин двора, нуждающийся в помощниках, приглашает за угощение своих знакомых. Параллельно с обычаем «звать на помочь» на рубеже XIX—XX вв. существовал обычный поденный наем работников. Вот как А. Н. Энгельгардт описывает особенности бытования обоих хозяйственных институтов: «"Толочане" всегда работают превосходно, особенно бабы, — так, как никогда за поденную плату работать не станут. Каждый старается сделать как можно лучше, отличиться, так сказать. <...> Это даже не называется работать, а "помогать"»¹⁸.

Отметим еще одно наблюдение этого же автора. Приведенная цитата может создать впечатление, что неохота, с какой крестьяне ходят на поденщину, подтверждает как раз коллективизм и общинность русского крестьянина, однако это не так. Энгельгардт далее пишет: «...к богатому мужику все "из чести" пойдут на толоку, потому что нельзя же — то за тем, то за другим придется к нему обратиться».¹⁹ Вновь перед нами предстает не абстрактная «коллективность» и не эфемерная «животворящая монада», а вполне рациональный холодный расчет.

Последние два примера ставят вопрос об общинности в новой плоскости. Если общинные институты и традиции в крестьянской культуре присутствуют, то они не пронизывают всю культуру. Их нельзя объяснить душевным складом или имманентными психологическими качествами крестьян; они проявляются в одних ситуациях и не

¹⁸ Энгельгардт А. Н. Указ. соч. С. 53—54.

¹⁹ Там же.

проявляются в других. Во-первых, следует отказаться от огульных обобщений и говорить не об «общинности» культуры или психологии, а о конкретных «общинных традициях», «общинных институтах» или «общинных моделях поведения». Во-вторых, необходимо выявить сферу и закономерности бытования общинных институтов у русских крестьян.

Выполнить эту задачу в данной статье не представляется возможным. Вместе с тем, можно эскизно обрисовать направление дальнейших рассуждений.

Одним из первых исследователей, который попытался дать объяснение соотношения коллективистских и частных экономических стратегий у русских крестьян, был А. В. Чаянов. Он считал, что применение тех или иных экономических моделей связано с их хозяйственной выгодой или невыгодой. Он писал: «Мы <...> склонны полагать, что каждый крестьянин не отказался бы ни от хорошего ростбифа, ни от граммофона, ни даже от пакета акций "Ойл Шелл Компани", если бы к тому представился случай. К сожалению, в массе такого случая не представляется, и каждая копейка достается крестьянской семье тяжелым напряженным трудом. А в этих обстоятельствах ей приходится отказываться не только от акций и граммофона, но подчас и от говядины. Нам думается, что если бы Ротшильд при социальной революции в Европе сбежал бы в какую-нибудь сельскохозяйственную страну и вынужден был заняться крестьянским трудом, то при всей своей буржуазной приобретательской психологии он оказался бы послушным правилам поведения, установленным организационно-производственной школой»²⁰.

По мнению этого исследователя, в основе выбора стратегии лежат объективные экономические предпосылки: крестьянин делает то, что наиболее выгодно в сложившихся условиях. Автору статьи представляется, что это не совсем верное объяснение. Дело в том, что иногда организаторы помочей тратили на них больше денег, чем было необходимо для найма поденных рабочих. По обычаю, хозяин должен был накормить приглашенных обедом. Нередко обед превращался в царское угощение. «У богатых крестьян выставляли до 15 пересмен: говядина пареная, вареная, жареная; рыба пареная, жареная, вареная». Другими блюдами могли быть шаньги, пироги, орехи, чай, конфеты и другие сладости. Во многих описаниях подчеркивается праздничный характер угощения»²¹. Н. Дубенский, изучавший крестьянское хозяйство Владимирской губернии, подсчитал, что наем поденных работников обходился для хозяев в среднем дешевле, чем организация помочей²².

²⁰ Чаянов А. В. Избр. тр. М.: Колос, 1993. С. 31.

²¹ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян в XIX в. М.: Наука, 1986. С. 52.

²² Дубенский Н. Крестьянское и господское хозяйство в опольщине Владимирской

Такие свидетельства не единичны. Принимая их во внимание, исследователь не может удовлетвориться объяснением А. В. Чаянова. В связи с этим, наиболее перспективным представляется этнографический анализ данной проблемы. Этнографическая наука изучает все явления — в данном случае общинные традиции или модели поведения — комплексно, отдавая отчет в том, что одно и то же явление может иметь различные значения: не только экономическое, но и культурное, социальное, коммуникативное. По словам А. А. Никипенкова, «традиционное общество — это общество тотального синтеза». Именно на стыке экономики, коммуникативной сферы и социальных функций, по мнению автора, можно отыскать культурный смысл «общинных традиций».

Часть III. Этнология и смежные науки

А.В. Головнев

Локальность и магистральность в пространстве Евразии

Свойственное антропологии движения различение локальности и магистральности — не классификация культур, а обозначение полюсов спектра, в котором эти культуры реализуются. Каждая из них характеризуется не сугубой локальностью или магистральностью, а вариантами их сочетания. Репертуар любой культуры включает различные по конфигурации деятельностные схемы, от предельно локализованных до широко развернутых в социальном пространстве. Среди русских обнаруживаются как земледельцы, так и имперские чиновники, среди итальянцев — как виноградари, так и мореходы, среди евреев — как портные, так и негоцианты. От баланса и дизайна деятельностных схем в культуре зависит ее пространственность и устойчивость.

Преимущественно локальной или магистральной культура оказывается в проекции статичности и динамики, оседлости и мобильности, экологической и социальной адаптации. Локальная культура осваивает биологические ресурсы (экоадаптация), магистральная — социокультурные ресурсы локальных культур (экосоциоадаптация). Они различаются стратегией и масштабом контроля над пространством: локальная культура «возделывает» конкретную экологическую нишу, магистральная — синтезирует локальные группы в сети коммуникации и сложные сообщества, часто приобретающие облик государств.

Распространяясь на большое пространство и связывая собой несколько локальных культур, локальная культура перерастает в магистральную. Главную роль в посредничестве играет военно-политическая, жреческая или торговая элита, объединяющая своей активностью локальные культуры и создающая тем самым новые формы контактов и новое качество взаимоотношений. Язык магистральной культуры становится, как правило, вторым языком охватываемых ею локальных групп; нередко то же происходит с культом и системой власти. Магистральная культура может сохранять связь с материнской локальной культурой или, отделившись от нее пространственно и функционально, образовать альянс с другими локальными группами¹.

¹ Подробнее см.: Головнев А. В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; Волот, 2009.

Локальной культуре земледельца, рыболова или ремесленника присущи бережное отношение к границам дома, селения, культ родного края с его озерами, рощами, духами, мифами. Магистральная культура обладает технологиями пересечения границ, вторжения в чужой мир, власти над пространством и долгого (вечного) пути. Этому соответствует характер идентичности: если земледелец или рыбак в своей локальности может позволить себе выбор одной устойчивой идентичности, то торговец или политик на перекрестке социальных связей обречен на маневр между различными позициями, их комбинирование и менеджмент.

Локальность

Культура, основанная преимущественно на экоадаптации и замкнутая на конкретном биотопе, может быть названа локальной, будь ее хозяйственной базой охота на северного оленя, сбор морских моллюсков или богарное земледелие. Сколько-нибудь значительные перемещения такой культуры, выходящие за пределы биотопа, обычно вызваны экологическими или социальными кризисами.

Для локальных культур собирателей, промысловиков и земледельцев разных областей мира характерна насыщенность экологической сферы, детальность знаний и обстоятельность практик природопользования. Например, у индейцев агуаруна в Амазонии установлено существование 690 названий различных растений, подразделяемых на семьи или классы, напоминающие научную ботаническую таксономию; собиратели Австралии различали до 240 видов растений, 93 вида моллюсков и 23 вида рыб, годных в пищу². У обских хантов выявлено свыше 200 способов запорного лова рыбы³, не считая большого числа иных видов сетевого, неводного, калыданного, острогового промысла. Каждый из этих вариантов рыболовства предполагает знание «поведения воды», особенностей хода и повадок отдельных видов рыбы, рельефа дна водоемов и т. д. Для сооружения запора необходимо так выбрать время и место, чтобы уже завершился подъем рыбы на нерест в верховья реки, но еще не начался ее скат в низовья; чтобы огороженная часть водоема служила не только местом накопления рыбы, но и нагульно-кормовой средой для нее; чтобы течение было не чересчур сильным для устойчивости запора, но достаточным, чтобы вода не застаивалась и не зацветала; чтобы глубина русла не была чрезмерной для строительства заграждения и не очень малой для содержания рыбы; чтобы в огороженном месте имелись как отмели, так и омуты

² Дамм Г. Канака — люди южных морей. М., 1964. С. 27; Murphy R. Cultural and social anthropology. New Jersey, 1989. P. 34.

³ Sirelius U. T. Über die Sperrfischerei bei den Finnisch-Ugrischen Völkern. Helsingfors, 1906; Лукина Н. В. Культурные традиции в хозяйственной деятельности хантов // Культурные традиции народов Сибири. А., 1986.

для обеспечения выживания всех видов рыбы; чтобы установленные в запоре ловушки наполнялись, но не переполнялись рыбой⁴.

Локальная культура плотно встроена в биоценоз и использует как отдельные звенья экосистемы, так и связи между ними. Она ориентирована не только на потребление, но и на воспроизводство биологических ресурсов. На этом основана практика берегающего природопользования — регламентация времени и места промысла, сакрализованная этика диалога с природным миром и обычаи раздачи излишков. С этим связана детальная разработанность и привязка к конкретной местности систем времясчисления и топографии. Календари локальных групп обских угров настолько разнообразны, что начало года в каждом из них — свое; чаще всего оно приходится на время летнего или зимнего солнцестояния, весеннего или осеннего равноденствия. Подчас создается впечатление, что каждое отдельно взятое семейство таежных промысловиков настолько поглощено сбором своего «уро-жая», что не заботится о сверке времени даже с ближайшими соседями. Например, в разных селениях на реке Тромъеган июль называется *ин-туй тылыс* (месяц большой воды), *отль-пыт тылыс* (месяц линьки лебедя), *каньк тылыс* (ягодный месяц) и *кои́м тылыс* (месяц нереста рыбы). «Ментальная карта» пространства хантов построена на точечном знании местности: если тундровый кочевник — ненец во время своих перемещений следит за собой как бы «с неба», представляя себя перемещающейся на «карте» точкой, то таежный хант помнит каждую «кочку» своих угодий, и путь его пролегает от одного знакомого дерева к другому. Эта схема поведения «работает» и в других ситуациях, например, при поломке лодочного мотора: ненец сначала мысленно раскручивает гайки, а затем пускает в ход руки; хант сразу начинает раскручивать гайки руками — его руки сами «помнят» мотор.

Мифологически локальность выражается в богатстве домашнего и природного пандемонизма, наполненного местными духами (домовыми, лепими, водяными, дворовыми, овинными и др.), образами особенных деревьев и урочищ. Отношения местных культовых фигур (часто целых семейств духов) обстоятельно описываются категориями родства. Их природные образы обычно ассоциируются с местными земными и водными зверями, птицами, рыбами, насекомыми (у обских угров — лось, бобр, лягушка, трясогузка, филин, щука, налим, стрекоза и др.), орнаментально символизируемыми точечными отпечатками: «щучья челюсть», «заячья уши», «выводок утят», «след соболя». Локальность характеризуется обилием и значимостью женских мифологических образов: от лесных ведьм и царевен-лягушек до многоликой богини-матери-земли. У марийцев с их прочными «земляческими объединениями» особую роль в этничности играют языческая религия и традиционная женская одежда

⁴ Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 356.

— этнографические группы у марийцев именовались по названию женских головных уборов, присущих каждой группе⁵.

Детальная и всеобъемлющая экологичность марийской культуры просматривается, например, в пчеловодстве, уходящем корнями в древнее бортничество. Помимо популярности и хозяйственной значимости этого занятия, а также любви к меду, марийцам присуща особая этика и эстетика пчеловодства (выход на пасеку в белой чистой одежде, отношение к пчелам как эталону трудолюбия, мастерства и взаимопомощи). Марийцы молились о благополучии пчел и преумножении их популяции, перед роением пчел они совершали ритуальные жертвоприношения. В их языческом пантеоне присутствуют покровители пчел: Мўкш Шочын (Создатель пчел), Мўкш Пўйырышо (Предопределятель пчел), Мўкш Суксо (Хранитель пчел)⁶. Сходные эколого-этические нормы существуют в отношении родников (запреты загрязнять источники, громко и резко разговаривать около них, рубить леса в их окрестностях), а также деревьев, особенно березы. Священные рощи (кўсото) и поныне почитаются как культовое достояние.

Схожие черты отличают многие крестьянско-земледельческие и промысловые (особенно рыболовецкие) культуры Евразии. Благодаря тесной связи с экологической нишей локальной культуре свойственна устойчивость — так называемая традиционность. Примером многовековой устойчивости и пространственной непрерывности (переходности) культурных традиций может служить лесной мир народов Уральской языковой семьи. Археологи, этнографы, лингвисты и физические антропологи единодушно отмечают тысячелетнюю консервативность уральских хозяйственно-культурных традиций, их плавные переходы от народа к народу на территории от Фенноскандии до Таймыра. При этом для большинства уральских сообществ характерна привязанность к лесным экологическим нишам, умеренная подвижность и разделенность на локальные группы со своими диалектами или языками. Устойчивость уральского мира наводит исследователей на мысль, что развитие таяжских народов происходило медленно и постепенно, под воздействием главным образом внешних импульсов.

В отличие от открытых пространств степей и морей, труднопроходимая тайга не располагала к развитию мощных магистральных культур. Однако своя система магистралей существовала и в уральских лесах. Пути по рекам и через водоразделы поддерживали связи между локальными сообществами, и среди уральцев с давних пор формировался слой мобильных лидеров-посредников. Уральская тайга окаймлена с севера и юга открытыми пространствами тундры и степи; со временем они превратились в кочевые магистрали, здесь сложились

⁵ Козлова К. И. Введение // Народы Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 2000. С. 10.

⁶ Андреев И. А. Традиционное хозяйство марийцев // Народы Поволжья и Приуралья. С. 213.

подвижные культуры: мадьяр — в степи, самоедов — в тундре, эпизодически связывавшие локальные таежно-речные группы. Устойчивость лесного уральского мира, сотканного из локальных культур и соединенного «медленными» речными магистралями, отразилась в преемственности археологических культур с присущей им непрерывностью. Локальные культуры создавали мозаику освоенного пространства, магистральные — играли ключевую роль в движении и колонизации.

Магистральность

Если экологическая адаптация сконцентрирована на хозяйственном цикле, то адаптация социальная охватывает широкое деятельностное поле, в том числе религиозные, торговые, военные, политические взаимодействия. С древности большие пространства осваивали и контролировали наиболее мобильные группы, обретавшие статус элиты; и позднее элита выделялась подвижностью на фоне зависимых сословий, нередко принудительно прикрепленных к земле. В истории Старого Света магистральные культуры воинственных кочевников моря и степи создали геополитическую конфигурацию, лежащую в основе современной культурной мозаики Евразии.

Все магистральные культуры мобильны, но не всякая кочевая культура магистральна. Например, бродячие охотники-собиратели даяки Калимантана или хадза Танзании мобильны, но локальны по стратегии адаптации и социального взаимодействия. Обычно мобильность соотносится с повышенным социальным тоном. Из этологии известно, что поведение живых существ, включая животных и людей, различается в статике и динамике с резким контрастом мира (покоя, отдыха) и войны (рейда, миграции). В состоянии покоя вожди племен принимают мало решений, а в состоянии мобилизации — много. Свободолюбивые проказы, в быту опирающиеся на традиции и персональные мнения, в условиях войны забывают о личной свободе, подчиняются вождю и придерживаются жесткой дисциплины⁷. Как видно, понятия «мобильность» и «мобилизация» связаны не только этимологически, но и функционально.

Поскольку мобильные группы чаще и дольше, чем оседлые, находятся в тоне мобилизации, у них развиваются специфические социальные технологии. Кочевники, при нехитром материальном быте, выработали сложную военную организацию и социально-политическую структуру: многоступенчатую иерархию (24 ранга у хунну), десятичную организацию разделенного на крылья войска-орды (тумен, тысяча, сотня, десяток), тактику отлаженных маневров (ложного отступления, облавы), мгновенной мобилизации и коммуникации (вестовые, ямская гоньба). Эта система по своей сути и морфологии отличается от бюрократии

⁷ Wallace A. F. C. Psychological preparations for war // War: The anthropology of armed conflict and aggression. New York: The Natural History Press. P. 174, 176—177.

оседлых обществ тем, что ее ядро (вождь и его ставка) связано цепью быстрых реакций со всей ордой, благодаря чему орда способна постоянно чувствовать и мгновенно выполнять волю вождя. Как показал обзор мотивов и действий Темучжина, самые успешные его решения (скажем, о преобразовании армии) были приняты не в мирные паузы его правления, а в обстановке военных походов⁸. Эта мобильно-мобилизационная технология не только многократно усиливает наступательную устремленность и мощь кочевников, но и ошеломляет оседлое население с его поведенческими стандартами покоя. Земледельца и ремесленника подавляет не столько реальная сила кочевника, сколько магия его власти, сочетающая агрессию и дипломатию, жестокость и милосердие, буйство и порядок. Кочевник воплощает в себе власть и даже играет ею, вовлекая в эту игру оседлых жителей.

Если под номадизмом понимать не только механическое движение и следование за мигрирующими животными, но и систему коммуникации и иерархии, в которой ключевую и связующую роль играют кочевники, то их избыточное внимание к оседлым сообществам представится не агрессивней и паразитарностью, а естественным свойством «этноценоза». Кочевники совершенствовали культуру контроля над большими пространствами, систему коммуникации и подчинения в конкуренции не столько с оседлыми культурами (которые заведомо уступали им в военизации и мобильности), сколько с другими кочевниками.

Магистральная культура всегда подвижнее локальной, поскольку она вырастает на преимуществе в движении и целенаправленно развивает технологии мобильности в конкуренции с культурами-соперницами. Лидерство в движении собственно и придает культуре качество магистральности. Как только она теряет это превосходство, власть над пространством и людьми захватывает новая магистральная культура, зачастую окраинная, «дикая и варварская». В этом выражался «закон Ибн-Хальдуна», согласно которому кочевая династия (держава) существует не более 120 лет, в течение жизни трех поколений: первое, славное своей мощью и кочевой (бедуинской) суровостью и яростью, создает державу; второе, сменив гордость на подчиненность самодержцу, предается роскоши и лени; третье вовсе забывает бедуинскую суровость, предпочитая престиж и блага, и лишь внешне напоминает воинов-всадников, будучи на самом деле «трусливее женщин»⁹.

В магистральных культурах особой категорией деятельности и ментальности является «путь». Он представляется не расстоянием и не эпизодом, а пространством деятельности, столь же устойчивым для кочев-

⁸ См.: Головнев А. В. Антропология движения. С. 357—419.

⁹ Ибн-Хальдун. Прологомены к «Книге поучительных примеров и дивану сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров» // Мировая экономическая мысль: Сквозь призму веков. Т. 1. М., 2004.

ников, как город для оседлых жителей. Тюркское слово *йол* (путь) сопоставимо с монгольским *дзол/зол* (счастье, удача); особое отношение тюрков к движению выражено присутствием в их пантеоне божеств пути — *Йол тенгри*, а также двойным значением глагола *јур* — «ходить» и «жить», от которого образованы понятия *јүрүм/јүрүс* (жизнь) и *јурт* (стойбище, государство). Сходным образом слово *vegr* (путь) в северогерманской традиции приобрело значение «государство», например, в варианте *Nórvegr* (Норвегия) — «Северный путь».

Превращение магистрального пути в государство или народ — обычное в истории явление. Эфемерность многих кочевых политий связана с их недолговечностью (сопоставимой с веком человека) и регулярностью их замещения новыми или, чаще, старыми ордами с новыми вождями и именами. Основой магистральных культур может стать не только война, но и международная торговля — например, финикийская в Средиземноморье, согдийская на Великом шелковом пути, новгородская на северо-востоке Европы. Их внутренняя целостность иногда обеспечивается религиозным единством, как у согдоманхеев и евреев-иудеев.

Пантеоны магистральных культур обычно представлены воинственными богами-героями или верховными богами в сопровождении небесного воинства. Среди героев, пророков, богов или ипостасей вседержителя непременно обозначена миссия покорителя—культуртрегера—колонизатора (в классическом варианте Аполлон у эллинов), сочетающаяся с функцией путешествия—посредничества—дипломатии. При разнополости пантеонов контроль над большим пространством неизменно ассоциирован с мужскими образами.

Сочетаемость

Воинственный кочевник и мирный земледелец могут лишь умозрительно отделяться друг от друга. В реальности — там, где их пространства пересекаются, — они сосуществуют и образуют естественный симбиоз, в котором кочевник выступает в роли мобильной силы, а земледелец — кормящей культуры. Один осваивает локальную экологическую нишу, другой — связывает локальные экологические ниши в мозаичное полотно. У них разные, но взаимодополняющие модели безопасности и контроля над пространством — кормовая (локальная) и силовая (магистральная). Первая основана на эконизической адаптации и труде, вторая — на экосоциальной адаптации и войне/политике. Первая развивает технологии оседлости (разработка локальных ресурсов) и плотного вставания в землю, вторая — технологии мобильности (коммуникации, управления) и охвата больших пространств. Они поддерживают друг друга, поскольку кочевник опирается на локальные очаги, а земледелец нуждается во внешней защите.

По роду деятельности агент магистральности (политик, воин, торговец, жрец) — этнодипломат, интегрирующий различные сообщества,

партнерские связи, ценности. Его собственные ценности состоят во власти над чужими ценностями и контроле над обширным социальным пространством. Мотивация и род деятельности привязывают земледельца к «почве» и родственно-соседской среде, торговца и политика — к «пути» и разноликому кругу партнерства. Первый «натурален» в своих потребностях, второй — постоянно «конвертируем». Различные деятельностные схемы создают, соответственно, статичную и динамичную этничность. Классический пример статичной идентичности — крестьянство с его плотной экокультурой, динамичной — нобилитет с многообразной социокультурой. В случае, когда локальная и магистральная культуры нерархически соподчинены (большинство т. н. рабовладельческих и феодальных обществ, полиэтнических империй), они выглядят двумя культурами в одном народе, различающимися даже по языку. «Верхняя» и «нижняя» культуры представлены, например, франками и галлами во Франкском королевстве, англосаксами и бриттами в древней Англии, русью и славянами — в Древней Руси.

Магистральность может нести с собой межэтнический диалог, подавление прежней и синтез новой этничности. В локусах генерируется стойкая «почвенная» этничность, на магистральных — мобильная «синтетическая» (в каком-то смысле именно эти разные качества этничности породили примордиалистский и конструктивистский варианты ее толкования). Локальная и магистральная этничности различаются не только территориальным размахом, но и мотивами-практиками генерирования. Первая основана на родстве (в значении философии и технологии близости, а не факта крови), распространяемом на обитаемое пространство в понятиях «родная земля», «родина». Вторая строится на власти в ее функциях интеграции, посредничества, субординации и выражается понятиями «народ», «семья народов». При статусном превосходстве магистральной культуры локальная обладает преимуществом устойчивости и живучести благодаря непосредственной связи с землей и ее ресурсами. Магистральная культура может оказаться эфемерной, «сойти с орбиты» в противоборстве с другой культурой, не выдержать напряжения движения и осесть в удобной локальной нише.

У локальной и магистральной культур разные системы безопасности. Кочевник привязан не к месту, а к движущейся орде (войску, табору, табуну, стаду), и безопасность для него состоит в контроле над пространством, где главную и постоянную угрозу представляют другие кочевники. Атмосфера степной войны всех против всех передана монгольским «Сокровенным сказанием»¹⁰:

Звездное небо поворачивалось — была всенародная распря. В постель свою не ложились — все друг друга грабили. Вся по-

¹⁰ Сокровенное сказание / Пер., введ. и прим. С. А. Козина. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Ст. 254.

верхность земли содрогалась — всесветная брань шла. Не прилечь под свое одеяло — до того шла общая вражда.

Здесь превосходно описан и страх кочевника — в эпизоде загнанного меркитами на гору Бурхан-халдун Темучжина. Будущий Сотрясатель Вселенной испытал тогда «великий ужас», представляя свою жизнь «изблеванной», а самого себя жалкой вошью и прячущейся ласточкой. Подобные ощущения он перенес и при облаве тайчжиутов, голодая и скрываясь в лесу в течение двух недель. Зато позднее Чингис-хан отличался повышенной, до патологии, бдительностью, мотивировавшей жестокий порядок в его орде. Осторожность хана, внешне напоминающая трусость, была замечательным свойством в условиях степных конфликтов, когда охотник мог вмиг превратиться в добычу. Обратной стороной искусства облавы было умение ее избегать. Все ханы бежали от своих недругов (и это было маневром, а не трусостью), но Темучжин делал это лучше других. После тайчжиутского плена он ни разу не попал в расставленные ловушки. Совершая стремительные и дальние перекочевки, невзирая на ночь и усталость, он превосходил ожидания противника. Он был виртуозом предупредительных маневров, исчезал, как невидимка, и появлялся, как дух из дымника¹¹.

Парадокс лавинообразного роста монгольской орды состоял в том, что он мотивационно исходил из заботы хана о собственной безопасности, но оказался эффективным средством господства и завоеваний. В условиях степной турбулентности накаленный до психоза инстинкт самосохранения вождя сплотил орду и раздул ее до империи (психоз безопасности всегда крепит социальное единство). Особое значение в организации монголов и их победах имел механизм, который в теории управления называется прямой-и-обратной связью центральной системы. Поразительная согласованность действий монголов, иногда воспринимаемая как рабское подчинение хану, в действительности была системой кочевой безопасности орды. Ее ядром стала когорта нукеров и гвардия *кешик*, пронизавшая, будто нервная сеть, всю орду и наладившая ее молниеносную связь с ханом. Эта технология безопасности строилась на высокой мобильности (при опережающих действиях хана и ставки), стремительной коммуникации, жестком единстве орды и культе вождя. Со своей стороны, вольнолюбивые степняки самозабвенно жертвовали собственными амбициями во имя хана и орды.

Быстрый переход от защиты к нападению, превращение опасливого стада в азартную стаю — талант стайно-стадного человека. Переход покорного улуса в режим воюющей орды и обратно в степи был обыденностью и зависел от воли вождя. Кочевникам свойственна маневренность в обеспечении безопасности, включающая тактики опережающего удара, предупреждения облавы, заманивания отступлением. Быстрота маневра позволяла им резко переходить от бегства к атаке, повер-

¹¹ Подробнее см.: Головнев А. В. Антропология движения. С. 379—411.

гать врага в смертоносное оцепенение. Монгольская облава — иллюстрация психологического преимущества загонщика над добычей.

Охотник-кочевник-воин постоянно имеет дело с угрозой и риском. Для него страх — не гнетущая неизвестность, а привычный инструмент. Управление страхом — ключевая технология кочевника. Преобразованный в нападение и нацеленный на жертву, страх расширяет путь лучше копья и меча. Подгоняемый нарочитыми актами жестокости, он мчится впереди кочевой орды и подавляет волю защитников крепостей. При виде парусов викингов и знамен монголов жители городов нередко сдавались без боя, пускались в паническое бегство и даже кончали жизнь массовым самоубийством (как это случилось при взятии монголами Пекина и Ганджи).

Для оседлой «кормящей культуры» кочевая модель безопасности (внешней политики) чужеродна и амбивалентна, поскольку содержит в себе как защиту, так и угрозу. Эта безопасность начиналась с опасности — набега кочевой орды. В борьбе за селение кочевник сражался не с земледельцем, а с прежним правителем земледельца, тоже кочевником, и судьба оседлой общины решалась в схватке кочевников. Недавний враг-агрессор вскоре превращался в покровителя-защитника, так как локальная общность чаще признавала право победителя, чем хранила верность прежнему покровителю. Отныне очередной «свой» кочевник защищал село или город от «чужих» кочевников, брал на себя роль миротворца и пастыря земледельцев. Земледелец мог не любить кочевую власть и даже проклинать ее (обычно постфактум), но умел смиряться с этой властью и воспринимать ее как залог безопасности. Впрочем, эта безопасность сохраняла двойственность угрозы/защиты, свойственную всякой власти.

Психологически для земледельца привнесенная извне кочевая безопасность — не преодоление страха, а его подавление — кочевник монополизировал страхи земледельца, а земледелец с готовностью уступает их кочевнику-победителю. Модель безопасности земледельца развернута на две сферы — природы и общества. В первой он чувствует себя по-хозяйски, обладая емкой экологической культурой и поддержкой сельской общины, в совершенстве владеет знаниями местности и календаря, навыками обработки земли и материального жизнеобеспечения. Он способен ладить с природой на уровне психического диалога — посредством ритуалов и крестьянской магии. Земледелец в силах — «с божьей помощью» — пережить стихийные бедствия и невзгоды вроде неурожая и голода. Угроза голода не создает страха, что выражено в русских пословицах: «Сыта не сыта, а всегда весела», «Дома и солома едома», «С поста не мрут, а с обжорства мрут», «Дай земле, и она тебе даст». Иное дело угрозы, исходящие из внешнего социального мира. В поговорке «пусто, словно Мамай прошел» вместо смеха слышится обреченность. Насколько земледельцу уютно в родной природе, настолько тревожно в чужом обществе.

При смене кочевой элиты земледелец признает за победителем право контроля, не желая входить в поле высшей власти (позднее эта ниша отводилась барину или чиновнику). В прайстории, судя по всему, присутствие кочевника как военной силы было естественным и не воспринималось как завоевание — приглашениями с целью помощи и (со)правления морских и степных кочевников — от варягов до половцев — пестрят русские летописи. Собственная властная элита произрастает в «кормящей культуре» в двух вариантах: от осевших кочевников и от поднявшихся во власть полукровок. В этих случаях симбиоз разных культур перерастает в их синтез, генерируя новую культуру.

Начиная с эпохи бронзы магистральные культуры «коне-людей» и «море-людей» генерировали политическую элиту для многих локальных культур Евразии. На рубеже нашей эры черноморский перекресток степных и морских кочевий стал маятником евразийской геополитики. Магистральные культуры Балто-Понтийского междуморья и Великой степи охватывали пространство Северной Евразии в ритме попеременного господства кочевников моря и суши. Главным мотивом-действием масштабных передвижений была война — как регулярный промысел и конкуренция за власть, в которой одерживали верх наиболее подвижные и боеспособные группы. Как готы в III в. подчинили пространство Балто-Понтийского междуморья, так их потомки норманны в IX в. охватили своими походами земли «верхних» славян (по рекам балтийского стока). Как в IV в. гунны разбили готскую державу Германариха и надолго установили зависимость «нижних» славян (по рекам понтийского стока) от тюркских каганатов, так по сходному сценарию в XIII в. монголы Чингисхана покорили русские княжества.

В VIII—XI вв. Балто-Понтийское междуморье служило ареной экспансии варягов (норманнов) на Восточном пути (Austrvegr), узловым перекрестком которого стала скандинавская колония Альдейгьюборг (Aldeigjuborg, Старая Ладога) в устье Волхова. Альдейгьюборг служил не местом уютной оседлости, а генератором и регулятором магистралей, перевалочной базой на пересечении Балто-Понтийского (по Днепру) и Балто-Каспийского (по Волге) путей¹². В Ладогу вел и третий, Балто-Беломорский, путь. В эпоху викингов через ладожский узел проходили речные дороги: «из варяг» — на юг, «в греки», на восток — «в арабы» и на север — «в бьярмы». Возникнув в середине VIII в., Старая Ладога за столетие превратилась из колонии в метрополию и стала резиденцией русских князей.

Ряд обстоятельств — направленность пути «из варяг», ранняя русь на Ладоге, Валдайский узел движения — определенно связывают рождение Руси с севером. Немаловажную роль в этом сценарии играет факт относительно позднего включения Днепровского пути, в том

¹² См.: Янин В. А. Денежно-весовые системы русского средневековья. М., 1956. С. 103; Носов Е. Н. Новгородское (Рюриково) городище. Л., 1990. С. 188—190.

числе киевского форпоста, в общую сеть движения. Решающим аргументом выступает археологическая хронология, свидетельствующая о том, что исходной точкой пути и главным перекрестком в пространстве будущей Руси с 750-х гг. была Старая Ладога, а первой восточной магистралью норманнского движения — Балто-Каспийский (Волжский) путь «из варяг в арабы» (начало IX в.).

Движение на восток балтийских славян и норманнов началось в VIII в. Вероятно, путь прокладывался двумя культурами, будто двумя ногами: норманны пробивали его войной, славяне — осваивали трудом, норманны умели побеждать, славяне — выживать, норманны контролировали магистрали, славяне — локальные ниши. Две культуры шли бок о бок, — не случайно в Старой Ладоге открыты друг подле друга скандинавские длинные дома и славянские печи. Без участия славян походы норманнов на северо-востоке Европы не породили бы колоний. Согласно Повести временных лет, неразлучной парой во многих походах выступали русь и словене. В их совместном движении и освоении пространств сложилась синтетическая нора-русская культура, известная как «новгородская», или «верхнерусская».

В XIII в. маятник евразийской истории качнулся в другую сторону, и на смену осевшим кочевникам моря вновь пришли степняки. Впрочем, к Улусу Чжучи отошла лишь Нижняя Русь — область рек южного стока, некогда принадлежавшая хазарам. Верхняя Русь, по рекам балтийского стока, оставалась независимой еще более двух столетий, пока не была завоевана Москвой. Подобно викингам на море, монголы в степи развернули гигантскую социальную сеть, основанную на той же триаде война—дань—торг, только доля торговли в ней была ничтожна в сравнении с военно-данническим промыслом. Монгольская культура больших пространств пересекла своими магистралями всю срединную Евразию, захватив на окраинном западе Нижнюю Русь в качестве локальной культуры. На стыке монгольской (ордынской) и нижнерусской культур сформировалась орд-русская, или московская (по названию ее форпоста), культура, основанная на жестком централизме власти и военно-данническом промысле. Москва, как показали исследователи евразийской школы, унаследовала от Орды методы управления (русский лексикон пополнился монголо-тюркскими понятиями «деньги», «казна», «таможня», «ярлык», «ясак») и к XVI в. превзошла по социально-политическому потенциалу рассыпавшуюся на части Орду. В целом верно, хотя и не лишено гротеска, замечание Н. С. Трубецкого: «Московское государство возникло благодаря татарскому игу... "Свержение татарского ига" свелось к замене татарского хана православным царем и к перенесению ханской ставки в Москву»¹³.

В отличие от быстро расцветающих в войне и гибнущих в мире степных кочевых империй, Московское царство укоренилось на ниж-

¹³ Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 157.

нерусской локальности, впитав ордынскую магистральность. По устойчивости московская культура не уступала новгородской, а по военно-промысловому потенциалу, при остаточной поддержке Орды, значительно ее превосходила. Исход поединка царя и веча был предрешен, и в течение столетия, с 1471 по 1570 г., усилиями двух «трозных» Иванов очаг верхнерусской культуры был уничтожен. Дуэль Москвы и Новгорода, трактуемая официальной историографией как борьба централизма с сепаратизмом, в действительности была эпохальным столкновением двух различных евразийских традиций — орд-русской и нрд-русской.

В соответствии с хронологией появления двух магистральных культур — нрд-русской в XI в. и орд-русской в XV—XVI вв. — разворачивались новгородская и московская колонизации. Интервал в полтысячелетия разделяет, например, первые рейды на/за Урал новгородских купцов и московских воевод: новгородцы путешествовали в Югру уже в XI в. (возможно и раньше), московские рати добрались до Сибири в XV—XVI вв. Северорусское (новгородско-поморское) проникновение за Урал имело торгово-промысловый характер, московское — военно-административный. Экспансия нрд-русской культуры выражалась в создании сети коммуникаций и колоний — городков, торжищ, промысловых станов в Балтии, Поморье, на Урале, в Поволжье — малых копий Новгорода с его размахом торговли и свободой веча. Их зависимость от метрополии была условной (например, двинские бояре и хлыновцы нередко расходились в политических предпочтениях с новгородцами) и, по большей части, основанной на корпоративно-торговых и личных связях. Деятельностная схема орд-русской традиции, немислимая без мощного центра и основанная на административно-налоговом промысле, реализовалась в создании иерархической структуры «малых копий» Москвы, бюрократически централизованном управлении и политически окрашенной христианизации.

Подобный алгоритм взаимодействия магистральной и локальной культур почти универсален для колонизации, по крайней мере успешной и долговременной. Нередко колонисты движутся не по собственной воле, а по проектам элиты, например при переселении кочевниками земледельцев и ремесленников в пределах покоренных территорий, высылке в дальние страны преступников, организации невольничьих поселений, создании торговых или промышленных резиденций. До сих пор подобные управляемые переселения характерны для практик торгово-промышленной колонизации, осуществляемой государственными учреждениями, торговыми компаниями, транснациональными корпорациями.

Статья подготовлена по программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

Е.Н. Данилова

Национальные меньшинства и опыт государственного управления национальными делами. 1920—1930-е годы

Проблема национальных меньшинств и их взаимоотношений с государственной властью актуальна во многих многонациональных государствах. Поиски приемлемых и наиболее рациональных форм такого взаимодействия — важная тема, нередко поднимаемая в научных и публицистических изданиях. В одних странах (например, в Австрии, Финляндии, Швеции, Норвегии) удалось найти некую устраивающую обе стороны систему таких взаимоотношений путем создания особых ассамблей, парламентов, советов национальных меньшинств с участием их представителей. В России / СССР — достаточно сложном в национальном отношении государственном образовании — поиски такой системы велись на протяжении всего советского периода и продолжают поныне. Специальные структуры (министерство, комитет, комиссия, коллегия) по руководству национальными делами на протяжении последних 25 лет то создаются, то сливаются с другими государственными учреждениями, то упраздняются, то воссоздаются.

Велись такие поиски и в ранний период советской истории.

Статья посвящена только одному аспекту этих поисков — созданию и функционированию низового звена государственных управленцев — институту «уполномоченных» по делам национальных меньшинств, существовавшему все 1920-е и первую половину 1930-х гг. Насколько он отвечал запросам национальных меньшинств, и в какой мере их учитывал? Входил ли поиск способов сочетания интересов государства и меньшинств в его задачи? Насколько эффективной была деятельность уполномоченных?

В основу статьи положены главным образом законодательные материалы и документы, опубликованные в ряде сборников¹. Помимо

¹ Собрание узаконений и распоряжений Рабоче-Крестьянского правительства РСФСР (далее СУ) за 1920-е гг.; Советская политика за 10 лет по национальному вопросу в РСФСР: Систематический сб. действующих актов правительств СССР и РСФСР по делам национальностей. Окт. 1917 — нояб. 1927 г. М.; Л. 1928 (далее Сов. политика...); Совещание уполномоченных по работе среди национальных меньшинств при ЦИКах автономных республик, областных, краевых и губернских комитетов. Стеногр. отчет. 1928. М., 1928 (далее Совещ. уполномоченных...); Судьбы национальных меньшинств на Смоленщине. 1918—1938. Документы и материалы. Смоленск, 1994 (далее Судьбы нац. меньшинств на Смоленщине...).

опубликованных, привлечены документы из фондов Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ). Это фонд 1318 — Народный комиссариат по делам национальностей РСФСР (Наркомнац), представительства Наркомнаца РСФСР в договорных и автономных республиках и их представительства при Наркомнаце РСФСР и фонд 1235 — Всесоюзный Центральный исполнительный комитет. В них сохранились документы разного характера — стенографические отчеты проводившихся Всесоюзных совещаний работников среди национальных меньшинств, отчеты с мест, справки, запросы, объяснительные записки и т. д.

В первые годы советской власти национальной государственной политикой среди национальных меньшинств ведал Народный комиссариат по национальным делам (далее Наркомнац)², а на местах — местные губернские и создаваемые по их инициативе уездные национальные отделы (сокращенно губотнацы и уотнацы). Каждый из местных отделов включал в себя ряд подотделов и секций: общие (организационный, информационный, правовой, издательский и др.) и национальные (в зависимости от количества проживавших в той или иной местности национальностей и их численности)³. Словом, в ранний период существования советской власти сложилась довольно разветвленная (в том числе и на местах) система управления в национальной сфере.

Но с ноября 1921 г., по инициативе Наркомнаца, началось упразднение подавляющего большинства местных национальных отделов с формулировкой «в связи с сокращением штатов». Штаты сокращались из-за тяжелого финансового положения Советской республики после гражданской войны. При обследовании деятельности национальных отделов новый руководитель Отдела национальных меньшинств (далее — ОНМ) Наркомнаца О. Ю. Плич⁴, сменивший 25 апреля 1921 г. на этом посту А. Е. Скачко, зафиксировал «недопустимо плачевное состояние местных отделов, отсутствие всякой связи с центром... Положение национальных отделов на местах безотрадно»⁵, — констатировал он. Временно сохранили всего десять местных национальных от-

² Подробнее об истории Наркомнаца см.: Макарова Г. П. Народный комиссариат по делам национальностей РСФСР. 1917—1923. Исторический очерк. М., 1987; Чеботарева В. Г. Наркомнац РСФСР: свет и тени национальной политики. 1917—1924. М., 2003.

³ Деятельность местных национальных отделов по сей день изучена слабо.

⁴ Плич (Пличе) Освальд Юрьевич, 1893 г. рожд., уроженец Лифляндии (в документах его называют то латышом, то литовцем), — возглавлял Сибирский нац. отдел, был председателем организационно-инструкторского отдела Наркомнаца, одновременно по совместительству занимал должность зам. председателя Дагестанского представительства. С апреля 1922 г. — глава ОНМ. (ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 1193. Л. 52). Есть сведения, что в 1924—1925 гг. он был заведующим Информационным отделом ИККИ, а в 1926—1927 гг. — генконсулом в Китае.

⁵ ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 1193. Л. 52, 53 об.

делов (по данным О. Ю. Плича — 12)⁶ в губерниях с наиболее пестрым в этническом отношении населением (Петроградской, Самарской, Саратовской, Енисейской, Томской, Иркутской, Ульяновской, Астраханской и некоторых др.). К маю 1922 г. было ликвидировано и большинство этих губернских национальных отделов.

В Отдел национальных меньшинств Наркомнаца поступало много обращений с мест с просьбами о сохранении местных отделов, разъяснении смысла данной реорганизации. Если в центре считали, что большая часть таких национальных отделов не нужна, то на местах придерживались иной точки зрения, справедливо полагая, что свертывание их работы нанесет ущерб интересам национальных меньшинств и национальной политике в целом. С мест часто обращались с вопросом: кто же теперь будет защищать интересы национальных меньшинств? На один из подобных запросов (из Екатеринбургской губернии) О. Ю. Плич, отвечал следующим образом: «Уполномоченный в Екатеринбургской губернии практически будет исполнять работу губотнаца, и таким образом интересы национальных меньшинств губернии будут иметь в его лице защитника»⁷.

Итак, вместо национальных отделов на местах вводился новый институт государственных чиновников — уполномоченные (поначалу их называли «информаторами». — *Е. Д.*). Инициатива принадлежала заведующему отделом национальных меньшинств О. Ю. Пличу. Он выступил с ней 29 октября 1921 г. на заседании Наркомнаца, отчитываясь за полгода работы возглавляемого им отдела. «Вместо ликвидированных отделов, — сказал Плич, — учреждается институт ответственных информаторов при Отделе национальных меньшинств, которые работают на местах, информируют о положении национальных меньшинств и по указанию Отдела принимают необходимые меры по разрешению вопросов»⁸. Правда, предвидеть действенность этой новой структуры и отдачу от нее не мог даже сам инициатор. «Каковы будут результаты такой работы, — говорил на том же заседании Плич, — пока сказать трудно»⁹. Ему же было поручено разработать проект постановления о ликвидации местных отделов по делам наименьшинств и проект положения и инструкции уполномоченным (их тексты сохранились в архивных фондах. — *Е. Д.*)¹⁰. 22 ноября 1922 г. Коллегия Наркомнаца одобрила проект ликвидации ряда местных отделений, включив в решение пункт о праве «иметь в губерниях своих уполномоченных»¹¹.

⁶ ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 1193. Л. 54.

⁷ Там же. Д. 1196. Л. 23.

⁸ Там же. Д. 1193. Л. 54.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. Д. 1196. Л. 1—23.

¹¹ Там же. Л. 23.

В книге Т. П. Коржихиной — одного из самых известных исследователей истории государственных учреждений — зафиксировано, что в результате реорганизаций 1921—1922 гг. структура Наркомнаца изменилась. При нем были созданы: 1. Совет национальностей, в который входили нарком, его заместители, руководители национальных отделов и представители республик; 2. Национальные представительства, состоявшие из председателя и двух членов; 3. Институт уполномоченных¹². Таким образом, предложение заведующего отделом национальных меньшинств о создании низового звена местных управленцев в лице уполномоченных было реализовано, хотя на законодательном уровне никакого специального акта об обязанностях и правах уполномоченных в тот период опубликовано не было.

Уполномоченные не избирались из представителей национальных меньшинств или по их предложению. Они назначались Наркомнацем «по соглашению с губисполкомами», часто из членов самих же исполкомов, что было очень желательно. Таким образом, интересы и пожелания населения при таком назначении не учитывались вовсе. В январе 1923 г. состоялся съезд губернских советов национальных меньшинств. Он высказался однозначно — за «прекращение сокращения национальных учреждений и постепенное восстановление их сети до пределов 1921 г.»¹³. Но это сделано не было.

В рамках Наркомнаца институт уполномоченных просуществовал недолго. В июле 1923 г. было принято Постановление о ликвидации данного Комиссариата, утвержденное 9 апреля 1924 г. Декретом ВЦИК и СНК¹⁴.

Вместе с Наркомнацем был упразднен и институт уполномоченных (пункт 4). Согласно этому Декрету, при Президиуме ВЦИК образовывался Отдел национальностей, которому передавались в том числе функции Отдела нацменьшинств. Отныне национальной политикой на местах должны были заниматься исполкомы (или их президиумы) автономных республик, областей и губерний. Они выделяли из своего состава специальных уполномоченных «для осуществления мероприятий в области национальной политики и для защиты прав и интересов национальных меньшинств»¹⁵.

Такое государственное решение означало передачу всей ответственности за проведение национальной политики на местах местным исполнительным органам власти с целью расширения участия советского аппарата в реализации национальной политики. По сообщению заместителя заведующего Отделом национальностей Президиума

¹² Коржихина Т. П. Советское государство и его учреждения. Ноябрь 1917 — декабрь 1991 г. М., 1995. С. 102.

¹³ ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 150. Л. 95.

¹⁴ СУ. 1923. № 66. Ст. 39; 1924. № 39. Ст. 358.

¹⁵ Там же. 1924. № 39. Ст. 358. П. 5.

ВЦИК Р. Сабирова, в 1925 г. были выделены уполномоченные по двум областям — Уральской и Северо-Кавказской и 17 губерниям. «Но, — отмечал он, — работа на местах в 1925 г. была весьма слаба»¹⁶. Главную причину этого Сабиров видел в том, что уполномоченный совмещал свои новые обязанности с другими. Что даже поощрялось. Так, уполномоченный по Саратовской губернии А. В. Зюзин был одновременно членом Президиума исполкома; С. М. Эфрос (из Псковской губернии) — заведовал организационным отделом исполкома, и т. д.

После ликвидации Наркомнаца и его местных отделений отчетливо наметилось свертывание работы среди национальных меньшинств. Об этом свидетельствуют многие документы. Пагубно сказывалось отсутствие централизованных структур, занимающихся этой работой. Вызовы уполномоченных в Отдел национальностей, представление отчетов и докладов по его требованию положения не меняли. Тот же Сабиров констатировал: «Письменные доклады с мест поступали слабо... Материал в отчетах весьма хаотичный и бедный... Большинство губерний и областей ограничивают свою работу среди нацмен областью просвещения»¹⁷.

Вопрос об усилении работы среди национальных меньшинств вновь встал на повестку дня в 1925 г. В этом году состоялся III съезд советов СССР. 20 мая на съезде было принято специальное постановление по вопросам социалистического строительства. В нем, в частности, говорилось: «Должен быть принят ряд дополнительных мер, обеспечивающих и защищающих интересы национальных меньшинств... Деятельность Советов в национальных районах и автономных областях должна получить еще большее развитие в смысле полного обеспечения прав национальных меньшинств»¹⁸. В связи с этим особое внимание обращалось на организацию управления делами национальных меньшинств.

23 ноября 1925 г. был опубликован «План работы уполномоченных исполкомов по делам национальных меньшинств», подписанный председателем ВЦИК М. И. Калининым и секретарем ВЦИК А. Киселевым¹⁹. Этот документ, состоящий из 21 пункта, детально регламентировал работу уполномоченных. Всею работой среди национальных меньшинств по-прежнему должны были заниматься местные советские исполнительные органы власти на уровне автономной республики, области, округа, губернии. Уполномоченные выделялись из членов местных исполкомов, предпочтительнее их президиумов. Предполагалось, что эти чиновники будут работать в тесном взаимодействии с местными исполнительными органами власти. Координация их дея-

¹⁶ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 120. Д. 24. Л. 2 об.

¹⁷ Там же. Л. 4—5.

¹⁸ Сов. политика... С. 14.

¹⁹ СУ. 1925. № 85. Ст. 628.

тельности на уровне центра осуществлялась посредством различного рода инструкций и совещаний, созываемых Отделом национальностей Президиума ВЦИК. Документ не предусматривал создания комиссий при уполномоченных. Но, так как одному уполномоченному осуществлять тот объем работы, который был определен вышеназванным документом, было крайне сложно, начиная с середины 1920-х гг. в ряде областей — с особенно многочисленными группами национальных меньшинств — комиссии начали создаваться явочным порядком. «В результате, — по мнению Н. Балабан, — работа с национальными меньшинствами блестяще (!) оживилась»²⁰. Это — большое преувеличение, дань пропагандистской установке на положительную оценку всех предпринимаемых властью и Отделом национальностей шагов. К тому же, эта оценка принадлежит одному из сотрудников этого отдела. На деле положение с работой среди национальных меньшинств было иным.

Отдел национальностей при Президиуме ВЦИК созывал разного уровня совещания уполномоченных. Документы этих совещаний дают богатый материал для оценки действительного состояния национальных меньшинств и анализа государственной политики по отношению к ним в рассматриваемый период.

Одним из первых — 3—4 декабря 1926 г. — было созвано совещание уполномоченных по 10 губерниям (Астраханской, Гомельской, Курской, Смоленской, Пензенской, Псковской, Воронежской, Ульяновской, Саратовской и Самарской) и двум округам (Сибирскому и Уральскому) с наиболее пестрым национальным составом населения. На нем были заслушаны отчеты о состоянии дел. Один из его участников, уполномоченный по Псковской губернии М. И. Эфрос, в своем выступлении отмечал: «Работа по проведению национальной политики на местах до сих пор не носила планового характера и в большей части проводилась от случая к случаю»²¹.

На том же совещании С. М. Диманштейн²² весьма критически оценил работу уполномоченных. «Наши уполномоченные, — отмечал он, — часто недостаточно связаны с национальностями... недостаточно знакомы с национальными меньшинствами... Уполномоченный превращается... в какого-то аврального шефа нацмен, который, по существу, или ничего или очень мало делает. Бывают исключения, но

²⁰ Балабан Н. Новый Закон о работе уполномоченных по делам национальных меньшинств в РСФСР // Сов. строительство. 1929. № 8. С. 128.

²¹ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 121. Д. 4. Л. 208 об.

²² С 1924 г. С. М. Диманштейн работал в аппарате ЦК КПСС, возглавлял его национальный сектор. Был редактором журнала «Революция и национальности», на страницах которого опубликовал ряд статей по национальной проблематике. С конца 1920-х гг. — председатель центрального правления Общества по землеустройству трудящихся евреев (ОЗЕТ).

мало»²³. Он настойчиво призывал создать при уполномоченных комиссии, «которые... будут напоминать старые национальные отделы Наркомнаца»²⁴.

Более того, Диманштейн предложил выделять специальные средства из государственного бюджета для нужд национальных меньшинств. «У нас был когда-то, — напомнил он, — культфонд, который выделялся для отсталых национальных меньшинств. Его называли "остатком военного коммунизма" и покончили с ним. Мы должны иметь твердо установленное место в местном бюджете по расходам на особые нужды национальных меньшинств»²⁵. Иными словами, он выступал за создание стабильных бюджетных дотаций для этой группы населения. Но его предложение так и не было осуществлено.

В первое послереволюционное десятилетие было выдвинуто много правильных лозунгов о свободном развитии национальных меньшинств, необходимости выравнивания уровня развития национальностей, находившихся на очень разных ступенях социально-экономического и культурного развития. Но главной задачей новой власти при этом оставалась проблема их интеграции в создаваемое советское общество. Интеграция осуществлялась не как естественный процесс, а инициировалась и ускорялась «сверху», по воле власти. Меньшинства выступали как объект целенаправленной политики. Советизация некоторых национальностей протекала болезненно и крайне медленно.

Учет особенностей и установка на дальнейшее развитие самобытности национальных меньшинств (в хозяйственной, общественной, культурной жизни) хотя и провозглашались, но на деле как бы отбрасывались.

С середины 1920-х гг. проводилась целая серия мероприятий — введение родного языка в делопроизводство и школах, продолжение ликвидации неграмотности, решение земельного вопроса и т. п. Результаты некоторых из этих кампаний в отношении многих национальных меньшинств были неутешительны, что и констатировали уполномоченные, прибывшие на совещание 1926 г. Лишь Совет национальных меньшинств (Совнацмен) Народного комиссариата просвещения (Наркомпроса), по мнению большинства делегатов, осуществлял достаточно последовательную и активную деятельность по ликвидации неграмотности и малограмотности населения национальных меньшинств, созданию национальных школ, внедрению в них родного языка, подготовке национальных кадров, изданию учебников на родных языках и т. д. Остальные комиссариаты (Наркомзем, Наркомздрав и другие) явно отставали в решении проблем национальных меньшинств.

²³ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 121. Д. 4. Л. 423.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. Л. 423 об.

В марте 1927 г. было созвано первое всероссийское совещание уполномоченных. Интерес к нему был большой. С мест поступало много просьб о присылке его материалов. Однако они не были опубликованы. По итогам этого совещания в Постановлении Президиума ВЦИК от 14 марта 1927 г. центральным и местным органам власти было предложено «во всех планах и мероприятиях по советскому, хозяйственному и культурному строительству учитывать и отражать интересы национальных меньшинств»²⁶. Любопытно высказывание одного из руководителей этого совещания — Сабирова — на заключительном заседании. Он сказал: «Я думаю, наше совещание не было политическим. Мы старались разработать практические предложения»²⁷.

Через год, 30 мая — 5 июня 1928 г., состоялось второе всероссийское совещание, стенографический отчет которого был опубликован в том же году²⁸. Открыл совещание М. И. Калинин. В своей речи он сказал: «Для того чтобы создать атмосферу действительного развития национальных меньшинств, условия у них должны быть лучшими, чем у метрополии, чем у коренного населения, потому что масса коренного населения всегда будет пользоваться известным преимуществом»²⁹.

В работе совещания участвовали уполномоченные от самых крупных и многонациональных автономных республик, областей и губерний. Оказалось, что около половины уполномоченных, которые должны были работать в национальной среде, — русские или евреи. Это имело свое объяснение. В члены исполкомов и их президиумов, как правило, попадало немного представителей национальных меньшинств (вопрос об их представительстве в органах власти требует специального изучения. — *Е. Д.*). Уполномоченный Конюхов из Вятки сказал в своем выступлении на совещании: «...Плохо то, что у нас уполномоченные на 50% русские, которые не понимают национального языка, не понимают бытовых условий нацмен, и, следовательно, при всем их желании должным образом проводить работу они не могут»³⁰.

Практика назначения руководителями национальных сельсоветов, колхозов и других организаций представителей не коренного национального меньшинства сохранялась и позже — в начале 1930-х гг. Это объясняли нехваткой национальных кадров. Так, в эстонский колхоз организатором среди женщин была назначена русская, которая сама заявляла, что «никакой пользы в колхозе не принесет, так как не знает эстонского языка». В Ленинградской области в финский колхоз в Красногвардейском районе был направлен латыш, который не знал ни

²⁶ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 121. Д. 4. Л. 5.

²⁷ Там же. Д. 2. Л. 37.

²⁸ Совещ. уполномоченных... Стеногр. отчет. 1928. М., 1928.

²⁹ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 121. Д. 4. С. 2.

³⁰ Там же. С. 40.

финского, ни русского языка. В другом финском колхозе вместо снятого финского председателя был назначен русский. Руководителем эстонского сельсовета в Красностругацком районе также работал русский³¹. Преобладание среди уполномоченных представителей некоренных национальностей не было необычным явлением, поскольку при назначении на руководящий пост главным критерием считалась не национальность, а преданность партии и советским идеям, умение агитировать и убеждать. Согласно документам, инструкторы (или уполномоченные) часто обращали внимание на то, что население ряда национальных меньшинств «слабо политизировано». Так, в начале 1920-х гг. секретарь латышского бюро РКП (б) Смоленской области сообщал по поводу Кокуринской колонии (около 2 тыс. жителей): «Политически латыши этой колонии очень отсталие...» Инструктор Ельнинского бюро докладывал о латышских колонистах г. Ельни: «Политические вопросы их не интересуют... про политику лучше не вспоминать, книг с заглавием о коммунизме — не показывать... Но вопрос о просветительской работе, а также земельный вопрос интересует всех»³². О политической отсталости населения эстонских колоний Ленинградской области и слабом прогрессе их советизации упоминал уполномоченный Касс в 1927 г.³³

В выступлениях многих представителей с мест констатировалось, что работа среди национальных меньшинств ведется слабо, что инструкторы испытывают трудности от недостатка внимания и руководства со стороны центра, что в местных органах власти почти нет делегатов от национальных меньшинств, не хватает средств, и т. д.

В ходе работы второго совещания его делегаты настойчиво рекомендовали опубликовать какой-либо законодательный акт, регламентирующий деятельность уполномоченных, ежегодно созывать подобные совещания, организовывать комиссии при уполномоченных.

В Постановлении от 23 июля 1928 г. по докладу Отдела национальностей на одном из заседаний Президиума ВЦИК об итогах совещания уполномоченных фигурирует следующий пункт: «Разработать совместно с орготделом ВЦИК проект Положения об уполномоченных по делам национальных меньшинств, обсудив при этом вопрос о целесообразности замены означенных уполномоченных при ЦИКах автономных республик, краевых и областных исполкомов специальными комиссиями»³⁴.

Такое Положение было разработано и утверждено 29 апреля 1929 г.³⁵ В нем были перечислены обязанности и права уполномочен-

³¹ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 128. Д. 2. Л. 3 об., 75.

³² Судьбы нац. меньшинств на Смоленщине... С. 38.

³³ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 121. Д. 4. Л. 203.

³⁴ Совещ. уполномоченных... С. 510.

³⁵ СУ. 1929. № 42. С. 449.

ных. Во многом оно воспроизводило Положение, разработанное в свое время О. Ю. Пличем, и документ 1925 г., о котором говорилось выше. В Положении 1929 г. институт уполномоченных сохранялся, в нем подтверждалось, что уполномоченные выделяются из состава исполкомов и их президиумов автономных республик и областей, краев, округов и губерний. Словом, дела национальных меньшинств, как и прежде, оставались в компетенции местных советских исполнительных органов власти. Новшеством стал запрет на совмещение прямых обязанностей с другими — уполномоченный должен был заниматься исключительно делами национальных меньшинств. Круг его обязанностей оставался столь же обширным и мало исполнимым — от и изучения истории и культуры национальных меньшинств до созыва собраний разного уровня и решения вопросов землеустройства. В этой части Положение, по сути дела, полностью повторяло документ 1925 г.

Идя навстречу пожеланиям участников второго совещания, в Положение 1929 г. был внесен пункт 7, предусматривавший создание, по постановлению исполкомов, комиссий под председательством уполномоченного. В них включались представители местных органов и организаций, занимавшихся вопросами образования, землеустройства, здравоохранения, и другие «заинтересованные», как указано в документе ведомства. Таким образом, представительство самих национальных меньшинств в местных государственных структурах, образованных для решения их проблем, защиты их прав, на законодательном уровне вновь практически не предусматривалось.

Очередная реформа административно-территориальной системы, проведенная в начале 1930-х гг. и состоявшая в упразднении округов (и, следовательно, окружных исполнительных органов власти и их уполномоченных), вновь привела к ослаблению работы среди национальных меньшинств. На одном из совещаний редакторов национальных газет осенью 1930 г. отмечалось: «После ликвидации округов районы не развернули никакой работы среди национальных меньшинств. При комплектовании районных советских аппаратов не был учтен национальный состав районов и получилось так, что в ряде бывших пограничных округов с большим числом польского, еврейского, немецкого населения (речь идет о западных районах Украины и Белоруссии. — *Е. Д.*) в аппаратах райисполкомов отсутствуют работники соответствующих национальностей...»³⁶. Такой же была ситуация и в других районах страны.

Постановлением президиума ВЦИК от 10 февраля 1931 г. было предложено «усилить работу по обслуживанию национальных меньшинств». В нем перечислялись важнейшие организационные мероприятия по реализации этого решения, в число которых входила организация отделов национальных меньшинств в краевых и районных исполкомах, а также «развертывание сети и усиление работы уполно-

³⁶ Революция и национальности. 1930. № 9. С. 143.

моченных»³⁷. Началось воссоздание национальных отделов (комиссий) при исполкомах. Постановление Президиума ВЦИК от 20 января 1932 г. уже определенно предусматривало организацию отделов национальных меньшинств при краевых и областных исполкомах и ЦИКах АССР³⁸.

Вот состав подобной комиссии (по Крымской АССР): в нее вошли представители от 11 различных государственных организаций и учреждений и «по одному представителю от нацменовских колхозов из более крупных национальных меньшинств района»³⁹. На территории республики проживали представители более 70 национальностей. Адекватно ли отражал подобный состав комиссии интересы многочисленных национальных меньшинств Крымской республики?

Возможно, такой достаточно формальный подход был связан с тем, что начиная со второй половины 1920-х гг. осуществлялось массовое создание низовых национальных территориально-административных единиц — национальных сельсоветов и районов. В основном этот процесс завершился в 1932 г., о чем было объявлено на III совещании⁴⁰ уполномоченных в декабре 1933 г. К 1 декабря этого года в РСФСР существовало 117 национальных районов и около 3 тыс. национальных сельсоветов⁴¹. Считалось, что в рамках образуемых национальных единиц будут создаваться благоприятные условия для всестороннего развития национальных меньшинств с максимальным учетом их бытовых и культурных особенностей.

Однако в служебной Записке, составленной еще в начале 1930 г. (автор ее не указан. — Е. Д.), отмечалось: «Практика обслуживания национальных меньшинств показывает, что деятельность уполномоченных лишь в незначительной мере доходит до села и работа сельсоветов в этом отношении оставляет желать много лучшего»⁴². Автор Записки предлагал усилить низовое звено системы и выделять уполномоченных не только на уровне исполкомов автономных республик и областей, губерний и округов, но и тех сельсоветов, на территории которых проживали национальные меньшинства.

Так, организационный отдел исполнительного комитета Западной области в 1931 г. даже разработал инструкцию для уполномоченных, выделенных в сельсоветах. Предлагалось возложить обязанности по работе с национальными меньшинствами (на общественных началах) на одного из членов сельского совета, «по возможности на представителя национального меньшинства». Уполномоченный выделялся в тех

³⁷ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 128. Д. 6. Л. 80.

³⁸ Там же. Л. 77.

³⁹ Там же. Оп. 124. Д. 21. Л. 20.

⁴⁰ В документах это совещание нередко именуется съездом.

⁴¹ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 128. Д. 6. Л. 196—197.

⁴² Там же. Оп. 124. Д. 21. Л. 9.

сельсоветах, где имелось не менее пяти хозяйств постоянно проживавших представителей национальных меньшинств. В однородных по национальному составу сельских поселениях таковой не предусматривался, поскольку там создавался национальный сельсовет⁴³.

Если о национальной политике среди сельского населения Отдел национальностей и местные исполкомы проявляли хоть какую-то заботу, то города долгое время оставались вне их внимания. Эту проблему подняли руководители Дальневосточного крайисполкома и Хабаровской губернии⁴⁴. Они указали на то, что у них в городах сосредоточены большие группы представителей национальных меньшинств, например, корейцев и китайцев, которые нуждаются в постоянной работе среди них. Отдел национальностей стал в срочном порядке рассылать запросы в крупные города — есть ли у них уполномоченные по работе среди наименьшинств. Оказалось, что таковых нет. В 1931 г. Президиум ВЦИК принял Постановление «О дополнении Положения об уполномоченных по делам национальных меньшинств»⁴⁵. Положение 1929 г. было дополнено статьями 9 и 10. Отныне из состава городских советов выделялся уполномоченный по национальным делам. При этом в ст. 9 впервые появилась формулировка: «по возможности из числа представителей национальных меньшинств». В прежних законодательных документах такие уточнения отсутствовали. Ст. 10 предусматривала конкретный срок для разработки Отделом национальностей специальной инструкции об их работе — 1 месяц⁴⁶.

По всей видимости, местные уполномоченные испытывали недостаточное внимание к ним со стороны центральных ведомств, прежде всего Отдела национальностей Президиума ВЦИК. Так, сохранилась телеграмма из Якутска (датируемая началом 1932 г.) следующего содержания: «В данный момент в комиссии национальных меньшинств совершенно отсутствует какой-либо руководящий материал. Просьба выслать материалы последнего совещания уполномоченных по работе среди национальных меньшинств... Председатель комнацмен Дунаевский»⁴⁷. Представитель Ленинградской области жаловался на отсутствие конкретного руководства и инструктажа работой уполномоченных и «живой связи» с ними. Представитель Казахской АССР обращал внимание на «формальное отношение руководителей к выделению национальных уполномоченных», на более низкое материальное обеспечение их, по сравнению с инструкторами других отделов, что, по его мнению, свидетельствовало о недооценке национального вопроса, и т. д.⁴⁸

⁴³ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 124. Д. 45. Л. 65—67.

⁴⁴ Там же. Л. 45.

⁴⁵ СУ. 1931. № 9. Ст. 53, 110.

⁴⁶ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 124. Д. 21. Л. 1, 20.

⁴⁷ Там же. Л. 15.

⁴⁸ Там же. Оп. 128. Д. 6. Л. 73, 209.

В Сводке по отчетным докладам отделов национальных меньшинств за 1932 г. отмечалось: «По некоторым отдельным краям и областям укомплектование соответствующими кадрами по нацменовской работе до сих пор обстоит неблагоприятно». Далее сообщалось, что по 31 району Западно-Сибирского края нет сведений об уполномоченных, в Башкирии во многих районах нет уполномоченных из-за «отсутствия кадров», так же обстоит дело в Чувашии, и т. д.⁴⁹ Составитель Сводки, инструктор Отдела национальностей при Президиуме ВЦИКа Санин, в заключении документа писал: «О своей непосредственной работе и работе уполномоченных отделы национальных меньшинств в своих докладах говорят чрезвычайно мало и большинство ничего не говорит»⁵⁰. Он обращал внимание на то, что закреплением кадров на местах никто не занимается, что руководители национальной работой часто меняются и мало интересуются низовыми кадрами.

Все это говорит о том, что система государственного управления национальными меньшинствами, особенно на низовом уровне, не просто давала сбои, но находилась в кризисном состоянии. На местах воспроизводили ту же схему деятельности, что и наверху: отдавали предпочтение не практической работе, а сборам отчетов и проведению совещаний.

В одном из пунктов (№ 17) Постановления совещания уполномоченных 1928 г. говорилось: «Признать необходимым созывать Всероссийские совещания уполномоченных по работе среди национальных меньшинств не реже одного раза в два года»⁵¹. Но это решение не выполнялось. Очередное, третье по счету и последнее, совещание работников по делам национальных меньшинств, организованное Отделом национальностей Президиума ВЦИК, состоялось спустя 5 лет после второго совещания — 26—29 декабря 1933 г. (материалы его не опубликованы). С основным докладом на нем выступил заведующий Отделом национальностей ВЦИК Н. Н. Нурмаков и с содокладами — Мурзаралиев (член коллегии Наркомзема), Орахелашвили (член коллегии Наркомпроса) и Кацва (представитель Наркомздрава). Основное внимание в докладах было уделено успехам в осуществлении советизации национальных меньшинств: достижениям в области индустриализации и коллективизации (создание национальных рабочих кадров и национальных колхозов), народного образования, в подготовке национальных кадров (хотя в 1934 г. был ликвидирован Комитет национальностей — Комнац Наркомпроса и упразднена система бронирования мест для национальных меньшинств в высших учебных заведениях. — Е. Д.), в медицинском обслуживании. Много времени на совещании

⁴⁹ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 128. Д. 6. Л. 26.

⁵⁰ Там же. Л. 27.

⁵¹ Там же. Оп. 121. Д. 2. Л. 8.

было посвящено обсуждению проблем создания национальных районов и сельсоветов.

В отличие от двух предыдущих таких совещаний, на нем почти не затрагивалась работа местных органов власти по национальным делам, в том числе деятельность и положение уполномоченных. Только в разделе об организационных мероприятиях отмечалась необходимость дальнейшего развертывания сети и активизации деятельности уполномоченных по работе среди национальных меньшинств. И, в отличие от Совещания 1928 г., мало внимания уделялось недостаткам в проведении национальной политики на местах.

Только один из выступавших на совещании — представитель Ленинградской области Аллерман — более подробно остановился на перегибах и упущениях в национальной политике. В заключение своего доклада он констатировал: «Все-таки, в отношении национальной работы у нас существует недооценка, и именно она является крупной политической ошибкой»⁵².

Постановление III совещания работников по делам национальных меньшинств было утверждено Президиумом ВЦИК только пять месяцев спустя — 20 мая 1934 г. В нем отмечалось «значительное повышение уровня хозяйственного и культурного развития национальных меньшинств»⁵³. Одновременно намечались очередные задачи в области промышленности, сельского хозяйства, здравоохранения, культурного строительства и подготовки кадров применительно к общим задачам социалистического строительства того периода (подготовка и закрепление национальных кадров на промышленных предприятиях, создание и укрепление национальных колхозов, в том числе переводимых на оседлость национальных меньшинств, завершение введения всеобщего начального образования, окончательная ликвидация неграмотности среди взрослого населения национальных меньшинств и т. д.)⁵⁴. Эта обширная программа, по сути дела, означала установку на ускорение советизации национальных меньшинств и унификацию их жизни. В последующие два года Отдел национальностей настойчиво требовал отчетов с мест о выполнении Постановления совещания. Но в автономных республиках и областях, краях и губерниях не торопились с его реализацией. Так, 27 июня 1934 г. Президиум ЦИК Карельской АССР сообщал в Отдел национальностей, что на территории республики проживает 50 отдельных национальностей, «среди которых обслуживание и работа проводится в общем порядке»⁵⁵. Воронежский облисполком в августе 1934 г. докладывал, что «для дальнейшего развития национальных меньшинств и выполнения постановлений

⁵² ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 121. Д. 2. Л. 79.

⁵³ Там же. Оп. 128. Д. 6. Л. 328.

⁵⁴ Там же. Л. 325—328.

⁵⁵ Там же. Л. 298.

ВЦИК от 20 мая 1934 г. и решений III съезда⁵⁶ выделен ответственный инструктор по работе среди национальных меньшинств — П. Новиков, приступивший к работе 1 августа с. г.»⁵⁷. Заведующий отделом национальных меньшинств Восточно-Сибирского крайисполкома Лежнев 7 августа 1934 г. признавал: «Мы только начинаем разработку мероприятий по реализации данного Постановления». В Северо-Кавказском краевом национальном совете все девять инструкторских должностей оставались вакантными⁵⁸, и т. д. Отсутствие четких установок, контроля, заинтересованности в налаживании работы с национальными меньшинствами вело к формальным отчетам и отпискам с мест, к своеобразному бойкотированию указаний сверху.

Подведем краткие итоги. После упразднения Наркомнац и созданной им довольно разветвленной местной сети управления национальными делами начался очевидный спад работы среди национальных меньшинств. Созданный Отдел национальностей Президиума ВЦИК не сумел не только заменить Наркомнац, но и по-настоящему руководить сложными национальными процессами в стране. Он ограничивался довольно формальными немногочисленными циркулярами и директивными письмами, сбором отчетов о проделанной работе и составлением сводок на их основе, посылкой инструкторов с проверками и созывом нечастых совещаний. Практически осуществление национальной политики среди национальных меньшинств было передано на местный уровень — исполкомам Советов, которые постепенно теряли власть, уступая ее партийным органам. Самостоятельные местные национальные отделы были заменены институтом уполномоченных, при которых только с начала 1930-х гг. стали возрождаться специальные отделы или комиссии. Но представительство самих национальных меньшинств в таких структурах было минимальным. Их инициатива, интересы практически учитывались слабо.

У государства не просматривается сложившейся концепции руководства национальными делами. Управление сложными национальными процессами и межнациональными отношениями оказалось на периферии государственной политики. Тезис о решенности национального вопроса в СССР, в том числе и проблемы национальных меньшинств, ставший общепризнанным в середине 1930-х гг. в связи с выводом о построении основ социализма в Советской стране, привел к ликвидации даже этих, в значительной степени номинальных, управленческих структур. В дальнейшем начался, по выражению исследовательницы Т. М. Смирновой, «разгром национальных культур», и специальные органы и чиновники по работе среди многочисленных национальных меньшинств оказались власти не нужны.

⁵⁶ См. Прим. 40.

⁵⁷ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 128. Д. 6. Л. 301.

⁵⁸ Там же. Л. 77.

А.А. Никишенков

К истории «феноменологического переворота» в социальном познании середины XX века: символическая антропология Виктора Тэрнера

Британский социальный антрополог Виктор Тэрнер вошел в историю науки как ученый, который преодолел ограниченность позитивистского по своей природе структурно-функционального подхода, созданного Б. Малиновским и А. Р. Рэдклифф-Брауном и господствовавшего в британской антропологии в 20—50-х гг. XX в.¹ Его концепция оказала существенное влияние на исследования не только в антропологии, но и в других социальных и гуманитарных дисциплинах. Недаром по количеству ссылок на его труды он признан лидером среди антропологов.

Виктор Тэрнер (1920—1983) родился в Глазго (Шотландия). Его мать была актрисой, и значительную часть детства он провел, что называется, за кулисами провинциальных театров, что проливает свет на некоторые особенности его научного творчества, в частности, на склонность рассматривать социальный процесс в виде драмы — понятие «социальная драма» стало одним из наиболее употребляемых терминов его работ. Образование Тэрнер получил, первоначально изучая средневековую историю Исландии в Лондонском университетском колледже, а затем, после демобилизации из действующей армии (он был участником Второй мировой войны), в Манчестерском университете у М. Глакмена. Благодаря Глакмену, Тэрнер получил возможность провести интенсивное полевое исследование в 1950—1954 гг. в Африке среди народности *ндембу* на территории современной Замбии. На основе полученного полевого материала он написал и защитил в 1955 г. диссертацию. Эта диссертация позже вышла в свет в виде монографии «Раскол и преемственность в африканском обществе: исследование деревенской жизни ндембу»², которая сразу принесла ему широкую известность среди антропологов. В течение девяти лет (с 1955 по 1963 г.) Тэрнер преподавал на кафедре социальной антропологии

¹ См.: Никишенков А. А. Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М., Изд-во МГУ, 1986.

² Turner V. W. Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life. Manchester, 1957.

Глакмена в Манчестерском университете, а в 1963 г. был приглашен на должность профессора Корнелльского университета (США), где работал до 1968 г., после чего перешел на кафедру антропологии и социальной мысли Чикагского университета, а с 1977 г. и до конца жизни преподавал на кафедре антропологии и религии Виргинского университета.

Научное мировоззрение Тэрнера первоначально формировалось под прямым воздействием той версии структурализма, которая доминировала на кафедре социальной антропологии М. Глакмена в Манчестере. Это влияние отчетливо сказывается на его научных трудах, и не случайно первую его крупную научную работу активно поддержал Глакмен и написал к ней весьма лестное предисловие³. В одной из своих первых публикаций — рецензии 1957 г. на книгу В. Элвина «Религия индийского племени» — Тэрнер сформулировал свое теоретическое кредо, которое отражало позицию манчестерской школы в области изучения ритуала — ритуал получает смысл в контексте социального бытия, он отражает социальную структуру общества и способствует ее сохранению. «Шаман, — пишет он о колдуне племени *саора* штата Орисса, — используя идиому мистического бедствия, фактически заполняет разрыв в нормах обычая, регулирующих поведение в отношениях между сводными братьями. В то же время ритуал, проводимый им, кажется, имеет следствием подтверждение и оживление ценностей, на которых базируется патрилинейность»⁴. В этой же работе он демонстрирует приверженность структуралистской доктрине, интерпретируя обычай сорората этого племени, воспроизводя известное объяснение Рэдклифф-Брауна⁵. Вполне соответствует традициям британского антропологического структурализма и трактовка Тэрнером во многих его работах основной категории этого направления — «социальная структура» — как «определенной системы специализированных взаимозависимых институтов и институциональной организации положений и (или) действующих лиц, связанных с этими институтами»⁶. Воспринял Тэрнер и исследовательские подходы, связанные с концепцией «социального поля». По крайней мере, само это понятие часто используется в его работах, в частности, в его статье 1968 г. «Муканда, обрезание мальчиков: Политика неполитического ритуала», где это понятие трактуется следующим образом: «основным инструментом для анализа групповой жизни является представление группы и ее оснований в виде социального поля. Любое событие или происшествие

³ Turner V. W. Op. cit. P. IX—XIII.

⁴ Idem. Aspects of Saora ritual and shamanism. An approach to the data of ritual // Idem. On the edge of the bush. Anthropology as experience. The University of Arizona, 1985. P. 22.

⁵ Ibid. P. 23.

⁶ Idem. The ritual process: Structure and antistructure. Harmondsworth, 1974. P. 155.

в этом поле рассматривается как следствие или результат тотальности сосуществующих социальных единиц, таких как группы, подгруппы, их члены, границы между группами, каналы коммуникаций между ними и т. д.»⁷.

Арсенал аналитических приемов и объяснительных моделей структуралистской антропологии стал навсегда основой исследовательского подхода Тэрнера, но довольно рано он предпринял попытки выйти за эти рамки, привлекая идеи самых разных ученых, а порой высказывая суждения о познавательной ограниченности и классических структуралистских схем, и методов своих коллег по манчестерской кафедре. Как вспоминает его жена Эдит (они вместе вели полевые исследования в Африке и вообще очень тесно сотрудничали в исследовательской деятельности), на втором году полевой работы, когда они вплотную подошли к изучению ритуальной практики *ндембу*, для них стало ясно, что «теория функционализма, которая эту практику представляет в качестве некоего универсального социального клея и выражения структурных моделей, выглядит неадекватной... а теория Рэдклифф-Брауна — недостаточной. Он видит культуру как простое производное социальной структуры»⁸.

Можно сказать, что художественная натура Тэрнера сделала его «белой вороной» на кафедре в Манчестере — он, наряду с У. Ипстейном, не принимал до конца чрезмерного формализма ее методов и доминирующих в ней установок на математику как идеал научности⁹. Возможно, это обстоятельство стало одной из причин, по которым он в 1963 г. оставил Великобританию. В поисках аналитических средств, восполняющих ограниченность британского структурализма, Тэрнер обращался к трудам представителей самых разных сфер социального познания. Еще в студенчестве он увлекся марксизмом. Это было не удивительно, так как манчестерская кафедра изначально отличалась определенной склонностью к традициям социалистической мысли — ее глава Глакмен изучал теоретическое наследие К. Маркса и использовал его идеи, в частности, в работе «Экономика центральных равнинных баротсе»¹⁰. Тэрнера в марксизме привлекал прежде всего диалектический метод, которому он сохранил верность на всю жизнь, хотя, впрочем, никогда не причислял себя к марксистам. В начале своей самостоятельной научной деятельности Тэрнер пребывал под сильным влиянием фрейдизма, что видно по его первым работам, но впоследствии он освободился от этого влияния, признав в книге «От-

⁷ Turner V. W. Mukanda, boy's circumcision: The politics of non-political ritual // Turner V. W. On the edge of the bush. Anthropology as experience. P. 55.

⁸ Turner E. L. B. Prologue // Turner V. W. On the edge of the bush. Anthropology as experience. P. 3.

⁹ См.: Ibid. P. 4.

¹⁰ Gluckman M. The economy of Central Barotse plain. London, 1941.

кровение и прорицание в ритуале ндембу», что фрейдовский психоанализ «не в состоянии верно отразить драматургическую и исполнительскую стороны ни самих ритуалов, ни социальных и культурных процессов, в которых они берут свое начало»¹¹.

Творчество Тэрнера, что было не совсем обычно для британских антропологов его поколения, было открыто для влияний философской мысли. Он увлекался «философией жизни», в особенности трудами В. Дильтея, основой мировоззрения которого он считал категорию «опыт» — «атом... процесса человеческой деятельности. Из опыта возникают ценность и смысл»¹². Эта категория имела для Тэрнера особый смысл. Она давала возможность, во-первых, освободить человека от пут структуралистских императивов, его любимое изречение из «Иерусалима» У. Блейка: «Общие формы получают жизнь в Частностях, а каждая Частность — это Человек»¹³. А во-вторых, выйти за пределы свойственного структурализму консерватизма и представить общество как процесс диалектического развития, так как «человек, — по его убеждению, — существо и структурное и антиструктурное, развивающееся в антиструктурах и сохраняющееся в структурах»¹⁴.

Тэрнер активно воспринимал идеи из американской и французской антропологии. Книгу М. Мид «Взросление на Самоа» он читал еще в армии и, как уверяет его жена, она не в последнюю очередь способствовала избранию им профессии антрополога¹⁵. Впоследствии Тэрнер не раз обращался к концепциям Р. Линтона, К. Гирца, М. Оплера. Категория последнего «тема» стала рабочим инструментом в разработке теории символа Тэрнера¹⁶. Вне контекста явного или неявного диалога с французскими этнологами Э. Дюркгеймом, А. Ван Геннепом, М. Гриолем и особенно К. Леви-Стросом труды Тэрнера вообще теряют смысл. Если идеи Дюркгейма для британской антропологии стали, благодаря Рэдклифф-Брауну, давно уже своими, то обращение к трудам Марселя Гриоля о символике африканских культур было для этой науки необычным. Гриоль британскими антропологами третировался как «плохой полевику» и фантазер, чьим выводам нельзя доверять¹⁷. Что же касается Ван Геннепа, то его типология обрядов стала для Тэрнера отправной точкой всей его теории ритуала, в особенности

¹¹ Turner V. W. *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca — London, 1975. P. 30.

¹² Turner E. L. B. *Prologue*. P. 10.

¹³ Turner V. W. *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life*. P. XVII.

¹⁴ Idem. *Metaphors of antistructure in religious culture // Changing perspectives in the scientific study of religion* / Ed. by A. W. Eister. New York, 1974. P. 83.

¹⁵ Turner E. L. B. *Prologue*. P. 2.

¹⁶ См.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 34—35.

¹⁷ См.: Clifford J. *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art*. Cambridge (Mass.) — London, 1988. P. 58.

ритуала перехода. Трехфазная схема ритуалов перехода Ван Геннепа — «разделение — грань — восстановление» — легла в основу не только трактовки британским антропологом собственно обрядов, но стала ключевым моментом его методологии изучения социальных процессов вообще. Правда, рискну высказать мнение, от Ван Геннепа в этой методологии осталась лишь формальная схема, и вообще, если бы не Тэрнер, о франко-бельгийском этнологе сейчас мало кто вспоминал бы.

Особое место в творчестве Тэрнера занимает учение К. Леви-Строса о структуре. Отдельные положения этого учения британский антрополог использовал в своих работах. В частности, ему импонировало стремление французского структуралиста к выявлению всеобщей логики в мыслительной деятельности всех без исключения народов, включая и первобытные¹⁸, он усматривал определенную аналитическую эффективность в построении Леви-Стросом бинарных оппозиций и сам прибегал к подобным процедурам при изучении символов африканских культур¹⁹, но при этом отмечал их незавершенность и предложил основным элементом анализа считать символические триады, позволяющие более адекватно отражать динамику культурного (ритуального) процесса²⁰. Вместе с тем, Тэрнер не мог принять чрезмерного рационализма французского антрополога. «У Леви-Строса, — пишет он, — чувства и желания вытесняются логикой познания», в то время как по его полевым материалам символы ритуала — «не только ряд познавательных классификаций для упорядочения вселенной *ндембу*... а ряд запоминающих механизмов для пробуждения, направления и обуздания могучих эмоций, таких как ненависть, страх, любовь и горе», в которые «личность вовлечена целиком»²¹. Здесь отчетливо чувствуется влияние воззрений В. Дильтея на человека как на существо «воляще-чувствующе-представляющее»²².

Необходимо отметить живой интерес Тэрнера к современным ему лингвистическим теориям, о чем он сам писал: «... мои теория и методология изучения ритуала и других культурных символов претерпели определенные изменения под влиянием определенной лингвистической теории (в особенности неососсюррианства в лице Ролана Барта) и философии языка (посредством знакомства с работами Макса Блэка)»²³.

Что касается внутридисциплинарных влияний на мировоззрение Тэрнера, то, помимо классического структурализма и его манчестер-

¹⁸ См.: Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 105—106.

¹⁹ Там же. С. 131.

²⁰ Там же. С. 132.

²¹ Там же. С. 130.

²² Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 111.

²³ Turner V. W. Revelation and divination in Ndembu ritual. P. 29.

ской версии, надо отметить его особое отношение к «еретическим» декларациям Э. Э. Эванс-Причарда и Э. Лича. Сенсационное заявление Эванс-Причарда 1950 г. на лекции памяти Р. Маретта о том, что социальная антропология вовсе не является аналогом естественных наук, а «разновидностью историографии и, в конечном счете, — философии и истории»²⁴, вызвавшее бурю протеста со стороны маститых представителей дисциплины, Тэрнер считал благотворным и для антропологии, и для истории. Самого Эванс-Причарда он считал «величайшим из живущих британских антропологов»²⁵ и под его влиянием вернулся в 1971 г. к юношескому увлечению историей средневековой Исландии, написав статью «Антропологический подход к исландской саге» с посвящением Эванс-Причарду²⁶. В этой работе он сделал попытку реализовать установку последнего на взаимовыгодное сотрудничество историков и антропологов²⁷, в частности, использовал свой опыт изучения африканцев для прояснения роли исландских саг в функционировании и развитии островного общества. При этом он активно использовал понятийный аппарат манчестерской школы — «социальное поле», «конфликт родственно-корпоративных групп», «восстановительная функция ритуала» и т. п., а также разработанные им самим подходы, связанные с категориями «социальная драма», «арена», «ритуал перехода» и пр.²⁸

Эдмунд Лич — «ритуальный враг» Глакмена и исследовательского подхода его школы, о чем сам не раз открыто заявлял²⁹, «диссидент-одиночка» в британском антропологическом сообществе был, пожалуй, никем здесь так не понят, как учеником и последователем Глакмена Тэрнером. В трудах последнего немало отсылок к идеям Лича о символизме культурных явлений, о роли личности в социальном процессе. Не случайно только эти два британских антрополога благожелательно восприняли новаторскую концепцию К. Леви-Строса и творчески использовали ее положения в своих исследованиях. Все это на фоне неприятия идей французского антрополога в Великобритании.

Теоретические основания научной деятельности Тэрнера, как видим, отличались значительной пестротой, которая может показаться эклектикой. Тем не менее, индивидуальные особенности этого исследователя (здесь, наверное, уместно употребление термина «харизма») обеспечили целостность его мировоззрения, в котором чужие идеи

²⁴ Evans-Pritchard E. E. *Essays in social anthropology*. London, 1962. P. 26.

²⁵ Turner V. W. *An anthropological approach to Icelandic Saga* // Idem. *On the edge of the bush. Anthropology as experience*. P. 71.

²⁶ Ibidem.

²⁷ См.: Эванс-Причард Э. Э. *Антропология и история* // Эванс-Причард Э. Э. *История антропологической мысли*. М., 2003. С. 273—291.

²⁸ Turner V. W. *An anthropological approach to Icelandic Saga* // Idem. *On the edge of the bush. Anthropology as experience*. P. 71—92.

²⁹ См.: Kuper A. *Anthropology and anthropologists*. Harmondsworth, 1978. P. 135.

превращались в свои, выстраиваясь в систему подходов, органично сочетающих традиционные структуралистские установки и герменевтические приемы интерпретации смыслов культуры. Причем все это реализовывалось на основе «святая святых» британской антропологии — интенсивной полевой работы с ее стратегией вживания в изучаемую среду. Индивидуальная парадигма Тэрнера получила реализацию в конкретных исследованиях, итогом которых стало впечатляющее количество книг и статей, образующих в своей совокупности особую теорию, трактующую ритуальную практику в контексте социокультурного процесса.

Ритуал стал центральным пунктом исследовательских интересов Тэрнера не сразу. Первоначально он воспринимал этот феномен в духе традиций манчестерской школы — как один из механизмов структурной интеграции общества. Его первая книга «Раскол и преемственность...» в основном посвящена социальной структуре *ндембу*. Но именно в конце полевого исследования, на материалах которого была написана эта книга, в сознании Тэрнера произошел перелом в понимании ритуала. Когда весь материал для диссертации был собран и вчерне был готов ее текст, а сам он готовился покинуть Африку, неожиданно пришла телеграмма от Глакмена с предложением остаться в поле еще на несколько месяцев (появились дополнительные финансовые возможности). И тут Тэрнер задумался о своих ощущениях подсознательной неудовлетворенности проделанной работой, которые до этого заглушались рутинной сбором материалов и изначальной теоретической заданностью всей полевой работы. Эту неудовлетворенность сам он выразил так: «я был вынужден признать, что если я хочу понять, что на самом деле представляет собой хотя бы частица культуры *ндембу*, мне придется преодолеть свое предубеждение против ритуала и начать его исследование»³⁰. Здесь речь идет о том, что в британской антропологической африканистике к середине XX в. сложилась тенденция, которую Тэрнер назвал, цитируя М. Вебера, «религиозной немusicalностью», т. е. равнодушием к содержанию религиозных помыслов, чувств и действий, стремлением сводить все их богатство к функциональным нагрузкам³¹.

Окончательно тема ритуала стала доминирующей в творчестве Тэрнера к середине 60-х гг., его теоретические воззрения на этот феномен получили законченный вид в работе 1967 г. «Лес символов»³². Особое внимание он уделял обрядам, названным А. Ван Геннепом *rites de passage* (обряды перехода — обряды, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социального положения и возраста), взяв за основу и его универсальную схему их трехфазной динамики: 1) разде-

³⁰ Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 109.

³¹ См.: Там же. С. 108.

³² Turner V. W. The forest of symbols. Ithaca, 1967.

ление, 2) грань (*лат. limen* — порог), 3) соединение. В развитие этой формальной схемы Тэрнер наполнил ее элементы новыми признаками — первую фазу он обозначил как «символическое поведение, означающее открепление личности или группы от занимаемого ранее места в социальной структуре или от определенных культурных обстоятельств ("состояния") либо от того и другого сразу»; вторую — как «ту область культуры, у которой очень мало либо вовсе нет свойств прошлого или будущего состояний»; и третью — как «обретение ритуальным субъектом вновь сравнительно стабильного состояния и, благодаря этому, получение *vis-à-vis* к другим прав и обязанностей четко определенного и структурного типа»³³.

Тэрнер разработал общую типологию ритуалов, выделив два основных их типа: 1) «обряды жизненных переломов» (кризисов, бедствий) и 2) «обряды перемены статуса». При всем сходстве этих типов, они, по Тэрнеру, обладают и кардинальным различием, которое проявляется в лиминальной фазе. Для выявления этого различия он использует понятие-метафору «социальная драма» в различных вариантах: «если лиминальность обрядов жизненных переломов можно — несколько дерзко — сравнить с трагедией (поскольку и то и другое предполагает унижение, отвержение и боль), то лиминальность перемены статуса можно сравнить с комедией, так как обе подразумевают высмеивание и пародирование, но не уничтожение структурных правил и ревностных их приверженцев»³⁴.

В качестве примеров этих двух типов обрядов перехода можно привести проанализированные Тэрнером обряды *ндембу*: *исома* — ритуал воспроизводства женской способности к деторождению и обряд возведения в ранг вождя. *Исома*, по Тэрнеру, — это не просто личное дело какой-либо женщины, испытывающей тревогу по поводу задержки беременности. В общественном сознании *ндембу* рожаящая женщина приобретает особый смысл, так как женское начало лежит в основании счета генеалогического родства, доминирующего принципа социальной структуры этого народа — организацию по матрилинейным линиям. Поэтому задержка беременности — это общественное бедствие и как таковое оно нуждается в особых приемах нейтрализации. Как и всякому «ритуалу бедствия», *исоме* предшествует обряд гадания — женщина обращается к специалисту по гаданиям, который, используя символические атрибуты своего ремесла (фигурки из кожи, металла, дерева, кости и пр.), выясняет «причины» бесплодия. В полном соответствии с традициями британского структурализма, Тэрнер сам процесс гадания интерпретирует как аналог антропологического исследования, направленного на поиск «структурных разрывов» в общественных отношениях деревни *ндембу*. Эти отношения изначально

³³ Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 168—169.

³⁴ Turner V. W. The ritual process: Structure and antistructure. P. 191.

несут в себе противоречия, чреватые конфликтами, — если общественный статус детей определяется по матери и связывается с ее братьями и отцом, то проживают они в доме своего отца и часть их прав и обязанностей связана с его родней, так как брак у этого народа вирилокален³⁵. Гадаальщик, прекрасно осведомленный в этой структурной ситуации, производит «расследование» каких-нибудь нарушений обычного права, допущенных женщиной и ее близкими и подрывающих равновесие между родственно-корпоративными группировками. Разумеется, такие «нарушения» он находит и, как правило, с ними связывает причину бесплодия (чаще всего в виде мести оскорбленных душ предков) и выносит стандартный вердикт — провести обряд *исома*.

Сам обряд представляет собой сложный многодневный ритуал, привлекающий множество людей и насыщенный большим количеством символических действий. В этой связи уместно рассмотреть тэрнеровскую трактовку роли символов в ритуале. Он исходил из положения о том, что символ — это «мельчайшая единица ритуала, сохраняющая специфические особенности ритуального поведения... элементарная единица специфической структуры в ритуальном контексте»³⁶, причем у ритуальных символов чаще всего нет жестко привязанных к ним значений — «в каждой целостной совокупности или, системе (ритуальной. — А. Н.), существует ядро доминантных символов, которые характеризуются чрезвычайной многозначностью <...> и центральным положением в каждом ритуальном исполнении», «доминантные символы создают фиксированные точки всей системы и повторяются во многих из составляющих систему ритуалов»³⁷. Все они в своей совокупности выступают в качестве грамматики и словаря социального действия и, подобно тому как слова в различных контекстах меняют свой смысл, так один и тот же символический элемент ритуала может обозначать разные «темы». Тэрнер приводит пример дерева *мудьи*, древесина которого у *ндембу*, по его подсчетам, используется во всех обрядах инициации мальчиков и девочек, в пяти разновидностях ритуала, связанного с нарушением детородной функции женщин, в нескольких ритуалах охотничьего культа и в ряде знахарских обрядов, связанных с лекарственными растениями³⁸. Более или менее стабильное значение древесины *мудьи* (она белого цвета) получает в бинарной семантической оппозиции с древесиной *мукулы* (красного цвета) как выражение противостояния женского и мужского начал в некоторых моментах различных ритуалов³⁹, но более широкий семантический

³⁵ Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 113.

³⁶ Turner V. W. The limits of naivety in social anthropology // Closed systems and open minds / Ed. by M. Gluckman. Edinburgh, 1964. P. 20.

³⁷ Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 36.

³⁸ См.: Там же.

³⁹ См.: Там же. С. 37.

диапазон этот элемент получает в универсальной цветовой триаде «белое — красное — черное». В этой триаде, которую можно вычленировать практически в любом ритуале *ндембу*, а Тэрнер убежден — и приводит массу примеров⁴⁰, — что и у других народов мира, белый цвет в различных контекстах приобретает, помимо обозначения женского начала, значение блага, источника силы и здоровья, чистоты, безбедности, могущества, главенства или власти, зачатия, охотничьей доблести, доброжелательного смеха и пр.⁴¹

Тэрнер особо подчеркивает, что исполнители обрядов переживают символы как реальные силы и подлинные значения. «Ритуал, — утверждает он, — это не просто концентрация референтов, сведений о ценностях и нормах; это и не обыкновенный набор практических указаний и символических образцов для повседневного поведения, предписывающих, как супруги должны относиться друг к другу, как пастухи должны классифицировать скот и ухаживать за ним... Это еще и сплав сил, которые считаются присущими людям, предметам, отношениям, эпизодам и повествованиям... Это мобилизация энергий, так же как и идей»⁴². Помимо этого, в бесписьменном обществе «ритуальные символы и нормированные отношения между ними имеют мнемоническую функцию. Символический словарь и грамматика до некоторой степени восполняют отсутствие письменных записей»⁴³.

Пожалуй, центральным пунктом интереса Тэрнера к ритуалу стали обряды перемены статуса. Ярким примером применения его метода в изучении этого явления можно назвать анализ обряда возведения в ранг верховного вождя у *ндембу*. Схема этого обряда полностью соответствует трехфазной модели Ван Геннепа: 1) претендент на эту должность — *канонгеша* — проходит фазу отстранения (изоляции от общества, очищения, поста), затем наступает 2) лиминальная фаза, в ходе которой он ритуально лишается всех социальных признаков (он обнажен, его публично оскорбляют парии общества и т. п.) и, наконец, совершаются 3) серии восстановительных ритуальных действий, в ходе которых претендент получает все атрибуты своего вождеского достоинства, властные права, а его придворные — причитающиеся им места во властных структурах. Кульминацией всего ритуального цикла, по Тэрнеру, выступает срединная, лиминальная, фаза, при анализе которой он формулирует и обосновывает категории, имеющие общетеоретическое значение для анализа социокультурного процесса как такового. Главной целью для него, как представителя британской структуралистской традиции, был анализ процесса воспроизводства социальной структуры, необходимым условием которого, естественно, высту-

⁴⁰ См.: Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 94—96.

⁴¹ См.: Там же. С. 81.

⁴² Там же. С. 39—40.

⁴³ Там же. С. 40—41.

пает преодоление конфликтов в ее рамках. Конфликты неизбежны в любом обществе, а ритуал, по его убеждению, — это символическая модель и действенное средство по их преодолению. Поскольку структурная упорядоченность общества всегда сочетается с антиструктурными тенденциями в нем, то в центре внимания исследователей должна находиться бинарная оппозиция «структура — антиструктура», которая получает многообразное воплощение в различных элементах обряда, где она символически осмысливается, эмоционально переживается и драматургически проигрывается в серии поступков. Ритуал — массовое действие, поэтому все многообразие индивидуальных побуждений, воли и настроений, порой весьма противоречивых, находит возможность себя проявить в контролируемых обычаях рамках. Категория «лиминальность» в этом контексте трактуется как многоплановое и поливариантное состояние. По Тэрнеру, субъекты обряда перемены статуса на этой стадии изымаются из социальной структуры, «они могут нарядиться чудовищами, надеть на себя лишь веревки от одежды либо вообще быть обнаженными, показывая всем этим, что, как лиминальные существа, они не имеют никакого социального статуса, имущества, знаков отличия, наряда, указывающего на их место и роль, положение в системе родства... Это похоже на то, как будто они низведены и принижены до полного ничтожества, с тем чтобы быть заново сформированными и наделенными новыми силами...»⁴⁴. В отличие от лиминальности личностной, которая преходяща и заканчивается возвращением в структуру, существует и «лиминальность институциональная» — это состояние стабильной приниженности отдельных социальных групп, к которым у *ндембу* относятся потомки народа *мбвела*, некогда покоренные пришельцами *лунда*, а также гадалщики, выносящие порой ритуально суровые обвинительные вердикты, но занимающие самую низкую ступень в обществе. Носители институциональной лиминальности лишь в ходе обрядов по законам ритуальной инверсии временно поднимаются на символически господствующее положение.

С лиминальностью, по Тэрнеру, связано понятие «коммунитас» (*лат.* *communitas* — община), которому он приписывает чрезвычайно важную роль в своей концепции. Это понятие обозначает состояние бесстатусности, внеструктурности и, хотя наиболее выпукло проявляется в обрядах, выходит за пределы ритуальной практики, имея отношение к глубинным основаниям общества и человека. «Коммунитас — это переживание и осознание человеком общности со всеми людьми, без учета рангов и состояний. В обрядах перехода люди высвобождаются из структуры в коммунитас лишь затем, чтобы вернуться к структуре оживленными их опытом и переживаниями коммунитас. Не вызывает сомнений, что ни одно общество не может адекватно функцио-

⁴⁴ Turner V. W. The ritual process: Structure and antistructure. P. 81.

низовать без этой диалектики. Преувеличение структуры может привести к патологическим проявлениям коммунитас извне или против «закона». Преувеличение коммунитас в определенных религиозных или политических движениях уравнительного типа может вскоре смениться деспотизмом, бюрократизацией или другими видами структурного ужесточения...»⁴⁵.

Тэрнер выделяет три основных вида «коммунитас»: 1) экзистенциальный, 2) нормативный и 3) идеологический. Первый вид — следствие спонтанного ощущения тождественности всех людей в ситуациях катастрофы, катарсиса и т. п. Второй вид — следствие выработки в пределах «братства людей» элементов упорядоченности (прообразов структур — неформальных религиозных, политических и др. сообществ). Третий тип — переосмысленное, концептуализированное состояние «всеединства», выступающее как учение с догматами и императивами (реальность *suī generis*). Эта типология отражает воззрения Тэрнера на диалектику развития коммунитас. Состояние это не может длиться долго и неминуемо превращается в свою противоположность⁴⁶. Для более артикулированного выражения этого процесса он вводит понятие «социетас» (*лат. societas* — общество), обозначающее диалектическое единство двух противоположностей — коммунитас и структуры. «В человеческой природе, — утверждает он, — существует потребность пребывать в обоих этих состояниях. Люди, лишенные чего-либо в повседневной жизни, ищут компенсации в ритуальной лиминальности; находящиеся внизу социальной структуры жаждут ритуального главенства; занимающие верхушку социальной структуры, стремятся к символической коммунитас...»⁴⁷.

Новаторством Тэрнера в изучении ритуала можно назвать его попытки выйти за узкие рамки структуралистской интерпретации этого феномена. В отличие от многих своих коллег, он не ограничился демонстрацией процесса простого воспроизводства социальной структуры посредством ритуала. Он показал возможность их расширенного воспроизводства (развития). Так, в анализе обряда возведения в ранг верховного вождя *ндембу* и аналогичных ритуалов он констатирует важную особенность — как во всяком традиционном обществе, здесь идеал общественного порядка связан с прошлым, с заветами предков, которые нельзя «осквернять» новшествами, но сама по себе дискретная природа обряда, разрывающего сакральный хронотоп, отменяющего социальный космос и вновь его восстанавливающего, дает возможность в «прорехах» социального хаоса внести изменения, диктуемые новыми жизненными обстоятельствами, причем, незаметно (или как бы незаметно) для общественного мнения.

⁴⁵ Turner V. W. The ritual process: Structure and antistructure. P. 116.

⁴⁶ Ibid. P. 120.

⁴⁷ Ibid. P. 193.

В творчестве Тэрнера особенно ярко проявилась изначально характерная для британской социальной антропологии черта — искать максимально общее в максимально конкретном, т. е. в отдельно взятом явлении культуры усматривать присутствие всеобщей логики. В гносеологическом плане, исходя из позитивистских принципов экспериментального обоснования знания, такая установка вряд ли может быть строго обоснована, тем более поразительными выглядят случаи, когда такие попытки убеждают читателя в оправданности сделанных обобщений. Случай Тэрнера — как раз из такого редкого разряда, к какому можно отнести классические обобщения Дж. Фрэзера в его «Золотой ветви». Используя свой опыт изучения и понимания культуры *ндембу*, он сконструировал универсальный ключ, который позволил ему дать оригинальную и убедительную трактовку самых неожиданных для антропологии объектов и процессов.

Так, в 1972 г. на заседании Американской антропологической ассоциации в Торонто Тэрнер познакомился с видным теоретиком театра Б. Саттон-Смитом, который убедил его в том, что театр может стать прекрасным полем антропологических исследований. Крут судьбы Тэрнера замкнулся — он, сознательно или подсознательно использовавший свой детский опыт жизни в театре для познания экзотической культуры (понятия-метафоры «социальная драма», «арена» и т. п.), вернулся к изучению театра, обогащенный опытом работы в африканском бунте. Он занялся изучением японских традиционных театров *но*, *кабуки*, *бунраку*; индийских храмовых театральных представлений *катията* и *катакали*; индонезийского театра *ваянг*; бразильского карнавала; театральной жизни на Бродвее; драматургии еврейского *турима*; а также символики ритуальных танцев североамериканских индейцев. Это перечисление может быть продолжено.

В поле зрения Тэрнера оказались движение *бхакти* в Индии; монашеский орден, основанный Франциском Ассизским; миллениаристские культы прошлого и современности; движение хиппи, а также творчество У. Шекспира, М. Ганди, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова и многие другие, непривычные для антропологии явления⁴⁸.

Все это многообразие интересов имело под собой одно основание — универсальную модель социокультурного процесса, диалектика которого была «подсмотрена» Тэрнером при изучении ритуалов африканцев-*ндембу*. Онтологическое обоснование изоморфизма ритуала и общественного развития, ритуала и литературного творчества, ритуала и театрального представления имело у него в целом эклектическую природу — это и традиции классической эволюционной антропологии, и психоанализ З. Фрейда и К. Юнга, и интерпретативная антропология К. Гирца, и структурная лингвистика, и многое другое. В раз-

⁴⁸ Turner E. L.B. Prologue. P. 9.

личных вариантах этого обоснования можно усмотреть отзвуки позитивистской убежденности в существовании общественных закономерностей и новые для антропологии феноменологические веяния, ведущие к герменевтической интерпретации культурных явлений. Скорее всего, Тэрнера не удовлетворяла неопределенность исходных постулатов его теоретической концепции, и он размышлял о возможности более основательной их аргументации. Об этом говорит его попытка связать выявленные им инварианты ритуальной / социальной динамики с некими фундаментальными нейробиологическими процессами в человеческом организме, предпринятая в самом конце жизни. В 1980 г. он стал изучать труды по нейробиологии и выдвинул гипотезу о том, что дуализм человеческого мышления и социального поведения, отраженные в его модели «коммунитас — структура», соответствует дуализму строения человеческого мозга, правое полушарие которого ведает образным, целостным, символическим восприятием мира (ориентация на коммунитас), а левое — рационалистическим, дискретным, логически артикулированным отношением к миру (ориентация на структуру)⁴⁹. За год до смерти Тэрнер изложил свою гипотезу в докладе «Тело, мозг и культура», прочитанный в Чикагском университете и вызвавший овацию у переполненной аудитории.

⁴⁹ См.: Turner E. L.B. Prologue. P. 11.

Т.Д. Соловей

Между политикой и наукой: этнографическое знание в XVIII веке

Царствование Петра открыло принципиально новый период русской истории в политическом, экономическом и социокультурном отношениях. «Перед страной были поставлены огромные новые задачи — достижение исторически необходимых рубежей, закрепление объединенных земель, проведение ряда реформ. Новые задачи требовали и новых средств. Форсированный рост культуры, обучение молодых дворян, создание Академии наук — все это стояло в связи с вновь поставленными задачами внешней и внутренней политики»¹, — пишет С. А. Токарев. Решение этих задач едва ли было бы возможно без плотного, фронтального, начиная с Петра, взаимодействия с Западом, без приглашения европейских, главным образом немецких, ученых в Петербургскую Академию наук. С ними в Россию проникло само понятие «наука» и были привнесены методы исторической критики, они провели в высшей степени важную для национальной историографии работу по сбору исторических источников, взяли на себя руководство экспедициями для изучения России в естественно-историческом отношении, с ними связана «первая строго научная разработка русской истории — могущественное орудие национального самосознания»². Норманнская теория (вопрос о ее тенденциозности является в этом контексте второстепенным) стала отправной точкой формирующейся национальной историографии, становящейся национальной идентичности. Научный этос, нормативистские характеристики науки и ученого, как типа, задавались западными интеллектуалами.

Альтернативы усвоению западного опыта (в то числе в сфере науки и общественных идей) попросту не существовало. Дискутировать можно о масштабах и интенсивности влияния Запада, но не о его необходимости. «Законность» этого влияния, по словам А. Н. Пыпина, признавалась даже обскурантами: «Русский народ, если не во имя че-

¹ Токарев С. А. Основные этапы развития русской дореволюционной и советской этнографии. (Проблема периодизации) // Сов. этнография. 1951. № 2. С. 164.

² Пыпин А. Н. История русской этнографии. Т. 1. Общий обзор изучений народности и этнография великорусская. СПб., 1890. С. 19.

веческого достоинства, то во имя собственной практической пользы должен был столько же, сколько всякий другой, знакомиться с науками, развивавшими его мысль, дававшими правильное понятие о природе и т. п.»³.

В то же время свойственная русско-западным отношениям амбивалентность, — признание первенства Запада в практических вопросах, с одной стороны, и попытки утверждать нравственное превосходство России, с другой, — неизбежно переносилась и в науку. Интеллектуальное кредо XVIII в. — «научная истина и вместе практическая польза» — порою ставило русского ученого перед тяжелым выбором: как примирить научную истину и национальный интерес, совместить чаяния объективности и гражданскую позицию (патриотизм). Два самых высоких для М. В. Ломоносова понятия — Истина и Россия — оказались не всегда совместимыми. Торжество научной истины не обязательно означало благо для России. В области географического и естественнонаучного изучения России эта дилемма не стояла столь обнаженно. Но вот историография стала тем ристалищем человеческих страстей и самолюбий, где соображения научной объективности подчас вдребезги разбивались о подводные камни уязвленного национального чувства. Идеал историка отчеканил В. Ф. Миллер: «Он (историк. — Т. С.) должен казаться без отечества, без веры, без государства». Формула эта, безукоризненная с интеллектуальной точки зрения, оказалась не без изъяна с позиции морали и идеала гражданственности.

В историографических дискуссиях второй четверти — середины XVIII в. вопрос о принципиальной возможности совмещения чаяния научной истины (объективности) и следования национальному интересу (благу) России стоял особенно остро. Дело в том, что история более других наук связана с идеей государственности и с реальной жизнью государства, так что политика неизбежно «редактировала» историю. Политика довела в той или иной степени над всеми участниками историографического дискурса.

Скажем, успех статьи Г. З. Байера «О варягах» (1735), где впервые была изложена теория норманнского происхождения русской государственности, во многом объясняется «благоприятной» идейно-политической рамкой 30-х гг. XVIII в. Но не только. Надо учитывать, что норманнская теория вообще оказалась *первой* версией национальной истории, а в отсутствие других версий и *единственной*. А злоключения «Истории Российской» В. Н. Татищева, представленной в Академию в 1739 г. и увидевшей свет лишь через тридцать лет, нельзя свести лишь к гнетущей атмосфере бироновщины. Подобное объяснение грешит неполнотой: ведь одной из причин проволочек с публикацией труда Татищева стало вольнодумие самого историка, который в ней («Истории Российской». — Т. С.) «православную веру и закон опровергал»⁴.

³ Пыпин А. Н. Указ. соч. С. 89.

⁴ Цит. по: Лебедев Е. Н. Ломоносов. М.: Молодая гвардия. 1990. С. 453.

(Действительно, В. Н. Татищев остро критиковал современную ему практику крещения инородцев, в частности, деятельность архиепископа Сибирского Филофея, и противопоставлял ей практики Швеции по христианизации «лапландцев»⁵.)

В содержательном плане историческая концепция Г. З. Байера (и его продолжателей Г. Ф. Миллера и А. А. Шлецера) имела своей отправной точкой представление о том, что субъектом исторического процесса является государство. При таком видении история Руси отсчитывалась с призвания варягов, игнорируя предшествующую историю восточных славян. Однако признание такой концептуализации (особенно постфактум) «откровенно и оскорбительно антирусской» может вызвать лишь иронию. В этом смысле труды *русских* историков разных поколений точно так же являются «антирусскими», ведь, подобно Байеру, они считают двигателем истории не народ, а государство и власть, а народ присутствует в таких историях не более чем объектом приложения усилий этих «операторов» или риторической фигурой.

В этом смысле М. В. Ломоносов, для которого «история России — это в первую очередь история *русского народа*» (курсив мой. — Т. С.), начавшаяся задолго до возникновения феодальной государственности⁶, попытавшись ввести в историографию этническое измерение, предложил *новую* версию исторического процесса и отечественной истории. Кстати, как мы знаем, не возобладавшую в отечественной историографической традиции.

В то же время конфликт норманистов и антинорманистов имел еще одно важное измерение: множественность интерпретаций истории vs. национальной (директивной) ее версии. Причем Ломоносов стремился именно к последнему — формированию *единственно* верной и патриотической концепции отечественной истории. Возможно, это стремление было оправданно, если иметь в виду *воспитательную* функцию истории, которая «дает государям примеры правления, поданным повиновения, военным мужества, судиям правосудия, младым старых разум, престарелым сугубую твердость в советах, каждому незлобивое увеселение с несказанною пользою соединенное»⁷. Другими словами, та версия национальной истории, которая участвует в процессе социализации, может (и должна) быть патриотичной и назидательной и очищенной от «пустоши досадительной и для России предосудительной».

В дискуссиях норманистов и антинорманистов формировался стиль взаимоотношений немецких академиков и адъюнктов с их россий-

⁵ Об этом подробнее см.: Степанов Н. Н. В. Н. Татищев и русская этнография // Сов. этнография. 1951. № 1. С. 158—159.

⁶ Лебедев Е. Н. Указ. соч. С. 463.

⁷ Цит. по: Там же.

скими коллегами и закладывался этос научной полемики, впоследствии транслированный в другие научные сферы. И не всем участникам этого научного дискурса удалось избежать соблазна использовать апелляции к политике как аргумент спора. Идеинная и эмоциональная ангажированность обеих сторон особенно ярко окрасила отношения Г. Ф. Миллера и М. В. Ломоносова. Но если эмоции русских участников дискуссии (особенно Ломоносова) по поводу «скарредных» выкладок Миллера, возобладавшие над их рациональной оценкой в ходе обсуждения диссертации Миллера «О происхождении народа и имени российского» в Академическом собрании в 1749 г.⁸, можно списать на молодость и неопытность сторон, то критика «Сибирской истории» Миллера академическим советником Ломоносовым в 60-х гг. XVIII в. внешне мало отличалась от злокозненных действий «тепловых» и «шумахеров». Характерно, что обвинения против Миллера, собранные Ломоносовым в статье «Для известия о нынешних академических обстоятельствах», были отправлены им не только президенту академии наук, но и в правительственные инстанции. После этого, говоря без обиняков, политического доноса Миллер получил «жестокий выговор» от высшего правительства за «некоторые в его сочинениях о российской истории находящиеся непристойности»⁹.

Трудно здесь не согласиться с оценкой А. Н. Пыпина: «Последний (Миллер. — Т. С.) был уже старый заслуженный человек, множеством трудов доказавший свою ревность к изучению России, принявший, наконец, русское подданство, — но все это не спасало его от самых ожесточенных нападков, и между прочим не со стороны каких-нибудь легкомысленных невежд, но самих ученых, как Ломоносова»¹⁰. И еще: «Воспитанный в немецкой школе, Миллер выносил из нее строгое представление о научной и нравственной обязанности историка и, если сам Ломоносов этого не понимал, это указывает, что с ним и масса общества еще не разумела науки и грубо понимала самые требования национального достоинства, которое вовсе не увеличивалось скрыванием неприятных исторических фактов или их закрашиванием»¹¹.

Насколько типичны были такие отношения для XVIII в.? Имела ли подобная «защитная реакция» русских ученых реальные основания? Какова психологическая подоплека такого стиля взаимоотношений?

⁸ Чего стоит, например, критика Ломоносовым лингвистической аргументации Миллера, основанной на этимологии географических названий (сплошь скандинавского происхождения). Резко критикуя этимологические манипуляции Байера и Миллера, Ломоносов прощал, тем не менее, В. К. Тредиаковскому, яростно извлекавшему русские корни из скандинавских слов, его доморощенную этимологию. Подробнее об этом см., напр.: Лебедев Е. Н. Указ. соч. С. 452—468.

⁹ Цит. по: Пыпин А. Н. Указ. соч. С. 145.

¹⁰ Там же. С. 144.

¹¹ Там же. С. 145—146.

Преобладающая тональность оценок отечественной историографии сводится к хлесткой фразе историка М. А. Алпатова, определившего психологическую подоплеку действий первых норманистов как «идейный реванш за Полтаву». Более осторожна оценка А. Н. Пыпина, указывавшего: «Усвоение науки, видимо, не сопровождалось у ее молодых адептов никаким страданием их национального чувства: нет факта на какое-нибудь ненормальное “отрывание” их от народа»¹².

По-видимому, даже если научные устремления немецких академиков объективно не содержали никаких антирусских мотивов, но воспринимались русскими как унижение патриотических чувств «россиян верных», то это унижение необходимо рассматривать как реальность. (Одним словом, яркая иллюстрация к знаменитой социологической аксиоме Томаса: если люди воспринимают ситуацию как реальную, то она реальна по своим последствиям.) Немецкие учителя являлись одновременно объектом восхищения и источником мучительных комплексов для их талантливых русских адептов. Признание превосходства и безальтернативности немецкого стиля в науке порождало сомнения в собственной профессиональной компетентности, а также спектр эмоций, характеризуемый понятием *ressentiment*, а формой компенсации становились (увы!) не только научные достижения русских ученых, но и безосновательные моральные и политические инвективы в адрес немецких «злопыхателей».

Подобная амбивалентность окрашивала отношения русских и иностранных ученых во всех научных сферах, включая естественноисторическое изучение России. Дилемма «научная истина и вместе практическая польза» здесь тоже присутствовала, порождая культурную-идеологическую ангажированность и эмоциональную захваченность сторон, хотя острота реакций была ниже.

Для начала представим обобщенный (социологический) портрет ученого-натуралиста, иностранца, из числа определявших интеллектуальный климат второй четверти — середины XVIII в., под чьим влиянием выстраивались исследовательские стратегии и формулировались теоретические подходы, формировался научный этос. Иностранцы, оказавшиеся в России благодаря петровским реформам, за редкими исключениями, составляли довольно целостную группу. Большинство их обладало высокой научной квалификацией, причем это в равной мере относится как к представителям естественных специальностей — географам, астрономам, медикам, ботаникам, зоологам, так и к гуманитариям — историкам и лингвистам. Ученые-иностранцы, прибывшие в Россию во второй четверти XVIII в., чаще всего были наняты Петербургской Академией наук по контракту для решения конкретных задач, как, например, Георг-Вильгельм Стеллер (1709—1746), в 1737 г. причисленный к Камчатской экспедиции, а также его соотече-

¹² Пыпин А. Н. Указ. соч. С. 88.

ственники Иоганн-Георг Гмелин-старший (1709—1755) и Герард Фридрих Миллер (1705—1784), в 1733 г. назначенные в Сибирскую экспедицию (1733—1743).

Контрактный стиль взаимоотношений с иностранными учеными стал определяющим в середине — второй половине XVIII в. На контрактной основе были приглашены участники Большой академической экспедиции 1768—1774 гг. академики и адъюнкты Петр-Симон Паллас (1741—1811), Самуил-Георг Гмелин-младший (1744—1774), Иоганн-Петр Фальк, Иоганн Готлиб Георги (1729—1802). Миллер и Георги приняли российское подданство. В подавляющем большинстве этих ученых отличали ясная мотивация, сочетавшая прагматический (прагматизм и рационализм составляли дух времени) и идеальный императивы, а также исключительные морально-волевые качества. Есть серьезные основания думать, что идеальная мотивация преобладала, иначе невозможно было бы объяснить как поразительную стойкость, проявленную немцами в ходе экспедиционной деятельности, так и их последовательность в отстаивании научной истины. Тяготы и лишения, которые претерпели в ходе своих путешествий немецкие натуралисты и историки, были поистине чудовищными. И если бы речь шла лишь о суровости природы и климата и скудости быта! К их преодолению ученые были готовы. (Кстати, соратник Стеллера по экспедиции, Гмелин-старший, отмечал его поразительную скромность: «Если бы он, Гмелин, взялся за это предприятие, то есть путешествие в Камчатку, то экспедиция обошлась бы ее величеству гораздо дороже»¹³.)

Куда как опаснее был властный произвол, особенно на местах. Так, Стеллер «подвергся кляузному доносу, вследствие которого уже на обратном пути в Россию был арестован в Соликамске для отправки под конвоем обратно в Иркутск для допроса; на пути догнало его оправдание, и, предприняв снова обратную дорогу в Петербург, он умер в Тюмени после девятилетнего путешествия (1737—1746)»¹⁴. Миллер в ходе Сибирской экспедиции претерпел «разные каверзы от сибирских начальств». К счастью, они не помешали историографу собрать колоссальный исторический материал в сибирских архивах.

Деятельность ученых чаще всего выходила за рамки, предусмотренные контрактом. Гмелин-старший сочетал исследовательскую деятельность с педагогической, не жалея времени и сил на своих русских учеников. В «Истории академической канцелярии» М. В. Ломоносова содержатся воспоминания русского участника Камчатской экспедиции С. П. Крашенинникова, который «о Гмелинове добром сердце и склонности к российским студентам Ломоносову сказывал, что де он давал им в Сибири лекции, таясь от Миллера, который в том ему за-

¹³ Цит. по: Пыпин А. Н. Указ. соч. С. 101.

¹⁴ Там же. С. 100.

препсал¹⁵. Стеллер, находясь на Камчатке, в порядке добровольного эксперимента на себе проверил способы местного питания «одного рыбою, корнем растения сарана, без хлеба»¹⁶.

Властный произвол негативно сказался и на судьбах научных трудов участников экспедиции. По свидетельству Ломоносова, Гмелину «Шумахер чинил многие препятствия в сочинении российской флоры, на что он жаловался»¹⁷. Тем не менее, его классический труд «Флора Сибири» будет опубликован в Петербурге в 1747—1869 гг. А «Путешествие по Сибири», которое Пыпин назвал замечательным «по богатству сведений о местном быте, по внимательности и точности разнообразных наблюдений», Гмелин предпочел издать за границей. Книга вызвала в России осуждение, а в Академии даже была подвергнута строгому разбору с целью выявить, что в ней «излишнего, непристойного и сомнительного находится»¹⁸. В порядке гипотезы можно предположить, что Гмелин делал свои наблюдения в период, когда воспоминания о первом (отнодь не «вегетарианском») завоевании Сибири еще не изгладились и заметна была враждебность между русскими и туземцами. Что касается Стеллера, то в России будет опубликовано лишь его «Путешествие с Камчатки в Америку с Берингом» (1793).

Однако преданность иностранцев науке и чаяние ими научных открытий преодолевали все препятствия. Тем более, что Россия представляла собой поле обширнейшее и неизведанное — «наполненный цветами вертоград», страну, где «прежде нас еще никто не бывал», страну, предоставившую блестящие возможности для осуществления «новых испытаний и изобретений в науках»¹⁹. Эта подлинная страсть заражала и русских участников экспедиции, оказавшихся достойными своих учителей. С. П. Крашенинников (1712—1755), будучи студентом Академии, отправился в Сибирскую экспедицию, а оттуда в 1736 г. на Камчатку и вернулся в Петербург в 1743 г. триумфатором. Признанием его научных заслуг стало производство в 1745 г. (одновременно с Ломоносовым!) из студентов в адъюнкты натуральной истории. Главный труд его жизни, «Описание земли Камчатки», был опубликован в 1755 г. при содействии Миллера и с его предисловием. Очень оперативно — уже в 60—70-х гг. XVIII в. — появились английский, немецкий, французский и голландский переводы его книги. Не менее важно отметить, что труд Крашенинникова успешно конкурировал с книгой Стеллера «Описание земли Камчатки», которая так и не будет опубликована в России. Отметим попутно, что, хотя имя Крашенинникова

¹⁵ Цит. по: Окладников А. П. Рец. на: Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. С приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. Изд. Главсевморпути. М.—Л., 1949 // Сов. этнография. 1951. № 2. С. 240.

¹⁶ Пыпин А. Н. Указ. соч. С. 103.

¹⁷ Цит. по: Лебедев Е. Н. Указ. соч. С. 200.

¹⁸ Цит. по: Пыпин А. Н. Указ. соч. С. 105.

¹⁹ Цит. по: Там же. С. 104.

прочно ассоциируется с «Описанием земли Камчатки», это далеко не единственный его обобщающий труд: в 1761 г. вышла его книга «Флора Ингрии», содержащая фундаментальное описание растений окрестностей Петербурга (506 названий).

Весьма нелегкой оказалась судьба участников Академической экспедиции 1768—1774 гг. Трудности пути отягощались социальной нестабильностью и войнами. Племянник И.-Г. Гмелина, Самуил Георг Гмелин-младший, возвращаясь из своего путешествия по юго-востоку России и Персии, был захвачен татарами и умер в плену. Участник той же экспедиции, астроном Ловиц, был схвачен и убит пугачевцами в 1774 г., а его спутник и сотрудник П. Б. Иноходцев спасся лишь чудом.

Из русских участников Академической экспедиции лишь Иван Иванович Лепехин (1740—1802) имел степень доктора медицины и уже состоялся как ученый-исследователь. Остальные — Петр Борисович Иноходцев (1742—1806), Никита Петрович Соколов (1748—1795), Николай Яковлевич Озерецковский (1750—1827) попали в экспедицию, будучи студентами Академии. Интеллектуальную и моральную рамку все еще задавали немцы, заражавшие своим подлинным энтузиазмом. «Блаженство видеть натуру в самом ее бытии, где человек весьма мало от нея отшибся, и ей учиться служило мне за утраченную при том юность и здоровье изряднейшим награждением, которого от меня никакая зависть не отымет!»²⁰ — писал Петр-Симон Паллас. Это слова не карьериста, но ученого!

Но соотношение сил постепенно менялось. Влияние Лепехина на молодых участников экспедиции было вполне сопоставимо с влиянием ее руководителя П.-С. Палласа. При внешней схожести их научного стиля — «рационалистического и утилитарного» и при общем стремлении к научной истине — Лепехин имел важное преимущество в виде национального чувства, прочно соединявшего его с собственным народом. Это точно подметил Пыпин в связи с характеристикой «Дневных записок» Лепехина: «Предмет его изучений, между прочим, и народ; он часто видит несовершенства его понятий и быта, но всегда это для него *свой* народ...»²¹

Наступила новая эпоха. Ломоносова уже не было. Екатерина II заказала историю России А. А. Шлецеру. Немцы все еще продолжали задавать теоретико-методологическую рамку науки. Но первый интеллектуальный голод был утолен, а национальные комплексы компенсированы лишь отчасти. Отныне «потребность исторического самосознания» уже было не остановить.

* * *

Что касается собственно научных результатов XVIII в., то наибольший интерес представляет не их оценка в содержательном и ко-

²⁰ Цит. по: Пыпин А. Н. Указ. соч. С. 111.

²¹ Там же. С. 118.

личественном отношении. Такого рода оценки широко представлены в отечественной историографической традиции. Важнее получить ответы на следующие вопросы. Во-первых, можно ли говорить об этнографическом знании в строгом смысле применительно к рассматриваемой эпохе (не говоря уже о поиске истоков этнографии в эпохи более отдаленные)? Или же качественная атрибуция этого знания должна быть иной? Во-вторых, какие теоретические (концептуальные) основания лежали в основе научного поиска, и как они адаптировались к изучению народов Российской империи? Влияла ли и как именно существующая концептуализация на отбор и интерпретацию фактов?

Советская историография отдала обильную дань поискам «истоков этнографии», «этнографических материалов и знаний» во времена, предшествующие оформлению этой дисциплины. В концептуализации С. А. Токарева, который исходил из посыла о «многовековом развитии» этнографической науки, XVIII век (без последней трети) образует *третий* период истории русской этнографии. В подобной исследовательской оптике «Краткое описание о народе остяцком» Григория Новицкого (1715) — едва ли не первая в мире *этнографическая* монография; анкета В. Н. Татищева (1734), появившаяся в связи с подготовкой к очередной ревизии, — самая ранняя в мировой науке *этнографическая* программа; участники Великой Северной 1733—1743 гг. и Большой Академической 1768—1774 гг. экспедиций добыли, в числе прочего, обширный *этнографический* материал; классический труд С. П. Крашенинникова «Описание земли Камчатки» (1755) представляет собой крупный вклад в мировую *этнографическую* литературу; наконец, «Описание всех в Российском государстве обитающих народов» И. Г. Георги (1776) — это первая чисто *этнографическая* сводная работа о народах России, подводящая итог этнографическому изучению нашей страны²². И все это относится ко времени, когда не только не были сформулированы принципы этнографического исследования, но даже сам термин «этнография» еще не родился.

В данном случае, вопреки прокламировавшемуся советской историографией принципу историзма, людям предшествующих эпох приписывались несвойственный и нехарактерный образ мыслей и стиль теоретизирования. Хотя реальность, изучением которой занимается этнография — назовем ее обобщенно «народы», — безусловно, существовала до появления самой дисциплины; она описывалась, структурировалась и виделась совершенно иначе и поэтому воспринималась как *другая* реальность. Речь идет о различии (говоря современным языком) между проблемной и дисциплинарной (предметной) организацией знания. Так, в рациональном XVIII в. знание о народах в России чаще всего оказывалось неотъемлемой частью триединого описания *пространства* — природы, территории и населения. Это знание не

²² Токарев С. А. Указ. соч. С. 164—165.

было дифференцировано, поскольку его организация носила проблемный характер, будучи нацеленной на познание, описание и освоение российского *пространства как целостности*, причем целостности, воспринимаемой не метафизически, а рационально. В этой интеллектуальной перспективе описывавшиеся народы воспринимались скорее как *атрибут* пространства, *элемент природного ландшафта*, то есть их исследование было частью изучения и освоения пространства, а не самостоятельной научной задачей.

Позиция А. Н. Пыпина в отношении истоков этнографии выглядит более осторожной и сбалансированной: «История русской этнографии должна быть начата с первых десятилетий XVIII века, с Петровской реформы и с первых изучений русской территории и населения»²³. Обоснование указанной позиции литературовед и историограф формулирует следующим образом: хотя русская этнография только в 40-е гг. XIX в. «получила характер настоящей научной дисциплины», формирование «*стремления*» (курсив мой. — Т. С.) к изучению народности» является необходимой частью истории науки. Иными словами, фактически речь идет о включении XVIII в. не в историю, а в *предысторию* русской этнографии — период, когда никаких «этнографических знаний» не было и в помине, а существовал организованный по проблемному принципу недифференцированный комплекс естественнонаучных и географических знаний, и применение к нему возникшей гораздо позже понятийно-терминологической системы выглядит неоправданным осовремениванием истории.

С какой же концептуальной оснасткой исследователи XVIII в. подошли к исследованию территории, природы и населения Российской империи? Основой классификации наук был критерий «полезности». Ее принципы сформулированы немецкой школой и в основном восприняты русскими учеными. В. Н. Татищев в вопросах не только исторических (известно, что он активно использовал материалы Байера, в частности, его переводы византийских и скандинавских хроник), но и методологически находился в русле немецкой школы. В классификации Татищева в разряд *полезных* наук, помимо истории, безусловно, входило «землеописание, или география». Географию он дифференцировал на математическую, физическую и политическую (историческую). Предмет последней определял следующим образом: «География историческая, или политическая, описует пределы и положения, имя, границы, *народы*» (курсив мой. — Т. С.), переселения, строения или селения, правления, силу, довольство, недостатки, и она разделяется на древнюю, среднюю и новую, или настоящую»²⁴. Из определения следовала теснейшая связь истории и географии. Эта связь, в свою очередь, должна была подчеркнуть государственное значение не

²³ Пыпин А. Н. Указ. соч. С. 111.

²⁴ Цит. по: Степанов Н. Н. Указ. соч. С. 151.

только истории (что сомнений не вызывало), но и географии: «Географ — это человек, который от государя определен... сочиняет обстоятельное всея земли или государству, иногда же коего предела, описание, должен быть довольно искусен в астрономии, геодезии и истории, дабы не токмо все обстоятельно описать, но правильные чертежи сочинять, к чему служат ему геодезисты»²⁵.

Задаче создания «Российской географии» В. Н. Татищев придавал не меньшее значение, чем «Российской истории», что неоднократно обосновывал в своих «доношениях» в Академию наук и Сенат. Но его апелляции к власти по поводу *государственной* важности указанных проектов, кажется, преследовали еще одну цель — отсечь конкурентов в лице иностранных ученых и путешественников, чьи труды и по истории и по географии «частию неполны, частью неправдами и поношениями наполнены». Из чего естественно вытекало, что создание объективных трудов по русской географии и русской истории есть исключительная прерогатива российских ученых, чьи естественные преимущества составляют знание русского языка, российских реалий и патристическое чувство.

Вместе с тем, резко критикуя «многие лжи и злобные поношения и клеветы» на русское государство, содержащиеся в трудах немецких исследователей, Татищев и его компатриоты опирались на внесенные немцами в русскую образовательную и культурную среду основания, навыки и приемы подлинно *научного* изучения не только истории и географии, но и населения Российской империи. Так, немецкая парадигма описания народов лежала в основе разработанной Татищевым в 1734 г. в связи с подготовкой второй ревизии (1742) анкеты. В первой редакции анкета состояла из 92 вопросов, а в 1737 г. Татищев составил вторую редакцию анкеты (198 вопросов), разослав ее вновь на места. В анкету входили вопросы о названиях и самоназвании народа, его территории, занятиях, происхождении, религии, народной медицине, обрядах и обычаях при рождении, браке, погребении, языке и фольклоре. Все это рекомендовалось спрашивать «без принуждения, но паче ласкою и чрез разных искусных людей, знающих силу сих вопросов и язык их основательно, к тому же не однова, но чрез несколько времени спрашивать от других»²⁶. Таким образом, не только круг вопросов, но и методика их изучения были заимствованы из концептуального арсенала европейской науки.

Точно такой же данью немецкой традиции был акцент на изучении инонаселения империи, особенно тюркоязычного. (Последнее вполне объяснимо, ведь татары долгое время служили конституирующим «другим», а Казань — «внутренним Востоком» русского сознания). Большой материал о восточных тюрко-монгольских народах, осно-

²⁵ Цит. по: Степанов Н. Н. Указ. соч. С. 151.

²⁶ Цит. по: Там же. С. 155.

ванный на личных наблюдениях и беседах с представителями этих народов, был помещен Татищевым в первом томе «Российской истории». Его «Краткая география Российская» содержала материал о 42 «иноземных подданных» народах «Великороссийской империи». Несмотря на краткость сведений, «это была первая попытка дать полный перечень народностей на территории Российской империи с указанием на их исторические судьбы»²⁷. В отличие от этого перечня, акцентировавшего исторический аспект, труд Татищева «Руссия или, как ныне зовут, Россия» посвящен «настоящей (современной. — Т. С.) России». Материал здесь был скомпонован в духе соображений «практической пользы» и, включая такие разделы, как воды, границы, подземные богатства, фабрики, «о довольстве от животных», «о житах и овощах», «горы знатные», степи или пустыни, давал представление об административном делении империи с перечислением народностей и их «вер».

Важнейшим критерием классификации народностей и племен в XVIII в. считался язык. Хотя ясная и развернутая характеристика языка как основы «этнографической» классификации была дана лишь в третьей четверти XVIII в. А. Л. Шлецером, лингвистическая аргументация широко применялась в исследовательском арсенале и ранее, в частности, ярко окрасив полемику норманистов и антинорманистов. Классификация народов Российской империи в «Истории Российской» В. Н. Татищева на три большие группы — скифы, сарматы и славяне, — несмотря на отвлеченность понятий «скифы» и «сарматы», основывалась на данных языка и в основном охватывала близкие в этом отношении народы — тюрко-монгольские («скифы») и финно-угорские («сарматы»). Язык рассматривался как важнейший источник при реконструкции древних «преселений» народов и также их «произшествия».

Впрочем, важность языка для «изъяснения русской древности» была для Татищева интересной, но несколько отвлеченной проблемой. Он видел в изучении языков «иноземных подданных» прежде всего практическую пользу. Важным условием освоения и интериоризации Сибири, сближения сибирских народов с русскими он считал крещение, современную практику которого резко критиковал за то, что крещаемые русского языка не знали, а «крестящие их языка не зная, учили их чрез толмачей»²⁸. Так что изучение языков и составление словарей языческих народов принесло бы «немалую пользу» проповедникам.

Огромное значение Татищев придавал переводам с восточных языков. Им была организована в Самаре специальная школа для татар и калмыков, где, по его указанию, начали заниматься и переводами. Характерно, что работавший в этой школе филолог К. Кондратович весьма оперативно составил «лексикон, или дикционер» татарско-рус-

²⁷ Степанов Н. Н. Указ. соч. С. 160.

²⁸ Цит. по: Там же. С. 159.

ский, тогда как работа над словарями вотячко-русским, чувашско-русским, черемисско-русским, остячко-русским и вогулицко-русским порядком затянулась (эти языческие народы, ввиду своей малочисленности и не вполне артикулированной этничности, угрозы стабильности империи не представляли). Еще более характерно, что Татищев работал над составлением лексикона славяно-русского, куда включил и «иноязычные» слова, вошедшие в русский язык (кстати, методические указания о записи «иноязычных слов» аналогичны указаниям в анкете 1737 г.), но лексикон его был погребен в стенах Академии наук. Разворот в направлении изучения славяно-русского населения империи произошел лишь в последней трети XVIII в. А во времена Татищева придать государственный характер изучению «*всех* (курсив мой. — Т. С.) подвластных России языков» и составлению соответствующих словарей не удалось.

Если В. Н. Татищев адаптировал концептуальный арсенал немецкой науки к российским реалиям как государственный деятель, то примером «обкатки» этих концептуализаций в полевых условиях стало «Описание земли Камчатки» (1755) С. П. Крашенинникова. Хотя формально у Крашенинникова имелись предшественники в деле описания этого региона — сводка о Камчатке, написанная Г. Ф. Миллером по данным, собранным им в Якутске в 1737 г., — сводка эта, как пишет Н. Н. Степанов, «получилась добросовестная, но вместе с тем краткая и далеко не полная. Дать исчерпывающую работу о Камчатке можно было только, собрав материалы на самой Камчатке»²⁹. Таким образом, труд Крашенинникова стал безусловно новаторским уже потому, что обобщил результаты исследовательской деятельности, развернутой в полевых условиях. Кроме того, исследование Крашенинникова имело преимущество в виде естественного патриотического чувства и осознания государственной важности производимой работы: знать Россию «всякому, уповаю, небесполезно», «а наипаче нужно великим людям, которые по высочайшей власти имеют попечение о благополучном правлении государства и о приращении государственной пользы»³⁰.

Правда, если в части описания и изучения *земли* Камчатки акцент на «приращении государственной пользы» не сказывался на качестве и адекватности получаемого знания, а напротив, придавал исследователю дополнительную мотивацию, то предельный утилитаризм в части изучения *населения* Камчатки оказывался не достоинством, а родовой слабостью такого интеллектуального стиля. Взгляд, в котором народы этого региона имели лишь функциональное значение как элемент описания малоизученного пространства и не обладали самостоятельной ценностью, придавал специфический характер отбору фактов и серьезно влиял на их интерпретацию.

²⁹ Цит. по: Окладников А. П. Указ. соч. С. 239—240.

³⁰ Цит. по: Там же. С. 240.

Крашенинников в целом успешно применял теоретико-методологический арсенал своих учителей — И. Г. Гмелина и Г. Ф. Миллера. В основу классификации камчатских народов он положил язык, считая, что лингвистические различия между ними более значительны, чем различия в мифах, обрядах, плясках и песнях. Вопросу о языковых особенностях он посвятил особую главу «О различных наречиях камчатского народа». «Природных тамошних жителей считается три — Камчадалы, Коряки и Курилы», — указывал Крашенинников. О коряках он писал: «Главная разность сего народа от Камчадалов состоит в языке». Поместил отдельную главу о курилах, так как, хотя «курильский народ житием своим сходен с Камчадалами», он все же имеет особенности «в телесном виде» и «в языке». Полагал, что «камчадалов по разности языка можно разделить на два народа: Северный и Южный»³¹. Составил лингвистические таблицы со сравнительным материалом по различным наречиям населения Камчатки.

В описании народов Камчатки исследователь не ограничился фиксацией физиогномических и лингвистических их особенностей, но основательно описал их быт и нравы, включая суеверия, обряды и фольклор. Здесь рационализм, как стержень исследовательской стратегии, и продемонстрировал свою уязвимость. Исследование обрядов и фольклора не имело самостоятельного значения, а напрямую подчинялось задаче характеристики естественных ресурсов этого региона, включая человеческий ресурс. Фольклор для Крашенинникова не форма искусства, а ценный источник по истории региона, его географии и геологии, по охотничьим промыслам (особенно соболиному). Весьма подробно описаны различные виды промыслового фольклора, включая профилактическую магию, охотничьи суеверия и приметы. Скрупулезно фиксируется фольклор, реконструирующий геологическую историю региона: «Басни Камчадалские сколь ни глупы, однако их по моему мнению вовсе презирать нельзя: по тому, что в них без сомнения заключается некоторое известие о древней перемене сих мест...»³². Точно так же мифология, обряды, музыкальное и песенное искусство жителей Камчатки представляли для Крашенинникова не эстетическую ценность, но ценность практическую. Описывая обряд, исследователь подчеркивал практически-магическое его назначение; мифы приводил те, что непосредственно отражали материальную культуру камчадалов XVIII в., характер их производственной жизни, их социальную дифференциацию; заговорам уделял внимание лишь потому, что они «лечат болезни... отвращают несчастье и будущая предвозвещают»³³. Понимание научной, исторической ценности

³¹ Цит. по: Бомштейн Г. Фольклорные материалы в работе С. П. Крашенинникова «Описание земли Камчатки» // Сов. этнография. 1950. № 2. С. 154.

³² Цит. по: Там же. С. 145.

³³ Цит. по: Там же. С. 148.

мифологии и обрядов тоже присутствовало: автор считал необходимым зафиксировать уходящие обычаи и взгляды, так как был убежден в том, что их игнорирование будет «некоторым ущербом» для истории.

Но стремление к точной, полной, научно добросовестной фиксации фактов едва ли могло компенсировать презумпцию утилитаризма в отношении такой реальности, как народы. Утилитарный подход, как западные модели и концепты вообще, удалось более или менее применить к изучению инородческого населения Российской империи. Но на русской почве они наполнялись новым содержанием, приобретали смысл далекий от аутентичного и нормативистского или даже противоположный ему.

Разворот в русском направлении, наметившийся в последней трети XVIII в., стимулированный внешними (рождение в Европе новой политической и социокультурной реальности в лице национальных государств и национализмов) и внутренними (реакция на неумеренное «европейничанье») факторами, радикально изменил фокус исследовательского взгляда. В новом видении народы приобретали самоценный, а не функциональный характер.

А.К. Толстенко

Специфика национальной политики России в XVIII — XIX веках

XVIII—XIX столетия стали для Российской империи периодом активной территориальной экспансии, в ходе которой великороссы вступили в контакт с народами, совершенно отличными от них антропологически, культурно и в языковом отношении. Эти народы находились на самых разных ступенях развития: одни сильно отставали от титульного этноса, другие не уступали или даже в чем-то превосходили его. В связи с этим российским монархам предстояло решить, выберут ли они в отношении вновь присоединенных народов курс на интеграцию их с титульным этносом или же будут проводить колониальную политику, закрепляющую существующие различия между ними.

В данной статье сделана попытка сравнить основные направления политики Романовых в отношении присоединенных народов с колониальной политикой других великих держав с целью выяснить, можно ли считать Россию колониальной империей.

Российские монархи обладали большими имперскими амбициями, желанием иметь колонии и повелевать разными народами, наравне с другими великими державами. С XVIII в. они стали считать свое государство колониальной империей по европейскому образцу, о чем свидетельствуют названия, которые давали новым владениям. К концу века Российская империя имела свою Новую Русь (Новороссию), по аналогии с Новой Испанией и Новой Англией. Сибирь Екатерина II называла «Русской Индией» и «Новым Перу», что отражало ее желание не отстать от других европейских держав в деле завоевания и освоения новых земель¹.

Наряду с названиями, копировались и многие черты колониального управления и колониальной политики западных стран. Чиновники переселенческого ведомства ездили в командировки в Северную Америку, для ознакомления с землеустройством и ирригацией на плато Великих равнин. Военные изучали опыт колониальных войн европей-

¹ Сандерленд В. Министерство Азиатской России // *Imperium inter pares: Роль трансферов в истории Российской империи [1700—1917]*. М., 2010. С. 124.

ских государств в разных частях света. Чиновники Министерства народного просвещения перенимали опыт устройства школ для местного населения во французском Алжире. Юристы детально анализировали практику колониальных судов в Британской Индии². В общественном мнении часто озвучивались аналогии: Сибири — с Америкой, Кавказа — с Алжиром, Средней Азии — с Индией...

Но Россия уже в силу природно-географических причин не могла полностью копировать колониальный опыт западных стран.

Для европейских империй — к ним может быть применен термин «морские» — колониями являлись все владения, лежащие за пределами европейского континента. Для России вопрос о том, какие земли считать колониями, не был столь однозначным, так как между территориями метрополии и колониями не было пространства в виде морских просторов.

В общественном мнении были распространены самые разнообразные и противоречивые взгляды на то, какие территории считать колониями, а какие — неотъемлемой, органичной частью империи. К. И. Арсеньев предлагал считать колониями все территории за Уралом³. Н. И. Надеждин уподоблял Новому Свету, то есть колониям, Север Азии и западные берега Америки⁴, в популярном же многотомном описании Российской империи «Азиатская Россия» даже о Туркестане, который очень часто воспринимали как единственную российскую колонию, было написано так: «Невольно проникаешься... теплым сыновним чувством: в основе своей, вновь возникает здесь Россия — все та же старая Русь, с ее простым и несложным земледельческим укладом жизни, с ее внешнею скудостью и обилием нетронутых сил»⁵.

На протяжении всей истории границы Российского государства постоянно расширялось, охватывая все новые земли, поэтому понимание того, что есть «метрополия», а что — «колонии», менялось со временем. Характерный пример — Сибирь. После походов Ермака Сибирь воспринималась российским обществом как чужеродное тело, колония; в политической риторике и общественном дискурсе ее сравнивали с Соединенными Штатами, Перу и противопоставляли России. Однако, по мере расселения русских на территории Сибири и присоединения к России других, не менее этнически чуждых и гораздо более густозаселенных территорий, Сибирь мало-помалу стала восприниматься органической частью империи.

В русском языке даже не было слова, которое по значению соответ-

² Сандерленд В. Указ. соч. С. 107.

³ Арсеньев К. И. Статистические очерки России. СПб., 1848. С. 25—26.

⁴ Надеждин Н. И. Опыт исторической географии русского мира // Библиотека для чтения. 1837. Т. 22. Ч. 2. С. 38.

⁵ Цит. по: Тольц В. Российские востоковеды и общеевропейские тенденции в размышлениях об империи конца XIX — начала XX века // Imperium inter pares... С. 290.

ствовало бы западноевропейскому понятию «колония». Как отмечает Виллард Сандерленд, среди приблизительно пятисот категорий, составлявших социальную терминологию Московского государства, такой, какая могла быть однозначно переведена как «колонияльный подданный», не существовало⁶.

Отечественная дореволюционная наука также не создала четкого и устоявшегося определения терминов «колония» и «колонизация». Имелось множество определений колониальных территорий, и одна дореволюционная российская энциклопедия вынуждена была признать: «...что представляет собой колония, еще предстоит установить»⁷.

Под колонизацией в Российской империи в большинстве случаев понимали заселение и хозяйственное освоение новых земель; использование термина в европейском смысле: как «захват какой-нибудь страны или края, сопровождаемый притеснением и эксплуатацией местного населения, превращение какой-нибудь страны в колонию» — использовался реже и с большой осторожностью.

Отсутствие природной границы между метрополией и колониями осложняло проведение колониальной политики, типичной для «морских» колониальных империй, которая подразумевала установление на территории колоний особого политического режима.

С присоединением новых территорий, население которых существенно отставало от титульного этноса по уровню развития, в идеологии государства появились типичные для других колониальных держав идеи об особой цивилизаторской миссии России и русского народа по отношению к аборигенам. В некоторых «колониях» представители правительства и русского образованного общества были, несомненно, охвачены «духом колониализма» — «этнографическим высокомерием», предполагавшим уверенность в абсолютном превосходстве своей цивилизации над колонизируемыми народностями. Подразумевалось, что под благотворным влиянием русских «дикари» станут более цивилизованными путем приобщения их к более развитой материальной и духовной культуре.

В середине XIX в. интеллектуалы открыто заговорили о российской «цивилизаторской миссии» в Азии. В 1881 г. Федор Достоевский записал в дневнике часто цитируемые слова: «В Европе мы были татарами, но в Азии мы также и европейцы. Наша миссия, наша цивилизующая миссия в Азии будет соблазнять наши умы и направлять нас туда, как только это движение начнется».

Результатами подобного «цивилизаторства» должно было стать постепенное стирание грани между колонизаторами и колонизируемыми: приобщение «туземцев» к оседлому образу жизни, русскому языку, культуре и религии. Иными словами, конечной целью цивилизатор-

⁶ Сандерленд В. Указ. соч. С. 122—123.

⁷ Там же. С. 110.

ской миссии России было постепенное сглаживание различий между завоевателями и завоеванными. Здесь просматривается отличие от британского понимания цивилизаторской миссии: британцы всегда придерживались стратегии сегрегации и усиления существующих различий между ними и «туземцами». В России, в отличие от других европейских империй, расовое мышление, наиболее существенным выражением которого стала политика сегрегации, не играло столь значимой роли — по крайней мере, на официальном уровне.

Наряду со стремлением быть членом «клуба колониальных держав», Россия в то же время стремилась дистанцироваться от других метрополий, их корыстной экономической политики, религиозной нетерпимости, демонстративного расового превосходства над туземцами. Об этом наглядно свидетельствует дореволюционная историография, в которой акцентировалось принципиальное отличие российской имперской политики от таковой европейских колониальных империй.

Такую точку зрения ярко иллюстрируют труды отечественных востоковедов. Как полагал М. И. Венюков, «испанская колонизация представляет ряд явлений самых неутешительных. Она, как и английская, сопровождалась кровавым истреблением целых рас и обращением в рабство многих миллионов людей... Ничего подобного не представляет нам колонизация русская... За сибирскими дикарями русский человек не охотится с ружьем и собакой, как Англичанин за Маорисами в Новой Зеландии... Религиозная нетерпимость совершенно чужда русским людям, и покоренные ими магометане, ламаиты и шаманы не лишены никаких гражданских прав за то, что они иноверцы». А. Е. Снесарев, в свою очередь, утверждал, что российское правление в Центральной Азии было гораздо более «гуманным», по сравнению с «хищническим» британским империализмом в Индии. Ведущий специалист-индолог Иван Минаев полагал, что сравнение политики России и Англии по отношению к коренным народам Центральной Азии и Индии «всегда оказывается невыгодным для Англии»⁸.

Термины «колония» и «колониальная империя» являлись по преимуществу оценочными, несли на себе оттенок несправедливости и эксплуатации, и потому их применение на официальном уровне было нежелательным, так как подрывало имидж власти.

Наконец, в термине «колония» усматривался намек на сепаратизм. Как показал пример США, колонии рано или поздно заявят о желании стать независимыми и отделиться от метрополии. Не случайно в идеологии сибирского областничества очень активно использовалась аналогия Сибири с Соединенными Штатами. Запрет называть Сибирь колонией снижал риск ее отделения от России.

В отличие от большинства колониальных империй, Россия не имела органа, отвечавшего за управление колониями, так называемого

⁸Цит. по: Тольц В. Указ. соч. С. 275—276.

министерства колоний. Подобные министерства существовали не только в европейских странах: Великобритании, Голландии, Франции, Германии, Бельгии, но и в США, Японии, Китае ...

В России так и не было создано единой централизованной организации или даже ее подобия для управления колониальными делами или колониальными народами. Различные народы империи управлялись в соответствии с их местом жительства, религией, занятиями или неким сочетанием этих признаков, и зачастую они попадали в ведение нескольких ведомств одновременно⁹.

В дореволюционной и советской историографии было принято писать о полной межэтнической гармонии завоевателей и завоеванных, что, безусловно, не отражало всего многообразия их взаимоотношений и писалось в угоду политической конъюнктуры. В то же время, при сравнении политики в отношении завоеванных народов и результатов этой политики, все-таки бросается в глаза, что масштабы этнического угнетения в России и в других колониальных империях были разные. Несмотря на то, что некоторые народы Российской империи были завоеваны силой, а другие пожелали войти в ее состав добровольно.

Некоторые туземные общества и культуры колоний «морских» держав были почти полностью уничтожены. К примеру, коренное население Северной Америки; а оставшаяся его часть была загнана в резервации. В России же ни один окраинный народ не исчез с лица земли после присоединения к империи, — уникальный случай в истории мировых империй. Некоторым народам контакт с более высокой культурой настолько пошел на пользу, что их численность после присоединения к России даже увеличилась.

Британские законы проводили четкую юридическую границу между «титულным» населением Соединенного Королевства и жителями заморских колоний, причем это разделение было не в пользу туземцев: англичане обладали несоизмеримо большими правами. В России столь четкого разграничения не было. Хотя в отношении некоторых народов — евреев и (с 1864 г.) поляков-католиков — существовали откровенно дискриминационные законы. На уровне подзаконных актов действовали ограничения в отношении татар-мусульман. Имелись правовые ограничения, связанные с конфессиональной принадлежностью и уровнем владения государственным (русским) языком. Поскольку конфессиональные различия в основном совпадали с национальными, эти ограничения приобретали характер национальной дискриминации¹⁰.

Несмотря на то что в основу некоторых ограничений был положен

⁹ Сандерленд В. Указ. соч. С. 121.

¹⁰ Национальная политика России: История и современность. М., 1997. С. 174—175.

конфессиональный принцип, российская власть в подавляющем большинстве случаев была весьма толерантна в вопросах верований неправославных подданных. Наиболее последовательно и методично преследовались не туземцы, а этнические русские, отступившие от официальной православной церкви — староверы, тогда как вера нерусских народов имела возможность сохраняться. Для властей важнее было не обращение в православие всех подданных, а их лояльность династии и режиму.

Царизм практиковал и политику, обратную дискриминации, — уравнивая в правах туземную аристократию и русское дворянство, инородческое купечество и крестьянство — и русское податное население, и т. д. К примеру, равноправие с русским дворянством получили аристократы Грузии и остзейские немцы; оседлые инородцы (главным образом, сибирские татары), в соответствии с Уставом 1822 г. об управлении инородцев, в правовом отношении приравнивались к русским тяглым сословиям — мещанам и государственным крестьянам.

Более того, в отдельных случаях присоединенным народам предоставлялись большие права, чем титульному русскому населению. В связи с этим британский исследователь российской истории Доминик Ливен подчеркивает, что русские совсем не походили на «господствующие расы» белых европейцев в своих колониях: «Ни один белый британец не был рабом, в то время как большинство крепостных были великороссами»¹¹.

Эту же особенность отмечает отечественный исследователь империи и национализма А. Миллер. Он утверждает, что по целому ряду причин как минимум до начала XX в. не вполне верно называть русских «доминирующей группой» — в том смысле, в каком британцы и французы доминировали в своих империях: «Правящая династия дольше, чем в большинстве европейских государств, сопротивлялась "национализации", господствующее положение в империи занимало полиэтническое дворянство, а русский крестьянин долгое время мог быть, и был в действительности, крепостным у нерусского, не православного — и даже не христианского — дворянина. Нация "не правила" и не имела системы политического представительства»¹².

Финансовые затраты, выделявшиеся царским правительством на развитие окраин, были несопоставимы с затратами на развитие внутренней России. С. М. Сергеев отмечает, что в связи с такой диспропорцией «быть русским было невыгодно». Поэтому на окраинах империи, наряду с процессами обрусения инородцев, происходил и обратный процесс — так называемого «обынородчивания» русских. Например, в районах соседского проживания русских и якутов происходил

¹¹ Ливен Д. Российская империя и ее враги с XVI века до наших дней. М.: Европа, 2007. С. 174.

¹² Миллер А. Империя Романовых и национализм. М., 2008. С. 152.

процесс «объякучивания» русских, когда русские крестьяне перенимали обычаи, начинали практиковать сыроядение и даже переходили в шаманизм. В других империях процесс превращения англичан в индусов или французов в арабов был немыслим и невозможен.

Таким образом, в отношении присоединенных народов Российская империя следовала одновременно двум противоположным курсам — на интеграцию и на сегрегацию. В связи с этим в интеллектуальном дискурсе и в позиции официальной власти отношение к «колониальности» Российской империи было двойственным.

С одной стороны, желание российских монархов утвердить за Россией статус колониальной державы диктовалось их стремлением закрепить престиж государства на международной арене. В сходных исторических и природно-географических условиях они также охотно перенимали колониальный опыт западных стран.

С другой стороны, имело место отторжение колониальных практик и колониального статуса, вызванное отсутствием естественных границ между «метрополией» и «колониями», а также стремлением показать, что политика Российской империи в отношении покоренных народов гораздо гуманнее колониальной политики других европейских стран. Нежелание называться «колониальной державой» диктовалось и страхом сепаратизма колоний — так как в случае юридического закрепления деления страны на «метрополию» и «колонию» увеличивалась вероятность потери последних, подобно тому, как это случилось с испанскими владениями в Новом Свете.

Как пишет А. Ремнев, до падения царского режима «империя так и не преодолела амбивалентности в отношении статуса азиатских территорий, зафиксировав это в официальном издании: "Земли Азиатской России — это неотъемлемая и неотделимая часть нашего государства — в то же время и единственная наша колония"»¹³.

Другой фундаментальной особенностью Российской империи был ущербный статус русских — как на фоне других имперских «титულных» наций, так и на фоне так называемых инородцев (туземцев) — традиционных объектов угнетения в других колониальных империях. В целом инородцу в России жилось не хуже, а порой и лучше, чем русскому крестьянину, который нес на себе тяжелое бремя налогов, рекрутскую повинность и не имел свободы религиозного выбора. Можно сказать, что именно русский крестьянин и был главным объектом несправедливого и эксплуататорского российского колониализма.

¹³ Ремнев А. Российская власть в Сибири и на Дальнем Востоке // *Imperium inter pares...* С. 175.

Содержание

От редколлегии	5
Карлов В. В. Козлова Клавдия Ивановна — профессионал и учитель	7
56 лет «этнографического счастья»: Интервью профессора В. В. Карлова с профессором К. И. Козловой	21
Часть первая. Урало-Поволжье на перекрестке культур и традиций	31
Архипова М. Н. Народы Поволжья глазами русских исследователей конца XIX — начала XX веков	31
Ведерникова Т. И. Молоканские общины Самарского края в XIX—XXI веках	42
Владыкин В. Е. Удмурты в современном мире	53
Илизарова В. В., Солдатова А. Е. Форум кряшенской молодежи: к вопросу о формах работы молодежных этнокультурных организаций	59
Козлов В. Е., Титова Т. А., Ермолаев А. А. Этническое самосознание современного русского сельского населения Республики Татарстан (на примере трех территориальных групп)	67
Лосева И. В. Прозвище как историко-этнографический источник (на примере наименований жителей села Кага Белорецкого района Башкортостана)	74
Молотова Т. Религиозный фактор в культуре восточных марийцев .	84
Никитина Г. А. Таксономические единицы и уровни идентичности в диаспорных группах удмуртов	95
Семибратов В. К. Традиционная культура марийского народа в произведениях Н. А. Ключева	110
Титова Т. А., Сайфутдинова Г. Б., Хамидулина А. И. Некоторые аспекты современного родительства у татар (на материалах Республики Татарстан)	117
Ягафова Е. А. Чувашская «диаспора» в контексте диаспорных исследований в этнологии (постановка проблемы)	121
Часть вторая. Этнография народов мира	136
Аникин Н. В. Русские Бессарабии. История и современность	136
Заседателева Л. Б. Празднично-обрядовая культура и ее роль в идентификации славянского населения Северного Кавказа	154
Зверева Ю. И. Дети в русских дворянских и купеческих семьях. По воспоминаниям современников. XIX — начало XX века	167
Казьмина О. Е. Русский язык и русскоязычное население в Прибалтике: история и современность	187

Ларина Е. И. «Надо Жир Тенгри молиться — он травы дает»: траволечение у казахов	213
Львова Э. С. Традиционные верования африканских народов сегодня	221
Матусовский А. А. Мифологические сюжеты и мифы индейцев бора, ваорани, мако и яномамо. По полевым материалам	235
Савоскул С. С. В Бургундии. (Из путевых записок этнографа)	242
Солдатов А. А. Проблема сохранения идентичности староверов-беспоповцев (на примере Преображенской Федосеевской общины)	261
Туторский А. В. К вопросу об общинности русских крестьян	270
Часть третья. Этнология и смежные науки	280
Головнев А. В. Локальность и магистральность в пространстве Евразии	280
Данилова Е. Н. Национальные меньшинства и опыт государственного управления национальными делами. 1920—1930-е годы	293
Никишенков А. А. К истории «феноменологического переворота» в социальном познании середины XX века: символическая антропология Виктора Тэрнера	308
Соловей Т. Д. Между политикой и наукой: этнографическое знание в XVIII веке	322
Толстенко А. К. Специфика национальной политики России в XVIII—XIX веках	337

**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ**

**К юбилею доктора исторических наук,
профессора Клавдии Ивановны Козловой**

Сборник научных статей

Компьютерная верстка и макет:
Мехедов Н. А.

Подписано в печать июня 2012.
Формат 60×90/16 Гарнитура Garamond.
Печать РИЗО. Уч.-изд. л. 21 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