

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



# Антропологии Anthropologies

№ 2  
2023

[www.anthropologies.ru](http://www.anthropologies.ru)

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛЯЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



№ 2 (2023)

---

Главный редактор **Сергей Алымов**  
(ИЭА РАН)

Соредактор **Елена Филиппова**  
(ИЭА РАН)

Технический редактор **Елена Юрина**

#### РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

**Дмитрий Арзютов**  
(Университет штата Огайо)

**Эльза-Баир Гучинова**  
(ИЭА РАН)

**Светлана Рыжакова**  
(ИЭА РАН)

**Анна Круглова**  
(PhD)

**Игорь Кузнецов**  
(Кубанский государственный университет,  
Институт языкознания РАН)

**Ксения Пименова**  
(Университет Париж X - Нантер)

**Ольга Христофорова**  
(РГГУ/РАНХиГС)

#### НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

**Брюс Грант**  
(Нью-Йоркский университет, США)

**Сергей Ушакин**  
(Принстонский университет, США)

**Питер Швайцер**  
(Венский университет, Австрия)

**Дмитрий Функ**  
(ИЭА РАН)

**Наталья Жуковская**  
(ИЭА РАН)

**Аня Бернштейн**  
(Гарвардский университет, США)

**Катрин Бун-Маркузе**  
(Университет Вашингтона, США)

#### ОТДЕЛ РЕЦЕНЗИЙ

**Мария Мочалова**  
(ИЭА РАН)

**Артем Пушкин**  
(ИЭА РАН)

## СОДЕРЖАНИЕ

Тема номера: «Кавказские антропологии: методологическое многообразие “Горы языков”».

Ответственные редакторы: Левон Абрамян, Эльза-Баир Гучинова, Игорь Кузнецов.

Посвящается памяти Сергея Александровича Арутюнова (1 июля 1932 г. - 21 дек. 2023 г.)

### Статьи и эссе

**В.А. Чирикба**

Абхазский культ грома и молнии и его северокавказские параллели ..... 5

**С.Х. Хотко**

Гражданская жизнь западнокавказских горцев: Опыт типологии ..... 26

**Л. Меликишвили, Н. Джалабадзе**

Этнология в Грузии ..... 59

**А. Марутян**

Геноцид армян: память и идентичность ..... 68

**А. Тадевосян**

Воровская субкультура в позднесоветской и постсоветской Армении ..... 112

**А.А. Фокин**

Советское прошлое Армении: взгляд историков и антропологов ..... 132

**Е.Ю. Гуляева**

Под каким «соусом» подавать армянскую кухню?

Размышления о кулинарных практиках и этнической идентичности ..... 146

### Интервью

**М.Э. Сысоева, В.В. Матвеев, В.А. Чирикба**

«Для меня большая честь быть членом московской школы компаративистики».

Интервью с Вячеславом Андреевичем Чирикбой ..... 158

### Исследования и полевые материалы

**М.А. Щекин**

Модернизация или «доместикация»? Опыт эвенков в глобальном контексте ..... 190

**С.И. Рыжакова**

Духовный мир Катайон Саклат: калькуттские беседы с художницей парс ..... 206

**А.В. Киняева**

Голос скорби: ноха, соз и марсия во время мухаррама в Лакхна ..... 240

### Книжные проекты, рецензии

**Jürgen Gispert**

Armenia Yesterday and Today: «The ashes of the victims beat in our hearts».

On a Theory of the Armenian Memorial Culture. A Synopsis of the book..... 253

**А.И. Громова**

Рецензия на книгу: Керн Л. Феминистский город.

Полевое руководство для горожанок. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023. 256 с. .... 259

**Е. Матвеева**

«Хочешь ли ты увидеть?»: Талья Блокланд и ее реляционное понимание сообществ.

Рецензия на книгу: Т. Блокланд «Сообщество как городская практика». М.: НЛЮ, 2023. .... 266



INSTITUTE OF ETHNOLOGY  
AND ANTHROPOLOGY  
RAS



# Антропологии

---

## Anthropologies

№ 2 (2022)

---

Editor-in-Chief **Sergei Alymov**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS)

Co-editor **Elena Filippova**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS)

Copy-editor **Elena Yurina**

### EDITORIAL BOARD

**Dmitry Arzyutov**  
(The Ohio State University)

**Elsa-Bair Guchinova**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS)

**Svetlana Ryzhakova**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS,  
Russia)

**Anna Kruglova**  
(PhD)

**Igor Kuznetsov**  
(Kuban State University/Institute of Linguistics, RAS,  
Russia)

**Ksenia Pimenova**  
(Université Paris Nanterre)

**Olga Khristoforova**  
(Russian State University for Humanities/Russian  
Presidential Academy of National Economy and Public  
Administration, Russia)

### ADVISORY BOARD

**Bruce Grant**  
(New York University, USA)

**Serguei Oushakine**  
(Princeton University, USA)

**Peter Schweitzer**  
(University of Vienna, Austria)

**Dmitry Funk**  
(Institute of Ethnology and  
Anthropology, RAS, Russia)

**Nataliya Zhukovskaya**  
(Institute of Ethnology and  
Anthropology, RAS, Russia)

**Anya Bernstein**  
(Harvard University, USA)

**Kathryn Bunn-Marcuse**  
(University of Washington, USA)

### REVIEWS

**Maria Mochalova**  
(Institute of Ethnology and  
Anthropology, RAS)

**Artem Pushchin**  
(Institute of Ethnology and  
Anthropology, RAS)

## CONTENTS

**Theme of the issue: «Caucasian anthropologies: methodological diversity of the “Mountain of Languages”». Guest editors: Levon Abrahamyan, Elza-Bair Guchinova, Igor Kuznetsov**

*In memory of Sergei Aleksandrovich Arutyunov (July 1, 1932 — December 21, 2023)*

### *Articles and essays*

**Chirikba V. A.**

The Abkhazian cult of thunder and lightning and its North Caucasian parallels..... 5

**Khotko S. H.**

Civil life of the West Caucasian mountaineers: the experience of typology ..... 26

**Melikishvili L. Jalabadze N.**

Ethnology in Georgia ..... 59

**Marutyan A. The Armenian Genocide:**

Memory and Identity..... 68

**Tadevosyan A.**

Criminal Subculture in Late-Soviet and Post-Soviet Armenia ..... 112

**Fokin A. A.**

Armenia’s Soviet Past: the View of Historians and Anthropologists ..... 132

**Gulyaeva E. Yu.**

What kind of «sauce» should Armenian cuisine be served under?  
— reflections on culinary practices and ethnic identity ..... 146

### *Interview*

**Sysoeva M. E., Matveev V. V., Chirikba V. A.**

I’m honoured to be a Member of the Moscow School of Comparative Linguistics. .... 158

### *Fieldnotes and materials*

**Shchekin M. A.**

Modernization or Domestication? Experience of the Evenki in the Global Context. .... 190

**Ryzhakova S. I.**

Spiritual world of Katayun Saklat: talks with a Parsi painter in Kolkata. .... 206

**Kinyaeva A. V.**

The voice of mourning: noha, soz and marthiya during Muharram in Lucknow ..... 240

### *Reviews and book abstracts*

**Jürgen Gispert**

Armenia Yesterday and Today: «The ashes of the victims beat in our hearts».  
On a Theory of the Armenian Memorial Culture. A Synopsis of the book ..... 253

**Gromova A. I.**

Kern L. Feministskii gorod. Polevoe rukovodstvo  
dlia gorozhanok [Feminist City: A Field Guide] ..... 259

**E. Matveeva**

«If you want to see?»: Talia Blokland and her relational understanding of communities.  
Book review: T. Blokland «Community as an urban practice». M: NLO, 2023 ..... 266



Тема номера: «Кавказские антропологии:  
методологическое многообразие “Горы языков”».

Ответственные редакторы: Левон Абрамян,  
Эльза-Баир Гучинова, Игорь Кузнецов.

Посвящается памяти Сергея Александровича Арутюнова  
(1 июля 1932 г. - 21 дек. 2023 г.)

© В.А. Чирикба

## Абхазский культ грома и молнии и его северо-кавказские параллели

**Ключевые слова:** абхазская мифология, мифология народов Западного Кавказа, культ грома и молнии, кавказский союз мифологических систем

Статья посвящена обзору практиковавшихся ранее в Абхазии, на Западном Кавказе и в Осетии ритуалов, связанных с культом грома и молнии, а также обсуждению сопряженного с этим культом загадочного термина «чоп(п)а» и его фонетических вариантов, часто использовавшихся в песенном сопровождении обряда погребения жертв молнии. Ставится вопрос о возможности постулирования кавказского мифологического союза (по модели предполагаемого кавказского языкового союза), а также локальных союзов мифологических систем народов Кавказа.

### Кавказский мифологический союз?

При анализе мифологических систем народов Кавказа возникает вопрос: возможно ли, по примеру предполагаемого кавказского языкового союза (см. *Chirikba* 2008), выделить кавказский мифологический союз, с присущими ему характерными чертами — общими или схожими ритуалами, обычаями, мифологическими мотивами, сюжетами, воззрениями, наличие которых объяснялось бы не универсальными типологическими чертами, присущими культурам разных народов мира, а именно контактами, диффузией, взаимопроникновением и взаимовлиянием. В статье «Между христианством и исламом: языческое наследие на Кавказе» (*Chirikba* 2015) я высказал предположение о возможности постулирования таких союзов мифологических систем, распределенных по конкретным географическим зонам. В статье приводится комплекс общих черт, которые могли бы характеризовать кавказский мифологический ареал.

Идея некоего общекавказского мифологического, или шире — фольклорно-мифологического ареала, не нова. Еще в 1915 г. известный русско-немецкий ученый Адольф Дирр писал: «...Приведенные факты указывают на то, что те же самые мифологические представления существовали когда-то у многих народов Кавказа. Нам удалось констатировать наличие существования особых покровителей дичи у абхазцев, сванов, черкесов, осетин, мингрельцев, цахурцев, чеченцев и у сарыбашских лезгин.

**Чирикба Вячеслав Андреевич** – старший научный сотрудник отдела кавказских языков ИЯз РАН [chirikba@gmail.com](mailto:chirikba@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-8967-2767>

Для цитирования: Чирикба В.А. Абхазский культ грома и молнии и его северо-кавказские параллели // *Антропологии/Anthropologies*. 2023. № 2. С. 5-25. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/5-25>.



Я не сомневаюсь в том, что более подробное ознакомление с фольклором кавказских народов обнаружит нам существование подобных мифологических существ также у других кавказцев. Вообще, при изучении древнейших мифологических представлений и верований кавказцев нельзя отринуть от мысли, что когда-то на Кавказе существовала одна религия, которая впоследствии была затемнена и отчасти вытеснена историческими религиями; но она сохранилась еще у многих кавказских народов в виде пережитков, суеверий и в фольклоре» (Дирр 1915: 13). Схожие идеи высказывались другим известным кавказоведом, этнологом Григорием Чурсиным (Чурсин 1957: 63).

Очевидно, что помимо постановки вопроса об общекавказском фольклорно-мифологическом макро-ареале, что, несомненно, нуждается в тщательном обосновании, еще более правомерным представляется постулирование локальных фольклорно-мифологических зон, соответствующих тем или иным историко-культурным и географическим областям. Так, можно выделить такие отдельные области, как Западный Кавказ (Кабарда, Балкария, Карачай, Черкесия, Адыгея, Абхазия, историческая Убыхия), Центральный Кавказ (Чечня, Ингушетия, Осетия), Дагестан, Грузия, Армения, Азербайджан. Наряду с этим, можно выделить и переходные зоны, например, Сванетию, как переходную зону между Грузией и Западным Кавказом, Осетию — как переходную зону между Центральным и Западным Кавказом и т. д.

С точки зрения исторической перспективы, хотя современная Осетия *sensu stricto* не является частью Западного Кавказа, тем не менее, до XIII–XIV вв., т. е. до нашествий монголов и Тимура, опустошивших средневековую Аланию, аланы/осетины в течение длительного времени населяли значительные области Западного Кавказа, непосредственно гранича с адыгами и абхазами и составляя с ними близкий этнокультурный ареал. С той же точки зрения подлежит уточнению место в обозначенных ареалах такой мифологической системы, как ногайская.

Постулирование фольклорно-мифологических ареалов предполагает выявление присущих им специфических черт, отличающих их от других этногеографических областей. Среди таких черт ярчайшей манифестацией фольклорно-мифологической общности, объединяющей народы Западного Кавказа, включая осетин, является, несомненно, нартский эпос, имеющий очевидную мифологическую подоснову.

Данная статья посвящена обсуждению другого интересного феномена в постулируемом западнокавказском мифологическом ареале — культа грома и молнии, широко распространенного в прошлом на Западном Кавказе, включая Абхазию, Черкесию, Карачай, Балкарию и Осетию. Хотя ряд черт культа молнии имеет общекавказский и даже более широкий характер, именно на Западном Кавказе он характеризуется специфическими особенностями, связанными с ритуалом, который зовется почти аналогично во всех местных культурах. У абхазов это Чопа или Атлар-чопа, у кабардинцев — Шопа, у карачаевцев — Чоп(п)а, у балкарцев — Цоппа, у осетин — Цоппай. Ниже дается краткий обзор особенностей данного культа у названных народов, после чего следуют соответствующие обобщения и выводы.



## Абхазский культ грома и молнии

Культ грома и молнии у абхазов связан с божеством Афь́ (*Afǎ́*: абх. *a-fǎ́*, абаз. тап. *сэ* < праабх. \**ǰʷǰ* ‘молния’). Абхазы верили, что бог мечет молниеносные удары, чтобы напугать дьявола. Громовой удар — это огромная «пуля». Во время грозы мужчины, находящиеся во дворе, сбрасывали газыри, чтобы в них не спрятался дьявол и тем не навлек на них удара молнии. Черт, преследуемый Афь́, прячется под деревом, поэтому Афь́ часто в них ударяет. Однако под грабовым деревом можно было укрываться, ибо считалось, что в граб молния не бьет, так как мать бога была из рода Хеция, который находился в родстве с грабом, по-абх. *áx̣yaɥa* (*áx̣yaca*).

Удар молнии по дому или человеку означал посещение высшей силой. «Все пораженное молнией становится в глазах абхаза достоянием божества. Зажженный молнией дом нельзя тушить <...>. В доме, в который ударила молния, нельзя жить. Пораженное молнией дерево — неприкосновенно: им нельзя пользоваться. Если таким деревом воспользоваться, например, для костра, нечестивца поразит гром» (*Чурсин* 1957: 55). Удар грома считался проявлением гнева божьего: значит, дух отошел от человека, дав приют дьяволу; поэтому он грешник перед Богом и должен искупить вину жертвоприношением (*Джанашия* 1917: 165). У абхазов существует проклятие: *Afǎ́ ýsaam!* (*Afǎ́ wǎ́-s-aajt'*) ‘Чтобы тебя поразила молния!’

Подробное описание культа грома и молнии впервые дал первый абхазский этнолог Соломон Званба. Согласно ему, пастухи при подъеме стад в горы и при спуске скота с гор приносят в жертву богу грозы и молнии Афь́ жертвенного барана, прося предохранить стада от громовых ударов. «Если громовым ударом будет убита скотина, то хозяин ее собирает всю деревню, без различия пола, и устраивает на четырех столбах вышку (абх. *ашэ́ымкьáт* (*ašʷɛmk'át'*. — В.Ч.) такой вышины, чтобы на нее не могли вспрыгнуть собаки или хищные звери. После приготовления вышки все присутствующие совершают вокруг убитой скотины пляску, напевая следующие слова: одна половина поет хором «Во етла», а другая «Чаупар-оу», причем скотину поднимают на вышку. Там она остается на жертву хищным птицам. После совершения пляски и поднятия трупа убитой скотины хозяин, в знак благодарности богу за его посещение, приносит в жертву другую скотину; однако же в заключении молитвы, читаемой во время жертвоприношения, просит бога, чтобы он пощадил на будущее время как его самого, так и стада его. Из мяса жертвы готовят пищу, раздают ее собранному народу и пир на счет хозяина убитой громом скотины продолжается целый день.

Если гром поразит человека, то и над его телом совершают подобный же обряд. Во время круговой пляски родственники убитого не должны плакать, потому что, по понятию абхазцев, Афь́ поразит всех присутствующих одним ударом. Тело убитого громом человека остается на вышке в гробу до тех пор, пока не останутся от него одни кости. После этого гроб снимают с вышки и предают его с костями земле при обычном обряде погребения и совершают поминки. Описанное суеверие до такой степени вкоренилось в Абхазии, что никто без пляски и песни не решится поднять тело убитого человека или скотины» (*Званба* 1855: 351).





Запрещалось также соприкасаться с предметом, в который ударила молния, без исполнения песни Аф-рашва<sup>1</sup>. «Если это дом, то в нем нельзя жить, если — дерево, то ни плодами его, ни им самим нельзя пользоваться, чтобы не вызвать гнев Бога вторично. Если это — животное, то его с почестями нужно «убрать». Убирают где-нибудь на окраине села, в лесу, где строится высокий «ашвамкят» [помост]. Народ с пением, в два хора, «Аф-рашва», несет на руках громом убитую тварь. Первый хор поет: *Waj et 'lar!*, второй: *Ajtar et 'lar!*<sup>2</sup>, первый: *Āṣphar et 'lar*, второй: *Ēt 'lar cōphar* (Джанашия 1917: 165)<sup>3</sup>.

Помост должен был быть изготовлен из грецкого ореха или лещины. На него клали убитого молнией человека или животное с целью не осквернить трупом «царицы земли», а по объяснению других, чтобы не осквернить саму жертву преданием ее земле (Джанашия 1917: 166). По-видимому, помост символизировал собой мировое дерево, а помещение на него убитого молнией могло означать принесение жертвы небесному божеству, обитавшему в верхнем мире.

Для совершения искупительного жертвоприношения прибегали к совету знахарки, которая указывала на требуемые характеристики жертвенных животных и порядок моления. В качестве ритуальной жертвы резали белоснежного холощенного козла, без черных волосинок. Сваренное для моления мясо козла нельзя было класть на землю, его помещали на четырехножный низкий помост. После обряда ножки помоста поочередно ломали и оставляли в таком состоянии, трогать его было нельзя. Мясо жертвенного козла запрещалось брать домой. Рога оставались на месте моления, шкуру отдавали молельщику.

День жертвоприношения семья и однофамильцы из данного села устанавливали в тот же день недели, в котором их постигло горе. Все члены семьи наряжались в белые платья<sup>4</sup>, в знак покорности их шеи были оббиты надочкажными цепями. При закалывании жертвенного животного все стояли на коленях позади животного. Молельщик произносил краткую молитву и закалывал животное. Стоящий полукругом позади «виновных» народ пел в два хора «Аф-рашва». «Виновные» три раза оборачивались справа налево и крестились, если они были христианами. Грустить при гибели от молнии человека было запрещено, напротив, все должны были выражать веселье от посещения божеством. Целый день веселились и пели «Аф-рашва». Когда жертвенное животное было готово, начиналось моление. На помост *ашвамкят* клались лучшие куски туши, а также ритуальные лепешки *акуакуар* по числу «виновных», и один хлеб (*ача*) за весь род. «Виновные» с цепями

<sup>1</sup> *Ajtar* (*Ajtar*) — божество скотоводства и природы, чье имя представляет собой фонетическую деривацию из греч. Ἁγίος Θεόδωρος 'святой Теодор'.

<sup>2</sup> Вариант песни приводит Х. Хорасани: старик-жрец поет: *Ой, атла чопа*. Круг людей вторит: *Ой, очоупара!* Старик: *Атла Чоупа, Темургуара!* Круг: *Воса-амара!* (Хорасани 1873: 2).

<sup>3</sup> Подобным же образом поступали с убитыми молнией животными и некоторые народы Сибири. Так, качинские хакасы делали три столба, на которых помещали убитого молнией животного и оставляли его до тех пор, пока он не истлеет или его не съедят волки или птицы. Они считали благодатью свыше, если домашнее животное будет убито молнией. У сагайских хакасов не ели мяса коровы или лошади, убитой молнией, их хоронили на лабазе на четырех столбах (см.: Чурсин 1957: 57; Алексеев 1980: 87, 89).

<sup>4</sup> У монголов убитого молнией человека клали в вырытую яму, и 9 тайджи (знатные люди) на белых лошадях и в белых одеждах ездили кругом и кричали (Потанин 1883: 140).



на шею стояли возле помоста, а народ окружал их полукругом. Молельщик с печенью и сердцем животного, нанизанными на вертеле, произносил молитву. По ее окончании трижды пелась песня «Аф-рашва», начинал ее молельщик. Происходило возлияние вина на сердце и печень. «Виновные» крестились и молились. После этого под песню «Аф-рашва» исполнялся хороводный «Божий танец», причем посреди круга стояли «виновные»; иногда их тоже заставляли танцевать с цепями на шее. Затем народ садился на землю и пировал. Танцы и веселье продолжались до вечера. Цепи затем снимались.

День недели, в который произошло несчастье, оставался для семьи особым: в этот день нельзя было работать, оплакивать или хоронить своих покойников, выносить сор со двора, даже огня нельзя было никому отдавать. Жертву по данному случаю в семье приносили раз в три года (*Джанашия* 1917: 167).

Выжившие после удара молнии люди считались посещенными божеством и часто становились прорицателями. Как писал Х. Хорасани, «Если пораженный молнией а-псуа (абхазец) приходит в сознание и минует смерти, то народ приписывает ему различные сверхъестественные качества: думает, что он может лечить всякую болезнь и предсказывать будущность. Такие прорицатели известны у абхазцев под именем а-цзавю»<sup>5</sup> (*Хорасани* 1873: 2).

### Пляска Святого Витта

Помимо обряда, связанного с ударом молнии, песня *Атлар-чона* (*At'lar-č'óna*) исполнялась также во время ритуала, связанного с исцелением людей с неврологическим расстройством, известным как хорья (ненормальное непроизвольное двигательное расстройство) или, иначе, пляска Святого Витта, называемым на абхазском *аршыра* (*a-ršəšra*) 'лихорадка' (подробнее см.: *Акаба* 1984: 71).

В случае подобного психического заболевания приглашали авгура (*ахэцыва*), который подтверждал, что семью посетил «великий владыка Аффы», и давал рекомендации по лечению. Затем проводили посвященный Аффы ритуал, который состоял в молитвах, заклинании белого козла, его поедании участниками процедуры, исполнении «песни богов» *Анцэа рашэа* (*Anc'a raš'a*), возведении высокого шеста с прикрепленной на нем шкурой забитого козла и священного хоровода с одетыми в белые одежды людьми, прыгающими и кружащимися влево и вправо (*Инал-ина* 1965: 532–533)<sup>6</sup>.

### Култ грома и молнии у адыгов

Схожий культ божества грома и молнии Шибле<sup>7</sup> существовал и у адыгов. Немецкий автор конца XIV — начала XV в. Йоханн Шильтбергер писал, что у черкесов есть обычай помещать убитых молнией в гроб, который вешали

<sup>5</sup> Точнее: ацаафы (а-с'аај'э), букв. 'вопрошающий'.

<sup>6</sup> Интересно, что верхоянские якуты для излечения психических больных пользовались грозой: во время сильной грозы больного (судорожного, припадочного, сумасшедшего и др.) вывели на открытое место, и больной должен был вздрогнуть одновременно с сильным ударом грома, тогда дьявол болезни, прогнанный громом, выскочит из больного и произойдет исцеление (см.: *Алексеев* 1980: 84).

<sup>7</sup> Ад. шыблэ, каб. шыблэ < праадыг. \*š<sup>h</sup>ə-ble; во второй части – \*ble 'гореть, сиять', первая часть неясна.



на высокое дерево вплоть до разложения трупа. Приходящие соседи пировали, плясали и веселились в течение трех дней, полагая, что человек, пораженный молнией, святой (*Шильтбергер* 1984: 45).

Французский автор Тебу де Мариньи (середина XIX в.) писал, что у черкесов гром «в большом почитании; говорят, что это ангел поражает тех, кого отличило благословение Творца; тело убитого торжественно хоронят, и, оплакивая усопшего, его родичи поздравляют себя с отличием, которого только что удостоилась их семья» (*Taitbout de Marigny* 1836: 80).

Согласно Л. Люлье, «для того, кто убит громом, смерть такая считается блаженством, и его предают земле на том самом месте, где он убит. Замечательно, что в торжественных напевах, в подобных случаях, часто повторяются имена *шибле* (гром) и *Ялия* (искаженное имя Илии)» (*Люлье* 1862: 128). Люлье оставил описание обряда, совершаемого по поводу гибели от молнии трех коз, очевидцем которого он был. Вокруг убитых коз составилась круг и началась пляска с напевом, в котором повторялись слова *шибле* (бог грозы и молнии) и *ялий* (св. Илия). В лесу нарубили жердей, из которых соорудили высокий помост, защищающий от хищных зверей, на него водрузили погибших коз и накрыли их листьями. Из деревни принесли еды, а также пару коз, которых тут же принесли в жертву с обрядом возлияния, а головы их надели на высокие шесты, воткнутые возле помоста. Останки коз оставались на помосте вплоть до полного их истления. Пока готовилась ритуальная пища, молодежь обоих полов плясала, выражая радость и воодушевление. Пир продолжался в течение трех дней. Если молнией был убит человек, то его хоронили на том же месте, где он погиб, и пир продолжался в течение семи дней (Там же: 132–133). Участник этнографической экспедиции к шапсугам в 1939 г. Б. Ан писал: «Убитого молнией человека не жалели и не оплакивали. Наоборот, даже гордились, что выбор Шибле пал именно на члена данного рода, а не на другого. Такого покойника хоронили с большими почестями и торжественностью на том месте, где его поразила молния. Его могила считалась родовой святыней» (*Ан* 1940: 16).

Обряд почитания Шибле сопровождался групповым танцем *Шыбле-удж*, исполнявшимся без шапок и босиком. Если молния попадала в дом, вся семья его владельцев в течение года не работала и содержалась обществом. Их деятельность ограничивалась танцами и пением. В качестве жертвенного животного в ритуалах Шибле чаще всего приносили белую козу.

Деревья, отмеченные ударом молнии, считались священными. Их нельзя было рубить, под ними проводили общественные собрания и молитвы. Такое дерево называлось *тхьач'эгъ* (божье дерево), на него при молнии развешивали цветные тряпочки, и как оберег оставляли металлические предметы — кресты, оружие. Кусочки такого дерева считались амулетами для больных малярией. В такие деревья вбивали металлический гвоздь, символ культа небесного кузнеца Тлепша (*Штыбин* 2020: 8–9). Как и у абхазов, у адыгов существуют проклятия «Да ударит тебя [божество грома и молнии] *Шибле!*», «Да поразит тебя *Шибле!*» (*Шортанов* 1982: 64). Термин *чопа* у адыгов плохо сохранился. Как писал Е. Шиллинг (1931: 48) в отношении кабардинцев, о «его существовании в прошлом говорят воспоминания стариков, которые знают, что при грозе пелась особая песнь: «еле-еле, елери шопа». Каб. *шопэ*



восходит к более старой фонетической форме \*чопэ. М. Кантариа (*Кантариа* 1982: 208–220), подробно осветившая данный ритуал у кабардинцев, цитирует рефрен сопровождающей ритуал песни как *cop'aj, elari, ilia*, где, как полагает К. Тьюит, *elari* соответствует осет. *aɛldar* ‘господин, князь’, а *ilia* — святому Илие (*Tuite* 2004: 147).

### Кульг Чопа у карачаевцев и балкарцев

Схожий культ существовал и у тюркоязычных соседей кабардинцев — карачаевцев и балкарцев. Когда человека поражала молния, вокруг умершего устраивали ритуальную процедуру, сопровождаемую песней, которая содержала слова «*џорра*»<sup>8</sup> или «*Elliri џорра*» (*Чурсин* 1957: 61). В конце ритуала священник резал козу, ее приготавливали и съедали все участники обряда. Голову и шкуру козы подвешивали на дереве, где она оставалась до истления.

В Карачае имеется священная роща, которая называется *Чоппа-чила* «[принадлежащая] исполнителям танца чоппы», которую чтят жители Чегемского ущелья. Известны также священные камни, называемые *чоппани таши* ‘камень чоппа’. Как сообщал Чурсин, у карачаевцев ежегодно весной устраивался всенародный праздник около священного камня чопы. Там ставили из жердей козлы и к поперечной перекладине подвешивали за ноги серого козленка. Его раскачивали за рога, а молящиеся мужчины и женщины устраивали вокруг него хоровод, вприпрыжку бегая вокруг камня, и схватившись за руки, кричали: «Эллири-Чоппа, Эллири-Чоппа». По окончании церемонии козленка резали, варили и съедали. Шкуру набивали соломой и клали на «священный» камень (*Чурсин* 1957: 88).

Как и у абхазов, у карачаевцев обрядовая песня *чоппа* исполнялась также и вокруг сумасшедшего (*Каракетов* 1995: 45). Кроме того, в период затмения Солнца или Луны, в попытках «спасти» их от чудовища Желмауза, обращались с мольбой о помощи как к Тейри (верховному богу), так и к Чоппа.

### Кульг Цоппай у осетин

У осетин имелся весьма схожий с описанными выше ритуал, который состоял в танце вокруг жертвы, пораженной молнией, и в исполнении хором песни «цоппай», содержащей следующие слова: «*O, Elia, Elia, aɛldari џоррај*»; Элия — Святой Илья, а *aɛldar* означает ‘господин, князь’. Нельзя было выказывать никаких признаков горя, так как это разозлило бы Элию. Гроб жертвы ставили на помост и держали там 8 суток. В ритуале торжества в честь грозового божества Уациллы фигурирует набитое травой чучело козла (*Абаев* 1958: 314).

Интересное описание обряда вокруг убитой молнии женщины оставил офицер русской армии Леонтий Штедер, посетивший Осетию в 1781 г. «После удара [молнии] те, которые с ней шли, издали крик радости, стали петь и танцевать вокруг убитой, все полевые работники, так же как и все жите-

<sup>8</sup> У Хабичева приведены формы *џорра*, *џоррај* для карачаевского, и *сорра*, *соррај* для балкарского; последние варианты отражают характерное для балкарских диалектов цоканье (*Хабичев* 1980: 60). Некоторые карачаевцы произносят это слово как *џорра* (*Каракетов* 1995: 119, 150), возможно, под влиянием кабардинского, где обычна спонантизация аффрикат.



ли селения, собралась вокруг танцующего круга, невзирая на то, что гроза продолжала бушевать. Их простым и единственным напевом было: «О Елай! Елдаер чопей — слова, которые никто не мог мне объяснить, поскольку они сами не знают языка, из которого были взяты эти слова. Кружась в хороводной пляске, повторяли они в такт эти слова, <...> и до самой ночи продолжались беспрерывные танцы. Ее родители, сестра и муж танцевали, пели и представлялись настолько довольными, как будто бы это было какое-то празднество потому, что их печальные лица оценивались бы как наказуемый грех против Ильи. Это празднество тянулось 8 дней». В течение этих дней воздерживались от всяких работ. Погибшую положили в гроб и выставили на 8 дней на помост. На восьмой день ее положили в новую арбу, которую должна была вести пара быков с белыми пятнами; «...им позволили идти, куда они хотели; там, где они сами останавливались, и должна была быть похоронена убитая. На этот раз быки остановились у ближайшей травы; сейчас же выложили четырехугольник из камней, на возвышении в несколько футов поставили гроб и заложили его кругом и сверху камнями, высотой в сажень. Рядом с этой кучей камней, воздвигли шест с натянутой козьею шкурой и головой; рядом на более маленьком шесте повесили лучшие одежды усопшей и поели сообща у могилы собранные подарки. Скот убитой (так ее благодарили) был отпущен в степи, где он получил свободу и оставался непотревоженным. Этому скоту привязывался значок и, если он приближался к пастухам, его снова отгоняли» (Штедер 2016: 91–93).

Уцелевшие после удара молнии часто становились гадалками и прорицателями. Штедер отмечает, что осетины «верят, что все, пораженные молнией, но оставшиеся в живых, становятся служителями и провозвестниками воли Ильи» (Там же: 92).

Кроме того, осетины связывали термин *цоптай* (*сoppaj*) с навязчивыми движениями (Абаев 1958: 315), что напоминало поверья, связанные с проявлениями болезни хорая у абхазов.

### Культ *Ändir-Šopaj* у ногойцев

У ногойцев Западного Кавказа засвидетельствован термин *Šopaj* в словосочетании *Ändir-Šopaj*, обозначающем куклу, используемую в ритуале вызова дождя. Это напоминает соответствующий карачаевский и осетинский ритуал вызывания дождя во время засухи с использованием песни *šoppa* или *soppaj* (Чурсин 1957: 61). В первой части сочетания, *Ändir*, А.А. Ярлыкапов предполагает какую-то связь с именем Индры, индийского бога войны, бурь и дождей (Ярлыкапов 1998: 44). Однако более вероятно усматривать в ног. *Ändir-Šopaj*, как и в абх. *Атлар-чона* (см. выше), фонетическое видоизменение осетинского словосочетания *ældari coppaj* ‘господин цоппай’. Шипящий *š* в ногойской версии восходит к аффрикату *č*, что отражает диалектную осетинскую форму *šoppaj*.

### Связь культа молнии с пловивальной магией

Почти во всех западнокавказских традициях, а также у осетин, очевидна связь культа молнии с обрядами вызывания дождя.



По описанию С. Званба, у абхазов во время летней засухи производится ритуал прошения дождя, к которому допускаются только мужчины. «Каждый принимающий участие в обряде приносит с собою гомию [пшено] и кувшин вина. Когда все соберутся, тогда один из деревенских стариков, взяв в руку веревку, надетую на рога жертвы, снимает шапку и произносят следующую молитву: «О, повелитель грома, молнии и дождя! Сжался над нами, бедными: наши посевы засохли, трава выгорела; скот издыхает без корма и нам самим угрожает голодная смерть. Повели скопиться дождливым тучам; повели грому загреметь, молнии засверкать и пошли обильный дождь для спасения погибающего народа» <...> После этого закалывают жертву, мясо ее варят, а из гомии готовят крутую кашу с сыром <...>. Когда сварится мясо, то раскладывают его на плетни, приготовленные вместо столов, и старик, читавший прежде молитву, повторяет ее еще раз; присутствующие располагаются в тени деревьев и пируют целый день, воспевая песню в честь Афы» (Званба 1855: 351).

У шапсугов во время засухи сельчане вместе с родственниками убитого молнией шли к его могиле просить божество о ниспослании дождя. Убитый молнией считался как бы святым, через которого можно было просить дождь у Шибле (Ан 1940: 16).

В Кабардино-Балкарии у каменной глыбы, стоящей близ могилы убитой молнией девушки, в засушливое время собирались люди, обмывали глыбу молоком или водой и устраивали хороводные танцы и купания в одежде. По завершении обряда откалывали молотком кусочек от камня и бросали его в реку. В другом обряде вызывания дождя в течение семи дней женщины поливали молоком то место, куда ударила молния<sup>9</sup>. После того, как полили молоком землю, они становились в круг друг за другом, три раза обходили политуую молоком часть земли, пели песни, пританцовывая и держа правую руку за поясом, а левой рукой били друг другу в ладоши. Считалось, что после этого должен был пойти дождь (Лакунова, Тайсаев 2016: 84).

У осетин помимо ритуала, связанного с молнией, песня *цоппай* исполнялась при обряде вызывания дождя во время засухи. Группа людей обходили с пением селения, и каждая строфа молитвы о ниспослании дождя оканчивалась словами: «Хой, Цоппай! Хицау Цоппай» (Чурсин 1957: 61); осет. *хуыцау* означает 'бог'.

Карачаевцы, помимо почитания молнии, обращались к божеству Чопа также с молитвой о дожде. У ногайцев *Şopaj* в словосочетании *Ändir-Şopaj* использовалось для обозначения куклы в ритуале вызова дождя, хотя и вне связи с культом молнии.

По сообщению А. Ламберти (XVII в.), мегрелы обращались к повелителю грома, молнии и облаков Илье, когда желали прекращения дождя: «обра-

<sup>9</sup> У монголов при первом громе поливали молоком на юрту и производили камлание на белом войлоке; в предупреждение несчастья от грома над белым войлоком брызгали молоком (Потанин 1883: 140–141). Алтайцы-теленгиты весной во время первого грома лили в очаг на огонь молоко, а тувинцы выносили из юрт молоко и лили его на решетку юрты; тувинцы-тоджинцы при громе и молнии обходили три раза по ходу солнца вокруг юрты, брызгая молоком (Алексеев 1980: 86, 91).



щаются к св. Илье, которому и жертвуют козу. Мясо этой козы кушает священник, шкуру набьют соломой и потом вешают на самом высоком дереве в окрестностях» (цит. по: Чурсин 1957: 62).

### Общие черты культа молнии на Западном Кавказе

Сравнительный анализ ритуалов, связанных с культом молнии, дал Г.Ф. Чурсину основание утверждать, что «у значительной части кавказских народов, по обоим склонам Главного хребта, включая сюда и картвелов, некогда существовали однородные религиозные представления, связанные с почитанием грома и молнии, с одинаковыми формами культа» (Чурсин 1957: 63).

Термин *чона/цопнай/шопа* в связи с культом молнии существовал у абхазов, осетин, карачаевцев, балкарцев и маргинально у (восточных) адыгов. У ногайцев, использующих схожий термин, представлена модификация данного культа, связанная с плювиальной магией — обрядом вызывания дождя.

Помимо наличия сходного термина, Г.Ф. Чурсин отмечал также единообразный характер и однородность форм этого культа у ряда кавказских народов (Чурсин 1957: 89). Он включает следующие элементы: а) труп убитого молнией животного или человека помещается на помост; б) вокруг помоста исполняются хороводные пляски; в) в процессе ритуала запрещается выражение скорби, напротив, выражается радость от посещения убиенного божеством; г) в жертву приносится козел или козленок; д) мясо жертвенного козла/козленка помещается либо на помосте, либо на жердях с перекладинами; е) шкура жертвенного козла, либо его рогатая голова помещается на высоком шесте; ж) ритуал завершается пиршеством.

Помимо народов Западного Кавказа и Осетии, также ингуши и чеченцы убитого молнией считали блаженным и погребали совершенно отлично от других покойников, при этом оплакивать убитого молнией строго воспрещалось (Там же: 84).

Интересно отметить очевидную амбивалентность отношения к жертве удара молнии в кавказских традициях — с одной стороны, погибший считался отмеченным благодатью от посещения божеством, а с другой стороны, определенно просматривается и тема его виновности или греховности, а удара молнии как проявления гнева божества. Это очевидно из представленных выше описаний культа грома и молнии у народов Западного Кавказа и Осетии.

Схожая двойственность отмечается и в других регионах Кавказа. Так, у одной части аварцев считалось, что молния убивает грешных, а у другой, напротив, убитых молнией считали святыми. Такое же отношение к убитым молнией наблюдается у ахвахцев: убитый молнией — грешник, и в то же время он — избранник высших сил. Жертву удара молнией ахвахцы хоронили не сразу, а через два-три дня. Гинухцы полагали, что гром и молнию Бог посылает в наказание людям за их грехи. У аварцев-андалальцев и у даргинцев-сюргинцев существовало мнение, что молния убивает святых, безгрешных людей. В то же время у андалальцев имеется проклятие: *Цадул члор реччлаг!* 'Чтоб тебя поразил огненный луч /молния!/' У даргинцев-цудахарцев



молния рассматривалась как божья кара, убивающая грешников. У них сохранилось проклятие: *Глу цабла барттале кавиц!* ‘Да поразит тебя дождевой топор /молния/!’. У лакцев погибшие от удара молнии люди считались жертвами гнева божества. У табасаранцев в отношении убитых молнией в разных селах приводятся различные доводы: «Убитый молнией приравнивается к *«шагьиду»* (убитому за веру), который после смерти попадет в рай» (ср. Кужник, Чувек), «Убитого молнией адский огонь не коснется» (с. Хараг), «Таким образом бог забирает к себе лучшего» (с. Нижний Ярак), «Молния убивает грешника» (ср. Хив, Ничрас), «Если бы был хорошим человеком, молния не ударила бы» (с. Татиль) (см. Сефербеков 2005: 67, 71, 72, 74).

### Лингвистический анализ терминов и возможные внешние связи

В абхазском языке зафиксированы различные фонетические формы названия культовой песни, исполняемой при описанных выше ритуалах вокруг убитого молнией: *č'op'a*, *č'opa*, *č'owpa*, *at'lar-č'owpa*, *at'lar-č'opa*, *atlar-č'opa*, *otlar-č'opa*, *etlar č'owpar*. Вибрант *-r* в *č'owpar*, вероятно, происходит из-за аллитерации с *at'lar*. Вариант с начальным *o* (*ot'lar*), по-видимому, обусловлен наличием препозитивного вокативного междометия *wa*: *wa/o*, *at'lar* ‘О, Атлар!’

Слово *at'lar-č'opa* состоит из двух компонентов: *at'lar* и *č'opa*. Часть *at'lar* // *atlar* правдоподобно объясняется В. Абаевым как осетинское *aeldar* ‘господин, князь’, а все слово прямо соответствует осетинскому словосочетанию *aeldari coppaj* ‘господин Цоппай’ (Абаев 1958: 316). Осетинский припев в ритуальной песне по поводу убитого молнией — *O, Elia! Aeldari coppaj* ‘О, (святой) Илия! Господин Цоппай’ (Там же: 314) соответствует абх. *Wo, et'la č'owpar* — припев песни во время ритуала чопы. Как отмечает В.И. Абаев, «Как в русских народных верованиях, библейский пророк Илья после христианизации [алан] воспринял черты старого языческого бога-громовика» (Абаев 1989: 31). Если абх. *etla* (*et'la*) передает осет. *Elia* (святой Илия), не вполне ясна передача сонанта *l* через комплекс *t'l* в абхазском; здесь не исключено посредство адыгских языков, так как в заимствованиях из адыгского, адыгский звонкий латеральный спирант *ʒ* обычно передается в абхазском посредством комплекса *dl*.

Что до термина *чопы* и его вариаций, ни на одном языке Кавказа он не имеет явной этимологии<sup>10</sup>. Близкие формы этого слова обнаруживаются и за пределами Кавказа, однако и там его происхождение остается неясным. Так, обращает на себя внимание курдское *č'ōrī*, *č'ūrī* ‘массовый танец, участники которого танцуют, взявшись за руки и образуя круг или полукруг’ (Цаболов 2001: 244)<sup>11</sup>. Важно отметить ритуальный характер данного танца у курдов: *č'ōrī-čamar bastin* ‘образовать кольцо вокруг мертвого тела для исполнения траурного танца’, а также с метатезой *čamar-č'ōrī* ‘траурный групповой танец, исполняемый вокруг тела умершего женщинами вместе с мужчинами’ (Там же).

<sup>10</sup> Попытка Хабичева предложить тюркскую этимологию для термина *čop(p)a* (из *čop* ‘трава’ и *vaj* ‘божество’) (Хабичев 1980: 60) не выглядит убедительной.

<sup>11</sup> Сходство кавказского термина *čop(p)a* с названием курдского хороводного танца *čōrī* было замечено мной в 1976 г., а впоследствии независимо также К. Тьюнтом (Tuite 2004: 152) и Р. Цаболовым (Цаболов 2001: 244).





Р.Л. Цаболов отмечает неясность происхождения курдского слова. Он увязывает его как с приводимыми выше кавказскими фактами, так и с такими иранскими формами, как белуджское *šār* ‘танец’, ‘плясать, прыгать’, персидское *šūrī* ‘танец с платками, распространенный в западной части Ирана, исполняется мужчинами и женщинами, ставшими в круг’, луристанское *šūrī* ‘местный лурский танец’, бахтиари *šūrī* ‘траурный обрядовый хоровод’, лакки *šūrī* ‘траурная мелодия’. Приводя этот ряд, Цаболов указывает предположительно на санскр. *sópati* ‘двигается, шевелится’, также неизвестного происхождения.

За пределами Кавказа, как отмечает М. Каракетов, ритуал призыва дождя, называемый *чупке-киджу* (в переводе «пролившаяся вода на Чупке»), зафиксирован среди ветви волжских татар, известной как *кряшены* (т.е. «крещеные»). Кроме того, схожий ритуал *чуп-боткасы* был известен среди другой группы православных татар, нагайбаков, которые живут на Урале и считаются потомками либо ногайско-кыпчакского племени, либо казанских татар. Засвидетельствован также ритуал *Алтын Шаппа* (золотой Шаппа) у шорцев, тюркского народа юго-восточной части Западной Сибири (Каракетов 2015: 102, 266–267).

М. Каракетов предполагает древнетюркские истоки образа божества молнии чоппа, где он ищет генезис и таких терминов, как карач. *elliri*, ног. *Āndir*. Однако, как показано выше, источником ног. *Āndir*, скорее всего, является осет. *ældar* ‘господин’ (Каракетов 2015: 267). С другой стороны, Г. Чурсин считал карач. *elliri* видоизменением имени св. Илии (Чурсин 1957: 61).

Неясно, как соотносить с именем божества *чоп(н)а* термин *csap* в венгерском, который относится к описанию как удара молнии, так и ритмичных танцевальных движений в венгерских народных танцах (Raoul Weiss, устн. сообщ.). Слово это, вероятно, оноματοпоэтического происхождения и имеет связи в других финно-угорских языках, ср. удм. *чаб кыны*, коми *тишан кыны* ‘ударять’.

В итоге, следует констатировать, что как тюркские, так и иранские связи кавказского термина *чопа* и его вариантов остаются невыясненными. К. Тьюит (Tuite 2004: 152), перечисляя схожий звукотип *šop/šar* и его вариации в значении ‘удар’ в различных языках Евразии (тюркских, индоевропейских, финно-угорских, монгольском), считает, что его можно было бы рассматривать в качестве своеобразного *Wanderwort*, т.е. бродячего слова, ассоциированного с богом грозы и молнии в среде одного из степных народов, откуда, возможно, оно и могло попасть на Западный Кавказ.

### Чопа в древнеармянском тексте «Истории страны Алуанк»

Древнеармянский текст «Истории страны Алуанк» (т.е. Кавказской Албании), приписываемый в своей основной части автору середины VIII в. Мовсесу Каланкатуаци, содержит слово, которое может быть связано с обсуждаемым здесь термином. Ссылаясь на крещение живущих на Северном Кавказе тюркоязычных гуннов (или хазар?) албанским епископом Исраилом, автор упоминает языческое «громогласное кладбище чопы», которое



пришлось снести (см. *Каланкатуац* 1984: 131). Английский перевод этого отрывка, сделанный К. Доусеттом, гласит несколько иначе: «так называемые королевские могилы грома *č'or'ayk'*» (цит. из *Каланкатуац* 1984: 213). Более поздний перевод Р. Бедросяна читается так: «Могилы грома-*č'or'ayk'* // царские могилы грома-*č'or'ayk'*»<sup>12</sup>.

В армянском оригинале это слово употреблено в форме родительного падежа множественного числа (*č'or'ayicd*), что, по словам Ш. Смбатян (см. его комментарий в *Каланкатуац* 1984: 213) предполагает использование единственного числа «чопай». Армянские комментаторы этого отрывка, включая Смбатяна (там же), объясняют слово *č'or'ay* как относящееся либо к черепу лошади, либо к голове, коже и костям лошади, принесенной в жертву священным деревьям.

### Божество Ку(в)ар и Темыр-Куар

Другой загадочный мифологический термин, содержащийся в книге Каланкатуац, который может иметь отношение к обсуждаемой теме, — это языческий бог грома и молнии Ку(в)ар, которому, как сообщает Каланкатуац, поклоняются гунны. Ср. соответствующий отрывок из его «Истории албан»: «Если громогласное огненное сверкание молнии, обжигающее эфир, поражало человека или другое животное, то они считали, что это жертва, посвященная богу *Куару*, и служили ему (*Каланкатуац* 1984: 124). Среди комментаторов этого отрывка нет единого мнения относительно этимологии имени Ку(в)ар. П. Голден (*Golden* 2007: 131, прим. 38) предполагает, что это либо искаженное иранское слово *xwar* ‘солнце’, либо тюркское *\*köger* < *kök* ‘небо’ и *er* ‘человек’.

Разительной параллелью к имени гуннского бога-громовержца является загадочная фраза *temər q'wara* в абхазской ритуальной песне, исполняемой в процессе захоронения погибшего от молнии: *at'lar-č'o(w)pa, temər q'wara*. Первая часть сложения — это, по-видимому, тюркское *temir* ‘железо’, т.е. ‘Железный Квара’; название металла, вероятно, использовалось как эпитет. Далее, весьма соблазнительно связать хуннское *Ku(w)ar* из труда Каланкатуац с абхазским *q'wara*, поскольку последнее используется в ритуальной песне, где также фигурирует термин *č'ora*, параллельный гуннскому *č'ora*.

Х. Хорасани дает ценную информацию о значении этого ныне забытого слова у абхазов: «Молнию и гром, по понятиям горных абхазцев и самурзаканцев, производит божество, называемое у них Темургвара [*Temər-q'wara* — В. Ч.]. Оно является в фантазии народа в виде почтенного седого старца, сидящего на крылатом коне, который топотом своих мощных копыт производит гром, а обнаженный извилистый меч ездока сверкает молнией. Абхазский громовержец вечно преследует злого духа, беспрепятственно перелетающего с предмета на предмет в образе мухи, а если случится, что он сядет на человека, то извилистый меч Темургвары не пощадит и его, хотя и произвольно. Пораженный молнией, как жертва божества, если он умер, счита-

<sup>12</sup> Movses Dasxurants'i's "History of the Aghuans". Translated from Classical Armenian by Robert Bedrosian // Sources of the Armenian Tradition. Long Branch, New Jersey, 2010; см. <https://www.atalus.org/Armenian/md14.htm>.



ется блаженным, в противном же случае его приводят в сознание следующим образом» (*Хорасани* 1873: 2). Затем следует описанный выше ритуал Чопа.

Хотя лексический аналог гуннскому *Ku(w)ar* и абхазскому *temər q'wara*, кажется, не засвидетельствован в осетинском языке, его можно предположительно усматривать в карачаевском божестве грома *Qauar-xan // Kürüju // Krüu // Kürüu-xan* (*xan* 'господин'), имя которого используется в обрядовой песне, адресованной божеству ветра Гориджу. Божество Чоппа просит божество не греметь, не сверкать молниями и прогнать Старуху-Засуху (*Каракетов* 1995: 96). В Дагестане параллель карачаевскому божеству грома *Qauar-xan* можно усмотреть в имени лакского божества Квара (*Сефербеков* 2009: 34). Н. Джидалаев высказал предположение о связи лакского Квара с грузинским божеством урожая *K'viria* и урартским божеством *Quera* (*Джидалаев* 1970). Однако сближение всех этих теонимов носит все же слишком гипотетический характер.

Другим, несколько менее убедительным, объяснением части *temər* в абх. *temər q'wara* могла быть искаженная передача абхазами карачаевского/тюркского *tejri / tengri* 'бог', то есть 'бог *Q'wara*' (?). Бог Тенгри упоминается и у Каланкатуаци: «И еще почитаемому ими идолу какому-то, огромному и безобразному богу *Тангри-хану*, которого персы называют *Аспандиат*, приносили в жертву коней на кострах» (*Каланкатуаци* 1984: 124).

Моя информантка И.М. (род. в 1939 г. в с. Звандрыпц Гудаутского района Абхазии) вспоминала песню, исполняемую во время ритуала вокруг пораженного молнией человека, с несколько отличными от цитируемой выше фразы словами: *ót'lar č'óp'a, temər q'wara <...>, ót'lar č'óp'a, ssir t'ap'ánč'a* «Отлар Чопа, Темыр Куара <...>, Отлар Чопа, чудесный пистолет». Она подсказала, что под «пистолетом» подразумевалась молния<sup>13</sup>. Мне не удалось отыскать фразы *ssir t'ap'ánč'a* в других фольклорных текстах, но она вполне может представлять собой остатки старой песни, в которой фигурировало божество (?) «железный Куара». Семантической параллелью метафорическому описанию молнии как оружия может служить абхазское выражение *Šaš'ə r-x'ətp'al* 'стрела [бога кузни] Шашвы', которое, согласно В. Ардзинбе, обозначает молнию (*Ардзинба* 1988: 277). Ср. также у ногайцев *джасин ок* (*ок* 'стрела') 'молния как огненная стрела небесного божества' (*Ярлыканов* 1998: 45).

## Заключение

1. Одной из основных манифестаций культа грома и молнии, общего для большинства народов Западного Кавказа, является ритуальный хороводный танец вокруг убитого молнией человека или скотины, сопровождаемый песней, в которой фигурирует загадочное слово *чоп(н)а*.

<sup>13</sup> Препозиция прилагательного *ssir* во фразе *ssir t'ap'ánč'a* нехарактерна для абхазской речи, нормой является постпозиционный порядок: *at'ap'ánč'a ssir*, но такая ситуация может отражать либо (альтернативный) более старый порядок слов, либо отклонение от нормальной речи, разрешенное в жанре народной магической поэзии. Препозиция прилагательного, хотя и редко, но все же встречается, ср. *a-bza-k'ar'an* 'живой вес', *á-xaa-č'əs* 'пирожное' ('сладкая-еда') и др.



2. Дериватами данного ритуала являются:

а) ритуал вызывания дождя у абхазов, адыгов, осетин, карачаевцев и ногойцев.

б) культовая пляска вокруг больного хореей (пляска Св. Витта), в песенном сопровождении которой фигурировал термин *at'lar-č'ora* у абхазов, обрядовая песня *čorra* вокруг психически больного у карачаевцев, либо ассоциация термина *čorraj* с произвольными спазматическими движениями у осетин.

3. Чертами, сближающими западнокавказский культ *чона* с культовыми танцами иранских народов (курдов, иранцев и др.), являются как название танца у иранцев, так и его хороводный и обрядовый, преимущественно траурный характер. При этом за пределами Западного Кавказа хороводный танец *чони*, несмотря на свой ритуальный характер, лишен какой-либо специальной связи с культом молнии. Специфична для Западного Кавказа и связь данного культа с обрядами, связанными с психосоматическими заболеваниями или схожими недугами.

4. Культовый термин *чона* до сих пор не имеет убедительной этимологии ни на языках народов, практиковавших связанный с ним ритуал, ни на иных языках, напр. тюркских или иранских.

5. Как писал В.И. Абаев, «Обряд, с которым связан термин *čorraj*, и само это слово являются достоянием всего западнокавказского этнографического мира» (Абаев 1958: 314). Действительно, культ молнии *чона* является одной из ярких манифестаций существования особого этнокультурного и мифологического ареала в географических границах Западного Кавказа, объединяющего разные народы, живущие или исторически проживавшие в данной области — абхазов, адыгов, карачаевцев, балкарцев, ногойцев и осетин. Именно о такой общности говорили также выдающиеся кавказоведы — этнолог Григорий Чурсин и лингвист Адольф Дирр. Продемонстрировать реальность западнокавказского ареала предполагаемого общекавказского мифологического союза и являлось целью данной статьи.



## Литература

- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1958. Т. I. А — К'.
- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1989. Т. IV. У — Z.
- Акаба К. Х.* Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухум: Алашара, 1984.
- Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980.
- Ардзинба В. Г.* К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокультурные связи. М.: Наука, 1988. С. 263–306.
- Б. Ан.* О пережитках родовой религии шапсугов // Религиозные пережитки у Черкесов-Шапсугов. Материалы Шапсугской экспедиции 1939 г. Сборник научных студенческих работ / под ред. С.А. Токарева и Е.М. Шиллинга. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1940. Вып. 17. Этнография. С. 11–18.
- Джананшия Н. С.* Абхазский культ и быт (В пределах Абжу[а]) // Христианский Восток. Пг.: Типография Академии наук, 1917. Т. 5, вып. 3. С. 157–208.
- Джидалаев Н. С.* К вопросу об исторической общности кавказского и переднеазиатского мира // Доклады АН Азербайджанской ССР, Баку, 1970. Т. XXVI, вып. 3. С. 83–84.
- Дирр А.* Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: Издание Управления Кавказского Учебного Округа, 1915. Вып. 44. Отдел IV. С. 1–16.
- Званба С. Т.* Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии (из заметок природного Абхазца) // газ. «Кавказ». 1855, 15 окт. № 81. С. 351–352.
- Инал-ипа Ш.Д.* Абхазы (Историко-этнографические очерки). Второе переработанное, дополненное издание. Сухум: Алашара, 1965.
- Каланкатуаци М.* История страны Алуанк / пер. с древнеармянск., предисл. и коммент. Ш.В. Смбалян. Ереван: АН Армянской ССР, 1984.
- Кантариа М.* Из истории кабардинского сельскохозяйственного быта. Тбилиси: Мецниереба, 1982 (на груз. яз.).
- Каракетов М.Д.* Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М.: Наука, 1995.
- Каракетов М.Д.* О гуннском Чопа-Даркунанде из описания албанского епископа VII в. // Albania Caucasia / отв. ред.: А.К. Аликберов, М.С. Гаджиев. М.: ИВ РАН, 2015. Вып. I. С. 260–268.



- Лакунова Д. Р., Тайсаев Д. М.* Адыгские обряды вызывания дождя в культе обоготворения мертвых // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. Кемерово, 2016. Т. 37. С. 82–86.
- Люлье Л.* Верования, религиозные обряды и предрассудки у Черкесов // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис: В типографии Главного Управления Наместника Кавказского, 1862. Кн. V. С. 121–137.
- Потанин Г. Н.* Очерки северо-западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского Географического Общества членом-сотрудником оною Г.Н. Потаниным. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883. Вып. IV. Материалы этнографические.
- Сефербеков Р. И.* Верховные боги (громовержцы) народов Дагестана // История, археология и этнография Кавказа. Махачкала, 2005. № 4. С. 66–92.
- Сефербеков Р. И.* Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Автореф. дис... к.и.н. Махачкала, 2009.
- Хабичев М. А.* Взаимовлияние языков народов Западного Кавказа. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1980.
- Хорасани Х.* Сухум // газ. «Кавказ». 1873. № 150. С. 2.
- Цаболов Р. Л.* Этимологический словарь курдского языка. М.: Восточная литература, 2001. Т. I: А — М.
- Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухум: Абхазское государственное издательство, 1957.
- Шиллинг Е. М.* Черкесы // Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов. М.; Л.: Московский Рабочий, 1931. Т. II. С. 41–54.
- Шильтбергер И.* Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1427 год / пер. со старонемецкого Ф.К. Бруна. Баку: Элм, 1984.
- Шортанов А. Т.* Адыгская мифология. Нальчик, 1982.
- Штедер Л. Л.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году / сост. Г.И. Цибилов. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2016.
- Штыбин В. В.* Культ грома у Причерноморских адыгов-шапсугов в прошлом и современности // Сборник статей магистрантов факультета истории, социологии и международных отношений (ФИСМО). Краснодар: Кубанский государственный университет, 2020. С. 391–395.
- Ярлыкапов А. А.* Традиционная хозяйственная культура ногайцев: обряд вызывания дождя // Научная мысль Кавказа. Ростов н/Д, 1998. № 1. С. 43–48.



- Chirikba V. A.* The Problem of the Caucasian Sprachbund // Pieter Muysken (ed.). From Linguistic Areas to Areal Linguistics. Studies in Language Companion Series (SLCS). John Benjamins Publishing Company: Amsterdam; Philadelphia, 2008. Vol. 90. P. 25–93.
- Chirikba V. A.* Between Christianity and Islam: Heathen Heritage in the Caucasus // Studies on Iran and the Caucasus. Presented to Prof. Garnik S. Asatrian on the Occasion of his 60<sup>th</sup> Birthday. Edited by Uwe Bläsing, Victoria Arakelova and Matthias Weinreich. With the assistance of Khachik Gevorgian. Leiden; Boston: Brill, 2015. P. 145–191.
- Golden P. B.* The Conversion of the Khazars to the Judaism // P.B. Golden, H. Ben-Shammai, A. Róna-Tas. The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium. Leiden; Boston: Brill, 2007. P. 123–162.
- Taitbout de Marigny J. V.E.* Voyages en Circassie par le chevalier Taitbout de Marigny. Avec Vues, Costumes, etc. Odessa; Simphéropol: Librairies de D. Mieville, Editeur, 1836.
- Tuite K.* Lightning, Sacrifice, and Possession in the Traditional Religions of the Caucasus // *Anthropos* 2004. No. 99 (1). P. 143–159.

#### СОКРАЩЕНИЯ

абаз.	абазинский	осет.	осетинский
абх.	абхазский	праадыг.	праадыгский
ад.	адыгейский	праабх.	праабхазский
каб.	кабардинский	санскр.	санскритский
карач.	карачаевский	тап.	тапантский диалект
ног.	ногайский	удм.	удмуртский

#### Research article

**Chirikba V.A.** The Abkhazian cult of thunder and lightning and its North Caucasian parallels [Abhazskii kult groma i molnii i ego severokavkazskie paralleli]. *Anthropologies*, 2023, no 2, pp. 5-25, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/5-25>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Chirikba V. A.** | [chirikba@gmail.com](mailto:chirikba@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-8967-2767> | **D.I. Gulia** Abkhazian Institute of Humanitarian Studies, leading researcher; Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, senior researcher



### Abstract

The article is devoted to a review of rituals previously practiced in Abkhazia, the Western Caucasus and Ossetia associated with the cult of thunder and lightning, as well as a discussion of the mysterious term chop(p)a associated with this cult and its phonetic variants, often used in the song accompaniment of the burial ceremony of lightning victims. The question is raised about the possibility of postulating the Caucasian mythological union (according to the model of the supposed Caucasian language union), as well as local unions of mythological systems of the peoples of the Caucasus.

**Keywords:** Abkhazian mythology; mythology of the peoples of the Western Caucasus; cult of thunder and lightning; Caucasian Union of mythological systems

### References

- Abaeв, V.I. 1958. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo iazyka* [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language]. M.; L.: Izdatelstvo AN SSSR, 1, A — K'.
- Abaeв, V.I. 1989. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo iazyka* [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language]. L.: Nauka, 4, U — Z.
- Akaba, K.H. 1984. *Istoricheskie korni arhaicheskikh ritualov abhazov* [Historical roots of archaic rituals of Abkhazians]. Suhum: Alashara.
- Alekseev, N.A. 1980. *Rannie formy religii tiurkoiazыchnyh narodov Sibiri* [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka.
- An, B. 1940. O perezhitkah rodovoi religii shapsugov [About the remnants of the ancestral religion of the Shapsugs]. *Religioznye perezhitki u Cherkesov-Shapsugov. Materialy Shapsugskoi ekspedicii 1939 goda*. Eds. S.A. Tokarev, E.M. Shilling. Sbornik nauchnykh studentcheskikh работ. M.: MSU, 17: 11–18.
- Ardzinba, V.G. 1988. K istorii kulta zheleza i kuznechnogo remesla (pochitanie kuznicy u abhazov) [On the history of the cult of iron and blacksmithing (the veneration of the forge among the Abkhazians)]. *Drevnii Vostok: etnokulturnye svyazi*. M.: Nauka: 263–306.
- Chirikba, V.A. 2008. The Problem of the Caucasian Sprachbund. Pieter Muysken (ed.). From Linguistic Areas to Areal Linguistics. *Studies in Language Companion Series (SLCS)*, 90. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Publishing Company: 25–93.
- Chirikba, V.A. 2015. Between Christianity and Islam: Heathen Heritage in the Caucasus. *Studies on Iran and the Caucasus. Presented to Prof. G.S. Asatrian on the Occasion of his 60th Birthday*. Eds. U. Bläsing, V. Arakelova and M. Weinreich. With the assistance of Kh. Gevorgian. Leiden; Boston: Brill: 145–191.
- Chursin, G.F. 1957. *Materialy po etnografii Abhazii* [Materials on the ethnography of Abkhazia]. Suhum: Abhazskoe gosudarstvennoe izdatelstvo.
- Dirr, A. 1915. Bozhestva ohoty i ohotnichii iazyk u kavkazcev [Deities of hunting and the hunting language of the Caucasians]. *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza*, 44, 4. Tiflis: 1–16.





- Dzhanashiiia, N.S. 1917. Abhazskii kult i byt (V predelah Abzhu[a]) [Abkhazian cult and way of life (Within Abzhu[a])]. *Hristianskii Vostok*, 5, 3: 157–208.
- Dzhidalaev, N.S. 1970. K voprosu ob istoricheskoi obshchnosti kavkazskogo i peredneaziatskogo mira [On the question of the historical community of the Caucasian and Near Asian world]. *Doklady AN Azerbaidzhanskoi SSR*, 26, 3. Baku: 83–84.
- Golden, P.B. 2007. The Conversion of the Khazars to the Judaism. P.B. Golden, H. Ben-Shammai, A. Róna-Tas. *The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*. Leiden, Boston: Brill: 123–162.
- Habichev, M.A. 1980. *Vzaimovliianie iazykov narodov Zapadnogo Kavkaza* [Mutual influence of the languages of the peoples of the Western Caucasus]. Cherkessk.
- Horasani, H. 1873. *Suhum* [Sukhum]. Kavkaz, 150: 2.
- Iarlykapov, A.A. 1998. Tradicionnaia hoziaistvennaia kultura nogaicev: obriad vyzyvaniia dozhdia [The traditional economic culture of the Nogais: the rite of causing rain]. *Nauchnaia mysl Kavkaza*, 1. Rostov-n-D: 43–48.
- Inal-ipa, Sh.D. 1965. *Abhazy (Istoriko-etnograficheskie ocherki)* [Abkhazians (Historical and ethnographic essays)]. Second revised, expanded edition. Suhum: Alashara.
- Kalankatuaci, M. 1984. *Istoriia strany Aluank* [The history of the Aluank country]. Transl. from Ancient Armenian, preface and comment. by Sh.V.Smbatyan. Erevan: AN Armianskoi SSR.
- Kantaria, M. 1982. *Iz istorii kabardinskogo selskohoziaistvennogo byta* [From the history of Kabardian agricultural life]. Tbilisi: Mecniereba. In Georgian.
- Karaketov, M.D. 1995. *Iz tradicionnoi obriadovo-kultovoi zhizni karachaevcev* [From the traditional ritual and cult life of the Karachai people]. M.: Nauka.
- Karaketov, M.D. 2015. O gunnskom Chopa-Darkunande iz opisaniia albanskogo episkopa 7 v. [About the Hunnic Chop-Darkunand from the description of the Albanian bishop of the 7 century]. Eds: A.K. Alikberov, M.S. Gadzhiev. *Albania Caucasicca*, 1. M.: 260–268.
- Lakunova, D.R., Taisaev, D.M. 2016. Adygskie obriady vyzyvaniia dozhdia v kulte obogotovleniia mertvyh [The Adyghe rites of causing rain in the cult of deification of the dead]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kultury i iskusstv*, 37: 82–86.
- Liulie, L. 1862. Verovaniia, religioznye obriady i predrassudki u Cherkesov [Beliefs, religious rites and prejudices among Circassians]. *Zapiski Kavkazskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, 5. Tiflis: 121–137.
- Potанин, G.N. 1883. *Ocherki severo-zapadnoi Mongolii. Rezultaty putesthestviia, ispolnennogo v 1879 godu po porucheniiu Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva chlenom-sotrudnikom onogo G.N. Potaninym* [Essays on Northwestern Mongolia. The results of a trip performed in 1879 on behalf of the Imperial Russian Geographical Society by a member-employee thereof G.N. Potanin]. 4, Materialy etnograficheskie. SPb.



- Seferbekov, R.I. 2005. Verhovnye bogi (gromoverzhcy) narodov Dagestana [Supreme gods (thunderbolts) of the peoples of Dagestan]. *Istoriia, arheologiya i etnografiya Kavkaza*, 4. Mahachkala: 66–92.
- Seferbekov, R.I. 2009. *Panteon iazycheskikh bozhestv narodov Dagestana (tipologiya, harakteristika, personifikacii)* [Pantheon of pagan deities of the peoples of Dagestan (typology, characteristics, personifications)]. Abstract of the PhD dissertation. Mahachkala.
- Shilling, E.M. 1931. Cherkesy [Circassians]. *Religioznye verovaniia narodov SSSR. Sbornik etnograficheskikh materialov*, 2. M.; L.: Moskovskii Rabochii: 41–54.
- Shiltberger, I. 1984. *Puteshestvie po Evrope, Azii i Afrike s 1394 goda po 1427 god* [A journey through Europe, Asia and Africa from 1394 to 1427]. Transl. from Old German F. K. Brun. Baku: Elm.
- Shortanov, A.T. 1982. *Adygskaia mifologiya* [Adyghe mythology]. Nalchik.
- Shteder, L.L. 2016. *Dnevnik puteshestviia iz pogrannichnoi kreposti Mozdok vo vnutrennie mestnosti Kavkaza, predpriniatogo v 1781 godu* [Diary of a journey from the border fortress Mozdok to the interior of the Caucasus, undertaken in 1781]. Comp. G.I. Tsibirov. Vladikavkaz: SOIGSI.
- Shtybin, V.V. 2020. Kult groma u Prichernomorskih adygov-shapsugov v proshlom i sovremennosti [The cult of thunder among the Black Sea Adygs-Shapsugs in the past and present] *Sbornik statei magistrantov fakulteta istorii, sociologii i mezhdunarodnykh otnoshenii (FISMO)*. Krasnodar: 391–395.
- Taitbout de Marigny, J.V.E. 1836. *Voyages en Circassie par le chevalier Taitbout de Marigny. Avec Vues, Costumes, etc.* [Travels in Circassia by the knight Taitbout de Marigny. With Views, Costumes, etc.]. Odessa; Simphéropol.
- Tsabolov, R.L. 2001. *Etimologicheskii slovar' kurdsogo iazyka* [Etymological dictionary of the Kurdish language]. M.: Vostochnaia literatura, 1, A — M.
- Tuite, K. 2004. Lightning, Sacrifice, and Possession in the Traditional Religions of the Caucasus. *Anthropos*, 99, 1: 143–159.
- Zvanba, S.T. 1855. *Abhazskaia mifologiya i religioznye poveria i obriady mezhdou zhiteliama Abhazii (iz zametok prirodnogo Abhazca)* [Abkhazian mythology and religious beliefs and rituals among the inhabitants of Abkhazia (from the notes of a natural Abkhazian)]. *Kavkaz*, 81. 15 okt.: 351–352.



© С.Х. Хотко

## Гражданская жизнь западнокавказских горцев: опыт типологии

**Ключевые слова:** политогенез, народное собрание (зауча, ад. зэҕукӀэ), съезд (ад. зэфӀэс), соприязыжное братство (тлеуж, ад. лӀэуж), территориальная община (псухо), демократия, полития, античный полис, полисоподобное общество, среднее сословие, гражданская жизнь, выборы, солидарность, добродетель

На протяжении второй половины XVIII в. и первой трети XIX в. в ряде западных областей Черкесии был осуществлен переход от многовековой традиции иерархического управления к обществу полисного типа. Процесс ускоренной эмансипации, организованный представителями верхнего слоя тфокотлей (лично независимых крестьян), позволил стать полноправными членами самоуправляющихся обществ (аграрных полисов) массе зависимых крестьян и переселенцам из других черкесских территорий, над которыми сохранялась власть князей. Стремительная эмансипация и консолидация вооруженного «среднего сословия» в новых исторических условиях может быть сопоставима с приходом к власти зевгитов, формировавших фалангу гошпитов.

Полисная революция изменила образ жизни горской массы, приблизив ее к античному идеалу гражданской жизни – социально и политически активному участию в управлении территориальной политией. Приверженец, как это определяли флорентийские гражданские гуманисты, *vivere civile*, чувствовал себя обязанным к участию и действию в социальной структуре. Общество полисного типа отличалось высоким уровнем солидарности, при котором гражданские интересы ставились выше личных. Подобно античным грекам, западнокавказские горцы добровольно несли расходы и исполняли общественно значимые функции (литургия): это были морские экспедиции на своих судах (триерархия), дипломатическая служба (архитеория). У античных греков существовал аналог куначества в виде так называемой проксении, ритуального гостеприимства-побратимства, которое скрепляло отношения на частном уровне и на уровне полисов. Одно из связанных с этим новым состоянием общества сходств – развитие ораторского искусства в среде простолюдинов. Преобразования и новые правила общественной жизни и морали носили у черкесов преимущественно неконфликтный, консенсусный характер.

Отличие черкесских горизонтально структурированных обществ от классического полиса состояло в том, что здесь была внедрена раздвоенная лояльность: не только своей территориально организованной общине (псыхӀу), но и квази-родственному объединению – так называемому «соприязычному братству» (лӀэуж, зтхьарӀоҕу). Члены такого братства, базовый уровень которого действительно был связан с разросшимися семьями, объединялись на основе принесения клятвы, считали себя родственной группой. Эти пересекающиеся и наслаивающиеся друг на друга сети доверия создали исключительно солидарное и безопасное общество, стремительно изживавшее такие укорененные негативные явления, как разбой, кровная месть, преступления против личности, работорговля.

**Хотко Самир Хамидович** – доктор исторических наук, заведующий отделом этнологии Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева. e-mail: inalast@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-5097-5864>

**Для цитирования:** Хотко С.Х. Гражданская жизнь западнокавказских горцев: Опыт типологии // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 26-58. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/26-58>.



В 1862 г. юный Лев Тихомиров, сын геленджикского гарнизонного врача, наблюдал возвращение из Лондона через Стамбул черкесского посольства: «Я помню, как в Новороссийск возвратился натухайский князь Костанук, ездивший, кажется, в Англию. <...> Но нерадостны были вести, привозимые депутатами. Никакой помощи<sup>1</sup> они не нашли» (Тихомиров 2000: 134). Это был, конечно, не князь, но, можно сказать, потомственный дипломат Исмаил Куштанок — натухаевский старшина, специализировавшийся на внешнеполитических миссиях, сын Хазеша Куштанока, соратника многолетнего политического лидера Западной Черкесии Сефербея Зана (Шамиль 1953: 92; *Бэлл/1* 2007: 72; *Бэлл/2* 2007: 54, 121; *Фелицын* 2010: 65). Это были последние дни независимого Натухая (Натхокуаджа), адыгского племени, описываемого в традиционных для российской этнографии категориях как «демократическое». Летом и осенью 1862 г. в бассейне Кубани также подошла к концу многовековая история Темиргоя, «аристократического» (в традиционных для российской этнографии категориях) адыгского племени или феодального владения. Иерархичный, воинственный Темиргой, обладавший многочисленным «дворянским» (уоркским) сословием, не принимал участия в черкесском сопротивлении после сентября 1829 г. (т.е. во время фронтальной и очень напряженной фазы так называемой Кавказской войны на землях Северо-Западного Кавказа). Зато все эти годы (1830–1864) невероятно ожесточенное сопротивление экспансии Российской империи оказали относительно молодые горские адыгские «племена» — натухайцы, шапсуги, абадзехи, и отнюдь не молодые убыхи.

Первый вопрос, который вытекает из сюжета с «дипломатом» — какими были его полномочия и, соответственно, каким было общество, политическую волю которого он осуществлял? Формально, И. Куштанока можно было бы назвать «министром» черкесского меджлиса (если считать меджлис правительством) или главой комитета по иностранным делам (если считать меджлис парламентом). Посольство в Лондон с целью обращения к королеве и народу Великобритании (но не к парламенту) было предпринято двумя депутатами — абадзехом Хаджи Хайдер Хасан-эффенди и натухаевцем Куштанок Исмаил-эффенди. Их обращение начинается с заявления о том, что они присланы от народа Натухаджа и Абазека, а также действуют от имени депутатов других племен Черкесии (The Free Press 1862b: 1–2). Меджлис был создан в пылу борьбы и «три деревянных здания под драничными крышами, которые составляли присутственные места меджлиса — “зал парламента”, “кунакскую” и мечеть» (в устье реки Псахе, в Убыхии) в июле 1862 г. были уничтожены десантом под командованием генерал-губернатора Кутаисской губернии Н.П. Колюбакина (*Смоленский* 1875: 430–431, 437–438). Знаменательно, что Н.П. Колюбакин дал достаточно высокую оценку политической культуре черкесов: «Все эти племена имеют, так сказать, естественные им начала гражданственности, начала, конечно, неполные и не хорошо обдуманые, но могущие служить основой мудрого управления и благих преобразований» (*Колюбакин* 2001: 184).

<sup>1</sup> 12 сентября 1862 г. из Форин Оффис последовал краткий и не оставляющий иллюзий ответ за подписью Э. Хаммонда: «Господа, я уполномочен графом Расселом, чтобы известить вас о получении петиции, которую вы адресовали королеве 26 июля, жалуясь на поведение России в отношении Черкесии, и я должен проинформировать вас о том, что правительство Ее Величества не может вмешиваться в рассматриваемый здесь вопрос» (The Free Press 1862a: 111). Лорд Джон Рассел, 1-й граф Рассел, министр иностранных дел Великобритании (1859–1865), премьер-министр в 1846–1852 и 1865–1866 гг.



Интенсивная внешнеполитическая активность черкесов происходила на протяжении, как минимум, 80 лет: инициатор строительства крепости в Анапе (1782) хегакский князь Мехмед-Гирей Зан многократно курсировал между Стамбулом и Черкесией. Посольства в Стамбул и Каир имели место накануне и после войны 1828–1829 гг. (Лонгворт 2002: 27, 37). Самоуправляющиеся через народные собрания (ад. *зэлуклэ*, каб. *зэлуцлэ* «встреча», «съезд», «собрание») (ТСАЯ 2006: 181; СКЧЯ 1999: 268)<sup>2</sup> адыгские общества создавали коллегиальные органы исполнительной власти (меджлисы), которые были своего рода президиумами народного собрания. Таким образом, широко известный меджлис 1861 г. не был первым подобным институтом у адыгов (включая убыхов). Дж. Бэлл и Дж. Лонгворт в 1830-е годы имели дело с членами меджлисов или советов<sup>3</sup> Натухая и Шапсугии (Medjilis or National Council) (Longworth/1 1840: 102–103). Деятельность широкого круга горских старшин требовала санкции со стороны народного собрания, но и в очень большой степени являлась добровольно воспринятой миссией. В этом, а также и в некоторых других аспектах, деятельность черкесских лидеров (трибунов) воспроизводила практики античного полиса.

«В социально-психологическом плане чрезвычайно важно, что ни в одной прежней общине других типов чувство солидарности ее членов не было так сильно, как в полисе; — отмечают И.М. Дьяконов, В.А. Якобсон, Н.Б. Янковская, — полисная солидарность была одновременно и правом и обязанностью граждан, вплоть до того, что они в массовом порядке, не на словах, а на деле (как о том свидетельствуют сохранившиеся до нас исторические известия), ставили интересы полиса выше личных или узкосемейных; повинность зажиточных граждан в пользу полиса (*литургия*) выступала как почетная обязанность, которую знатные и богатые люди могли принимать на свой счет» (ИДМ 1983: 20–21).

Подобно полисным гражданам, черкесские лидеры (аристократы и простолюдины) добровольно вызывались нести затраты по обеспечению военно-политической активности как своих обществ, так и всей независимой Черкесии. Это были морские экспедиции в Турцию (за солью, оружием, порохом, медикаментами), которые вполне подпадают под определение *триерархии*, т. е. снаряжения и содержания корабля; дипломатическая служба или *архитеория* (Сефербей Зан, который сочетал ее с очень рискованной эксплуатацией собственной шхуны, в итоге захваченной и сожженной) (Шамиль 1953: 136–137; Бэлл/1 2007: 338, 354); прием и сопровождение иностранных визитеров (старшина из тфокотлей Хасдемир из Цемеза, упомянутый Лонгвортом в 1837 г. как один из деятельных вождей Натухая и «мужчина сорока столов», а также У. Симпсоном в 1855 г.) (Лонгворт 2002: 153–154; Simpson 1880).

Может показаться, что сопоставление с античным полисом носит откровенно надуманный характер, но оно вполне легитимно уже хотя бы в силу обязательности историко-сопоставительного метода. Более того, именно такое

<sup>2</sup> Термин адекватно передан в форме за-уча у К.Ф. Сталя (Сталь 1900: 145, 155).

<sup>3</sup> В доисламской Аравии *меджлис* — совет племени. Использование лексемы «совет» (council) также представляется точным, поскольку она предполагает не только собрание, но и осуществление исполнительной власти.



сопоставление имеет значимую интеллектуальную традицию<sup>4</sup>. Автор данной статьи мог приобщиться к проблематике типологии кавказского общества в далеком 1997 г., запросто общаясь на конференции в Будапеште с Мамайханом Агларовым (1935–2017). В самолете, на обратном пути, мы распили небольшую бутылку дагестанского коньяка, и мне было совершенно невдомек, что я общаюсь с выдающимся кавказоведом. В этот период я интересовался почти исключительно историей черкесских мамлюков.

М.А. Агларов был первым в позднесоветском кавказоведении исследователем, обосновавшим уход от поиска формы общественного устройства «вольных обществ» Дагестана в категориях только феодального уклада, когда им «отводится роль первых стадий начальной фазы феодальной формации» (Агларов 1988: 4). На основе историко-сопоставительного подхода исследователь определил самоуправляемое политическое образование («вольное общество») как полис, присущий не только античной Греции, но и некоторым другим ареалам Циркумпонтийского региона (Агларов 1988: 4). Намеченный М. А. Агларовым подход получил развитие в российской политантропологии (Крадин 2004: 47). В категориальном аппарате политантропологов общества делятся на иерархические (к которым относятся и феодальные модели) и эгалитарные, но и те, и другие имеют равный эволюционный статус. Х. Дж. Классен подчеркивает, что социальная эволюция не имеет заданного направления, но очень часто означает только качественную реорганизацию общества, переход из одного структурного состояния в другое (Классен 2000: 53). В рамках формационного подхода схожая мысль была выражена Л.И. Лавровым, который заметил, что генезис вольных обществ Кавказа является «иллюстрацией одного из зигзагов исторического процесса, который выглядит простым, пока рассматриваем генеральное направление его во всемирном масштабе, но оказывается более сложным и своеобразным, когда знакомимся с ним на конкретных примерах отдельных народов или территорий» (Лавров 1978: 14).

Развернутое исследование демократической трансформации у адыгов на основе формационного подхода было осуществлено выдающимся советским кавказоведом В.К. Гардановым. Оно дает нам полное представление о генезисе и функционировании так называемых соприсяжных братств, которые, как отмечал исследователь, превратились в соответствующих условиях в «боевые органы крестьянской самозащиты и борьбы» (Гарданов 1967: 253). Историографически значимо, что В.К. Гарданов был научным редактором монографии М.А. Агларова и фактически поддержал его совершенно неортодоксальную версию социальной истории Дагестана.

В.К. Гарданов рассматривал генезис экстерриториальных соприсяжных братств в их сложной взаимозависимости с территориальными объединениями *псужо* (ад. псыхъу, «речная долина») (Гарданов 1967: 285–286). Это название было синонимично определению *общество* и было порождено самой природой Северо-Западного Кавказа, обладающего густой гидрографической сетью.

<sup>4</sup> Самые общие сравнения черкесов с древними греками (Ф. Дюбуа в АБКИЕА 1974: 456; Henze 1992: 70–71), которые совершенно не стоит отбрасывать без надлежащего анализа, в этой статье не рассматриваются.



По всей видимости, представление о существовании соприсяжных братств было утеряно в адыгейском и кабардино-черкесском языках (в силу кардинального сокращения численности тех субэтносов, у которых данный институт имел наибольшее значение). По крайней мере, толковые словари адыгейского и кабардино-черкесского языков не содержат термина «братство» в соответствующем социально-политическом значении. Вполне вероятно, что ситуация изменится, если заново полностью проработать полевые этнографические материалы. Нам остается, вслед за В.К. Гардановым, положиться на сведения Дж. Бэлла, который привел лексему *тлеуш*, обозначающую соприсяжное братство (Гарданов 1967: 254). «Черкесским термином, обозначающим общество или братство, является “тлеуш” (tleuṣh), что также означает поколение, род, происхождение» (Бэлл/1 2007: 330). В оригинале: «The Circassian word for the societies or fraternities is “tleuṣh”, which signifies also “seeds”. The tradition with regard to them is, that the members of each all sprang from the same stock or ancestry; and thus they may be considered as so many sept or clans, with this peculiarity — that, like seeds, all are considered equal». «Черкесское слово, обозначающее общества или братства, — “тлеуш”, что также означает «потомки». Традиция в отношении них такова, что члены каждого [братства] все произошли от одного и того же рода или предка; и, таким образом, их можно рассматривать как множество септ<sup>5</sup> или кланов — с той особенностью, что, как потомки, все считаются равными» (Bell/1 1840: 347).

«Тлеуш» Бэлла, по всей видимости, это *лэуж* «потомство» (ТСАЯ 2006: 299). С XIX в. в этнографической литературе звуки *л* (l') и *ль* (l) транслитерируются как *тл* — см., например, широко известный термин *тлекотлеш* (лЭкъ-ольэш) «дворянин» (ТСАЯ 2006: 299). В кабардино-черкесском *лэужь* — «наследственность», «потомство» (СКЧЯ 1999: 504). В ТСАЯ при том, что дан русский перевод «потомство», указан адыгский синоним *лээнкъ* «род», «племя». Таким образом, указанный Бэллом термин действительно мог в той исторической обстановке обозначать «братство» как искусственное племя, объединенное клятвой.

У Султана Хан-Гирея в очерке «Бесльный Абат» разбирается конфликт урков с тфокотлями и приводится лексема *тхар-ог* «соприсяжники» (Султан Хан-Гирей 2009: 468). Она полностью соответствует лексеме в толковом словаре адыгейского языка *тхъарылогъу* — «союзник (говорится только о племенах)» (ТСАЯ 2006: 404). Русский перевод «союзник» не является адекватным хотя бы потому, что ниже указана лексема *тхъарылу* «клятва». Но вот уточнение о том, что использование лексемы *тхъарылогъу* связано с коллективными практиками, когда племена клянутся друг другу, вполне исторично. В.Х. Кажаров, комментируя соответствующий фрагмент у С. Хан-Гирея, дает кабардинское написание *тхъэрылуэгъу* (Кажаров 1992: 157, прим. 27). В толковом словаре кабардино-черкесского языка содержится как эта лексема *тхъэрылуэгъу* («один из поклявшихся друг другу в верности»), так и важное понятие *тхъэрылуанлэ* «место, где собирался народ для суда над кем-л. или клятвопринижения» (СКЧЯ 1999: 639).

У демократической линии социальной трансформации была институциональная основа в виде сословных собраний. Веками иерархическая органи-

<sup>5</sup> Септ — ирландский клан (также — часть клана).



зация уживалась с сословно-представительными собраниями. «У народов, имеющих князей, тоже бывают собрания и очень часто» (*Сталь* 1900: 157). П.С. Потемкин (1784), Я. Потоцкий (1798), Г.-Ю. Клапрот (1807) и Ш. Ногма в 1840-е годы дают нам достаточно четкое представление об организации работы такого трехпалатного «парламента» в Кабарде. Пши (князя) вырабатывали решение и выносили его на обсуждение собранию уорков (узденей); после его согласования, оно представлялось собранию депутатов от тфокотлей. Они были вправе или принять его, или отклонить. «Глас простого народа, — писал П.С. Потемкин, — решит уже законодательное положение; он властен принимать и отменять предложение владельцев и согласие [на него] узденей» (*Кажаров* 1992: 8–9).

Поскольку в Кабарде всегда был значим пост *валия*, т.е. старшего князя (пщышхуэ), возглавлявшего династический дом Иналовичей и сложную феодальноподобную иерархическую систему, то эту северокавказскую политику можно определить и как феодальное владение с лестничной системой наследования, и как аристократическую республику. В более генерализованных категориях политантропологии — как суперсложное вожество или аналог раннего государства. Данный политический порядок, основанный на диалоге и договоре, по сути своей соответствует состоянию *governo misto* («смешанное правление», т.е. совместное правление одного, немногих и многих; сочетание монархии, аристократии и демократии) в итальянских республиках позднего средневековья и раннего нового времени (*Покок* 2020: 129, 443).

Выход из вековой традиции иерархического управления<sup>6</sup> не случайно был осуществлен горцами. «Важной чертой небольших обществ (в том числе горских), — отмечают Н.Н. Крадин и Т.Д. Скрынникова, — является высокая степень политической активности, тогда как у подданных равнинных аграрных государств отмечается более пассивное политическое поведение» (*Крадин* 2006: 48). Схожие с нагорным Дагестаном процессы имели место на западе Черкесии, где иерархические общества трансформировались в эгалитарные общества с одной большой стратой «граждан» — в своего рода полис. Вну-

<sup>6</sup> В XVI–XVIII вв. в приморских районах Черкесии существовал институт княжеской власти. В 1625 г. побережье и горный сектор Северо-Западного Кавказа от Варадских гор до Кудесчио (от Новороссийска до Туапсе), согласно Дживанни да Лукка, подчинялись двум братьям-князьям Кази-бею и Санкас-бею (*Северный* 2006: 46–47). От Субаши до Адлера управляли «особенные князья» (*Северный* 2006: 46): «особенные» правильно было бы перевести как самостоятельные – от равнинных политий и Крымского ханства. Здесь же в 1641 г. побывал почти в каждой гавани Эвлия Челеби, который отчетливо отобразил иерархическую структуру во главе с бейями (*Челеби* 1983: 50–53). Во второй половине XVIII в. в районах Вулана (Чепсина) и Суджук-кале отмечаются владения княжеского дома Бастоко (*Черкесы* 1998: 334). С князем (пши) Пшимафом Бастоко имел дело Дж. Бэлл, заметивший, что у того осталась только титул и что в последние годы он лишился порядка тысячи вассалов (уорков и тфокотлей): «номинальная власть этого князя еще и сегодня простирается до Чепсина, по-другому говоря, приблизительно на семьдесят миль» (*Бэлл/1* 2007: 216; *Шамиль* 1953: 50). Как о захиревшем княжеском роде, управлявшем некогда племенем «вепси» (ад. цопсын), о Бастоковых писал С. Хан-Гирей (*Султан Хан-Гирей* 2009: 165). Полностью пресекались княжеские дома Шешако и Арин в обществах Гуаие и Цюхух соответственно (*Люлье* 1857а: 185). Фактически, княжеским статусом обладал тлекотлеш Мехмед Индароко (Шупако) в долине Пшада (*Маринь* 2006: 57–64). В 1829–1830 гг. завершилась история аристократического владения Хегак под управлением князей Зан: народ интегрировался в натухаевское общество, а Сефербей Зан воспринял роль выборного политического лидера, заручился двумястами печатями старшин от Анапы до Карачая включительно и отправился в Стамбул в качестве посла черкесов (*Хотго* 2018b: 13).





три этой страты были и бывшие знатные, еще не утеревшие окончательно своих привилегий, и старшинская элита тфокотлей, и вся масса тфокотлей и бывших крепостных. Все они теперь управлялись посредством институтов народного собрания и суда присяжных. «Племенные системы такого типа, — пишет А.В. Коротаев о северойеменских «племенах», возникших на основе распавшихся вожеств, — предполагают прежде всего высочайший уровень развития политической культуры, и существование изошренной системы политических институтов и традиций арбитражирования, посредничества, поиска консенсуса и т.д., развитой разветвленной сети межобщинных связей на гигантских территориях, населенных десятками и сотнями тысяч человек, организующей (без применения централизованного насилия) все эти массы населения» (Коротаев 2006: 141). Определение, данное А.В. Коротаевым, очень хорошо соответствует тому состоянию общественных институтов, которое засвидетельствовано многими наблюдателями в первой половине XIX в. в Западной Черкесии.

Д.М. Бондаренко и А.В. Коротаев отмечают, что иерархические и неиерархические общества отличаются друг от друга по способу «интегрирования локальных социумов в единый надлокальный социальный организм». У первых он носит преимущественно насильственный характер, у вторых — ненасильственный, более или менее добровольный. Это и есть в самом общем плане *синойкизм*. Важно, что «только на этом эволюционном направлении оказывается возможным становление гражданского общества» (Бондаренко, Коротаев 1999: 133).

Очевидно, что полис представлял собой в своих наиболее зрелых формах город-государство, «мельчайшее раннее государство», но надо понимать, что в Греции существовали полисы, «не имевшие собственных городских центров, однако воспринимавшиеся и самими гражданами, и другими эллинами как полисы» (Гринин 2012: 44, 78). В архаический период возникло многообразие типов и форм полисной организации: полис мог быть не только городским, но и аграрным, занимающим большую площадь (ИДМ 1983: 88–89). Главный признак полиса усматривался эллинами не в торгово-ремесленной деятельности внутри городских стен, а в политической самостоятельности населения (ИДМ 1983: 74).

Многие полисы архаической и даже классической Греции оставались без выраженного административного аппарата. Именно с этой группой периферийных полисов вполне сопоставимы кавказские демократические общества. Д.М. Бондаренко определяет их как сложные негосударственные общества, альтернативные раннему государству (Бондаренко 2012: 115). Для определения альтернативных раннему государству форм политической организации предлагаются термины *параполитейность* (государствоподобность) и *параполис* (неиерархическая, полисоподобная структура) (Маслов 2012: 333–334).

Согласно Л. С. Васильеву, «ранние эллинские полисы были самоуправляемыми городами-государствами» республиканского типа, что в корне отличало их от древневосточных (египетских и шумерских) «протогосударственных урбанистических образований». «По сути своей рождение буквально из ничего столь сложного и принципиально нового социально-политического, экономического и цивилизационно-культурного феномена, — отмечает Л.С. Ва-



силев, — было чем-то вроде социальной мутации, великой революции, сопоставимой по ее значению для исторического процесса с неолитической» (Васильев 2000: 103). Опыт гражданской жизни — *vivere civile* — «изменил человеческую природу так, как это было не под силу одному лишь обычаю» (Покок 2020: 267).

По определению М. Манна, «полис был самоуправляемым территориальным государством города и сельскохозяйственных провинций, в нем каждый мужчина, владевший землей, будь то аристократ или крестьянин, рожденный на его территории, обладал свободой и гражданством» (Манн 2018: 299). Полисная организация опиралась на два принципа: «гражданское равенство собственников земли» и «лояльность территориальному городу, а не семье или клану» (Там же).

Республиканский строй и полисоподобные государства — Псков и Новгород — были очень долго значимым противовесом московскому самодержавию. Способность создавать институты самоуправления и адаптировать для них уже существовавшие неожиданным образом проявилась у русских крестьян в период так называемой «великой тишины» (в 20–70-е годы XIV в.), т. е. в условиях эффективного золотоордынского контроля над северо-восточной Русью (Нефедов 2010: 170–172). Таким образом, народное собрание и избрание старшин, и судей являются универсальными механизмами построения демократии снизу. Они проявлялись даже в очень краткие исторические моменты и их интуитивно использовали крепостные крестьяне. Задолго до русской революции появилось понятие «народосоветие» (в речи профессора Афанасия Щапова после панихиды по убитым в Бездне крестьянам, 16 апреля 1861 г.) (Эткинд 2022: 303).

Проблема перехода части северокавказских обществ от иерархической социальной организации к неиерархической рассмотрена в работах Г.М. Дерлугьяна, известного российско-американского историка и социолога. Г.М. Дерлугьян выделяет такие факторы как утрата феодальными сословиями монополии на насилие, что было вызвано широким распространением огнестрельного оружия; демографический рост в горной зоне; опора крестьянских союзов на исламскую идеологию всеобщего равенства (Дерлугьян 2013: 41). Согласно Г. М. Дерлугьяну, ключевой признак полисоподобного общества — это складывание политического объединения свободных горцев, каждый из которых обязуется вооружиться за собственный счет и «воевать на равных» (Дерлугьян 2013: 149–150).

Черкесские институты и практики самоуправления рассмотрены в работе П. Мэннинга (Manning 2009). Он уделил особое внимание проблеме восприятия черкесских социальных и политических институтов в больших нарративах Дж. Бэлла и Дж. Лонгворта. Как отмечает Мэннинг, Лонгворт стремился дать максимально точное описание черкесских институтов, но при этом невольно был вынужден обращаться к знакомым ему хорошо социальным категориям английского общества и, в первую очередь, к такому понятию как либерализм. «Это позволило ему увидеть черкесское государственное устройство по существу «точно таким же, как Англия»: увидеть в черкесах некое подобие английских йоменов, а в черкесских политических структурах — своего рода имплицитный либерализм» (Manning 2009: 595). «Верность Бэлла черкесской



терминологии подчеркивала ориентализирующую *инаковость*, в то время как использование Лонгвортом терминологии британского либерализма подчеркивало *оксидентализирующую* (представляющую как западную. —С.Х.) идентичность черкесских и британских институтов» (*Там же*).

Такова, в самых общих чертах, **теоретическая и историографическая основа** проблемы формирования полисоподобных обществ Кавказа. Теперь кратко перечислим **фундаментальные факторы**, позволившие осуществить эгалитаристскую трансформацию на Северо-Западном Кавказе:

— географический (укромность ландшафта, невысокие лесистые горы у моря, плодородные почвы) (*Аристотель* 1983: 47; *Vinnep* 1995: 21; *Коротаев* 1995: 88–89); при этом защищенность вмещающего ландшафта важнее степени его благодатности в плане сельского хозяйства (*Лейн* 2020: 9; *Эпштейн* 2020: 36–39).

— фактор адаптации: этническая культура (от лат. *cultura* «возделывание») является итогом адаптации (от лат. *adaptatio* «приспособление») к природно-географическим условиям. Это обусловило выраженную *дихотомичность* адыгской культуры, которая развивалась на путях адаптации к горным (прилегающим к морю) и равнинным (прилегающим к степи) пространствам. На равнинах сложились иерархические политические институты, объединяемые понятием «княжество» (в категориях политической антропологии — вождество); в горной зоне, при определенном стечении обстоятельств, получили преобладание неиерархические социальные и политические отношения, наиболее горизонтальные и ацефальные у шапсугов (после 1830 г.).

— демографический фактор: удобно расположенные, эти общества могли численно расти в тот период, когда равнинные политии демографически регрессировали (под сильными ударами и постоянным давлением кочевнических армий и из-за оттока населения в «демократические племена»); «миллионное население» (*Зиссерман* 1890: 396); у Г.В. Новицкого в 1830 г. нутхайцев 240 000, шапсугов 300 000, абадзехов 200 000 (*Гарданов* 1967: 32); Дж. Лонгворт в 1837 г. в этих трех областях насчитывал 700 000 человек (*Longworth/II* 1840: 130–131); Т. Лапинский в 1857 г. в этих областях плюс убыхи — 900 000 (*Лапинский* 1995: 28);

— фактор фундаментальных инноваций: *металлургия железа* и «кавалерийская революция» (*Нефедов* 2010: 53) породили западнокавказское (меотское) вождество с его грандиозными курганными некрополями (*Эрлих* 2007); в новых исторических условиях равнинные политии («княжества») начали формироваться в эпоху Великого переселения народов и окончательно сложились при монголах (Жаней, Темиргой, Кабарда); затем «огнестрельная революция» около середины XVII в. уравнила шансы аристократов и простолюдинов; другая важная по социальным последствиям инновация — *новая злаковая культура* (кукуруза); достижение мезоамериканских селекционеров стало настоящим даром Старому Свету (*Даймонд* 2018: 178; *Бродель* 1986: 182–183); широкое распространение на Кавказе кукуруза получила в XVIII в. (*Кантария* 1989: 93) и благодаря высокой урожайности и эффективному включению в севооборот (*Гарданов* 1967: 75) она стала одним из факторов, поддерживавших рост населения в горах, который начался до внедрения «проса нартов»;



— религиозный, исламский фактор (Бэлл/1 2007: 367–368); его особенно сильное воздействие на умы связано с колониальным давлением христианской империи; рецепция ислама в условиях горских республик имела сильный эффект, схожий с ранним исламом и усиливающий нетерпимость (не только к иноверцам, но и к господствующему слою). «Это была типично простолюдинская моральная контридеология, аналогичная крестьянским войнам Европы и Реформации» (Дерлугьян 2013: 152–153).

**Благодаря какому социальному механизму эмансипировались эти горские общества?** Ответ дан Султаном Хан-Гиреем: «устав соприсяжного собратства» (Султан Хан-Гирей 2009: 178). Переселенца или беглеца любого происхождения и социального статуса принимали в определенный род («должно принимать в сочлены того рода, к которому беглый явится»); но присягает он «быть верным новому своему обществу», т.е. коалиции соприсяжных родов (например, Натхо). «Как бы то ни было, обычный этот устав соприсяжного собратства был гробом власти высшего класса во всей Закубанской Черкесии» (Султан Хан-Гирей 2009: 179).

Шапсуги принимали и бывших зависимых крестьян из Абадзехии: у Л.Я. Люлье приводится пример переселения к шапсугам большого семейства Тлебзу, которые разорвали свою связь с тлекотлешами Едыговыми (Едыдж) (Люлье 1857б: 229). Имущество бывших зависимых крестьян потребовало триста арб (!), что ясно говорит нам о том, что наиболее преуспевающие семейства из народа могли превосходить в богатстве многих представителей элиты. Соответственно, уход, носивший такой неспешный и организованный характер, предполагает юридически зафиксированный договор между господином и подвластным. Практики привлечения в свой полис или в свое племя чужаков, предоставления им убежища носят универсальный характер. Именно таким путем усилился ранний римский полис, который принимал не только беглецов, но и знатных представителей италийских народов, которые переселялись вместе со своими клиентами и сразу получали гражданство (Тит Ливий 1989: 76).

**Соприсяжное братство как искусственно созданное племя.** М.А. Аглавов подчеркивал, что племена (филы) и роды (фратрии) древних греков, стоявшие у истоков полисов, представляли собой искусственные образования, возникшие на территориальной основе (Аглавов 1988: 133). М. Манн также развивает мысль о том, что филы и фратрии уже в архаический период или даже в темные века были «военными группировками, добровольными ассоциациями воинов» (Манн 2018: 300). Затем и эти искусственно созданные племена были отодвинуты от управления благодаря целенаправленной реформе Крисфена, который, по выражению Аристотеля, «перемешал все население Аттики» с тем, чтобы подорвать власть аристократии.

Дж. Лонгворт говорил об эффекте перемешанных или накладывающихся друг на друга общественных связей: горец был деятелем и участником как «братства», так и «псухо», в котором рядом проживали представители нескольких «братств» (Лонгворт 2002: 203, 207). Дворянское сословие могло бы продолжать доминировать над территориальными обществами-псухо, но было бессильно перед реформированными псухо, на землях которых проживали соприсяжники, опиравшиеся на поддержку «братьев» со всех районов



Абадзехии. «*Сеть доверия*, предлагаемая расширенным родством, оказалась необходимым условием для этого самоосвобождения» (Дерлугьян 2013: 46). Но и в силу объективных природных и хозяйственных факторов, численно выросшие роды не могли позволить себе обособленное проживание. Так, шапсугская фамилия Ачмиз, насчитывавшая две тысячи дворов, к 1841 г. оказалась расселенной на реках Убин, Иль и на побережье (Материалы 2012: 21).

**Идентичность** адыга описывалась как сочетание родственного и территориального принципов. «Чтобы точно обозначить адыга, нужно назвать его народность, его племя (сопричастное общество. — С.Х.) и его род, его реку и указать название его сотни дворов. Например: Ендрис Хантох, Емис, шапсуг, Антхир, Окецикос. Это значит: Ендрис из фамилии Хантох, из племени Емис, народности шапсугов, который живет на реке Антхир в сотне дворов, или юнэ-из, Окецикос» (Латинский 1995: 78).

Итак, около 1750 г., как выразился К.Ф. Сталь, «черкесы осоюзились» (Сталь 1900: 156). Поскольку чужаки становились «братьями», они с момента клятвы разделяли «агрессивную и дисциплинированную страсть» («асабийя» Ибн Халдуна<sup>7</sup>; *virtù* Макиавелли<sup>8</sup>), которая была «источником добродетели в общепринятом смысле, поскольку примитивные воины превращаются в патриотически настроенных граждан» (Покок 2020: 698–699).

Искусственное родство широко практиковалось генуэзцами, у которых этот институт (альберго) объединял аристократов и простолюдинов. Альберго имело территориальную привязку — не только в Генуе, но и далеко за ее пределами. Так, в целях колониальной эксплуатации греческого Хиоса 12-ю пополанскими семьями было создано альберго Джустиниани (но изначально никто из основателей не носил эту фамилию). Члены этого альберго были вкладчиками *маоны* (акционерного предприятия, термин имеет арабское происхождение), известного как Хиосская маона (1346–1566) (Эпштейн 2020: 346).

Согласно Каффаро, официально летописцу Генуи<sup>9</sup>, первая компания была создана в 1099 г., во время активного участия генуэзцев в первом

<sup>7</sup> *Virtù* — итал. «доблесть», «добродетель». Представление об особой гражданской доблести и добродетели развивали флорентийские политические мыслители Н. Макиавелли, Ф. Гвичардини, Д. Джаннонги. Гражданская доблесть/добродетель «могла существовать лишь там, где граждан объединяло стремление к *res publica*; «достойный человек мог проявлять свою добродетель лишь в системе гражданского коллектива», а разрушение этой системы «приводило к угасанию добродетели как власть имущих, так и безвластных»; соответственно, «тиран не мог быть добродетельным, потому что у него не было сограждан»; «добродетель граждан гарантировала стабильность *политеи* и наоборот» (Покок 2020: 233).

<sup>8</sup> Силу кочевничьего общества Ибн Халдун усматривал в развитом чувстве солидарности – асабийя, которое двигало сплоченный коллектив к созданию государства (Иенатенко 1980: 75). Е. Вятр трактует термин асабийя у Ибн Халдуна как «общественную связь» (Вятр 1979: 36).

<sup>9</sup> Сходство политических структур и обычаев неизбежно порождает историко-культурные сопоставления. Византийский интеллектуал и церковный деятель Мануил Оловол (1245–1310) сравнил Геную с Афинами (Эпштейн 2020: 243). Это сравнение было сделано в период наивысшего могущества этого города-государства, в котором получили развитие республиканские и демократические институты (капитаны народа, которые напоминали римских трибунов до такой степени, что в 1506 г. восемь представителей пополанов или простого народа назвали трибунами) (Эпштейн 2020: 471).



крестовом походе. Эта первая компания должна была существовать три года под управлением шести консулов. До того внешнеполитические интересы Генуи представлял епископ. С появлением компании к общей клятве присоединились епископ и знать (*Эпштейн 2020: 73*). Мысль С. Эпштейна состоит в том, что «крестовый поход потребовал так много затрат и усилий, что в случае с Генуей проблемы подготовки экспедиций, вероятно, способствовали укреплению таких институтов, как компания» (*Эпштейн 2020: 73–74*). Это позволяет говорить о том, что на процессы политической реорганизации и консолидации прямо воздействуют внешнеполитические вызовы. Соответственно, военно-колониальное давление Российской империи и необходимость консолидации были важными факторами черкесского перехода к эгалитарной модели общественного устройства.

Генуэзская коммуна (компания) в 1161 г. обзавелась официальным совещательным органом — советом *анциани* (старейшин) (*Эпштейн 2020: 123*). И здесь нельзя не отметить аналогии с эллинским ареопагом. Советы старейшин или, правильнее будет сказать, старшин функционировали в рамках псухо и соприсяжных братств.

Сумма этих сопоставлений позволяет сформулировать проблему **типологического сходства и различия** аграрных кавказских «полисов» с классическими образцами такого социального устройства.

**Вооруженное среднее сословие.** Коренной перелом в соотношении сил между сословиями был подготовлен, в основном, двумя факторами: увеличением численности населения и распространением огнестрельного оружия. Рыцарское войско в условиях Северного Кавказа перестало быть эффективным в середине XVII в. Одновременно вообще любое значительное конное войско перестало доминировать. Это отразилось на характере крымско-черкесских отношений. Ружье уравнило шансы крымцев и черкесов. Внутри же Черкесии оно уравнило шансы дворян и простолюдинов. После ликвидации Крымского ханства и появления значительных контингентов русской регулярной армии значение дворянской конницы черкесов понизилось еще сильнее. Сдержат русское наступление могло только сочетание огнестрельного оружия и горного ландшафта. Дж. Бэлл отмечал, что на общественный переворот первостепенное влияние оказали торговля и рост богатства, сосредоточенного в руках среднего сословия; вторым фактором, отмечаемым британцем, было распространение огнестрельного оружия (*Бэлл/1 2007: 367–368*).

В итоге рядовое население Черкесии перестало кормить всадников-аристократов и снаряжать их на войну. Использование доспехов при их сниженной функциональности продолжилось вплоть до 1830-х годов. 1840-е годы стали переходным периодом, а уже в 1850-е годы с появлением штуцера и пули Минье панцирь окончательно отошел в сферу символической репрезентации властного статуса (*Хотко 2018а: 383–385*).

Г.М. Дерлугьян отмечает, что «влияние оружия на социальную структуру, вероятно, не было немедленным» (*Derlugian 2017: 45*). Исторически этот процесс напоминает военно-технологическую революцию раннего железного века, которая дала преимущества фаланге *гоплитов* (гоплит — «тяжеловооруженный»), почти совершенно вытеснившей аристократическую конницу.



Гоплитами становились от 1/5 до 1/3 самых состоятельных взрослых мужчин (Манн 2018: 303). «Такая широкая квалификация по уровню благосостояния, а не узкая по праву рождения, была революционной. Это вытолкнуло военную формацию и богатое крестьянство на территориально организованную рыночную площадь, подальше от родовых организаций, в огромную концентрацию локальной коллективной власти — гражданство» (Манн 2018: 303–304). «Никогда прежде крестьяне не правили цивилизованным обществом (впоследствии это также было большой редкостью) путем большинства голосов после свободной дискуссии на публичных встречах» (Манн 2018: 302).

Гоплиты были социально однородны и принадлежали к классу *зевгитов*, мелких и средних землевладельцев-крестьян, имевших достаточный для собственного вооружения доход (ИДМ 1983: 87). Соответственно, полис можно рассматривать как «военно-политический союз свободных собственников» (ИДМ 1983: 93). Это имело такое военно-стратегическое последствие, что войско, составленное из крестьян, пусть и хорошо тренированных, не могло и не стремилось к захвату территорий и городов (Манн 2018: 306). Таким образом, характерное свойство полисного войска способствовало раздробленности Эллады.

Аристотель был убежден в том, что «средние граждане» более всего склонны к хорошему образу правления, и из них выходят самые лучшие законодатели (Аристотель 1983: 508). Великий философ подчеркивал, что крайняя нищета и богатство порождают беспорядки и кровавые внутрисполитические конфликты, в которых часто гибнут богатые граждане, и присоединился к высказыванию Фокилида: «У средних множество благ, в государстве желаю быть средним» (Аристотель 1983: 508). Аристотель считал также наилучшим тот демократический порядок, при котором главенство принадлежит земледельческому демосу (Доватур 1965: 201). Это согласуется с солоновским принципом «ничего через меру» (Дюрант 1997: 126).

Идеал государственного устройства с доминированием средних по доходам граждан Аристотель усматривал в строе (правлении) Четырехсот и Пяти тысяч, когда полноправными были лишь те, кто способен был вооружиться на свои средства. Согласно Аристотелю, это был качественно иной строй, нежели демократия: он называет его политией и *катастасисом* (*κατάστασις* — «установление, учреждение, устройство», «порядок») (Доватур 1965: 206–207). Неограниченная власть демоса превращалась во власть толпы, которая правила, казалось бы, совершенно легитимно через народное собрание, но издавала декреты, идущие вразрез с принятыми ранее законами. Сдерживание черни, обладавшей гражданскими правами, порождает в схожих системах схожие тактики: в Генуе в 1395 г. дож Адорно созвал в Палаццо Дукале собрание 700 (Эпштейн 2022: 381).

Прямо в соответствии с аристотелевскими критериями оптимального среднего государственного устройства, в Черкесии к власти пришли зажиточные мелкие и средние землевладельцы (*старшины* русских источников). Первый элемент соприязного общества, согласно Н. Карлгофу, это свободное семейство со своими подвластными и рабами. Он использует определение «среднее сословие», считая его статус господствующим, наряду с князьями и дворянами (Карлгоф 1860: 539–540). Часть старшинской верхушки шапсугов может



быть определена как высший слой среднего класса, как зарождающаяся буржуазия: как писал С. Хан-Гирей, «есть между ними люди, способные к производству торговых оборотов» (*Султан Хан-Гирей* 2009: 173). С другой стороны, их можно назвать и «новым неродовитым дворянством» (*Сивер* 2002: 81).

Самая главная обязанность северокавказских «гоплитов» — быть вооруженным защитником. Если от небольших рейдов можно было уклониться и участие в них носило добровольческий характер, то масштабная агрессия против горской «республики» требовала всеобщей мобилизации (*Люлье* 18576: 236).

**Народное собрание.** К.Ф. Сталь находил, что «устройство народных собраний» у черкесов «сходно с древне-эллиническими (экклесия)» (*Сталь* 1900: 157). Достаточно очевидно, что у черкесов произошел необходимый для демократии и полиса переход от родовой лояльности к территориальной. Н. Карлгоф отмечал, что депутаты на народное собрание посылаются от *псухо* («долин») (*Карлгоф* 1860: 531). Эти депутаты или избранные старшины именовались *тхаматами* (ад. *тхъаматэ*; каб. *тхъэмадэ*): в тексте Лонгворта — тамады (*Лонгворт* 2002: 98); у Люлье — тамати (*Люлье* 18576: 236). Участие в работе народного собрания в качестве избранного депутата (представителя *псухо*) воспринималось как почетная миссия. Флорентийцы подчеркивали, что «вхождение в состав *ekklesia* и *consiglio*, где проходило избрание магистратов, само по себе уже рассматривалось как часть магистратуры» (*Покок* 2020: 407). Бэлл писал, что «таматы» без какого бы то ни было вознаграждения, несколько месяцев в году, «полностью отрекшись от своих собственных дел», проводили время в поездках и заседаниях (*Бэлл/2* 2007: 256).

Л. Люлье фиксировал двойственность в процессе избрания депутатов: «Способов созывать депутатов или представителей народных два: первым из них от каждого племени (*clan*) назначается определенное число доверенных лиц, для выбора которых племя должно предварительно собраться; вторым же выбор делается: у магометан от *джемаата*, а у жителей побережья морского, где еще не водворился закон Магомета, от *тгаханха*, которые можно сравнить с нашими церковными приходами. Преимущественно употребляется последний способ» (*Люлье* 18576: 235).

Но в итоге торжествовал территориальный принцип, поскольку собрания высшего уровня представляли интересы территорий — вплоть до главного собрания Натхокуаджа (Шапсугии, Абадзехии). Г.В. Новицкий определенно говорит о доминировании территориального принципа: «Земли сих народов разделяются на округа; в каждом округе находится общество *избранных* старейшин, и суд, который они производят, называется *хас*. <...> В совет присяжных судей *выбираются* старейшины испытанного ума, честности и храбрости. Князь, дворянин и простой *одинаково выбирается* в сие почетное звание, если кто заслужил оное прошедшей примерной жизнью. Удостоенный сохраняет звание сие на всю жизнь. По смерти же одного из судей достойнейший из среды народа *выбирается на его место*» (*Гарданов* 1967: 260–261).

Султан Хан-Гирей в 1836 г. отмечал, что абадзехи, шапсуги и натухаевцы «избирают старшин в присяжные судьи, каковых судей каждый *тхачишь* или *приход* имеет по несколько человек» (*Султан Хан-Гирей* 2009: 118). Термин





*таханиш* («приход») у Султана Хан-Гирея обозначает немногочисленное общество из нескольких аулов («округ» у Новицкого) и восходит к понятию христианского прихода (церковной общины).

Важно, что съезд избирал спикера или председателя, который руководил работой собравшихся, но не более того: «На таких советах они, конечно, избирают руководителя, но в основном для важности»; «Совещание открыл Мансур-бей» (*Лонгворт* 2002: 98, 112). Существовал и секретарь съезда (*Бэлл*/2007: 259).

Таким образом, полисоподобная структура у черкесов была связана не с соприязычными братствами, а с территориально организованными политиями. В то же время, эгалитаристская трансформация опиралась и на силу соприязычного братства, и на силу псухо. В соответствии с ландшафтом и под воздействием социально-политических факторов, полисоподобное территориальное сообщество со своим собранием и судом могло оставаться самостоятельным, но могло и сливаться с подобными ему соседними образованиями в крупную политию.

Это и есть процесс *синойкизма*, слияния поселений в полис, происходивший в архаической Греции. Синойкизм на примере «вольных обществ» Дагестана изучен М.А. Агларовым (*Агларов* 1988: 200). Это его наблюдение подержано Л.Е. Грининым: «Некоторые общины насчитывали до 1500 и более домов, то есть были размером с небольшой полис, и имели многоуровневую (до пяти уровней) систему самоуправления» (*Гринин* 2012: 25).

В XIX в. в Западной Черкесии существовали крупные населенные пункты, которые обозначаются в источниках как «огромные аулы». Примеры таких аулов в Абадзехии по воспоминаниям К. Гейнса: «большой аул» Исаака Соолохова; «огромный аул» эфенди Багова; «огромный аул» Мартуко-Хабль (*Гейнс* 1866: 19, 20, 35). В равнинной части Большой Шапсугии: аул Кабаниц «лежал на обоих берегах Иля, раскинувшись в густом лесу более чем на 3 версты вверх по реке, и состоял из нескольких, один возле другого расположенных аулов» (*Богуславский* 1892: 320–322); аул Убин, 800 дворов, протяженность 8 верст, был расположен у оживленной транспортной артерии — так называемой Анапской или Генуэзской дороги (*Богуславский* 1892: 323); аул Схунокояк, «имевший до 1000 сакель», на правом берегу Афиписа (*Богуславский* 1892: 327); аул Мерчан, «весьма населенный», на правой стороне Абина (*Корганов* 1884: 98–99); аул Кияб, более 1500 дворов, на р. Азипс (*Корганов* 1884: 102); «большой, укрепленный завалами аул Камелюк, находящийся между рр. Убином и Афиписом» (*Проблемы* 2001: 168). Процесс синойкизма у адыгов был прерван: ему не хватило того самого «времени большой длительности» (*la longue durée*), о котором писал Ф. Бродель.

**Основным юридическим и символическим актом единения являлась клятва.** Этот символический акт носит универсальный характер. Тит Ливий писал, что Римом «правили верность и клятва» (*Тит Ливий* 1989: 28). Чтобы усилить эффект принесения клятвы воображение римлян и других италийских народов создало специальные божества, которые надзирали за верностью клятве (*Тит Ливий* 1989: 512, прим. 79). С. Эпштейн отмечает, что генуэзская коммуна — *компанья* (итал. *compagna* от лат. *compagnia* — объединение) —



была создана путем принесения клятв и являлась, по сути, «клятвенным сообществом граждан» (Энштейн 2022: 72).

Жак Ле Гофф отметил роль клятвы в организации городской коммуны и феодальной элиты: «Ментальность горожан, по крайней мере вначале, отличалась эгалитаризмом, основанным на горизонтальной солидарности, объединявшей людей *благодаря клятве* в сообщество равных; феодальная же ментальность, тяготеющая к иерархии, выражалась в вертикальной солидарности, *цементируемой клятвой верности*, которую низшие приносили высшим» (Ле Гофф 1992: 89). Создавались не только городские, но и сельские коммуны, «состоящие из федераций деревень» (Ле Гофф 1992: 271). На основе клятвы был сформирован в 1291 г. Швейцарский союз (Ле Гофф 1992: 101).

Л.Я. Люлье приводит наименования пяти народных собраний конца XVIII и первой четверти XIX в.: в четырех случаях составным компонентом является слово клятвы («тхареу») и в одном — слово «собрание» («хас») (Люлье 18576: 235). В адыгском еще одна лексема использовалась и продолжает использоваться в адыгейском и кабардинском для обозначения народного собрания — *зэфэс* (каб. зэхуэс «сбор», «собрание»). Она фигурирует в названии большого съезда «Псчетникко-зефес», который урегулировал отношения между знатью и простолюдинами (Султан Хан-Гирей 2009: 474).

Клятва была в центре церемониала, сопровождавшего включение индивида в состав братства. «В заключение присяги, — писал Новицкий, — вступающий в число присяжных братьев прикладывает к челу своему Алкоран. С сего времени он равняется со всеми коренными жителями, права его и собственность обеспечиваются, и он принимается всеми как товарищ и брат» (Гарданов 1967: 256). Коран выставлялся подвешенным на небольшом шесте посреди собрания<sup>10</sup>, что отображено в дневнике Бэлла при описании судебного заседания в Адлере в 1839 г. (Бэлл/2 2007: 253).

В противоположность повышенной социальной конфликтности эллинов, **институциональная трансформация у черкесов происходила преимущественно мирным путем.** «У абадзехов каждое общество (хабль) разделяется на общины (псухо), независимые друг от друга, *но не враждебные* между собой, а тесно связанные союзом (блягага)» (Сталь 1900: 86). У абадзехов, как отмечал Л.Я. Люлье, «демократическое образование общества совершалось постепенно и без ощутительных потрясений» (Люлье 18576: 235). Это умение поголовно вооруженных горцев мирно уживаться друг с другом напоминает швейцарцев, о которых Ф. Гвиччардини писал: «хоть они здесь яростны и воинственны, у себя дома они живут свободно, под покровом закона и в высшей степени мирно» (Покко 2020: 334).

В 1796 г. шапсугское дворянство спровоцировало кровопролитие с народом, обратившись за поддержкой к старшему князю бжедугского владения Хамышей. Но убийств из-за угла не было ни до, ни после. Люлье отмечает особо это обстоятельство: «Надобно однако же заметить, что во время этих

<sup>10</sup> Интересная этнографическая деталь состоит в очерчивании на земле круга (вокруг шеста с Кораном) (Бэлл/1 2007: 321). И. де Галонифонтибус около 1400 г. отметил, что черкесы обводили кругом церковь и обязательно расположенное рядом с ней «дерево господ» (arborem dei) (Галонифонтибус 1980: 17; Хотко 2017: 104).



смут ни один дворянин не сделался жертвой вражды простолюдинов» (*Люлье* 1857б: 234). В период наибольшего ожесточения, сразу после 1796 г., соприсяжники объявили бойкот дворянам: «дома простолюдинов закрылись для дворян»; «последняя мера сохранилась в памяти народа под названием *харам*; она оставалась в полной силе до тех пор, пока брожение умов не утихло» (*Люлье* 1857б: 234). Относительно небольшая группа шапсугских дворян во главе с Султан-Али Шеретлуко в 1799 г. переселилась в российские пределы (*Чемсо* 2002: 17–19).

Соответственно, исходя из общей картины, следует признать, что создателями демократических изменений в Западной Черкесии были местные дворяне: Шупако, Зазиико и др. в Натхокуадже; выдающийся военачальник Кизбеч Шеретлуко у шапсугов; практически в полном составе сохранялось абадзехское дворянство. Ситуация сложилась таким образом, что знатные фамилии согласились на определенное понижение своего сословного статуса или упрощение связанных с ним социальных практик, далеко не только ценой крови. Они трансформировали себя в новое качество национальных лидеров, народных трибунов, приглашаемых командовать военачальников. У. Хорак отметил этот инклюзивный характер демократических институтов у черкесов, позволивший представителям знати, воспринявшим интересы народа как свои собственные, «стать причастными к демократии» (*Horak* 2019: 67). Люлье отмечал в этой связи, что «большая часть из них решила остаться на родине, в надежде на прежнее свое влияние и на своих приверженцев (*clientelle*); но не пользуется другими преимуществами, кроме тех, которые дают ум, красноречие или храбрость» (*Люлье* 1857б: 234). Это напоминает стратегию вживания в демократию гегуэзской знати, которая устала бороться с ревностно настроенными пополанами и от стратегии явного доминирования, характерного для XII–XIII вв., на протяжении XIV столетия перешла к закулисной власти.

Натухай, Шапсугия и Абадзехия **почти полностью изжили уголовный бандитизм** — настолько эффективно здесь подействовало выравнивание в правах и созданная система сдержек и противовесов. Эффективная власть народного собрания и присяжных судов сделала бандитизм невозможным как массовое явление. Ш.Б. Ногмов подчеркивал кардинальное отличие в этом плане шапсугов от кабардинцев: «Между шапсугами существует в полном смысле взаимная любовь и братское согласие. Один другому зла не делает, а готов оказать всевозможную помощь» [*Ногмов* 1994: 112]. Подобное состояние общества не было следствием приверженности «древним обычаям» в их «полной чистоте», что для Ногмова соответствует мифу о «золотом веке». Социальная упорядоченность шапсугов была результатом трансформации, сформировавшей общество полисного типа.

Дж. Лонгворт с удивлением сообщал, что за весь год его нахождения среди черкесов он слышал только об одном убийстве, совершенном к тому же психически больным человеком. «Ни в какой другой стране мира, — отмечал Дж. Лонгворт, — поведение народа не является более умеренным и достойным» (*Лонгворт* 2002: 208). Полностью уголовный бандитизм, конечно же, исчезнуть не мог. Яркий пример разбойника «полисного» периода — абрек Донкей из шапсугской тфокотльской фамилии Дзер (*Султан Хан-Гирей* 2009: 523–524).



Дж. Лонгворт считал, что снижение конфликтности в обществах Западной Черкесии и почти полное искоренение таких преступлений, как убийство и разбой, были следствием социального переустройства, и встраивания местной знати в демократические политические структуры (Лонгворт 2002: 208). «Вообще убийства весьма редки и считаются необыкновенным происшествием в крае»; «грабеж и разбой по дорогам у горцев не существует» (Люлье 1866: 7, 9). Н. Карлгоф дал очень высокую оценку уровню общественного спокойствия на территориях демократических племен (Карлгоф 1860: 532). Это состояние можно считать закономерным: «Избавившись от наиболее агрессивных представителей своей знати, Генуя наконец вздохнула свободно» (Эпитейн 2022: 152).

Для обществ полисного типа объединяющей тенденцией было изживание кровной мести (Мушнина 2017: 120–121). У адыгских полисоподобных обществ также стремительно изживалась кровная месть и все наблюдатели первой половины XIX в. говорят о том, что случаи мщения очень редки, и эффективной является система композиций (действовавшая двойко: предупреждая как сами убийства, так и ответную месть) (Гарданов 1967: 229–230; Люлье 1866: 7–8; Карлгоф 1860: 527).

**Политическая повседневность на территории сопредельных обществ охватывала массу людей.** «Люди свободные, — заметил Э. де ла Бозси в середине XVI в., — стремятся сделать как можно больше для общего блага; каждый в меру своих сил старается сделать все возможное; они все хотят иметь свою долю либо в беде поражения, либо в благе победы» (Ла-Бозси 1952: 26–27).

Живя в условиях реального народовластия, черкес был обязан принимать участие в общественных делах (Карлгоф 1860: 526), что также находит аналогию в греческом полисе (гражданин, уклоняющийся от общественной деятельности, считался *идиотом*, умственно и духовно неполноценной личностью). А. Мишель, разбирая концепцию Бенжамена Констан, отмечал: «В античных республиках граждане потому более дорожили верховною властью, что действительно пользовались ею на общественной площади. Осуществление своей воли было для них живым и постоянным удовольствием» (Мишель 2008: 275). Ж.-Ж. Руссо, задавшись вопросом: существуют ли в новом мире народы, способные к законодательству, дает парадоксальный, на первый взгляд, ответ — только корсиканцы (Мишель 2008: 62).

Флорентийские мыслители развивали идею *vivere civile* — «образа жизни, преданной гражданским интересам и деятельности (в конечном счете политической)» (Покок 2020: 102). В итальянском полисе «приверженец *vivere civile* чувствовал себя обязанным к участию и действию в социальной структуре» (Там же).

Постоянное участие в общественной жизни, которое было сопряжено с произнесением речей на собраниях, сделало ораторские навыки высоко ценными среди черкесов. Причем умение излагать свою точку зрения, выступать в судебных прениях специальным образом тренировались в аристократической среде (Дубровин 1871: 226). По мере формирования демократически управляемых территорий ораторство получило развитие в среде тфокотлей



(Люлье 1866: 4). Ю.М. Ботяков отметил, что в этом отношении культура горцев напоминает античные образцы (Ботяков 2010: 253). Дж. Бэлл находился под большим впечатлением от ораторского искусства, продемонстрированного садзскими аристократами на съезде в Адлере (Бэлл/2 2007: 254). Он же назвал шапсугского тфокотля Шипляг-оку «Демосфеном» (Бэлл/1 2007: 302). Умение держать себя очень прямо и в красноречивой, но сдержанной манере донести свою точку зрения наблюдалось в среде адыгейских аульчан в 1930-е годы (Кьюнитц 1932: 448).

Соприсяжничество у горцев подкреплялось еще и ритуально скрепленным побратимством (куначеством), которое было связано с высоко почитаемыми обычаями гостеприимства (АБКИЕА 1974: 50). У античных греков существовал аналог куначества в виде так называемой *проксении*, ритуального гостеприимства-побратимства, которое скрепляло отношения на частном уровне и на уровне полисов. Проксения была своеобразным дипломатическим институтом, при помощи которого стороны заключали политические союзы (Шарнина 2014: 129–142). У римлян гостеприимство также носило характер особой формы политических отношений, и город заключал с гражданами других городов или с представителями племен договоры о гостеприимстве (*hospitium*) (Тит Ливий 1989: 80, 522, прим. 57).

## Выводы

Аграрные, занимающие большие площади, полисоподобные структуры Северо-Западного Кавказа в большей части своих институтов и практик соответствовали республикам античности и крестьянским коммуна Западной Европы XII–XV вв. Но существовало и очень существенное отличие: сохранение лояльности клану или племени. Раздвоенная лояльность — в отношении территориального псухо и братства соприсяжников — позволила резко ослабить (у натухайцев и абадзехов) и даже полностью нивелировать (у шапсугов) власть аристократических семей. Кардинальная шапсугская трансформация приблизила их к наиболее последовательному демократизму и эгалитаризму. После остракизма Абаатов (1830) шапсугское общество пришло в состояние *изономии* (*ισονομία*, равенства граждан перед законом).

Отличительная черта демократического перехода у адыгов состояла в его почти исключительно мирном характере. Мы не знаем ни об одном эксцессе сродни аргосскому скитализму. Высшая точка антагонизма сопровождалась изгнанием группы шапсугских уорков на российское правобережье Кубани и сражением на Бзюке 1796 г. (что было результатом военного вмешательства со стороны Бжедугского владения и Российской империи) (Хотко 2016).

Социально-политическая эволюция в русле усиления народовластия затронула и равнинные политии. Это происходило под воздействием эгалитарных обществ и как реакция на усиление колониального давления. Лидер шариатского движения в Кабарде Адиль-Гирей Атажукин выступал за равенство между владельцами и узденями: «Почему де нам оного между собой не иметь, когда оно существует во Франции» (Кажаров 1992: 92). В 1856 г. бжедугские тфокотли одержали верх над знатью в ходе *Пицы-оркь зао* («войны против князей и дворян») (Чирг 2002: 157). Процесс эмансипации крестьян у бжедугов мог иметь более быстрый темп, если бы они не оказались в 1830 г. в лагере «мирных черкесов».



Историческое время, позволившее западноадыгским крестьянам осуществить глубокие социальные преобразования, было задано «выпадением» из системы связей европейской мир-системы. После 1475 г., когда турки-османы изгнали из бассейна Черного моря североитальянские талассократии (Геную и Венецию), исчезла потребность в черкесском (зихском) товарном зерновом хозяйстве. Из положения ресурсной периферии, которое обусловило процесс закрепощения крестьян (*Валлерстайн* 2016: 123–124; АБКИЕА 1974: 46–48), Черкесия перешла в состояние глубокой периферии восточно-средиземноморской полупериферийной зоны европейской мир-экономики. Парадоксальным итогом этого стала возможность для эмансипации среднего сословия.

Новый политический строй на западе Черкесии имел значительный набор полисных черт. Это было полисоподобное устройство с развитыми институтами самоуправления и доминированием среднего сословия. В изменившемся обществе возникла отчетливо выраженная способность к переменам, что означало важный культурный переход, связанный с отказом от *мимесиса*<sup>11</sup>. Таким образом, около 1800 г. у половины населения Черкесии появилась эволюционная альтернатива, связанная с теми преимуществами, которые предоставляет жизнь граждан.

#### Источники и литература:

- АБКИЕА: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / сост., ред. переводов, введение и вступит. статьи к текстам В.К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с.
- Агларов М. А.* Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII — начало XIX в. (Исследование взаимоотношения форм хозяйства, социальных структур и этноса). М.: Наука, 1988. 240 с.
- Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 4 / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. 830 с.
- Богуславский Л.* История Апшеронского полка. 1700–1892. СПб., 1892. Т. II. 552 с.
- Бондаренко Д. М., Кортаев А. В.* Политогенез, «гомологические ряды» и нелинейные модели социальной эволюции (К кросскультурному тестированию некоторых полиантропологических гипотез) // *Общественные науки и современность.* 1999. № 5. С. 128–139.

<sup>11</sup> В традиционном обществе, считал А.Дж. Тойнби, мимесис (подражание, воспроизведение) «направлен в прошлое, господствует обычай, поэтому такое общество статично» (*Тойнби* 2021: 133).



- Бондаренко Д. М.* Родственный и территориальный принципы организации общества и феномен государства // Ранние формы политических систем. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 99–134.
- Ботяков Ю. М.* Публичная личность и ораторская традиция в меняющихся политических и социальных условиях Западного Кавказа // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. С. 234–305.
- Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII веков. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное / пер. с франц. Л.Е. Куббе-ля; вступит. статья и редакция Ю.Н. Афанасьева. М.: Прогресс, 1986. 622 с.
- Бэлл Дж.* Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837–1839 годов. В двух томах / пер. с англ. К.А. Мальбахова. Нальчик: Эль-Фа, 2007. Т. 1. 408 с.; Т. 2. 328 с.
- Валлерстайн И.* Мир-система Модерна. Том I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке / предисл. Г.М. Дерлугьяна, пер. с англ., литер. ред., комм. Н. Проценко и А. Черняева. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. 552 с.
- Васильев Л. С.* Восток и Запад в истории (основные параметры проблематики) // Альтернативные пути к цивилизации. М.: Логос, 2000. С. 96–114.
- Виппер Р. Ю.* Лекции по истории Греции. Очерки истории Римской империи (начало). Избранные сочинения в двух томах. Ростов н/Д: Феникс, 1995. Т. I. 480 с.
- Вятр Е.* Социология политических отношений. М.: Прогресс, 1979. 463 с.
- Галонифонтибус И. де.* Сведения о народах Кавказа (1404 г.). Из сочинения «Книга познания мира». Баку: Элм, 1980. 43 с.
- Гарданов В. К.* Общественный строй адыгских народов. (XVIII — первая половина XIX в.). М.: Наука, 1967. 331 с.
- Гейнс К.* Пешеходный отряд с октября 1862 г. по ноябрь 1864 г. // Военный сборник. 1866. № 1. С. 3–58.
- Гринин Л. Е.* Ранние государства и их аналоги в политогенезе: типологии и сопоставительный анализ // Ранние формы политических систем. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 9–98.
- Даймонд Дж.* Ружья, микробы и сталь: история человеческих сообществ / пер. с англ. М. Колопотина. М.: АСТ, 2018. 720 с.
- Дерлугьян Г.* Как устроен этот мир. наброски на макросоциологические темы. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. 384 с.
- Доватур А. И.* Политика и Политии Аристотеля. М.: Наука, 1965. 391 с.
- Дубровин Н. Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I: Очерк Кавказа и народов его населяющих. Кн. I: Кавказ. СПб., 1871. 640 с.



- Дюрант В.* Жизнь Греции / пер. с англ. В. Федорина. М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. 704 с.
- Зиссерман А. Л.* Фельдмаршал князь Александр Иванович Барятинский. 1815–1879. М.: Унив. тип., 1890. XVIII, Т. 2. 458 с.
- Игнатенко А. А.* Ибн-Хальдун. М.: Мысль, 1980. 160 с.
- ИДМ: История Древнего мира. Кн. 2: Расцвет древних обществ. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1983. 574 с.
- Кажаров В. Х.* Адыгская хаса. Из истории сословно-представительных учреждений феодальной Черкесии. Нальчик: Институт черкесской истории и культуры, 1992. 160 с.
- Кантария М. В.* Экологические аспекты традиционной хозяйственной культуры народов Северного Кавказа. Тбилиси: Мецниереба, 1989. 273 с.
- Карлгоф Н.* О политическом устройстве черкесских племен, населяющих северо-восточный берег Черного моря // Русский вестник. М., 1860. Т. XXVIII. № 8. С. 517–550.
- Классен Х. Дж. М.* Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма // Альтернативные пути к цивилизации. М.: Издательская группа «Логос», 2000. С. 6–23.
- Колубакин Н. П.* Взгляд на жизнь общественную и нравственную племен черкесских // Русские авторы XIX века о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа. Нальчик: Эль-Фа, 2001. Т. I. С. 179–184.
- Корганов А. С.* История 45-го драгунского Северского его величества короля датского полка. Тифлис, 1884. 392 с.
- Кортаев А. В.* Горы и демократия: к постановке проблемы // Восток. 1995. № 3. С. 18–26.
- Кортаев А. В.* Социальная история Йемена, X в. до н.э. — XX в. н.э. Вождества и племена страны Хашид и Бакил. М.: Комкнига, 2006. 192 с.
- Крадин Н.* Политическая антропология. М.: Логос, 2004. 270 с.
- Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д.* Империя Чингис-хана. М.: Восточная литература, 2006. 557 с.
- Кьюницц Д.* Что вы думаете об Адыгее? // Глазами иностранцев. М.: Главное издательство художественной литературы, 1932. С. 440–449.
- Ла-Бозси, Э. де.* Рассуждение о добровольном рабстве / пер. и комм. Ф.А. Коган-Бернштейн. М.: Изд-во АН СССР, 1952. 200 с.
- Лавров Л. И.* Историко-этнографические очерки Кавказа. Л.: Наука, 1978. 184 с.
- [*Лапинский*]. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Описание очевидца Теофила Лапинского (Теффик-бея), полковника и командира польского отряда в стране независимых кавказцев / пер. В.К. Гарданова. Нальчик: Эль-Фа, 1995. 463 с.





- Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 376 с.
- Лейн Ф.* Золотой век Венецианской республики. Завоеватели, торговцы и первые банкиры Европы / пер. с англ. Л.А. Игоревского. М.: ЗАО Центрполиграф, 2020. 607 с.
- Лонгворт Дж.А.* Год среди черкесов / пер. с англ. В.М. Аталикова. Нальчик: Эль-Фа, 2002. 541 с.
- Люлье Л. Я.* Общий взгляд на страны, занимаемые горскими народами, называемыми: Черкесами (Адиге), Абхазцами (Азеге) и другими смежными с ними // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис, 1857а. Кн. IV. Отд. I. С. 173–193.
- Люлье Л. Я.* О натухажцах, шапсугах и абадзехах // ЗКОИРГО. Тифлис, 1857б. Кн. IV. Отд. I. С. 227–237.
- Люлье Л. Я.* Учреждения и народные обычаи шапсугов и натухажцев // Тифлис, 1866. ЗКОИРГО. Кн. VII. Вып. 1. С. 1–18.
- Манн М.* Источники социальной власти: в 4 т. Т. 1. История власти от истоков до 1760 года н.э. / пер. с англ. и науч. ред. Д.Ю. Карасева. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 760 с.
- Мариньи Т.де.* Поездки в Черкесию / пер. с франц. К.А. Мальбахов. Нальчик: Эль-Фа, 2006. 208 с.
- Маслов А. А., Попов В. А.* Социально-коммуникативные сети как фактор вторичного политогенеза (к проблеме стадийного и цивилизационного развития доколониальной Тропической Африки) // Ранние формы политических систем. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 330–349.
- Материалы по истории западных адыгов. (Архивные документы 1793–1914 гг.) / сост. А.В. Сивер. Нальчик: Издательский центр КБИГИ, 2012. 158 с.
- Мишель А.* Идея государства. Критический опыт истории социальных и политических теорий во Франции со времени революции. М., 2008. 536 с.
- Муцинина Л. Н.* Проблема кровной мести в правосудии древних греков (по материалам древнегреческого эпоса и драмы) // Актуальные вопросы развития российской государственности и публичного права. Материалы III всероссийской научно-практической конференции / отв. ред. Е.В. Трофимов. СПб.: Санкт-Петербургский институт (филиал) ВГУЮ (РПА Минюста России), 2017. С. 117–121.
- Нефедов С. А.* История России. Факторный анализ. Т. I. С древнейших времен до Великой Смуты. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. 376 с.
- Ногмов Ш. Б.* История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев / вступит. статья и подгот. текста Т.Х. Кумыкова. Нальчик, 1994. 232 с.
- Покот Дж.Г.А.* Момент Макиавелли: Политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция / предисл. Р. Уотмора; пер. с англ. Т. Пирусской. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 888 с.



- Проблемы Кавказской войны и выселение черкесов в пределы Османской империи (20-е — 70-е годы XIX в.). Сборник архивных документов. Нальчик: Эльбрус, 2001. 496 с.
- Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII вв. Сборник материалов / подгот. В.М. Аталиков. Нальчик: Эль-Фа, 2006. 394 с.
- Сивер А. В.* Шапсуги: Этническая история и идентификация. Нальчик, 2002. 216 с.
- СКЧЯ: Словарь кабардино-черкесского языка. М.: Дигора, 1999. 860 с.
- Смоленский С.* Воспоминания кавказца. Десантное дело у Псахе 19 июля 1862. (Из походного дневника) // Военный сборник. 1875. Т. 105, № 10. С. 414–438.
- [*Сталь*] Этнографический очерк черкесского народа / составил генерального штаба подполковник барон Сталь в 1852 году // Кавказский сборник. Тифлис, 1900. Т. XXI. Отд. II. С. 53–173
- Султан Хан-Гирей.* Избранные труды и документы / сост., подгот. текстов, научное ред., коммент. М.Н. Губжокова. Майкоп: Полиграф-ЮГ, 2009. 672 с.
- Тит Ливий.* История Рима от основания города / ред. переводов М.Л. Гаспаров и Г.С. Кнабе; ред. комментариев В.М. Смирин. М.: Наука, 1989. Т. I. 576 с.
- Тихомиров Л. А.* Тени прошлого. Воспоминания / сост., вступит. статья и примеч. М.Б. Смолин. М.: Изд-во журнала «Москва», 2000. 720 с.
- Тойнби А. Дж.* Постигание истории / пер. с англ. Е.Д. Жаркова; предисл. В.И. Уколовой; коммент. Д.Э. Харитоновича. М.: Академический проект, 2021. 800 с.
- ТСАЯ: Толковый словарь адыгейского языка / сост. А.А. Хатанов, З.И. Керашева; под ред. А.Н. Абрегова, Н.Т. Гишева. Майкоп, 2006. 512 с.
- Фелицын Е. Д.* Князь Сефер-бей Зан. Политический деятель и поборник независимости черкесского народа. Нальчик: Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г., 2010. 296 с.
- Хотко С. Х.* 1796 год в истории Черкесии: реализация противоположных политических стратегий // Вестник науки АРИГИ. 2016. № 9 (33). С. 172–181.
- Хотко С. Х.* Черкесия: генезис, этнополитические связи со странами Восточной Европы и Ближнего Востока (XIII–XVI вв.). Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2017. 544 с.
- Хотко С. Х.* Черкесская винтовка и русский штуцер: соревнование людей, технологий и политических систем // Мир оружия: история, герои, коллекции. Сборник материалов VI Международной научно-практической конференции. 3–5 октября 2018 г. Тула, 2018а. С. 382–388.
- Хотко С. Х.* «Санджак-Шериф» или «Делиберти»: проблема происхождения черкесского флага в контекстах государствогенеза и геральдики // Материалы международной научно-практической конференции «Адыги: проблемы сохранения культурного наследия и этнической самобытности» 3 октября 2018 г. Майкоп, 2018б. С. 8–14.



- Челеби Э.* Книга путешествия / предисл. Ф.М. Алиева, А.Д. Желтякова, М.К. Зуляяна, Г.В. Путуридзе; прим. и коммент. А.Д. Желтякова, М.К. Зуляяна, Г.В. Путуридзе. Вып. 3: Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. М.: Наука, 1983. 376 с.
- Чемсо А. К.* Гривенно-Черкесская станица. Краснодар: Краснодарские известия, 2002. 178 с.
- Черкесы и другие народы Северо-Западного Кавказа в период правления императрицы Екатерины II. Нальчик: Эль-Фа, 1998. Т. II: 1775–1780 гг. 506 с.
- Чирг А. Ю.* Развитие общественно-политического строя адыгов Северо-Западного Кавказа (конец XVIII — 60-е годы XIX в.). Майкоп, 2002. 204 с.
- Шамиль — ставленник султанской Турции и английских колонизаторов. Сборник документальных материалов / под ред. Ш.В. Цагарейшвили. Тбилиси, 1953. 561 с.
- Шарнина А. Б.* Проксения в межполюсных отношениях Эллады // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. 2014. С. 129–142.
- Эпштейн С.* Генуя и генуэзцы. 958–1528 / пер. с англ. И.Д. Травина. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2022. 576 с.
- Эткинд А.* Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. 5-е изд. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 448 с.
- [*Bell*]. Journal of a Residence in Circassia during the Years 1837, 1838 and 1839 by James Stanislaus Bell. L.: Edward Moxon, 1840. Vol. I. 453 p.; Vol. II. 488 p.
- Derluguian G. M.* The Forgotten Complexities of the North Caucasus Past // Кавказология. 2017. № 1. С. 41–55.
- Henze P. B.* Circassian Resistance to Russia // The North Caucasus Barrier. The Russian Advance Towards the Muslim World. L.: Hurst & Company, 1992. P. 62–111.
- Horak W.* Social Revolution in Circassia: The Interdependence of Religion and the World-System // Journal of Caucasian Studies (JOCAS). November 2018 — May 2019. Vol. 4, No. 7–8. P. 37–72.
- Longworth J. A.* A Year Among the Circassians. L.: H. Colburn, 1840. Vol. I. 312 p.; Vol. II. 351 p.
- Manning P.* Just like England: On the Liberal Institutions of the Circassians. Comparative Studies in Society and History. 2009. No. 51(3). P. 590–618.
- Simpson W.* Sketches made during the Campaign of 1854–55 in the Crimea, Circassia and Constantinople. L., 1880. (Альбом хранится в Музее Виктории и Альберта: Victoria and Albert Museum. Museum no. D.62–1900). [Электронный ресурс] [https://vk.com/album-34328347\\_260061552](https://vk.com/album-34328347_260061552)
- The Free Press. Journal of the Foreign Affairs Committees. Vol. X. No. 10. October 1, 1862.
- The Free Press: Supplement to The Free Press. 1862b. Vol. X. No. 15. January 7, 1863.



## Research article

**Khotko S. H. Civil life of the West Caucasian mountaineers: the experience of typology [Grazhdanskaia zhizn' zapadnokavkazskikh gorcev: Opyt tipologii] Anthropologies, 2023, no 2, pp. 26-58, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/26-58>**

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Khotko S. H. | [inalast@mail.ru](mailto:inalast@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0002-5097-5864> | Adygean Republican Institute of Humanitarian Researches named after T.M. Kerashev, Head of the Department of Ethnology**

## Abstract

During the second half of the 18th century and the first third of the 19th century in a number of western regions of Circassia, a transition was made from the centuries-old tradition of hierarchical management to a polis-type society. The process of accelerated emancipation, organized by representatives of the upper layer of *tfokotls* (personally independent peasants), allowed a mass of dependent peasants and migrants from other Circassian territories where the power of the princes remained to become full members of self-governing societies (agrarian poleis). The rapid emancipation and consolidation of the armed «middle class» in new historical conditions reproduced the rise to power of the *zeugitai*, who formed the *hoplite* phalanx.

The polis revolution changed the way of life of the mountain masses, bringing them closer to the ancient ideal of civil life—socially and politically active participation in the management of the territorial polity. The adherent, as the Florentine civic humanists defined it, the *vivere civile*, felt obligated to participate and act in the social structure. The polis-type society was distinguished by a high level of solidarity, in which civic interests were placed above personal ones. Like the ancient Greeks, the West Caucasian highlanders voluntarily bore expenses and performed socially significant functions (liturgy); these were sea expeditions on their ships (trierarchy), diplomatic service (architeory). The ancient Greeks had an analogue of *kunachestvo* in the form of the so-called *proxenia*, ritual hospitality-twinning, which cemented relationships at the private level and at the level of poleis. One of the similarities associated with this new state of society is the development of oratory among the commoners. Transformations and new rules of social life and morality among the Circassians were predominantly non-conflict and consensus.

The difference between the Circassian horizontally structured societies from the classical polis was that bifurcated loyalty was introduced here: not only to their territorially organized community («*psukho*»), but also to a quasi-related association—the so-called «sworn brotherhood» («*tleuzh*»). Members of such a brotherhood, whose basic level was really connected with extended families, united on the basis of taking an oath, considered themselves a kindred group. These fraternities provided protection (military and legal) not only to peasants, but also to the affiliated noble families. From now on, representatives of noble families acted on an equal footing with the foremen of *tfokotls*. Thus, *Natkhoquadj*, *Shapsugia* and *Abadzekhia* consisted of polis-like territories, which were governed by popular assemblies and elected judges, and themselves delegated deputies to «tribal» assemblies. The parallel structure was based on the extraterritorial connection and mutual loyalty of «sworn brotherhoods». These intersecting and overlapping networks of trust have created an exceptionally disciplined, conscious and safe society, rapidly eradicating such rooted negative phenomena as robbery, blood feuds, crimes against the person, and the slave trade.



**Keywords:** politogenesis, national assembly (zaucha), congress (zefes), sworn brotherhood (tleuzh), territorial community (psukho), democracy, politeia (πολιτεία), polis, middle class, civil life, elections, solidarity, virtue

### References

- ABKIEA, 1974. *Adygi, balkarcy i karachaevcy v izvestiiah evropeiskih avtorov 13–14 vv.* [The Adygs, Balkars and Karachays in the news of European authors of the 13–14 centuries]. Compilation, revision of translations, introduction and introductory articles to the texts V.K. Gardanov. Nalchik: Elbrus. 635 p.
- Aglarov, M.A. 1988. *Selskaia obshchina v Nagornom Dagestane v 17 — nachalo 19 v.* (*Issledovanie vzaimootnosheniia form hoziaistva, socialnyh struktur i etnosa*) [Rural community in Mountainous Dagestan in the 17 — beginning of the 19 century (Study of the relationship between the forms of economy, social structures and ethnicity)]. M.: Nauka. 240 p.
- Aristotel, 1983. *Sochinenia v chetyrekh tomah.* T. 4 [Essays in four volumes, 4]. Transl. from ancient Greek; general ed. A.I. Dovatur. M.: Mysl'. 830 p.
- Bell, J. 1840. *Journal of a Residence in Circassia during the Years 1837, 1838 and 1839 by James Stanislaus Bell.* L.: Edward Moxon. 1: 453 p.; 2: 488 p.
- Bell, J. 2007. *Dnevnik prebyvaniia v Cherkesii v techenie 1837–1839 godov. V dvuh tomah* [Diary of a stay in Circassia during 1837–1839. In 2 volumes]. Transl. K.A. Malbahov. Nalchik. 1: 408 p.; 2: 328 p.
- Boguslavskii, L. 1892. *Istoriia Apsheronского полка. 1700–1892* [History of the Absheron regiment. 1700–1892]. 2. SPb. 552 s.
- Bondarenko, D.M., Korotaev, A.V. 1999. Politogenez, «gomologicheskie riady» i nelineinye modeli socialnoi evoliucii (K krosskulturnomu testirovaniu nekotorykh poliantropologicheskikh gipotez) [Politogenesis, «homological series» and nonlinear models of social evolution (For cross-cultural testing of some polyanthropological hypotheses)]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, 5: 128–139.
- Bondarenko, D.M. 2012. Rodstvennye i territorialnye principy organizatsii obshchestva i fenomen gosudarstva [Related and territorial principles of the organization of society and the phenomenon of the state]. *Rannie formy politicheskikh system.* SPb.: MAE RAN: 99–134.
- Botyakov, Iu.M. 2010. Publichnaia lichnost' i oratorskaia tradiciia v meniaiushchihsia politicheskikh i socialnykh usloviiah Zapadnogo Kavkaza [Public personality and oratorical tradition in the changing political and social conditions of the Western Caucasus]. *Tradicii narodov Kavkaza v meniaiushchemsia mire: preemstvennost' i razryvy v sociokulturnykh praktikah.* SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie: 234–305.
- Braudel, F. 1986. *Materialnaia civilizatsiia, ekonomika i kapitalizm 15–18 vekov. Tom 1: Struktury povsednevnosti: vozmozhnoe i nevozmozhnoe* [Material civilization, economy and capitalism of the XV–XVIII centuries. 1: Structures of everyday life: the possible and the impossible]. Transl. from the French by L.E. Kubbel. Introductory article and editorial by Iu.N. Afanasiev. M.: Progress. 622 p.



- Celebi, E. 1983. *Kniga puteshestviia* [The Book of travel]. Introd. F.M. Aliev, A.D. Zheltiakov, M.K. Zulanian, G.V. Puturidze. Approx. and comms. A.D. Zheltiakov, M.K. Zulanian, G.V. Puturidze. 3: Lands of Transcaucasia and adjacent regions of Asia Minor and Iran. M.: Nauka. 376 p.
- Chemso, A.K. 2002. *Grivenno-Cherkesskaia stanica* [Grivenno-Circassian village]. Krasnodar. 178 p.
- Cherkesy, 1998. *Cherkesy i drugie narody Severo-Zapadnogo Kavkaza v period pravleniia imperatry Ekateriny II* [Circassians and other peoples of the North-West Caucasus during the reign of Empress Catherine II]. 2: 1775–1780. Nalchik: El-Fa. 506 p.
- Chirg, A. Iu. *Razvitie obshchestvenno-politicheskogo stroia adygov Severo-Zapadnogo Kavkaza (konec 18–60-e gg. 19 v.)* [Development of the socio-political system of the Adygs of the North-Western Caucasus (late 18–60s of the 19 century)]. Maikop. 204 p.
- Derluguian, G.M. 2017. *The Forgotten Complexities of the North Caucasus Past*. *Caucasology*, 1: 41–55.
- Derluguian, G. 2013. *Kak ustroen etot mir. Nabroski na makrosociologicheskie temy* [How this world works. Sketches on macrosociological topics]. M.: Izd. Instituta Gaidara. 384 p.
- Diamond, J. 2018. *Ruzhiia, mikroby i stal': istoriia chelovecheskih soobshchestv* [Guns, germs, and steel: The Fates of human Societies]. Transl. M. Kolopotin. M.: AST. 720 p.
- Dovatur, A.I. 1965. *Politika i Politii Aristotelia* [Aristotle's Politics and Polities]. M.: Nauka. 391 p.
- Dubrovin, N.F. 1871. *Istoriia voyny i vladychestva russkikh na Kavkaze. Ocherk Kavkaza i narodov ego naseliiushchih* [The history of the war and the rule of the Russians in the Caucasus. An essay on the Caucasus and the peoples inhabiting it], 1, 1. SPb. 640 p.
- Durant, V. 1997. *Zhizn' Grezii* [Life in Greece]. Transl. V. Fedorin. M.: KRON-PRESS. 704 p.
- Epshtein, S. 2022. *Genuia i genuezcy. 958–1528* [Genoa and the Genoese. 958–1528]. Transl. I.D. Travin. SPb. 576 p.
- Etkind, A. 2022. *Vnutrenniaia kolonizaciia. Imperskii opyt Rossii* [Internal colonization. The Imperial Experience of Russia]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie. 448 p.
- Felicin, E.D. 2010. *Kniaz' Sefer-bei Zan. Politicheskii deyatel i pobornik nezavisimosti cherkesskogo naroda* [Prince Sefer Bey Zan. Politician and proponent of the independence of the Circassian people]. Nalchik. 296 p.
- Galonfontibus, I. de. 1980. *Svedeniia o narodah Kavkaza (1404 g.). Iz sochineniia «Kniga poznaniia mira»* [Information about the peoples of the Caucasus (1404). From the essay «The Book of Knowledge of the World»]. Baku: Elm. 43 p.
- Gardanov, V.K. 1967. *Obshchestvennyi stroi adygskih narodov (18 — pervaiia polovina 19 v.)* [The social system of the Adyghe peoples. (18 — the first half of the 19 century)]. M.: Nauka. 331 p.



- Geins, K. 1866. *Pshekhskii otriad s oktiabria 1862 g. po noiabr' 1864 g.* [Pshekhsky detachment from October 1862 to November 1864]. *Voennyi sbornik*, 1: 3–58.
- Grinin, L.E. 2012. Rannie gosudarstva i ih analogi v politogeneze: tipologii i сопоставительnyi analiz [Early States and their analogues in politogenesis: Typologies and comparative analysis]. *Rannie formy politicheskikh sistem*. SPb.: MAE RAN: 9–98.
- Henze, P.B. 1992. Circassian Resistance to Russia. *The North Caucasus Barrier. The Russian Advance Towards the Muslim World*. L.: Hurst & Company: 62–111.
- Horak, W. 2019. Social Revolution in Circassia: The Interdependence of Religion and the World-System. *Journal of Caucasian Studies (JOCAS)*. November 2018 — May 2019, 4, 7–8: 37–72.
- Hotko, S.H. 2016. 1796 god v istorii Cherkessii: realizatsiia protivopolozhnykh politicheskikh strategii [1796 in the history of Circassia: the implementation of opposing political strategies]. *Vestnik nauki ARIGI*, 9, 33: 172–181.
- Hotko, S.H. 2017. *Cherkessii: genesis, etnopoliticheskie sviazi so stranami Vostochnoi Evropy i Blizhnego Vostoka (13–16 vv.)* [Circassia: genesis, ethnopolitical relations with the countries of Eastern Europe and the Middle East (13–16 centuries)]. Maikop. 544 p.
- Hotko, S.H. 2018a. Cherkesskaia vintovka i russkii shtucer: sorevnovanie liudei, tekhnologii i politicheskikh sistem [Circassian rifle and Russian fitting: competition of people, technologies and political systems]. *Mir oruzhiia: istoriia, geroi, kollekcii*. Materials of the VI International Scientific and Practical Conference. October 3–5, 2018. Tula: 382–388.
- Hotko, S.H. 2018b. «Sandzhak-Sherif» ili «Deliberti»: problema proiskhozhdeniia cherkesskogo flaga v kontekstakh gosudarstvogeneza i geraldiki [«Sanjak-Sheriff» or «Deliberti»: the problem of the origin of the Circassian flag in the context of state genesis and heraldry]. *Adygi: problemy sohraneniya kul'urnogo naslediya i etnicheskoi samobytnosti*: Materials of the International Scientific and Practical Conference. Oktober 3, 2018. Maikop: 8–14.
- Ignatenko, A.A. 1980. *Ibn-Haldun*. M.: Mysl'. 160 p.
- Istoriia Drevnego mira. 1983. Kn. 2: Rascvet drevnih obshchestv* [The history of the Ancient world. 2: The Heyday of Ancient societies]. M.: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatelstva «Nauka». 574 p.
- Kantariia, M.V. 1989. *Ekologicheskie aspekty tradicionnoi hoziaistvennoi kultury narodov Severnogo Kavkaza* [Ecological aspects of the traditional economic culture of the peoples of the North Caucasus]. Tbilisi: Mecniereba. 273 p.
- Karlgof, N. 1860. O politicheskom ustroistve cherkesskikh plemen, naseliiushchih severovostochnyi bereg Chernogo moria [About the political structure of Circassian tribes inhabiting the northeastern coast of the Black Sea]. *Russkii vestnik*, 28, 8: 517–550.
- Kazharov, V.H. 1992. *Adygskaia hasa. Iz istorii soslovno-predstavitelnykh uchrezhdenii feodalnoi Cherkessii* [Adyghe khasa. From the history of class-representative institutions of feudal Circassia]. Nalchik: Institut cherkesskoi istorii i kultury. 160 p.



- Klassen, H.J.M. 2000. Problemy, paradoksy i perspektivy evoliucionizma [Problems, paradoxes and prospects of evolutionism]. *Alternativnye puti k civilizacii*. M.: Logos: 6–23.
- Koliubakin, N.P. 2001. Vzgliad na zhizn' obshchestvennuiu i npravstvennuiu plemen cherkesskih [A look at the social and moral life of the Circassian tribes]. *Russkie avtory 19 veka o narodah Centralnogo i Severo-Zapadnogo Kavkaza*, 1. Nalchik: 179–184.
- Korganov, A.S. 1884. *Istoriia 45-go dragunskogo Severskogo ego velichestva korolia datskogo polka* [History of His Majesty the King of Denmark's 45th Dragoon Seversky Regiment]. Tiflis. 392 p.
- Korotaev, A.V. 1995. Gory i demokratiia: k postanovke problemy [Mountains and democracy: towards a problem statement]. *Vostok*, 3: 18–26.
- Korotaev, A.V. 2006. *Socialnaia istoria Iemena, 10 v. do n.e. — 20 v. n.e. Vozhdestva i plemena strany Hashid i Bakil* [Social History of Yemen, 10 century BC — 20 century AD. Chiefdoms and tribes of the Hashid and Bakil countries]. M.: Komkniga. 192 p.
- Kradin, N. 2004. *Politicheskaia antropologiia* [Political anthropology]. M.: Logos. 270 p.
- Kradin, N.N., Skrynnikova, T.D. 2006. *Imperiia Chingis-hana* [The Empire of Genghis Khan]. M.: Vostochnaya literatura. 557 p.
- K'yunitc, D. 1932. Chto vy думаete ob Adygee? [What do you think about Adygea?]. *Glazami inostrancev*. M.: Glavnoe izdatelstvo hudozhestvennoi literatury: 440–449.
- La Boétie, E. de. 1952. *Rassuzhdenie o dobrovolnom rabstve* [Reasoning about voluntary slavery]. Transl. and komm. F.A. Kogan-Bernshtein. M.: Izd-vo AN SSSR. 200 p.
- Lapinskii, 1995. *Gorcy Kavkaza i ih osvoboditelnaia bor'ba protiv russkikh. Opisanie ochevidca Teofila Lapinskogo (Teffik-beia), polkovnika i komandira polskogo otriada v strane nezavisimyh kavkazcev* [The mountaineers of the Caucasus and their liberation struggle against the Russians. Description of the eyewitness Teofil Lapinsky (Teffik Bey), colonel and commander of the Polish detachment in the country of independent Caucasians]. Transl. V.K. Gardanov. Nalchik: El-Fa. 463 p.
- Lavrov, L.I. 1978. *Istoriko-etnograficheskie ocherki Kavkaza* [Historical and ethnographic essays of the Caucasus]. L.: Nauka. 184 p.
- Le Goff, J. 1992. *Civilizaciia srednevekovogo Zapada* [The Civilization of the Medieval West]. M.: Izdatelskaia gruppa Progress, Progress-Akademiia. 376 p.
- Lein, F. 2020. *Zolotoi vek Venecianskoi respubliki. Zavoovateli, torgovcy i pervye bankiry Evropy* [The Golden Age of the Republic of Venice. Conquerors, merchants and the first bankers of Europe]. Transl. L.A. Igorevski. M.: ZAO Centrpoligraf. 607 p.
- Liulie, L. Ia. 1857a. Obshchii vzgliad na strany, zaniimaemye gorskimi narodami, nazyvaemyi: Cherkesami (Adige), Abhazcami (Azega) i drugimi smezhnymi s nimi [A general view of the countries occupied by the mountain peoples, called Circassians (Adygs), Abkhazians (Azega) and others related to them]. *ZKOIRGO*, 4, 1. Tiflis: 173–193.





- Liulie, L. Ia. 1857b. O natuhazhcah, shapsugah i abadzekhah [About natukhazhs, shapsugs and abadzehs]. *ZKOIRGO*, 4, 1. Tiflis: 227–237.
- Liulie, L. Ia. 1866. Uchrezhdeniia i narodnye obychai shapsugov i natuhazhcev [Institutions and folk customs of Shapsugs and Natukhazhs]. *ZKOIRGO*, 7, 1. Tiflis: 1–18.
- Longvort, J.A. 2002. *God sredi cherkosov* [A year among the Circassians]. Transl. V.M. Atalikov. Nalchik: El-Fa. 541 p.
- Longworth, J.A. 1840. *A Year Among the Circassians*. L.: H. Colburn. 1: 312 p.; 2: 351 p.
- Mann, M. 2018. *Istochniki socialnoi vlasti: v 4 t. T. 1. Istoriia vlasti ot istokov do 1760 goda n.e.* [Sources of social power: in 4 volumes. 1: The history of power from its origins to 1760 AD]. Transl. and scientific ed. by D.Y. Karasev. M. 760 p.
- Manning, P. 2009. Just like England: On the Liberal Institutions of the Circassians. *Comparative Studies in Society and History*. 51, 3: 590–618.
- Marigny, T.de. 2006. *Poezdki v Cherkessiu* [Trips to Circassia]. Transl. K.A. Malbahov. Nalchik. 208 p.
- Maslov, A.A., Popov, V.A. 2012. Socialno-kommunikativnye seti kak faktor vtorichnogo politogeneza (k probleme stadialnogo i civilizacionnogo razvitiia dokolonialnoi Tropicheckoi Afriki) [Social and communicative networks as a factor of secondary politogenesis (on the problem of stadium and civilizational development of pre-colonial Tropical Africa)]. *Rannie formy politicheskikh sistem*. SPb.: MAE RAN: 330–349.
- Materialy po istorii zapadnykh adygov (Arhivnye dokumenty 1793–1914 gg.)* [Materials on the history of Western Adygs (Archival documents of 1793–1914)]. 2012. Comp. A.V. Siver. Nalchik: Izdatelskii centr KBIGI. 158 p.
- Mishel, A. 2008. *Ideia gosudarstva. Kriticheskii opyt istorii socialnykh i politicheskikh teorii vo Francii so vremeni revoliucii* [The idea of the state. Critical experience of the history of social and political theories in France since the Revolution]. M. 536 p.
- Mushchinina, L.N. 2017. Problema krovnoi mesti v pravosudii drevnih grekov (po materialam drevnegrecheskogo eposa i dramy) [The problem of blood feud in the justice of the ancient Greeks (based on the materials of the ancient Greek epic and drama)]. *Aktualnye voprosy razvitiia rossiiskoi gosudarstvennosti i publichnogo prava*. Materials of the III All-Russian Scientific and Practical Conference. Ed. E.V. Trofimov. SPb.: 117–121.
- Nefedov, S.A. 2010. *Istoriia Rossii. Faktornyi analiz. T. I. S drevneishikh vremen do Velikoi Smuty* [The history of Russia. Factor analysis. 1: From ancient times to the Great Troubles]. M. 376 p.
- Nogmov, Sh.B. 1994. *Istoriia adyheiskogo naroda. Sostavlennaia po predaniiam kabardincev* [The history of the Adyghe people. Compiled according to the legends of the Kabardians]. Introductory article and preparation of the text by T.H. Kumykov. Nalchik. 232 p.



- Pocock, J.G.A. 2020. *Moment Machiavelli: Politicheskaia mysl' Florencii i atlanticheskaia respublikanskaia tradiciia* [The Machiavelli Moment: The Political Thought of Florence and the Atlantic Republican Tradition]. Foreword by R. Watmore; transl. by T. Pirusskaia. M.: Novoe literaturnoe obozrenie. 888 p.
- Problemy Kavkazskoi voiny i vyselenie cherkesov v predely Osmanskoi imperii (20-e — 70-e gg. 19 v.). Sbornik arhivnykh dokumentov* [Problems of the Caucasian War and the eviction of Circassians to the Ottoman Empire (20s — 70s of the 19 century). Collection of archival documents]. 2001. Nalchik: Elbrus. 496 p.
- Severnyi Kavkaz v evropeiskoi literature 13–18 vv. Sbornik materialov* [The North Caucasus in the European literature of the XIII–XVIII centuries. Collection of materials]. 2006. Ed. V.M. Atalikov. Nalchik. 394 p.
- Shamil — stavlennik sultanskoi Turcii i angliiskih kolonizatorov. Sbornik dokumental'nykh materialov* [Shamil — a protege of the Sultan of Turkey and the British colonialists. Collection of documentary materials]. 1953. Ed. Sh.V. Tsagareishvili. Tbilisi. 561 p.
- Sharnina, A.B. 2014. Prokseniia v mezhpolisnykh otnosheniiah Ellady [Proxenia in the interpolitical relations of Hellas]. *Mnemon. Issledovaniia i publikacii po istorii antichnogo mira*: 129–142.
- Simpson, W. 1880. *Sketches made during the Campaign of 1854–55 in the Crimea, Circassia and Constantinople*. L. Victoria and Albert Museum. Museum no. D.62–1900. URL.: [https://vk.com/album-34328347\\_260061552](https://vk.com/album-34328347_260061552)
- Siver, A.V. 2002. *Shapsugi: Etnicheskaia istoriia i identifikaciia* [Shapsugs: Ethnic history and identification]. Nalchik. 216 p.
- Slovar' kabardino-cherkesskogo iazyka* [Dictionary of Kabardino-Circassian language]. 1999. M.: Digora, 860 p.
- Smolenskii, S. 1875. Vospominaniia kavkazca. Desantnoe delo u Psahe 19 iiulia 1862. (Iz pohodnogo dnevnika) [Memoirs of a Caucasian. Amphibious assault at Psakhe on July 19, 1862. (From the field diary)]. *Voennyi sbornik*, 105, 10: 414–438.
- Staël, 1900. Etnograficheskii ocherk cherkesskogo Naroda, Sostavil generalnogo shtaba podpolkovnik baron Staël v 1852 godu [Ethnographic essay of the Circassian people / He made up the General Staff of Lieutenant Colonel Baron Staël in 1852]. *Kavkazskii sbornik*, 21, 2. Tiflis: 53–173
- Sultan Khan Giray, 2009. *Izbrannye trudy i dokumenty* [Selected works and documents]. Comp. by M.N. Gubzhokov. Maikop: Polygraph-Yug, 2009. 672 p.
- The Free Press, 1862a. *Journal of the Foreign Affairs Committees*, 10, 10, October 1.
- The Free Press, 1862b. *Supplement to The Free Press*, 10, 15, January 7, 1863.
- Tihomirov, L.A. 2000. *Teni proshlogo. Vospominaniia* [Shadows of the past. Memoirs]. Comp., intro. article and note by M.B. Smolin. M. 720 p.



- Titus Livius, 1989. *Istoriia Rima ot osnovaniia goroda* [The History of Rome from the foundation of the city]. Translation editors M.L. Gasparov and G.S. Knabe. Editor of comments V.M. Smirin. 1. M.: Nauka. 576 p.
- Tolkovyi slovar' adygeiskogo iazyka* [Explanatory dictionary of the Adyghe language]. 2006. Comp. by A.A. Khatanov, Z.I. Kerasheva. Ed. by A.N. Abregov, N.T. Gishev. Maikop. 512 p.
- Toynbee, A.J. 2021. *Postizhenie istorii* [Comprehension of History]. Transl. E.D. Zharkova. Preface V. I. Ukolova. Comment D. E. Kharitonovich. M.: Akademicheskii proekt. 800 p.
- Vasiliev, L.S. 2000. Vostok i Zapad v istorii (osnovnye parametry problematiki) [East and West in history (the main parameters of the problematic)]. *Alternativnye puti k civilizacii*. M.: Logos: 96–114.
- Vipper, R. Iu. 1995. *Lekcii po istorii Grecii. Ocherki istorii Rimskoi imperii (nachalo). Izbrannoe sochinenie v dvuh tomah* [Lectures on the history of Greece. Essays on the History of the Roman Empire (beginning). Selected essay in two volumes]. 1. Rostov n/D: Feniks. 480 p.
- Viatr, E. 1979. *Sociologiya politicheskikh otnoshenii* [Sociology of political relations]. M.: Progress. 463 p.
- Wallerstein, I. 2016. *Mir-sistema Moderna. Tom I. Kapitalisticheskoe selskoe hoziaistvo i istoki evropeiskogo mira-ekonomiki v 16 veke* [The Modern World system. I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-economy in the 16th century]. Preface by G.M. Derluguian, transl., lit. edit., comm. N. Procenko, A. Cherniaev. M. 552 p.
- Zisserman, A.L. 1890. *Feldmarshal kniaz' Aleksandr Ivanovich Baryatinskii. 1815–1879* [Field Marshal Prince Alexander Ivanovich Baryatinsky. 1815–1879]. M.: Univ. tip. 2, 18: 458 p.



© Л. Меликишвили, Н. Джалабадзе

## Этнология в Грузии

**Ключевые слова:** этнология, этнография, Грузия, история антропологии

Этнология в Грузии как научная дисциплина сформировалась после установления советской власти. В 1930-х годах ее объявили «буржуазной» и ограничили эмпирическим описанием традиционной культуры и быта. Соответственно этнография не смогла тщательно изучить процессы развития общества и выработать теории его преобразования. Реабилитация и свободное развитие этнологии в Грузии стало возможным только после восстановления ее независимости. Не только грузинские этнологи открыли двери западной науки, но и грузинская культура стала одним из предпочтительных объектов изучения для зарубежных ученых.

Интерес к особенностям культуры и быта своего народа в Грузии возникает на самых ранних ступенях развития исторической мысли. Ранний этап развития этнографии подтверждает, что грузинские племена с давних времен имели тесные этнокультурные отношения с представителями древнейших цивилизаций — народами Передней Азии и Средиземноморья. Двусторонние отношения древнегрузинских племён с античным миром становятся более ощутимыми в эпоху греко-римской цивилизации, когда накопление этнографических знаний о Грузии основывалось на богатейших письменных источниках путешественников-исследователей античного периода.

В грузинских письменных источниках разных эпох информация этнографического характера была достаточно обильной. Источники раннего периода (V–XI вв.) содержат богатейшее наследие этнографического знания. Одним из них является творчество одного из авторов хроник «Картлис цховреба» (Житие Картли/Грузии) летописца Леонтия Мровели, который выдвинул теорию общего этногенетического происхождения грузин и остальных автохтонных кавказских народов.

Особое внимания заслуживает «Описание Грузии» географа XVIII в. Вахушти Багратиони, который первым в Грузии и одним из первых в Европе

**Меликишвили Лиана Шалвовна** – доктор исторических наук, академик Национальной Академии наук Грузии. E-mail: [lmelikishvili@hotmail.com](mailto:lmelikishvili@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-4396-6513>

**Джалабадзе Натия Георгиевна** – доктор истории, старший научный сотрудник Института истории и этнологии им. И. Джавахишвили, ТГУ. E-mail: [natia\\_jalabadze@yahoo.com](mailto:natia_jalabadze@yahoo.com) <https://orcid.org/0000-0002-0026-8782>

**Для цитирования:** Меликишвили Л.Ш., Джалабадзе Н.Г. Этнология в Грузии // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 59-67. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/59-67>.



применил в историографии сравнительно-исторический метод для описания и анализа конкретного этнографического материала и обобщил факты и явления в динамике исторического развития. К методологическим инновациям Вахушти Багратиони относятся составление специального вопросника, выделение типологических признаков традиционно-бытовой культуры по вертикально-зональным ландшафтам; выявление своеобразия историко-этнографических регионов и обоснование принадлежности этих локальных особенностей к общегрузинской этнической общности. Он описал отдельные регионы Грузии с указанием их географической локации, флору и фауну, охарактеризовал проживающее там население, подчеркивая особенности и различия между разными этнографическими группами грузин. Автор приводит сведения о структуре их поселения, экономике, семье, браке, народном праве, религии и т. д.

Ранний этап формирования этнографии в Грузии приурочивается к первой половине XIX в., когда на передний план выдвигаются новые методологические принципы, базирующиеся на знаниях достижений европейской науки, что особо заметно в творчестве Иоанна и Теймураза Багратиони.

Со второй половины XIX в. в Грузии отмечается подъем этнографической поисково-исследовательской работы. В 1850 г. был основан Кавказский отдел (в дальнейшем «Кавказский музей») Русского географического общества. Здесь плодотворно работали Р. Эристави, П. Иоселиани, Д. Цицишвили, Д. Бакрадзе и др. Значительный вклад внесли Н. Хизанишвили, Б. Нижарадзе, И. Гварамадзе, Д. и М. Джанашвили, Важа-Пшавела, А. Казбеги и др.

В научном изучении этнокультурных особенностей грузинского народа весомую роль сыграли Кавказское общество сельского хозяйства, Кавказский отдел Императорского Русского географического общества, Кавказская археографическая комиссия, Кавказский музей и др. Тбилиси в XIX в. становится важным кавказоведческим центром. В 1850–1860-е годы здесь были созданы разные научные центры. Их деятельность, направленная в немалой степени и на этнографическое изучение Грузии и Кавказа, нашла отражение в многочисленных изданиях и сыграла значительную роль в становлении грузинской этнографической науки.

Во второй половине XIX в. в Грузии этнографическая мысль питалась идеями национально-освободительного движения, и ее основную задачу составляли утверждения об автохтонности и единстве грузинского народа, что способствовало выявлению древнейших истоков и самобытности его культуры.

Просветители Грузии — т. н. «шестидесятники» во главе с И. Чавчавадзе — способствовали возрастанию в грузинском обществе интереса к своим историческим корням, к изучению культуры и быта родного народа. В последней четверти XIX в. Илья Чавчавадзе стал инициатором кампании по сбору этнографических материалов по всей Грузии. Он подчеркивал важность сохранения национального культурного наследия и призывал всех — специалистов и неспециалистов — к фиксации этнографических данных, что было одним из способов спасения национальной культуры и идеологии в условиях политики Российской империи. Руководство этими работами взяло на себя Грузинское историческое и этнографическое общество, возглавляемое известным историком Э. С. Такайшвили. В 1907 г. было создано Историко-



этнографическое общество Грузии. Большое значение имели труды Н. Марра, М. Ковалевского, А. Хаханашвили, Т. Сахокия, Н. Джанашия. Особо следует отметить деятельность выдающегося грузинского историка И.А. Джавахишвили, фундаментальные труды которого, посвященные истории, хозяйству, социальным отношениям, материальной и духовной культуре грузинского народа, стали основой для дальнейшего изучения этих проблем новыми поколениями ученых. Джавахишвили внес значительный вклад в изучение этнической культуры грузинского народа. По его поручению молодые ученые собирали уникальные этнографические материалы во всех историко-этнографических регионах Грузии.

Грузинская этнография как научная дисциплина сформировалась после установления советской власти в Грузии. Ее формирование связано с именем академика Георгия Читая. Во время учебы в Санкт-Петербургском университете по поручению И. Джавахишвили он ознакомился с основами этнологии. Как отмечал сам Г. Читая, именно общаясь с Иване Джавахишвили, он осознал научную значимость этой области. Георгий Читая создал первые этнологические исследовательские центры в Грузии.

Не менее важной является заслуга его супруги, проф. Веры Бардавелидзе, которая всю свою жизнь посвятила развитию грузинской этнографии/этнологии. Ее классический труд «Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен» оценен как важнейший этап в развитии кавказоведения и не имеющий аналогов в мировой науке.

Центром этнографических исследований стал этнографический отдел Государственного музея Грузии. В течение многих десятилетий полевые этнографические работы велись под непосредственным руководством Г. Читая. Он возглавлял более 40 исследовательских экспедиций как в нашей стране, так и за ее пределами. Г. Читая разработал и внедрил «комплексный интенсивный метод» полевых этнографических работ, который позволяет комплексно изучить структуру, технику и функции каждого этнографического предмета или явления в историческом аспекте. Этот метод до сих пор используется грузинскими этнологами. Сегодня на международных научных форумах упоминание этого метода, менее известного в западных научных кругах, вызывает большой интерес среди зарубежных специалистов. В результате был накоплен большой коллекционный и текстуальный материал, отражающий быт и культуру населения как разных уголков Грузии, так и соседних регионов Кавказа. Силами основных работников музея (Г. Читая, В. Бардавелидзе, С. Макалатия, Р. Харадзе, А. Робакидзе) была развернута широкая полевая собирательная работа с целью изучения быта и культуры населения Грузии в соответствии с географической зональностью.

После образования Демократической республики Грузия в феврале 1918 г. был основан Тбилисский университет, и на факультете истории в 1934 г. была основана кафедра истории материальной культуры, где и началось формирование грузинской этнографической школы, которая по праву занимает одно из ведущих мест в кавказоведении. По инициативе Г.С. Читая в 1940 г. при Тбилиском государственном университете была основана кафедра этнографии, которая стала второй в Советском Союзе после кафедры этнографии Московского университета.



В советское время одну из ведущих ролей в развитии этнографических исследований Грузии и Кавказа сыграл Институт истории, археологии и этнографии АН Грузинской ССР им. И.А. Джавахишвили. Кроме того, этнографические исследования велись в Тбилиси в отделе этнографии Музея Грузии имени С.Н. Джанашия, в Музее под открытым небом имени Г.С. Читая, в Тбилисском государственном университете, в Тбилисском музее, а также в Батумском НИИ Академии наук Грузинской ССР или АН ГССР, в многочисленных краеведческих музеях областных и районных городов Грузии. Большая и плодотворная работа по этнографическому изучению отдельных регионов велась в Аджарии, Абхазии и Южной Осетии.

В трудах грузинских ученых показано местное происхождение древней самобытной культуры грузинских и кавказских народов. Она содержит в себе как данные полевых изысканий, так и анализ традиционно-бытовой культуры. Следует отметить, что вся бытовая культура исследовалась с учетом того многообразия — хозяйственного, экологического, локально-этнографического — которое имеется в различных регионах Грузии и Кавказа. При анализе хозяйственных вопросов большое внимание уделялось выявлению влияния географического фактора и вертикальной зональности на развитие той или иной области материального производства, средств передвижения и т.д.

Позднее в Институте истории, археологии и этнографии им. И. Джавахишвили АН ГССР член-корреспондент АН ГССР А. Робакидзе совместно с Р. Харадзе основывает сектор этнографии народов Кавказа (с 1985 г. Отдел этнографии Кавказа), который ученый возглавлял до самой смерти. А. Робакидзе разработал широкую научную программу, нацеленную на сложнейшие процессы сбора, систематизации, всестороннего изучения, анализа и обобщения разносторонних проблем быта и культуры народов Кавказа. Для выявления «единого Кавказского культурного мира» широко было развернуто исследование грузино-кавказских параллелей. Сектор этнографии Грузии и Кавказа в Институте истории был главным центром этнографических исследований не только Грузии, но и Кавказа в целом.

В постсоветский период многое изменилось. Для государства, вставшего на путь демократии, самостоятельное развитие оказалось тяжелым процессом. На это имелись свои причины. В 1930-х годах этнология в Грузии претерпела те же изменения, что и во всем Советском Союзе — когда ее, набирающую силы общественную науку, объявили «буржуазной», заменили этнографией и ограничили эмпирическим описанием традиционной культуры и быта. Этот период характеризуется централизацией науки. Начался жесткий контроль власти над деятельностью АН СССР.

С упразднением этнологии теоретические исследования сократились, зато стал интенсивным сбор полевого этнографического материала. Этнография как историческая наука в Советском Союзе формировалась на теоретической базе исторического материализма Маркса и Энгельса. Она в основном ограничивалась изучением архаичных, пережиточных форм под тем предлогом, что «все исчезает и вымирает». Изучение современного быта, правда фрагментарное, приняло совершенно иной, исключительно описательный характер. Исключительно описательный метод изучения тормозил развитие теоретического мышления. Да и не было возможности объективно оценить реально описанные современные явления.



В Грузии этнографическое изучение современных процессов прошло несколько этапов. Оно началось еще в 1920-е–1930-е годы под предлогом «коммунистического устройства отсталых народов». Вначале предметом изучения стали культурно-бытовые аспекты, а с 1940-х годов планировалось исследование быта рабочих и крестьян. Изучение современного быта расширилось в начале 1950-х–1960-х годов. Оно происходило под диктовку центра по разработанной им программе, в основу которой лежала идея формирования новой исторической общности — советского народа.

В советское время социальные и гуманитарные исследования были идеологизированы и строго контролировались властями. Поэтому этнография не смогла как следует изучить процессы развития общества и соответственно выработать теории его преобразования. Этим объясняется то, что для бывших советских государств самостоятельное развитие и процессы демократизации оказались нелегкими.

После распада Советского Союза стало очевидным, что этничность вполне серьезный, а в ряде случаев даже опасный феномен. Видимо, именно этого избегали отцы советской идеологии, но, разумеется, не могли полностью осуществить свои «великие идеи», прилагая усилия разными запретами и искусственным вмешательством, путем ассимиляции и объединения, к созданию единого братского союза. Многолетний запрет на этничность, вернее на идеологию национальности, привел к обратным процессам. С распадом Советского Союза усиленно проявилось национальное самосознание, произошла гиперболизация национальности. Во главе национального движения в основном оказались силы, манипулирующие национальными идеями.

Строительство интернационального государства из-за неимения в своей основе главного — демократии и демократического гражданского общества — реально существовало лишь на уровне лозунгов. А декларированная на уровне лозунгов государственная идеология породила антиподы мифов, проблему дружбы народов и братского союза при наличии социализма превратила в антисоюз и условие нарастающей эскалации конфликтов.

А все это происходило потому, что современный быт изучался под диктовку центра по разработанной им программе, в основе которой лежала идея формирования новой исторической общности — советского народа, хотя позднее среди отдельных народов признали и наличие этнических признаков.

Вопросы межнациональных отношений и социально-политические исследования оказались в руках специалистов по истории партии и марксизма-ленинизма, которые разрабатывали «теории» нации и национальные вопросы. Коммунистическая идея единства наций подразумевала ассимиляцию и формирование «советского народа», не имевшего конкретной этнической идентичности.

В 1990-е годы название дисциплины «этнография» вновь сменилось «этнологией». Свободное развитие этнологии в Грузии стало возможным только после распада Советского Союза и восстановления независимости. Этнология как теоретическая наука быстро восстановилась. В грузинской этнологии началась новая эра, что требовало переосмысления ее статуса.





Этот период знаменуется возрождением национальной самобытности народов, входивших в состав бывшего Советского Союза, когда происходила гиперболизация национальности и манипулирование национальными идеями. Этническая идентичность стала одним из наиболее серьезных инспираторов национального движения и провоцирующим фактором этнических конфликтов. Перед этнологией открылась совершенно новая область исследований — социальные, культурные и политические изменения как на локальном, так и на глобальном уровне. В переходный период появились значительные трудности: трансформация научной и образовательной систем, унаследованных от советского периода, и преодоление барьера между советским и зарубежным, европейским научным пространством.

Группа грузинских этнологов (во главе с д. и. н. Л. Меликишвили) смогла направить грузинскую этнологию в новое русло — занялась изучением как традиционных, так и современных проблем, возникающих в переходный период, причин кризиса и прогнозированием путей их преодоления.

На грузинскую этнологию оказали влияние и тенденции глобализации последнего периода, начались процессы ее «антропологизации». Например, одна из программ, разработанных в США «Центральным Евразийским Обществом» и инициированных проектом ReSET («Региональный семинар по совершенствованию преподавания»), в течение длительного времени действовала в рамках различных тематических направлений, и ее оплотом в Грузии стало сравнительно новое поколение этнологов. По их инициативе были основаны Ассоциация антропологов Грузии и журнал «Антропология Грузии».

Научное сообщество изначально не одобрило попытку этой группы заменить традиционную этнологию антропологией в Тбилисском государственном университете. Однако в последующие годы антропология, хотя и не заменившая этнологию, все же сумела занять место на социально-гуманитарном факультете, но по сути антропологию и этнологию в Грузии отличают только наименования.

Существование одной научной дисциплины с разными названиями не только в одной стране, не только в одном городе, но в одном и том же университете, мягко говоря, вызывает путаницу (учитывая, что в Грузии существовала и существует антропология, отождествленная с физической антропологией). Например, в Тбилисском государственном университете этнология присутствует в программах бакалавриата, а антропология в программах магистратуры и докторантуры. Изменение названия является якобы изменением дисциплины, что так модно в нашей науке, но преподаются при этом одни и те же предметы.

Ситуацию усугубили реформы, проведенные Министерством образования в области науки. Некоторые области этнологии вообще исчезли в высших государственных учебных и научных институтах. Изучение современных процессов, введение в научный оборот новых проблем (конфликты, ценности, толерантность, ксенофобия, гендер, экология и др.), которые не изучались в советской действительности и могли бы способствовать выработке теории реформ для преобразования и развития общества, в основном перешло в негосударственный сектор.



Трудно предсказать, как будут развиваться события. Одно ясно: оставшиеся за рамками институтов этнологи, которые внесли новые направления и изучают современные процессы именно в западном стиле, вырабатывая научные теории и практические рекомендации для проводимых в стране реформ, работают не в университетах, а в неправительственных организациях. В определенной мере они более свободны от конъюнктуры и проводят важнейшие изыскания, которые могут способствовать решению проблем политической стабильности страны и социально-экономического развития, а также межэтнических отношений, меньшинств, управления обществом и строительства нового государства.

Именно по этой причине социальная и гуманитарная сфера, конкретно этнология/антропология, постепенно приобрела определенное значение в постсоветском пространстве, и в частности, в Грузии. Не только грузинские ученые открыли двери западной науки, но и научные интересы западных ученых также изменили свои векторы и обратились к бывшим советским странам и их культурам. Грузинская культура стала одним из предпочтительных объектов изучения для зарубежных специалистов. Грузия привлекла их внимание как «лаборатория», где до сих пор сохранились многие древние традиции. Западные ученые сочли интересным изучение процессов построения демократического общества в независимом грузинском государстве. Появились возможности для совместных научных проектов.

Грузинские этнологи имеют опыт активного сотрудничества, особенно с немецкими учеными. Перспектива еще более интенсивного сотрудничества появилась после того, как Министерство образования и науки Грузии совместно с представителями «Фонда Фольксваген» обсудили перспективы развития науки в Грузии и финансирование образовательных программ для докторантуры и научных исследований.

В настоящее время этнология, культурная и социальная антропология имеют основную цель — изучить историю развития и трансформации культур, описать человека в целом и исчерпывающе. Теоретический анализ и результаты исследований зарубежных ученых оказывают помощь не только процессам предстоящего развития того или иного общества, но и государствам. Одним словом, этнолог, культурный и социальный антрополог сегодня служат демократическому государству. Учитывая блестящие достижения этнологической школы и требования современности, необходимо выдвинуть на первый план практические ценности этнологии, обеспечить ее активное вмешательство в решение текущих жизненных проблем. Новое социальное мышление должно сформировать теоретические и практические основы, которые приведут общество от социальной дезорганизации к социальному порядку.



**Литература:**

Грузины / серия: «Народы и Культуры». Отв. ред. Л.К. Бериашвили, Л.Ш. Меликишвили, Л.Т. Соловьева. М.: Наука», 2015.

Императорская академия наук и художеств, Академия наук СССР, Российская академия наук: триединая академия. К 290-летию основания РАН. М., 2015.

Кризис этнокультуры и безопасность общества (Панкисское ущелье) / ред. Л.Ш. Меликишвили. Тбилиси, 2003.

*Меликишвили Л. Ш.* Этнография или этнология. Тбилиси, 2000. (на груз. яз.)

Полиэтническое общество и конфликт / ред. Л.Ш. Меликишвили. Тбилиси, 1998.

*Цагареишвили Т.* Традиционная культура и экосистемы. Тбилиси: Мецниереба, 2000. (на груз. яз.)

*Церетели З., Цагареишвили Т.* Грузия: этнокультурное наследие. Тбилиси: Мецниереба, 2004.

*Читая Г. С.* Труды в пяти томах / ред.-сост. Т. Цагареишвили. Тбилиси: Мецниереба, 1997–2001.

*Шамиладзе В., Миминошвили О.* История этнологии Грузии. Тбилиси: Универсал, 2009. (на груз. яз.)

Этнические аспекты социальной безопасности в полиэтническом обществе / ред. Л.Ш. Меликишвили. Тбилиси, 2011. (на груз. яз.)

*Tsereteli Z., Tsagareishvili T.* Georgia, Traditions, Beliefs and Arts. Tbilisi: Fondation for preservation of Georgia's Ethnographic Heritage, 2010.

**Essay**

**Melikishvili L. Jalabadze N. Ethnology in Georgia [Etnologiia v Gruzii] Anthropologies, 2023, no 2, pp. 59-67, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/59-67>**

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Melikishvili L. | [melikishvili@hotmail.com](mailto:melikishvili@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-4396-6513> | Academician of the Georgian National Academy of Sciences

Jalabadze N. | [natia\\_jalabadze@yahoo.com](mailto:natia_jalabadze@yahoo.com) <https://orcid.org/0000-0002-0026-8782> | I. Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Tbilisi State University, senior researcher



## Abstract

Ethnology in Georgia as a scientific discipline was formed after the establishment of Soviet power. In the 1930s, it was declared a «bourgeois» science and limited to an empirical description of traditional culture and life. Accordingly, ethnography could not thoroughly study the social development processes and develop a theory of social transformation. The revival and free development of ethnology became possible only after the restoration of Georgia's independence. Not only have Georgian ethnologists opened the door to Western science, but Georgian culture has become one of the preferred objects of study for foreign scholars.

**Keywords:** Ethnology; Ethnography; Georgia history of anthropology

## References

- Chitaia, G.S. 1997–2001. *Trudy v piati tomakh* [Works in five volumes]. Ed.T. Tsagareishvili. Tbilisi: Mecniereba.
- Etnicheskie aspekty socialnoi bezopasnosti v polietnicheskom obshchestve* [Ethnic aspects of social security in a multiethnic society]. 2011. Ed.L. Sh. Melikishvili. Tbilisi. (in Georgian).
- Gruziny* [Georgians] 2015. Series «Peoples and Cultures». Ed. L.K. Beriashvili, L. Sh. Melikishvili, L.T. Solov'eva. M.: Nauka.
- Imperatorskaia akademiia nauk i khudozhestv, Akademiia nauk SSSR, Rossiiskaia akademiia nauk: triedinaia akademiia. K 290-letiu osnovania RAN* [Imperial Academy of Sciences and Arts, USSR Academy of Sciences, Russian Academy of Sciences: Triune Academy. To the 290th anniversary of the foundation of RAS]. 2015. M.
- Krizis etnokultury i bezopasnost' obshchestva (Pankisskoe ushchel'e)* [The crisis of ethnoculture and the security of society (Pankisi Gorge)]. 2003. Ed. L. Sh. Melikishvili. Tbilisi.
- Melikishvili, L. Sh. 2000. *Etnografiia ili etnologiia*. Tbilisi (in Georgian)
- Polietnicheskoe obshchestvo i konflikt* [Polyethnic society and conflict]. 1998. Ed.L. Sh. Melikishvili. Tbilisi.
- Shamiladze, V., Miminoshvili, O. 2009. *Istoriia etnologii Gruzii* [History of Ethnology of Georgia]. Tbilisi: Universal. (in Georgian)
- Tsagareishvili, T. 2000. *Tradicionnaia kultura i ekosistemy* [Traditional culture and ecosystems]. Tbilisi: Mecniereba. (in Georgian).
- Tsereteli, Z., Cagareishvili, T. 2004. *Gruzia: etnokul'turnoe nasledie* [Georgia: Ethno-cultural Heritage]. Tbilisi: Mecniereba.
- Tsereteli, Z., Tsagareishvili, T. 2010. *Georgia, Traditions, Beliefs and Arts*. Tbilisi: Fondation for preservation of Georgia's Ethnographic Heritage.



© А.Т. Марутян

## Геноцид армян: память и идентичность

**Ключевые слова:** Геноцид армян, коллективная память, Карабахское движение, независимость, «помню и требую», канонизация мучеников, Нагорный Карабах, этническая чистка

В статье рассматриваются некоторые аспекты антропологического исследования памяти Геноцида армян и ее влияние на формирование идентичности в конце XX — начале XXI вв. В частности, влияние Карабахского движения в Армении (1988–1990) и особенно погромов армян в Сумгаите (27–29 февраля 1988 г.) на формирование лидирующего положения памяти о Геноциде, которая в своем развитии привела к росту политической зрелости народных масс, изменению сформировавшихся веками и десятилетиями стереотипов, переосмыслению прошлого и настоящего. Для предотвращения будущих геноцидов осознавалась необходимость коренных политических преобразований в обществе, а именно — создания независимого государства. Фактически в случае Карабахского движения память о Геноциде становится тем средством, которое позволяет осуществить демократические реформы. Этот процесс показан с помощью анализа иконографии (транспарантов и плакатов), созданной во время Движения.

Во второй части статьи рассматриваются отдельные эпизоды памяти Геноцида армян в связи с мероприятиями, отмечавшими его столетие в 2015 г. Во Всеармянской декларации к 100-летней годовщине Геноцида армян было обозначено, что главным лозунгом станет выражение «Помню и требую». В статье ставятся вопросы: кого, что и как помню, что, у кого и как требую? Делается анализ только двух вопросов: кого помню и как помню.

Кратко изучается тема «спасения» армян турками и курдами во время Геноцида. Исследования показывают, что так называемые «спасения» сопровождалась грабежом, половой и экономической эксплуатацией, требованием веротступничества, нарушением обещаний спасения и убийством «спасенных». Если коротко — «спасали» из корыстных соображений, действия «спасителей» не несли для них никакого риска. Иначе говоря, если руководствоваться международными критериями, истинных спасений было ничтожно мало, и их акцентирование преследует только политические и пропагандистские цели. С позиции этнографа рассматривается также канонизация жертв Геноцида, имевшее место 24 апреля 2015 г.

В заключении кратко рассматривается факт повторения геноцида сто лет спустя, а именно — этническая чистка, которая имела место в Нагорно-Карабахской Республике в 2023 г. Делается заключение, что со всей очевидностью это приведет к образованию нового слоя коллективной памяти армян.

**Марутян Арутюн Тиранович** – главный научный сотрудник Института археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения, зав. отделом Музея-института Геноцида армян. [hmarutyan@yahoo.com](mailto:hmarutyan@yahoo.com) <https://orcid.org/0000-0002-9187-623X>

**Для цитирования:** Марутян А., Геноцид армян: память и идентичность // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 68-111. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/68-111>.



В армянской исторической мысли тема Геноцида армян (1915–1923) — самая исследованная. В течение последних 120 лет на эту тему на армянском и многих иностранных языках вышли в свет тысячи публикаций: мемуары, свидетельства очевидцев, статьи, монографии, сборники документов и т.п. Огромная информация содержится на страницах периодической печати, издаваемой как в годы Геноцида, так и в последующие десятилетия. Вследствие гигантских человеческих, территориальных и культурных потерь, причиненных Геноцидом, сформировался слой травматической памяти, который по сей день в значительной степени обуславливает особенности коллективной памяти армянского народа. Тема Геноцида в совокупности со связанными с ней темами своим масштабом и силой воздействия во многом «закрывала» изучение других драматических событий, произошедших в течение XX в.: тем, касающихся установления советской власти и в целом истории и культуры Советской Армении, сталинских репрессий, Великой Отечественной войны, Карабахского движения и Арцахских войн.

В антропологическом исследовании Геноцида армян, пожалуй, можно выделить как минимум два этапа: накопление материалов и создание источниковедческой базы, и затем — осуществление специальных исследований. Введение в научный оборот новых источников (я не имею в виду документы) продолжается по сей день. Как в Армении, так и в диаспоре печатаются мемуары переживших Геноцид<sup>1</sup>; в фонде Шоа (США)<sup>2</sup> и Американском университете Армении<sup>3</sup> ведется работа по расшифровке записей свидетельств переживших Геноцид; семейные истории находят место на страницах европейской базы данных «Ушаматьян»<sup>4</sup> и т.д. Продолжается освещение темы Геноцида в литературе и искусстве с целью «рассказать то, что рассказать невозможно»: издаются художественные произведения в прозе и в стихах, создаются полотна, снимаются художественные и документальные фильмы, ставятся пьесы и моноспектакли, сочиняются реквиемы, песни. Тема Геноцида находит место и в исследованиях, посвященных диаспоре.

Антропологический этап изучения темы Геноцида, как нам кажется, и в Армении, и в диаспоре главным образом обусловлен распространением теорий коллективной памяти и национальной идентичности, которое хронологически относится к 1980-м–1990-м годам. Я затрудняюсь припомнить какое-либо антропологическое исследование, сделанное собственно на материале

<sup>1</sup> В 2020 г. в Музее-институте Геноцида, где хранится около 300 в основном неопубликованных мемуаров армян, создана серия «Мемуары переживших Геноцид армян». По предварительным подсчетам, можно будет издать до 100 томов воспоминаний. За последние четыре года издано 12 выпусков.

<sup>2</sup> The VHA [Visual History Archive] currently contains 824 interviews relating to the Armenian Genocide. Over three hundred of them were recorded between 1975 and 2005 by filmmaker J. Michael Hagopian and the Armenian Film Foundation. They were recorded in 13 different countries and in ten different languages including: Arabic, English, Armenian and Turkish. Richard Hovannisian's oral history collection was added to the Visual History Archive in 2018. Подробнее см.: <https://sfi.usc.edu/collections/armenian>

<sup>3</sup> Genocide survivor testimonies now accessible at the Zoryan Institute-AUA Center for Oral History. April 21, 2023. <https://armenianweekly.com/2023/04/21/genocide-survivor-testimonies-now-accessible-at-the-zoryan-institute-uaa-center-for-oral-history/>

<sup>4</sup> Подробнее см.: <https://www.houshamadyan.org/introduction/what-is-houshamadyan.html>



периода Геноцида. С некоторыми оговорками в этом ряду можно назвать данные в 1990-е годы исследования Дональда Миллера и его супруги Лорны Дурян-Миллер (*Miller, Touryan-Miller* 1993), а также работы Вержине Свазлян (*Svazlyan* 1994; 1995; 2000), основанные на устных историях. Книга В. Свазлян «Геноцид армян и историческая память» (*Svazlyan* 2003), вышедшая на пяти языках, также основана на анализе устных историй, собранных ею на протяжении десятилетий, и носит больше фольклороведческий характер.

## КАРАБАХСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ПАМЯТЬ О ГЕНОЦИДЕ

Антропологические исследования связи памяти о Геноциде с идентичностью армян также начались в 1990-х годах и главным образом касались Карабахского движения (февраль 1988 — август 1990 гг.). Почему? Провозглашенная в середине 1980-х годов руководством КПСС политика перестройки, демократизации, гласности спустя несколько лет нашла проявление в Карабахском движении, которое будет правильнее называть «Армянской революцией» (*Sunyu* 1993: 192–212, 231–246), так как оно своими результатами привело к изменениям революционного характера в политической и общественно-экономической жизни общества. По нашему убеждению, Карабахское движение было первенцем в ряду восточноевропейских революций 1989 г. и как таковое сыграло большую роль в деле демократизации советского общества (*Марутян* 2004; 281; 2013а; 2020а; 2020b).

Начало Движения было обусловлено требованием в большинстве своем армянского населения Нагорного Карабаха, входящего в состав Азербайджанской ССР, о выходе из состава Азербайджана и воссоединении с Арменией. Причем в качестве основного аргумента выдвигалось принятое под давлением Сталина несправедливое решение кавказской региональной единицы (Кавбюро) Российской коммунистической партии (большевиков) в 1921 г. В феврале 1988 г. в Ереване начались массовые митинги, которые спустя некоторое время, охватив самые широкие слои армянского общества, стали известны под названием «Карабахское движение».

Изучение Движения показывает, что карабахская проблема, являвшаяся его политической сверхзадачей, зачастую служила фоном для выявления и решения многих других жизненно важных вопросов, волновавших общество. На первый план выдвигались проблемы, борьба за решение которых становилась катализатором Движения, его движущей силой. Так, произошедшая 27–29 февраля 1988 г. в г. Сумгаите кровавая бойня местного армянского населения переместила карабахский вопрос из сугубо юридической плоскости в этническую сферу. Эти события разбудили в армянах также память о Геноциде 1915–1923 гг. С этого времени тема Геноцида постепенно становится доминирующим направлением в Движении. Наши исследования (*Marutyanyan* 2009; 2013а; 2013b; 2018а; 2019; 2020а; 2020b; 2021а; *Marutyanyan, Abrahamian* 2022) показывают, как борьба, направленная на признание Геноцида 1915–1923 гг. в Османской империи и признание геноцидом событий в Азербайджане 1988–1990 гг., выявление его возможных виновников и оценку судебного процесса в их отношении приводила к а) росту политической зрелости народных масс; б) изменению сформировавшихся веками и десятилетиями стереотипов; в) переосмыслению прошлого и настоящего; г) для предотвращения будущих геноцидов осознавалась необходимость коренных политических



преобразований в обществе: люди поняли, что хотя бы только для решения вышеприведенных задач необходимо изменить существующую советскую модель управления обществом.

Ставшая доминирующим направлением Движения тема Геноцида и основной идейный стержень народных выступлений, выражающий требование воссоединения Карабаха и Армении, составляли пробуждение исторической памяти, опирающейся преимущественно на события, касающиеся последних одного-полтора веков, и идею исторической справедливости.

Исследование материала показывает, что тема Геноцида армян, включающая *Мец Егерн* (досл. «Великое злодеяние» — ред.) начала XX в. и новые погромы и резню конца XX в., в годы Карабахского движения продолжала быть важнейшим проявлением коллективной и исторической памяти армян. В то же время рассмотрение транспарантов Движения создало убеждение, что эта память находилась в процессе трансформации. Попытка выйти из кризиса конца XX в. сопоставляется с борьбой, направленной на преодоление кризиса начала XX в, одним из проявлений которой было то, что образ жертвы, ищущей справедливости и сочувствия, уступает свое место образу борца, который осознает, что осуществления национальных целей можно достичь только путем борьбы (*Marutyan 2009: 277*).

Таким образом, тема Геноцида в Карабахском движении, выйдя за рамки боли и скорби, характерные для начального этапа, побуждала людей к активным действиям, которые в конце концов завершились формированием нового парламента, на который возлагались надежды на коренные изменения, провозглашение независимости Армении, успехи в борьбе за освобождение Арцаха (*Marutyan 2009: 277*).

\* \* \*

Ниже подробнее рассматривается развитие темы Геноцида армян в годы Карабахского движения.

Карабахское движение с начала до конца направлялось снизу. Это было обусловлено тем, что в годы Движения люди существенно изменились: участник февральских митингов 1988 г. разительно отличался от участника демонстрации 24 апреля 1990 г. Этот процесс очень хорошо виден при анализе иконографии, созданной во время Движения. Способ фиксирования, сохранения и передачи информации посредством изображения разных сторон деятельности человека известен издревле, он остается довольно результативным и действенным по сей день.

Изображения и письменные формулировки — плакаты и транспаранты — в профессиональной среде оцениваются как одно из красноречивых проявлений национальной идентичности. Они, как правило, появляются в большом количестве в критические для общества моменты: сопровождают революции, массовые народные выступления, коренные изменения в жизни страны, иногда длящиеся годами и т. д. (*Hanaway 1985; Fischer, Abedi 1990; Смаф, Зенкин 1991; Лабя 1991; Senjkovic 1993; Europe Without Walls 1993; Cultural Representations 1997; Craven 2002*). Часто являясь непосредственными мар-





керами народных настроений, а в некоторых случаях создаваясь со стороны политических сил, транспаранты содержат огромную информацию о своем времени, помогают лучше его понять. Они представляют собой своеобразные узлы идентичности, к которым тянутся многочисленные и разнообразные нити. Раскрытие этих узлов — своеобразных микрокосмов — позволяет рассматривать явления макрокосмического характера.

Транспаранты — иконографические «свидетели» общественных процессов — обычно сразу откликаются на изменение ситуации, поэтому по ним очень удобно отслеживать этапы социальных процессов, а посредством анализа их содержательных изменений — трансформацию политических ориентаций и идентичности. В этом смысле Карабахское движение представляет собой обширное и богатое поле для исследования.

Особенность транспарантов, созданных во время Карабахского движения, заключается в том, что их подавляющее большинство выражало не столько программные положения отдельных партий или политических течений, сколько передавало настроение народа, его тревоги, желания, оценки тех или иных событий и т. д. Если транспаранты советских лет несли на себе печать идеологии правящей партии, имели строго канонизированный характер, исключали какое бы то ни было отклонение, то транспаранты Движения имели самые разные жанровые выражения, отличались разнообразием содержания, опирались как на национальное, так и на общесоветское мышление, одним словом — имели народный характер, являлись непосредственными иконографическими показателями свободного мышления.

В транспарантах нередко встречаются проявления архетипического народного мышления. В период зарождения Движения их появление было обусловлено также тем обстоятельством, что вербальная информация — звучащие на митингах речи, обсуждения — не дополнялись визуальной информацией, поскольку советское телевидение в своих передачах и пресса в публикациях не отражали в полной мере реального положения вещей, и в оценках, даваемых происходящим событиям, наблюдалась крайняя тенденциозность. В этих условиях транспаранты частично брали на себя функцию свободной прессы, а также иконографическую пропаганду Движения, чем во многом способствовали процессу политического воспитания масс и качественному изменению идентичности.

В годы Карабахского движения во взаимоотношениях «человек — власть», «общество — государство» транспаранты были теми посредниками и своеобразными проводниками, по которым передавались мысли людей — общества, их обращения к властям, даваемые им оценки. Транспаранты были адресованы не только властям, но и самому армянскому народу, жителям Армении, азербайджанцам, другим гражданам большой советской страны, миру — одним словом, всем, кого интересовали волнующие армян вопросы. Транспаранты представляли собой своеобразный монолог народа — с надеждой перерасти в диалог. В этом смысле они были равнозначны десяткам и сотням интервью, социологическим опросам, т. е. фиксирование транспарантов и тех ситуаций, при которых они рождались, само по себе можно приравнять к проведению полевой работы среди участников митингов.



За годы Движения мне удалось собрать данные о примерно одной тысяче транспарантов, зафиксированных в фотографиях, письменных и устных источниках. В 1989 г., когда я начал систематизировать материал, в нем образовалось 16 больших и малых тематических групп. Они отличались рядом особенностей, важнейшей из которых было то, что транспарантов, касающихся Геноцида армян (в широком контексте — около 370) было в несколько раз больше, чем тех, которые касались, казалось бы, основной идеи Карабахского движения — воссоединения Карабаха с Арменией (около 100). Такой перевес свидетельствовал о первостепенном значении тематики Геноцида и сумгаитских зверств и обусловленных ими процессов, однако не в ущерб собственно решению карабахского вопроса, а в качестве важнейшего из путей, ведущих к этому решению (*Marutyan 2009: 7–8*).

Выдвижение в Карабахском движении на первый план темы Геноцида армян было обусловлено сумгаитскими погромами. 27–29 февраля 1988 г. в присутствии советских воинских соединений в расположенном в 25–30 км от Баку городе Сумгаите произошли массовые беспорядки, в ходе которых с применением турецких методов геноцида, осуществленных в начале XX в., были убиты — по официальным данным — «26 граждан армянской национальности» (*Известия*. 3 марта 1988 г.). Армян избивали, пытали, насиловали, выбрасывали из окон, убивали арматурой и ножами, разрубали топорами, отрезали головы, сжигали на кострах. Сумгаитские погромы, по убеждению многих, были ответом официального Азербайджана на мирное и демократическое по форме волеизъявление населения Нагорного Карабаха и Советской Армении. Целью этого преступления было заблокировать возможное решение вопроса, устрашить армян и, в частности, союзные власти перспективой кровавых действий и заставить их отказаться от справедливого решения карабахского вопроса (*Marutyan 2009: 93–94*).

Сумгаитские погромы сразу и однозначно были сопоставлены с Геноцидом армян. Об этом объявили не власти и не ученые, такое восприятие возникло у рядовых граждан армянской национальности. И первое проявление такого восприятия произошло 8 марта — в день международной солидарности трудящихся женщин. Этот день был одним из любимых праздников как в Армении, так и во всем Советском Союзе. Однако многие женщины (с ними шли и мужчины) в этот день в траурной черной одежде, «с утра до вечера шли к Цицернакаберду, к памятнику Егерна, мудрым народным инстинктом чувствуя, что Сумгаит — это продолжение 24 апреля 1915 г...» (*Kaputikyan 1997: 309*). Свидетельствами этого были также использованные во время шествия плакаты и транспаранты, которые на своем «языке» говорили о сопоставимости сумгаитских погромов и Геноцида армян. На одном из них рядом с изображением памятника жертвам Геноцида с надписью «1915» был нарисован неполный, малого размера фрагмент того же памятника, под которым было написано «1988» (*Marutyan 2009: 96*). Тем самым, казалось, авторы транспаранта хотели донести мысль, что новый геноцид — это повторение старого в более мелких масштабах. В верхней части изображения было написано «Мы на забудем кровавое воскресенье Сумгаити [sic]!», а внизу — «Мы не позволим, чтобы повторился Егерн» (на арм. яз.). На другом плакате в одной стороне было написано «1915», под ним — «1988» и нарисована капля крови, а в середине изображены контуры памятника жертвам Геноцида, справа — скорбящая женщина с ребенком на руках. То есть сумгаитские события однозначно сопоставлялись с Геноцидом армян (*Marutyan 2009: 99*).



Та же картина повторилась 24 апреля 1988 г. — в день памяти жертв Геноцида. Это проявилось в нескольких формах. Одной из важнейших особенностей было то, что в этот день число возложенных к памятнику венков было несравнимо больше, чем обычно; они отличались многообразием и более роскошным оформлением. Почему? Дело в том, что шествие 24 апреля фактически было первой неофициально санкционированной демонстрацией после запрета на проведение митингов, принятого в марте 1988 г., которым власти пытались предотвратить ожидаемый после февральских митингов новый этап массовых выступлений. И эти венки приобрели функцию плакатов. То есть если в прошлом венки выполняли лишь функцию почитания памяти жертв, то теперь, в изменившихся условиях, они — с определенными элементами национальной идентичности, с соответствующим цветочным оформлением и надписями на лентах — взяли на себя и политические функции. 24 апреля 1989 и 1990 гг., когда жертвы осуществленных в Азербайджане погромов в сознании армян уже слились воедино с жертвами Геноцида, количество венков и плакатов политического содержания, использованных во время траурного шествия, значительно возросло (Marutyun 2009: 46–66).

Барри Шварц пишет, что помнить — значит помещать часть прошлого в систему взглядов и потребностей настоящего (Schwartz 1982: 374). Для изучения памяти не столь важно, как происходило данное событие, сколько то, как люди его помнят или что они помнят. В годы Карабахского движения одной из форм проявления памяти о Геноциде было создание «рядов геноцида», когда на одном транспаранте или плакате — иногда только в сопровождении топонимов — просто писались даты. К примеру, «1909–30 000», и таким образом передавалась информация о погромах в Адане (Yesaian 1911; Torosyan 1987; Gasparyan 1990; Nersisyan, Sahakyan 1991: 230–266; Simonyan 2009; Der Matossian 2022). Или когда в списке дат или топонимов на последнем месте появлялись названия: Сумгаит или Баку. Например: «Баку — 1918<sup>5</sup>, Шуши — 1920<sup>6</sup>, Сумгаит — 1988» (на арм. яз.) или «Дейр-Зор<sup>7</sup> — Бухенвальд — Сумгаит» (на арм. яз.) (когда Геноцид сравнивался с фашизмом, причинившим самые тяжелые потери народам СССР). Или «1915...1937... 1988» и «Дейр-Зор, Алтай<sup>8</sup>, Сумгаит...» (на арм. яз.) (когда сталинизм ставился в один ряд с геноцидами), или в более простой форме — на словесном уровне приводя также идеологический фактор: «Пантюркизм — Дейр-эл-Зор / Сталинизм — Алтай / ???-изм [sic!] — Сумгаит» (на арм. яз.). И людям, смотрящим на эти плакаты, все было понятно. Таким образом, в транспарантах и плакатах отражалась почти вся палитра геноцида, погромов и резни армян конца XIX — начала XX в., что свидетельствует о том, что они составляют значи-

<sup>5</sup> Имеются в виду погромы армян в Баку в сентябре 1918 г., жертвами которых стали 30.000 армян. Подробнее см. напр.: Иуханян 1920: 7, 99, 100; Чалхушьян 1919: 153, 157, 159; Закарян 1990; Манучарян 1990: 79.

<sup>6</sup> Имеются в виду погромы армян в Шуши (центр Нагорного Карабаха), жертвами которых стали, по разным оценкам, 4000–8000 армян. Подробнее см. напр.: Mirzoyan, Ghaziyan 2003: 470, 473; Isahakyan 1988; Leo 1925: 438; Микаелян 1992: 416.

<sup>7</sup> Дейр-Зор — город в Сирии, на правом берегу р. Евфрат. В годы Первой мировой войны Дейр-эз-Зор и окружающая его пустыня были избраны младотурецким правительством в качестве основного места концентрации депортируемых из Западной Армении и районов Турции армян.

<sup>8</sup> В 1949 г. в Алтайский край были высланы около 15000 армян из Армянской ССР. См. напр.: Марутян 2007; Аблажей 2011; Харатян 2020.



тельную часть имеющей травматические оттенки исторической и коллективной памяти армян конца XX в.

После сугубо эмоционального отклика на случившуюся с ним беду человек бывает способен полностью воспринять, осознать, найти и проанализировать ее причины. Это особенно заметно в многовековой армянской литературе, когда несчастья и катастрофы, случившиеся с армянским народом или его частью, сопровождались эмоциональными откликами (*Khachatryan* 1969: 75, 99, 122, 124, 152, 155, 156, 183–185; *Nazaryan* 1992: 84–86, 108–111, 139, 140; *Sevan* 1980; *Demirchyan* 1994: 86; *Marutyun* 2009: 137). Мы также стали свидетелями подобной ситуации в Ереване после сумгаитской трагедии. Они нашли свое самопроизвольное отражение, в первую очередь, в транспарантах, а затем и в устных выступлениях. Для некоторых из них было характерно наличие своеобразных элементов скорби. Например, в марте 1988 г. один из транспарантов прямо призывал: «Все на траурную демонстрацию — в память об армянах, погибших в Карабахе, Сумгаите и других местах» (на арм. яз.); плакаты 24 апреля содержали следующие тексты: «Ереван страдает и скорбит», «Езиды с вами и разделяют вашу боль, армяне» (на арм. яз.), «В самую темную минуту скорби / Ты один, армянский народ» (на арм. яз.). Были распространены два созданных по правилам цитатного мышления текста из поэм выдающегося армянского поэта Паруйра Севака, связанных с образом вардапета (архимандрита) Комитаса — одного из символов Геноцида армян: «Попробуй, Вардапет, не сойти с ума» (на арм. яз.), «Скорблю по мертвым, отвожу молнии, взываю к живым» (на арм. яз.)<sup>9</sup>. Последние слова на одном из плакатов были использованы для создания собственного текста: «Скорблю по мертвым, отвожу молнии, взываю к живым, поднимаем меч правды против кровавого ятагана, и если на свете есть справедливость, есть история, интернациональное равенство и братство, мы должны победить...» (на арм. яз.). Был распространен также транспарант со строками из известного стихотворения Сиаманто «Танец»<sup>10</sup>: «О человеческая справедливость, да плюну я тебе в лицо» (на арм. яз.) (*Marutyun* 2009: 137–149).

Во время Карабахского движения, особенно с осени 1988 г., когда созрела идея необходимости коренных изменений политического характера в жизни общества, люди требовали дать политическую оценку сумгаитских событий. И поскольку такая оценка не звучала, люди сами формулировали эту оценку — характеризуя сумгаитские события как геноцид, требуя выявления и наказания непосредственных исполнителей и организаторов сумгаитских преступлений. Часто эта оценка формулировалась в текстах участников митингов, в виде вопросов и предлагаемых ответов на них: «Где организаторы сумгаитского геноцида?» (на арм. яз.); «Организаторов Сумгаита — на скамью подсудимых!» (на арм. яз.); «Политбюро! Кто организовал Сумгаит?»; «Политбюро! Не скрывай организаторов сумгаитского геноцида»; «Враги перестройки — организаторы Сумгаита»; «Геноцид в Сумгаите — преступление азербайджанского пантюркизма»; «Покровитель преступления — сам преступник» (на арм. яз.); «Кто не признает геноцид — участник геноцида» (на арм. яз.). Дело дошло до прямых обвинений, в которых мишенью был Центр: «“Вечные друзья”

<sup>9</sup> Отсылка Паруйра Севака к Шиллеровской «Песне колокола» в «Неумолкаемой колокольне» (*Севак* 1982).

<sup>10</sup> В переводе Р. Ангаладяна см. <http://old.genocide.ru/lib/siamanto/3.htm>.



под покровительством “вечных врагов” осуществляют истребление армян» (на арм. яз.); «Сумгаитский геноцид — интернационализм Кремля»; «Москва покровительствует азербайджанским-турецким преступникам» (на арм. яз.); «Кто стоит за палачами Сумгаита?»; «За спиной сумгаитских палачей стоит Москва»; «Истоки Сумгаита искать в Москве» (на арм. яз.); «Москва → Баку → Сумгаит»; «Москва+Баку=Сумгаит»; «Кремль! Отвечай за Арцах и геноцид армян» и т. д. Наконец, 24 апреля 1989 г. появился транспарант с таким текстом: «Сумгаит — ум, честь и совесть ЦК КПСС».



Транспаранты и плакаты на Оперной площади. 7 июня 1988 г. Фото А. Марутяна.  
(На плакате с изображением окровавленного ятагана и трезубца, возвышегося в карту Армянской ССР, надпись на армянском «Если Карабах потерпит поражение, этот последний кусок тоже будет проглочен»).

// 7 июня 1988 г. Фото А. Марутяна.



Фотографии жертв Сумгаита на фасаде Консерватории. // 21 октября 1988 г.  
Фото А. Марутяна.





Венки и транспаранты у памятника жертвам Геноцида армян. (Надпись на армянском: «Требуем, чтобы правительство СССР признало геноцид 1915 г». Дейр-Зор — пустыня в Сирии, где в 1915 г. погибло особенно много армян).

// 3 мая 1988 г. Фото Арутона Марутяна.



Плакат, изображающий карту Закавказья с прилегающими территориями. Нахичеванская АССР и НКАО, хоть и окрашены красным цветом, как вся территория Армении, но находятся за тюремной решеткой.

// Оперная площадь, июнь 1988 г.

Фото Л. Абрамяна.



Плакаты на Оперной площади.

// 13 октября 1988 г. Фото А. Марутяна.



Важное место в числе факторов, влияющих на трансформацию идентичности, занимают военные акции, в частности, разнообразные действия вооруженных сил. Обусловленные ими изменения идентичности особенно ясно проявляются и имеют, как правило, сравнительно быстрое течение в кризисных для общества ситуациях, каким было, например, Карабахское движение. В эти годы в результате действий советской армии (запоздалое вмешательство в сумгаитские и бакинские погромы армянского населения; события, связанные с ереванским аэропортом «Звартноц»: убийство фотографа, избивание безоружных людей и т.п.) в корне изменилась существовавшая веками вера армян в спасительную роль русского солдата. Постепенный процесс трансформации идентичности особенно четко проявился в иконографии Движения. Перечислим несколько наиболее характерных транспарантных и плакатных текстов: «Убийцы — вон из Армении»; «Это же наши дети. Бухенвальдце [sic], Освенцем [sic], Хатынь — Обмен опыта — Сумгаит, Масис, Звартноц, Шуша, Степанакерт...»; «Достижение отечественной геноцидонавтики»; «Оккупационные войска, вон из НКАО»; «Позор советским войскам»; «Армения — без оккупационных войск» (на арм. яз.); «Убирайтесь горбачевские дети из Армении»; «Реклама — Министерство обороны СССР предлагает: витамин БТР! Лучшее средство против свобододемократииза [sic]. Не разрешается применять без назначения ЦК КПСС. Противопоказания: при применении — в Армении ожидаемых результатов не дает. Побочные действия: народная революция, самоопределение, голодовки, забастовки и т.п.». И как проявление качественного изменения: «Ни одного армянского солдата в оккупационной армии!» (на арм. яз.); «Армянские сыновья должны служить только в Армении» (на арм. яз.) и другие подобные тексты.

После погромов бакинских армян в январе 1990 г. произошли нападения азербайджанских штурмовиков на разные участки армяно-азербайджанской границы в Нахичеванской Автономной Республике. В Армении сразу же были сформированы добровольческие боевые отряды: люди шли на войну со старыми и новыми охотничьими ружьями, с оружием, конфискованным с военных складов. Дело дошло до настоящих сражений с использованием тяжелой техники. Народ назвал солдат вооруженных отрядов фидаинами — по аналогии с участниками национально-освободительной борьбы конца XIX и начала XX вв. против турецкого ига — и относился к ним с подчеркнутым уважением. Можно сказать, что именно после этих событий в сознании народа окончательно отодвинулась на третий-четвертый план самоидентификация жертвы. Пожалуй, вследствие подобной трансформации отношения 24 апреля 1990 г. ни один из около 60 плакатов и транспарантов не содержал требований справедливости и не имел просящего оттенка. Уже тот факт, что 95% надписей были на армянском языке, свидетельствовал о том, что транспаранты в первую очередь были адресованы армянскому народу, гражданам Армении. Их основной темой была идея борьбы: «Дух павших армян вызывает к борьбе» (на арм. яз.); «Мы должны бороться, а не плакать / Потери нации оружием вернуть назад» (на арм. яз.); «Продолжает жить борющийся народ» (на арм. яз.); «Борьбу народа не задушите кровью» (на арм. яз.) и наилучшим образом характеризующая символику дня формулировка: «Скорбь вечна, когда нет борьбы» (на арм. яз.).

И люди начали сами разрабатывать и предлагать способы предотвращения геноцида. Часть предложений носила политико-правовой характер.



Хотя при изучении исторических перипетий не принято прибегать к помощи слова «если», можно сказать, что некоторые из предложений, высказанных в транспарантах, исходя из оценок действительности, оказались пророческими. Так, 24 апреля 1988 г. предлагалось для избежания геноцида следующее решение: «Уважая незыблемое право карабахцев на самоопределение, предотвратим новый Егерн — красный и белый. Это значит быть ленинцами — словом и делом» (на арм. яз.). Если не учитывать вторую часть транспарантного текста, которая могла быть как данью времени, так и могла быть обусловлена действительной верой, рожденной пафосом периода перестройки, то остальная часть, кажется, была полностью реалистичным предсказанием.

Несколько других транспарантных формулировок с использованием аналогий предлагали достичь решения вопроса путем признания факта геноцида. Так, в транспарантах, также появившихся 24 апреля 1988 г., пояснялось, что «Нежелание признать геноцид 1915 г. привело к геноциду 1988 г.»; «Если бы правительство СССР признало геноцид 1915 г., не было бы Сумгаита 1988 г.» (на арм. яз.); «Человечество обязано признать факт 1915 г., чтобы не повторились сумгаиты» (на арм. яз.).

Нам кажется вполне реалистичным предсказание, выраженное в транспарантной формулировке в мае 1988 г.: «Безнаказанность организованных погромов порождает новые погромы». Высказанная здесь идея о необходимости наказания организаторов и исполнителей резни и погромов множество раз повторялась на страницах печати, звучала с самых разных трибун и т.д., однако не получила должного отклика как во время сумгаитского судебного процесса, так и со стороны советского высшего руководства. Факт в том, что последовавший за Сумгаитом синдром безнаказанности привел к новой волне насилия в разных частях Советского Союза: в Кировабаде, Фергане, Новом Узене, Оше, Баку, Душанбе и других местах.

Политика советской империи по отношению к национально-освободительной, демократической по своей сути борьбе армянского народа приводила к новым и новым жертвам среди армянского населения и территориальным потерям. Во избежание этих жертв и потерь предлагалось еще одно политико-правовое, довольно радикальное решение: «Единственный путь спасения от геноцида — независимость»; «Ответом на Сумгаит будет независимость Армении» (оба — 28 февраля 1989 г.); «Единственный путь спасения от геноцида — независимость. Да будет свободная и независимая Армения!»; «Геноцид будет предотвращен восстановлением национальной государственности»; «Единственным памятником священным жертвам будет завоевание независимости Армении»; «Оставаться в составе империи — значит подвергаться геноциду» (все три — 24 апреля 1990 г.) (все — на арм. яз.). Автором этих транспарантов, по всей вероятности, была организация «Национальное самоопределение». Хотя проводимая ею последовательная пропаганда идеи независимости приводила к определенным результатам, однако, по нашему мнению, единое, всенародное решение по вопросу независимости было обусловлено неотвратимым процессом разложения Советского Союза, продиктовано реальным положением дел и взвешенной политикой комитета «Карабах».





Для предотвращения геноцидов в будущем и, в целом, для решения стоящих перед армянским народом задач в числе предложенных в транспарантах Карабахского движения способов с первых же дней занял свое особое место призыв величайшего армянского поэта XX в. Егише Чаренца: «О, народ армянский, твое спасение в твоём единстве» (на арм. яз.). Это мезостих стихотворения «Завет» из написанного еще в 1933 г. цикла «Книга дороги».

Изучение иконографического материала Карабахского движения 1988–1990 гг. показывает, как год от года трансформировалось содержание транспарантных текстов. Тексты, имеющие просительный оттенок, вызывающие к справедливости, требующие признания геноцида и справедливого суда, уступали свое место текстам, имеющим характер окончательного вывода и указывающим на необходимость борьбы с оружием в руках; они содержали призыв к восстановлению независимости и констатировали изменение представлений о причинах геноцида и его виновниках. Отчетливо видно, как в сознании народа отодвигается на третий-четвертый план самоидентификация жертвы, и одновременно выдвигается на первый план идея возмещения армянскому народу за несправедливость и невозможности избежать ответственности за преступления. То есть рассмотрение только связанного с Геноцидом материала Карабахского движения уже позволяет зафиксировать выводы, показывающие завершение неотвратимого процесса переоценки прошлого и настоящего.

Анализ материалов показывает также, что для людей оценка сумгаитских событий, воспринимаемых именно как геноцид, становится камнем преткновения для многих стереотипов, сформировавшихся на протяжении советских десятилетий, препятствием, которое не могут преодолеть пропагандируемые около семидесяти лет такие советские парадигмы, как печать — зеркало правды, несокрушимая дружба народов СССР, КПСС, Центр, денно и нощно думающий о благополучии своих граждан, советская (=русская) армия, воспринимаемая как опора существования армянского народа, самая справедливая судебная система и т. п. Плакаты и транспаранты прямо свидетельствуют о том, что их авторы и те, кто их демонстрирует, сбросили с себя бремя советских мифов и не только освободились от страха критики самых могущественных государственных структур, но и говорят в их адрес буквально то, что думают. Перед исследователем встает гражданин, освободившийся во время Движения от тоталитарных идеологических оков, и, что важно в данном контексте, роль ориентира в вопросе формирования свободного мышления для него играет именно важнейший элемент коллективной и исторической памяти — память о Геноциде, которая проявляется в восприятии сумгаитских событий как геноцида, требовании дать им политическую оценку, в собственной оценке этих событий, в требовании выявить и наказать их организаторов и непосредственных исполнителей, в оценке судебного процесса над сумгаитскими преступниками.

Память о Геноциде вследствие Мец Егерна начала XX в. и новой резни и погромов армян в конце XX в. продолжает оставаться важнейшим элементом армянской национальной идентичности. В исследованиях советского периода, а также в трудах постсоветской историографии, посвященных изучению армянской диаспоры, подчеркивается исключительная роль памяти о Геноциде в деле сохранения идентичности армянской диаспоры. В Арме-



нии до событий 1988–1990 гг. среди широких народных масс память о Геноциде главным образом проявлялась лишь в воспоминаниях о прошлом, переживаниях, скорби и подобных действиях. Однако события, имевшие место во время Движения, показали, что эта память играет не менее активную и существенную роль для идентичности армянского общества. В эти годы, как показал анализ материалов, борьба, направленная на признание Геноцида, выявление его организаторов и исполнителей, оценку судебного процесса над ними, шаг за шагом приводила к росту политической зрелости народных масс, трансформации формировавшихся десятилетиями стереотипов, процессу переоценки прошлого и настоящего, а для предотвращения геноцидов в будущем осознавалась необходимость изменения существующих механизмов управления обществом и, в целом, политических изменений. Таким образом, тема Геноцида в Карабахском движении, выходя за характерные для первоначального периода рамки боли и скорби, толкала людей к активным действиям, которые в конце концов завершились формированием нового парламента, от которого ждали коренных изменений.

Иначе говоря, фактор Геноцида становится тем локомотивом, который дает возможность шаг за шагом менять изжившие себя представления и стереотипы, трансформировать основанную на старых ценностях идентичность и постепенно формировать новую. Фактически в случае Карабахского движения память о Геноциде становится тем средством, которое позволяет осуществить демократические реформы. То есть тот фактор, который часто характеризуется как нечто, препятствующее освобождению от «оков прошлого» и реальному прогрессу армянского общества, стал в армянской действительности самым важным стимулом прогресса. Память о Геноциде и сегодня содержит в себе мощный созидательный и живительный потенциал. По нашему убеждению, память о Геноциде — это не бремя, которое в нужный момент можно сбросить, а богатство, которое надо должным образом использовать (Marutyán 2009: 276, 1).

Формы проявления коллективной и исторической памяти армян многообразны. Их элементы, составные части не зафиксированы навечно, они постоянно переосмысливаются и воспринимаются по-новому. В кризисных, революционных ситуациях процесс переосмысления элементов коллективной и исторической памяти ускоряется. Характерно, что в моменты кризиса (таким было и Карабахское движение) на первый план выдвигается коллективная и историческая память, связанная с кризисной ситуацией в прошлом (Геноцид армян), и она становится фактором, влияющим на развитие событий. Не претендуя на бесспорность такой точки зрения, считаю, что принципиально подобная закономерность может работать для любой этнической общности, когда при правильном использовании в кризисных ситуациях важнейший элемент национальной идентичности, пережив определенную трансформацию, может стать главным фактором прогресса (Marutyán 2009: 276–277).

Вновь подчеркну, что обусловленная событиями начала XX в. историческая память армян и сформировавшаяся в течение событий конца XX в. на основе прошлого коллективная память в годы Карабахского движения приобрела функцию движущей силы революционных процессов.



## СТОЛЕТИЕ ГЕНОЦИДА

### Кого помнить?

В 2015 г. исполнялось 100 лет Геноциду армян.

Память о прошлом главным образом сохраняется путем фиксации исторических событий. Однако не все события, выбранные для фиксации, в дальнейшем получили однозначную оценку: к некоторым из них люди и общество остались равнодушными, к некоторым обращались, отмечая юбилейные даты, то есть им придавалось особое значение и отводилось особое место в представлениях о прошлом. Иначе говоря, фиксация событий позволяет оценивать и сохранять историческую реальность, в то время как упоминание и коммеморация, которые являются показателем отношения к событию, отмечают и сохраняют идеальное (*Schwartz 1982: 377*).

Содержанием понятия коллективной памяти является такое прошлое, которое не только разделяется всеми, но и совместно отмечается. В этом смысле весьма характерно, например, ежегодное шествие уже на протяжении 55 лет к памятнику жертв Геноцида. Создавая теми или иными способами гарантии, что все общество вместе как группа придет вспомнить свое прошлое, общество, таким образом, оказывает определенное воздействие на то явление, которое предполагает не только что и кого помним, но и когда помним (*Zerubavel 1996: 294*).

Согласно Пьеру Нора, в коммеморации дней памяти выделяются два архетипа, две модели: столетние (в этом ряду и двухсотлетние, пятисотлетние, тысячелетние) и поколенческие коммеморации. Первый включает немного более длинный период, чем средняя продолжительность жизни человека. По его мнению, «без этих двух временных инструментов и их совмещения, несомненно, не было бы юбилейных коммемораций» (*Nora 1998: 613*).

В досоветский период в армянской действительности юбилеем общенационального значения можно считать, пожалуй, коммеморацию в 1912 г. 1500-летия создания армянского алфавита и 400-летие первой армянской печатной книги. В советские и постсоветские годы в числе коммемораций, объединяющих нацию, символически соединяющих прошлое и настоящее, можно отметить торжества по случаю 1000-летия эпоса «Давид Сасунский» в 1939 г., день памяти 50-летия Геноцида в 1965 г., празднование 2750-летия основания Эребуни-Еревана в 1968 г. и 1700-летия принятия христианства как государственной религии в 2001 г.

Люди обычно «совместно вспоминают» события прошлого, ассоциируя их с ежегодными годовщинами и «днями памяти» (*Zerubavel 1996: 294*). Как у армян, так и у других народов, если «дни памяти» относятся к потерям, важнейшее значение приобретает не только почтение памяти жертв, но и осознание того, что «не помнить прошлое означает его повторение». Подобные дни гарантируют возможность одновременной коммеморации членами общества своего коллективного прошлого.



Пьер Нора, проанализировав ряд примеров, приходит к выводу, что настоящее создает инструменты коммеморации годовщин, ищет и находит даты и людей, которых надо помнить, пренебрегает одними и выдумывает другие объекты, достойные памяти, иногда искусственно искажая даты. Действует принцип «история предлагает, но настоящее распоряжается», подчеркивается значение дней памяти в формировании идентичности. Этот принцип, может быть, является частью более широкого явления, когда выбирается «из исторического — памятное, из памятного — заслуживающее упоминания» (Nora 1998: 618–621, 626).

В одной из своих ранних работ, посвященных вопросам коммеморации годовщин, Барри Шварц, отдавая дань принципу «опоры на настоящее», берет за основу тезис, согласно которому «в то время как объект, который помнят, обычно находится в прошлом, вопросы мотивации предпосылок его выбора и обретения формы всегда находятся в интересах настоящего» (Schwartz 1982: 395).

Крайне существенно, с *каким* комментарием представлять аудитории вопросы истории и памяти. Для властей настолько же важно знать, что делать с историческим знанием, насколько важно само историческое знание. Вот здесь и выходит на первый план одно из важнейших свойств исторической и коллективной памяти — ее мощная этномобилизирующая сила.

Этническая мобилизация находит место в жизни общества как благодаря задействованию существующих внутри этого общества внутренних механизмов, так и под влиянием государственной пропагандистской машины. В последнем случае просто меняются местами слагаемые: политическая элита пытается разработать такое национальное сознание, такую историческую и коллективную память, которые смогут способствовать этнической мобилизации общества вокруг выдвинутых элитой определенных политических задач и в конечном счете приводят к контролю политической жизни общества со стороны государственной элиты. Вот здесь и выступает в роли инструмента использование противопоставлений «мы – они», «свой — чужой», одним из механизмов которого являются уже существующие или вновь создаваемые коммеморации годовщин. Почему? Одним из элементов самосознания общности, образованной на любой основе (территориальной, этнической, национальной и т. д.) является наличие образа «другого», «чужого», с которым сравнивают и которому противопоставляют образ «мы». Образ «чужого» может иметь негативные, нейтральные и положительные черты, под влиянием определенных обстоятельств может появиться образ «врага». Исследования показывают, насколько важное значение может иметь образ «врага» в процессе формирования национального самосознания. Противостояние и наличие «врага», истинного или вымышленного, становятся стимулом национальной консолидации.

Без оценки роли исторической и коллективной памяти невозможно понять процесс этнической мобилизации, т. е. мобилизации этноса вокруг определенных политических задач. Это обстоятельство необходимо учитывать для объяснения того, почему во время этнополитических конфликтов память приобретает важнейшую роль. Историческая и коллективная память становится тем фундаментом, на котором строится восприятие противостояния, объясняется



справедливость собственных требований и необоснованность требований противоположной стороны; эта память становится основой, вокруг которой можно консолидировать силы нации и направлять их на решение определенных задач. Более того, в этнополитических конфликтах историческая память не только способствует этнической мобилизации, но и может служить для нравственного оправдания насилия по отношению к противоположной стороне.

\* \* \*

Приближалась 100-летняя годовщина Геноцида армян, которая содержала в себе мощный этномобилизирующий потенциал. 23 апреля 2011 г. указом Президента Республики Армения была учреждена Государственная комиссия по координации мероприятий, посвященных 100-летию Геноцида армян. Она имела довольно представительный состав: Президенты Республики Армения и Нагорно-Карабахской республики, председатель Национального собрания Армении, премьер-министр, председатель Конституционного суда, ряд министров, руководитель аппарата Президента Армении, мэр Еревана, главы Армянской церкви, президент Национальной академии наук Армении, руководители всеармянских благотворительных организаций, армянских партий Армении и Диаспоры, ректор Ереванского государственного университета, директор Музея-института Геноцида армян. Комиссия периодически созывала заседания, принимала решения. Кульминацией деятельности комиссии стало состоявшееся 29 января 2015 г. расширенное заседание, после завершения которого Президент Серж Саргсян вместе с членами комиссии и участниками заседания посетил Мемориал Цицернакаберда и возложил венок к памятнику жертвам Геноцида, отдав дань уважения памяти невинных жертв. На холме Цицернакаберда состоялась также церемония оглашения Всеармянской декларации к 100-летней годовщине Геноцида армян. Декларация в этот день была единогласно принята на заседании Государственной комиссии по координации мероприятий, посвященных 100-летию Геноцида армян. Документ был зачитан Президентом Сержем Саргсяном и согласно решению Государственной комиссии по координации мероприятий, посвященных 100-летию Геноцида, оригинал Декларации был передан на хранение в Музей-институт Геноцида армян. Президент Республики отметил, что один экземпляр Декларации будет отправлен Генеральному секретарю Организации объединенных наций, один экземпляр будет передан в Национальный архив Армении<sup>11</sup>.

Текст Декларации доступен в интернете. Мы рассмотрим здесь только ее предпоследний 11-й пункт: «[Декларация] рассматривает 100-летие Геноцида армян как важную веху в процессе продолжения борьбы за историческую справедливость под девизом «Помню и требую»». Многие положения Декларации стали предметом профессиональных дискуссий, между тем самого широкого народного признания удостоился девиз «Помню и требую» и официальный символ 100-летия Геноцида — цветок незабудка. Их представил общественности во время встречи с журналистами 27 мая 2014 г. руководитель аппарата Президента Армении Виген Саркисян, координатор мероприятий, посвященных 100-летию Геноцида. В своей речи он отметил:

<sup>11</sup> <https://www.president.am/hy/press-release/item/2015/01/29/President-Serzh-Sargsyan-visit-Tsitsernakaberd-Genocide/>



«Избранный девиз намеренно подчеркнутый и персонифицированный, чтоб каждый, произнося эти слова, вспоминал историю своей семьи, пережитую нами трагедию и то требование, которое мы видим в этом контексте, представил всему миру»<sup>12</sup>. Элементы символа, созданные на основе незабудки, имеют следующий смысл: (а) черный цвет символизирует ужасы резни 1915 г. и память о Геноциде, (б) маленькие светло-фиолетовые лепестки символизируют единство армянских общин по всему миру, (в) пять больших темно-фиолетовых лепестков символизируют пять континентов, где нашли новый дом пережившие Геноцид. Темно-фиолетовый цвет напоминает традиционную расцветку облачений священнослужителей Армянской церкви, (г) 12 трапеций символизируют 12 пилонов Мемориала Цицернакаберда, (д) желтый цвет символизирует солнечный свет, дарящий надежду, желание жить и созидать, творческий потенциал.

Девиз «Помню и требую» в сочетании с официальным символом 100-летия Геноцида — незабудкой, прочно утвердился в социальных сетях, появился на многих плакатах, вывесках магазинов, на машинах, на школьных и разных других мероприятиях. Иначе говоря, символ и девиз 100-летия Геноцида, будучи достаточно красноречивыми, выступили как внешние проявления коммеморации годовщины. Согласно 11-му пункту Декларации, указанный девиз фактически предлагалось считать краткой направляющей формулировкой армянской политики памяти. В этом случае возникают вопросы, которые относятся к элементам данного девиза и нуждаются в уточнении в контексте передачи памяти о Геноциде в XXI в. В частности: кого помню? что помню? как помню? что требую? у кого требую? как требую? И оказывается, что здесь есть многочисленные проблемы<sup>13</sup>.

Ответ на вопрос «кого помню?», казалось бы, ясен, так как государственный официальный подход в обобщенном виде существует уже 35 лет, в неофициальной форме — более одного столетия. В последний период существования Советской Армении, 22 ноября 1988 г. парламент республики принял закон<sup>14</sup>, согласно которому 24 апреля объявляется «днем памяти жертв Геноцида армян». То есть официальный ответ на вопрос «кого помню» — помню жертв Геноцида. А вопрос, кто были «жертвами», казалось бы, имеет один ответ — 1,5 миллионов убитых, умерших от голода и болезней вследствие нечеловеческих условий в годы Геноцида. В широком смысле — армяне, умершие не своей смертью на территории Османской империи в годы Геноцида. Однако здесь есть проблема: дело в том, что, несмотря на то что память о Геноциде является одним из самых важных столпов армянской идентичности, тем не менее до сих пор не существует электронной базы данных жертв Геноцида, т. е. ответ на вопрос «кого помню?» носит крайне обобщенный характер — 1,5 миллионов армян.

<sup>12</sup> Выбраны девиз и символ 100-летия Геноцида армян: символом 2015 года станет незабудка. <https://armenpress.am/rus/news/763461>. См. также: <https://168.am/2015/03/10/465622.html>, посещение 20.09. 2021.

<sup>13</sup> Вопрос подробно рассмотрен в *Marutyun* 2021. В настоящей статье частично рассматриваются только один-два из перечисленных вопросов.

<sup>14</sup> Закон, принятый Верховным Советом Армянской ССР «Об осуждении Геноцида армян 1915 г. в Османской Турции» <http://www.irtek.am/views/act.aspx?aid=8170>, посещение 20.09.2021.



Между тем, в мире относительно подобных вопросов есть и предлагаются другие решения, которые можно обобщить доставшимися в наследство от советской эпохи формулировками «Вспомним всех поименно» и «Никто не забыт, ничто не забыто» или намного более обобщенная формулировка «Помнить! Нельзя забыть!» Так, после Великой Отечественной войны в СССР велась работа по созданию насколько возможно полных списков жертв войны, следуя вышеупомянутому девизу «Вспомним всех поименно». В результате продолжающейся десятилетиями, осуществляемой при поддержке государства работы были созданы сетевые базы данных, и сейчас можно найти краткие, но уточненные сведения о каждом погибшем на поле боя солдате. Позднее и в постсоветские годы в разных республиках бывшего СССР были созданы общественные организации («Мемориал»), которые помимо разнообразной деятельности ставили задачу вспомнить поименно жертв сталинских репрессий. В настоящее время изданы десятки томов воспоминаний о жертвах репрессий, как с краткими, так и с возможно подробными данными. Одними из лучших примеров баз данных, обобщающих последствия геноцидов, являются проекты, осуществляемые музеем Яд Вашем (Yad Vashem) в Иерусалиме и Музеем памяти Холокоста США (United States Holocaust Memorial Museum)<sup>15</sup>. В Яд Вашеме с использованием соответствующей программы на протяжении более 20 лет были задокументированы данные 4,8 миллионов из 6 миллионов евреев — жертв Холокоста. С января 2021 г. здесь начали работать также над созданием базы данных переживших Холокост. Не очень большими темпами, но ведется работа и в Кампучии по документированию данных не только о жертвах, но и о виновниках геноцида<sup>16</sup>. Имена трех тысяч человек, погибших в 2001 г. в результате террористического акта в международном торговом центре в Нью-Йорке, каждый год 11 сентября зачитываются перед публикой. Точно так же в Ереване каждый год, 14 июня, зачитывается некоторая часть из тысяч имен людей, ставших жертвами сталинских репрессий.

Повторю, не существует электронной базы данных жертв и переживших Геноцид. Но уже имеется определенный опыт. Начиная с 2000 г. Отдел документирования и сбора данных о жертвах МИГА при помощи заранее составленного опросника собрал из различных источников и систематизировал, а затем и снабдил паспортами данные 4700 жертв и 10 303 переживших Геноцид, а также без вести пропавших. Эти данные сегодня хранятся в архиве МИГА и нуждаются в дополнении и включении в электронную базу данных. Подобную работу по сбору данных о жертвах и переживших проделал также Национальный архив Армении, начиная с 2017 г. Спустя время эта работа была приостановлена, так как для этого дела необходимо использование современных технических средств, а также широкое вовлечение профессиональных кадров. В настоящее время МИГА предпринимает шаги для начала работ по созданию базы данных.

Таким образом, вопрос «кого помню?» в настоящее время не имеет полноценного ответа, есть необходимость его доработки, что может быть осуществ-

<sup>15</sup> Подробно см.: About the Central Database of Shoah Victims' Names <https://yvng.yadvashem.org/>, Database of Holocaust Survivor and Victim Names <https://www.ushmm.org/remember/resources-holocaust-survivors-victims/database-of-holocaust-survivor-and-victim-names>, посещение 20.09.2021.

<sup>16</sup> Подробно см.: Documentation Center of Cambodia: Database <https://dccam.org/database>, посещение 20.09.2021.



влено путем создания в первой половине XXI в. электронной базы данных жертв и переживших Геноцид армян. Формированию полноценного ответа на вопрос может способствовать происходящее параллельно с этим процессом составление электронной аудио- и видеобазы данных мемуаров переживших Геноцид, что даст возможность их потомкам получить определенную информацию если не о судьбе и пройденном пути их непосредственных родственников, то хотя бы о трагических исторических событиях, происходивших в данном населенном пункте или районе.

В процессе индивидуализации памяти о Геноциде очень важен пересмотр ценностных ориентаций. Рассмотрим это более детально. Во время Геноцида и в последовавшие за ним годы многие иностранцы протянули руку помощи армянскому народу, всячески пытаясь смягчить выпавшие на долю армян лишения. Это были общественно-политические деятели и деятели культуры, также благотворители, дипломаты, миссионеры, вовлеченные в заботу о сиротах учителя и врачи, просто неравнодушные люди. Благодаря их усилиям были спасены от неминуемой смерти десятки тысяч армян, на их средства были открыты и действовали десятки приютов для сирот, где находило свое спасение будущее армянского народа — молодое поколение, в убежищах находились спасенные из турецко/курдского плена армянские женщины и дети. Армянский народ с большой благодарностью вспоминает их, их именами называются школы и улицы, издаются посвященные их деятельности книги, отмечаются их юбилеи и т.д.<sup>17</sup>.

Разнообразные проявления признательности иностранцам часто оставляют в тени ту реальность, что в годы Геноцида большой и важный вклад в дело спасения армян внесли именно армянские организации, благотворители-армяне, армянская печать, рядовые армянские граждане. Отсутствие государственности заставляло армян самоорганизовываться, заниматься агитацией, организовывать сбор средств, пожертвований, создавать попечительские структуры, а также учреждения, занимающиеся сбором сирот, приюты и убежища, открывать школы и училища. Добровольческое движение не только призывало к оружию армянскую молодежь, но и привлекало ее к поиску сирот, армян, стоявших на грани ассимиляции, и возвращению их армянскому народу. Подавляющее большинство сотрудников попечительских учреждений, финансируемых иностранцами, — санитарки, медсестры, повара, учителя, воспитатели — были армянами. Самооборона, организованная армянами, была одной из эффективных форм противостояния геноциду (*Marutyan 2020c: 11–12*). Думаю, что одной из задач передачи памяти о Геноциде в XXI в. является необходимость выявления роли самих армян в деле спасения армян.

Говоря о Геноциде, будь то в течение года, в апреле, так и во время очередной юбилейной даты, как правило, акцент ставится на потерях армян. Кажется, что это естественно, так как турецкоподданные армяне потеряли около 2/3 своего населения, была обезглавлена интеллигенция, уничтожено множество

<sup>17</sup> В четвертом пункте Всеармянской декларации к 100-летней годовщине Геноцида армян написано: «Выражает признательность тем народам, структурам и лицам, которые, нередко подвергая себя опасности, оказывали разнообразную гуманитарную помощь, спасали множество армян, стоявших перед опасностью полного уничтожения, создали безопасные и мирные условия для пережившего геноцид армянства, придав большой размах делу попечительства сирот и международному движению армянофильства».





национально-культурных ценностей и т. д. Потери, особенно человеческие, были ужасающими, невозполнимыми.

Культура памяти, сформировавшаяся в Армении и в диаспоре в последовавшие за Геноцидом годы, также опиралась на скорбь о жертвах, что проявлялось как в религиозных, так и в светских мероприятиях.

В Армении ситуация начала постепенно меняться с конца 1980-х — в течение 1990-х годов. В основе изменений лежал подъем национального духа, который переживал армянский народ в годы Карабахского движения (1988–1990), а затем и Карабахской/Арцахской войны (1992–1994).

Начиная с 1990-х годов, говоря о Геноциде, как в средствах массовой информации, так и в школьных учебниках, в научных исследованиях постепенно стали больше обращаться к деятелям армянского национально-освободительного движения конца XIX — начала XX вв., фидаинам, к эпизодам вооруженной самообороны в годы Геноцида, к военным деятелям начала XX в. Однако это качественное изменение не получило институциональных формулировок: по сей день мы всенародно отмечаем день «памяти жертв Геноцида», что невольно, хотим мы этого или нет, приводит к утверждению стереотипа жертвы.

Между тем в годы Первой мировой войны существовала и иная реальность. Напомню, что в Российской империи с начала войны число призванных на военную службу армян составляло 250 тысяч человек. В ноябре 1916 г. в составе французских войск из армян был создан Восточный легион (более 5 тыс. солдат), который в декабре 1918 г. был переименован в Армянский легион.

Ни в одной из стран, участвовавших в Первой мировой войне (кроме Османской империи), не было вооруженной самообороны гражданского населения. Почему подобное явление нашло место именно в Османской империи? Вероятно, по той причине, что только Османская империя, пользуясь представленными войной возможностями, пыталась физически уничтожить определенную часть своего гражданского населения — армян. То есть осуществить геноцид. Иначе говоря, одна из особенностей периода Первой мировой войны — проводимая Османской империей геноцидальная политика, породила другую особенность — самооборону армян (Марутян 2013: 3–5).

Вспомним, где и когда происходили самооборонительные сражения армян в Османской империи в годы Первой мировой войны и Геноцида (см. напр.: *Perperian, Mahserch'ian et al.* 1978; *Sahakyan* 2005; 2010; *Minasyan* 2015). В начале отметим города и крупные населенные пункты (замечу, что приведенные ниже таблицы не претендуют на отражение полной картины).



Шатах/Тах	1915 г., 1 апреля — 14 мая	45 дней
Ван	1915 г., 7 апреля — 3 мая	27 дней
Шапин-Гарахисар	1915 г., 2–29 июня	28 дней
Муш	1915 г., 26–29 июня	4 дня
Фынтычаг	1915 г., 6–26 июля / 3 августа	21–28 дней
Урфа	1915 г. 29 сентября — 23 октября	25 дней
Мараш	1920 г., 21 января — 10 февраля	21 дня
Ачин	1920 г., 1 апреля — 15 октября	6,5 месяцев
Айнтап	1920 г., 1 апреля — 8 февраля 1921 г.	более 10 месяцев

В областях, во многих небольших и крупных селах, армяне оказывали врагу сопротивление от нескольких часов до нескольких дней, недель и месяцев.

Гаваш (Васпуракан)	1915 г., 3 апреля — 11 мая	38 дней
Песандашт (область Шатах, Васпуракан)	1915 г., 14 апреля — 10 мая	27 дней
Армянские села области Йозгат (провинции Анкара)	1915–1917 гг.	
Сасун	1915 г., апрель — август	5 месяцев
Муса-лер	1915 г., 21 июля — 12 сентября	53 дня
Армянские села области Хнус	1915 г., май	
Область Хоторджур	1918 г., 20 января — май	3,5 месяцев

То есть в годы Геноцида армяне во многих местах с оружием в руках (зачастую это были охотничьи и кремневые ружья) защищали свою жизнь и жизнь своих семей, родственников, свои родные села. Из сражений, происходивших в крупных городах, победой увенчалась только самооборона Вана, в которой принимали участие армянские добровольческие отряды, а затем и русские войска (см. напр.: *Keorkizian* 1965, *Parazyan* 1990). Здесь в течение 72 дней существовала армянская власть, то есть победу сопровождал политический успех (*Harutyunyan* 2018). Однако позже русские войска неожиданно отступили, заставив и армянские силы отступить вместе с ними. И так четыре раза (*Harutyunyan* 2013). Последний раз армянская власть покинула город в марте 1918 г. Одним из важнейших результатов самообороны Вана было то, что около 150 тыс. населения Васпуракана выжило и иммигрировало в Восточную Армению, еще несколько десятков тысяч — в Персию и оттуда — в Ирак (*Tatoyan* 2020; *Ohanyan* 2019). Победой завершились также сражения в центре Шатаха — Тахе (*A-Do* 1917: 365–403). Спустя время после победного завершения самообороны в городе Айнтапе (20 октября 1921 г.) последовало



соглашение французского командования с кемалистскими силами и решение оставить город, вследствие чего местное армянское население было обречено на бегство, но избежало массовой резни.

В некоторых местах армяне сопротивлялись очень короткое время, в других — на протяжении недель и месяцев. Организованно и неорганизованно, имея оружие или с очень ограниченным количеством оружия и боеприпасов. Это очень многоликое явление, его оценки разнятся, однако факт заключается в том, что в годы Геноцида армяне, там, где было возможно, с оружием в руках оказывали сопротивление врагу, пришедшему их уничтожить, защищали свои семьи и свою родину (*Marutyan 2014a*).

Между тем, как уже было замечено выше, во время ежегодных мероприятий, связанных с Геноцидом, как правило, внимание акцентируется именно на «жертвах» резни и иногда, в качестве дополнения, вспоминаются армянские фидайны, самооборонительные сражения. Однако это «дополнение», тем не менее, не становится частью официальной, институциональной формулировки, что, по моему убеждению, приводит к укоренению стереотипа жертвы. Это приводит, в частности, к тому, что участники известных и еще не известных самооборонительных боев таким образом также включаются в ряд «жертв». Такое акцентирование, продолжающееся десятилетиями, приносит с собой также проявления комплекса неполноценности, восприятия памяти о Геноциде как бремени, в некоторых случаях приводит к мысли о том, что от этого «бремени» необходимо «избавиться».

Евреи спустя всего лишь восемь лет после Холокоста решили назвать день памяти «днем памяти жертв и героев», а в 1959 г. он был утвержден законом<sup>18</sup>. Девять статей принятого в 1953 г. закона о Яд Вашем поясняют, кого надо помнить: жертв, семьи, общины, героев, еврейских солдат, партизан, тех, кто им помогал и тех, кто пытался сохранить свое достоинство. Таким образом, шесть из девяти статей касаются борьбы, сопротивления<sup>19</sup>.

В армянской действительности подобных шагов предпринято не было<sup>20</sup>. Прошло более 100 лет. Имеем необходимость полноценной оценки самооборонительных сражений в годы Геноцида, имеем тридцатилетнюю национальную государственность, фактор арцахской борьбы и побед. Полагаю, что давно пора переосмыслить символ дня памяти, сделать в его названии, по меньшей мере, перестановку акцентов и после соответствующих профессиональных и общественных обсуждений ввести в оборот иную формулировку: «День памяти жертв Геноцида армян и героев самооборонительных сражений» или «День памяти Геноцида армян: жертвы, участники сопротивления, пережившие» (*Marutyan 2015: 80; 2018b: 134; 2022a: 82*), и таким образом дать более полный ответ на вопрос «кого помню?».

<sup>18</sup> Holocaust Martyrs' and Heroes' Remembrance Day, [https://knesset.gov.il/shoah/eng/shoah\\_memorialday\\_eng.pdf](https://knesset.gov.il/shoah/eng/shoah_memorialday_eng.pdf), посещение 20.09.2021.

<sup>19</sup> Martyrs' and Heroes Remembrance (Yad Vashem) Law 5713–1953, <https://www.yadvashem.org/about/yad-vashem-law.html>, посещение 20.09.2021.

<sup>20</sup> Надо заметить, что в первом пункте Всеармянской декларации к 100-летней годовщине Геноцида армян говорится также и о героях: «Взывает к памяти полутора миллионов невинных жертв Геноцида армян и к поклонению с признательностью мученикам и пережившим геноцид героям за борьбу за жизнь и человеческое достоинство» [подчеркнуто мною. — *А.М.*].



## Как помнить?

Относительно вопроса «как помню?» есть ряд взаимосвязанных задач, также нуждающихся в решении. Для решения некоторых из них время безвозвратно утеряно, но другие мы еще в состоянии решить. Одним из вызовов является тот подход, что Геноцид армян все еще предьявляется миру главным образом как национальная трагедия, а не как злодеяние против человечества, как трагедия общечеловеческого масштаба. Таковым представляется и воспринимается Холокост. Причин тому много<sup>21</sup>, в том числе и то, что в мире действует около семидесяти музеев и экспозиций, посвященных Холокосту, в то время как Геноциду армян посвящен один полноценный музей и еще в трех-четыре музеев и экспозициях представлены эпизоды Геноцида (Marutyan 2014b; Марутян 2015). Холокост по праву представляется миру как злодеяние общечеловеческого масштаба, для предотвращения которого в будущем необходимо знать его основные уроки, что и осуществляется путем включения темы Холокоста в школьные программы многих государств мира. Благодаря такому представлению Холокоста, в строительство и обеспечение функционирования музеев Холокоста, организацию экспозиций вовлечен не только еврейский капитал, но и средства из государственного бюджета Израиля.

В отличие от этого, в Армении и в диаспоре есть сотни памятников, посвященных памяти жертв Геноцида (Памятники боли, памяти и борьбы 2010)<sup>22</sup>. Большинство из них это *хачкары* (крест-камни), у которых, как правило, один-два раза в год собираются армяне диаспоры и представители власти и общественности данной страны, в то время как музей, хоть и небольшой, действует как минимум 300 дней в году. Причем музеи часто являются одновременно и исследовательскими центрами. То есть пропагандистские возможности музея и памятника в разы отличаются. В то же время тот факт, что армяне диаспоры отдают предпочтение памятникам, а не музеям, свидетельствует о слабой вовлеченности армянских общин в общественно-политическую жизнь страны, в которой они живут, об их обособленности.

Важным элементом ответа на вопрос «как помню?» является проблема преподавания темы Геноцида. В армянских школах она освещается лишь на уроках истории армянского народа, т.е. рассматривается только как часть истории Армении/армянского народа. Если парламент Германии или Конгресс и Сенат США в своих решениях указывают на необходимость преподавания

<sup>21</sup> Уже несколько десятилетий евреи, говоря о Холокосте, акцентируют то, что в нем виновны не «немцы» как этническая единица, а «СС», «нацизм», «расизм» и другие равноценные идеологические понятия, то есть, не дают этнических оценок происходившему в прошлом противостоянию, а рассматривают его только как результат деятельности преступной идеологии. В случае Геноцида армян одним из факторов, препятствующих ведению такой же политики, является проводимая Турцией политика отрицания.

<sup>22</sup> См. также вебсайт Armenian National Institute <http://www.armenian-genocide.org/memorials.html>, просмотрено 20.09.2021.



темы Геноцида армян в своих странах<sup>23</sup>, то в Армении этой теме в школьных учебниках отводится всего несколько уроков. Плюс к этому, во многих случаях как родители, так и гражданское общество придерживается того мнения, что преподавание Геноцида может привести к формированию у ребенка комплекса жертвы и других негативных комплексов.

В армянских школьных программах тема Геноцида включена в учебники по истории армянского народа 8-го и 11-го классов и, как таковая, преподносит в основном информацию ознакомительного характера. Полученные таким образом знания, как правило, формируются через информацию о времени, этапах, происходивших событиях и обращены в прошлое. То есть предлагаемое знание — это знание о прошлом. Однако этот путь неэффективен в смысле способности ученика преодолевать встречающиеся сегодня в его жизни нравственные и другие дилеммы. Между тем главной целью является не подача ученикам порой утомляющих фактов и документов, а то, что они могут почерпнуть из этого для себя. В методическом плане это означает, что стратегии, направленные на воспитание полноценного члена общества, в большей степени должны исходить из поиска ответов на существующие в сегодняшней реальности вопросы, а не только из сведений, данных в учебниках. Говоря о такой сложной теме как геноцид, следует, если кратко, попытаться понять, каким образом можно капитализировать опыт прошлого в современных реалиях (*Marutyán 2022b*). В конечном счете, именно настоящее, с опорой на прошлое, формирует многие элементы мировоззрения и системы ценностей подростка и юноши и таким образом лепит будущего гражданина. Таким образом задача состоит в том, чтобы, извлекая уроки из опыта геноцида, подготовить учеников занять свое достойное место в армянском обществе. Извлечение «уроков» означает способность делать выводы из опыта прошлого с тем расчетом, чтобы руководствоваться ими в настоящем и в будущем. В основе данного подхода лежит наше убеждение в том, что «для любой этнической или национальной общности память о полном испытании прошлым является не бременем, которое можно сбросить, когда потребует, а богатством, которое нужно суметь достойно использовать» (*Marutyán 2009: 1*). Хотим подчеркнуть, что память о Геноциде также является богатством, надо только суметь разумно его использовать.

### «Спасатели»

В преддверии 100-летия Геноцида заметно активизировалась турецкая политика отрицания, пытаясь «укрепить» свои позиции различными теоретическими обоснованиями. В числе мулсируемых вопросов был важный с точки зрения гуманистических ценностей вопрос спасения армян во время Гено-

<sup>23</sup> В резолюции, принятой бундестагом Германии 2 июня 2016 г., отмечается: «Сегодня в Германии перед школьным, университетским и политическим образованием встает обязательство — включить в учебные программы и материалы историю депортации и истребления армян как часть этнических конфликтов XX века, передавая это последующим поколениям». См.: <http://www.genocide-museum.am/arm/Germany.php> В резолюциях Конгресса и Сената США о признании и осуждении Геноцида армян (принятых соответственно 29 октября и 12 декабря 2019 г.) призывается «поощрять образование и осведомленность общества о фактах Геноцида армян включая роль Соединенных Штатов в деле гуманитарной помощи, а также связь между преступлениями против человечности, совершаемыми в наши дни, и Геноцидом армян». См.: <http://www.genocide-museum.am/arm/30.10.2019-USACongress.php>; [http://www.genocide-museum.am/arm/news-H\\_RES150.php](http://www.genocide-museum.am/arm/news-H_RES150.php)



цида. Такая постановка вопроса не нова, однако его постоянное обсуждение в преддверии 100-летия Геноцида, возможно, в какой-то степени было обусловлено выдвижением министром иностранных дел Турции (спустя время — премьер-министром) Ахмедом Давутоглу теории «справедливой памяти», которая фактически ставила на одну чашу весов исполнителей геноцида и жертв (см. напр.: *Akcam* 2010. Последующую дискуссию см. напр.: *Davutoglu* 2014a; 2014b; *Libaridian* 2015; *Khachatourian* 2014). В рамках этой идеологии мягко продвигалась мысль, что турки (или, в широком смысле, люди, вовлеченные в осуществление геноцида) также спасали армян. И, следовательно, необходимо по крайней мере переставить акценты; указывать, наряду с осуждением, также положительные явления<sup>24</sup>. Вопрос, однако, заключается в том, что часто таким образом подчеркивалось только спасение армян турками, пропагандировалась именно это явление.

В моих исследованиях (*Marutyán* 2017; 2018c; 2018d) сделана попытка вывести обсуждение зафиксированных во время Геноцида и часто характеризующихся как «спасение» эпизодов из области теории «справедливой памяти» и сопровождающей ее пропаганды и перевести его в область требований, предложенных институтом «Праведников», основанным на «спасениях» в годы Холокоста. Тем самым, как мне кажется, несравнимо сужается возможность руководствоваться произвольными, имеющими субъективную основу оценками. Исследования показывают, что так называемые «спасения» сопровождалась грабежом, половой и экономической эксплуатацией, требованием вероотступничества, нарушением обещаний спасения и убийством «спасенных», если коротко — «спасали» из корыстных соображений, действия «спасителей» не несли для них никакого риска. Иначе говоря, если руководствоваться международными критериями, истинных спасений было ничтожно мало, и их акцентирование преследует только политические и пропагандистские цели.

### Канонизация мучеников

23 апреля 2015 г. в числе мероприятий, посвященных 100-летию Геноцида, в Первопрестольном Св. Эчмиадзине состоялась канонизация жертв Геноцида. Она транслировалась по телевидению, имела довольно широкую аудиторию. В то же время много вопросов остались открытыми. Это явление многоликое, емкое, и ниже мы сделаем попытку рассмотреть лишь некоторые его стороны не с теологической точки зрения, а с позиции этнографа (*Marutyán* 2018e).

Для причисления к лику святых Армянская Апостольская церковь устанавливает четыре условия, причем обязательным является наличие одного из условий. Одно из условий сформулировано как «мученичество во имя веры и родины». Оно, вероятно, и было положено в основу канонизации жертв Геноцида в апреле 2015 г.

<sup>24</sup> На эту «удочку» попались и в Армении. Одним из проявлений этого был проект «Турок, который спас меня», осуществленный общественной организацией «Европейская интеграция» (председатель правления — Карен Бекарян) и информационным аналитическим агентством «Армедия» при поддержке министерства иностранных дел и стран сотрудничества Соединенного Королевства и собранные в его рамках 47 историй, которые были опубликованы на армянском, английском и турецком языках.



Но ведь во время Геноцида не все было так однозначно. Во многих случаях люди так и не поняли, за что их убивают, тем более что правительство скрывало истинные цели массовых депортаций, всеми возможными способами обманывая армян. А в случаях сопротивления очень многие сражались не «за веру и родину», а чтобы защитить себя и своих родных.

Во время Геноцида тысячи и тысячи людей предпочли смерть вероотступничеству. Однако это не было обусловлено только желанием остаться верным христианству или «погибнуть во имя веры». Дело в том, что требование вероотступничества от девушек и женщин сопровождалось предложением выйти замуж за похитителей или убийц своих родственников. То есть должен был в корне измениться образ жизни и ценности отступившихся от своей веры. Для очень многих такая перспектива была неприемлемой, и люди прибегали к единственному возможному в этот момент выбору — шли на смерть. Следовательно, отвергая вероотступничество, люди предпочитали не отказываться от армянских ценностей, а христианская вера была лишь одной из них. Между тем при канонизации христианская вера провозглашается первостепенной и единственной ценностью.

Считается, что во время Геноцида десятки тысяч людей насильственно или под угрозой смерти приняли ислам. Часть принявших ислам армян в дальнейшем тоже были уничтожены, так как турки, вероятно, не верили, что в случае изменения ситуации армяне не вернуться в свою веру или не отомстят за своих погибших родственников. То есть те тысячи армян, которые под угрозой смерти отступились от своей веры, но все равно спустя время были убиты, считаются жертвами геноцида, но не «мучениками» и не могут быть причислены к лику святых. Получается, что рожденные от армян, несущие в себе армянский язык и огромное наследие армянских ценностей люди, которые предпочли жизнь смерти и отреклись (или отреклись притворно, как в случае армянских князей времен армяно-персидской войны середины V в. — Вардананц) только от одной части своей идентичности — от христианства — и которых тем не менее убили из-за того, что они армяне, не могут быть канонизированы. Разве здесь не возникает противоречия между понятиями «этнический армянин» и «армянин-христианин», и отдается предпочтение «армянину-христианину», таким образом противопоставляя одного другому?

### **В связи с этим возникает несколько проблем**

В начале XXI в. Армянская Апостольская церковь, канонизировав жертв Геноцида армян, оценивает события начала XX в. критериями столетней давности, а именно, «если ты армянин, то ты христианин». Между тем это не совсем верный подход с научной точки зрения. Когда речь идет о мире людей и особенно о вопросах их идентичности (т.е. имеющих сугубо личностный характер для каждого индивида), гуманитарная наука предлагает руководствоваться преимущественно обобщенными, растяжимыми, гибкими формулировками, а не четкими правилами и формулами, свойственными точным наукам. Так что переносить правила математики, физики или биологии на человеческое общество и, например, устанавливать определения типа «армянин — это тот, кто...» неверно не только относительно армян, но и вообще с точки зрения научной методологии.



Надо заметить, что сегодня уже принят тот факт, что есть также армяне, не являющиеся христианами, или, вернее, мусульмане, считающие себя армянами или мусульмане, находящиеся в процессе возвращения к армянской идентичности, к своим армянским корням — те, чьи дедушки-бабушки были насильственно исламизированы. Да, часть этих людей возвращается в лоно христианства, другая часть — нет, несмотря на то что осознает свое армянское происхождение и предпринимает определенные шаги для возвращения к своей идентичности. Таким образом, вышеупомянутая формулировка «если ты армянин, значит ты христианин», кажется, дает трещины. Радует, что, например, Президент Армении, а также Католикос Гарегин II в своих речах по разным поводам не делают различия между армянами, исповедующими разные религии, рассматривают их как полноправную часть армянского народа.

В случае канонизации жертв Геноцида акцент делается на религиозный фактор, но при этом уменьшается роль национального, этнического фактора. Иначе говоря, подчеркивается массовое убийство христиан, т.е. последователей определенной веры, и отодвигается на второй план национальная, этническая принадлежность этих христиан, а именно — армян. Этим умаляется политическое значение Геноцида: он фактически приравнивается к религиозициду.

Между тем Геноцид армян сопровождался лишением родины, что является самым прямым проявлением этнического геноцида. Изгнание армянского населения из Западной Армении, Киликии и Анатолии было важнейшей политической целью османских властей, осуществлявших Геноцид армян. То есть, повторим, при канонизации мучеников Геноцида (а не всех жертв), Геноцид приравнивается к религиозициду, между тем как Геноцид представляет собой намного более емкое явление.

Уже давно известен и общепринят тезис «геноцид — преступление против человечества и цивилизации». Этой формулировкой подчеркивается общечеловеческое, всемирное содержание понятия «геноцид», что в первую очередь означает, что не имеет значения религиозная принадлежность подвергшихся ему людей. Однако Армянская Апостольская церковь, поставив в основу канонизации «мученичество во имя веры и родины», тем самым, вновь подчеркнем, предлагает сузить рамки преступления, представляя его как преступление против христианства. Косвенно об этом свидетельствует и то, что на канонизацию были приглашены представители только христианских церквей — католической и православной, а также различных межцерковных структур, но не, например, представители буддистской, индуистской, синтоистской, конфуцианской или иудейской веры.

Таким образом, рассматривая причисление мучеников Геноцида к лику святых как культурное явление, мы сталкиваемся с рядом вопросов, которые показывают, что обоснования необходимости канонизации и формы ее реализации нуждаются в более глубоком и разностороннем анализе.

### **Вместо заключения**

Сто лет спустя геноцид, к сожалению, повторился. Ровно 100 лет спустя. Дело в том, что в армянской историографии датами Геноцида армян считают 1915–1923 гг. В сентябре–ноябре 2020 г. Азербайджан осуществил агрес-





сию против провозглашенной в 1991 г. непризнанной Нагорно-Карабахской Республики (Республики Арцах). Военные действия Азербайджана самым непосредственным образом поддерживала Турция. Армия Нагорного Карабаха потерпела поражение в этой неравной 44-дневной войне. 9 ноября 2020 г. лидеры Армении, Азербайджана и России выступили с совместным заявлением<sup>25</sup>. Согласно третьему пункту заявления, «Вдоль линии соприкосновения в Нагорном Карабахе и вдоль Лачинского коридора разворачивается миротворческий контингент Российской Федерации». В декабре 2022 г. закрытием Лачинского коридора началась блокада НКР, которая длилась десять месяцев. Международное сообщество, союзники Армении не предприняли никаких реальных шагов для прекращения блокады. 19 сентября 2023 г. вооруженные силы Азербайджана осуществили широкомасштабную агрессию против НКР, которая завершилась поражением Армии обороны НКР и подписанием руководством НКР документа, юридически подтверждающего этот факт. Под реальной угрозой жизни практически все население Нагорного Карабаха — более 100 000 человек — было вынуждено покинуть свою тысячелетнюю родину. Люди брали с собой лишь вещи первой необходимости, документы и бежали в Республику Армения. Расстояние в несколько десятков километров до Армении они преодолевали более чем за 30 часов. Сегодня на территории Нагорного Карабаха осталось около 50–60 армян.

Политологи, политические деятели называют случившееся «этнической чисткой». Некоторые геноцидоведы квалифицируют это как геноцид. Дело в том, что формулировка «этническая чистка» не является юридической категорией, в то время как события, имевшие место в течение десятилетней блокады, и последовавшая за ними насильственная депортация полностью соответствуют по крайней мере трем пунктам, характеризующим понятие «геноцид» согласно «Конвенции о предупреждении преступления геноцид и наказании за него», принятой Генеральной Ассамблеей ООН 9 декабря 1948 г. Эта мысль присутствует и в заявлениях, письмах, обращениях отдельных геноцидоведов, их групп и организаций<sup>26</sup>.

Геноцид, о котором напоминали рассмотренные в первой части статьи транспаранты и плакаты и о котором предупреждали аналитики и политологи, повторился через 100 лет. Что со всей очевидностью приведет к образованию нового слоя коллективной памяти...

<sup>25</sup> См. <https://www.primeminister.am/ru/press-release/item/2020/11/10/Announcement/>, последнее посещение 10.19.2023.

<sup>26</sup> См. напр. Statement 2020; *Gzoyan* 2023a; 2023b; 2023c; *Ocampo* 2023; Preliminary opinion 2023, и др.



## Литература

- Аблажей Н.* Депортация армян в Алтайский край в 1949 г. // Гуманитарные науки в Сибири. 2011. № 1. С. 47–53.
- Закарян А.* Сергей Рафалович об Армении и армянах // Вестник общественных наук. 1990. № 2. С. 88–94.
- Исиханян Б.* Великие ужасы в городе Баку. Анкетное исследование сентябрьских событий 1918 г. Тифлис: Издание Анкетной Комиссии при Бакинском Армянском Национальном Совете, 1920.
- Марутян А.* Фактор исторической памяти в контексте Армянской революции 1988–1990 гг. // Международная научная конференция «Археология, этнология и фольклористика Кавказа». Сборник кратких содержаний докладов / отв. ред. Г. Гамбашидзе. Тбилиси: Некери, 2004. С. 215.
- Марутян А.* Обыкновенная жизнь в необыкновенных условиях (травматический быт в сталинской ссылке и способы его преодоления). // *Александян А.* Сибирский дневник: 1949–1954 гг. Ереван: Изд-во Национальной академии наук Армении, 2007. С. 35–54.
- Марутян А.* К вопросу об иконографическом восприятии памяти Первой мировой войны в армянской действительности // Историко-филологический журнал. 2013. № 1. С. 3–21.
- Марутян А.* Памятник или музей? Политика памяти на родине и в диаспоре (на примере армянского и еврейского опыта) // Диаспоры: независимый научный журнал. 2015. № 1–2. С. 8–30.
- Нагорный Карабах в 1918–1923 гг. Сборник документов и материалов / ред. В. Микаелян. Ереван: Изд-во АН Армении, 1992.
- Севак П.* Неумолкаемая колокольня / пер. на русский язык Г. Регистана. М.: Советский писатель, 1982.
- Стаф И., Зенкин С.* Гулянья на Манежной: к поэтике московских манифестаций // Независимая газета. 1991. 11 апреля.
- Харатян Г.* Выселение армян «навечно» 1949 года. Анализ и архивные документы (к 70-летию этнической депортации армян). Ереван: Изд-во Института археологии и этнографии Национальной академии наук Армении, 2020.
- Чалхушьян Г.* Красная книга. Ростов н/Д: Типография «Ашхатанк», 1919.
- A-Do.* Мес ԵրբԵր Կասքսրականսմ 1914–1915 տ՝վականերին [Великие события в Васпуракане в 1914–1915 годах]. Ереван: Типография Луйс, 1917. (на арм. яз.)
- Akcam T.* What Davutoglu Fails to Understand // The Armenian Weekly. 2010. May 19. [Электронный ресурс]. <http://armenianweekly.com/2010/05/19/akcam-davutoglu/>
- Aulich J., Wilcox T.* (eds). Europe Without Walls: Art, Posters and Revolution 1989–93. Manchester: Manchester City Art Gallery, 1993.



- Craven D.* Art and Revolution in Latin America, 1910–1990. New Haven; L.: Yale University Press, 2002.
- Cultural Representations in the Middle East: Political Cartoons // Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies. Special issue. Princeton, 1997. Vol. 6.
- Davutoglu A.* Turkish-Armenian Relations in the Process of De-Ottomanization or «Dehistorization»: is a «Just Memory» Possible? // Turkish Policy Quarterly, 2014a. Vol. 13, No. 1. P. 21–30.
- Davutoglu A.* A Just Memory For All: Article by H.E. Ahmet Davutoğlu, Minister of Foreign Affairs of Turkey. 2014b. 4 May. [Электронный ресурс]. [http://www.mfa.gov.tr/a-just-memory-for-all-article-by-h\\_e\\_-ahmet-davutoglu\\_-minister-of-foreign-affairs-of-turkey.en.mfa](http://www.mfa.gov.tr/a-just-memory-for-all-article-by-h_e_-ahmet-davutoglu_-minister-of-foreign-affairs-of-turkey.en.mfa);
- Demirchyan A.* Karoti yev nahanji t’eman sp’yur’qahay grakanut’yan mej [Тема ностальгии и отступления в литературе армянской диаспоры] // Вестник общественных наук. 1994. № 1. С. 85–90. (на арм. яз.)
- Der Matossian B.* The Horros of Adana: Revolution and Violence in the Early Twentieth Century. Redwood City, CA: Stanford University Press, 2022.
- Fischer M. M.J., Abedi M.* Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990. P. 335–382, 492–500.
- Gasparyan R.* Adanayi 1909 t. kotoracnerə [Погромы армян Аданы 1909 г.] // Вестник общественных наук 1990. № 4. С. 24–35. (на арм. яз.)
- Gzoyan E.* Artsakh: A Genocide by Attrition. 2023a. 19 January. [Электронный ресурс]. <http://www.genocide-museum.am/eng/1.19.01.23.php>.
- Gzoyan E.* [Без названия]. 1 August, 2023b. [Электронный ресурс]. <http://www.genocide-museum.am/eng/01.8.23.php>.
- Gzoyan E.* Save Artsakh 2023c, 21 September. [Электронный ресурс]. <http://www.genocide-museum.am/eng/21.09.23.php>.
- Hanaway W.* The Symbolism of Persian Revolutionary Posters // Barry M. Rosen (ed.). Iran Since the Revolution: Internal Dynamics, Regional Conflict, and the Superpowers. NY: Social Science Monographs, Boulder, 1985. P. 31–50.
- Harutyunyan A.* Van-Vaspuarakani azgabnakchut’yan mec gaghtə: patchar’nerə, ənt’ats’qə, hetevanqnerə yev pataskhanatvut’yunə [Великое насильственное переселение населения Ван-Вапуракана: причины, процесс, последствия и ответственность] // Marutyun H. (comp. and ed.), Hayastani maуraqaghqnerə. Girq I: Van. Van qaghaci ar’ajin hishatakut’yan 2865-amyakin nvirvac mijazgayin gitazhoghovi (7–9 hoktemberi 2010 t.) [Столицы Армении. Книга I: Ван. Сборник материалов международной конференции, посвященной 2865-летию первого упоминания города Ван (7–9 октября 2010 г.)]. Ереван: Гитутюн, 2013. С. 170–196. (на арм. яз.)



- Harutyunyan A.* Van-Vaspuarakani kronamshakut'ayin kyanqə yev petakanut'yan stegheman pordzə (1908–1918 tt.) [Религиозно-культурная жизнь Вана-Васпуракана и опыт создания государственности (1908–1918 гг.)]. Эчмиадзин: Изд-во Святопрестольного Эчмиадзина, 2018. (на арм. яз.)
- Isahakyan A.* Shushva kotoracə // *Grakan t'ert'*. 1988. 11 November, № 46 (2314). (на арм. яз.)
- Libaridian G.* Commentary on FM Davutoglu's TPQ Article on the Armenian Issue // *Transatlantic Policy Quarterly* (TPQ). 2015. June 12. [Электронный ресурс]. <http://turkishpolicy.com/debate-article/1/commentary-on-fm-davutoglus-tpq-article-on-the-armenian-issue>
- Kaputikyan S.* Ejer p'ak gzrots'nerits' [Страницы из закрытых полок]. Yerevan: Apollon, 1997. (на арм. яз.)
- Keorkizian A.* Vaspuarakani herosamartə. 1915 aprili 7–1915 mayisi 7: Huys yev luys [Героическая самооборона Васпуракана. 7 апреля 1915–7 мая 1915. Надежда и свет]. Бейрут: Изд-во Текеянского культурного союза, 1965.
- Khachatryan P.* Hay mijnadaryan patmakan voghber (XIV–XVII darer) [Средневековые армянские исторические плачи (XIV–XVII века)]. Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1969.
- Khachatourian A.* «Just memory»: *Davutoglu Urges Armenians to Deny the Genocide* // *Asbarez*. 2014. June 26. [Электронный ресурс]. <http://asbarez.com/124462/just-memory-davutoglu-urges-armenians-to-deny-the-genocide/>.
- Laba R.* *The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working Class Democratization*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991. P. 126–154.
- Leo.* Antsyalyits': husher, t'ght'er, datumner [Из прошлого: мемуары, статьи, суждения]. Тифлис: Изд-во Кхорхрадин Ковкас [Советский Кавказ], 1925. (на арм. яз.)
- Libaridian G.* Commentary on FM Davutoglu's TPQ Article on the Armenian Issue // *Transatlantic Policy Quarterly* (TPQ). 2015. June 12. [Электронный ресурс]. <http://turkishpolicy.com/debate-article/1/commentary-on-fm-davutoglus-tpq-article-on-the-armenian-issue>
- Manucharyan A.* 1918 t. Baqvi haykakan jarderə (GFH-i artaqin gorts'eri ministrut'yan qaghaqakan arkhivi p'astat'ght'erə)» [Погромы армян в Баку 1918 г. (документы политического архива Министерства иностранных дел ФРГ)] // *Вестник общественных наук* 1990. № 6. С. 77–88. (на арм. яз.)
- Marutyan H.* *Iconography of Armenian Identity. Vol. 1: The Memory of Genocide and the Karabagh Movement*. Yerevan: Gitutyun, 2009.
- Marutyan H.* «Gharabaghyan sharzhman kam Haykakan heghap'okhut'yan (1988–1990) himnakan ar'andznahatkut'yunnerə» [Основные особенности Карабахского движения, или Армянской революции] // *Galstyan H. Chugharkvac namakner* [Неотправленные письма]. Ереван: Гаспринт, 2013а. С. 9–17.



- Marutyan H.* Tseghaspanut'yan zohi barduyt'i hagt'aharumə Gharabaghyan sharzhman tarinerin [Преодоление комплекса жертвы геноцида в годы Карабахского движения]. // *Vem hamahaykakan handes* [Вем, общеармянский журнал]. 2013b. № 1. С. 154–164. (на арм. яз.)
- Marutyan H.* Trauma and Identity: On Structural Particularities of Armenian Genocide and Jewish Holocaust // *International Journal of Armenian Genocide Studies* 2014a. № 1 (1). P. 53–69.
- Marutyan H.* Museums and Monuments: Comparative Analysis of Armenian and Jewish Experiences in Memory Policies // *Études Arméniennes Contemporaines* 3: Juifs, Arméniens: un siècle d'État, 2014b. P. 57–79.
- Marutyan H.* Inqnapashpanut'yan fenomenə Hayots' ts'eghaspanut'yan tarinerin yev hishataki orva verabanadzevman khndirə» [Феномен самообороны в годы Геноцида армян и проблема переформулировки Дня памяти] // *Ts'eghaspanagitakan handes* [Журнал исследований геноцида] 3. 2015. No. 1–2, P. 76–80. (на арм. яз.)
- Marutyan H.* The Issue of the Rescue of Armenians by Ottoman Subjects During the Armenian Genocide // *Journal of the Society for Armenian Studies*. 2017. Vol. 26. P. 39–61.
- Marutyan H.* P'rkchits minchev patzhich. khorhrdayin banakə Gharabaghyan sharzhman tsutsapastarnerum [От спасителя до карателя: советская армия в транспарантах Карабахского движения] // *Gitakan ənt'ertsumner (hodvacneri zhoghovacu)*. Gharabaghyan sharzhman 30-rd taredardzin nvirvac gitazhoghovi nyut'er [Научные чтения (сб. статей). Мат-лы научной конференции, посвященной 30-летию Карабахского движения]. Степанакерт: Изд. Арцахского гос. ун-та, 2018a. С. 477–490. (на арм. яз.)
- Marutyan H.* Hayots' ts'eghaspanut'yan zoheri hishataki orva dzevavorumə, zargats'umnerə, merorya vichakə (mas 2) [Формирование и трансформация дня памяти жертв Геноцида армян (часть 2)] // *Ts'eghaspanagitakan handes* [Журнал исследований геноцида] 6, 2018b. No. 2. С. 103–142. (на арм. яз.)
- Marutyan H.* Hayots' ts'eghaspanut'yan tarinerin hayeri irakan yev keghc p'rkut'yan khndri shurj [О проблеме истинного и ложного спасения армян в годы Геноцида армян] // *Вестник общественных наук*. 2018с. No. 2. С. 30–60.
- Marutyan H.* Rescuing Armenians during the Genocide: The Righteous Among the Nations Approach // István Ötvös, Zsuzsanna Keresztfalvi (eds). *The First International Conference on Nations under Genocide*. Pazmany Peter Catholic University, Salahaddin University-Erbil, 19–21 April 2017, Budapest. Budapest: St Stephen's Society Publishers to the Holy See, 2018d. P. 35–47.
- Marutyan H.* Hayots' ts'eghaspanut'yan nahatakneri srbadasumə vorpes mshakut'ayin yerevuyt' [Канонизация мучеников Геноцида армян как социально-культурное явление] // Н. Marutyan, Т. Наурпетыан, С. Нобосьян (eds). *Hnagitut'yan yev azgagrut'yan instituti ashkhatut'yunner*, 1. *Hay zhoghovrdakan mshakuyt', XVII: Avandakanə yev ardiakanə hayots' mshakuyt'um* [Труды Института археологии и этнографии, 1. Армянская народная культура, XVII. Традиционное и современное в армянской культуре]. Ереван: Изд-во Ин-та археологии и этнографии, 2018е. С. 54–64.



- Marutyán H.* Роль «Центра»/Москвы и память о Геноциде: визуализация представлений во время Карабахского движения (1988–1990) // *Az Emlékezet Sváz Éve. Így látja az utókor az örmény népiartást. Szerkesztette: Botos Máté, Kovács Bálint. Studia Armenologica Hungarica, 1. L'Harmattan — Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest, 2019. P. 192–216 (на венгерском яз.).*
- Marutyán H.* Sahmanadrakan payk'arə Hayastani ankakhatsman tchanaparhin: Sahmnadrut'yan masin patkeratsummerə, ənkalumnerə, gnahatakannerə Gharabaghyuan sharzhman tarinerin [Конституционная борьба на пути к независимости Армении: Представления, восприятия, оценки Конституции в годы Карабахского движения] // *G. Harutyunyan, A. Movsisyan, verapatveli A. Poghosyan (ред.). Sahmanadrakan mshakuyt'i arzhebanakan akunk'nerə hay zhoghovrdi hazaramya taregrut'yan calk'erum [Ценностные истоки конституционной культуры в закоулках тысячелетних исторических хроник армянского народа]. Святопрестольный Эчмиадзин, 2020a. С. 643–680.*
- Marutyán H.* The Main Characteristics of Armenian First and Second Revolutions: Preliminary Observations // *A. Voskanyan (ed.). Armenia 2018: Realities and Perspectives. Yerevan: Armenian Research Center in Humanities, 2020b. Vol. 2. P. 250–260.*
- Marutyán H.* Neracut'yun [Введение] // *Marutyán H., Margaryan N. (eds). Hayeri p'rkut'yan gorcə Merdzavor Arevelqum 1915–1923 t't'. Mijazgayin gitazhoghovi nyut'eri zhoghovacu [Дело спасения армян на Ближнем Востоке в 1915–1923 гг. Сборник материалов международной конференции]. Ереван: Изд-во фонда «Музей-институт Геноцида армян», 2020с. С. 11–26. (на арм. яз.)*
- Marutyán H.* The Demonstrations of April 24, 1990, and the Overcoming of the Genocide Victim Stereotype // *Altuğ Y. (ed.). Critical Approaches to Armenian Identity in the 21<sup>st</sup> Century: Vulnerability, Resilience, and Transformation. Istanbul: HDV Publications, 2021a. P. 130–152.*
- Marutyán H.* «Hishum em ev pahanjum» kargakhosə ev Hayots tseghaspanut'yan hishoghut'yan p'okhantsman martahravernerə 21-rd darum [Девиз «Помню и требую» и вызовы XXI века, связанные с передачей памяти о Геноциде армян] // *Ts'eghaspanagitakan handes [Журнал исследований геноцида] 9. 2021b. No. 2. С. 9–54. (на арм. яз.)*
- Marutyán H.* April 24. Formation, Development and Current State of the Armenian Genocide Victims Remembrance Day // *Remembering the Great War in the Middle East: From Turkey and Armenia to Australia and New Zealand (eds H.-L. Kieser, Th. Schmutz, P. Nunn). Bloomsbury Publishing; I.B. Tauris, 2022a. P. 61–82.*
- Marutyán H.* Hayots' ts'eghaspanut'yan t'emayi dasavandman himnakhndirnerə Hayastanum arzheqayin koghmnoroshumneri hamateqstum [Проблемы преподавания предмета «Геноцид армян» в контексте ценностных ориентаций в Армении] // *Vem hamahaykakan handes [Вем, общearмянский журнал]. 2022b. № 3. С. 10–32. (на арм. яз.)*
- Marutyán H., Abrahamian L.* The «Karabagh — Armenia» Theme in the Iconography of Armenian Identity (Based on Posters and Banners from the Karabagh Movement) // *International Journal of Armenian Genocide Studies 7. 2022. No. 2. P. 7–62.*



- Miller D. E., Touryan Miller L.* Survivors: An Oral History of the Armenian Genocide. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California Press, 1993.
- Minasyan E.* Hayeri inqnapashtpanakan herosamarterə 1915 t'vakani [Героическая самооборона армян в 1915 г.] // *Haykakan banak* [Армянская армия]. 2015. № 1–2. С. 88–134.
- Mirzoyan S., Ghaziyan A.* (comp.). Hayeri kotoracnerə Baqvi yev Yelizavetpoli nahangnerum 1918–1920 tt. P'astat'ght'eri yev nyut'eri zhoghovatsu [Погромы армян в Бакинской и Елизаветпольской губерниях в 1918–1920 гг. Сборник документов и материалов]. Ереван: Исторический архив Армении, 2003.
- Nazaryan Sh.* Voghbi yev stap'man banasteghcut'yun. XVIII dar [Поэзия скорби и про-  
буждения. XVIII в.]. Ереван: Изд-во АН РА, 1992.
- Nersisyan M., Sahakyan R.* (eds.). Hayeri ts'eghaspanut'yunə Osmanyen kaysrut'yunum. P'astat'ght'eri yev nyut'eri zhoghovacu [Геноцид армян в Османской империи. Сбор-  
ник документов и материалов]. Ереван: Изд-во Айастан, 1982.
- Nora P.* The Era of Commemoration // *Realms of Memory: The Construction of the French Past. Vol. III: Symbols* (under the direction of Pierre Nora). New York: Columbia University Press, 1998. P. 609–637, 702–707.
- Ocampo L. M.* Expert Opinion: Genocide against Armenians in 2023. 2023, August 7. [Электронный ресурс]. [https://luismorenoocampo.com/wp-content/uploads/2023/08/Armenia-Report-Expert-Opinion.pdf?utm\\_source=Web&utm\\_medium=Landing&utm\\_campaign=Downloads](https://luismorenoocampo.com/wp-content/uploads/2023/08/Armenia-Report-Expert-Opinion.pdf?utm_source=Web&utm_medium=Landing&utm_campaign=Downloads).
- Ohanian S.* The Passage of Van-Vaspourakan Refugees' Through Persia, March — August 1918 (Under the Leadership of K. Hambardzoumian and L. Shaghoyan) // *Review of Armenian Studies* 2. 2019. P. 30–45.
- Papazyan A.* (comp.). Van-Vaspurakani herosamartə — 75 [Героическая самооборона Ван-  
Васпуракана — 75]. Ереван: Айастан, 1990.
- Perperian N., Mahserech'ian, S. et al.* Herosapatum Mec Yegher'ni [Героика Мец Егерна]. Бейрут: Аздак, 1978.
- Preliminary opinion on the situation in Nagorno-Karabakh and on the need for the international community to adopt measures to prevent atrocity crimes. 2023. August 23. [Электронный ресурс]. [https://un.mfa.am/file\\_manager/un\\_mission/Preliminary%20Opinion%20-%2023.08.2023.pdf?fbclid=IwAR0ydh2YB6zd2brS1mQRwUSuCIeSZDqODmB3Js3P5aDfywDIGzIoxthcUIA](https://un.mfa.am/file_manager/un_mission/Preliminary%20Opinion%20-%2023.08.2023.pdf?fbclid=IwAR0ydh2YB6zd2brS1mQRwUSuCIeSZDqODmB3Js3P5aDfywDIGzIoxthcUIA).
- Sahakyan R.* Arevmtahayut'yan ts'eghaspanut'yunə yev inqnapashtpanakan kr'ivnerə 1915 t'vakani [Геноцид западных армян и самооборонительные бои в 1915 г.]. Ереван: Изд-во НАН РА, 2005.
- Sahakyan R.* Inqnapashtpanakan kr'ivnerə Arevmtyan Hayastanum 1915 t'vakani yev HH Dashnaks'tut'yunə [Самооборонительные бои в Западной Армении в 1915 г. и Ар-  
мянская революционная федерация Дашнакцутюн]. Ереван, 2010.



- Senjkovic R.* In the Beginning there were a Coat of Arms, a Flag and a Pleter // L.C. Feldman, I. Prica, R. Senjkovic (eds). *Fear, Death and Resistance. An Ethnography of War: Croatia 1991–1992.* Zagreb: Institute of Ethnology and Folklore Research, Matrix Croatica, X-Press, 1993. P. 24–43.
- Schwartz B.* The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory // *Social Forces* 61. 1982. No. 2 (December). P. 374–402.
- Sevan G.* *Spyur'qahay grakanut'yan patmut'yan urvagser (1920–1945)* [Очерки истории зарубежной армянской литературы]. Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1980.
- Simonyan H.* *Nayeri zangvacayin kotoracnerə Kilikiayum (1909 t. april)* [Массовые погромы армян в Киликии (апрель 1909 г.)]. Ереван: Изд-во Ереванского государственного университета, 2009.
- Statement from a group of Genocide scholars on the Imminent Genocidal Threat deriving from Azerbaijan and Turkey against Artsakh (Nagorno-Karabakh). 2020. October 23. [Электронный ресурс]. <http://www.genocide-museum.am/eng/23.10.2020.php>.
- Suny R. G.* *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- Svazlyan V.* *Kilikiya: arevmtahayots banavor avandut'yunə* [Киликия: устная традиция западных армян]. Ереван: Гитутюн, 1994.
- Svazlyan V.* *Meс yegher'n: arevmtahayots banavor vkayut'unnerə* [Месяц егерн: устные свидетельства западных армян]. Ереван: Гитутюн, 1995.
- Svazlyan V.* *Hayoc tseghaspanut'un: akanates veraprogneri vkayut'unnerə* [Геноцид армян: свидетельства переживших его очевидцев]. Ереван: Гитутюн, 2000.
- Svazlyan V.* *Hayoc tseghaspanut'unə ev patmakan hishoghut'yunə* [Геноцид армян и историческая память]. Ереван: Гитутюн, 2003.
- Tatoyan R.* *WWI Armenian Refugees Census Data as a Source for Ottoman Armenian Population Numbers on the Eve of the Armenian Genocide* // *International Journal of Armenian Genocide Studies* 5. 2020. No. 1. P. 55–65.
- Torosyan Sh.* *Kilikiayi hayeri azgayin-azatagrakan sharzhumnerə 1919–1920 tt.* [Национально-освободительные движения армян Киликии в 1919–1920 гг.]. Ереван: Изд-во Ереванского государственного университета, 1987.
- Yesaian Z.* *Averaknerun mej. Tiv 1* [Среди руин. № 1]. Константинополь, 1911.
- Zerubavel E.* *Social Memories: Steps to a Sociology of the Past* // *Qualitative Sociology*. 1996. Vol. 19, No. 3. P. 283–299.

#### Research Article

**Marutyan A.** **The Armenian Genocide: Memory and Identity [Genocid arman: pamiat' i identichnost']** *Anthropologies*, 2023, No 2, pp. 68–111, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/68-111>





© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Marutyan A. | [hmarutyan@yahoo.com](mailto:hmarutyan@yahoo.com) <https://orcid.org/0000-0002-9187-623X> | of the Institute of Archaeology and Ethnography of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, Chief Researcher; Head. department of the Armenian Genocide Museum-Institute

### Abstract

The article discusses some aspects of the anthropological study of the memory of the Armenian Genocide and its impact on the formation of identity in the late 20 — early 21 centuries. In particular, the influence of the Karabakh movement in Armenia (1988–1990) and especially the pogroms of Armenians in Sumgait (February 27–29, 1988) on the formation of the leading position of the memory of the Genocide, which in its development led to an increase in the political maturity of the masses, changing stereotypes formed over centuries and decades, rethinking the past and present, and to prevent future genocides the necessity of fundamental political transformations in society, namely, the creation of an independent state, was realized. In fact, in the case of the Karabakh movement, the memory of the Genocide becomes the means that allows democratic reforms to be carried out. This process is shown by analyzing the iconography (banners and posters) created during the Movement.

The second part of the article examines individual episodes of the memory of the Armenian Genocide in connection with the events marking its centenary in 2015. In the Pan-Armenian Declaration on the 100th anniversary of the Armenian Genocide, it was indicated that the main slogan will be the expression «I remember and demand». The article raises questions: who, what and how do I remember, what, from whom and how do I demand? Only two questions are analyzed: who I remember and how I remember.

The topic of the «rescue» of Armenians by Turks/Kurds during the Genocide is also briefly studied. Studies show that the so-called «rescues» were accompanied by robbery, sexual and economic exploitation, the demand for apostasy, the violation of promises of salvation and the murder of the «saved», in short, «saved» for selfish reasons, the actions of the «saviors» did not carry any risk for them. In other words, if we are guided by international criteria, there were very few true rescues, and their emphasis pursues only political and propaganda purposes. From the position of an ethnographer, the canonization of the victims of the Genocide, which took place on April 24, 2015, is also considered.

In conclusion, the fact of the repetition of the genocide a hundred years later is briefly considered, namely, the ethnic cleansing that took place in the Nagorno-Karabakh Republic in 2023. It is concluded that this will obviously lead to the formation of a new layer of the collective memory of Armenians.

**Keywords:** Armenian Genocide, collective memory, Karabakh movement, independence, «I remember and demand», canonization of martyrs, Nagorno-Karabakh, ethnic cleansing

### References

A-Do. 1917. *Mec depqerə Vaspurakanum 1914–1915 t'vakannerin* [Great events in Vaspurakan in 1914–1915]. Yerevan: Luys.



- Ablazhei, N. 2011. Deportaciai armian v Altaiskii kraii v 1949 g. [Deportation of Armenians to Altai Krai in 1949]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, 1: 47–53.
- Akcam, T. 2010. What Davutoglu Fails to Understand. *The Armenian Weekly*, May 19. URL: <http://armenianweekly.com/2010/05/19/akcam-davutoglu/>
- Aulich, J., Wilcox, T. (eds). *Europe Without Walls: Art, Posters and Revolution 1989–93*. 1993. Manchester: Manchester City Art Gallery.
- Chalhush'ian, G. 1919. *Krasnaia kniga* [The Red Book]. Rostov-D: Tipografiia «Ashkhatank».
- Craven, D. 2002. *Art and Revolution in Latin America, 1910–1990*. New Haven; L.: Yale University Press.
- Cultural Representations in the Middle East: Political Cartoons. 1997. *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies*. Special issue, 6. Princeton.
- Davutoglu, A. 2014a. Turkish-Armenian Relations in the Process of De-Ottomanization or «Dehistorization»: is a «Just Memory» Possible? *Turkish Policy Quarterly*, 13, 1: 21–30.
- Davutoglu, A. 2014b. A Just Memory For All. Article by H.E. Ahmet Davutoğlu, Minister of Foreign Affairs of Turkey, 4 May 2014. URL: <http://www.mfa.gov.tr/a-just-memory-for-all-article-by-he-ahmet-davutoglu-minister-of-foreign-affairs-of-turkey.en.mfa;>
- Demirchyan, A. 1994. Karoti yev nahanji t'eman sp'yur'qahay grakanut'yan mej [The theme of nostalgia and retreat in the literature of the Armenian Diaspora]. *Vestnik obshchestvennyh nauk*, 1: 85–90.
- Der Matossian, B. 2022. *The Horros of Adana: Revolution and Violence in the Early Twentieth Century*. Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Fischer, M.M.J., Abedi M. 1990. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press: 335–382, 492–500.
- Gasparyan, R. 1990. Adanayi 1909 t. kotoracnerə [Pogroms of the Armenians of Adana in 1909]. *Vestnik obshchestvennyh nauk*, 4: 24–35.
- Gzoyan, E. 2023a, 19 January. Artsakh: A Genocide by Attrition. URL: <http://www.genocide-museum.am/eng/1.19.01.23.php>.
- Gzoyan, E. 2023b, 1 August. [No title]. URL: <http://www.genocide-museum.am/eng/01.8.23.php>.
- Gzoyan, E. 2023c. Save Artsakh. 21 September. URL: <http://www.genocide-museum.am/eng/21.09.23.php>.
- Hanaway, W. 1985. The Symbolism of Persian Revolutionary Posters. Barry M. Rosen (ed.). *Iran Since the Revolution: Internal Dynamics, Regional Conflict, and the Superpowers*. NY: Social Science Monographs, Boulder: 31–50.



- Haratian, G. 2020. *Vyselenie armian «navechno» 1949 goda. Analiz i arhivnie dokumenty (k 70-letiiu etnicheskoj deportacii armian)* [The eviction of Armenians «forever» in 1949. Analysis and archival documents (on the 70th anniversary of the ethnic deportation of Armenians)]. Erevan: Izd-vo In-a arheologii i etnografii Nacional'noi akademii nauk Armenii.
- Harutyunyan, Avetis. 2013. «Van-Vasporakani azgabnakchut'yan mec gaghtə: patchar'nerə, ənt'ats'qə, hetevanqnerə yev pataskhanatvut'yunə» [The Great Forced Relocation of the Van Vapurakan population: causes, process, consequences and responsibility]. Marutyun, H. (comp. and ed.), 2013. *Hayastani mayraqaghaqnerə. Girq I: Van. Van qaghaqi ar'ajin hishatakut'yan 2865-amyakin nvirvac mijazgayin gitazhoghovi (7–9 hoktemberi 2010 t.)* [The capitals of Armenia. Book I: Van. Collection of materials of the international conference dedicated to the 2865th anniversary of the first mention of the city of Van (October 7–9, 2010)]. Yerevan: 170–196.
- Harutyunyan, A. 2018. *Van-Vasporakani kronamshakut'ayin kyanqə yev petakanut'yan steghman pordə (1908–1918 tt.)* [Religious and cultural life of Van-Vasporakan and the experience of creating statehood (1908–1918)]. Etchmiadzin: Publishing House of the Holy See of Etchmiadzin.
- Isahakyan, A. 1988. Shushva kotoracə. *Grakan t'ert'*, 11 November, 46 (2314).
- Ishkhanyan, B. 1920. *Velikie uzhasy v gorode Baku. Anketnoe issledovanie sentyabrskih sobytij 1918 g.* [Great horrors in the city of Baku. Questionnaire study of the September events of 1918]. Tiflis: Izdanie Anketnoi Komissii pri Bakinskom Armianskom Nacional'nom Sovete.
- Libardian, G. 2015. Commentary on FM Davutoglu's TPQ Article on the Armenian Issue. *Transatlantic Policy Quarterly (TPQ)*, June 12. URL: <http://turkishpolicy.com/debate-article/1/commentary-on-fm-davutoglus-tpq-article-on-the-armenian-issue>
- Kaputikyan, S. 1997. *Ejer p'ak gzrots'nerits'* [Pages from closed shelves]. Yerevan: Apollon.
- Keorkizian, A. 1965. *Vasporakani herosamartə. 1915 aprili 7–1915 mayisi 7: Huys yev luys* [The heroic self-defense of Vasporakan. April 7, 1915 — May 7, 1915. Hope and light]. Beirut: Publishing House of the Tekeyan Cultural Union.
- Khachatryan, P. 1969. *Hay mijnadaryan patmakan voghber (XIV–XVII darer)* [Medieval Armenian historical lamentations (XIV–XVII centuries)]. Yerevan: Izd-vo AN Arm. SSR.
- Khachatourian, A. 2014. «Just memory»: *Davutoglu Urges Armenians to Deny the Genocide. Asbarez*, June 26. URL: <http://asbarez.com/124462/just-memory-davutoglu-urges-armenians-to-deny-the-genocide/>.
- Laba, R. 1991. *The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working Class Democratization*. Princeton, N.J.: Princeton University Press: 126–154.
- Leo. 1925. *Antsyalyits': husher, t'ght'er, datumner* [Из прошлого: мемуары, статьи, суждения]. Tiflis: Izd-vo Khorhrdain Kovkaz (Soviet Kavkas).



- Libaridian, G. 2015. Commentary on FM Davutoglu's TPQ Article on the Armenian Issue. *Transatlantic Policy Quarterly (TPQ)*, June 12. URL: <http://turkishpolicy.com/debate-article/1/commentary-on-fm-davutoglus-tpq-article-on-the-armenian-issue>
- Manucharyan, A. 1990. 1918 t. Baqvi haykakan jarderə (GFH-i artaqin gorts'eri ministrut'yan qaghaqakan arkhivi p'astat'ght'erə) [Pogroms of Armenians in Baku in 1918 (documents of the political archive of the Ministry of Foreign Affairs of Germany)]. *Vestnik obshchestvennyh nauk*, 6: 77–88.
- Marutyan, H. 2004. Faktor istoricheskoi pamiati v kontekste Armyanskoi revolyucii 1988–1990 gg. [The factor of historical memory in the context of the Armenian Revolution of 1988–1990.]. G. Gambashidze (ed.). *Mezhdunarodnaya nauchnaya konferenciya «Arheologiya, etnologiya i fol'kloristika Kavkaza»*. Sbornik kratkih sodержanij dokladov. Tbilisi: Nekeru, s. 215.
- Marutyan, H. 2007. Obyknovennaia zhizn' v neobyknovennyh usloviiah (travmaticheskii byt v stalinskoj ssylke i sposoby ego preodoleniia) [Ordinary life in extraordinary conditions (traumatic life in Stalin's exile and ways to overcome it)]. A. Aleksanian. *Sibirskii dnevnik: 1949–1954 gg.* Erevan: Izd-vo Nacional'noj akademii nauk Armenii: 35–54.
- Marutyan, H. 2009. *Iconography of Armenian Identity. Volume 1: The Memory of Genocide and the Karabagh Movement*. Yerevan: Gitutyun.
- Marutyan, H. 2013. K voprosu ob ikonograficheskom vospriiatii pamiati Pervoi mirovoi voiny v armianskoi deistvitel'nosti [On the question of the iconographic perception of the memory of the First World War in the Armenian Reality]. *Istoriko-filologicheskii zhurnal*, 1: 3–21.
- Marutyan, H. 2013a. Gharabaghyan sharzhman kam Haykakan heghap'okhut'yan (1988–1990) himnakan ar'andznahatkut'yunnerə [The main features of the Karabakh movement, or the Armenian Revolution]. H. Galstyan. *Chugharkvac namakner [Unsent emails]*. Yerevan: Gasprint: 9–17.
- Marutyan, H. 2013b. Tseghaspanut'yan zohi barduyt'i haght'aharumə Gharabaghyan sharzhman tarinerin» [Overcoming the complex of the victim of genocide during the years of the Karabakh movement]. *Vem hamahaykakan handes [Vem, pan-Armenian magazine]*, 1: 154–164.
- Marutyan, H. 2014a. Trauma and Identity: On Structural Particularities of Armenian Genocide and Jewish Holocaust. *International Journal of Armenian Genocide Studies* 1, 1: 53–69.
- Marutyan, H. 2014b. Museums and Monuments: Comparative Analysis of Armenian and Jewish Experiences in Memory Policies. *Études Arméniennes Contemporaines* 3: Juifs, Arméniens: un siècle d'État: 57–79.
- Marutyan, H. 2015. Pamiatnik ili muzej? Politika pamiati na rodine i v diaspore (na primere armianskogo i evreiskogo opyta) [Monument or museum? The politics of memory at home and in the Diaspora (using the example of the Armenian and Jewish experience)]. *Diaspory: nezavisimyi nauchnyi zhurnal*, 1–2: 8–30.



- Marutyan, H. 2015. Inqnapashtpanut'yan fenomenə Hayots' ts'eghaspanut'yan tarinerin yev hishataki orva verabanadzevman khndirə [The phenomenon of self-defense during the Armenian Genocide and the problem of reformulating the Memorial Day]. *Ts'eghaspanagitakan handes [Journal of Genocide Studies]* 3, 1–2: 76–80.
- Marutyan, H. 2017. The Issue of the Rescue of Armenians by Ottoman Subjects During the Armenian Genocide. *Journal of the Society for Armenian Studies*, 26: 39–61.
- Marutyan, H. 2018a. P'rkchits minchev patzhich. khorhrdayin banakə Gharabaghyan sharzhman tsutsapastarnerum» [From Savior to punisher: the Soviet army in the banners of the Karabakh movement]. *Gitakan ənt'ertsummer (hodvacneri zhoghovacu). Gharabaghyan sharzhman 30-rd taredardzin nvirvac gitazhoghovi nyut'er [Scientific readings (collection of articles). Materials of the scientific conference dedicated to the 30th anniversary of the Karabakh movement]*. Stepanakert: 477–490.
- Marutyan, H. 2018b. Hayots' ts'eghaspanut'yan zoheri hishataki orva dzevavorumə, zargats'umnerə, merorya vichakə (mas 2) [Formation and Transformation of the Armenian Genocide Memorial Day (Part 2)]. *Ts'eghaspanagitakan handes [Journal of Genocide Studies]*, 6, 2: 103–142.
- Marutyan, H. 2018c. Hayots' ts'eghaspanut'yan tarinerin hayeri irakan yev keghc p'rkut'yan khndri shurj [On the problem of true and false salvation of Armenians during the years of the Armenian Genocide]. *Vestnik obshchestvennyh nauk*, 2: 30–60.
- Marutyan, H. 2018d. Rescuing Armenians during the Genocide: The Righteous Among the Nations Approach. I. Ötvös, Z. Keresztfalvi (eds). *The First International Conference on Nations under Genocide. Pazmany Peter Catholic University, Salahaddin University-Erbil, 19–21 April 2017, Budapest*. Budapest: St Stephen's Society Publishers to the Holy See: 35–47.
- Marutyan, H. 2018e. Hayots' ts'eghaspanut'yan nahatakneri srbadasumə vorpes mshakut'ayin yerevuyt' [Canonization of the Martyrs of the Armenian Genocide as a socio-cultural phenomenon]. H. Marutyan, T. Hayrapetyan, S. Hobosyan (eds). *Hnagitut'yan yev azgagrut'yan instituti ashkhatut'yunner, 1. Hay zhoghovrdakan mshakuyt', XVII: Avandakanə yev ardiakanə hayots' mshakuyt'um* [Proceedings of the Institute of Archaeology and Ethnography, 1. Armenian Folk Culture, XVII. Traditional and modern in Armenian culture]. Yerevan: Institute of Archeology and Ethnography, c. 54–64.
- Marutyan, H. 2019. Az Emlékezet Sváz Éve. Így látja az utókor az örmény népirtást [The role of the «Center»/Moscow and the Memory of the Genocide: visualization of Ideas during the Karabakh movement (1988–1990)]. Szerkesztette: Botos Máté, Kovács Bálint. *Studia Armenologica Hungarica*, 1. L'Harmattan — Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest: 192–216. (in Hungarian).
- Marutyan, H. 2020a. Sahmanadrakan payk'arə Hayastani ankakhatsman tchanaparhin: Sahmnadrut'yan masin patkeratsummerə, ənkalumnerə, gnahatakannerə Gharabaghyan sharzhman tarinerin [Constitutional Struggle on the Way to Armenia's Independence: Perceptions, Perceptions, Assessments of the Constitution during the Years of the Karabakh Movement]. G. Harutyunyan, A. Movsisyan, Rev. A. Poghosyan (eds). *Sahmanadrakan mshakuyt'i arzhebanakan akunk'nerə hay zhoghovrdi hazaramya taregrut'yan calk'erum [The value origins of Constitutional Culture in the corners of the Millennial Historical Chronicles of the Armenian people]*. Holy See of Echmiadzin: 643–680.



- Marutyan, H. 2020b. The Main Characteristics of Armenian First and Second Revolutions: Preliminary Observations. A. Voskanyan (ed.). *Armenia 2018: Realities and Perspectives*. Yerevan: Armenian Research Center in Humanities, 2: 250–260.
- Marutyan, H. 2020c. Neracut'yun [Introduction]. Marutyan H., Margaryan N. (eds). *Hayeri p'rkut'yan gorcə Merdzavor Arevelqum 1915–1923 t'v'. Mijazgayin gitazhoghovi nyut'eri zhoghovacu [The cause of saving Armenians in the Middle East in 1915–1923. Collection of materials of the international conference]*. Yerevan: Armenian Genocide Museum-Institute Foundation: 11–26.
- Marutyan, H. 2021a. The Demonstrations of April 24, 1990, and the Overcoming of the Genocide Victim Stereotype. Altuğ Y. (ed.). *Critical Approaches to Armenian Identity in the 21st Century: Vulnerability, Resilience, and Transformation*. Istanbul: 130–152.
- Marutyan, H. 2021b. «Hishum em ev pahanjum» kargakhosə ev Hayots tseghaspanut'yan hishoghut'yan p'okhantsman martahravernerə 21-rd darum [The motto «I remember and demand» and the challenges of the 21st century related to the transmission of the memory of the Armenian Genocide]. *Ts'eghaspanagitakan handes [Journal of Genocide Studies]* 9, 2: 9–54.
- Marutyan, H. 2022a. April 24. Formation, Development and Current State of the Armenian Genocide Victims Remembrance Day. *Remembering the Great War in the Middle East: From Turkey and Armenia to Australia and New Zealand* (eds. H.-L. Kieser, Th. Schmutz, P. Nunn). Bloomsbury Publishing; I.B. Tauris: 61–82.
- Marutyan, H. 2022b. Hayots' ts'eghaspanut'yan t'emayi dasavandman himnakhndirnerə Hayastanum arsheqayin koghmnoroshumneri hamateqstum [Problems of teaching the subject «Armenian Genocide» in the context of value orientations in Armenia], *Vem hamahaykakan handes [Vem, pan-Armenian magazine]*, 3: 10–32.
- Marutyan, H, Abrahamian, L. 2022. The «Karabagh — Armenia» Theme in the Iconography of Armenian Identity (Based on Posters and Banners from the Karabagh Movement). *International Journal of Armenian Genocide Studies* 7, 2: 7–62.
- Mikaelian, V. (ed.). 1992. *Nagornyi Karabah v 1918–1923 gg. Sbornik dokumentov i materialov [Nagorno-Karabakh in 1918–1923. Collection of documents and materials]*. Erevan: Izd-vo AN Armenii.
- Miller, D.E., Touryan-Miller, L. 1993. *Survivors: An Oral History of the Armenian Genocide*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Minasyan, E. 2015. Hayeri inqnapashtpanakan herosamarterə 1915 t'vakani [Heroic self-defense of Armenians in 1915]. *Haykakan banak [Armenian Army]* 1–2: 88–134.
- Mirzoyan, S., and Ghaziyani, A. (comp.). 2003. *Hayeri kotoracnerə Baqvi yev Yelizavetpoli nahangnerum 1918–1920 tt. P'astat'ght'eri yev nyut'eri zhoghovatsu [Pogroms of Armenians in Baku and Elizavetpol provinces in 1918–1920. Collection of documents and materials]*. Yerevan: Historical Archive of Armenia.
- Nazaryan, Sh. 1992. *Voghbi yev stap'man banasteghcut'yun. XVIII dar [The poetry of sorrow and awakening. XVIII century]*. Yerevan: RA Academy of Sciences.



- Nersisyan, M., Sahakyan, R. (comp.). *Hayeri ts'eghaspanut 'yunə Osmanyany kaysrut 'yunum. P'astat'ght'eri yev nyut'eri zhoghovacu [The Armenian Genocide in the Ottoman Empire. Collection of documents and materials]*. Yerevan: Hayastan.
- Nora, Pierre. 1998. The Era of Commemoration. *Realms of Memory: The Construction of the French Past. Vol. III: Symbols* (under the direction of Pierre Nora). NY: Columbia University Press: 609–637, 702–707.
- Ocampo, L.M. 2023. *Expert Opinion: Genocide against Armenians in 2023*. August 7. URL: [https://luismorenoocampo.com/wp-content/uploads/2023/08/Armenia-Report-Expert-Opinion.pdf?utm\\_source=Web&utm\\_medium=Landing&utm\\_campaign=Downloads](https://luismorenoocampo.com/wp-content/uploads/2023/08/Armenia-Report-Expert-Opinion.pdf?utm_source=Web&utm_medium=Landing&utm_campaign=Downloads).
- Ohanian, S. 2019. The Passage of Van-Vaspourakan Refugees' Through Persia, March — August 1918 (Under the Leadership of Kosti Hambardzoumian and Levon Shaghoyan). *Review of Armenian Studies* 2: 30–45.
- Papazyan, Akop (comp.). 1990. *Van-Vaspurakani herosamartə — 75 [Heroic Self-defense of Van-Vaspurakan — 75]*. Yerevan: Hayastan.
- Perperian, N., Mahserch'ian, S. et al. 1978. *Herosapatum Mec Yegher 'ni [Героика Меу Егерна]*. Beirut: Azdak.
- Preliminary opinion on the situation in Nagorno-Karabakh and on the need for the international community to adopt measures to prevent atrocity crimes. 2023, August 23. URL: [https://un.mfa.am/file\\_manager/un\\_mission/Preliminary%20Opinion%20-%2023.08.2023.pdf?fbclid=IwAR0ydh2YB6zd2brS1mQRwUSuCIeSZDqODmB3Js3P5aDfywDIGzIoxthcUIA](https://un.mfa.am/file_manager/un_mission/Preliminary%20Opinion%20-%2023.08.2023.pdf?fbclid=IwAR0ydh2YB6zd2brS1mQRwUSuCIeSZDqODmB3Js3P5aDfywDIGzIoxthcUIA).
- Sahakyan, R. 2005. *Arevmtahayut 'yan ts'eghaspanut 'yunə yev inqnapashtpanakan kr 'ivnerə 1915 t'vakandin [The Genocide of Western Armenians and self-defense battles in 1915]*. Yerevan: RA Academy of Sciences.
- Sahakyan, R. 2010. *Inqnapashtpanakan kr 'ivnerə Arevmtyan Hayastanum 1915 t'vakandin yev HH Dashnaks'ut 'yunə [Self-defense battles in Western Armenia in 1915 and the Armenian Revolutionary Federation Dashnaksutyun]*. Yerevan.
- Senjkovic, Reana. 1993. In the Beginning there were a Coat of Arms, a Flag and a *Pleter*. L.C. Feldman, I. Prica, R. Senjkovic (eds). *Fear, Death and Resistance. An Ethnography of War: Croatia 1991–1992*. Zagreb: Institute of Ethnology and Folklore Research, Matrix Croatica, X-Press: 24–43.
- Schwartz, B. 1982. The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory. *Social Forces* 61, 2 (December): 374–402.
- Sevak, P. 1982. *Neumolkaemaia kolokol'nia [The unceasing bell tower]*. Transl. into Russian G. Registan. M., Sovetskii pisatel'.
- Sevan, G. 1980. *Spyur 'qahay grakanut 'yan patmut 'yan urvagcer (1920–1945) [Essays on the history of Foreign Armenian literature]*. Yerevan: Academy of Sciences of the Armenian SSR.



- Simonyan, H. 2009. *Hayeri zangvacayin kotoracnerə Kilikiayum (1909 t. april)* [Массовые погромы армян в Киликии (апрель 1909 г.)]. Ереван: Изд-во Ереванского государственного университета.
- Staf, I., Zenkin, S. 1991. Gulian'ia na Manezhnoi: k poetike moskovskih manifestacii [Festivities on Manezhnaya Square: towards the Poetics of Moscow Demonstrations]. *Nezavisimaia gazeta*, 11 apr.
- Statement from a group of Genocide scholars on the Imminent Genocidal Threat deriving from Azerbaijan and Turkey against Artsakh (Nagorno-Karabakh). 2020. October 23. URL: <http://www.genocide-museum.am/eng/23.10.2020.php>.
- Suny, R.G. 1993. *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Svazlyan, V. 1994. *Kilikiya: arevmtahayots banavor avandut'yunə* [Cilicia: The oral tradition of Western Armenians]. Yerevan: Gitutyun.
- Svazlyan, V. 1995. *Mec yegher'n: arevmtahayots banavor vkayut'unnerə* [Metz Yeghern: Oral testimonies of Western Armenians]. Yerevan: Gitutyun.
- Svazlyan, V. 2000. *Hayoc tseghaspanut'un: akanates verapoghneri vkayut'yunnerə* [The Armenian Genocide: testimonies of eyewitnesses who survived it]. Yerevan: Gitutyun.
- Svazlyan, V. 2003. *Hayoc tseghaspanut'unə ev patmakan hishoghut'yunə* [The Armenian Genocide and historical memory]. Yerevan: Gitutyun.
- Tatoyan, R. 2020. WWI Armenian Refugees Census Data as a Source for Ottoman Armenian Population Numbers on the Eve of the Armenian Genocide. *International Journal of Armenian Genocide Studies* 5, 1: 55–65.
- Torosyan, Sh. 1987. *Kilikiayi hayeri azgayin-azatagrakan sharzhunnerə 1919–1920 tt.* [National liberation movements of the Armenians of Cilicia in 1919–1920]. Yerevan: Yerevan State University.
- Yesaian, Z. 1911. *Averaknerun mej. Tiv 1* [Among the ruins, 1]. Constantinople.
- Zakarian, A. 1990. Sergei Rafalovich ob Armenii i armianah [Sergey Rafalovich about Armenia and Armenians]. *Vestnik obshchestvennyh nauk*, 2: 88–94.
- Zerubavel, E. 1996. Social Memories: Steps to a Sociology of the Past. *Qualitative Sociology*, 19, 3: 283–299.





© А. Тадевосян

## Воровская субкультура в позднесоветской и постсоветской Армении

**Ключевые слова:** Армения, Ереван, криминальная субкультура, воровской мир, городская община, повседневность, постсоветский, поведенческие нормы, молодежь, мужское сообщество

В 1950-е годы в Армению из российских криминальных кругов проникло явление, получившее впоследствии название «гохакан» (goghakan), что в буквальном смысле означает «воровское». Особенность этого явления заключалась в том, что оно распространилось не только в криминальных, но и в общественных кругах. Вскоре оно укоренилось до такой степени, что стало играть решающую роль в общении людей во дворе и общинной жизни. Основные вопросы, обсуждаемые в данной статье, касаются изучения именно этого явления. Обсуждаются причины проникновения этого явления, его роль в повседневных отношениях в широких кругах общества и какую роль оно играет сегодня. Отдельно рассматривается вопрос, как это явление влияет на гражданское поведение, мышление и повседневные практики людей в целом.

После моего выступления о влиянии криминальной субкультуры на общественные отношения в одном из колледжей Еревана один из слушателей, мальчик 16–17 лет, спросил меня: «Как вы думаете, если воровские понятия полностью уйдут из нашей жизни, не будет ли хаос?» Когда я попросил его немного подробнее остановиться на своем вопросе и объяснить, почему он задает такой вопрос, он сказал, что «гохакан»<sup>1</sup> (в переводе «воровской») — это порядок, с помощью которого люди знают, что правильно, а что нет, и с помощью которого они регулируют свои отношения и поведение. Если понятия правильности и неправильности выйдут из повседневности, на что люди должны ориентироваться? Когда я ответил, что на законы и правовые институты, мальчик посмотрел на меня осуждающим взглядом и парировал, что это неправда, «нормальный парень» не может так себя вести. Если бы кто-то вел себя так, его бы не считали «мужиком» и никто бы с ним не общался, даже его друзья.

**Тадевосян Агаси** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии Национальной Академии наук Республики Армения.  
a.z.tadevosyan@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2184-3720>

**Для цитирования:** Тадевосян А. Воровская субкультура в позднесоветской и постсоветской Армении // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 112–131.  
<https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/112-131>

<sup>1</sup> «Гохакан» — название образа жизни, распространенного не только в криминальной, но и в гражданской жизни, в мужской среде, предпочитающей жизнь по воровским понятиям.



Этот диалог показывает, что многие концепции «воровской» субкультуры, определяющие правильные и неправильные поведенческие практики и регулирующие их нормы, во-первых, имеют распространение в широких кругах общества. Во-вторых, они воспринимаются как одно из главных явлений, регулирующих общественную жизнь (Tadevosyan, Margaryan 2023: 99–151). В-третьих, в значительной части общества считается предпочтительным решать тот или иной вопрос в соответствии с принятыми понятиями (Tadevosyan 2023; Tadevosyan, Margaryan 2023: 131), чем по закону. И, наконец, в-четвертых, «воровское» отказывается в гражданской жизни жить по законам и отрицательно относится к государству, особенно к правовым институтам (Margaryan 2023b; Tadevosyan, Margaryan 2023, 127–129).

Цель данной статьи — показать, как ключевые понятия, характерные для «гохакан» — «воровской» субкультуры — распространились в общественной жизни, нормализовались и стали ее неотъемлемой частью, и как эти поведенческие нормы в настоящее время влияют на формирование практик различных кругов общества по отношению к государству и государственным учреждениям.

Статья основана на данных исследования, проведенного качественными методами. Было проведено 45 индивидуальных глубинных интервью, из них 20 с осужденными пенитенциарных учреждений Армавира и Артика и 25 — с жителями районов Еревана, Гюмри, Гориса, имеющими связи с криминальной субкультурой. Также было проведено 10 экспертных интервью. В качестве экспертов были выбраны люди, работающие в судебных органах, и специалисты, занимающиеся исследованием сходных проблем. Данные, полученные в ходе исследования, содержат достаточно богатый речевой материал, характеризующий хулиганскую субкультуру как явление, влияющее на социальные отношения и формирующее определенные поведенческие практики. Также был проанализирован ряд вторичных письменных источников, данные которых были объединены с данными качественных исследований. Обобщение и окончательная обработка данных проводилась с использованием метода тематического анализа.

### Что такое «гохакан»

Феномен под названием «гохакан» имеет в Армении два значения — узкое и широкое. В узком смысле это слой людей, занимающих высшее положение в иерархии уголовного мира, в первую очередь среди осужденных в тюрьмах, живущих по особым понятиям и вытекающим из этих понятий нормам. Эти понятия определяют:

- статусы и иерархии криминального мира, разграничение статусов и формы взаимоотношений между этим миром и остальными заключенными в тюрьме;
- место заключенных на территории тюрьмы соответственно их статусу, начиная с тюремной камеры, заканчивая помещениями общего пользования для заключенных;
- понятие о том, что разрешено, а что нет, с четким разграничением, что «правильное» и что «неправильное»;



- принципы взаимоотношений заключенных с тюремной администрацией (что разрешено и что запрещено);
- формы наказаний в случае отклонения от воровских понятий и нарушения воровских этикетных норм и правил;
- права и обязанности представителей «воровского мира»;
- основные институты, обеспечивающие порядок и правление «воровского мира», в том числе финансово-экономические; механизмы, обеспечивающие работу этих институтов (*Tadevosyan, Margaryan 2023: 13–131*).

Заметим, что это явление не чисто армянское. Оно зародилось в Советском Союзе в 1930-е годы (*Вольков 2012, 152; Сидоров 1999а*), претерпело ряд преобразований в 1950–1960-е годы (*Сидоров 1999б*), имело большое влияние вплоть до распада СССР и до сих пор сохраняется на территории бывшего СССР как сетевая и наднациональная структура (*Вольков 2012*). Воровская субкультура была закрытой областью для исследователей в период СССР (*Самойлов 1990: 69*) и стала предметом исследования лишь в последние годы существования СССР и в постсоветский период. В российской среде оно в настоящее время достаточно изучено. Первые исследования датируются концом 1980-х — началом 1990-х годов (*Самойлов 1993; Дубягина, Абрамкин 1991; Бронникова 1991; Кабо 1990; Гилинский 1990; Самойлов 1990; Левинтон 1990; Самойлов 1989*). Явление исследовалось с разных сторон. Отдельные исследования были посвящены изучению его языка, самой тюремной жизни (*Багреева 2001; Маркова, Бычкова 2020; Сидоров 1999а; 1999б*) и тюремного фольклора (*Ефимова 2004*). Ряд исследований был опубликован также в 1930-е годы (*Лихачев 1935; Якубович 1933; Потанов 1927*). С недавних пор это явление привлекло внимание и американских исследователей (*Galeotti 2018*). Отдельным направлением стало издание словарей (*Городин 2021; Зугумов 2015; Дубягина, Бронникова 1991; Словарь 1992*). Что касается изучения этой субкультуры в Армении, то первые подобные исследование были проведены в 2020-х годах (*Tadevosyan, Margaryan 2023; Novakimyan, Ter-Gabrielyan 2020*). Несмотря на свою значимость, эта проблема до сих пор имеет множество неисследованных аспектов, среди которых особенно важна проблема проникновения и влияния этого явления на общественную жизнь (*Novakimyan 2019*). Именно на этом уровне проявляется упомянутое выше широкое понимание «гохакан».

В широком смысле понятие «гохакан» относится не только к высшему слою криминального мира, но и к мужской среде, отдающей дань понятиям и поведенческим нормам воровского мира в общинной и дворовой жизни. Оно начало проникать в среду армянских кварталов и дворов в 1950-е годы.

Основная причина такого распространения — освобождение по амнистии большого количества заключенных после смерти Сталина (*Tadevosyan, Margaryan 2023: 106*). Оказавшись на свободе, они принесли с собой понятия и нормы регулирования отношений, типичные для мест заключения, а также пласт русскоязычных слов, обозначающих эти понятия. Поскольку после войны количество мужчин молодого и среднего возраста в соседской и дворовой среде значительно сократилось, «плохие мальчики» (*Avagyan 2006: 39*), бла-



годаря своей организованности и силовому превосходству, были способны занять влиятельное положение в мужской среде. Распространение воровских законов в обществе тех лет некоторые авторы связывают также с рядом изменений в тюремной жизни в СССР, подтолкнувших воровскую касту к выходу из заточения и утверждению в обществе, что ранее было запрещено по воровским законам (Чалидзе 1977: 122). Уже в конце 1950-х годов распространенность этого явления возросла до такой степени, что на государственном уровне были предприняты специальные меры по борьбе с ним, но большого успеха это не имело (Abrahamyan 2022). В результате уже в 1960–1970-е годы характерные для этой субкультуры понятия и вытекающие из них поведенческие нормы и практики широко распространились в кварталах и дворах, став основным средством организации мужских отношений (Tadevosyan 2010: 112–131).

Внедряясь в быт, «гохакан» приспособливался к нему и формировал свою общинную разновидность, значительно отличающуюся от тюремной. В этом случае базовые понятия «воровского» мира, интегрируясь в повседневную жизнь населения городских общин, подвергались некоторой смысловой разгрузке. Жесткость и резкость тюремной обстановки несколько смягчалась в привычных общинных отношениях. Если в тюрьме человек должен был очень осторожно использовать каждый шаг и слово (иначе это могло быть использовано против него, и поэтому ему тоже приходилось осваивать воровские понятия и язык), то на общинном уровне в случае ошибки возникшая проблема могла решаться извинением. Сохранив свой первоначальный смысл и приспособившись к повседневным отношениям, «гохакан» стал понятен и применим в среде мужского населения дворовых общин. В результате уже в 1960–1970-е годы поведение мужского населения Еревана и средних городов Армении было адаптировано к понятиям и правилам воровского мира.

### «Я не вор, но уважаю вора»: школа жизни в беседке

В 1970–1990-х годах существовала устная формула, которая была довольно популярна, особенно среди подростков и молодежи в крупных и средних городах Армении. Если мальчики спрашивали друг друга «ты вор?», на этот вопрос нельзя было отвечать «нет». Фраза «Я не вор, но уважаю вора» считалась единственным правильным ответом на вопрос. Вообще в криминальном жаргоне много таких формул, которые просто необходимо знать наизусть (Самойлов 1990). Мои полевые исследования показывают, что ответы, требующие такой шаблонной точности, не формировались сами по себе у гражданского населения и особенно среди подростков и юношей. Существовали простые и эффективные механизмы для распространения *поньят*-ов (понятий) и практик «гохакан». Одним из них, как шутливо описал один из респондентов, были «семинары в беседках». Беседки устанавливались во дворах Еревана и других городов для времяпрепровождения населения еще в советское время. Подростки и молодежь района проводили и проводят свободное время в этих беседках. Если кто-нибудь хочет, чтобы во дворе к нему относились с уважением, он должен активно контактировать с ребятами во дворе. По этой причине «спускаться в беседку» или «спускаться во двор» (pʰutɛŋɬu ʁɔɬɛɬ, hɬɔɬɔ ʁɔɬɛɬ) считается для подростков желанной поведенческой практикой. Процесс «обучения» осуществлялся во время мальчишеских посиделок в беседках или во дворе.



«Я не вор, но уважаю вора» — это один из важных ключей к интеграции «воровской» субкультуры в жизнь дворовой общины и ее нормализации в общественной среде. В то же время это была одна из формул, дававшая право считаться «нормальным» мальчиком в мальчишеской среде во дворе или в районе. Поясним: чтобы быть «нормальным» мальчиком на улице, не обязательно было жить воровской жизнью, но было желательно уважительное отношение к ней (*Margaryan 2023б*). Это также означало, что знакомство с этими понятиями и следование нормам, которые считались обязательными, было основным условием для принятия в круг мальчиков на улице.

В Ереване и других городах основными пространственными единицами влияния «гохакана» являются «куча́» (*k'ucha*) и «тах» (*t'agh*). «Куча́» в прямом смысле слова — это улица. Она объединяет мальчиков, живущих на одной улице, с раннего возраста, когда ребенок выходит играть и делает первые шаги в социализации. Во-первых, она отмечает место встречи мальчиков, а во-вторых, здесь мальчики общаются по определенным нормам и понятиям, генеалогически восходящим к криминальному, а точнее, воровскому миру. Кстати, такое явление характерно и для грузинской среды (*Захарова 2010: 182–204*).

В некоторых районах «хаят» (*hayat*) — двор — выступает единицей, заменяющей «куча́». Это особенно распространено в многоквартирных домах и объединяет мальчиков из одного дома или нескольких соседних домов. Более расширенный вариант «кучи» или «хаята» — это «тах» (*t'agh*) — район, который часто совпадает с историческими или современными административными единицами города и занимает важное место в социализации и идентичности мальчиков. «Тах» в городской местности маркирует принадлежность мальчиков, создает местную идентичность и имеет очень четкие границы, в рамках которых мальчики, живущие по дворовым нормам, организуют свою повседневную жизнь. Основным временем освоения норм «гохакан» является период от подросткового возраста до ранней молодости, а конкретнее — от 12 до 25 лет. В некоторых районах этот возраст считался самым опасным, поскольку в этот период подростки и молодые люди могли вступить в криминальные круги.

Несколько обстоятельств подталкивали мальчиков приобщиться к среде «гохакан». Прежде всего это был вопрос статуса, и особенно стремления к лидерству. Важную роль играл и мифологизированный статус «воров». В Ереване и других населенных пунктах были такие «легендарные» персонажи; знание и рассказ подробностей их жизни уже было статусообеспечивающим явлением для подростков и юношей (*Tadevosyan, Margaryan 2023, 124*). В-третьих, это было чувство защищенности и власти, приобретаемое в мире мальчиков благодаря принадлежности к этой среде. Еще одним важным фактором была четкая определенность понятий и норм, благодаря которым у мальчика могла формироваться система представлений о том, что правильно и что нет; это знание повышало вероятность не совершить ошибку и не попасть в опасные и уязвимые ситуации.

Знать нормы и понятия «гохакан» и руководствоваться ими было важным условием, чтобы восприниматься как «парень из дворового круга», то есть иметь мужское уважение и статус в соседской среде. В противном случае любой мальчик рисковал оказаться на обочине дворовой жизни, что резко уве-



личивало риск быть высмеянным, эксплуатированным в различных случаях и даже подвергнуться физическому насилию (Margaryan 2023b; Hovakimyan 2019). Мальчики, которые не «спускаются во двор» или не «тусуются», то есть не интегрируются в местные сообщества, могут стать объектом насмешек за то, что они хорошо учатся в школе, говорят вежливо и грамотно и вообще «культурные» («культурными» называли в Советском Союзе людей, отличавшихся хорошими манерами).

Молодые мужчины, живущие по дворовым нормам, очень хорошо знали «хороших» из других районов города, особенно «уважаемых». Если кто-то не знал «хороших» или «уважаемых» в своем районе, он уже не мог считаться «нормальным» мальчиком и к нему можно было относиться неуважительно (Лурье, Давтян 2017). В мире мальчиков тюремное заключение — «срок» — было важным показателем статуса. Даже наличие родственника или друга со «сроком» и разговор о них с уважительным оттенком могли быть мерилom уважения. Уважительное отношение к воровскому миру считалось важным условием для того, чтобы считаться «настоящим мужчиной».

Свою роль также играл фактор страха. «Хороших» боялись, потому что они внушали определенную опасность. Эта опасность особенно возростала, когда кто-либо нарушал общепринятые понятия и нормы. В этом случае нарушитель мог быть подвергнут серьезному физическому и психологическому насилию, бесчестию, насмешкам и презрению.

### Криминализация повседневного языка на улице

Одним из самых принципиальных изменений, которое удалось осуществить криминальным «авторитетам», стала криминализация повседневной разговорной речи во дворах.

О том, что мир строится посредством языка, говорилось много. Но то, что это осознается и используется криминальным миром для завоевания доминирующего положения в обществе, нельзя назвать явлением, которое происходит повсеместно. Конечно, отдельные проявления криминальной субкультуры можно увидеть и в других обществах (Олейник 2021; Лысак, Черкасова 2006; White 1993; Абрамкин 1991). Уникальность феномена «гохакана» состоит в том, что «криминальная» речь становится языком мужского общения почти во всем обществе и играет важную роль в том, что считается «мужским». Называние «мужиной» в армянском обществе напрямую связано с владением и использованием языка «гохакан». Одной из особенностей городской жизни в Армении является то, что люди придают большое значение личным отношениям и мнению друг о друге. Большинство жителей знают друг друга лично. Люди часто живут здесь на протяжении нескольких поколений; сильны семейные, соседские и дружеские связи. Соответственно и проблемы, возникающие между людьми, решаются не путем обращения к правовой системе, а путем личных, дружеских, добрососедских разговоров и договоренностей. И если до 1950–1960-х годов основой организации соседской жизни были традиционные патриархальные нормы (Tadevosyan 2010), то, начиная с 1960-х годов, традиционные нормы постепенно и очень плавно переплетались с «гохакан». Многие понятия, сохранив свою первоначальную форму, стали криминализироваться по содержанию. Например, если раньше



«уважаемым человеком» в общине считались преимущественно зрелые мужчины, имевшие влияние в среде соседей и обладавшие способностью решать вопросы, основываясь на традициях, то уже в 1960-е годы слово «уважаемый человек» было заменено выражением «уважаемый парень». «Уважаемый парень» тоже обладал способностью решать вопросы, но, в отличие от «уважаемого человека», он осуществлял это не средствами традиционных норм, а понятиями «гохакан» — «криминального правосудия».

Проникая в соседскую среду, «гохакан» адаптировал под себя представления о «мужественности», слился с традиционными нормами мужского кодекса чести и фактически стал новым стандартом статусообразования в соседской жизни (*Margaryan 2023a*).

Люди часто не понимали, что понятия, используемые для регулирования их отношений и разрешения конфликтов, имеют криминальное происхождение. Для них было важно само наличие таких людей, которые брали на себя полномочия по решению проблем. Нередко влияние таких «авторитетов» подкреплялось и физической силой (*Hovakimyan 2020*), применявшейся в отношении тех, кто вел себя «неправильно». С 1960-х годов речевые и поведенческие нормы «гохакана» — понятия, разъясняющие «правильное» и «неправильное», — вошли в жизнь и стали основными средствами регулирования повседневных отношений. Часто те, кто пользуется этими понятиями, даже не задумываются о том, что «гохакан» вреден с точки зрения общественной жизни. Они не просто не знают либо не признают иных способов: например, обращение к закону и судебной системе считается недостойным настоящего мужчины, «неправильным» поступком (*Tadevosyan 2023; Tadevosyan, Margaryan 2023: 131*).

Однако, как отмечалось выше, важно учесть, что существуют определенные различия между настоящим «гохаканом» и его повседневной имитацией. В среде настоящего «гохакана» понятия криминального мира используются очень строго и определенно. Например, нельзя допускать в чей-либо адрес оскорбительных высказываний или выдвигать против кого-либо обвинения, не имея для этого очень веских оснований. Даже если такой проступок совершался по ошибке, за этим следовала очень суровая реакция: за неосторожное слово можно было поплатиться жизнью. В среде мальчиков, которые пользовались этими понятиями и словарным запасом в дворе или на улице, такого не происходило. Например, в «воровском» мире нельзя в шутку сказать другому «сука» или другую подобную фразу, потому что реакция будет крайне резкой. По этой причине любое обвинение, оскорбление или навешивание ярлыка на кого-либо должно быть очень обоснованным, внимательным и вдумчивым. Если в тюрьме слово «сука» относилось к самым опущенным членам иерархии (*Абрамкин 2008: 17; Самойлов 1990: 98; Чалидзе 1977: 74*), то в мальчишеской среде, в повседневном разговоре оно считалось достаточно легким оскорблением, которое можно было принять за шутку или даже проигнорировать, и это не грозило потерей респектабельности и статуса в дворовой иерархии. Разумеется, речь идет о подростках, которые не жили «воровской» жизнью, а просто были вовлечены в дворовую среду. Для молодых мужчин, интегрированных в «воровскую» жизнь, были обязательными такие же поведенческие приемы, которые были характерны для тюремной среды.



Еще одной важной причиной распространения жаргона «гохакан» является образность этого языка. Ему свойственно наиболее наглядно описывать ситуации и явления, связанные с уличной жизнью. Благодаря этой особенности жаргон получил особое признание и распространение среди подростков и молодежи.

В постсоветские годы «гохакан» претерпел определенные трансформации (Hovakimyan, Ter-Gabrielyan 2020: 27–91). Процесс преобразований имеет непрерывный характер и определяется особенностями новой социальной ситуации.

### **Дефицит справедливости в СССР и альтернативная справедливость в общинных отношениях**

Один из важных выводов исследования, позволяющий понять причины распространения и укоренения воровского поведения и нравственности в жизни соседства, касается вопроса справедливости. После установления советского порядка, особенно в суровые годы сталинизма, несправедливость и репрессии породили среди населения чувство недоверия к государству. Это чувство углубилось и в последующие годы. Широкое распространение взяточничества укоренилось в брежневские 1960-е и 1970-е «годы застоя». В результате несправедливого обращения с гражданами со стороны советской милиции и других силовых структур создалась ситуация, когда люди совершенно перестали доверять государственным органам. В СССР суд и милиция не считались местом, где заявитель мог добиться справедливости, ведь вместо правосудия он мог получить неприятности и головную боль. Люди, имевшие неосторожность обратиться в правоохранительные органы, не только не добились решения своей проблемы, но даже сами могли оказаться в положении подозреваемых. У «гохакан» же был определенный порядок, который давал людям ощущение справедливости. «Гохакан» не терпел преступных действий вне своих понятий и правил и мог защитить людей от таких преследований, если они обращались к нему. Например, нельзя было избить человека, не имея на это оснований, согласующихся с понятиями «гохакан»: это могло быть истолковано как хулиганство — «хужанутюн» (khuzanut'yun); такое действие авторитет «гохакан» мог признать «неправильным», а это могло грозить виновному потерей статуса и уважения (Tadevosyan, Margaryan 2023: 127–130).

Подобный механизм поддержания справедливости способствовал распространению «гохакана» в общинной жизни. Если в государстве не было справедливости и приемлемых практик, ее восстанавливающих и сохраняющих, многие люди предпочитали в определенных случаях обращаться к одному из «уважаемых» авторитетов, владевшему понятиями, четко разграничивающими «правильное» и «неправильное» и, по их мнению, способному найти справедливый выход из той или иной ситуации. Подобное явление характерно и для соседней Грузии (Захарова 2010: 182–204).

### **Основные практики, формирующие поведение, и их проявления в криминальной и повседневной речи**

Как в воровской, так и в общинной среде донос считается самым предосудительным поступком. Конечно, имеются существенные различия между





формулировками и практиками, осуждающими доносчиков в тюрьме и в общине. Слова и фразы, указывающие на запрет доноса, относятся в первую очередь к недопустимости сотрудничества с правоохранительными органами. Что же касается конкретных форм наказания и осуждения нарушителей запрета, то более явно они проявляются в среде подростков и молодых мужчин, часто среди рабочих слоев, менее защищенных от произвола правоохранительных органов и не доверяющих правосудию. Среди среднего и старшего поколения, интеллигенции и служащих язык и правила поведения «гохакан» менее распространены, хотя даже представители этих слоев населения очень редко обращаются в правоохранительные органы, решая вопрос скорее путем обсуждения, переговоров друг с другом и поиска «общего языка». Это табу нарушали лишь в крайних ситуациях.

Способы наказания доносчиков также были мягче в общинной среде по сравнению с тюремной. Они обладали определенной жесткостью в среде молодежи и подростков. Донсчиков и «предателей» часто изолировали, подвергали избиениям и насмешкам. К пожилым людям в этом случае просто относились неуважительно, не доверяли им, избегали обсуждения важных вопросов в их присутствии, жестко ограничивали общение с семьей такого человека.

Из криминального мира в общинную жизнь вошли и такие практики, которые считались «поощряемыми». Как бы банально это ни казалось, одной из таких практик было воровство. Особенно положительно оценивалось воровство из государственных учреждений, магазинов, складов и других подобных мест. Воровать у богатых или зажиточных тоже считалось допустимым, но воровство из домов окрестных жителей, особенно у социально незащищенных семей, не поощрялось. На общинном уровне тем, кто совершает кражу в группе в молодом возрасте и делится награбленным, присваивается статус «хорошего парня»; при этом кража в личных целях, отказ делиться награбленным считались предосудительными. Приходилось раздавать украденное друзьям и соседям. Наибольшей похвалы удостоивались молодые люди, которые отдавали долю друзьям и знакомым, сидящим в тюрьме (*Tadevosyan, Margaryan 2023: 133*).

Криминальные «авторитеты» наделялись полномочиями решать многие проблемы. К ним обращались по разным поводам. Часто речь могла идти о возврате украденного, погашении долга, справедливом разрешении различных конфликтов и других спорных ситуаций. От заявителя при этом требовалась определенная услуга; чаще всего это была материальная помощь «братанам» — «ахпернер», находящимся в местах заключения. Эта помощь, называемая «греф» (от русского жаргонного «грев». — Ред.), могла заключаться в простой отправке необходимых продуктов и вещей конкретному адресату в тюрьму, либо же в передаче денег в «общак» — воровскую казну, которая затем использовалась для нужд заключенных. Этот важный фактор также позволяет понять, почему молодые люди были интегрированы в «гохакан». И даже не вступая на путь «воровской» жизни, они обязательно воспринимали «воровские» понятия и практики. В этом ключе также можно объяснить, почему со стороны «хороших парней» поощрялись подростки дворовой среды, участвовавшие в кражах: если кража совершалась с целью «грефа», она квалифицировалась как «правильный» поступок. Тот же, кто не участвовал



в кражах, ни в коем случае не смел сообщать об этом в правоохранительные органы, то есть доносить (*Tadevosyan, Margaryan 2023: 139–140*). Иными словами, «язык» и понятия «гохакан» в соседской среде сформировали и соответствующие поведенческие практики, вплоть до совершения кражи или действий, способствующих ей.

Таким образом, необходимым условием для возможности пользоваться альтернативным правосудием «гохакан», население должно было принять выдвинутые криминальным сообществом условия: признавать авторитет представителей преступного мира, следовать понятиям и практикам, использовать их язык, помогать «нуждающимся» в тюрьме, а главное — не нарушать установленные ими правила, из которых самым важным считалось не обращаться в государственные правовые учреждения и не доносить (*Hovakimyan, Gabrielyan 2020, 27–91*). Интересно, что подобный подход можно наблюдать и в родственных и соседских отношениях, где предпочтительным считалось решать проблемы в рамках соционормативных норм и обычаев, а не обращаться в судебные органы. Это можно считать дополнительным фактором, способствующим укоренению данного явления в повседневных отношениях (*Маркарян 2003*).

### Честь и статус мужчины в городской общине

Один из главных факторов поддержания и воспроизводства поведения в стиле «гохакан» в жизни городской общины был связан с восприятием мужского кодекса чести. Например, человеком чести считался тот, кто отвечал на любое оскорбление, направленное в его адрес, способами, принятыми в соседской среде. Существует ряд терминов, касающихся отношения к чести. Один из них — «Тасибов тха» (*t'asibov tgha*), что означает «парень, имеющий честь во дворе и в соседской общине». «Тасибов тха» не обязательно стремится вести «воровскую» жизнь, но свое достоинство сохраняет по нормам уличной среды. Он не боится драк и побоев, владеет языком «гохакан» и представлениями о том, что «правильно» и «неправильно», участвует в спорах и драках на стороне друзей и соседей против представителей других районов, готов поддержать своих друзей и «хороших парней» в любой ситуации. Другим понятием является «кянки тха» (*kyank'i tgha*) (можно перевести как «путевый парень»). «Кянк» означает «жизнь», а «тха» — «мальчик». «Кянки тха» — это тот, кто понимает «правильную жизнь» (жизнь воров и воровских авторитетов), то есть понятия и практики воровства, относится к ним с уважением и следует установленным правилам «гохакан» (*Tadevosyan, Margaryan 2023: 140*).

Можно сказать, что городская дворовая или соседская община «тах» (*t'agh*) — это среда, где мужское население, особенно подростки и молодежь, следуют понятиям и практикам, заимствованным из тюремной среды, поскольку это имеет решающее значение для их статуса. Основное отличие состоит в том, что в дворовой среде эти понятия и практики подвергнуты определенным трансформациям, в основном смягчающим.

На наш взгляд, данные трансформации можно описать, используя лингвистический термин «пародия». Не следует смешивать этот термин с одноименным литературным жанром, где пародия считается издевательским под-



ражанием. Согласно лингвистической трактовке пародия имеет три формы: понижающую, равноценную и повышающую (*Tadevosyan, Margaryan 2023: 134*). Исходя из такого подхода, можно сказать, что переход от «воровской» к уличной речи имеет смешанные проявления, принадлежащие к упомянутым трем формам пародии. «Гохакан» в соседской среде существенно отличался от тюремного «гохакана». Во дворе «гохаканом» мог считаться тот, кто умело применял понятия на вербальном уровне путем простого подражания, причем он не обязательно должен был иметь отношение к криминальной среде. Также «гохаканом» могли назвать человека, имеющего тюремный опыт, но при этом не являющегося представителем «воровского» мира. Иными словами, если в тюрьме криминальная биография не была достаточным условием для обладания статусом «гохакан», то для соседской среды это могло быть основанием для получения этого статуса. Примечательно, что в таких случаях больше проявлений и понижающей пародии: например, если кто-то, не имея отношения к криминальному миру, пытался в дружеской среде говорить на жаргоне «гохакан», друзья могли пошутить или даже посмеяться над ним, сказав «ты что, гохакан?» или «гохаканом прикидываешься?»

### Еще раз о двух типах «гохакан»

Интересно, что трансформация (криминализация) повседневного разговорного языка в городской общинной среде также отразилась на восприятии феномена общины. В общепотребительном армянском языке слово «тах» (*t'agh*) обозначает общину, квартал, где в основе отношений лежат нормы и традиции организации общинной жизни. В жаргоне «тах» становится средой, формирующейся посредством языка «гохакан», адаптированного в повседневную общинную жизнь, и характерными для этого языка понятиями. Чтобы стать «тахи тха», то есть парнем из своего двора или квартала, недостаточно просто проживать по соседству — нужно жить в соответствии с дворовыми правилами «гохакана». Хотя эти правила и не являются «воровскими» в тюремном смысле этого слова, они по большей части с него скопированы. В результате во дворах и кварталах создается мужская среда, живущая с определенными понятиями и нормами, и «гохакан» здесь воспринимается как «правильная» для настоящего мужчины жизнь. То есть, повторимся, что помимо «гохакан», характерного для тюремного (воровского) мира, существует и дворовый «гохакан». Ему следуют молодые мужчины, не намеревающиеся жить «воровской» жизнью, но принимающие воровские понятия и нормы этикета и применяющие в своей жизни их адаптированный к дворовой среде вариант. Таких и называют «тахи тха» (парни из своего квартала). Иное отношение испытывают те, кто не принадлежит к этой среде. Такие молодые люди характеризуются термином «парень сам по себе» (то есть тот, кто физически живет во дворе или в квартале, но не участвует в повседневной жизни соседских парней). Это не вызывает положительного отношения, но и не считается чем-то предосудительным. Отношение к таким юношам в основном нейтральное, особенно если они имеют определенные успехи в сфере образования или учатся в ВУЗе. Однако и к ним предъявляются требования не выступать открыто против дворовых норм и практик и тем более не нарушать запрета на сотрудничество с правоохранительными органами (*Hovakimyan, Gabrielyan 2020: 27–91*). В противном случае отношение может резко измениться до крайне негативного, и таких можно будет заклеить категориями,



типичными для «опущенных» в тюрьмах. В каждом дворе и квартале была своя среда «тахи тха» — «дворовых парней», которую называли «шрджапат» (*shrdjapat*) (дословно — социальная среда, окружение) (*Лурье, Давтян 2017*). Тех, кто пользовался уважением в «шрджапате», называли «аргвац тха» (*hargvac tgha*) — «уважаемым парнем». Корни описываемого явления уходят в 1950–1960-е годы; 1970–1980-е годы можно считать периодом его укоренения. «Шрджапат» может состоять не только из «уважаемых парней» данного квартала, но и из других — важно, чтобы они соответствовали стандартам «уважаемых парней», или имели «аскацютюн» (*haskatsut'yun*) (в буквальном переводе умение толковать), или были «аскацютюнов тха» (*haskatsut'yunov tgha*) (можно перевести как «толковый парень»). Само слово «аскацютюн» означает знание и уважение воровских понятий, и умение толковать по этим понятиям (*Tadevosyan, Margaryan 2023: 144*).

### Сетевой характер «гохакана»

«Дворовый гохакан» не ограничивается территорией квартала или даже города. Это уникальная сетевая структура, пронизывающая всю территорию республики. Видные представители разных кварталов знают друг друга лично и регулируют отношения не только в масштабах городов, но и всей Армении. Сетевые отношения часто связывают не только «хороших парней» отдельных кварталов, но и тюремную среду с внешним миром. Проблема, как показывают материалы полевых исследований, состоит в том, что от сложившихся связей с криминальным миром человеку зачастую очень сложно избавиться даже после выхода из тюрьмы. Особенно зависимыми от них оказываются те, кто, не будучи представителями криминального мира, оказался в тюрьме из-за случайного совершенного уголовного наказуемого деяния и не имеет намерения посвятить себя криминальной жизни. Таким людям в тюрьме помогают сокамерники, но потом, выйдя на свободу, они оказываются обязанными выполнять различные просьбы со стороны заключенных об услугах, которые иногда могут носить преступный характер и быть опасными для данного человека. Очень немногим удается избавиться от подобных связей и «обязательств», поскольку это не только сложно сделать психологически, но и чревато снижением или потерей статуса в окружении.

Иными словами, «дворовый гохакан», являясь не только пространственной (улица, двор, квартал), но и сетевой структурой, не является самостоятельным и суверенным явлением, а по сути представляет собой среду, связанную многими нитями с сетевой структурой криминального мира. Обстоятельством, заслуживающим здесь внимания, является то, что «тах» или двор не просто взаимосвязан с «гохаканом» — он иерархически произведен от «гохакана» и вынужденно выполняет роль обслуживающей инфраструктуры. Одна из его основных функций — легитимизация «воровского» в повседневных общественных отношениях.

В связи с этим чрезвычайно интересна и характерна вышеупомянутая вопросо-ответная «теорема», популярная в общении подростков в дворовой среде в 1970–1980-е годы, согласно которой на вопрос «Ты вор?» единственно правильным ответом должно быть «Я не вор, но я уважаю вора». Проведенное исследование позволяет говорить о том, что одним из основных факторов, формирующих вертикальную зависимость «двора» или «таха» от «воровско-



го» мира, стал сам язык, понятия и коммуникативные практики, обязательные для получения статуса «тахи тха» (парня из своего квартала или двора). В противном случае любой молодой человек может оказаться в маргинальном положении и стать очень уязвимым.

Примечательно также, что в ряде случаев знание и использование понятий «гохакан» с целью казаться «хорошим парнем» во дворе было более распространено, чем в тюрьмах, где это можно было расценить как «кураж» (на языке «гохакан» это означало демонстративное изображение себя «блатным») (*Tadevosyan, Margaryan 2023: 55*), т. е. воспринималось отрицательно, если рассматриваемое лицо не принадлежало к воровскому миру.

## Заключение

Суммируя, можно сказать, что в 1950-е годы в Армению из российской криминальной среды проникли характерные для нее практики, которые постепенно адаптировались и укоренились не только в криминальной, но и в повседневной жизни. Это явление получило название «гохакан», что буквально означает «воровской». Его язык оказал значительное влияние на повседневную жизнь.

Основная лексика и понятия языка «гохакан» представляют собой заимствования или переводы с русского жаргона. В отдельную группу входят те слова, которые характерны только для армянской среды. В целом можно выделить следующие группы слов:

- Простые заимствования из русского языка в армянский либо без изменений, либо с изменениями суффиксов. Например: «смотрящи», «зон», «законник», «сука», «отчет», «спрос», «обшак», «пахан», «цинк» и т. д.

- Глагольные приложения в сочетании русского и армянского языков. Например: «Зон найох» (*zon nayogh*) — смотрящий зоны, «сучит анел» (*suchit anel*) — сучить, «палит анел» (*palit anel*) — палить, «праход тал» (*prakhod tal*) — давать проход, «грузит анел» (*gruzit anel*) — грузить, «чмарит анел» (*chmarit anel*) — зачморить и т. д.

- Прямые переводы с русского на армянский язык, передающие смысл, свойственный русской криминальной речи.

- Слова, сформировавшиеся в армянской среде и уникальные для армянской лексики (*Tadevosyan, Margaryan 2023: 6*).

Язык «гохакан» употребляется не только в криминальном мире, но и в дворовой и соседской среде. Его основными носителями и воспроизводителями являются подростки и молодые мужчины. Переходя из криминальной среды в среду общинную, язык претерпевает определенные трансформации, подвергаясь некоторым «смягчениям». В тюремном и криминальном мире понятия этого языка очень ясны, и употребление каждого слова требует строгой бдительности и обдуманности. Любой промах, даже случайный, может иметь серьезные и необратимые последствия, вплоть до потери статуса и унижения. Смягчения, допустимые в соседской среде, позволяют этому языку распространиться за пределы криминального мира. За счет этого среда носителей «гохакана» значительно расширяется и включает значительную часть под-



роستков, мужчин молодого и среднего возраста. Благоприятной площадкой для распространения поведения и языка «гохакан» становится дворовая община. Этот жаргон становится языком социализации мальчишек на улице, во дворе и в округе в широком смысле. Все это имеет и еще одно последствие. Пользующиеся языком «гохакан» также становятся активными или косвенными носителями равнозначных ему практик, в той или иной мере подчиняясь нормам и поведенческим практикам «воровского» мира, введенного в общественную жизнь посредством языка.

Язык также становится одним из важных условий формирования статусов в общинной среде. Через него формулируются образцовые роли («уважаемый парень», «хороший парень», «путевый парень» и т.д.), лидерство, приемлемые и неприемлемые правила поведения, кодекс чести, статусы.

Он становится также языком альтернативного правосудия в дворах и общинах, определяет «правильное» и «неправильное», справедливое и несправедливое. А «авторитеты», представляющие «воровской мир», становятся главными исполнителями правосудия. Примечательно, что эта альтернативная система правосудия формируется в общинной среде в условиях повсеместного недоверия к государственным и особенно правоохранительным органам. Это особенно касается рабочих слоев, которые были сконцентрированы в периферийных кварталах Еревана.

Во многих случаях, когда государство игнорировало несправедливость, причиненную людям, авторитет из «воровского» мира, живущий по соседству, разъяснял, что правильно и неправильно — так, чтобы многие могли понять, определял виновных и предлагал решения многих вопросов, которые в случае обращения в государственные органы не просто не принимались во внимание, но запутывали человека, подавшего жалобу, а зачастую даже обращались против него.

Этот язык, как и образуемая им система отношений, переживал определенное развитие и вступил в фазу укоренения в 1970-е и 1980-е годы. После обретения независимости, с 1990-х годов он претерпел существенные изменения: в него вошел ряд слов местного происхождения, а некоторые выражения, характерные для российского криминального жаргона, начали постепенно выходить из употребления. С 2010-х годов этот процесс стал более заметным. В среде нового молодого поколения многие слова (в частности, привнесенные из российской криминальной среды) уже не используются, уступив место общеразговорной лексике. В последние годы заметно и сужение сферы применения языка «гохакан».

Важно отметить, что этот процесс связан еще и с тем, что в последние годы происходят существенные изменения целей и представлений о построении будущего в среде подростков и молодежи. Заметно меняются формы отношений, жизненные ценности и приоритеты. Серьезные трансформации претерпевает и «гохакан». В 2000-е годы он пережил процесс элитизации и в определенном смысле отошел от рабочих слоев (*Tadevosyan, Margaryan 2023: 150*).

Подводя итог, можно сказать, что трансформации и изменения, которые переживает современное армянское общество, влияют и на роль и место «гохакана» в повседневной жизни.



## Литература

- Абрамкин В.* Тюремные нравы и обычаи. М., 1991.
- Абрамкин В.* Тюремная субкультура // Отечественные записки. 2008. № 2. [Электронный ресурс]. <https://strana-oz.ru/2008/2/tyuremnaya-subkultura> (дата обращения 25.10.2023).
- Багреева Е. М.* Субкультура осужденных и их ресоциализация. М., 2001.
- Волков В.* Силовое предпринимательство XXI века. Экономико-социологический анализ. СПб., 2012.
- Городин Л.М.* Словарь русских арготизмов. Лексикон каторги и лагерей Императорской и Советской России. М.: Музей истории ГУЛАГа / Фонд Памяти, 2021.
- Гилинский Я.* Субкультура за решеткой // Советская этнография. 1990. № 2. С. 100–103.
- Ефимова Е. С.* Современная тюрьма. Быт, традиции и фольклор. М.: ОГИ, 2004.
- Захарова Е.* Тбилисская улица как среда мужской социализации. // Laboratorium. 2010. № 1. С. 182–204.
- Зугумов З. М.* Русскоязычный жаргон. Историко-этимологический толковый словарь преступного мира. М.: Книжный мир, 2015.
- Кабо В.* Структура лагеря и архетипы сознания // Советская этнография. 1990. № 1. С. 108–113.
- Левинтон Г.А.* Насколько «первобытна» уголовная субкультура // Советская этнография. 1990. № 2. С. 96–100.
- Лысак И., Черкасова Ю.* Тюремная субкультура в России. Таганрог, 2006.
- Лихачев Д. С.* Черты первобытного примитивизма воровской речи // Язык и мышление. 1935. № III–IV. С. 47–100.
- Лурье С., Давтян А.* Ереванская цивилизация или как формируется традиция современности. Ереван, 2017.
- Маркова Н. С., Бычкова А. М.* Криминальная субкультура в молодежной среде как криминологически значимая проблема а контексте кризиса культуры современности // Уголовное право и криминология. 2020. № 3. С. 43–53.
- Потапов. С.М.* Словарь жаргона преступников (блатная музыка). М., 1927.
- Самойлов Л.* Путешествие в перевернутый мир // Нева. 1989. № 4. С. 150–164.
- Самойлов Л.* Этнография лагеря. // Советская этнография. 1990. № 1. С. 96–108.
- Самойлов (Клейн) Л.* Перевернутый мир. СПб.: Фарн, 1993.



- Сидоров А.* Великие битвы уголовного мира. История профессиональной преступности Советской России. Книга первая (1917–1940 гг.). Ростов н/Д: МарТ, 1999а. Книга вторая (1941–1991 гг.). Ростов н/Д: МарТ, 1999б.
- Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона (речевой и графический портрет советской тюрьмы). М., 1992.
- Толковый словарь уголовных жаргонов / ред. Ю. Дубягина, А. Бронникова. М.: Интер ОМНИС, 1991.
- Чалидзе В.* Уголовная Россия. Нью-Йорк, 1977.
- Якубович П. (Меньшин Л.)* В мире отверженных: записки бывшего каторжника. М., 1933.
- Abrahamyan L. «Gvardianerits minchev t'aghayin heghinakut'yunner» [От гвардий до квартальных авторитетов] // Her'ap'okhelov k'aghak'ə. Mardabanakan ditankuyun [Zooming the City: An Anthropological Perspective]. 2022. [Электронный ресурс]. <https://www.youtube.com/watch?v=OLQNIcUoeDQ> (дата обращения 25.10.2023).
- Avagyan E.* «Kondi verjaluyə (Husher hin Kondits)» [«Закат над Кондом (Воспоминания о старом Конде)»] // Yerevan: Gitakan hodvacneri zhoghovacu [Ереван: Сборник научных статей]. Ереван, 2006. С. 38–43.
- Galeotti M.* The Vory: Russian's Super Mafia. New Hevan; L.: Yele University Press, 2018.
- Hovakimyan G.* Hartsazruys Gevorg Ter-Gabrielyani het. Mas ar'ajin [Интервью с Геворгом Тер-Габриеляном. Часть первая]. 2019. [Электронный ресурс]. <https://hetq.am/hy/article/108479> (дата обращения 25.10.2023).
- Hovakimyan G.* Hartsazruys Gevorg Ter-Gabrielyani het. Mas errord [Интервью с Геворгом Тер-Габриеляном. Часть третья]. 2020. [Электронный ресурс]. <https://hetq.am/hy/article/111823> (дата обращения 25.10.2023).
- Hovakimyan G., Ter-Gabrielyan G.* K'reakan bark'eri, lezvi ev vark'agci azdetsut'yunə sotsialakan haraberut'yunnerum br'nut'yan drsevorman vra [Влияние криминальной морали, языка и поведения на проявления насилия в общественных отношениях] // Br'nut'yan mshakuyt'ə Hayastanum [Культура насилия в Армении]. Ереван, 2020. С. 27–91.
- Margaryan N.* R'azbirati stverayin arak'elut'yunə [Теневая миссия уличных разборок]. 2023а. [Электронный ресурс]. <https://infocom.am/hy/article/93919?fbclid=IwAR3aZ8vY0Ojn037DEGzcRdpmMkh0dvobmYaGFd9Qto-8ecKkV9R0icVpkVI> (дата обращения 25.10.2023).
- Margaryan N.* Inchu ev unch hangamank'neri berumov e goghakan ent'amshakuyt'ə haytnvum hanrakrt'ut'yan volortum? [Почему и при каких обстоятельствах воровская субкультура появляется в сфере общественного воспитания?]. 2003б. [Электронный ресурс]. <https://infocom.am/hy/article/98084?fbclid=IwAR0sTjVCiTax4JUyTBt17SZbCN8W36LJKoVs8v6dekWIEwzbyROIq74Ek4c> (дата обращения 25.10.2023).





*Tadevosyan A.* Erevani k'aghak'ayin mshakuyt'ə. Mas ar'ajin: Hasarakakan mshakuyt'i p'okhakerperumerə khorhrdayin ev hetkhorhrdayin Erevanum [Городская культура Еревана. Часть первая: Изменения общественной культуры в советском и постсоветском Ереване] // *Vem. Namahaykakan handes* [Вем. Общеармянский журнал]. 2010. № 4. С. 112–131.

*Tadevosyan A.* 'Gorc talu' tabun: azgayin avanduyt', t'e hanrayin charik'? [Табу «обращения с иском»: национальная традиция или общественное зло?]. 2023. [Электронный ресурс]. <https://infocom.am/hy/article/93919?fbclid=IwAR3aZ8vY0Ojn037DEGzcRdpvMkh0dvobmYaGFd9Qto-8ecKkB9R0icVpkVI> (дата обращения 5.10.2023).

*Tadevosyan A., Margaryan N.* K'reakan (goghakan) khosvack'i batsatrakan bar'aran [Словарь армянского криминального слэнга]. Ереван: Институт археологии и этнографии НАН РА, 2023.

*White W. F.* Street Corner Societies. The Social Structure of the Italian Slum. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1993.

### Research Article

**Tadevosyan A. Criminal Subculture in Late-Soviet and Post-Soviet Armenia [Vorovskaia subkul'tura v pozdnesovetskoi i postsovetskoi Armenii]. *Anthropologies*, 2023, no 2, pp. 112-131, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/112-131>**

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Tadevosyan A. | [a.z.tadevosyan@gmail.com](mailto:a.z.tadevosyan@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-2184-3720> | Institute of Archaeology and Ethnography of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, Senior Researcher**

### Abstract

In the 1950s, a phenomenon that later became known as «goghakan» (goghakan), which literally means «thieves», penetrated into Armenia from Russian criminal circles. The peculiarity of this phenomenon was that it spread not only in criminal, but also in public circles. Soon it took root to such an extent that it began to play a decisive role in the communication of people in the yard and community life. The main issues discussed in this article relate to the study of this phenomenon. The reasons for the penetration of this phenomenon are discussed first, then its role in everyday relations in broad circles of society and what role it plays today. There is also a separate question of how this phenomenon affects civil behavior, thinking and everyday practice of people in general.

**Keywords:** Armenia, Yerevan, criminal subculture, thieves' world, urban community, everyday life, post-Soviet, behavioral norms, youth, male community

### References

Abrahamyan, L. 2022. Gvardianerits minchev t'aghayin heghinakut'yunner [From the guards to the quarterly authorities]. *Her 'ap'okhelov k'aghak'ə. Mardabanakan ditankyun [Zooming the City: An Anthropological Perspective]*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OLQNICuoEQ> (accessed 25.10.2023).



- Abramkin, V. 1991. *Tiuremnye nravy i obychai* [Prison customs]. M.
- Abramkin, V. 2008. *Tiuremnaia subkultura* [Prison subculture]. *Otechestvennye zapiski*, 2. URL: <https://strana-oz.ru/2008/2/tyuremnaya-subkultura> (accessed 25.10.2023).
- Avagyan, E. 2006. *Kondi verjaluyso* (Husher hin Kondits) [Sunset over Kond (Memories of the old Kond)]. *Yerevan: Gitakan hodvacneri zhoghovacu*. Yerevan: 38–43.
- Bagreeva, E.M. 2001. *Subkultura osuzhdennyh i ih resocoalizaciia* [Subculture of convicts and their resocialization]. M.
- Chalidze, V. 1977. *Ugolovnaia Rossiia* [Criminal Russia]. NY.
- Dubiagina, Iu., Bronnikova, A. (eds.) 1991. *Tolkovy slovar' ugovolnyh zhargonov* [Explanatory dictionary of criminal jargon]. M.: Inter OMNIS.
- Efimova, E.S. 2004. *Sovremennaia tiurma. Byt, tradicii i folklor* [A modern prison. Everyday life, traditions and folklore]. M.: OGI.
- Galeotti, M. 2018. *The Vory: Russian's Super Mafia*. New Hevan; L.: Yele University Press.
- Gilinskii, Ia. 1990. *Subkultura za reshetkoi* [Subculture behind bars]. *Sovetskaia etnografiia*, 2: 100–103.
- Gorodin, L.M. 2021. *Slovar' russkih argotizmov. Leksikon katorgi i lagerei Imperatorskoi i Sovetskoi Rossii* [Dictionary of Russian Argotisms. Lexicon of penal servitude and camps of Imperial and Soviet Russia]. M.: Muzei istorii GULAGa, Fond Pamiati.
- Hovakimyan, G. 2019. *Hartsazruyts Gevorg Ter-Gabrielyani het. Mas ar'ajin* [Interview with Gevorg Ter-Gabrielyan. Part One]. URL: <https://hetq.am/hy/article/108479> (25.10.2023).
- Hovakimyan, G. 2020. *Hartsazruyts Gevorg Ter-Gabrielyani het. Mas errorr* [Interview with Gevorg Ter-Gabrielyan. Part Three]. URL: <https://hetq.am/hy/article/111823> (accessed 25.10.2023).
- Hovakimyan, G., Ter-Gabrielyan, G. 2020. *K'reakan bark'eri, lezvi ev vark'agci azdetsut'yuna sotsialakan haraberut'yunnerum br'nut'yan drsevorman vra* [The influence of criminal morality, language and behavior on the manifestations of violence in public relations]. *Br'nut'yan mshakuyt'ə Hayastanum*. Yerevan: 27–91.
- Iakubovich, P. (Men'shin, L.). 1933. *V mire otverzhennyh: zapiski byvshego katorzhnika* [In the world of outcasts: notes of a former convict]. M.
- Kabo, V. 1990. *Struktura lageria i arhetipy soznaniia* [The structure of the camp and the archetypes of consciousness]. *Sovetskaia etnografiia*, 1: 108–113.
- Levinton, G.A. 1990. *Naskolko «pervobytna» ugovolnaia subkultura* [How «Primitive» is the criminal subculture]. *Sovetskaia etnografiia*, 2: 96–100.



- Lihachev, D.S. 1935. Cherty pervobytnogo primitivizma vorovskoi rechi [Features of the primitive primitivism of thieves' speech]. *Iazyk i myshlenie*, 3–4: 47–100:
- Lurie, S., Davtian, A. 2017. *Erevanskaia civilizaciia ili kak formiruetsia tradiciia sovremennosti* [Yerevan civilization or how the tradition of modernity is formed]. Erevan.
- Lysak, I., Cherkasova, Iu. 2006. *Tiuremnaia subkultura v Rossii* [Prison subculture in Russia]. Taganrog.
- Margaryan, N. 2023a. *R'azbirati stverayin arak'elut'yunə* [Shadow mission of street showdowns]. URL: <https://infocom.am/hy/article/93919?fbclid=IwAR3aZ8vY0Ojn037DEGzcRdpvMkh0dvobmYaGFd9Qto-8ecKkKB9R0icVpkVI> (accessed 25.10.2023).
- Margaryan, N. 2003b. *Inchu ev unch hangamank'neri berumov e goghakan ent'amshakuyt'ə haytnvum hanrakrt'ut'yan volortum?* [Why and under what circumstances does the thieves' subculture appear in the sphere of public education?]. URL: <https://infocom.am/hy/article/98084?fbclid=IwAR0sTjVCiTax4JUyTbt17SZbCN8W36LJKoVs8v6dekWIEwzbyROIq74Ek4c> (accessed 25.10.2023).
- Markova, N.S., Bychkova, A.M. 2020. Kriminalnaia subkultura v molodezhnoi srede kak kriminologicheski znachimaia problema a kontekste krizisa kulturey sovremennosti [Criminal subculture in the youth environment as a criminologically significant problem in the context of the crisis of modern culture]. *Ugolovnoe pravo i kriminologiya*, 3: 43–53.
- Potapov, S.M. 1927. *Slovar' zhargona prestupnikov (blatnaia muzyka)* [Dictionary of Criminal Jargon (thug music)]. M.
- Samoilov, L. 1989. Puteshestvie v perevernutyi mir [A journey into an inverted world]. *Neva*, 4: 150–164.
- Samoilov, L. 1990. Etnografiia lageria [Ethnography of the camp]. *Sovetskaia etnografiia*, 1: 96–108.
- Samoilov (Klein), L. 1993. *Perevernutyi mir* [Inverted world]. Spb.: Farn.
- Sidorov, A. 1999a. *Velikie bitvy ugolovnogo mira. Istoriia professionalnoi prestupnosti Sovetskoi Rossii (1917–1940 gg.)* [The great battles of the criminal world. The History of professional crime in Soviet Russia. 1917–1940]. Rostov n/D.: MarT, 1.
- Sidorov, A. 1999b. *Velikie bitvy ugolovnogo mira. Istoriya professional'noj prestupnosti Sovetskoi Rossii (1941–1991 gg.)* [The great battles of the criminal world. The History of professional crime in Soviet Russia. 1941–1991]. Rostov n/D.: MarT, 2.
- Slovar' tyuremno-lagerno-blatnogo zhargona (rechevoi i graficheskii portret sovetskoi tiur'my)* [Dictionary of prison-camp-thug jargon (speech and graphic portrait of a Soviet prison)]. 1992. M.
- Tadevosyan, A. 2010. Erevani k'aghak'ayin mshakuyt'ə. Mas ar'ajin: Hasarakakan mshakuyt'i p'okhakerpumerə khorhrdayin ev hetkhorhrdayin Erevanum [Urban culture of Yerevan. Part One: Changes in Public Culture in Soviet and Post-Soviet Yerevan]. *Vem. Hamahaykakan hands*, 4: 112–131.



- Tadevosyan, A. 2023. 'Gorc talu' tabun: azgayin avanduyt', t'e hanrayin charik'? [Taboo of «adjudication»: national tradition or social evil?]. URL: <https://infocom.am/hy/article/93919?fbclid=IwAR3aZ8vY0Ojn037DEGzcRdpmMkh0dvobmYaGFd9Qto-8ecKkB9R0icVpkVI> (accessed 5.10.2023).
- Tadevosyan, A., Margaryan, N. 2023. *K'reakan (goghakan) khosvack'i batsatrankan bar'aran* [Dictionary of Armenian Criminal Slang]. Yerevan: Institute of Archeology and Ethnography of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia.
- Volkov, V. 2012. *Silovoe predprinimatelstvo 21 veka. Ekonomiko-sociologicheskii analiz* [Power entrepreneurship of the 21 century. Economic and sociological analysis]. SPb.
- White, W.F. 1993. *Street Corner Societies. The Social Structure of the Italian Slum*. Chicago; L.: University of Chicago Press.
- Zaharova, E. 2010. Tbilisskaia ulica kak sreda muzhskoi socializatsii [Tbilisi Street as a male socialization environment]. *Laboratorium*, 1: 182–204.
- Zugumov, Z.M. 2015. *Russkoyazychnyi zhargon. Istoriko-etimologicheskii tolkovyi slovar' prestupnogo mira* [Russian-language jargon. Historical and etymological explanatory dictionary of the criminal world]. M.: Knizhnyi mir.



© А.А. Фокин

## Советское прошлое Армении: взгляд историков и антропологов

**Ключевые слова:** Армения, СССР, постсоветская ситуация, конференция

13–15 июня 2023 в Ереване прошла международная конференция «Советский опыт в Армении и его наследие — 2». Основной целью конференции было осмысление последствий семидесятилетнего советского правления в Армении в период с 1920 по 1991 г. и то влияние, которое советское прошлое оказывает на Армению сейчас. Важной частью формата конференции было стремление использовать Армению как своеобразную «лабораторию советского» и посмотреть, какие концепции работают применительно к армянскому материалу, а какие дают сбои и, следовательно, нуждаются в переосмыслении. В рамках конференции было несколько секций: 1) Советский язык и речь; 2) В Армению и из Армении: советская политика к диаспорам; 3) После: отголоски советской политики; 4) Советская пропаганда: сторонники и противники; 5) После: советское образование; 6) Религиозные меньшинства в постсоветской Армении; 7) Образ советского города и горожанина в искусстве; 8) Постсоветская деурбанизация; 9) Постсоветская архитектура. Конференция лишний раз показала, что у социальных антропологов и историков наметилось движение навстречу друг другу. В антропологии происходит архивный сдвиг, в результате чего архивные фонды призваны дополнить полевые материалы, а историки испытывают влияние антропологического поворота и начинают проводить полевые исследования. Представленные на конференции доклады ярко показывают, что это сближение обогащает обе стороны и методологически, и фактографически.

13–15 июня 2023г. в Ереване прошла международная конференция «Советский опыт в Армении и его наследие — 2». Организаторами выступили Институт археологии и этнографии Национальной академии Армении и Армянский исследовательский центр при Университете Мичиган-Дирборн. Основной целью конференции было осмысление последствий семидесятилетнего советского правления в Армении в период с 1920 по 1991 г. и того влияние, которое советское прошлое оказывает на Армению сейчас. Важной частью формата конференции было стремление использовать Армению как своеобразную «лабораторию советского» и посмотреть, какие концепции работают

**Фокин Александр Александрович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных наук Института социальных наук ФГАОУ ВО Первый МГМУ им. И. М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский Университет). E-mail: [a.a.fokin@utmn.ru](mailto:a.a.fokin@utmn.ru)  
<https://orcid.org/0000-0001-6637-9314>

**Для цитирования:** А.А. Фокин. Советское прошлое Армении: взгляд историков и антропологов // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 132-145.  
<https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/132-145>



применительно к армянскому материалу, а какие дают сбои и, следовательно, нуждаются в переосмыслении.

На мой взгляд, такой подход оказывается крайне актуальным, поскольку долгое время советская периферия, извините за тавтологию, была на периферии исследовательского интереса. Несмотря на то, что в исторических исследованиях существует целый ряд направлений, уделяющих большое внимание пространственному фактору — тут прежде всего надо отметить школу «Анналов» (*Бродель* 2002) и мир-системный анализ (*Валлерстайн* 2006) — применительно к анализу советской истории на первый план выходит временной фактор, а пространственный остается в тени. Исследователи предлагают различные варианты хронологического деления советского прошлого; самой популярной хронологией остается деление по руководителям, хотя активно используются и другие маркеры: НЭП, коллективизация, «оттепель», «застой», «перестройка». При этом предполагается, что разные части СССР обладали определенной спецификой, то есть условия, скажем, в Литве отличались от условий в Армении, но в целом советский опыт был географически гомогенным. В значительной степени это связано с тем, что историческая модель столичноцентричности отражается и в логике исторических исследований. Традиционный взгляд исследователя на отечественную историю исходит из столичной точки зрения, даже если объектом исследования оказывается один из регионов страны. Это в первую очередь обусловлено тем, что большинство ключевых решений принимается в столице, где государственные институты не только производят, но и хранят основную массу документов, и следовательно, именно здесь находится основной массив источников. Получается, что взгляд Москвы, или Санкт-Петербурга для дореволюционного периода, является доминирующим в рамках исторических исследований. В качестве примера можно привести книгу, являющуюся центральным текстом для обсуждения позднесоветского общества, Алексея Юрчака (*Юрчак* 2014), написанную на основе интервью с жителями Москвы и Ленинграда и отражающую представления отдельных групп советского общества позднего СССР. Можно ли рассматривать предложенные автором идеи «пространства венаходимости» и «воображаемого Запада» как универсальные для всех групп советского общества, на всей территории Советского Союза?

Помимо внимания к различным, в том числе и национальным, вариантам советского опыта, после 2022 г. возникает еще одна рамка. Значительная часть исследователей из США и Европы или не хотят (по этическим причинам), или не могут (по организационным) полноценно работать с российскими институтами. Следовательно, надо искать новые источники, и уже сейчас можно зафиксировать своеобразный разворот, который в дальнейшем будет только усиливаться, к работе с постсоветскими архивами. Ереван, Тбилиси, Кишинев, Рига, Таллинн, Вильнюс станут новыми центрами осмысления советского опыта, и задача исследователей из России — не замыкаться в рамках прежних моделей, а активно искать пути к интеграции в новые академические дискуссии.

Первая панель конференции была посвящена «советскому языку». Армен Петросян (*Armen Petrosyan*) выступил с докладом «Образы советских вождей в армянском фольклоре». Он отметил, что в СССР сформировался новый тип фольклора, наиболее яркой отличительной чертой которого стало преувеличенное прославление советских вождей. По всей стране создавались эпиче-



ские саги, песни и поэмы на эту тему. В Армении, как и в других советских республиках, этот жанр развивался на основе местной традиции. В 1920-е годы был создан новый ленинско-сталинский «эпос», который, однако, так и не был завершен — разоблачение сталинского «культа личности» и хрущевская «оттепель» остановили его создание. Культ советских вождей был десакрализован, и актуализировался другой жанр — политический анекдот: образы вождей с их «божественных» позиций были низведены до статуса героев анекдотов. В 1960-е годы в школьных и студенческих кружках Армении была популярна специфическая серия анекдотов о Ленине и его соратниках, созданная как пародия на ленинские пьесы Армянского радио.

Никол Маргарян (Nikol Margaryan) выступил с докладом «Недооцененная миссия “гохакана”». *Goghakan* (գողաքան) ближе всего к русскому понятию «воровской закон, воровские понятия». В 1960-е годы в обществах ряда республик СССР стали заметны практики и языковые проявления криминальной субкультуры. Черты воровской субкультуры были особенно распространены в среде промышленного рабочего класса, который в то время составлял более 60% всего населения Армянской ССР и около 80% городского населения. Иными словами можно сказать, что сфера распространения воровских ценностей и норм вышла за узкие социальные рамки субкультуры и претендовала на то, чтобы стать мейнстримом. Примечательно, что развитие воровской субкультуры происходило в таких условиях, когда в официальной речи советских властей наблюдалась тенденция к формализации декларируемых идей, их стандартизации и усилению пропаганды. Особенно это касалось декларируемых ключевых тезисов, таких как равенство, социалистический честный труд, приверженность трудящихся масс политической линии, проводимой партией и государством. Именно к этим тезисам воровская субкультура фактически имела противоположное отношение и принципиально их отвергала. Воровская культура успешно могла заполнить лакуны, которые в позднем СССР образовывал перформативный сдвиг.

Продолжили панель Шушан Карапетян (Shushan Karapetian) и Саркис Триха (Sarkis Tricha), которые представили результаты исследования среди армянских эмигрантов в США «Пересаженная мужественность: Армянское наследие в Лос-Анджелесе». Они анализируют социокультурные и социолингвистические ландшафты траектории становления армянских мужчин, иммигрировавших в Лос-Анджелес из Республики Армения в бурные десятилетия до, во время и после распада Советского Союза (1980-е–2000-е годы). С помощью серии глубинных интервью, посвященных истории жизни, они исследуют их конструкты и проекции маскулинности, начиная с детства в Армении и заканчивая иммигрантским контекстом, избыточным проблемами. К ним относятся прославление, романтизация и принятие советского кодекса «воров в законе», начиная с его истоков в ГУЛАГе и тюрьмах, заканчивая его принятием в (советском и постсоветском) армянском контексте и, наконец, его экспортом и адаптацией в субкультуру городских банд Лос-Анджелеса. Для этого поколения унаследованные представления о мужественности конкурируют и часто конфликтуют с теми, которые были усвоены в Америке, что приводит к ярко выраженным трудностям в их примирении. Исключительное использование, функциональность, статус и даже доминирование армянского языка как языковой формы, посредством которой концептуализируется, процедируется и реализуется мужественность, особенно в контексте диаспоры,



подрывает и бросает вызов устоявшимся нормам в США, которые способствуют быстрой и предсказуемой смене языка практически во всех сферах.

Вторая панель была обозначена как «В Армении и за ее пределами: советская политика и диаспора». Открывал ее Ваге Саакян (Vahe Sahakyan) с докладом «Реализация государственно-ориентированной диаспоральной политики Советской Армении среди армян США и Франции (1920-е–1930-е годы)». В нем он рассказал об усилиях первых советских армянских лидеров в 1920-е–1930-е годы, которые стремились мобилизовать диаспору на поддержку Советской Армении. Государственно-ориентированная, ориентированная на рабочие классы и эксклюзивистская политика оказывала ощутимое влияние на различные диаспорные сообщества, вызывая конфликты и противостояние между их сторонниками и противниками, что показывалось с помощью сравнительного анализа последствий этой политики во Франции и в США. В докладе говорилось, что при проведении государственно-ориентированной эксклюзивистской политики советское руководство Армении и руководство АРФД использовали схожие стратегии, которые включали: а) дискурсивное конструирование коллективных потребностей армян, сосредоточенных на представлениях об армянском государстве и родине (Советской Армении или свободной и независимой Армении); б) создание пространства социализации, в котором армянское население и его потомки, проживающие в диаспоре, регулярно подвергались воздействию этих дискурсов; в) расширение соответствующих государственных структур, г) расширение соответствующих государственных доменов за счет созданных и устоявшихся армянских пространств в диаспоре, что в конечном итоге привело к вовлечению в это соперничество епархии Армянской церкви в США.

Продолжил панель Талинн Григор (Talinn Grigor) с темой «“Советский интурист”: ирано-армянская пресса и визуальный дискурс репатриации». Его анализ был сосредоточен на визуальном дискурсе о Советской Армении, в период с 1925 по 1958 г., создаваемом с одной стороны, советским «Интуристом», а с другой — иранскими газетами на армянском языке. Оба нарратива неустанно изображали Советскую Армению в ярких визуальных терминах как миролюбивую и эгалитарную страну — обетованную социалистическую утопию. Фотографии современного градостроительства и архитектуры международного стиля в Ереване и Тегеране, а также статьи о выдающихся архитекторах и художниках, в частности об Александре Таманяне, призваны убедить диаспоральную общественность в идеале сталинского социализма. Визуальные стратегии были важны для иранского проекта репатриации именно потому, что, в отличие от Запада и Леванта, дискурс репатриации в Иране был направлен на беднейшие армянские крестьянские общины, большинство членов которых были необразованными или не посещали школу. На этих страницах изображения современных зданий и городских пейзажей подтверждают правдивость репатриационного нарратива, однако 23 489 иранских армян, большинство из которых были жителями провинций Исфахан и Азербайджан, по прибытии столкнулись с другой, не лучшей родиной.

Далее выступал Тигран Ганалаян (Tigran Ghanalanyan) с докладом «Эмиграция из Советской Армении в 1956–1991 гг.». На основе анализа архивов Армении и США была сделана попытка составить общую картину эмиграции из Советской Армении в период 1956–1991 гг. Эмиграцию из Советской





Армении докладчик рассмотрел через призму эмиграции из СССР в данный период, проводя параллели с эмиграцией евреев и немцев. В этот период армяне в основном эмигрировали в США, а также во Францию, Ливан и другие страны. Подавляющее большинство эмигрантов составляли репатрианты (особенно те, кто эмигрировал в 1946–1949 гг.). Это большинство переехало в Советскую Армению из стран Ближнего Востока и Балкан, но при эмиграции предпочло поселиться в США. Были рассмотрены вопросы интеграции эмигрантов в новые страны (как во внутриармянском смысле, так и в целом). Не случайно, что, несмотря на давно возникшее желание эмигрировать, репатрианты (как американские, так и французские армяне) предприняли практические шаги только в 1956 г.

Третья панель получила название «После: отголоски советской политики». Открывала панель одна из организаторов конференции Гаяне Шагоян (Gayane Shagoayan) с темой «Землетрясение, сломавшее железный занавес: катастрофа при советском режиме». Она отмечает, что «конец» советского проекта в разных регионах наступал по-разному, и случилось это раньше 1991 г. Если для жителей Еревана конец многонациональной империи положило «карабахское движение», то для жителей севера Армении он был ознаменован разрушительным землетрясением 1988 г. Однако землетрясение не только физически уничтожило советское присутствие вместе с тысячами человеческих жертв, но и открыло неожиданное пространство для ряда новых явлений, совершенно чуждых советскому государству, включая новый язык прессы, новую материальность (отношение к собственности на имущество и необычные продукты, полученные в результате гуманитарной помощи), новые гражданские структуры (доступные контакты с международными структурами), новые институты (Американский университет Армении) и т. д. В докладе было проведено сравнение реакции властей СССР на три разрушительных землетрясения, произошедших на его территории (Ашхабадское в 1948 г., Ташкентское в 1966 г. и Спитакское в 1988 г.) с рассмотрением проблемы в соответствующих политических контекстах и сравнением позиции И.В. Сталина, Л.И. Брежнева и М.С. Горбачева в отношении катастроф.

Гоар Степанян (Gohar Stepanyan) представила доклад «Чемодан семейного наследия на перекрестке советской культурной, национальной политики и модернизации: танцевальные этнографические коллективы». Она опирается на метафору культурного наследия как чемодана, который разные акторы могут открывать и брать нужные в какой-то момент вещи. В докладе отмечалось, что советская культурная политика опиралась на развитую систему Домов культуры, в которых главной формой была народная самодеятельность. В значительной степени она черпала вдохновение из «чемодана культурного наследия», хранимого под покровом семьи, с национальными танцами, песнями и костюмами. В советские годы среди тех, кто открывал этот чемодан, появилось государство — через структуры культурного строительства, Дома культуры, сотрудники которых превратились в уникальных коллекционеров. В качестве объектов изучения выступали Дома культуры Мартунского района Гегаркуникской области и практики постсоветской реинтерпретации их наследия, свидетельствующие об определенном открытии «чемодана наследия» еще в 1930-е годы. Сведения об этом можно обнаружить в воспоминаниях лингвистов о преподавании национальных танцев в школах в 1930-х годах. Некоторые из них даже подчеркивают, что преподавание танцевального на-



следея в те годы проходило в рамках самодельных танцевальных коллективов, ставших локомотивами деятельности Домов культуры в этом регионе в 1960-е годы. Эти материалы с мест подтверждаются специальными исследованиями истории танца в контексте культурной политики, в которых рассматривается становление народного танца как объекта интереса советского правительства с середины 1930-х годов с целью демонстрации многонациональности и мирного братского сосуществования в Советском Союзе.

Далее выступали Айкуи Мурадян (Haykuhi Muradyan) и Нжде Еранян (Nzhdeh Yeranyan) с докладом «Конструирование советского образа города в 1960-е годы: Политические и культурные аспекты (на примере Гориса)». Горис получил статус города в 1870 г., и можно сделать вывод, что во второй половине XIX в. в горном Сюнике сформировалось городское поселение. Новообразованный Горис не сразу стал городом, он был просто создан как административный и торговый центр, темпы развития которого определялись ограниченными возможностями, обусловленными горными условиями и отсутствием железной дороги. После советизации Армении строительство города продолжилось с большим размахом, была создана советская городская инфраструктура. В докладе подробно рассматривается формирование культурного образа Гориса в 1960-е–1970-е годы, процесс увековечивания памяти о прошлом и настоящем города в музее и культурных центрах, а также постсоветские трансформации этого образа. В основе исследования лежит полевая работа в Горисе, и на конкретном примере оно объединяет локальную историю и антропологию.

Четвертая панель называлась «Советская пропаганда: сторонники и противники». Открывал ее доклад Александра Фокина (Aleksandr Fokin) «“Мы ждем, когда вы выявите овода села”: легальный протест против руководства в позднесоветской Армении». На основе материалов, выявленных в архивах Армении, докладчик поставил под сомнение популярную концепцию *Homo Sovieticus*. Партийные органы обязаны были рассматривать жалобы советских граждан, часто анонимные, и составлять отчеты о проверке полученной информации. Часто такие письма были способом решения местных проблем и позволяли выявить локальные конфликты. На примере анализа некоторых таких писем было показано, как в позднем СССР можно было выражать легальный протест против местного руководства.

Следующим был доклад Агаси Тадевосяна (Aghasi Tadevosyan) «Практики де-советизации советско-армянской повседневности в Ереване в 1970-е–1980-е годы». В качестве основы доклада выступают устные интервью о позднесоветском периоде. Многие респонденты отмечали наличие «свободы». Одной из главных характеристик этой «свободы» является распространение десоветских дискурсов и практик в повседневной жизни. Их особенность заключалась в том, что они не носили откровенно антисоветского характера. Они просто не вписывались на советские официальные дискурсы и практики. В силу своей кажущейся нейтральности, которая на первый взгляд не была антисоветской, эти практики игнорировались советскими государственными структурами контроля и постепенно распространялись на новые сферы повседневной жизни. Например, в области моды люди отказывались от так называемой «фабричной» одежды, предпочитая ей «импортную» либо сшитую частными портными. В сфере досуга молодежь предпочитала не-



формальные встречи и зарубежную музыку вместо мероприятий советского образца.

Завершал панель доклад Ганса Гутброта (Hans Gutbrod) «Ереванский мемориал “Каскад”: Возвращение внимания к жертвам репрессий». Каскад — один из символов Еревана, но мало кто из ереванцев, интересующихся историей, знает, что на самой верхней террасе Каскада расположен мемориал жертвам репрессий. Как и сама история советских репрессий, мемориал на Каскаде остается несколько заброшенным, хотя небольшая группа армян сегодня пытается восстановить и вернуть память о репрессиях. 14 июня в Армении отмечается День защиты прав безвинно осужденных в память о репрессированных в годы советской власти. В докладе представлены итоги исследований, проведенных в Ереване в районе мемориала «Каскад», в том числе во время памятных мероприятий 14 июня, которые оказываются вписаны в архитектурный ансамбль «Каскада». Среди прочего автор подчеркивает фрагментарность знаний о советских репрессиях и тот факт, что история советских репрессий плохо вписывается в современный армянский исторический нарратив, находясь в тени турецкого геноцида и нежелания портить отношения с Россией.

В рамках пятой панели обсуждалось советское и постсоветское школьное образование в Армении. Доклад Нелли Карапетян (Nelli Karapetyan) назывался «Сельский учитель: изменение представлений об армянском селе в советский и постсоветский периоды». В исследовании ставится вопрос о том, как процессы перехода от советской к постсоветской социальной, политической и культурной среде повлияли на восприятие школьных учителей в армянских сельских общинах. Основным толчком послужил дискурс об изменении отношения к школьным учителям, об изменении их социальной роли и значимости по сравнению с советским временем, когда учитель представлялся выдающимся социальным и интеллектуальным авторитетом. Для этого были проведены интервью с учителями, учениками и родителями из 20 сел Республики Армения. Полученные данные свидетельствуют о различных уровнях формирования социальной фигуры учителя: государственно-идеологическом и социально-статусном, а также о характере взаимодействия и взаимозависимости между этими двумя уровнями.

Ашкен Акопян (Ashkhen Nakobyan) продолжил затронутую тему докладом «Идентичность учителя и демонстрационные классы в школе эпохи армянской независимости». Изучение показательных занятий, организуемых учителями и администрацией школы, позволяет проследить репрезентацию профессиональной идентичности учителя, общественный имидж школы и ее взаимодействие с обществом. Выбор именно этих мероприятий отражает их публичный и демонстративный характер. В докладе было показано, как остатки советского опыта смешиваются с текущей динамикой идентичности и имиджа учителя. Изучая роль школьных мероприятий, можно лучше понять представления учителей об ожиданиях общества от школы и учителей.

В докладе Лилит Казарян (Lilit Ghazaryan) «Друг или товарищ? Формы обращения в образовательном контексте в постсоветской Армении» вопрос ставился о языковой политике в школе. В большинстве учебных заведений Армении доминирующей формой обращения к преподавателям или автори-



тетным лицам является термин «ункер» (սնկեր), что сопоставимо с «товарищ». Хотя этот термин как форма обращения стал использоваться в Армении при советской власти, само слово существовало гораздо дольше, чем это новое востребованное употребление и значение. Этот термин пережил распад СССР и волну дерусификации. Чтобы лучше понять употребление этого термина, его коннотации и ассоциации, которые возникают у людей по отношению к нему, были проведены интервью с людьми разного происхождения, возраста и опыта. Автор также опирается на результаты своей работы в государственных и частных детских садах, используя наблюдения за участниками и видеозаписи. Поскольку работа находится в стадии завершения, целью доклада было обсудить перспективы исследования и предварительные выводы о бытовании в разных группах термина «ункер».

В рамках шестой панели обсуждались религиозные меньшинства в постсоветской Армении. Юлия Антонян (Yulia Antonyan) представила доклад «Можно ли было “договориться” с властями? Формы выживания и адаптации религиозных меньшинств в советской Армении (на примере молокан, ассирийцев и армян-католиков)». Исторически сложилось так, что территория Восточной Армении после ее присоединения к Российской империи стала пристанищем для различных религиозных групп, мигрировавших туда по разным причинам, но все в рамках имперского проекта. Живя бок о бок на одной территории, различные религиозные общины, тем не менее, были независимы друг от друга, находясь в вертикальной зависимости от центральной власти. В горизонтальной плоскости религиозные общины практически никогда не вступали в тесный контакт друг с другом, за исключением единичных экономических или социальных контактов. Однако после советизации активная борьба с институциональными формами религии, создание колхозов, вынужденные массовые миграции, урбанизация, политика индигенизации и другие факторы привели к формальному разрушению приходских общин, исчезновению клерикальных форм религиозной практики, формальному устранению религиозного компонента из структуры идентичности религиозных меньшинств, а основное внимание было акцентировано на этническом и национальном компонентах. Тем не менее религиозные меньшинства не утратили полностью чувства и границы своей религиозной «инаковости», а в той или иной степени сохранили их. В докладе рассматриваются три религиозных меньшинства в Советской Армении: молокане, ассирийцы и армяне-католики («франки»). Автор показывает, как, несмотря на отсутствие официальных религиозных и религиозно-общинных институтов, эти группы пытались сохранить свою культурную и религиозную идентичность, отличавшую их от других религиозных групп. С одной стороны, группы активно прибегали к различным социальным и культурным механизмам, таким как брачные практики, в частности, религиозная эндогамия, моральная экономика, формы пассивного/активного сопротивления, «замещающие» идентичности, вернакулярные религиозные практики и т.д. С другой стороны, их выживание может быть связано и с особым режимом существования некоторых меньшинств, когда советская власть игнорировала (в той или иной степени) религиозные форматы их идентичности.

Лилит Габриелян (Lilit Gabrielyan) представила результаты своего исследования в докладе «Протестное движение старых пятидесятников в 1960-е годы (на примере учащихся физматшколы, Ереван)». В начале 1960-х годов



в стране возникли протестные политические движения, которые привели к пробуждению пятидесятничества и распространению других религиозных течений. Один из интересных примеров — это возникновение пятидесятнического движения среди студентов физматшколы, работавшей в рамках Ереванского государственного университета. Пятидесятническое движение зародилось в 1960-х годах в физматшколе ЕГУ и охватило около 30 студентов и преподавателей. Это было подпольное религиозное движение, которое со временем было обнаружено КГБ. Однако ни аресты, ни идеологические интервенции, ни «политическое перевоспитание» не достигли своей реальной цели. Активные члены движения того времени впоследствии стали проповедниками и миссионерами пятидесятнических движений, распространившихся в различных слоях общества, а после обретения Арменией независимости — основателями и пасторами вновь созданных церквей. Интересно отметить, что репрессии не только не помешали движению осуществить евангелизацию и основать новые церкви, но и стали важнейшими и наиболее часто переосмыслимыми «легендами» этих новых церквей.

Закрывал панель Анатолий Токманцев (Anatolii Tokmantsev) с докладом «Община Свидетелей Иеговы<sup>1</sup> в Армении как убежище от советской действительности». После распада советской идеологической и политической системы русскоязычное население Армении, в том числе беженцы из Азербайджана, столкнулось с новой социальной реальностью. Люди теряли свое социальное положение, которое обеспечивалось их знанием русского языка. Они часто лишались не только работы, но и источника символического капитала, связанного с владением русским языком, поскольку в новом армяноцентричном мире легитимным источником символического капитала считались только армянский язык и принадлежность к армянам. Разочаровавшись в новой общественно-политической и идеологической системе, многие русскоязычные нашли убежище в многочисленных русскоязычных общинах Свидетелей Иеговы. В русской общине проводятся собрания и библейские занятия на русском языке, и вообще умение говорить по-русски имеет большое значение, и это восстанавливает чувство языковой и социальной нормальности. Важно отметить, что члены русской общины ведут прозелитическую деятельность среди русскоязычного населения. Поэтому община Свидетелей Иеговы переосмысливает значение русского языка как ценного культурного инструмента и восстанавливает связанное с ним социальное уважение. Таким образом, для многих русскоязычных людей община Свидетелей Иеговы служит местом сохранения «советского» социального мира, где они восстанавливают свой социальный статус и самоуважение, основываясь на знании русского языка.

Седьмую панель «Образ советского города и горожанина в искусстве» открывал доклад Соны Мнацаканян (Sona Mnatsakanyan) «Вызов эстетике социалистического реализма: Образ нечеловеческих актеров в романе Армена Мкртича “Ереван” (1931)». Доклад был посвящен творчеству Армена Мкртича — армянского писателя, чье творчество и активность вызвали критику советской цензуры и впоследствии привели его к ссылке в Сибирь. Самым провокационным его произведением, привлечшим внимание критиков и дознавателей, стал роман «Ереван», опубликованный в 1931 г. Роман «Ереван» был написан в рамках серии строительных романов, которые должны были

<sup>1</sup> Деятельность организации запрещена в РФ. — Ред.



осмыслить строительство нового социалистического мира и преобразование старого мира трудом советских рабочих и интеллигенции. Роман повествует о строительстве города Еревана и его превращении из «предсовременного» в современный советский город. Сюжет романа вращается в основном вокруг споров двух архитекторов, которые, помимо профессиональных, являются еще и спорами принципиально разных мировоззрений — Восток против Запада, конструктивизм против сталинского неоклассицизма. «Ереван» также отражает горячие споры того времени о поиске соответствующих способов выражения революционной действительности в советском искусстве. Поэтому анализ романа помещается в рамки акторно-сетевой теории. Такой подход позволяет продемонстрировать «стилистические ляпы» романа, не вписывающиеся в критерии социалистического реализма и, более того, ставящие под сомнение идеологию победы человека над природой и объективным миром.

Следующей выступала Кнар Абрамян (Кнар Abrahamyan) с докладом «“Уроки Армении” Андрея Битова как контртекст официальному советскому Еревану». В сентябре 1967 г. Андрей Битов (1937–2018) отправился в советский Ереван, чтобы навестить своего друга, армянского писателя Гранта Матевосяна (1935–2002), и подготовить по заказу журнала «Дружба народов» материал о городе. Свою десятидневную поездку Битов оформил в работу «Уроки Армении», которую он построил как учебник, содержащий «уроки начальной школы» по таким темам как язык, история, география, градостроительство. Разделяя каждый урок, он размышлял о национальных границах, природных достопримечательностях, геноциде армян, городской архитектуре и местной культуре. Впервые опубликованные в 1969 г. в журнале «Дружба народов», «Уроки» неоднократно переиздавались, в частности, в 1976 г. в составе сборника «Книга путешествий». Делясь с друзьями экземплярами этого сборника, Битов добавлял к названию «...по империи» — смелый жест, признающий Советский Союз наследником Российской империи. В докладе утверждалось, что «Уроки» представляют собой имперскую критику и мощный контртекст официальному советскому нарративу о Ереване как современной, прогрессивной столице. Текст Битова позволяет проблематизировать понятие советской Родины как особого пространства, которое влияло на концепции этничности и государственности в Советском Союзе брежневской эпохи.

Далее выступал Тигран Симян (Tigran Simyan) с докладом «Фильмы Артавазда Пелешяна как преобразователи советской, национальной (и транснациональной) идентичности и памяти». В центре доклада был фильм Артавазда Пелешяна «Дистанционный монтаж», который нашел свое теоретическое обоснование в работе «Дистанционный монтаж или теория расстояния» (1971), основанной на развитии теории советского кино (Сергей Эйзенштейн, Дзига Вертов и др.). В докладе показано, как этот новаторский киноязык создавал (советскую) армянскую идентичность. Советская и национальная идентичность Пелешяна рассматривается в контексте транснационализма. Память становится национальной чертой, когда сознание воспринимает реальность рационально, происходит переход от циклического (мифологического) к линейному (рациональному) времени. Восприятие линейного времени формирует национальное и советское «мы», конкретное физическое пространство, а в случае циклического — наднациональное, транснациональное (война vs мир, хаос (разрушение) vs космос (обновление) и т. д.).



Восьмая панель «Постсоветская деурбанизация» перекидывала мостик между советским и постсоветским городом. Эвия Оганесян (Eviya Novhannisyuan) представила доклад «“Строительство дружбы между Иджеваном и Дилижаном”»: антропологическое исследование железнодорожной системы Армении в позднесоветский период». Строительство железнодорожной магистрали Иджеван–Дилижан не было приоритетным для Советской Армении. Оно было осуществлено благодаря тому, что первый секретарь ЦК КП Армении Антон Кочинян был убежден, что столь масштабный проект принесет в Армению значительное количество строительной техники, стройматериалов и специалистов, а значит, новые профессии для местного населения и, в итоге, крупные финансовые вложения. Благодаря строительству железной дороги окрестные села и города получили значительное развитие. Кроме того, строительство велось дольше, чем эксплуатация. 9 августа 1986 г. из Иджевана в Дилижан отправился первый поезд, а в 1994 г. на железнодорожной станции Куйбышево (ныне Агарцин) произошел обвал грунта, в результате чего полуторакилометровый участок железной дороги оказался нерабочим. После этого инцидента железная дорога перестала функционировать. Автор подчеркивает, что строительство дороги изменило повседневную жизнь населения. На основе интервью и архивных материалов показано, что дорога была не только объектом инфраструктуры, но и влияла на культурную жизнь и национальную политику.

Доклад Марии Гунько (Maria Gunko) «Пустота, созданная во тьме: Инфраструктурное наследие “темных лет” в Армении» осмысляет категорию отсутствия. В конкретном случае анализируется период, когда в Армении были серьезные проблемы с поставками электроэнергии. Период 1992–1995 годов получил образное название «темные годы». Страна, население которой гордилось уровнем жизни, а независимость была встречена с избытком оптимизма, оказалась в «предсовременной эпохе». Лишенные электричества, тепла, а зачастую и водопровода, люди жили при тусклом свете свечей и готовили пищу на маленьком огне деревянных печей. Разрушение советских инфраструктур в Армении материально отражало динамичное разрушение власти советского государства, современности и жизни, которую они поддерживали. Докладчик рассматривает механизмы преодоления трудностей и солидарности, возникшие в небольшом армянском городе в «темные годы», сосредоточившись на их материальном и нематериальном наследии, которое продолжает формировать дискурсы о (несостоявшихся) инфраструктурах. В исследовании были использованы устные истории, архивные материалы и наблюдения за участниками.

Доклад Лори Хачадурян (Lori Khatchadourian) «Трагедия бесхозного имущества: Бесхозная собственность и право на злоупотребление (‘right of abusus’)» касался правовых вопросов. Во многих случаях разрушенные советские заводы являются охраняемой частной собственностью; владельцы утверждают свои права на собственность с помощью грозного комплекса заборов, замков, камер, охранников и собак. Но нередко ограждение приватизированных предприятий оказывается проницаемым, и выведенные из эксплуатации советские заводы открыты и доступны для всех — от скупщиков активов и городских исследователей до пастухов и их стад. В таких случаях владельцы как бы отказываются от своих прав собственности. Они отказываются от специфического права собственности, известного нам из римского



гражданского права как «право злоупотребления» — право на разрушение, демонтаж, отчуждение. Респонденты называют такую собственность, которая по закону является частной, но практически заброшена, «антер» (անտեր). В условиях бесхозности право злоупотребления видится как всеобщая, поскольку собственность является «антер», или фактически (даже если не юридически) бесхозной. Трагедия бесхозности относится к ущербу, который возникает в таких ситуациях. В качестве примера рассматриваются руины Гюмрийского мясокомбината.

Последняя, девятая панель была посвящена постсоветской архитектуре. Лилит Тер-Минасян (Lilit Ter-Minasyan) представила доклад «Армянский опыт строительства домов-коммун: на стыке социальных экспериментов и архитектуры». Дома-коммуны строились во многих городах СССР, многие из их проектировщиков входили в число видных представителей советской авангардной архитектуры. В Армении дома-коммуны проектировали архитекторы Микаэл Мазманиян и Каро Алабян. В 1929 г. они спроектировали дом-коммуну для рабочих Механического завода (проект не был реализован), а в 1930 г. — дом-коммуну для работников Ереванской ГЭС. Был завершён только один жилой дом. В результате в Ереване советский социально-архитектурный эксперимент оказался запоздалым, хотя сам дом продолжил свое существование уже вне авангардного контекста.

Последним докладом конференции было выступление Эчем Сарикаир (Есеч Сарикайр) «Архитектура переходного периода: Новая армянская архитектура в раннем Советском Союзе». Более века спустя наследие первого поколения советских армянских архитекторов по-прежнему определяет идеализированный образ армянской городской архитектуры. Исследования армянской архитектуры традиционно сосредоточены на средневековом периоде. Однако при этом редко показывается, как эти средневековые формы были восприняты в архитектуре первым поколением советских армянских архитекторов. Например, под влиянием популярной в тот период идеи города-сада в градостроительном плане Еревана 1924 г. Александра Таманяна и Николая Бунятова было много ссылок на археологические памятники средневековой архитектуры. Таким образом, традиционное внимание к средневековью заслоняет ещё более важную грань армянской истории: архитектурное творчество первого поколения советских армян в значительной степени формировалось и под влиянием современной политики. Архитекторы, вбирая советские идеи, сочетали их со средневековым наследием и представлениями об архитектуре Южного Кавказа, выстраивая таким образом новый образ Еревана.

Если попробовать подвести некие итоги конференции, то следует отметить симптоматичность того, что конференция была организована не классическими историками, а представителями Института археологии и этнографии НАНА. Именно они взяли на себя задачу проблематизировать советский проект в Армении. Это лишний раз показывает, что между социальными антропологами и историками намечилось движение навстречу друг другу. В антропологии происходит «архивный сдвиг», в результате чего архивные фонды призваны дополнить полевые материалы, а историки испытывают влияние антропологического поворота и начинают проводить полевые исследования. Представленные на конференции доклады ярко показывают, что это





сближение обогащает обе стороны и методологически, и фактографически. Но закончить я хочу небольшой личной ремаркой: все дни конференции меня не покидала одна грустная мысль, что я был единственным представителем российской институции на конференции. При этом было большое количество участников из США и Европы. Таким образом представители российской академии оказываются на периферии при разговоре о советском прошлом; и если аспиранты и сотрудники западных вузов учат армянский и другие языки и едут проводить полевые исследования в постсоветские страны, то со стороны российских коллег такого внимания я не вижу.

### Научная литература

*Бродель Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: В 3 ч. Ч. 1: Роль среды. М.: Языки славянской культуры, 2002. 496 с.

*Валлерстайн И.* Мирово-системный анализ: Введение. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. 248 с

*Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 664 с.

### Essay

**Fokin A. A. Armenia's Soviet Past: the View of Historians and Anthropologists [Sovetskoe proshloe Armenii: vzgliad istorikov i antropologov].** *Anthropologies*, 2023, no 2, pp. 132-145, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/132-145>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Fokin A. A.** | [a.a.fokin@utmn.ru](mailto:a.a.fokin@utmn.ru) | <https://orcid.org/0000-0001-6637-9314> | Department of Humanities of the Institute of Social Sciences of the I.M. Sechenov First Moscow State Medical University of the Ministry of Health of Russia (Sechenov University), Associate Professor

### Abstract:

On June 13–15, 2023, the international conference «The Soviet Experience in Armenia and its Legacy — 2» was held in Yerevan. The main aim of the conference was to reflect on the consequences of the seventy years of Soviet rule in Armenia between 1920 and 1991 and the impact that the Soviet past has on Armenia now. An important part of the format of the conference was to use Armenia as a kind of «laboratory of the Soviet» and to see which concepts work for Armenian material and which ones fail and therefore need to be rethought. The conference had several sections: 1) Soviet Language and Speech; 2) In and out of Armenia; Soviet policies and diaspora; 3) Post / the Echoes of Soviet Policy; 4) Soviet Propaganda: Advocacy as resistance; 5) Post/Soviet Schooling; 6) Religious Minorities in Post/Soviet Armenia; 7) The Image of the Soviet City and Citizen in Art; 8) Post/Soviet De/urbanization; 9) Post/Soviet Architecture. The conference once again showed that social



anthropologists and historians are moving towards each other. Anthropology is undergoing an archival shift, as a result of which archival collections are intended to complement field materials, while historians are influenced by the anthropological turn and are beginning to conduct field research. The papers presented at the conference vividly show that this convergence enriches both sides both methodologically and factually.

**Keywords:** Armenia, USSR, post-Soviet situation, conference

### References

- Braudel, F. 2002. *Sredizemnoe more i sredizemnomorskii mir v epohu Filippa II* [The Mediterranean Sea and the Mediterranean world in the era of Philip II], in 3 parts: P. 1. M.: Iazyki slavyanskoi kultury.
- Wallerstein, I. 2006. *Mirosistemnyi analiz: Vvedenie* [World System Analysis: Introduction]. M.: Izdatelskii dom «Territoriiia budushchego».
- Iurchak, A. 2014. *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos'.* *Poslednee sovetskoe pokolenie* [It was forever until it was over. The last Soviet generation]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.



© Е.Ю. Гуляева

## Под каким «соусом» подавать армянскую кухню? Размышления о кулинарных практиках и этнической идентичности

**Ключевые слова:** армянская кухня, национальная кухня, национальный нарратив, этническая идентичность, кулинарные практики, антропология питания

Изучать армянскую кухню можно как категорию практики, как выражение, бытующее в языке. Иными словами, через анализ содержания, которое вкладывают информанты-армяне в понятие «национальная кухня», предлагается исследовать один из способов нарративизации этничности. Делается это в сравнительной перспективе, поэтому среди информантов не только армяне, но и азербайджанцы, грузины, иранцы, талыши.

В целом, информанты разных национальностей разделяют общие взгляды о национальной кухне (национальные блюда должны быть эксклюзивны, одинаковые блюда означают заимствование, от кухни своих ожидают сходство) и используют сходные риторические обороты. Структура любого нарратива о национальной кухне построена на перечислении блюд. Однако наборы кушаний и некоторые связанные с ними нарративы, их иерархия и круг упоминаемых топонимов различаются в зависимости от того, с какой этнической группой идентифицируют себя информанты.

В данном эссе речь пойдет об изучении нарративизации этничности через призму рассказов об армянской кухне. Сначала я остановлюсь на проблеме несовпадения этнографических текстов и рассказов информантов, потом уделю внимание выбору в своей работе сравнительной перспективы и поделюсь некоторыми наблюдениями, сделанными во время исследования кулинарных практик и связанных с ними нарративов.

Практики питания армян очень хорошо описаны и в этнографической, и в публицистической литературе. Доминирующим можно считать характерный для советской этнографии подход, когда в фокус внимания исследователей попадала пища, которая считалась традиционной, обусловленной

**Гуляева Евгения Юрьевна** – научный сотрудник первой категории Отдела этнографии Кавказа, Средней Азии и Казахстана Российского этнографического музея, Санкт-Петербург. [guliaevaevgenia@list.ru](mailto:guliaevaevgenia@list.ru)

**Для цитирования:** Гуляева Е.Ю. Под каким «соусом» подавать армянскую кухню? Размышления о кулинарных практиках и этнической идентичности // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 146-157. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/146-157>



экологией территории исторического проживания группы и системой ее хозяйствования. Последовательность описаний в таких работах определялась принятыми в научной среде классификациями на основе принадлежности еды к той или иной категории продуктов: зерновые, молочные, мясные, овощи и т.п. Значение также придавалось кушаньям, фигурирующим в различных праздничных и обрядовых контекстах (*Лисициан* 1955: 216–222; *Еремян* 1960; *Арутюнян* 1960; *Villa, Matossian* 1982: 42–59; Культура жизнеобеспечения 1983: 189–270; *Тер-Саркисянц* 1998: 110–130; 2001; 2012; *Арутюнов, Мкртумян* 2004; *Poghosyan* 2005; *Petrosian, Underwood* 2006; *Ճիտըրքի* 2011). Такой же принцип использовался при описании практик питания армянской диаспоры (*Майничева* 2000; *Никонова, Шевцова* 2011: 110–135).

Отправной точкой в моем исследовании стало понимание того, что этнографические тексты и рассказы информантов об армянской кухне устроены по-разному. Например, мои собеседники говорили в первую очередь о *толме* и *хаше*, а у этнографов эти блюда упоминались вскользь. Одни кушанья выпадали из поля зрения исследователей (*аджабсанда*, *хашлама*), другие — информантов (*блит*, *алани*). В некоторых этнографических текстах вместо всем знакомого слова *каурма*, обозначающего заготовленное впрок по определенной технологии мясо, на первый план выходил термин *тыал* (*Еремян* 1960: 27; *Тер-Саркисянц* 1998: 119; 2012: 240; *Poghosyan* 2005: 43), не известный ни одному моему собеседнику. Эта разница сама по себе представляет антропологический интерес, актуализируя проблему адекватности языка описания и корректности исследовательских интерпретаций, особенно в тех случаях, когда речь идет о таких понятиях как «традиционный», «национальный», «этнический». Это подтолкнуло меня к тому, чтобы посмотреть на армянскую кухню глазами собеседников. Меня заинтересовало, какое содержание вкладывают в понятие «национальная кухня» мои информанты-армяне. Перефразируя Р. Брубейкера, я не задавалась вопросом, что такое национальная кухня армян, а спрашивала, каким образом работает это понятие как категория практики, как выражение, бытующее в языке (*Брубейкер* 2010: 111).

Такая постановка вопроса подразумевает не описание характеристик армянской кухни, а изучение одного из способов нарративизации этничности. Этот подход сближает мою работу с другими исследованиями армянской идентичности, особенно теми, в которых внимание уделялось практикам питания (*Bakalian* 1993: 360–368; *Toomre* 1997; *Avakian* 2005; *Fertaly* 2012). В этом направлении я бы особенно отметила статьи Рузаны Цатурян. Исследовательница последовательно рассматривает различные кулинарные аспекты конструирования этнической идентичности: послышки продуктов мигрантам, поваренную книгу «Армянская кулинария» как официальный текст советской эпохи, борьбу за кулинарные национальные символы на мировой арене, в том числе их включение в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО, дискурсы об армянской кухне в СМИ, на кулинарных шоу и фестивалях (*Ճիտըրքի* 2014; *Цатурян* 2015; 2017а; 2017б; *Tsaturyan* 2015; *Ճիտըրքի, Հոփսիքի* 2021).

К сожалению, в большинстве этих исследований не хватает сравнительной перспективы. На мой взгляд, необходимость ее использования объясняется тем обстоятельством, что «*воображаются*» *нации по-разному*, и понять смысл многих высказываний можно, только зная конкурирующие идеологемы соседних этнических групп. Поэтому основным корпусом источников для



меня стали полуструктурированные тематические интервью как с армянами-мигрантами, так и с азербайджанцами, грузинами, тальшами, иранцами, проживающими в Петербурге. Также у меня есть возможность сопоставлять эти материалы с полевыми данными, собранными в Армении и других частях Кавказа. По известным причинам мои коллеги в Армении лишены возможности работать в азербайджанском поле, а без этих наблюдений не ясна связь дискурса о национальной кухне и практик питания. Так, никто не заметит, что упоминание *харисы* в путеводителе по Азербайджану выглядит странным (Шукина 2010: 61), поскольку там, в отличие от Армении, не принято готовить разваренную пшеничную крупу с мясом.

Без сравнения невозможно понять, что в рассказах информантов-армян универсальное, что — особенное. Например, и армяне, и азербайджанцы готовят плов, но нарративы о нем у представителей двух народов устроены по-разному. Армяне обычно говорят, что плов может быть не только из риса, но и из полбы *hachap* или домашней лапши *эришта* (то есть он отчасти воспринимается как определенная технология), что рисовый плов обязательно готовят на Пасху, его могут подать к свадебному столу. Для азербайджанцев плов — «вершина азербайджанской кухни» (Агамалиева, Магеррамова 2017: 360). В нем главное — рис (*ауи*), дополнением является *гара*. Помню, как одна знакомая объясняла мне, что ее удивило, что гарниром в России называют рис и гречку, в то время как у них гарнир — то, что подают к рису. Именно *гара* определяет название плова: сабзи плов (с зеленью), говурма плов (с кусочками мяса с луком), тоюг плов (с курицей), балыг плов (с рыбой), ширин плов (с сухофруктами), сюдлю плов (молочный) и т.д. Всевозможные способы приготовления риса (с чечевицей, зеленью, лапшой или т.п.), сочетающиеся с разнообразными вариантами *гара*, дают моим собеседникам основание подчеркивать, что в Азербайджане известно более двухсот видов плова. Эта цифра фигурирует и в интервью, и в различной литературе об азербайджанской кухне (Amiraslanov 2005: 70, 73; Шукина 2010: 58; Агамалиева, Магеррамова 2017: 360). Таким образом, в нарративах плов — символ богатства и разнообразия азербайджанской кухни.

*Толма* — блюдо, которое собеседникам-армянам первым приходило в голову при вопросе о национальной кухне. Но рассказ о нем неотделим от споров с азербайджанцами о его национальной принадлежности. Я далеко не единственная, кто обратил на это внимание (Petrosian, Underwood 2006: 82; Osipova 2014; Tsaturyan 2015; Цатурян 2017а). Мне кажется, что самое интересное в полемике о *толме/долме* — это аргументация, которая обосновывает притязания сторон. Так, ощущение себя древним народом позволяло моим информантам-армянам считать армянскую толму первичной по отношению к ее аналогам. Совершенно неудивительно, что категории «древний» и «архаичный» употребляется и в отношении других кушаний. Довольно часто армянская кухня характеризовалась как пища населения, живущего или вынужденно ушедшего в горы. Таким образом пища оказывалась связана с древней историей, сложной судьбой армян, с тем, что горы олицетворяют родину и образ жизни предков (в разговорах с информантами-грузинами тоже встречалась характеристика тех или иных блюд как еды горцев). Подчеркивая, что азербайджанцы-кочевники не могли иметь необходимых для приготовления толмы/долмы виноградных листьев, армяне описывают себя оседлым автохтонным населением. У азербайджанцев принадлежность долмы определялась в первую очередь тюркской этимологией ее названия. Доводы о номадах



по поводу долмы азербайджанцами игнорировались. Зато принадлежностью к блюдам кочевников мотивировалось включение в состав азербайджанской кухни *хангяла* — отварных кусочков теста, которые принято подавать с кисло-молочным *гатыгом* с чесноком и обжаренным в сливочном масле луком (кстати, о подобном кушанье мне рассказывали и некоторые информанты-армяне). В том же духе звучат слова кулинара Сталика Ханкишиева: «...*хаши* был придуман в спартанских кочевых условиях, где ничего лишнего не водилось и даже соль имела в весьма ограниченных количествах» (Ханкишиев 2012: 80). Это находит параллели в том, как современные жители Казахстана и Киргизии выстраивают связь с кочевниками прошлого, ассоциируя себя с *бешбармаком* — блюдом из отварного мяса, подаваемого с лапшой и бульоном (Алымбаева 2020: 123). Таким образом, одни горожане не в первом поколении продолжают быть горцами, другие — кочевниками. По сути, в этих нарративах о национальной кухне проговариваются представления о своем народе и его истории.

Споры о национальной принадлежности кушаний проистекают из двух пресуппозиций, свойственных, видимо, жителям не только постсоветского пространства: во-первых, эксклюзивность считается характеристикой, присущей «правильному» национальному блюду, во-вторых, бытование одного блюда и/или его названия у двух (и более) народов считается следствием его заимствования одними у других. Острые публичные споры в интернете и на других площадках о принадлежности тех или иных кушаний влияют на то, как информанты рассказывают о своей кухне. Палитра высказываний очень широкая. Кто-то категорически отрицает практики другого народа, обвиняет другую группу в плагиате или краже, сетует, что власти не успели что-то запатентовать (или запатентовали, но это никого не волнует). Другие, зная доводы противоположенной стороны, выдвигают контраргументы — конкурирующую этимологическую версию или альтернативную трактовку истории. Некоторые начинают сомневаться в представлениях о «своем». Так, в вопросе одного армянского журналиста, случайно узнавшего о теме моего исследования, звучала растерянность: «Скажите, пожалуйста, вот меня... когда спрашивают про армянскую кухню, я говорю: “Толма”. А мне говорят, что она и у других есть...». Другие избегают спорных тем. Например, моя азербайджанская знакомая рассказала, что ловила себя на мысли, что, когда ее спрашивают об азербайджанской кухне, она не называет *долму* (так же как не поет песню Сары Гялин), чтобы никого не обидеть, чтобы никто не думал, что она что-то присваивает. Иными словами, многие мои собеседники осознавали сложность использования *толмы/долмы* в качестве этнического символа.

Универсальным способом обоснования принадлежности кушанья к своей национальной кухне оказывалась отсылка к тому, что его готовили родители. Национальная кухня обычно воспринимается как позитивный опыт поколений и культурное наследие, поэтому и нарративы нередко звучали в ностальгическом регистре. Композиция любого рассказа о национальной кухне построена на перечислении национальных блюд. Их присутствие в повседневном опыте многих членов группы делает нацию буквально «осязаемой» и воплощенной материально (De Soucey 2010: 448; Алымбаева 2020: 109).

Наборы «своих» кушаний и их иерархия преимущественно совпадают у представителей одной этнической группы и в определенной степени разли-



чаются у информантов разных национальностей (подробнее см. *Гуляева 2020*). По мнению Р. Уилка, в Белизе ситуативный и неосознанный набор практик был кодифицирован и обозначен в качестве характерного для нации (*Wilk 1999*). Армянский же список основных национальных блюд и продуктов при ретроспективном взгляде не выглядит таким уж случайным. Например, в него попадает лаваш, форма, качество и экономичность которого оказываются обусловленными трудной исторической судьбой народа (ср. слова информанта: «...лаваш делали потому надолго, что, когда печешь, дымом выдаешь свое место, а так выпек один раз и все. Ведь Армения и Турция все время воевали...»). В нарративах о *хаше* обязательно упоминается, что его придумали бедняки, которые решили использовать те части говядины, которые состоятельные люди выбрасывали. В целом подчеркивается стремление армян использовать все возможные ресурсы, чтобы выжить (подробнее об этом: *Fertaly 2012*). В эту же логику укладываются рассказы о сборе дикорастущих трав. Таким образом, создается впечатление, что повседневные практики («низкая культура» по Э.А. Геллнеру) осмысливаются с помощью схем, заимствованных из национального нарратива («высокой культуры») (*Геллнер 1991: 14–15*). По-видимому, это обуславливает стандартизацию нарративов представителей одного народа и их отличие от рассказов соседей.

Все мои собеседники осознавали, что национальные кухни народов Южного Кавказа сходны, однако это представление сосуществовало с неосведомленностью о кулинарных практиках соседей (что очень контрастировало с частыми, категоричными по форме заявлениями об эксклюзивности тех или иных блюд). Так, мне довелось упомянуть в разговоре с азербайджанским собеседником, что у армян есть суп *бозбаш*. Он решил, что я специально называю понятный ему термин и уточнил, как же такой суп называется по-армянски. Ему не пришло в голову, что армянское название звучит так же. Знакомые мне мегрелы были удивлены, что у армян есть *хашлама*, ведь «это блюдо восточных грузин». Последний случай свидетельствует, что практика приготовления и потребления «своих» блюд может быть как активной, так и пассивной: можно просто знать, что какое-то блюдо считается «своим». О многих блюдах, которые могли бы быть предметом дискуссий, не спорят. Это незнание, как правило, не является следствием негативного отношения к чужой кухне («она недостойна знания»). В ответах на вопросы о кухне соседей мои респонденты старались опереться на какие-то общие представления. Например, иранцы, у которых я спрашивала о кулинарных традициях азербайджанцев и армян, не смогли рассказать о каких-то кушаньях и предположили, что практики должны быть примерно такими же, как в Иране, поскольку территории Армении и Азербайджана были в составе Персидской империи. Нередко после констатации того, что соседние народы готовят такие же кушанья, следовало утверждение, что все-таки делают они это немного по-другому. Эти высказывания чаще всего не содержали конкретики, несхожесть скорее воображалась.

Еще одним контекстом разговоров о различиях являлось описание региональных вариантов блюд или локальных продуктов-брендов. Представители одного народа называли определенный круг топонимов, эксплицируя тем самым представление о «своей» этнической территории. Часто выбор регионов был обусловлен биографией информанта и историей его семьи. При этом обнаружение локальных различий (при том, что от кухни «своих» ожидают



сходства) не подрывало миф о единстве национальной культуры, а работало на восприятие национальной кухни как разнообразной. Интуитивно и практически информантам было понятно существование как общности в пределах своей этнической группы, так и локальных различий, а общее с другим народом, тем более разнообразие локальных практик у последнего, как правило, неочевидны.

В целом, информанты разных национальностей разделяют общие взгляды на национальную кухню (национальные блюда должны быть эксклюзивны, одинаковые блюда означают заимствование, от кухни своих ожидают сходство), используют сходные риторические обороты («это только наше»). Структура любого рассказа о национальной кухне построена на перечислении блюд. Однако наборы кушаний, некоторые связанные с ними повествования, круг упоминаемых географических названий различаются. Армяне Петербурга транслируют нарратив о своей кухне, сложившийся в Армении, и даже выходцы из других регионов при комментировании локальных традиций отталкиваются от него. В интервью информанты, социализировавшиеся на Кавказе, упоминали большее количество национальных блюд, чем те, которые выросли в Петербурге. Однако сложилось впечатление, что причину неодинаковой компетенции видят не в отличающихся условиях социализации, а в различном возрастном статусе, что тоже, безусловно, имеет место. Большинство моих информантов, родившихся и выросших в Петербурге, — люди около 30 лет, а средний возраст родителей-мигрантов — 50 лет и старше. В рассказах мигрантов можно наблюдать несколько больший акцент на нехватке тех или иных продуктов.

В заключение следует подчеркнуть, что возможность соотносить нарративы и практики питания позволяет увидеть процесс конструирования категории «национальная кухня», наблюдать характерную для него избирательность, зафиксировать, что сходные явления могут получать различные интерпретации в рамках разных национальных нарративов. Нельзя не заметить, что рассказы о национальной кухне находятся под влиянием этноцентричных представлений о своей общности и одновременно имплицитно имеют ввиду нарративы соседей, вступая с ними в заочный и очный спор. В этом смысле любой национальный нарратив является плодом творчества не только того народа, которому он принадлежит, но и его соседей.





**Источники и материалы**

*Ханкишиев С.* Базар, казан и дастархан. М: Астрель, 2012.

*Щукина Ю. А.* Азербайджан: Баку. Сальян. Масаллы. Лянкяран. Лерик. Астара. Дявичи. Губа. Хыналыг. Гусар. Мингячевир. Гянджя. Гейгель. Шамкир. Нафталан. Мярязя. Шамахи. Исмайыллы. Гябяля. Шеки. Нахчыван. Джульфа. Ордубад. Шахбуз. Гарабах. М.: Вокруг света, 2010.

*Amiraslanov T.* Azerbaijan. A cuisine in harmony // Culinary Cultures of Europe: Identity, Diversity and Dialogue / ed. D. Goldstein, K. Merkel. Strasbourg [France]: Council of Europe Publishing, 2005. P. 65–73.

**Научная литература**

*Агамалиева С., Магеррамова С.* Традиционная пища и напитки // Азербайджанцы / серия «Народы и культуры». Отв. ред. А. Мамедли, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2017. С. 349–358.

*Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И.* Вершина хлебопечения — лаваш // Хлеб в народной культуре: этнографические очерки / отв. ред. С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. М.: Наука, 2004. С. 200–209.

*Арутюнян Л. Б.* О некоторых особенностях питания армянского народа // Армянская кулинария / ред. А.С. Пирузян. М.: Госторгиздат, 1960. С. 29–36.

*Брубейкер Р.* Именем нации: размышления о национализме и патриотизме // Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма / ред. И. Герасимов, М. Могильнер, А. Семенов. М.: НЛО, 2010. С. 110–130.

*Геллнер Э.* Нации и национализм / пер. с англ. Т.В. Бердиковой, М.К. Тюнькиной; ред. и послесл. И.И. Крупника. М.: Прогресс. 1991.

*Гуляева Е. Ю.* Производство этничности: нарративы о своей национальной кухне у азербайджанцев, армян и грузин // Антропологический форум. 2020. № 45. С. 159–187.

*Еремян С. Т.* Естественно-историческая основа питания армянского народа // Армянская кулинария / ред. А.С. Пирузян. М.: Госторгиздат, 1960. С. 21–28.

Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры) / отв. ред. С.А. Арутюнов, Э.С. Маркарян. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983.

*Лисициан С. Д.* Очерки этнографии дореволюционной Армении // Кавказский этнографический сборник. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 182–264.

*Майничева А.* Армяне современного Новосибирска // Диаспоры. 2000. № 1–2. С. 145–159.

*Никонова Л. И., Шевцова А. А.* Традиционная культура армян в поликультурном пространстве Республики Мордовия. Саранск, 2011.



- Тер-Саркисянц А.Е.* Армяне: история, этнокультурные традиции. М.: Наука, 1998.
- Тер-Саркисянц А.Е.* Традиционная пища армян // Традиционная пища как выражение этнического самосознания / отв. ред.: С.А. Арутюнов и Т.А. Воронина. М.: Наука, 2001. С. 119–132.
- Тер-Саркисянц А.Е.* Пища // Армяне / серия «Народы и культуры». Отв. ред. Л.М. Варданян, Г.Г. Саркисян, А.Е. Тер-Саркисянц. М.: Наука, 2012. С. 233–247.
- Цатурян Р.* Кочующие «Мы»: пища в посылках для мигрантов из Армении // Диаспоры. 2015. № 1–2. С. 113–136.
- Цатурян Р.* Завернуть в виноградные листья или заполнять? Кавказская борьба за национальную кухню // openDemocracy. 20 июня 2017. [Электронный ресурс]. <https://www.opendemocracy.net/%20od-russia/ruzanna-tsaturyan/kulinarnaya-voina-armenia-azerbaijan>
- Цатурян Р.* Официальная гастрономия: изобилие и история на страницах «Армянской кулинарии» // Конструируя «советское»? Политическое сознание, повседневные практики, новые идентичности: материалы одиннадцатой международной конференции студентов и аспирантов. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. С. 169–175.
- Alymbaeva A. A.* Nations of Plov and Beshbarmak: Central Asian food and national identity on the internet // The Muslim World. 2020. Vol. 110, No. 1. P. 107–125.
- Avakian A. V.* Shish Kebab Armenians?: Food and the construction and maintenance of ethnic and gender identities among Armenian American feminists // From Betty Crocker to feminist food studies: Critical perspectives on women and food / ed. A. V. Avakian, B. Haber. Amherst, Boston: University of Massachusetts Press, 2005. P. 257–280.
- Bakalian A.* Armenian — Americans: From Being to Feeling Armenian. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1993.
- DeSoucey M.* Gastronationalism: Food traditions and authenticity politics in the European Union // American Sociological Review. 2010. Vol. 75, Issue 3. P. 432–455.
- Fertaly K.* Khash, History and Armenian National Identity: Reconsidering Post-Socialist Gender, Food Practices and the Domestic // Identities: Global Studies in Culture and Power. 2012. Vol. 19, No. 1. P. 81–102.
- Osipova Y.* From Gastronationalism to Gastrodiplomacy: Reversing the Securitization of the Dolma in the South Caucasus // Public Diplomacy Magazine. 2014. No. 11. P. 16–20.
- Petrosian I., Underwood D.* Armenian food. Fact, Fiction & Folklore. Bloomington, Indiana: Yerkir Publishing, 2006.
- Poghosyan S. H.* Armenia. Insights into traditional food culture // Culinary Cultures of Europe: Identity, Diversity and Dialogue / ed. D. Goldstein, K. Merkel. Strasbourg [France]: Council of Europe Publishing, 2005. P. 39–51.



*Toomre J.* Food and National Identity in Soviet Armenia // Food in Russian history and culture / ed. M. Glants, J. Toomre. Bloomington (USA): Indiana University Press, 1997. P. 195–214.

*Tsaturyan R.* Taste and Smells of Armenianness // Armenianness Every Day: From Above to Below... / ed. M. Gabrielyan. Yerevan: S.n., 2015. P. 142–172.

*Villa S. H., Matossian M. K.* Armenian Village Life before 1914. Detroit: Wayne State University Press, 1982.

*Wilk R.* «Real Belizean Food»: Building Local Identity in the Transnational Caribbean // American Anthropologist. 1999. Vol. 101, No. 2. P. 244–255.

Ծաւնոյրյան Ռ. Հայոց ավանդական տոնական ուտեստը. Եր.: Գիտություն, 2011.

Ծաւնոյրյան Ռ. Ծամփորդող ինքնություն. ուտեստը ուղեբեռներում // Habitus Studies in Anthropology and Archaeology 1: Materials of International conference, 2010, October 25–27. Yerevan: NAS RA Gitutyun Publ. House, 2014. P. 20–29.

Ծաւնոյրյան Ռ., Հովսեփյան Ռ. «Ժենգլայով Հացը» 2020 Ռ. Արցախյան Պատերազմի Օրերին // Herald of Social Sciences. 2021. P. 305–326.

#### Essay

**Gulyaeva E. Yu.** What kind of «sauce» should Armenian cuisine be served under? — reflections on culinary practices and ethnic identity [Pod kakim «sousom» podavat' armianskuiu kuhnyu? Razmyshleniia o kulinarynh praktikah i etnicheskoi identichnosti] *Anthropologies*, 2023, no 2, pp. 146-157. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/146-157>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Gulyaeva E. Yu.** | [guliaevaevgenia@list.ru](mailto:guliaevaevgenia@list.ru) | Russian Ethnographic Museum, Department of Ethnography of the Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, the first category researcher

#### Abstract:

It is possible to study Armenian cuisine as a category of practice, as an expression existing in the language. In other words, through the analysis of the content that Armenian informants put into the concept of «national cuisine», it is proposed to explore one of the ways of narrativizing ethnicity. This is done in a comparative perspective, therefore, among the informants are not only Armenians, but also Azerbaijanis, Georgians, Iranians, Talysh.

In general, informants of different nationalities share common views about national cuisine (national dishes should be exclusive, identical dishes mean borrowing, similarity is expected from their own cuisine) and use similar rhetorical turns. The structure of any narrative about national cuisine is based on the enumeration of dishes. However, the sets of dishes and some related narratives, their hierarchy and the range of toponyms mentioned differ depending on which ethnic group the informants identify themselves with.

**Keywords:** Armenian cuisine, national cuisine, national narrative, ethnic identity, culinary practices, anthropology of nutrition



## References

- Agamalieva, S., Magerramova, S. 2017. Traditsionnaia pishcha i napitki [Traditional food and drinks]. *Azerbaidzhantsy* [Azerbaijanis] / Series «Peoples and cultures». Eds. A. Mamedli, L.T. Solovieva. M.: Nauka: 349–358.
- Alymbaeva, A.A. 2020. Nations of Plov and Beshbarmak: Central Asian food and national identity on the internet. *The Muslim World*, 110, 1: 107–125.
- Arutiunian, L.B. 1960. O nekotorykh osobennostiah pitaniia armianskogo naroda [On some features of the nutrition of the Armenian people]. *Armianskaia kulinariia* [Armenian Cookery] / red. A.S. Piruzian. M.: Gostorgizdat: 29–36.
- Arutiunov, S.A., Mkrtumian, Iu.I. 2004. Vershina khlebopecheniia — lavash [lavash is the top of bread baking]. *Khleb v narodnoi kulture: etnograficheskie ocherki* [Bread in folk culture. ethnographic essays]. Eds. S.A. Arutiunov, T.A. Voronina. M.: Nauka: 200–209.
- Avakian, A.V. 2005. Shish Kebab Armenians?: Food and the construction and maintenance of ethnic and gender identities among Armenian American feminists. *From Betty Crocker to feminist food studies: Critical perspectives on women and food*. Eds. A.V. Avakian, B. Haber. Amherst, Boston: University of Massachusetts Press: 257–280.
- Bakalian, A. 1993. *Armenian — Americans: From Being to Feeling Armenian*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Brubaker, R. 2004. In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism. *Citizenship Studies*, 8, 2: 115–127.
- DeSoucey, M. 2010. Gastronationalism: Food traditions and authenticity politics in the European Union. *American Sociological Review*, 75, 3: 432–455.
- Eremian, S.T. 1960. Estestvenno-istoricheskaiia osnova pitaniia armianskogo naroda [Natural-historical basis of nutrition of the Armenian people]. *Armianskaia kulinariia* / red. A.S. Piruzian. M.: Gostorgizdat: 21–28.
- Fertaly, K. 2012. Khash, History and Armenian National Identity: Reconsidering Post-Socialist Gender, Food Practices and the Domestic. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19, 1: 81–102.
- Gellner, E., 2008. *Nations and nationalism*. Cornell University Press.
- Guliaeva, E. 2020. Proizvodstvo etnichnosti: narrativy o svoei natsionalnoi kukhne u azerbaidzhansev, armian i gruzin [Producing Ethnicity: Narratives about National Cuisine among the Azerbaijanis, Armenians and Georgians]. *Antropologicheskii forum*, 45: 159–186.
- Lisitsian, S.D. 1955. Ocherki etnografii dorevoliutsionnoi Armenii [Essays on the ethnography of pre-revolutionary Armenia]. *Kavkazskii etnograficheskii sbornik*. M.: Izdatelstvo AN SSSR: 182–264.



- Mainicheva, A. 2000. Armenians of contemporary Novosibirsk [Armenians of contemporary Novosibirsk]. *Diaspora*, 1–2: 145–159.
- Markarian, E.S. et. al. 1983. *Kultura zhizneobespecheniia i etnos. Opyt etnokul'turologicheskogo issledovaniia (na materialakh armianskoi sel'skoi kul'tury)* [Culture of life support and ethnos. Experience of ethnoculturological research (on the materials of the Armenian rural culture)]. Eds. S.A. Arutiunov, E.S. Markarian. Erevan: Izdatelstvo AN ArmSSR.
- Nikonova, L.I., Shevtsova, A.A. 2011. *Traditsionnaia kultura armian v polikul'turnom prostranstve Respubliki Mordoviia* [Traditional culture of Armenians in the multicultural space of the Republic of Mordovia]. Saransk.
- Osipova, Y. 2014. From Gastronationalism to Gastrodiplomacy: Reversing the Securitization of the Dolma in the South Caucasus. *Public Diplomacy Magazine*, 11: 16–20.
- Petrosian, I., Underwood, D. 2006. *Armenian food. Fact, Fiction & Folklore*. Bloomington, Indiana: Yerkir Publishing.
- Poghosyan, S.H. 2005. Armenia. Insights into traditional food culture. *Culinary Cultures of Europe: Identity, Diversity and Dialogue*. Eds. D. Goldstein, K. Merkel. Strasbourg [France]: Council of Europe Publishing: 39–51.
- Ter-Sarkisants, A.E. 1998. *Armiane: istoriia, etnokulturnye traditsii* [Armenians: history, ethno-cultural traditions]. M.: Nauka.
- Ter-Sarkisants, A.E. 2001. Traditsionnaia pishcha armian [Traditional food of Armenians] *Traditsionnaia pishcha kak vyrazhenie etnicheskogo samosoznaniia* [Traditional food as an expression of ethnic self-consciousness]. Eds. S.A. Arutiunov i T.A. Voronina. M.: Nauka: 119–132.
- Ter-Sarkisants, A.E. 2012. Pishcha [Food]. *Armiane* [Armenians]. Eds. L.M. Vardanian, G.G. Sarkisian, A.E. Ter-Sarkisants. M.: Nauka: 233–247.
- Toomre, J. 1997. Food and National Identity in Soviet Armenia. *Food in Russian history and culture*. Eds. M. Glants, J. Toomre. Bloomington (USA): Indiana University Press: 195–214.
- Tsaturyan, R. 2011. *Hayots'avandakan tonakan utesty* [Armenian traditional festival food]. Yerevan: Gitutyun.
- Tsaturyan, R. 2014. Champ'vordogh ink'nut'yun. utesty ughebernerum [Traveling identity: food in travel bags]. *Habitus Studies in Anthropology and Archaeology 1: Materials of International conference, 2010, October 25–27*. Yerevan: NAS RA Gitutyun Publ. House: 20–29.
- Tsaturyan, R. 2015. Kochuiushchie «Мы»: pishcha v posylkakh dlia migrantov iz Armenii [Nomadic «We»: food in parcels for migrants from Armenia]. *Diaspora*, 1–2: 113–136.
- Tsaturyan, R. 2015. Taste and Smells of Armenianess. *Armenianness Every Day: From Above to Below...* Ed. M. Gabrielyan. Yerevan: 142–172.



- Tsaturyan, R. 2017a. Zavernut' v vinogradnye list'ia ili zapolniat'? Kavkazskaia bor'ba za natsional'nuiu kukhniu [Wrap in grape leaves or fill? Caucasian struggle for national cuisine]. *openDemocracy*. June 20. URL: <https://www.opendemocracy.net/%20od-russia/ruzanna-tsaturyan/kulinarnaya-voina-armenia-azerbajjan> (accessed 10.10.2020).
- Tsaturyan, R. 2017b. Ofitsial'naia gastronomiia: izobilie i istoriia na stranitsakh «Armianskoi kulinarii». [Official Gastronomy: Abundance and History in the Pages of Armenian Cookery.] *Konstruiruia «sovetskoe»? Politicheskoe soznanie, povsednevnye praktiki, novye identichnosti: materialy odinnadtsatoi mezhdunarodnoi konferentsii studentov i aspirantov* [Constructing the «Soviet»? Political consciousness, everyday practices, new identities: Proceedings of the eleventh international conference of undergraduate and graduate students]. SPb.: Izdatelstvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge: 169–175.
- Tsaturyan, R., Hovsepyan R. 2021. «Zhengyalov Hats'y» 2020 T. Artsakhyan Paterazmi *Örerin* [«Jengyalov hats» in the 2020 Artsakh wartime]. *Herald of Social Sciences*: 305–326.
- Villa, S.H., Matossian, M.A.K. 1982. *Armenian Village Life before 1914*. Detroit: Wayne State University Press.
- Wilk R. 1999. «Real Belizean Food»: Building Local Identity in the Transnational Caribbean. *American Anthropologist*, 101, 2: 244–255.



© М.Э. Сысоева, В.В. Матвеев, В.А. Чирикба

## «Для меня большая честь быть членом московской школы компаративистики».

### Интервью с Вячеславом Андреевичем Чирикбой

**Ключевые слова:** сравнительно-историческое языкознание, кавказоведение, ностратический семинар, история науки

Интервью М. Э. Сысоевой и В.В. Матвеева с лингвистом-кавказоведом д. ф. н. В.А. Чирикбой посвящено творческому пути исследователя и конкретной сфере его научного интереса — сравнительно-историческому языкознанию. В беседе обсуждаются не только биографические вехи, но и этапы развития московской школы компаративистики, история идей отечественной лингвистической школы и ее вклад в кавказоведение, а также атмосфера научных заседаний Ностратического семинара и воспоминания о коллегах.

**Владислав Матвеев (В.М.):** Когда у вас возник интерес к лингвистике?

**Вячеслав Чирикба (В.Ч.):** Знаете, в детстве, школьником, я очень интересовался зоологией, ботаникой. И намеревался стать зоологом. Дома и в саду у меня был настоящий зоопарк с клетками, вольерами и аквариумами. Удивляюсь, как все это терпели мои родители. Кумиром моих детских лет был английский зоолог-натуралист Джеральд Даррелл, русскими переводами книг которого я зачитывался. Но уже где-то к 14–15 годам прочитал некоторые книги по истории Абхазии, Кавказа, вообще исторические книги, и заинтересовался древней историей человечества, происхождением народов, происхождением абхазского народа. Я пытался понять, какая из наук может помочь проникнуть вглубь истории максимально далеко. Наконец я понял для себя, что эта наука — сравнительно-историческое языкознание. Это пришло ко мне

**Сысоева Мария Эдуардовна** – младший научный сотрудник отдела Кавказа ИЭА РАН [m.sysoeva@iea.ras.ru](mailto:m.sysoeva@iea.ras.ru), <https://orcid.org/0000-0002-0553-4998>

**Матвеев Владислав Викторович** – младший научный сотрудник отдела кавказских языков Института языкознания РАН [v.matveev@iling-ran.ru](mailto:v.matveev@iling-ran.ru), <https://orcid.org/0000-0003-0174-5373>

**Чирикба Вячеслав Андреевич** – профессор, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулия; академик Академии наук Абхазии; старший научный сотрудник Института языкознания РАН [chirikba@gmail.com](mailto:chirikba@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-8967-2767>

Публикация выполнена при финансовой поддержке РФФ (проект № 20-18-00159); организация, осуществляющая финансирование – Институт языкознания Российской академии наук (ИЯЗ РАН).

**Для цитирования:** Сысоева М.Э., Матвеев В.В., Чирикба В.А. «Для меня большая честь быть членом московской школы компаративистики». Интервью с Вячеславом Андреевичем Чирикбой // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 158-189. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/158-189>



после прочтения ряда книг на эти темы. В особенности хочу отметить произведшую на меня большое впечатление очень интересную и очень доступно написанную книгу Александра Михайловича Кондратова. Кондратов — такой ленинградский был лингвист. И его книга «Земля людей — земля языков», рассказывала о языковых семьях, о доказательстве родства даже географически очень далеких друг от друга языков, о загадке языков-изолятов, не имеющих родственников. Я понял, что именно научное сравнение языков позволит проникнуть в такие глубины веков, в которые другими методами проникнуть трудно. Конечно, археология тоже изучает древние периоды, но ведь камни же не говорят! То же можно сказать и об антропологии — кости и черепа молчат. Исходя лишь из данных археологии, очень трудно понять, какие народы, какие этнические группы создали в древности те или иные цивилизации, те или иные артефакты. А вот лингвистика очень информативна в этом отношении. С точки зрения изучения родства между языками, реконструкции древней истории и древней культуры по данным языка, изучения следов древних контактов языков, а следовательно, и говоривших на них народов. Меня, конечно же, особенно интересовал и вопрос происхождения абхазов и родственных им народов, их связей с другими народами, современными и древними. И я понял для себя, что для того, чтобы удовлетворить свое любопытство касательно всех этих волновавших меня вопросов, я должен стать лингвистом. Что я, в общем-то, и осуществил.

**В.М.:** В семье не было никого из лингвистической среды?

**В.Ч.:** Нет, абсолютно. Я первый в своем роде. Кстати, мои дети... Старший сын не пошел, по-моему, по научному пути, он с детства был увлечен компьютерами, и неудивительно, что стал неплохим программистом. Средний сын сейчас проявляет явный интерес к военной истории. А с младшим — пока еще неясно. Как говорится, будем посмотреть.

**В.М.:** Вы интересовались такими направлениями как биология и лингвистика. Принимали ли вы участие в олимпиадах?

**В.Ч.:** Да, я участвовал в олимпиаде по биологии в Сухуме, организованной Институтом субтропического хозяйства, и, помню, получил какой-то диплом за хорошие результаты. Я вырос в маленьком городке — в Гагре. Был записан во все библиотеки города и просто глотал книги. К старшим классам перечитал все интересующие меня книги в Гагре и приехал в Сухум, в республиканскую публичную библиотеку, чтобы почитать книги по истории, лингвистике и археологии. Помню, дородная библиотекарьша, которая там была начальницей, как-то ответила мне на мое «Доброе утро!» с гримасой: «Опять пришел голову морочить!» Потому что я каждый раз много заказывал, и быстро прочитав, заказывал следующую пачку, так что им приходилось бегать, все эти заказы искать и тащить мне. Однако, поскольку и там многих интересующих меня книг не оказалось, библиотекарь посоветовала мне обратиться к научной библиотеке Абхазского института языка, литературы и истории, который располагался на втором этаже того же здания. «Вам нужно туда!» — убеждающе сказала она, в надежде, что больше меня не здесь не увидят. Расчет оказался верным. Я поднялся на второй этаж с большим трепетом, все-таки такой знаменитый институт. Но там меня директор библиотеки, Лена Маргания, с которой я сохранил теплые отношения на всю жизнь,





наоборот, встретила очень доброжелательно и с удовольствием знакомила меня с их богатой коллекцией научных книг. Там я впервые прочитал труды Марра, «Историю Абхазии» Дмитрия Гулия, другие книги, отсутствующие в обычных библиотеках. И уже у Марра и Гулия я впервые прочитал о возможных связях абхазского языка с баскским, а также с другими языками. Все это прилежно выписал. Потом это, конечно, дало свои результаты. В том же старшем школьном возрасте переписывался с некоторыми учеными. Был такой очень интересный лингвист, Юрий Владимирович Зыцарь — крупнейший специалист по баскскому языку в Советском Союзе. Он жил в Куйбышеве, а потом переехал в Тбилиси по приглашению преподавать там баскский язык в университете и готовить специалистов. Я с ним списался, и мы ряд лет переписывались по разным аспектам кавказоведения и баскологии, по возможным связям баскского языка с кавказскими. Также еще старшеклассником я познакомился с крупнейшим абхазским этнологом профессором Шалвой Денисовичем Инал-ипа, показывал ему свои первые ученические статьи по фольклору и лингвистике. Но в основном я очень много читал, занимался самообразованием.

**Мария Сысоева (М.С.):** Расскажите об обстоятельствах вашего знакомства с Юрием Зыцарем.

**В.Ч.:** Я прочитал его публикацию в «Технике молодежи» — такой журнал для юношества популярный был, я был подписан и любил его читать. И там была напечатана статья о связях баскского языка с кавказскими. Я этим очень заинтересовался и написал ему через редакцию журнала. Он ответил, и так началось наше общение. Но сначала я стеснялся ему признаться, что я еще в школе учился. Меня смущало, что я слишком, так сказать, молод, а он известный ученый. Но когда я наконец через какое-то время решил ему в письме рассказать о своем возрасте, он тут же послал мне открытку со словами: «Молодость для науки — это только достоинство!». В конце концов мы с ним коротко увиделись в Тбилиси, куда я приезжал по делам. Зыцарь прислал мне рукопись своего баскско-русского словаря, и я решил на его основе сделать баскско-абхазский словарь. И действительно, сделал, все перевел, но издать, конечно, было нереальным. Так что я автор первого и, наверное, последнего в истории баскско-абхазского словаря. Я его, кстати, в трех толстых тетрадях, не так давно показывал группе телевизионщиков из Басконии, и они сняли об этом словаре и о моем изучении баскского небольшой репортаж на баскском языке. Они смотрели с изумлением на баскский словарь Зыцаря, который был создан ранее современной баскской орфографии на *euskara batua* — «едином баскском». Уже когда я учился в университете, на втором курсе, это был 1979 год, я пригласил Зыцаря погостить у меня дома. Он побыл у меня в Гагре неделю, и мы много беседовали с ним на захватывающие для меня темы: загадка происхождения баскского языка, кавказские языки, шумерский язык, их возможные связи. Это были для меня такие университеты на самом деле, потому что я очень многое узнал от него. Он рассказывал о Николае Марре, о Иване Мещанинове, с кем много общался во время учебы в Ленинграде, о своем учителе Владимире Шишмареве, об Арнольде Чикобава, о других известных ученых-лингвистах. Потом, на конференции в Москве, я встретился с Сергеем Старостиным — тогда еще молодым, но уже известным ученым, лингвистом-компаративистом. Нас познакомил мой близкий друг Владислав Ардзинба, крупнейший тогда российский хеттолог, который



потом стал первым президентом Абхазии. Сережа Старостин, кстати, тоже гостил у меня в Гагре пару недель, в том же 1979 г., сразу же после отъезда Зыцаря. К нашей компании собирался тогда присоединиться Ардзинба, который хотел поработать вместе со Старостиным над хаттским языком на предмет его возможных связей с абхазо-адыгскими языками. К тому времени у Ардзинба уже были очень интересные публикации на эту тему. Но он поздно выбрался из Москвы, и приехал в Гагру как раз после отъезда Старостина. Так, к сожалению, этим планам их совместной работы над хаттским и не удалось осуществиться.

Я очень много Старостину вопросов задавал, и очень много от него получал интересующей меня информации, в области исторического языкознания, реконструкции древних языков, методов реконструкции, возможных связей между языками-изолятами типа баскского, кетского, бурушаски, связей между различными языковыми семьями, специально связей северокавказских с енисейскими и сино-тибетскими языками, связей между языками, входящими в ностратическую макросемью. Все это дало мне очередной стимул к занятию сравнительно-историческим языкознанием, к сравнению языков, к их древней истории. Для меня это и ныне основной интерес, так как я считаю себя лингвистом-историком. Другие аспекты языкознания — фонология, морфология, синтаксис, тоже, конечно, мне интересны, но не настолько, насколько компаративистика. Я уже давно занят написанием этимологического словаря абхазского языка. В Голландии опубликовал словарь реконструированного мной древнеабхазского языка. В общем, все, что связано с историей языков и народов, меня до сих пор очень интересует. Работа компаративиста похожа на работу детектива — сопоставлять различные разрозненные факты, и на их основе попробовать воссоздать цельную картину прошлого. А детективы я очень люблю и до сих пор с удовольствием смотрю. Меня всегда зачаровывает процесс раскрытия тайны.

**М.С.:** В какие годы вы познакомились с Сергеем Анатольевичем Старостиным?

**В.Ч.:** Это было, когда я учился в Харьковском университете на 2 курсе. Меня пригласил на конференцию по Древнему Востоку, посвященную известному востоковеду Струве, Владислав Ардзинба, который был в оргкомитете. Конференция проходила в начале февраля 1979 г. в Москве, в Институте востоковедения, и я приехал со своим первым докладом. Посвящен он был слову в значении «раб» в ряде кавказских языков, и его возможном источнике в хурритском и урартском языках. Во время конференции Владислав Ардзинба познакомил меня со Старостиным. Они оба были сотрудниками Института востоковедения и дружили. Спустя какое-то время я познакомился и с Сергеем Львовичем Николаевым — соавтором Старостина по северокавказскому этимологическому словарю.

**М.С.:** В этот период Сергей Анатольевич разрабатывал сино-кавказскую гипотезу?

**В.Ч.:** Да. Кстати, когда он ко мне в Гагру приехал, он привез в своем большом рюкзаке рукописи своих этимологических словарей и реконструкций. Я помню, как он сидел в нашем доме и работал над ними. Тогда как раз



он занимался енисейской реконструкцией, показывал мне фотокопии старых словарных записей кетского, коттского, аринского и других енисейских языков. Мы сидели на веранде, смотрели на море, ели виноград с сада, а он писал свою реконструкцию енисейской семьи. Вот так. Была у него с собой и рукопись северокавказского словаря, над которым он продолжал работать. Показывал мне и свою статью, тогда в рукописи, об индоевропейско-северокавказских лексических связях. Мне все это было страшно интересно, и я миллион вопросов задавал. Он всегда охотно и подробно объяснял. Так что это было замечательное время.



В.А. Чирикба (справа) и С.А. Старостин (слева), Гагра, 1979 г. // Из личного архива В.А. Чирикбы

**М.С.:** Можете вспомнить ваши первые впечатления о Сергее Анатольевиче [Старостине]? Вы знали, что этот человек уже признанный гений? Были ли вы знакомы с его работами?

**В.Ч.:** Знаете, я не был знаком с его работами, и даже не слышал о нем, находясь в Харькове. Мне о нем рассказал Владислав Ардзинба. Он сказал, что есть двое ребят, молодых лингвистов, Старостин и Николаев, очень талантливых, которые написали этимологический словарь северокавказских языков, и что хорошо бы мне с ними познакомиться. Ну, мое первое впечатление от Старостина — на той конференции в феврале 1979 г. он сделал краткое сообщение о результатах работы по реконструкции северокавказских языков — я не ожидал вот именно такую личность увидеть. Он был похож на Иисуса Христа: высокий, худой, с бородой, длинными волосами. Говорил очень уверенно и убеждающе. Меня, конечно, поразила его эрудиция в языках, ну и чувствовалось, что действительно это был необычайно талантливый, возможно, даже гениальный человек. Я счастлив, что меня судьба с ним связала. Мы потом общались с ним в Гагре во время его приезда, и позже, в Москве, на разных конференциях, семинарах, и по другим поводам. Когда я жил в Голландии, работая над докторской диссертацией в Лейденском университете — он часто приезжал в Лейден по своим проектам, и подолгу там останавливался. Мы и там общались. Я считаю, что мы были хорошими друзьями. И в плане вопросов языкового родства во многом были единомышленниками. Его безвременный уход — это трагедия!



**М.С.:** Безусловно... Если вернуться хронологически к моменту выбора вуза: в школе зародился интерес к лингвистике, а дальше встает вопрос, где учиться...

**В.Ч.:** На самом деле я думал сначала поступать в Тбилисский университет, там было кавказское отделение, единственное вообще в Советском Союзе. Я даже документы сдал, но потом, уже находясь в Тбилиси, вдруг передумал, и забрал документы обратно. Юрий Зыцарь в письме мне посоветовал поступать на отделение иностранных языков — он сам окончил романо-германское отделение и, как он написал, «до сих пор не жалею об этом». И я решил поступить на отделение иностранных языков. Поскольку моя тетьа училась в Харькове, а в Москву я побоялся ехать, потому что как-то вот я не думал, что поступлю в МГУ, допустим. Не считал себя подготовленным к таким крупнейшим университетам. Кроме того, в случае неудачи грозила армия, куда я точно не хотел. И я решил остановиться на полпути. Такой предварительный этап на пути к Москве. Я поступил в Харьковский университет и окончил отделение иностранных языков: английский, французский. Там, кстати, неплохая была лингвистика. Нам преподавали сравнительно-историческую германистику, готский язык, латинский язык, общее языкознание, теорию перевода, логику. И украинский язык учил тоже. То есть там было много интересных вещей, которые мне потом пригодились. Ну, а потом, в 1982 г., сразу по окончании университета, я поступил в аспирантуру Института языкознания в Москве, в секторе кавказских языков. Зав. отделом был Георгий Андреевич Климов — кавказовед и кавказовед, крупнейшая фигура для советского и российского кавказоведения. Там работали крупные кавказоведы: Мухадин Абубекирович Кумахов, Амин Кабцувевич Шагиров, Саид Магомедович Хайдаков, Тамара Ивановна Дешериева, Зара Юсуфовна Кумахова, Михаил Егорович Алексеев. Я ходил по Институту языкознания мимо этих и других знаменитостей: Серебренников, Панфилов, Ярцева, Степанов (директором института был), Дешериев, Швейцер. То есть очень интересный, конечно, опыт общения с этими выдающимися людьми, совершенно незабываемый.

**М.С.:** Параллельно в 1986 г. Василий Иванович Абаев читает лекции в Институте языкознания. Вы посещали их?

**В.Ч.:** Он там работал. Хотя из-за возраста в основном работал дома. Но на лекции действительно приезжал. Я посещал все его лекции. Прошел у него курсы древнеперсидского и авестийского языков. Это были незабываемые лекции. Университет, можно сказать, в своем роде. Мы с ним, кстати, часто говорили по кавказским тематикам. Он прекрасно знал кавказоведение, хотя был известнейшим в мире иранистом. И я до сих пор храню все записи этих лекций... Просто стенографически все записывал. Так что это была тоже школа для меня. Большая школа.

**М.С.:** Расскажите ваши воспоминания о нем. Некоторые информанты сожалеют, что мало удавалось общаться с Василием Ивановичем Абаевым, для некоторых он и вовсе казался странным, всегда держался обособленно. Помните ли вы, какое впечатление он на вас произвел?

**В.Ч.:** Ну, вообще, я люблю странных людей, меня тоже некоторые считают странным, поэтому я с ним сразу нашел общий язык. Вообще лингви-



сты — странные люди, на самом деле. [Смех. — *В.А.*] Так что здесь как бы одна среда. Нет, Абаев показался мне очень даже доброжелательным, хотя и на вид строгим. Он был довольно стар к тому времени, ходил с трудом. Но ум, конечно, у него был совершенно блестящий, память великолепная. Он сыпал цитатами на греческом, латинском английском, немецком. На грузинском по памяти цитировал строфы из Руставели. Он был полиглотом. Нет, у нас был прекрасный контакт. Он, кстати, любил Абхазию. Бывал в Абхазии в молодости. У него даже глава есть в его известной книге «Осетинский язык и фольклор» — «Поездка в Абхазию». За эту поездку он собрал много интересных данных о связях абхазского языка с древнеосетинским, в плане заимствования. То, что сейчас Карачаево-Черкесия — это ведь была Западная Алания, там аланы жили, осетины, вплоть до XIII в., до того, как монголы разрушили Аланское царство. И осетины исчезли с этой территории. Часть их в горах укрылась, а другая часть ушла на запад и там растворилась. И поэтому средневековые абхазы и осетины общались очень интенсивно. В абхазском есть ряд заимствований из аланского языка, которые впервые обнаружил Василий Иванович. У нас было много интересных тем для разговоров. Я, естественно, много спрашивал, он охотно отвечал.

**М.С.:** Кто из исследователей в Тбилиси вас заинтересовал?

**В.Ч.:** Кетеван Виссарионовна Ломтатидзе была крупнейшим специалистом в области абхазского и абазинского языков. Но что-то меня заставило поменять планы, что-то меня тогда смутило. И я в Харьков решил поехать. Может быть, мне показалось, что слишком будет узко заняться сразу только кавказскими языками. Хотелось получить более широкое образование, а затем уже на уровне аспирантуры заняться кавказскими языками. Это, кстати, было неплохое решение, потому что я действительно получил такое широкое образование по европейским языкам, литературам, которое мне до сих пор помогает. И не жалею, что сделал именно такой выбор. Хотя жаль, что так и не удалось познакомиться с Кетеван Ломтатидзе.

**М.С.:** Вы поступаете в аспирантуру Института языкознания, работаете в отделе Кавказа, и, насколько нам известно, уже в докторантуру поехали в Лейден. Какие события и люди оказали влияние на ваше решение?

**В.Ч.:** Это было очень интересное время. Перестройка, естественно. Мне было тогда уже 30 лет. У меня первый иностранный язык английский, и я знал и язык, и литературу английскую, американскую, вообще европейскую, довольно неплохо. Их очень хорошо давали в Харьковском университете, там были сильные преподаватели. Но я почти никогда не бывал в Европе. Единственное, съездил в Лондон на конференцию по кавказским языкам в 1990 г. Там я встретился с голландскими кавказоведами. С одним из них — Вимом Люкасеном — я еще в Абхазии познакомился. Он специализировался по абхазскому и убыхскому языкам, занимался составлением большого абхазско-английского словаря. Еще до моей поездки в Голландию мы с ним сотрудничали. Он в письмах мне задавал вопросы по словарным материалам из абхазских текстов, я ему отвечал по почте — тогда еще не было e-mail. Мы с ним потом, когда я переехал в Голландию, стали очень близкими друзьями. К огромному сожалению, его уже нет с нами. В Лондоне я познакомился с Риксом Сметсом — это крупный кавказовед, известнейший специалист в области адыгских



языков. С Риксом мы тоже по приезду в Голландию стали очень хорошими друзьями. Вим и Рикс были учениками известного голландского лингвиста-кавказоведа Аарта Кайперса. Это была такая несколько демоническая фигура, насколько я понял. Я его никогда не видел, но о нем так все... одни с ужасом, другие с обожанием говорили. Как бы то ни было, он создал школу нидерландского кавказоведения, привлек учеников, написал интересную работу по кабардинскому языку «Фонема и морфема в кабардинском языке», опубликовал словарь-реконструкцию проточеркесского, то есть древнеадыгского языка. Кстати, мне передали, что он сказал о моей докторской диссертации: «Не во всем с ним согласен, но в целом работа солидная». Это была приятная для меня оценка.

Ну вот, я работаю в Институте языкознания в Москве, и получаю письмо от Вима Люкассена, в котором он пишет: «Слава, пока еще можно, приезжай к нам, посети Голландию». Он намекал, что неясно, чем закончится Перестройка, и не захлопнется ли вновь «железный занавес». Многие же думали, что все это временно, ну, учитывая историю нашу, очень сложную. И поэтому сказал: «Пока можно, приезжай!» — такая фраза была в письме. Ну я, естественно, решил-таки воспользоваться его приглашением. И вот... для меня это было совершенно сюрреалистично... пошел в железнодорожную кассу на Новом Арбате, и купил билет на поезд «Москва-Амстердам». Сейчас это кажется нормальным, но тогда... Люди еще недавно до того в Болгарию не могли выехать, понимаете? А вот сейчас, поезд «Москва-Амстердам» ходит. И я 124 рубля заплатил за билет в один конец. На этом поезде приехал в Берлин, там пересел на поезд до Утрехта, а оттуда на поезде доехал до Амстердама, где меня встретил Вим. Как сейчас все это помню. Приехал, поселился у Вима и около месяца прожил в его семье. Мы занимались абхазско-английским словарем, и одновременно Вим показывал мне страну, разные города. Затем я съездил в Лейден и посетил Рикса Смеетса, который был главой кавказоведения в Лейденском университете. Во время беседы выяснилось, что существует возможность поступить в докторантуру в университете, можно попытаться поучаствовать в конкурсе. Кстати, в Голландии докторантура считается не учебной, а государственной работой. То есть докторант — это чиновник, госслужащий. Ну, я подал проект на конкурс и, к счастью, выиграл его. Мне тогда очень повезло. И вот так я оказался в докторантуре Лейденского университета. Уволился из Института языкознания и с 1991 г. стал работать в Лейдене. Моей темой была реконструкция празападнокавказского языка, то есть древнего предка абхазо-адыгских языков. Не всей системы, а фонологии и части морфологии и лексики. Я ее защитил в 1996 г. Издал тогда две книги: реконструкцию празападнокавказского языка и словарь древнеабхазского языка.

Сейчас собираюсь обе книги издать в переводе на русский язык, потому что эти мои работы ни в России, ни в общем на Кавказе никто не знает. Они вышли в Голландии небольшим тиражом на английском языке. И мне как-то жаль, что мои аргументы, факты, какие-то новые идеи, важные, как мне кажется, для понимания истории абхазо-адыгских языков, здесь вообще не известны. Поэтому я перевел обе книги на русский язык и готовлюсь издать их в России.

**М.С.:** Расскажите подробнее об особенностях Лейденской школы.



**В.Ч.:** Лейденская школа компаративистики — одна из классических. Там большие фигуры были: Кристиан Уленбек, индолог Франс Кайпер, многие другие. Но вот те, кого я застал — это были блестяще ученые, конечно. Роберт Беекес — один из крупнейших индоевропейцев. Фредерик Кортланд, конечно, тоже крупная фигура в области компаративистики. Александр Лубоцкий — ну он русский, и голландский тоже — известный лингвист-компаративист, иранист и индоевропейец. Известный хеттолог и арменист Йос Вайтенберг. Из более молодого поколения — индоевропейцы Михил ван Ваан, Петер Схрейвер, Дирк Бауткан, Рик Дерксен. Сейчас, кстати, из более молодого поколения Алвин Клухорст крупным хеттологом стал. Санскритолог Леонид Куликов и арменист Грач Мартиросян тоже защитили свои докторские диссертации в Лейдене и стали известными учеными-компаративистами. И целый ряд других всемирно известных ученых-индоевропейцев. К сожалению, Вайтенберга, Беекеса и Бауткана уже нет с нами. Но школа продолжает процветать. За пределами индоевропейистики — Виллем Аделаар, он занимается американско-индейскими языками, и его брат Карл Аделаар — специалист в области истории австронезийских и малайских языков. По тюркологии и монголистике продолжает продуктивно работать Уве Блэзинг. Джордж ван Дрим — крупнейший специалист в области сино-тибетских языков. Сейчас он в Бернском университете. Очень сильная школа афразийского языкознания, отличные африканисты. Мой друг Маартен Коссмани — известный специалист по берберским языкам. Синология очень развита. Знаете, в Голландии другая система, не так как в России: кандидатская и докторская. Там сразу пишется, как и в Англии, PhD — докторская. Но это докторская на самом деле, она не равна нашей кандидатской диссертации. Каждая диссертация докторская — а я со многими докторантами был знаком во время своего пребывания в Лейдене — это было событие в науке, на самом деле. Это всегда сильные работы, всегда новое слово в той или иной области языкознания. Проходных работ я просто не помню. Очень высокий уровень, высокие стандарты, и это продолжается. Очень конкурентная среда, побеждают самые умные, самые способные и перспективные. Лейденская школа — институт сравнительного и описательного языкознания — это просто, так сказать, такая оранжерея, где взращивают крупных лингвистов. Хотя все же некоторые отрасли, такие, как кавказоведение, к сожалению, исчезли. В этой области работали такие замечательные ученые, как Аарт Кайперс, Рикс Сметс, Вим Люкассен, Ари Спрайт, Хелма ван ден Берг, Алберт Старревелд. Сейчас кавказоведения там уже нет. Но другие направления продолжают процветать. И лейденская школа по-прежнему остается одной из крупнейших и сильнейших в мире, и в области сравнительно-исторического языкознания, и в области описательной лингвистики.

Лейден один из признанных центров индоевропейистики, там всегда был интерес к этой тематике, и были крупные фигуры. Вообще голландцы, как сказать... очень интересуются всем передовым. Всегда они как-то на переднем крае, и в науке тоже. И поэтому, конечно, для голландских ученых Сергей Старостин был уникальной фигурой: все-таки мало людей, которые могут владеть так свободно огромным массивом языкового материала. Причем разных семей. И так мастерски. Он читал интересные лекции, на которых я присутствовал, много вопросов к нему всегда было. И для них он был, конечно, значительная фигура. Кстати, не только его приглашали, но и других известных русских ученых. Вот, помню, из Петербурга приехали и какое-то время рабо-



тали в Лейдене известный иранист Леонард Георгиевич Герценберг, а также крупнейший специалист по тангутскому языку Ксения Борисовна Кепинг, с которой мы очень подружились. Так что много было таких известных личностей, которых приглашали в Лейден. И одним из таких знаменитостей был Сергей Старостин.

В Нидерландах я работал в Институте сравнительной и описательной лингвистики при Лейденском университете. Там работала тогда целая плеяда, я бы сказал, золотая плеяда ученых: компаративистов, лингвистов, таких как Роберт Беекес, Фредерик Кортланд, Рикс Сметс, Виллем Аделаар, Уве Блэзинг, Александр Лубоцкий, Джордж ван Дрим, Рудольф де Рейк и другие замечательные и очень известные в ученом мире специалисты в области компаративистики и дескриптивной лингвистики. Лейденская лингвистическая школа до сих пор одна из сильнейших в мире. Там, кстати, и ныне работает профессор Лубоцкий, очень известный иранист-индоевропеист. Саша Лубоцкий — выпускник ОСиПЛа МГУ. Мы с ним тоже подружились, когда я приехал в Лейден. Они были друзьями со Старостиным, кажется, сокурсниками. У них были интересные проекты, касающиеся взаимоотношений индоевропейских языков с северокавказскими языками. Затем Сергей Анатольевич, в соавторстве, работал над составлением протоалтайского словаря и часть работы над словарем проводил в Лейдене. По всем этим вопросам он ряд лекций прочитал в Лейденском университете. Особенно запомнились его лекции по северокавказской реконструкции, и по разработанным им усовершенствованным методикам доказательства родства языков с использованием лексикостатистики на базе сокращенного списка Свадеша. Старостину дали, кстати, степень почетного доктора Лейденского университета, потому что у него большие связи с Лейденом были. Кроме того, в 1996 г. была кавказоведческая конференция в Лейдене, он тоже присутствовал и выступал. На этой конференции были также Климов, Кибрик, Алексеев, Керашева, другие известные кавказоведы. Так что было немало общения с Сергеем Анатольевичем именно в Лейдене, как ни странно.

**В.М.:** Как бы вы могли описать методологические различия между московской и голландской школой?

**В.Ч.:** Это сложный вопрос. Голландцы вообще поразительные люди в том смысле, что они хорошо осваивают иностранные языки. Это очень редко для Европы. Англичане, немцы, французы, испанцы этим же похвастаться совсем не могут. Когда я туда приехал со своим русским языком, с изумлением понял, что добрая половина института отлично говорит по-русски. Ни в одной стране мира не увидишь, чтобы люди так хорошо знали иностранные языки. При том, если бы я был из Латинской Америки, то обнаружил бы, что половина людей говорит на испанском. Вот это меня в Голландии просто поражало. Мой коллега и друг Рикс Сметс овладел адыгейским языком, который он выучил в Голландии и в Турции. Это в дополнение к тем иностранным языкам, на которых он свободно говорит — на английском, французском, немецком, испанском, турецком. Неплохо знает грузинский. Помимо этого, он прекрасно знает русский и болгарский, потому что славист по образованию, в Лейдене очень сильная школа славистики. Вообще, в плане знания языков голландцы могут у любого вызвать комплекс неполноценности. Хотя сам голландский, или нидерландский язык, в общем-то, мало людей вне Голландии знает. Стра-





на-то небольшая. Голландцы хорошо знают литературу на разных языках, что тоже их отличает. Скажем если англичане и американцы знают в основном англоязычную литературу, а написанное на других языках выпадает из поля их зрения, то голландцы читают в оригинале на разных языках, вплоть до китайского или арабского. Поэтому так много голландцев в различных международных организациях — им просто нет конкуренции в знании языков.

Ну, насчет различия школ, трудно сказать. В Голландии, я думаю, синтез различных европейских школ. Но более глубоко ответить на этот вопрос — это предмет специального исследования. Я плохо знаю их работы по другим языкам... В плане индоевропейских языков, они, вероятно, продолжают скорее немецкую традицию. В плане кавказоведения они опираются на работы русских, советских кавказоведов. Яковлев у них считается большой фигурой. Так что они, по-видимому, впитали в себя многое из разных европейских традиций, включая российскую.

Отличает их все-таки, как мне кажется, от англоязычной школы то, что последняя несколько эндоцентрична, как-то на себе, на своем языке заиклена. Более подробно мне трудно сказать. У меня, кстати, была идея написать работу о вкладе голландских ученых в кавказоведение. Ведь у них великолепные работы по кавказским языкам. Это Кайперс, Сметс, Спрайт, Люкассен, ван ден Берг. Целая школа кавказоведения была. Сейчас там кавказоведения больше нет, к сожалению. Я последний, кто из кавказоведов уехал из Лейдена. К сожалению, эта дисциплина там закончилась. Может быть, возродится на каком-то этапе, но сейчас этого там нет. Но другие дисциплины процветают. Индоевропеистика, славистика, сино-тибетские, афразийские, америндские языки, и все это на самом высоком уровне.

**М.С.:** Принимали ли вы участие в конференциях дальнего родства или в заседаниях Ностратических семинаров?

**В.Ч.:** На Ностратических семинарах я бывал в Москве. Вообще, ностратика — вещь такая вот... за пределами России она воспринимается с остороженностью такими добропорядочными, можно сказать, лингвистами. Она стоит как бы за гранью некоторого их горизонта, поэтому это очень такая революционная вещь на самом деле. И не зря она именно в России расцвела. Хотя кроме России, конечно, другие ученые ею занимались: действительно, Хольгер Педерсен в Дании был, а в Америке ностратикой уже долгое время занимается Аллан Бомхард. Но все-таки Иллич-Свитыч — первый [лингвист], который осуществил ностратическую реконструкцию и создал словарь ностратических языков. Я присутствовал на ряде лекций в Москве, когда там учился и работал. Аня Дыбо читала лекции по алтайской реконструкции, Сережа Старостин о северокавказской, Сергей Николаев читал, если не ошибаюсь, на тему дене-кавказской гипотезы, Яша Тестелец, кажется, по пракартвельской реконструкции. То есть там на разные темы доклады читались, не только по ностратике. Дальним родством — таким, как мы его понимаем, — то есть родством между определенными языковыми семьями, все-таки очень мало кто занимается на Западе. Ну вот Виталий Шеворошкин занимался. Русский лингвист, работает в Штатах. Гринберг — он в Израиле... Ой, извините, не Гринберг. Стал забывать фамилии.



**М.С.:** Долгопольского вы имеете в виду?

**В.Ч.:** Долгопольского, да, спасибо, что напомнили. Долгопольский, да. Владимир Дыбо и Аня Дыбо. Старостин. Еще ряд лингвистов. В общем, мало кто [занимается ностратикой]. Конечно, там много дискуссионного. Даже если возьмешь любую конкретную семью — реконструкцию, допустим, индоевропейскую — сколько там еще остается непонятого, неясного. Тем более, если делать реконструкцию еще более высокого уровня. Это архисложная вещь. Нужно быть просто компьютером — каковым был Старостин, кстати — чтобы все это держать в уме и оперировать всем этим языковым материалом, находить звукосоответствия и делать реконструкции. Это очень сложная вещь и очень специальная. И мало кто этим занимается и в состоянии заниматься. А сейчас вот у нас кавказоведение историческое практически на глазах почти исчезает. Я один из последних, кто занимается историей северокавказских языков.

**М.С.:** Олег Алексеевич Мудрак?

**В.Ч.:** Я имею в виду среди кавказоведов. Олег Мудрак, конечно, блестящий компаративист, он работал по эскимосским языкам. Сейчас и северокавказскими занимается. Он мне подарил свой двухтомник по протодаргинскому. У него несколько другой подход к реконструкциям. Я продолжаю линию Старостина, в основном. Хотя у меня своя версия реконструкции западнокавказской.

**М.С.:** Вы могли бы подробнее объяснить, в чем принципиальное отличие «линии Старостина»?

**В.Ч.:** Мы обсуждали с Олегом эти вопросы. Но пока я не видел ничего законченного из его работ по западнокавказским языкам. Скорее всего, он над этим работает и когда-то опубликует. Тогда можно будет сказать что-то конкретнее, в чем отличие его реконструкции от Старостиновской и моей. Поясню, что у Старостина каждая празападнокавказская согласная идеально имеет четыре тембровые корреляции — нейтральную, палатализованную, лабиализованную и палатализованно-лабиализованную. Последние три являются результатом исторического переноса тембра с гласных (а, о, у, и, е, ю) на согласные, с фонологизацией результата. То есть, скажем, старое сочетание звонкого велярного смычного «г» + гласный «у» дало огубленный велярный смычный «гу» + «ы», сочетание звонкого велярного смычного «г» + гласный «и» дало огубленный «гъ» + «ы», и так далее. Таким образом, в празападнокавказском большинство гласных пали, кроме двух: «а» и «ы», которые, как темброво нейтральные, сохранились. Все остальные гласные исчезли, но при этом, как я сказал, передали свой тембр согласным, ставшими огубленными либо смягченными. Кстати, сходным образом появились смягченные согласные в славянском. Не все эти корреляции реализуются, что зависит от характера согласного, но большинство рядов выстроены именно по этим направлениям. И они-то дают различные рефлексии в языках-потомках. Это, кстати, то, чем отличаются западнокавказские языки от восточнокавказских, в которых тембровые гласные сохранились. Поэтому для празападнокавказского Старостин, и я вслед за ним, реконструирует такую систему, где уже произошел переход гласных на тембр согласных, что означает, что надо за-



ниматься всем этим лабиринтом звукосоответствий, которых очень большое количество, и сводить их к некоторым прототипам, что совсем непростая задача. Насколько я понял из бесед с Мудраком, он собирается реконструировать западнокавказские корни с гласными, то есть более ранний период, когда гласные еще присутствовали на фонемном уровне и не передали свой тембр согласным. Вот в этом и будет, наверное, отличие. Кстати, именно так я намеревался сделать новую версию своей западнокавказской реконструкции, что было поддержано в разговоре со мной Вячеславом Ивановым, но затем я все же решил остаться на прежних позициях. В реконструкции Николаева и Старостина — 168 согласных фонем празападнокавказского языка, и это, конечно, вызывает оторопь у многих лингвистов. Хотя, в принципе, если считать, что «гу» — это на самом деле «г» плюс гласный «у», ситуация становится более понятной. Так что здесь имеется дилемма — решить, придать ли вокалический тембр гласному, или согласному.

**М.С.:** Интересно, чьи «линии» есть еще?

**В.Ч.:** Вы знаете, хороший вопрос на самом деле! [Смех. — *В.А.*] Потому что был еще такой совершенно замечательный человек Ауес Исмаилович Абдоков — кабардинский ученый, кавказовед-лингвист, который издал, кстати, первый словарь северокавказских языков, несколько ранее Николаева и Старостина. Вот это немного другая линия. В чем-то он опередил свое время, наверное. Мы говорили с Сергеем Старостиним о работах Абдокова. И он [Старостин] говорит, [что] иногда поражался ему: материал у него порой такой запутанный, а вывод правильный. То есть, у Абдокова была такая очень сильная интуиция. Мы с ним дружили, и много дискутировали. Он рано умер, к сожалению, но главные труды свои издал: северокавказский словарь, другие важные работы. Честно говоря, я нахожу меньше строгости в работах Абдокова, к звукосоответствиям меньше требований, хотя и о них он говорит. Там больше работа по лексическим сравнениям. У Старостина все же в целом иначе, хотя там тоже, конечно, есть и ошибки, и иногда какие-то поспешные выводы. Но, в общем-то, его [Старостина] линия — это следование поиску звукосоответствий на основе сравнения корневого материала в базисной лексике. Именно лексические сопоставления, опирающиеся на выявляемые системные звукосоответствия. Вот это, можно сказать, линия Старостина, следование строгим методам сравнительно-исторического языкознания, которой и я, естественно, придерживаюсь. Отличие подхода Старостина и в осуществлении ступенчатой реконструкции — сначала на основе диалектов языка делается реконструкция его древней формы, а затем сравниваются между собой уже реконструированные праформы языков. То есть, к примеру, сначала делается реконструкция праабхазского и праадыгского языков, а затем осуществляется сравнение восстановленных праформ, т.е. предполагаемых древних форм тех или иных слов.

Следует сказать, что сам западнокавказский материал, в отличие даже от восточнокавказского, крайне сложен для реконструкции. Мало языков, по сути, три, мало общих корней, сверхсложная система согласных. Многие корни исторически стертые, о чем писал еще Марр, очень короткие, зачастую просто согласный плюс «а» или «ы». Павшие гласные дали очень запутанную картину звукосоответствий. Так что для компаративиста эти языки совсем не подарок.



**М.С.:** Возвращаясь в Ностратическому семинару — как вы впервые узнали об этих научных заседаниях?

**В.Ч.:** Были какие-то объявления, или я от кого-то слышал, что будет лекция... Я знал, что семинар в такие-то дни проходит, и посещал. Не регулярно, но все-таки посещал. Тем более, там бывали интересные лекции специальные: скажем, лекция Старостина и Милитарева о северокавказско-афразийских языковых контактах. По приезду в Москву сделал доклад о своей северокавказской реконструкции Ауес Абдоков, который произвел на членов ностратического семинара очень хорошее впечатление. Он, кстати, в процессе обсуждения поспорил с Владимиром Дыбо, который вел семинар, о каком-то вопросе праславянского языка, он ведь читал праславянский в нальчикском университете, что было интересно слушать.

Я с большинством знаком с теми, кто занимался тогда в ИВАНе и в Институте языкознания, и в других местах кавказоведением или компаративистикой. А вот школа Александра Евгеньевича Кибрика — это школа грамматическая, школа дескриптивной лингвистики. Кстати, многие крупные кавказоведы — и Старостин, и Алексеев, и Тестелец — именно оттуда, но все-таки они ушли больше в историю языка. А большая, замечательная школа дескриптивистов, грамматистов — она, конечно, была создана Александровичем Евгеньевичем Кибриком. Можно сказать, что Кибрик и его коллега Сандро Кодзасов создали первоклассную школу кавказоведения на самом высоком научном уровне, и именно ученики этой школы сейчас задают тон в российском, а во многом и в мировом кавказоведении. Однако интерес их больше в области синхронии, чем диахронии.

**М.С.:** Выходит, вас можно считать членом московской школы компаративистики?

**В.Ч.:** Ну, для меня это была бы большая честь. Хотя, действительно, если меня куда-то пристраивать, то это, конечно, именно туда. Хочу добавить, что на меня сильное влияние оказал и Георгий Андреевич Климов. Георгий Андреевич был фигурой очень большого масштаба: кавказовед, лингвист, полиглот. Он был другого плана человек, конечно. Более камерный, более закрытый, в общем-то. Но вот у него я учился строгости, ответственности, тщательности. Я его работы штудировал еще школьником, затем студентом. Можно сказать, что главные влияния на меня как на лингвиста — это Трубецкой, Абаев, Климов, Старостин, Иванов, Кумахов и Шагиров. И это тоже московская школа. Мой научный руководитель Мухадин Абубекирович Кумахов был прекрасным специалистом в области адыгских языков, грамматики, фонетики, истории языка, языка фольклора. Другой старший друг и коллега Амин Кабцувич Шагиров издал этимологический словарь адыгских языков, который я считаю великолепным, очень информативным. Ну, а четырехтомник этимологического словаря осетинского языка Василия Ивановича Абаева, конечно, это просто недостижимая вершина. Таких словарей вообще очень мало в мире. Есть отличный большой пракартвельский словарь Климова, но нет этимологического словаря такого важного кавказского языка, как грузинский, например. Я не понимаю, почему никто его не может сделать. Нет этимологического словаря абхазского языка. Пока. Но над этим я уже работаю.



**М.С.:** Расскажите о ваших воспоминаниях: где проходил Ностратический семинар, какая царила атмосфера?

**В.Ч.:** Это бывало в разных местах, сначала в Институте славяноведения и балканистики, в последнее время я бывал на квартире у Ани Дыбо. Атмосфера была очень демократическая. Модерировал семинары Владимир Антонович Дыбо, порой строго. Помню, как-то докладчик сказал, что собирается опустить какую-то часть своего доклада, на что Дыбо строго возразил: «Не редуцировать!». Все засмеялись, потому что это был чисто фонетический термин, например редукция слога, гласного и так далее. Кстати, мне посчастливилось пообщаться и с Вячеславом Всеволодовичем Ивановым... [Это] большая фигура, совершенно «возрожденческая». Счастьем было слушать его интереснейшие лекции. Недолго до его смерти я с ним пообщался на одной конференции в Москве, и мы даже проехали вместе на его машине до станции метро и пообщались. Он спрашивал о здоровье Владислава Ардзинбы, который был тогда очень болен. Иванов же был научным руководителем Владислава Григорьевича и считал его своим любимым учеником. В завершение разговора Иванов пригласил меня на следующий день в гости, но я уезжал, к сожалению. Я читал, мне кажется, почти все, что им было написано. И кстати, вот и Иванов, и Старостин — оба отзывались друг о друге как о гениях. Я слышал, как Иванов в разговоре с кем-то сказал: «Ну, Старостин-то гений!». И Старостин мне тоже говорил: «Да, можно сказать, что Иванов гениален». Такая, так сказать, взаимная оценка, совершенно адекватная. Больших масштабов личности в плане научного таланта.

Это было на квартире у Ани Дыбо, в последний период моей жизни в Москве. В большой комнате все сидели, атмосфера была дружеская, конечно же, и непринужденная. Кажется, нам давали чай. Там читали Старостин, Николаев, Яша Тестелец. И другие лекции были, но я их хуже помню, честно говоря. Ну и, конечно, страшно интересно было, потому что там был обмен мнениями. Вопросы задавались, отвечали довольно подробно. Я же готовил себя как компаративиста, и как губка все впитывал. Важно знать методы реконструкции, закономерности семантических переходов, причем по разным языкам для того, чтобы лучше разобраться в своем материале.

Все было, повторяю, очень интересно, но детали, к сожалению, помню плохо, ведь больше тридцати лет с тех пор прошло. Там много людей бывало. Часть их я не знал: студенты были какие-то, аспиранты, ну и очень известные ученые, такие как Владимир Антонович Дыбо, который вел заседания. Так что, конечно, это были интересные встречи.

**М.С.:** Вам часто удавалось посещать заседания Ностратического семинара?

**В.Ч.:** Не очень. Я многим чем занимался, к сожалению. Разбрасывался. Не регулярно, но посещал.

**М.С.:** Удавалось ли вам участвовать в экспедициях?

**В.Ч.:** Знаете, я всегда мечтал попасть на них, но не удавалось по разным причинам. Очень хотелось, ведь там отличная школа: и Александр Кибрик,



и Сандро Кодзасов... Просто великие ученые. Но вот у меня, к сожалению, так и не получилось. К сожалению, я упустил эту возможность...

**М.С.:** Возвращаясь к истории зарождения московской школы компаративистики... На ваш взгляд, какое событие можно считать точкой отсчета истории московской школы компаративистики? Когда, по вашим воспоминаниям, вошел в обиход сам термин «московская школа компаративистики»?

**В.Ч.:** Для меня все достижения московской школы неотделимы от личности Николая Сергеевича Трубецкого, который был основателем и фонологии как науки, и северокавказской исторической лингвистики, и так далее. Одним из главных источников был он... Он создал теорию фонемы. По крайней мере, оформил ее в виде стройного учения в своей знаменитой книге «Проблемы фонологии». Основал северокавказское сравнительно-историческое языкознание, впервые выявил звукосоответствия между западнокавказскими и восточнокавказскими языками, осуществил первые реконструкции. Кроме этого, был Николай Феофанович Яковлев. Конечно, он не был в прямом смысле... историком языка, но все-таки многие вещи он впервые описал. Но если считать тот этап, когда я уже жил в Москве и работал там, то это действительно была такая совершенно определенная школа. Это и Старостин, и Николаев, и Алексеев, и Тестелец — вся эта плеяда замечательная. Это Абаев, Иванов, Трубачев, Дыбо, Климов, Кумахов, Шагиров, Королев. И целый ряд других крупных исторических лингвистов. Так что для меня это все, в принципе, русская школа. Может быть есть какие-то различия между петербургской (или ленинградской) школой, и московской, не знаю. Но для меня это все одно течение, которое другое, чем, скажем, западные школы — я вот так, в больших терминах рассуждаю — которые имеют свои как бы акценты. Вот в Голландии своя школа. В Германии своя. И в Штатах своя. Я уверен, что русские компаративисты всегда были на переднем крае вообще этой науки, компаративистики. Удивительно, что после по сути осуждения компаративистики при Марре [Николае Яковлевиче], который и сам, в принципе, порой занимался компаративистикой... после этого неблагоприятного [этапа] все это расцвело вновь и дало такие замечательные фигуры, как Иллич-Свитыч, Долгопольский, Иванов. Марра многие ругают, шельмуют, так же, как марристы шельмовали других. Тем не менее, он был, конечно, гениальным ученым. Многие вещи предугадал или предсказал. Даже не обладая фактическим материалом. Это, кстати, подчеркивал часто Вячеслав Всеволодович Иванов. Он очень высоко ценил научную интуицию Марра. Марр — ученый неоднозначный, но, тем не менее, очень большой [ученый], на самом деле. Нужно просто изучать его наследие и отделять вещи, которые являются совершенно невообразимыми для нормального разума, от идей, которые являются очень интересными и перспективными. Это был гениальный филолог, но в конце концов его это теоретизирование его [же и] погубило. Все эти четырехэлементные анализы и т.д., многие абсурдные идеи. Хотя в основе... он был, конечно, прекрасный ученый-филолог. Кстати, в Сухуме есть улица Марра, на которой сейчас находится место моей работы.

**М.С.:** Почему компаративистика не развилась в такое крупное большое мощное сообщество, в чем, на ваш взгляд, причина?

**В.Ч.:** Знаете, тренд единый везде. И в мире, и в России тоже компаративистов все меньше и меньше, вообще интереса к компаративистике все



меньше и меньше. Вот среди всех кавказоведов, которых я знаю, если сравнить, сколько их было ранее, в 1990-е годы, и сейчас: ну, на пальцах можно перечислить тех, кто занимается историей языка. А тогда [в девяностые] их было много. Климов, Кумахов, Шагиров, Тестелец, Алексеев... Им на смену никто не пришел. Да, Яков Тестелец, наверное, занимается. Я занимаюсь. Из кавказоведов я имею в виду. Олег Мудрак. Но все-таки интерес упал везде. Если посмотреть на Европу, я почти 17 лет прожил в Голландии, постоянно общался в Лейденском университете с коллегами. И там тоже это как-то уходит... Крен знаете какой? Дескриптивистика, то есть грамматическое описание языков, и отдельные дисциплины: фонология, скажем, синтаксис, ну, естественно, «хомскианство» тоже никуда не делось — генеративная лингвистика — и различные теории, разные школы теоретические. Это сейчас доминирует повсеместно, и пришло это из Америки. Я думаю, не зря все это совпало с нынешним веком: Bitcoin, цифровая экономика... Все это, как мне кажется, явления одного порядка в цивилизационном плане. А историей языка уже все меньше лингвистов занимается, тем более в кавказоведении. Найти специалиста, который сейчас реально и на должном уровне занимается кавказской компаративистикой, очень трудно. То есть, в общем-то, интерес к истории языка замещается интересом к структуре языка, к грамматике, к дискурсу, к семантике, к другим аспектам. Очень много работ по фонологии, очень много по синтаксису, по грамматическим категориям. Продолжают открываться все новые категории. Это страшно интересно и важно, конечно. Типология языков тоже динамично развивается. Но не история языка. Да, тренд сейчас другой.

**М.С.:** В воспоминаниях компаративистов замечаем общее: под фразой «он занимается ностратикой» могли подразумевать — «мы не воспринимаем этого человека всерьез, потому что он занимается ностратикой». Как вам кажется, в чем главная причина такого отношения? И всегда ли имеет место обоснованная научная критика или больше, как вы говорите, «верю/не верю»?

**В.Ч.:** Да, это очень интересный вопрос. И непростой вопрос, потому что... для того, чтобы оценить ностратикку, нужно очень хорошо знать индоевропейстику, финно-угорские, афразийские, дравидийские, алтайские, картвельские языки. Ну, где такие люди, которые прекрасно знают все эти языки, чтобы понять, что «да, это — верно, а это — не верно»? Потому что в конце концов все эти сравнения основаны на реконструкциях отдельных семей, правда же? Ну вот я, например, не смогу оценить качество реконструкции какой-то другой семьи, с которой я не знаком. С материалом не работал, ничего не знаю. А здесь предлагается поверить, что вот шесть [языковых] семей родственны [между собой]. И такая возникает у людей... оторопь — как возможно это все доказать, как это можно все обосновать? Поэтому такое было отношение — тогда тоже было — как к неким таким диссидентам в лингвистике. Ну, они расширяли, так сказать, горизонты. То есть выйти за рамки одной семьи — это все-таки требует определенного полета мысли, знаете. И сопоставить шесть семей друг с другом... Нужно действительно быть Иллич-Свитычем, нужно быть Старостиным. Это не для среднего ума, на самом деле. И поэтому это просто не воспринималось как что-то серьезное. Непонятное всегда кажется нежелательным, вредным или опасным. Кстати, даже северокавказская лингвистика и то не воспринимается многими кавказоведами, особенно западными. На том основании, что это трудно или невозможно до-



казать. Много языков, слишком сложные фонетики. И, кстати, Георгий Андреевич Климов, который был крупнейшим кавказоведом и прекрасно знал материал всех кавказских языков, он тоже не верил, что северокавказские ветви — абхазо-адыгские и нахско-дагестанские — между собой родственные, и поэтому не воспринимал работы ни Абдокова, ни Старостина. И ностратика тоже, ну, как такое вот лингвистическое диссидентство воспринималось тогда. Да и сейчас тоже. Особенно, если уже говорить о таких больших суперсемьях. Конечно, здесь оторопь у людей. Кстати, я вспомнил свою беседу в Гагре у нас дома с Сергеем Старостиным. Я спрашивал: «А что же дальше? Вот эти пять-шесть семей — ностратические языки. Как бы одна макросемья. Вот еще, скажем, сино-кавказская: сино-тибетские плюс северокавказские — это, скажем, другая макросемья. А дальше что? Что ты планируешь дальше?». Он тогда был молодым человеком, ему было 27 лет, кажется, тогда. То есть у него еще все впереди было. Хотя он к тому времени очень многое уже сотворил. И я сказал немножко так с усмешкой: «Proto-World, да?». И он совершенно серьезно ответил: «Ну, да!» У него действительно были такие серьезные амбиции, осуществить реконструкцию праязыка человечества. Он считал, что это возможно. Я с ним согласен по поводу моногенеза языков, я уверен, что прото-язык, предок всех современных языков, был создан в среде одной популяции людей, а потом им могли научиться, как культурным достижением, близкие популяции, с которыми первичная смешивалась, при этом культурно доминируя. Причем первоначально численно это была небольшая группа гоминид. Потом они просто размножились и распространились и, возможно, ассимилировали другие биологически близкие виды. Это не означает, что, скажем, неандертальцы не могли общаться на каком-то примитивном языке, посредством не просто звуковых сигналов, как многие другие животные, а такими примитивными словами-выкриками, своеобразным примитивным языком. Но предком всех нынешних языков скорее всего был язык одной человеческой популяции, которая оказалась наиболее развитой и успешнее других гоминид. И развитый звуковой язык был уникальной специализацией именно этой первоначально небольшой группы. Единственное, в чем я совсем не уверен, что следы этого праязыка не стерлись со временем. Если помотришь на современные языки: много ли мы поймем, читая, скажем, «Слово о полку Игореве», зная русский язык. А это XII век. Или многое ли поймут англичане, читая на древнеанглийском «Беовульф», а это VII–VIII века? А если говорить уже о более древних эпохах... со временем просто стирается фонетическая оболочка слова. Языки могут изменяться неузнаваемо. Но, он [Старостин] считал, что это возможно. Я потом не возвращался с ним к этой теме, но тогда, когда ему было 27 лет, он сказал, что да, его цель — воссоздание праязыка человечества. На пути к этому он сделал очень многое: праалтайскую реконструкцию, прасеверокавказскую, праенисейскую, древнекитайскую, ряд из них, конечно, в соавторстве, это его огромные достижения. Я не могу оценить праалтайскую, не будучи специалистом. Но северокавказскую, осуществленную Николаевым и Старостиным, могу оценить в той или иной степени, и мне кажется, что это очень неплохо. Конечно, у меня много вопросов по поводу конкретных реконструкций, этимологий. Кстати, часть их, касающихся западнокавказской реконструкции, я уже опубликовал в своей рецензии на словарь. В целом же, я убежден, что Николай Трубецкой, Сергей Старостин, Сергей Николаев и Ауес Абдоков научно и неопровержимо доказали реальность северокавказской семьи языков. Они подтвердили ранний пророческий вердикт на этот счет Юлиуса Клапрота, сделанный им еще

Сысоева М.С., Матвеев В.В., Чирикба В.А. «Для меня большая честь быть членом московской школы компаративистики». Интервью с Вячеславом Андреевичем Чирикбой.





в начале XIX в. Я не верю, что это родство невозможно доказать. Абсолютно возможно, хотя и нелегко. Кстати, такой крупнейший ученый, как Жорж Дюмезиль еще в своей работе 1932 г. писал, что северокавказская семья — это не гипотеза, это факт. То есть, в принципе, как мне представляется, для серьезных ученых-компаративистов это очевидные вещи, но они не очевидны, конечно, для тех, кто не специализировался в этой специфической области языкознания, даже если они и крупные лингвисты.

**М.С.:** Если судить по иберийско-кавказской гипотезе?

**В.Ч.:** Ну, иберийско-кавказская гипотеза — это тоже интересная тема. То есть сначала была яфетическая теория Николая Марра. Она предполагала родство всех трех групп кавказских языков, но потом Марр стал включать в число яфетических все новые языки. А те, кто разгромили, по сути, яфетическую теорию — были соотечественники Николая Яковлевича Марра — он же был грузином, вернее, мегрелом, по маме, а по отцу шотландцем. И родной язык у него грузинский был. Он даже по-русски, кажется, с каким-то акцентом небольшим говорил. Это главным образом Арнольд Степанович Чикобава, создавший иберийско-кавказскую школу, убедил Сталина в том, что Марр, мягко говоря, неправ. И это самым серьезным образом повлияло на развенчание яфетической теории, после разгромной работы Сталина «Марксизм и вопросы языкознания». По сути, справедливо, но, конечно, с перегибами, обычными в советское время. Тем не менее, это все-таки вернуло сравнительно-историческую лингвистику на свое законное место в российской науке. У иберийско-кавказской школы есть большие достижения — грамматические описания многих кавказских языков и диалектов. Причем хорошие, добротные описания. Я вот недавно работал с абазинскими материалами Ломтатидзе, ее записями 1935–1939 гг. Ну, просто великолепно... На грузинском алфавите, правда. Но все четко описано. Конечно, они были отличными лингвистами-дескриптивистами, прекрасно описывали кавказские языки, и первые грамматики ряда языков написали, которых до тех пор не было. Это грамматики дагестанских языков, диалектов абазинского языка. У Ломтатидзе большое число статей по абхазскому и абазинскому языкам. Очень ценные работы Георгия Виссарионовича Рогава, ее супруга — он работал по адыгским языкам, и большую грамматику адыгейского языка написал, в соавторстве с Зейнаб Ибрагимовной Керашевой. Так что это были, конечно, крупные ученые. Но в плане исторической лингвистики они были все-таки, как мне кажется, не так сильны. Их нельзя было отнести к русской школе исторической лингвистики, о которой мы выше говорили. Немножко такие самостоятельные были. Арнольд Степанович Чикобава был главным идеологом этой школы. Ломтатидзе и Рогава были практиками, а Чикобава идеологом во многих отношениях. Он считал, во-первых, что родство северокавказских языков — то есть нахско-дагестанских и абхазо-адыгских — является несомненным. И здесь с ним трудно не согласиться. Как и Дюмезиль, Чикобава не считал, что это какая-то гипотеза. Он считал это родство очевидным. И главной целью иберийско-кавказской гипотезы было как раз доказательство родства между северокавказскими и картвельскими языками. Отсюда и термин «иберийская», то есть грузинская. Иберия — древнее название Грузии. Иберийско-кавказская. То есть кавказские языки — это западнокавказские и восточнокавказские языки. Так их ведь еще Клапрот [Юлиус] называл — кавказскими языками, в отличие от картвельских, которые он



считал изолированными. И вот надо было доказать их родство в рамках этой иберийско-кавказской гипотезы. Но у них ничего не получилось, хотя было много попыток сравнения фактов северокавказских языков с грузинским, с мегрельским, сванским. Результаты были очень неубедительными. В итоге напрашивался неизбежный вывод, что, по-видимому, родства все же нет, поскольку не выявляются регулярные звукосоответствия в базовом лексиконе. И поэтому им пришлось прибегнуть к объяснению, что материал кавказских языков настолько уникален, что к нему обычные законы компаративистики неприменимы. Дескать, слишком сложная система согласных и гласных, чтобы можно было все так четко разложить, как в индоевропейском языкознании. Они считали, что для кавказских языков нужна особая методика доказательства родства. Что здесь нужно выявлять не «звукосоответствия», а «звукоотношения». Что бы [под этим] не подразумевалось. Кроме того, они считали, что корень кавказских языков в норме состоит из трех элементов: классного показателя, корня и суффикса-детерминатива. Это опять-таки навело аналогию с четырьмя элементами Марра. И в общем-то, создавался простор для произвольного анализа. Можно было произвольно отделять «окаменелый» префикс, суффикс, а оставшийся согласный сравнивать с согласным в других языках. Так что методологически, конечно, они не создали никакой внятной альтернативной теории доказательства родства языков, а практически, в плане доказательства иберийско-кавказского родства, их попытки окончились неудачей. Напомню, что еще в начале XIX в. Юлиус Клапрот писал, что картвельские языки не родственны северокавказским. И Старостин уже в наше время также об этом писал и показывал на материале. Так же полагали и Жорж Дюмезиль, и его ученик Жорж Шарашидзе. Да и Трубецкой имплицитно был такого же мнения. Так что, в общем, можно сказать, что иберийско-кавказская гипотеза относится уже к истории кавказского языкознания, хотя ее энтузиасты по-прежнему имеются, особенно в Грузии.

**М.С.:** На ваш взгляд, какое положение занимает баскский язык?

**В.Ч.:** Мои юношеские увлечения баскским языком и контакты с Юрием Владимировичем Зыцарем привели к тому, что я написал статью «Баскский и северокавказские языки», первый вариант которой я показал Старостину, когда он гостил у меня в Гагре. Меня воодушевила его поддержка, он к моей работе серьезно отнесся, и даже на одном выступлении положительно на нее сослался. Только он тогда посоветовал мне включить в статью материал не только абхазо-адыгских, но и восточнокавказских языков, то есть обеих ветвей северокавказской семьи. Он любезно разрешил мне использовать для статьи его праформы из северокавказского словаря, которые он реконструировал. Он считал, что баскско-северокавказское родство возможно. Я ему показал тогда рукописный баскско-русский словарь, который создал и прислал мне Юрий Зыцарь. Старостин весь словарь внимательно пролистал, а потом уже свободно цитировал баскские слова из этого словаря. Я был поражен тогда, какая у него, оказывается, просто фотографическая память. И вот, просмотрев словарь, и обращая особое внимание на базисную лексику, он сделал вывод, что действительно целый ряд слов из базисного списка напоминают северокавказские. Тогда он, кстати, оперировал не стословным списком Свадеша, а его модифицированной версией из тридцати слов, наиболее устойчивых к заменам или утратам, разработанной его учителем Сергеем Евгеньевичем Яхонтовым. И тогда в Гагре на основе подсчета процентов схожей



лексики он оценил степень родства между баскским и северокавказскими. Я уже не помню, какой был процент, но он был значимый для утверждения о возможности родства. Так что он поддержал эту гипотезу. Моя статья по инициативе Владислава Ардзинбы была опубликована в очень интересном сборнике «Древняя Анатолия», редакторами которого были Борис Пиотровский, Владислав Ардзинба и Вячеслав Иванов. Издан он был в Москве. Благодаря Виталию Шеворошкину, который переехал в США еще в советское время, статья стала известной и на Западе. Виталий Викторович ее выводы поддержал. Но она вызвала жаркую и довольно жесткую дискуссию между компаративистами — американскими и европейскими, о том, насколько удалось доказать это родство. Есть такой журнал «Mother Tongue», т. е. материнский язык, посвященный работам по выяснению дальнего родства языков. Так вот, часть одного из его номеров была посвящена обсуждению моей статьи, и мнения там высказывались диаметрально противоположные. Поэтому могу сказать, что я как-то внес небольшой вклад в эту сенсационную теорию баскско-кавказского родства, в какой-то мере помог ее оживить, вновь сделать предметом дискуссии. Кроме того, я был первый, кто сравнивал факты баскского языка не со всеми кавказскими языками, а лишь с северокавказскими, что логично, ибо картвельские языки последним неродственны, и сравнение баскского с неродственными между собой кавказскими языками, что до того обычно предпринималось лингвистами, не имело смысла. Сейчас я понимаю, что все-таки это очень сложная вещь — доказать подобное родство. Дело в том, что нужно осуществить достаточно глубокую реконструкцию баскского языка, чтобы сравнивать праформы с данными северокавказских языков. А баскский язык ведь младописьменный, и реконструкция прабаскского языка на основе диалектов не является достаточно глубокой. Ведь нет других баскских языков, сравнение с которыми позволило бы хронологически углубить реконструкцию. Кроме того, судя по всему, баскская фонетика сильно упростилась. И поэтому одной фонеме в баскском языке соответствуют несколько фонем в северокавказских языках. Это то, что требует какого-то объяснения. Я думаю, что именно упрощенность баскской фонетики все-таки не позволяет окончательно доказать родство, хотя оно и вероятно. Из всех гипотез, которые существуют насчет генетических связей баскского языка с другими языками, а его связывали и с афразийскими языками, и с некоторыми другими, мне кажется, что именно гипотеза родства с северокавказскими языками имеет большие основания. Сейчас этой проблемой наиболее продуктивно занимается американский компаративист Джон Бенгтсон.

**М.С.:** Поддерживаете ли вы контакты с упомянутыми зарубежными исследователями?

**В.Ч.:** Да, с Джоном мы регулярно и уже давно переписываемся, обмениваемся публикациями. С Руленом я не был знаком. Он, кстати, ссылается в положительном плане на мою баскскую статью в своей книге «Происхождение языка». Но сейчас я лично не занимаюсь дальним родством. Сейчас у меня ближайшая цель — опубликовать наконец новую версию западнокавказской реконструкции, что было темой моей докторской диссертации. На нее была написана очень большая рецензия Сергея Старостина, где он достаточно жестко прошелся по некоторым аспектам моей реконструкции. Частично справедливо, и я принимаю его аргументы, частично не совсем. Я подготовил новое русскоязычное издание с пересмотренной реконструкцией, в частности,



с учетом рецензии Старостина. Кстати, именно в этой рецензии Старостин впервые и достаточно подробно объясняет свою западнокавказскую реконструкцию. В разговоре со мной даже Вячеслав Иванов отметил, что мол хорошо, что он написал рецензию на мою книгу, и таким образом, по сути, впервые многое объяснил в своей реконструкции. Кроме того, я уже много лет работаю над этимологическим словарем абхазского языка. И также параллельно над словарем абхазо-абазинских диалектов. Собираюсь опубликовать почти готовую грамматику дотоле неизвестного садзского диалекта абхазского языка, который я обнаружил в Турции, издать расширенную версию моего праабхазского словаря, а также сделать новую версию праадыгского словаря. На очереди также мои «Убыхские этюды», почти готовые к печати. У меня много записанных мною фольклорных текстов на разных языках — на абхазском, абазинском, убыхском, адыгейском, бежтинском, мегрельском, лазском, сванском, амшенском диалекте армянского, цыганском говоре Абхазии. И это тоже надо как-то издать. Удастся ли все это успеть — только Богу известно, но это то, что меня сейчас более всего занимает. Конечно, остается интерес и к баскскому языку, и к бурушаски, и к енисейскому языкам. Я все по этому поводу внимательно читаю. Но считаю, что пусть этим другие занимаются. Хорошо бы успеть то, что я вот сейчас перечислил, какие-то другие работы. То есть, очень много запланированной работы, что не позволяет мне вновь вернуться к вопросам дальнего родства.

**В.М.:** Говоря о современном периоде московской школы компаративистики, кого бы вы могли выделить в качестве лидеров, наиболее активных членов?

**В.Ч.:** Ну, это сложный вопрос для меня, потому что ныне тренд именно в сторону описательного языкознания, в область описания грамматических структур, дескриптивной лингвистики, лингвистической типологии и ареальной лингвистики. А вот компаративистика, как я уже говорил — она все-таки переживает не лучшие времена, в сравнении с прошлыми десятилетиями. Мало новых ярких фигур. Из тех, кого я знаю, можно назвать Алексея Касьяна, который работает и в индоевропеистике, и пробует свои силы в северокавказском языкознании. Но с точки зрения лидера или каких-то ведущих фигур — трудно сказать, я их просто могу не знать, на самом деле. В кавказоведении вот Михаил Егорович Алексеев был крупной фигурой. Он недавно скончался, к сожалению. Ну и, естественно, был Старостин. Сергей Николаев не занимается уже кавказскими языками. Яков Георгиевич Тестелец отличный специалист в области дагестанских языков, картвельских языков. В последнее время он много работал над адыгскими языками, но уже в плане чисто описательном, не затрагивая истории. Олег Мудрак в последнее время занимается реконструкцией отдельных групп северокавказских языков. У него большие планы, насколько я понял. Анна Дыбо — крупнейший специалист в области алтайской исторической лингвистики. Сын Сергея Старостина, Георгий Старостин, занимался енисейской реконструкцией, кроме того, у него работы в области реконструкции дравидийских языков, койсанских языков Юга Африки, реконструкции других африканских языковых семейств. Кстати, хочу вспомнить и супругу Георгия Андреевича Климова, Джой Иосифовну Эдельман — это одна из крупнейших фигур в мировой иранистике. У нее в соавторстве великолепный этимологический словарь иранских языков. Это, конечно, наиболее заметные фигуры из тех, кто сейчас работает в области



сравнительно-исторического языкознания, кого я знаю. Но я не претендую на хорошее знание ситуации в этой области. На Кавказе же сейчас очень мало тех, кто адекватно занимается историей языков.

**М.С.:** Вы знакомы с Георгием Сергеевичем Старостиным?

**В.Ч.:** Я с ним познакомился, когда ему было лет семь или шесть. Будучи в гостях у его отца, Сергея Анатольевича. А потом я уехал в Европу. И когда я его увидел во второй раз в жизни, он уже был взрослым человеком, известным ученым-компаративистом. Кстати, его отец мне с большой гордостью рассказывал о его научных достижениях. Георгий занимается южноафриканскими языками. А именно реконструкцией языков с кликсами — это такие очень экзотические языки. Занимался и енисейскими языками, вслед за отцом. Я думаю, это, конечно гордость отца и счастье, что сын пошел по его стопам и стал известным компаративистом. Хотя и отец Старостина-старшего, насколько я знаю, был известным филологом. Ну вот, то есть, традиция такая уже семейная. Я с Георгием мало общался. Кратко переговорил с ним на конференции в Москве, когда и Иванов там был, лет 8 назад, наверное, вот и все. Хотя я с интересом читаю то, что он пишет. Но вот такого личного контакта у нас нет, к сожалению. Может объясняется тем, что это, как сказать, другое поколение. Кроме того, все языки, которыми он занимается, пожалуй, кроме енисейских, достаточно далеки от моих собственных интересов.

**М.С.:** Нечто поколенческое?

**В.Ч.:** Просто не было даже возможности общаться, потому что я в Москве нечасто бываю. Я общаюсь с Андреем Александровичем Кибриком, с другими сотрудниками Института языкознания, конечно, с коллегами из отдела кавказских языков — Яковом Тестельцом, Тимуром Майсаком, другими коллегами. Общаюсь с кавказоведом Юрием Ландером из ВШЭ, который очень плодотворно работает над описанием дагестанских и абхазо-адыгских языков. Переписываюсь с Петром Аркадьевым, который занимается абазинским. Общаюсь с Дианой Форкер, главой кавказоведения в Йенском университете. Регулярно общаюсь с Леонидом Куликовым, Джорджем Хьюиттом, Джоном Коларуссо, Витторио Томеллери, Гарником Асатрянном, рядом других лингвистов и филологов. Всегда рад контакту с парижскими друзьями и коллегами — Анаид Донабемян, Жилем Отье, Рене Лакруа. В общем, общением не обделен. Так что я знаю работы Георгия Старостина и, конечно, высоко их ценю. Но так лично мы не общаемся.

**М.С.:** Используете ли вы в своей работе компьютерную среду «Starling»? Интересно, знакомы ли с ней, например, в Нидерландах? Есть ли альтернатива?

**В.Ч.:** Вы знаете, в то время, когда он ее сделал — Сережа создал эту программу на основе Times New Roman, это была, конечно, хорошая программа, в смысле научной фонетической транскрипции. На том начальном этапе была большая проблема с поиском нужных шрифтов, именно с нашими языками, кавказскими, с их сложной фонологией. Очень трудно было найти хорошую программу, где эти фонемы бы отображались. И я очень мучился, когда писал свою диссертацию, в поисках нужной программы. В этом отношении



старостиновская программа была, конечно, очень хорошей. Я одно время пользовался ею, но потом создал собственный шрифт на базе той же Times New Roman. «Starling» сыграл свою роль. Потому что действительно многие пользовались этим шрифтом. Но потом настолько Microsoft развился, что там имеются шрифты практически для любого языка, так что такой острой проблемы с шрифтами уже нет.

Большая коллекция шрифтов была у SIL (Summer Institute of Linguistics). Я ими тоже пользовался иногда, но потом Microsoft интегрировала почти все их знаки в свою систему. То есть уже можно просто обычным юникодовским шрифтом пользоваться для передачи практически всех звуков языков мира, за небольшими исключениями. Так что сейчас проблема намного облегчилась. А тогда была острая проблема поиска шрифтов. Кроме того, «воевали» между собой фанатичные поклонники Apple и Microsoft. Я на Apple так и не перешел, и когда мне нужно было как-то написать статью на Apple, очень раздражался, потому что там все по-другому. Остаюсь верен Microsoft. Сейчас все, кстати, легко взаимозаменяемо, к счастью. Здесь тоже глобализация и унификация произошла, что значительно упростило нашу задачу по поиску необходимых шрифтов и программ.

**М.С.:** В рамках читаемых курсов уделяете ли вы внимание сравнительно-историческому языкознанию?

**В.Ч.:** Я читал курс «Введение в кавказское языкознание» в Лейденском университете, и продолжаю его читать в Абхазском университете. Основа курса — книга Георгия Андреевича Климова «Кавказские языки». Ну, я добавляю, естественно, свой собственный опыт в языках, и в этом курсе большой раздел, насколько лекций, по сравнительно-историческому языкознанию, что больше основано на моем личном опыте. Рассказываю о теориях родства кавказских языков, включая анализ иберийско-кавказской и северокавказской гипотез. Также основы компаративистики, то есть научная методология сравнения языков. В Сухуме я использую для примеров абхазский, убыхский и адыгские языки, которые близки студентам. Наглядно на примерах показываю им, как выявляются на основе сравнения базовой лексики закономерные звукоответствия, которые служат доказательством родства языков. И студенты в целом неплохо усваивают материал.

**М.С.:** Какой глубины эта заинтересованность? Были ли те, кто подходили к вам после курсов и, например, увлеченно рассказывали о прочитанных работах или хотели бы присоединиться к исследованиям?

**В.Ч.:** В Лейдене у меня несколько кавказоведческих курсов было. К сожалению, никто из моих голландских студентов не пошел в кавказоведение, хотя очень им интересовались. Просто не было докторантуры по кавказским языкам, и они перешли на другие языки. В Абхазии у меня было несколько ярких студентов, но они не пошли в историческое языкознание. Я желал бы, конечно, появления какого-нибудь продвинутого студента или студентки, которые заинтересовались бы историей языка, но пока таких не нашел. С другой стороны, я воспитываю нескольких социолингвистов — это новая для Абхазии отрасль языкознания, и очень актуальная. А в плане именно компаративистики никого, к сожалению, нет. Поэтому мне здесь на самом деле некому



передать свои знания в этой области. Я в основном занимаюсь тем, что пишу книги, статьи, и надеюсь, что они найдут своего читателя, в том числе за пределами Абхазии.

**М.С.:** Мы вас не утомили?

**В.Ч.:** Нет, мне очень интересно все это вспоминать... Можно сказать, мемуары пишу. Когда рассказываешь, то многое всплывает из того, что оставалось в «задней части» памяти. А это очень интересные вещи на самом деле. Интересная эпоха была. Знаете, хочется написать хотя бы небольшие главы по каждой из замечательных личностей, с кем мне посчастливилось встречаться. Об Иванове, Старостине, Кумахове, Климове, Шагирове, Алексееве и так далее. Их работы оставили большой след в кавказском и не только кавказском языкознании. Общение с ними дало мне многое для моего роста как лингвиста, в плане прикосновения к большой науке. Это для меня большое значение имеет. Может быть, будет для этого когда-нибудь время. Хотя не уверен. Времени все меньше и меньше.

**М.С.:** Интересны ваши воспоминания о конкретных исследователях. Мы будем называть интересующие нас имена. Удалось ли вам познакомиться с Ароном Борисовичем Долгопольским, или вы не застали его в России?

**В.Ч.:** Да, [он] уже уехал тогда. Кстати, его сестра родная работала, и сейчас, может быть, работает в Институте языкознания, очень милая женщина. С ним я не был знаком. Читал его работы, естественно, по ностратике. Публиковались они в таком продолжающемся издании «Этимология» — известный сборник, издавался Институтом русского языка. Там он публиковал свои работы в продолжение исследований Иллич-Свитыча. И, конечно, мне все это было страшно интересно. Он был одним из крупнейших ностратистов. После Иллич-Свитыча — вторая фигура. Плюс Сергей Старостин и Владимир Дыбо. Еще несколько человек, может быть. Это крупнейшие исследователи в этой области науки в России.

Я переехал в Москву в 1982 г., поступил в аспирантуру. К тому времени он уже уехал. О нем, кстати, часто говорили, что он был таким крупным ученым, в таком роде. Старостин о нем мне кажется что-то рассказывал. Но сказать, что я что-то помню интересного, такого конкретного... Нет, ничего не могу сказать.

**М.С.:** Виталий Викторович Шеворошкин.

**В.Ч.:** С ним я лично знаком. Мы с ним познакомились в Нидерландах, кстати, в Лейдене. Он приехал из Америки по какому-то проекту, кажется. Это было лет 15 назад. Я знал его работы, особенно по дешифровке карийской письменности. И по фонологии. О нем и Старостин мне рассказывал, и Ардзинба, которого он навещал в его доме в Эшере, близ Сухума, и даже как-то раз помогал собирать груши. То есть о нем я как-то был слышан. И познакомился я с ним уже в Лейдене — и Старостин тогда там тоже был. Тепло пообщались. Он очень такой, как сказать, современный человек. Я был еще молодым тогда. Спрашиваю: «Как вас по отчеству?». А он говорит: «Нет-нет, просто Виталий!». И мне было странно называть по имени такого извест-



ного ученого. Хотя в Лейденском университете все называли профессоров по имени. Вот Роберт Беекес — это величина такая! И — Роб, просто Роб. Фредерик Кортланд — просто Фриц. Это очень интересная, европейская модель поведения в академическом сообществе, очень демократичная, совсем отличная от российской. Вообще, когда приезжаешь в Европу — вы там бывали, естественно — там другая культура общения. Улыбка там является такой нейтральной вещью, но требуемой, почти необходимой для нормального общения. Я думаю, что если бы я, когда работал в советское время в Институте языкознания, зашел бы в наш отдел широко улыбаясь, то коллеги подумали бы, что что-то со мной случилось. А если бы я в Голландии зашел в свой офис и не улыбаясь поздоровался бы с коллегами, то они спросили бы: «С тобой что-то случилось?». Помню, в первый год моей жизни там при встрече голландский коллега меня спросил: «Слава, как дела?». Я ответил: «Нормально!». В России нормально — это же нормально, правда? Значит, все в порядке. А он спросил как бы с тревогой: «А что случилось?». То есть нормально — для них звучит как какая-то проблема. А нужно было сказать «отлично!». Так что это такие разные культурные коды. Я улыбаться учился не менее года. Меня друзья-аспиранты спрашивали: «Слава, почему ты всегда угрюмый?». А я удивлялся, потому что я не был угрюмым, просто был серьезным, как и положено в академическом сообществе. [Смех. — В.А.] Потом я уже научился естественным образом улыбаться, и теперь уже не могу отучиться. И уже в России, когда захожу в магазин, и когда продавец не улыбается и не здоровается со мной, мне это кажется странным и очень неприветливым. А на самом деле это норма поведения такая. Что делать! Разные культурные коды.

После первой встречи в Лейдене, о которой я упоминал, Шеворошкин еще раз приезжал в Голландию со своей женой, и они у меня останавливались в гостях. Я тогда уже жил в Гааге, не в Лейдене, но это очень близко. Мы прекрасно провели время. В Делфт вместе ездили. Прекрасные люди, прекрасные русские интеллигенты... Виталий отличный ученый, конечно. Кстати, он родом из Абхазии, из Нового Афона. Мы много беседовали с ним, о Сергее Старостине, об Ардзинбе, об Иванове, вообще о компаративистике, о языках-изолятах, о макросемьях. Я просто не помню сейчас всего, о чем мы говорили. Он и о Долгопольском рассказывал. Сказал также, что они собирались мою первую книгу, «Аспекты фонологической типологии», на английский перевести и издать, и даже начали переводить, но для издания не нашлось денег.

Кстати, именно Виталий мою статью по баскско-кавказским связям пропагандировал. Именно через него она стала известной на Западе. В итоге целая дискуссия создалась, о чем я и не знал вообще. У меня в Лейдене гостил один австралийский лингвист, Пол Сидвелл. До сих пор с ним общаемся. Отличный компаративист. Знакомясь, он меня спросил: «А как ваша фамилия?» Я говорю: «Чирикба». Он удивился, потому что знал, что такая дискуссия по поводу моей статьи развернулась, и вот он лично познакомился с тем, кто всю эту дискуссию по поводу баскского языка вызвал. В общем, это он мне рассказал, что благодаря Шеворошкину моя работа стала известной на Западе.

Был такой Ларри Траск, известный басколог. Он американец, но работал в Англии. Вот он написал на мою баскскую статью совершенно разгромную рецензию. Во многом, кстати, справедливую, но слишком категоричную





в своих выводах и суждениях по поводу внешних связей баскского языка. И даже в его большой книге «История баскского языка», там глава целая о предполагаемых внешних связях баскского, где он меня тоже четверговал... [Смех. — В.А.] Потом мы с ним лично познакомились, он был в 1997 г. в Лейдене с лекцией по истории баскского языка, и меня пригласил после лекции вместе с ним поужинать известный голландский басколог Рудольф де Рейк. Траск оказался очень приятным человеком. Он потом мне написал, что сам смущен той свирепостью, с которой накинулся на мою статью. Все-таки на время ее написания это был советский период, еще не было вообще почти никакой литературы по баскскому языку тогда в Советском Союзе. Я работал только на основании рукописи баскско-русского словаря Зыцаря, и конечно, с ним консультировался. Западные работы по баскскому мне тогда были недоступны. Ну и я все же тогда еще очень молодым был, студентом второго курса Харьковского университета. Во многом наивным и самоуверенным. Но я не жалею, что опубликовал эту свою баскскую статью, и кстати, ее публикацию поддержали тогда и Ардзинба, и Старостин, и Иванов, и положительно оценил Дыбо.

**М.С.:** Следующий — это Александр Юрьевич Милитарев.

**В.Ч.:** Я с ним мало общался на самом деле. Он дружил со Старостиним. У них была совместная работа по северокавказско-афразийским языковым связям. Я был на совместной презентации этой статьи Старостиним и Милитаревым. Кстати, я не являюсь поклонником этой статьи. Я считаю, что там много дискуссионного. И мне кажется, сам Старостин потом уже отошел от энтузиазма по поводу этой темы. Я это чувствовал, потому что он не очень-то на нее ссылаясь. Но так-то мы встречались с Александром Милитаревым на конференциях... Например, в ИВАНе которые проходили. У нас был хороший контакт, какие-то этимологии, помню, с ним обсуждали. Кстати, недавно на Facebook\* мы с ним встретились, и он сказал: «Слава, рад с тобой снова контакт восстановить». Было приятно. Остались теплые отношения, но вот близко мы с ним не общались на самом деле. Он занимался афразийскими языками, афразийской реконструкцией, берберскими языками, гуанчским языком. Меня это по молодости очень интересовало. Я читал его статьи, слушал лекции.

**М.С.:** Евгений Арнольдович Хелимский.

**В.Ч.:** Хелимский. Знаете, я его только слышал на конференциях, но лично не посчастливилось пообщаться. Была очень интересная конференция в Институте востоковедения по компаративистике. Там он выступал и дискутировал с Тамазом Гамкрелидзе — такой грузинский индоевропеист очень известный был. Он с ним дискутировал по поводу лексических заимствований из индоевропейского языка в протоуральский. Но о нем я часто слышал от Старостина, они дружили. Потом, как я знаю, он уехал в Германию, был там профессором по уральским языкам, не помню в каком городе. Я помню, что впервые услышал его фамилию, когда Старостин в Гагре у меня гостил. Он тогда мне сказал, что в принципе для хорошего лингвиста не имеет большого значения, какими языками заниматься, для него любой язык это рабочий

\* Сеть, запрещенная на территории РФ. – Ред



материал. И привел пример Хелимского, что он хотел заниматься какими-то другими языками, но в аспирантуре был лишь венгерский язык. И он пошел по венгерскому и стал одним из крупнейших ураловедов. Я читал его работы. Вообще я читаю по компаративистике все, что могу достать, по всем языкам. И, в частности, по финно-угорским языкам немало читал.

**М.С.:** Игорь Михайлович Дьяконов.

**В.Ч.:** Да, это тоже такая очень большая фигура. Я впервые его увидел — хотя читал его работы до этого — на конференции в ИВАНе, которую я упоминал. Это была первая конференция в моей жизни, она была посвящена памяти Струве. И там Дьяконов был одним из выступающих. Я, кстати, застал там момент, когда где-то в коридоре Старостин рассказывал ему о своей северокавказской реконструкции, и объяснял произношение каких-то кавказских звуков, кажется, лагерьных. Дело в том, что в одном ереванском журнале Дьяконов как-то написал статью, где доказывал генетическое родство хурритского и урартского языков с нахско-дагестанскими. Потому он интересовался работами Старостина по восточнокавказской реконструкции. Они потом написали совместно работу по хуррито-урартским языкам и их связям с восточнокавказскими. Насколько я помню, тогда, на той конференции это была первая встреча Старостина с Дьяконовым, и он подробно объяснял ему все эти кавказские звуки, и тот с большим интересом слушал его фонетические объяснения. Кстати, на самом деле первым по этой теме написал Георгий Климов, в соавторстве с польским кавказоведом Яном Брауном. Георгий Климов написал эту статью, еще учась в аспирантуре, в Тбилиси, и там же ее опубликовал. О возможной связи хуррито-урартского языка с восточнокавказскими языками. Потом, много лет спустя, когда он сам же критиковал эту гипотезу в исполнении Старостина и Дьяконова на нашем семинаре для аспирантов в Институте языкознания, я спросил его: «Георгий Андреевич, но это же вы первым написали подобную статью, положили начало этому направлению!». Он улыбнулся и ответил: «Да, каюсь, ошибка молодости». А вторая работа по этой теме после Климова была написана много лет спустя уже Дьяконовым. Такая довольно обстоятельная работа. Но он не общался тогда с кавказоведами, просто из литературы брал кавказские материалы. А Старостин уже таким знатоком кавказских языков был, что не случайно, что они стали над этой темой совместно работать. Старостин мне говорил, что он часто ездил в Петербург — извините, в Ленинград — и дома у Дьяконова работал вместе с ним над этой их совместной монографией, которая была издана в Мюнхене на английском языке. «Хуррито-урартский как восточнокавказский язык» — так, кажется, она называлась. Кстати, когда я проходил курс хурритского и урартского языков в Лейденском университете, который нам читал профессор ассириологии Вилфред ван Солд, он опирался на эту работу Дьяконова и Старостина, но именно в части дескриптивной, касающейся структуры хурритского и урартского языков. Он не знал, как относиться к той части работы, которая была посвящена связям хуррито-урартского с восточнокавказскими языками. Кроме этого, я помню о Дьяконове, что он принимал участие в дискуссии по поводу так называемой «майкопской плитки». В годах 60-х недалеко от Майкопа нашли загадочную плитку с иероглифами. Тогда ленинградский кавказовед Георгий Турчанинов, который занимался дешифровкой письменностей на разных языках, в основном на кавказских, сообщил, что он расшифровал эту плитку на основе абхазского языка. По этому поводу



на страницах известного журнала «Вестник древней истории» была большая дискуссия. И одна из критических статей была написана Дьяконовым. Турчанинов был хорошим кавказоведом, но эта попытка дешифровки — не самое большое его достижение. Я, кстати, показывал изображение этой плитки в Лейдене знакомому шумерологу, и он сказал, что некоторые иероглифы на ней древнешумерские, хотя Ардзинба говорил мне, что там есть и какие-то древнехеттские иероглифы. Я думаю, что эта табличка так и останется не расшифрованной, пока не будут найдены другие памятники этого письма, или даже билингвы с параллельным текстом на известном языке. Добавлю, что Дьяконов сделал реконструкцию афразийского языка, и в последние годы жизни работал над афразийской реконструкцией.

**М.С.:** Илья Иосифович Пейрос.

**В.Ч.:** Он, кажется, сейчас в Австралии. Я с ним знаком был, не очень близко, еще по Москве. Потом он уехал в Австралию. Он был несколько раз в Лейдене вместе со Старостиным. Там мы общались, он со Старостиным у меня дома в Гааге бывал, я им показывал город, который им очень понравился. Илья очень приятный человек и отличный ученый-компаративист. Я помню, кстати, его выступление на знаменитой конференции по исторической лингвистике в ИВАНе. Пейрос выступал там с докладом о миграции предков народов, говорящих на сино-тибетских языках. Он считал, что они мигрировали в Юго-Восточную Азию с запада, через Памир и Гималаи, если мне память не изменяет. Он тогда так увлекательно рассказывал, как сейчас помню, как эти волны мигрантов прото-сино-тибетцев пересекали каньоны, горы, пока наконец не добрались до Китая.

**М.С.:** Ольга Валерьевна Столбова.

**В.Ч.:** Я ее хорошо помню по Институту языкознания. Она занималась чадской, кажется, реконструкцией. Работала в секторе африканских языков. Но близко я с ней не общался. Я помню, слышал ее выступление по чадской реконструкции на ностратическом семинаре. Серия лекций у нее была по реконструкции проточадского. Несколько лекций я прослушал.

**М.С.:** Андрей Анатольевич Зализняк.

**В.Ч.:** Ну, это конечно очень крупная фигура в лингвистике. И в мировой лингвистике, и в российской лингвистике, и в московской лингвистической школе. Я помню его выступления на конференциях. Кстати, его дочь Аня — мы в одно время учились в аспирантуре — работает в Институте языкознания, прекрасный лингвист. Я с ним никогда не общался, просто слышал его выступления. Он посещал семинары, которые читал Старостин по северокавказской реконструкции. Очень интересовался этой реконструкцией, задавал вопросы по каким-то деталям, записывал. Я помню его на лекциях именно по исторической тематике. Он был ученым широкого профиля...

**М.С.:** С Сергеем Львовичем [Николаевым] Вас познакомил Сергей Анатольевич?

**В.Ч.:** Да. Я познакомился с ним у Старостина дома. Я еще был студентом, приезжал в Москву и обычно у Владислава Ардзинбы останавливался. Его



жена Светлана — моя родственница. И вот меня пригласил в гости Сережа Старостин, это уже после Гагры было, осенью 1979 г. Я пришел к нему домой, и там познакомился с его супругой и с их маленьким сыном Гошей. Кроме Сережи, там были Сергей Николаев, Миша Алексеев и Олег Мудрак, тогда еще студент, кажется, второго курса. Я знал работы Алексеева, но впервые лично с ним познакомился именно тогда. Мы впоследствии стали близкими друзьями. После этого мы пересекались с Николаевым на конференциях, как-то общались. Сережа родом из Сибири. И характер его немножко сибирский такой, широкий. Поселился в деревне в Подмосковье, преподавал там в школе. Мне Старостин рассказывал, что он регулярно ездил к нему в деревню, когда они готовили к печати свой словарь северокавказский. Старостин к нему ездил с рукописями словаря в рюкзаке. Они сидели в подмосковной деревне и работали над северокавказским словарем. Старостин делал праабхазскую, западнокавказскую и другие реконструкции, а Николаев праадыгскую, праахскую и, если не ошибаюсь, еще працезскую. Потом, к сожалению для нас кавказоведов, Николаев ушел в славяноведение, увлекся русскими говорами, акцентологией — и сейчас этим занимается очень продуктивно.

Сейчас вот мы на Фейсбуке\* иногда обмениваемся месседжами. Кстати, для изучения истории создания северокавказского словаря очень важно с ним пообщаться, я думаю. Распросить о деталях реконструкции. Это очень интересно, особенно потому, что Старостин, к сожалению, уже не с нами... Неплохо было бы, конечно, его распросить, как все это создавалось.

Я в заключение на смешной ноте расскажу одну историю, которую часто рассказываю. Ведь мир стал маленьким. А раньше, когда я жил в Советском Союзе, мир казался необъятным и недостижимым. Сейчас это уже забыли. Но тогда «железный занавес» был вполне реальной вещью. Ощущение, что ты на какой-то отдельной планете находишься, изолированно от других. Читаешь книги, скажем, об Америке, о Франции. Смотришь фильмы. Но это как бы марсианские хроники. Как будто все это где-то в другой вселенной. А потом выяснилось, что всего 3 часа лету, и ты уже там, и все это всегда было очень близко. Европа ведь очень маленькая. И вот одной забавной историей на тему глобализации завершу свой рассказ. Я читал одно время лекции в Лейдене по абхазскому языку, читал курс по введению в кавказское языкознание. А один семестр, так, для эксперимента, решил почитать грузинскую грамматику. На основе грамматики Джорджа Хьюитта, известного кавказоведа. Как оказалось, было много интереса к грузинскому языку. Это было лет 18 назад. У меня в группе было человек 12, я думаю. Для редких языков это много. Моя знакомая по университету преподавала иврит. И она говорит: «Ну, максимум пять человек в год я могу набрать на семестр, а у тебя столько людей на грузинский записалось!» Так вот, я читал лекцию, и один из моих учеников был иранец, но грузинского происхождения. А свой курс я читал на голландском языке. И вот мой коллега, Рикс Сметс, увидев такую ситуацию, усмехнулся: «Это вообще-то замечательно: абхазец из Абхазии читает в Голландии на голландском языке курс грузинского языка грузину из Ирана!» Вот такие парадоксы случаются. Интересная история времен глобализации, правда? Ну, тогда это было начало глобализации. А сейчас уже, конечно, вообще никого ничем не удивишь, я думаю.

**М.С.:** Мы сейчас с разных мест, получается, и имеем возможность встретиться онлайн.



**В.Ч.:** Это, конечно, удивительно. Я помню, когда появились первые компьютеры в нашем офисе в Лейдене. У нас было шесть докторантов, и один компьютер на всех. Мы по очереди на нем работали. Сейчас все они известные ученые. А тогда вот мы сидели по очереди за одним компьютером. Потом появилась электронная почта. Принесли аппаратик такой, он долго забавно жужжал, отправляя письмо. Знаете, как какое-то шаманское действие было послать один e-mail! Это было просто захватывающе: мы все стояли вокруг и смотрели на этот жужжащий аппаратик как на какое-то чудо. А сейчас... сейчас мои дети запросто, в 5–6 лет играют в Minecraft, пользуются планшетом. Вот те, которые сейчас маленькие дети — ведь они совсем другие, правда же? Совсем другие в плане восприятия. У них на первом месте зрительное восприятие, они воспринимают мир образами. Это просто кошмар — заставить прочитать их 5–10 страниц текста. Вот моему сыну нужно было прочитать для школы «Тараса Бульбу». Он предпочел посмотреть фильм в два с половиной часа, а не прочитать повесть. «Прочитал» — и получил пять. Так что все уже изменилось, а я еще застал ту эпоху, вообще какую-то доисторическую, когда люди читали книги, и это был главный источник их знаний о мире. Вот так все меняется на глазах одного поколения.

**М.С.:** Благодаря технологиям мы имеем возможность с Вами поговорить! Вы нам уделите просто колоссальное количество времени!

**В.Ч.:** Спасибо Вам! Такие вопросы и темы, что мне самому было очень интересно все это перематывать снова в своей памяти.

*Расшифровка текста — М.Э. Сысоева, В.В. Матвеев*

## Interview

**Sysoeva M. E., Matveev V. V., Chirikba V. A.** I'm honoured to be a Member of the Moscow School of Comparative Linguistics. [Dlia menia bolshaia chest' byt' chlenom moskovskoi shkoly komparativistiki] Interview with V.A. Chirikba. *Anthropologies*, 2023, no 2, pp. 158-189. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/158-189>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Chirikba Viacheslav Andreevich** | senior researcher, Institute of Linguistics of RAS | [chirikba@gmail.com](mailto:chirikba@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0001-8967-2767>

**Sysoeva Maria Eduardovna** | junior researcher, N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of RAS | [m.sysoeva@iea.ras.ru](mailto:m.sysoeva@iea.ras.ru) | <https://orcid.org/0000-0002-0553-4998>



**Matveev Vladislav Viktorovich** | junior researcher, Institute of Linguistics of RAS | [v.matveev@iling-ran.ru](mailto:v.matveev@iling-ran.ru) | <https://orcid.org/0000-0003-0174-5373>

### Abstract

The interview of M.E. Sysoeva and V.V. Matveev with the linguist Dr. V.A. Chirikba is devoted to the researcher's creative path and a specific area of his scientific interest — comparative historical linguistics. The conversation discusses not only biographical milestones, but also the stages of development of the Moscow School of Comparative Linguistics, the history of the ideas of the Russian linguistic school and its contribution to Caucasian studies, as well as the atmosphere of scientific meetings of the Nostratic seminar and memories of colleagues.

**Keywords:** comparative and historical linguistics, caucasology, Nostratic seminar, history of science

Сысоева М.Э., Матвеев В.В., Чирикба В.А. «Для меня большая честь быть членом московской школы компаративистики». Интервью с Вячеславом Андреевичем Чирикбой.



© М.А. Щекин

## Модернизация или «доместикация»? Опыт эвенков в глобальном контексте

**Ключевые слова:** модернизация, экономическая антропология, эвенки, мир-системный анализ, история России/СССР

В статье предпринимается попытка исследовать контакт между Россией и коренными народами Сибири, в частности эвенками, через призму мир-системного анализа. Рассматривается история эвенков в дореволюционный, советский и постсоветский периоды. Автором прослеживается взаимосвязь между глобальными экономическими процессами, целями государства и других экономических акторов и ходом модернизации среди эвенков и других коренных малочисленных народов Сибири. Вписывание их истории в более глобальный контекст позволяет сделать определенные выводы о природе модернизации. Автор видит основные причины ее негативных последствий в неравенстве сторон и одностороннем характере модернизации.

### Введение

Модернизация — это один из терминов, которые мы часто употребляем, но значение которых никто точно не знает. Нередко под ним подразумевается процесс заимствования и внедрения в «отсталое» общество технологий и институтов общества «развитого» или «цивилизованного», конечным итогом которого должен быть «прогресс», поднятие первого «на уровень» последнего. К такой трактовке, безусловно, есть вопросы. Если о материально-техническом прогрессе еще можно говорить с какой-то степенью объективности, то не совсем ясно, что является мерилем «прогрессивности» социальных и экономических институтов. К тому же, несмотря на дрящущую уже несколько веков модернизацию, разрыв между «развитыми» и «отсталыми» обществами остается во многом не преодоленным. Если же понимать модернизацию исклю-

**Щекин Михаил Алексеевич** – студент 2 курса магистратуры Учебно-научного центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета. E-mail: smofficial@mail.ru <https://orcid.org/0009-0005-9083-7625>

**Для цитирования:** Щекин М.А. Модернизация или доместикация? Опыт эвенков в глобальном контексте // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 158-189. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/190-205>

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект 21-18-00495 «На фронтире культур: от индивидуальных биографий к историческим судьбам этнических сообществ (эвенки Сибири и коренные австралийцы в условиях модернизации)». Осуществляется в Российском государственном гуманитарном университете.



чительно как контакт неравных в материально-техническом плане культур и заимствование технологий, то остаются необъясненными другие преобразования, которые часто происходят в результате таких контактов.

Хороший выход из ситуации предоставляет такое направление в социальных науках как мир-системный подход, к числу видных последователей которого относятся, например, упоминаемые в этой статье И. Валлерстайн (2004, 2011), А.Г. Франк (1966), Э. Вульф (1983) и Б.Ю. Кагарлицкий\* (2009). Валлерстайн (*Валлерстайн* 2004) выделяет три основных типа мир-систем: мини-системы, мир-империи и мир-экономики. Мини-системы — термин, применяемый им для описания простых и небольших обществ, живущих преимущественно натуральным хозяйством. Мир-империи — это централизованные системы, в которых разделение труда и распределение ресурсов происходит в рамках государственных границ и подчинено политическим процессам. Наконец, мир-экономика — это система, в которой экономические процессы выходят за пределы отдельных политий и являются первостепенными двигателями развития системы. Современная мир-экономика зародилась в XV в. в Европе и постепенно охватила весь мир.

Схожим образом Э. Вульф (*Вульф* 1983) в своем анализе выделяет три способа производства: родственный, в котором контроль над трудом реализуется через систему родственных отношений; трибутарный — в котором труд и его плоды извлекаются политическими методами, например, взиманием дани; и капиталистический.

Хотя эти категории довольно абстрактны и не всегда описывают все тонкости функционирования различных экономических систем, в большинстве случаев я нахожу терминологию мир-системного подхода достаточно полезной.

Преимущество этого подхода в том, что он позволяет говорить не об эфемерных «развитых» и «неразвитых» обществах, а о конкретных системах с конкретными свойствами. Так, говоря о распространении европейской «цивилизации», колониализме и происходившей в их рамках «модернизации» традиционных обществ, мы на самом деле говорим о распространении европейской мир-экономики и интеграции в нее других систем с их людскими и материальными ресурсами. В рамках распространения мир-экономики происходит глобальное разделение труда и обмен (как правило, неравный) между ее центром и периферией, выходящий за пределы границ конкретных политий и обществ.

Предлагаемая статья является попыткой осмыслить в русле этого подхода исторические судьбы традиционных обществ в ходе их контактов с европейскими культурами, рассматривая этнографические и исторические данные, относящиеся к коренным малочисленным народам Сибири (далее КМНС), в частности — к эвенкам. Помимо опубликованных источников, я использую собственные полевые материалы, собранные в двух экспедициях (2021 и 2022 г.), которые были предприняты в рамках научно-исследовательского проекта «На фронтире культур: от индивидуальных биографий к историческим судьбам этнических сообществ (эвенки Сибири и коренные австралийцы

\* Физическое лицо, признанное СМИ — «иностранным агентом». — Ред.





в условиях модернизации)», имеющего задачу изучить, как судьбы двух народов — эвенков и австралийских аборигенов — преломляются в биографиях конкретных людей.

### Дореволюционный период

Как известно, колонизация Россией Сибири имела своей целью в первую очередь добычу пушнины для продажи на европейских рынках. Таким образом, продвижение на восток было обусловлено экономическими процессами в центре европейской мир-экономики. Основным методом добычи пушнины было обложение коренного населения Сибири натуральным налогом — ясаком. Ясак взимался определенными видами пушнины, имевшими наибольшую товарную ценность, в основном соболями. Со временем ясак было разрешено выплачивать — частично или полностью — деньгами (в зависимости от актуальных хозяйственных условий).

Эвенки жили в основном охотой. Оленеводство у них носило вспомогательный характер, обеспечивая транспортировку в ходе сезонных перекочевок и дополнительный источник мяса, молока и шкур. Охотились эвенки в первую очередь для обеспечения своих жизненных потребностей в мясе и шкурах. Эвенки, как правило, кочевали группами родственных семей, которые вели совместное хозяйство. В терминологии Э. Вульфа (*Вульф* 1983) хозяйство эвенков можно охарактеризовать как родственный способ производства.

Взимание ясака привело к изменениям в традиционном хозяйстве. Годовой цикл стал подчиняться нуждам именно пушной охоты, а сам характер промысла начал носить более индивидуальный характер (*Тураев* 2009: 97). Из-за перепромысла уже в 1640-е годы численность соболей и других товарных зверей начала резко сокращаться (*Акимов* 2010: 248). Это делало каждые последующие выплаты все более сложными и заставляло охотников совершать все более долгие перекочевки. Чем больше эвенкам приходилось охотиться на «товарных» зверей или как-то иначе добывать деньги, тем меньше времени они могли уделять обслуживанию своих нужд, что подрывало их продовольственную безопасность.

Чтобы поддерживать свое жизнеобеспечение, эвенки могли прибегать к нескольким стратегиям. Во-первых, в обществе эвенков существовал институт перераспределения жизненно необходимых мяса и шкур — нимат. Нимат работал по принципу экономики дара и обеспечивал постоянную взаимопомощь членов кочевой группы. Также ниматом называлась доля добычи, которая на безвозмездной основе отдавалась неимущим семьям (без кормильца). Практиковалось и одаривание оленями бедных членов группы, и раздаривание оленей по обету или после удачной охоты. Нимат, однако, закономерно приходил в упадок со все большим включением эвенков в товарно-денежные отношения и разложением натурального хозяйства (*Шубин* 2007: 21–26).

Во-вторых, эвенки могли компенсировать недостаток еды и шкур, забывая часть своих оленей. В долгосрочной перспективе, однако, это еще больше ухудшало их положение.

В-третьих, эвенки могли обменивать на охотничью добычу или покупать у русских поселенцев и купцов продовольствие и предметы обихода. Это,



по сути, лишь закрепляло необходимость добывать больше товарной пушнины. Торговля эвенков с внешними экономическими акторами зачастую проходила на невыгодных для первых условиях. Русские, даурские и китайские купцы часто скупали пушнину и другие продукты за бесценок и при этом продавали необходимые товары по завышенным ценам, ввергая эвенков в долговую кабалу (Шубин 2007, 272–273; Забияко и др. 2012: 18). Нередко переселенцы насильно заставляли эвенков обменивать пушнину на привозные товары и даже спаивали их перед сделками (Акимов 2010: 238–239; Забияко и др. 2012: 18). Эвенки прекрасно понимали пагубное влияние хищнического купечества на их жизнь, в истории известны даже случаи их сопротивления. Так, в 1895 г. по просьбе подлёморских эвенков Баргузинская полиция распорядилась «не допускать купцам заезда в их урочища ни под каким предлогом» (Шубин 2007: 272).

Еще одним способом получения денег или необходимых товаров была работа по найму у русских поселенцев (в качестве проводников, на лесозаготовках, приисках, в шахтах и т.д.).

Постепенно пушнину как основную статью дохода, получаемую Россией со своих сибирских территорий, потеснили зерно, масло, а также золото и другие природные ресурсы (Mote 1998: 58–61). Захват земель под земледелие и скотоводство, вырубка лесов, участие пришлого населения в охоте и рыбалке, поиск и разработка месторождений увеличивали давление на местные экосистемы, снижая эффективность как товарного, так и продовольственного промысла.

Таким образом, эвенки оказывались все более экономически уязвимыми и зависимыми от мир-экономики, трибутарным «тараном» которой выступала в Сибири российская колонизация.

Интересно, что этот процесс обнаруживает известные параллели с тем, о чем пишет Дж. Скотт в своей книге «Моральная экономика крестьянства» (Scott 1976). В ней, рассматривая взаимодействие крестьян Юго-Восточной Азии с колониальными государствами, в частности во французском Индокитае и британской Бирме, Скотт прослеживает разложение традиционных крестьянских хозяйств и потерю ими экономической самостоятельности. Под патронажем государства происходило отчуждение общинных земель и природных ресурсов и все сильнее закреплялись права собственности и влияние землевладельцев. Государство вводило новые налоги, служило гарантом сбора ренты для землевладельцев и взыскания долгов с крестьян. Все эти факторы ставили крестьян в уязвимое положение: требовали их участия в товарно-денежных отношениях в ущерб продовольственной безопасности, провоцировали их обезземеливание, влезание в долги и превращали их в наемных батраков.

Важным общим фактором здесь является роль государства: именно оно взиманием налогов дает первоначальный импульс, нарушающий прежнюю экономическую автономию и запускающий порочный круг все большей уязвимости и зависимости. Хищническая торговля и долговая кабала, флуктуации рынка, ухудшение промысловых или сельскохозяйственных условий только поддерживают этот процесс.



Другим аспектом интеграции эвенков в трибутарные и капиталистические отношения был рост социального неравенства. Важную роль в осуществлении сбора дани играли представители эвенкийской родовой верхушки, которые становились посредниками между государством и членами своего рода. Так называемые «князцы» или «шуленги» были ответственными за сбор ясака со своего рода и наделялись судебными полномочиями. Князцы избирались родовым собранием — сугланом — и не обладали абсолютной властью, во многом завися от воли своих сородичей (Тураев 2009: 97–98). Тем не менее преемник родового главы часто был членом его семьи. Положение этих лидеров все же позволяло им иногда злоупотреблять властью и присваивать себе, например, выручку от сдачи в аренду родовых угодий. Родовая знать и зажиточные обладатели больших оленьих стад часто выступали и посредниками в торговле с пришлыми купцами. Опираясь на авторитет и родственные связи, они пользовались доверием сородичей и скупали за бесценок их пушнину, чтобы выгодно ее продать. Также они могли сдавать своих оленей в аренду бедным сородичам (Шубин 2007: 274).

Некоторые группы эвенков выгодно сдавали в аренду пришлому населению свои родовые угодья. Так, в Северо-Восточном Прибайкалье эвенки Шемагирского родового управления сдавали свои родовые угодья, как правило, реки, в аренду пришлым охотникам, рыболовам и золотодобытчикам. Часть доходов перечислялась на специальный счет в Госбанке, а часть шла на нужды местной власти и рода в целом. Решения о распоряжении этими угодьями принимались коллективно на родовом суглане. Однако эксплуатация угодий арендаторами привела в итоге к сильному сокращению популяции местного соболя, из-за чего правительством было принято в 1916 г. решение о создании на этой территории Баргузинского заповедника. В результате шемагирские эвенки потеряли свой источник дохода и были выселены в поселок Томпа, где жили уже гораздо беднее. Территория заповедника строго охранялась, но от нужды многие продолжали нелегально охотиться на его территории (Сирина 2021: 80–83). Таким образом, даже получив временные выгоды от эксплуатации собственных земель, эвенки оказались в итоге в проигрыше.

В описываемых выше примерах все три способа производства сосуществуют, полагаясь друг на друга в своей реализации, но оставаясь при этом разными по своей сути. Иными словами, мы можем наблюдать их артикуляцию, если использовать термин Л. Альтюссера (*Althusser; Balibar* 2015).

### Советский период

В советский период происходит дальнейшая интеграция эвенков во внешнюю экономику посредством все большего вмешательства государства. В нем можно выделить два основных этапа.

Первый — это 1920-е и 1930-е годы, когда, несмотря на сильно изменившийся характер власти и экономики, торговля пушниной продолжала определять политику советского руководства по отношению к КМНС. В 1920-е годы государство стремилось прежде всего контролировать сбыт продуктов промысла и снабжение КМНС необходимыми товарами и льготными кредитами. Для этого были созданы государственные торговые организации и кооперативы, которые, что закономерно, во многом продолжали вести торговлю «ста-



рыми» методами, преследуя свои корыстные интересы. Сохраняется и упор на добычу пушнины в ущерб остальным отраслям хозяйства (Гореликов 2008: 193; Асеев 2007: 84).

В 1930-е годы происходит форсированная коллективизация, которая затрагивает и КМНС. Целью коллективизации было установление полного контроля государства над производством и сбытом основных статей экспорта, в первую очередь зерна, для осуществления закупок машин и оборудования за рубежом и развития промышленности. Однако важную роль во внешней торговле продолжала играть пушнина, и она считалась одним из резервов индустриализации (Кириллов, Старцев 2009: 728). После победы во внутрипартийной борьбе Сталин взял курс на стремительную индустриализацию, для чего необходимо было выжать из деревни максимум ресурсов в сжатые сроки. Ситуацию осложняло как сопротивление крестьян и провалы этой политики, так и дешеветший на фоне Великой депрессии экспорт (Кагарлицкий 2009: 468). Государству требовалось все больше зерна и пушнины, и в такой обстановке коллективизация не могла обойти хозяйство коренных народов. Эти предпосылки во многом обусловили ее бескомпромиссный характер и ее катастрофические последствия для народов Сибири.

Второй этап — хрущевские 1950-е–1960-е годы и «развитой социализм» 1970-х–1980-х годов. На этом этапе происходит усиленная трансформация традиционного уклада из-за все большего его подчинения государству, внедрения новых технологий и принуждения коренного населения к оседлости. Увеличивается роль в хозяйстве коренного населения земледелия и животноводства, а оленеводство принимает крупно-табунную мясомолочную форму. Все эти типы хозяйства были нехарактерны для эвенков и часто не подходили местным экосистемам (Виноградова 2010: 134). Под эгидой государства происходило и улучшение технического оснащения хозяйств КМНС. Осуществлялось снабжение при помощи гражданской авиации, налаживалась радиосвязь, строились бараки для бригад оленеводов, проводилась вакцинация оленей и работы по племенной вязке (Забияко и др. 2012: 37). Такое вмешательство государства приводило к непредсказуемым изменениям. Так, чтобы выполнять план по надоям оленьего молока, маленьких оленей приходилось раньше отделять от важенок, что плохо сказывалось на их здоровье и дальнейшем общем качестве стад (Шубин 2007: 118). Начало крупно-табунного разведения оленей и вышеупомянутые вакцинации и вязки привели к сильному росту поголовья оленей, которое не было экологически целесообразным и в итоге привело к существенному сокращению ягельников (Забияко и др. 2012: 38–39). Насаждаемые сверху методы, таким образом, конфликтовали с изначальной логикой ведения традиционного хозяйства и приводили к его неустойчивости.

В 1970-е–1980-е годы экономика СССР усиленно переориентируется на экспорт природных ресурсов. СССР в то время все больше нуждался в импорте зарубежных товаров массового потребления, оборудования и технологий. При этом складывались выгодные условия для экспорта нефти из-за нефтяного эмбарго арабских стран и кризиса перенакопления в западной финансовой сфере. Налаживается схема обмена газа, нефти и других ресурсов на необходимые СССР товары и технологии под дешевые кредиты. Иностранные компании вкладываются в разработку новых месторождений



и в создание инфраструктуры для поставки ресурсов за рубеж. Основными регионами-поставщиками ресурсов становятся именно Восточная Сибирь и Дальний Восток (*Кагарлицкий* 2009: 499–500). Неудивительно, что именно на этот период приходится финальная и самая активная фаза строительства Байкало-Амурской магистрали.

С БАМом связан активный приток в регионы проживания эвенков пришлого населения. Строительство магистрали, открытие новых добывающих предприятий, основание новых поселений строителей и работников добывающей промышленности, съезжающихся со всего СССР, оказывали крайне сильное влияние на быт и хозяйство эвенков. Хотя эвенки безусловно выиграли от улучшения сообщения в регионе и большей доступности товаров и других благ «цивилизации», отчуждение земель для нужд промышленности, вред местной экологии и конкуренция с пришлым населением в охоте и рыбалке крайне негативно сказывались на традиционном хозяйстве.

О вреде, нанесенном местной экологии и рыболовству, вспоминает информантка из с. Холодное, занимающаяся рыбной ловлей. По ее сведениям, качество воды и рыбы начало с этого момента постепенно становиться все хуже: на поверхности воды начала появляться слизь, контакт с ней стал вызывать кожные заболевания, а рыба стала попадаться с язвами. Другой информант из с. Байкальское, работавший в этот период охотоведом, утверждает, что шумы от строительных работ и железной дороги, а также охота и рыбалка пришлого населения серьезно сокращали численность дичи и рыбы в окрестностях (ПМА 2022). Автору неоднократно приходилось слышать от информантов-эвенков в Хабаровском крае и Республике Бурятия, что БАМ окончательно уничтожил традиционный образ жизни, хотя они в целом довольны вышеописанными плюсами строительства магистрали (ПМА 2021, 2022).

В этот же период условия оленеводства заметно улучшаются за счет закупки государством мяса и других продуктов по искусственно завышенным ценам. В начале 1970-х годов поголовье оленей достигает наиболее высоких значений — 2,4 млн. Оленеводы получали также высокие зарплаты и пользовались рядом льгот (*Виноградова* 2010: 135–136). Приоритизация государством оленеводства была связана, в известной мере, с постепенным спадом цен на пушнину в послевоенные годы. Это было обусловлено повышенным предложением от развития клеточного звероводства не только в СССР, но и в других странах (*Кириллов, Старцев* 2009: 728). В то же время оленеводство помогало осуществлять снабжение удаленных районов Сибири и Дальнего Востока продовольствием, что стало особенно актуально со строительством БАМа и усиленным освоением местных природных ресурсов. В эвенкийских поселениях Холодное и Байкальское в Республике Бурятия информанты помнят, как в эти годы оленей массово забивали — расстреливали прямо на пастбищах, из-за чего многие другие олени убегали в лес и дичали. Делалось это именно для нужд строителей магистрали и привело в итоге к ликвидации местных колхозов (ПМА 2022).

Как можно заметить, советская командная экономика (под определенным углом похожая на трибутарный способ производства) не могла разорвать своих связей с капиталистической мир-экономикой даже во время коллективизации. Более того, коллективизация была во многом следствием их артикуляции.



## Современная ситуация

Крах советской системы оказал крайне негативное влияние на состояние традиционного хозяйства эвенков и их уровень жизни. При всех отрицательных аспектах интеграции традиционного хозяйства в советскую экономику, советское государство все же обеспечивало его существование хоть в какой-то форме. Однако благополучие эвенков стало в ходе описанных процессов полностью зависимо от него. Государство было как основным поставщиком необходимых товаров и услуг, так и основным потребителем продуктов их хозяйства. Годы разрушительных преобразований прошли, и теперь государство обеспечивало высокие закупочные цены и зарплаты, а также гарантировало доступные медицину, образование и жилье. Информанты из Верхнебурейнского района Хабаровского края и республики Бурятия вспоминают, что цены на пушнину и ягоды в советский период были существенно выше, чем после распада СССР (ПМА 2021, 2022).

Резкий слом системы и ликвидация государственных предприятий оставили эвенков без какой-либо опоры и обусловили их вступление в капиталистическую рыночную экономику на максимально невыгодных условиях. В 1990-е годы номинальные доходы КМНС были ниже среднероссийских в 2–3 раза, при этом уровень цен в регионах Севера был существенно выше, чем в других регионах России. Половина трудоспособного коренного населения не имела постоянной работы (Виноградова 2010: 137).

В ходе приватизации многие территории традиционного природопользования эвенков попали в частные руки. На фоне общего хаоса происходила бесконтрольная и хищническая эксплуатация природных ресурсов, сильно ухудшая экологическую ситуацию. В то же время создавались новые формы предприятий традиционного хозяйства — родовые общины, за которыми бессрочно закреплялись родовые угодья. В 1995 г. начинают создаваться специальные охраняемые территории традиционного природопользования. Общинам предоставлялись безвозмездные ссуды, беспроцентные кредиты и оборудование. Все это вызвало «бум» создания родовых общин среди коренного населения, но многие из них в итоге распались. На 2014 г. общины охватывали только 6% трудоспособного населения из числа КМНС (Гаер и др. 2014: 17).

Современное состояние традиционного хозяйства сильно зависит от конкретного региона, численности и активности представителей КМНС, разработанности местного регионального законодательства в этой сфере и влияния владельцев промышленных предприятий. В районах проживания эвенков ситуация зачастую неблагоприятная. Например, в Забайкальском крае при возникновении земельных споров местные власти явно отдают предпочтение добывающим компаниям. Границы многих родовых угодий до сих пор юридически не закреплены. По этой же причине эвенкам крайне трудно бывает добиться от компаний какой-либо компенсации за отчуждение их земель (Поворознюк 2016: 32–34).

Из-за отсутствия своих земель эвенкам зачастую приходится арендовать угодья у частных владельцев или работать на них по договору. При этом владельцы угодий не всегда добросовестно выполняют свои обязательства:



например, по словам одного из информантов в Бурятии, они не получают необходимых лицензий на охоту для своих подчиненных, хотя обязаны это делать. При этом ответственность в случае выявления промысла без лицензии лежит именно на охотниках. Этот же информант был вынужден распустить свою общину, так как «Бурприроднадзор», по его словам, не дал ему и другим членам общины разрешение вести отстрел хищников, хотя община до этого функционировала уже 25 лет. Содержание оленей в таких условиях не представлялось возможным, и стадо пришлось отпустить. Земли, которыми пользовалась община, передали владельцу, который живет в Улан-Удэ и имеет связи в правительстве республики. Олени, которых он отпустил, до сих пор числятся в официальных данных для получения местными властями дотаций. Для этих же целей, по его словам, оленеводов Бурятии заставляют завышать данные о поголовье оленей. При этом дотации, полученные таким образом, перераспределяют в пользу бурятских коневодов (ПМА 2022).

В 2009 г. правительство отменило преференции заявок КМНС на получение права пользования охотничьими угодьями. Теперь земли предоставляются на аукционах, где КМНС должны конкурировать с участниками, обладающими существенно большими капиталами. Более того, после победы в аукционе нужно внести взнос от 1 до 5 рублей за гектар, что является неподъемной ценой для большинства национальных предприятий (Тураев 2021: 20–21).

Теперь эвенкам приходится конкурировать на рынке с пришлыми промышленниками и иностранными производителями. В современной экономике они как никогда зависят от спроса на продукты промысла в регионе, стране и мире. Затраты на промысел, конкурсное распределение, аренда и налоги, во-первых, задают высокий порог для входа на рынок, во-вторых, затрудняют выживаемость традиционных предприятий.

В Хабаровском крае массовая заготовка и реализация мяса дичи практически не производится из-за убыточности. Пушной промысел нерентабелен сам по себе, и промышленники часто вынуждены зарабатывать также другими видами деятельности: оленеводством, заготовкой дров, строительством и торговлей. Вести такое комплексное хозяйство большинство национальных хозяйств не в состоянии (Там же: 23–24). Наиболее жизнеспособными оказались общины, которые занимались рыболовством и лесозаготовками. По сути, чтобы их предприятия оставались рентабельными, КМНС вынуждены рубить леса, в которых они должны, по идее, вести традиционное хозяйство (Гаер и др. 2014: 17). В очередной раз мы видим, как, будучи вовлеченным во внешнюю экономическую систему, традиционное хозяйство подчиняется чуждой ему логике. Национальные предприятия — это именно предприятия, которые должны окупаться, и фундаментально отличаются этим от натуральных хозяйств. Если рынок поощряет неустойчивые и нетрадиционные формы хозяйства, то и деятельность общин неизбежно тяготеет именно к ним.

В то же время, внешние условия могут быть и благоприятны для некоторых видов традиционного хозяйства. Рыболовство традиционно считалось среди эвенков вторичным видом деятельности, к которому прибегали в основном мало- или безоленные бедняки, потерявшие возможность охотиться. Рыночный же спрос на рыбу дает рыболовам возможность получать прибыли, немислимые в условиях натурального рыболовецкого хозяйства. По данным



информантов из с. Холодное и Байкальское, в районе о. Байкал существует множество эвенкийских рыболовных общин. Коммерческое рыболовство настолько прибыльно, что с целью доступа к рыболовным участкам, льготным условиям промысла и дотациям в деятельности «эвенкийских» общин участвуют далеко не только эвенки (ПМА 2022).

С рыболовством связан и наиболее актуальный конфликт интересов государства и эвенков Бурятии. Информанты из с. Байкальское — член местной рыболовной общины и вышеупомянутый охотовед — сообщили, что из-за работы Иркутской ГЭС уровень воды в Байкале поднимается. Это приводит к изменению температуры в местах кладки икры, из-за чего мальки не могут вылупиться, и численность местной рыбы сильно сокращается. Попытки местных жителей, как и ученых, занимающихся этим вопросом, донести эту проблему до местных властей пока не увенчались успехом (ПМА 2022).

Нетрудно заметить, что государство уже не так сильно интересуется традиционное хозяйство само по себе. Конфликт перешел из сферы контроля над традиционным хозяйством и его продукцией в сферу контроля над территориями. Пушная лихорадка и модернизационный угар ушли в прошлое, и эвенки теперь видятся скорее как помеха для государственного и частного предпринимательства.

### Природа модернизации и судьбы народов

В рамках мир-системного подхода часто рассматривается, как под влиянием регионов центра регионы периферии специализируются на производстве определенных сельскохозяйственных культур или добыче определенных ресурсов в ущерб своим долгосрочным интересам. Они не развивают свою промышленность, а когда конъюнктура рынка меняется и экспорт становится невыгодным, они остаются без экономической опоры. В этом заключается концепция «развития неразвитости», описываемая А.Г. Франком (1966). В современных реалиях в интересах центра могут выступать международные организации. Например, Международный валютный фонд выдает нуждающимся странам кредиты в обмен на проведение ими неолиберальных реформ: урезания социального обеспечения, приватизации, отмены протекционистских мер и т.п. Это ослабляет местную промышленность и повышает экономическую уязвимость населения, но делает страны более привлекательными для иностранного капитала. Иными словами, экономика этих регионов под внешним влиянием специализируется на обслуживании нужд других.

Процессы изменений в обществе часто описывают при помощи метафоры эволюции. Если применить ее к описанию модернизации, то одни системы в ходе контакта подчиняют себе другие и перехватывают контроль над их эволюцией, чтобы изменить их в соответствии со своими нуждами. На самом деле что-то похожее произошло в истории задолго до XVI в.

Это был процесс доместикации. Современные домашние животные и сельскохозяйственные культуры — плод многих лет селекции, то есть сознательного контроля над эволюцией животных и растений человеком. При этом многие одомашненные виды фактически потеряли возможность существовать без человека, в дикой природе. Этот процесс, как мне кажется, хорошо описывает природу того, что часто происходит в ходе модернизации.





Трансформации хозяйства эвенков тоже, на мой взгляд, можно сравнить с такой «доместикацией». Модернизация, происходившая в ходе колонизации Сибири, тоже всегда заключалась в придании хозяйствам КМНС той формы, которая наиболее отвечала экономическим целям центра. Внедрение в их обществах технологий и «прогрессивных» институтов было сопряжено с необходимостью увеличить добычу определенных ресурсов и усилить контроль над ними.

Я вижу причину этого в крайнем неравенстве сторон этого процесса. В системе, где техническое, военное и экономическое превосходство центра достаточно велико, модернизация принимает именно форму «доместикации» одного общества другим. В этом разрыве заключается и причина столь деструктивных последствий для многих модернизируемых обществ. Когда экономика одного общества начинает служить потребностям другого, это может серьезно конфликтовать с его собственными потребностями и возможностями местной окружающей среды. Спрос европейских и китайских рынков, например, на пушнину превышал потенциально возможный спрос, который мог возникнуть в обществе эвенков, в тысячи раз. При этом последствия перепромысла соболя били в первую очередь именно по ним.

Схожим образом в Северной Америке спрос европейских купцов на пушнину привел к перепромыслу бобра. Конкуренция за охотничьи угодья и монополию в торговле с европейцами были одними из причин «Бобровых войн» ирокезов с их соседями. При этом войны между индейцами принимали все более разрушительную форму в результате распространения европейского оружия (*Wolf* 1983: 165–166). К слову, по оценкам наблюдателей XVIII в., индейцы настолько зависели к тому времени от европейского оружия и товаров, что уже буквально не могли бы без них жить (*Акимов* 2010: 248). Как примеры можно привести и колониальные Бразилию и Индонезию, где политика насаждения культивации экспортных культур (таких как сахар и кофе) в ущерб другим приводила к голоду (*Freyre* 1986: 45–48, *Бандиленко и др.* 1992: 251–255).

Таким образом, за счет географической или иных форм изоляции от периферии центр имеет возможность хищнически эксплуатировать местные природные и человеческие ресурсы без негативных последствий для себя. Более того, центр может даже использовать периферию для экспорта негативных последствий своей экономической и политической деятельности. По мере того, как улучшение условий труда и рост уровня жизни и зарплат в странах центра делает местные производства менее выгодными, на периферию экспортируется даже эксплуатация. Перенос промышленности в некоторые развивающиеся страны тоже в конечном счете служит обеспечению уже постиндустриального центра за счет дешевой и исправной рабочей силы этих стран. Например, на заводе Foxconn (субподрядчика Apple) в г. Шеньчжень (КНР) рабочие живут в бараках, работают по 12 часов день, шесть дней в неделю. Сами менеджеры Apple называют его не иначе как «Мордор» (*Lauesen* 2021: 135). Таким образом, и здесь модернизация сохраняет свою «доместицирующую» сущность: эта промышленность полностью зависит от иностранного капитала и технологий центра, и потому остается подчиненной его интересам.



История, конечно, знает и примеры относительно успешной модернизации и интеграции в мир-экономику, например, Японии и Южной Кореи. Но большую роль в успехе этих стран сыграли их правительства, под чьим покровительством создавались крупные финансово-промышленные конгломераты (дзайбацу и чеболи), обеспечившие этим странам более сильные позиции. Далеко не у всех стран и народов были возможности схожим образом контролировать процесс своего включения в мир-экономику или другие системы.

И капитализм, и авторитарная командная экономика СССР в конечном итоге создавали экономическое неравенство разными способами. В случае СССР оно достигалось за счет подчинения экономики государству, что позволяло его функционерам диктовать условия труда, производства и распределения. Выше уже был показан дестабилизирующий эффект включения традиционного хозяйства в товарно-денежную экономику. Однако государственное вмешательство может быть не менее разрушительным. Истинный корень проблемы заключается в самой зависимости от структур, над которыми зависимые не имеют контроля. Будь то глобальный рынок, где участники крайне неравны в своих возможностях на нем конкурировать, или же авторитарное государство, мы в любом случае имеем дело с неравенством и отсутствием контроля со стороны более слабых участников экономических отношений.

Модернизация, таким образом, потенциально опасна для подвергающихся ей сообществ, и потому она никогда не должна восприниматься как самоцель. Но самое главное — модернизация должна проходить на их условиях и под их контролем. При всех проблемах, созданных модернизацией, я не думаю, что большинство пострадавших от нее народов готовы отказаться от ее плодов. Она уже произошла, она продолжается и скорее всего не остановится. Но можно попытаться сделать так, чтобы она приносила всем участникам процесса больше пользы, чем вреда.



**Источники и материалы**

ПМА 2021 — полевые материалы, собранные Долгих Д. А., Корытиным Г. С. и автором в ходе экспедиции в Верхнебурейнский р-н Хабаровского края и Северо-Байкальский р-н Республики Бурятия (поселки Чегдомын, Герби, Солони, Уоян). Август 2021 г.

ПМА 2022 — полевые материалы, собранные Долгих Д. А. и автором в ходе экспедиции в Северо-Байкальский р-н Республики Бурятия (села Холодное и Байкальское). Август 2022 г.

**Литература**

*Асеев А. А.* Место коренных малочисленных народов Дальнего Востока РСФСР в политике государства (1922–1941 гг.) // Власть и управление на Востоке России. № 1 (38). М., 2007. С. 80–86.

*Акимов Ю. Г.* Северная Америка и Сибирь в конце XVI — середине XVIII в. Очерк сравнительной истории колонизаций. СПб., 2010. 372 с.

*Бандиленко Г. Г., Гневушева Е. И., Деопик Д. В., Цыганов В. А.* История Индонезии. М., 1992. Ч. 1. 304 с.

*Виноградова С. Н.* Формирование государственной политики в отношении коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: ретроспективный анализ // Труды Кольского научного центра РАН. Апатиты, 2010. № 2. С. 127–139.

*Гаер Е. А., Батьянова Е. П., Шпинева В. Н.* Коренные малочисленные народы Нижнего Амура в постсоветской действительности // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 2014. Вып. 228. 67 с.

*Гореликов А. И.* Коренные малочисленные народы дальнего востока в условиях НЭПа: выход за рамки натурального хозяйства // Вестник Санкт-Петербургского университета. СПб., 2008. Сер. 2. Вып. 2. С. 188–194.

*Забияко А. П., Аниховский С. Э., Воронкова Е. А., Забияко А. А., Кобызов Р. А.* Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры. Благовещенск, 2012. 384 с.

*Кагарлицкий Б. Ю.* Периферийная империя. М., 2009. 576 с.

*Кириллов А. К., Старцев А. В.* Пушная торговля // Историческая энциклопедия Сибири. Историческое наследие Сибири. Новосибирск: 2009. Т. 2. С. 726–728.

*Поворознюк О. А.* Городские аборигены БАМа: индустриальный бум, техносоциальные сети и борьба за ресурсы // Этнографическое обозрение. 2016. № 1. С. 23–41.

*Сирин А. А.* Эвенки и Баргузинский заповедник: история взаимодействия в контексте современных тенденций развития ООПТ // Известия Лаборатории древних технологий. 2021. Т. 17. № 4. С. 78–91.

*Тураев В. А.* Этническая история дальневосточных эвенков (XVII–XIX вв.) // Вестник ДВО РАН. 2009. № 5. С. 90–102.



- Тураев В. А. Охотничий промысел коренных малочисленных народов Дальнего Востока в условиях постсоветской трансформации (1990–2010) // Россия и АТР. № 4. Владивосток, 2021. С. 12–27.
- Шубин А. С. Эвенки. Улан-Удэ, 2007. 360 с.
- Althusser L., Balibar E. Reading Capital. L.: Verso, 2015. 439 p.
- Frank A. G. The Development of Underdevelopment // Monthly Review. N.Y., 1966. Vol. 18, No. 4. P. 17–31.
- Freyre G. The Masters and the Slaves. Berkeley; L.A., 1986. 537 p.
- Mote V. L. Siberia: Worlds Apart. Boulder, 1998. 239 p.
- Lauesen T. Riding the Wave: Sweden's Integration into the Imperialist World System. Montreal, 2021. 249 p.
- Scott J. C. The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Haven and London, 1976. 246 p.
- Wallerstein I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. L., 2011. 620 p.
- Wallerstein I. World-Systems Analysis: An Introduction. Durham, 2004. 90 p.
- Wolf E. R. Europe and the People Without History. L.A., 1983. 503 p.

#### Research Article

Shchekin M. A. **Modernization or Domestication? Experience of the Evenki in the Global Context [Modernizaciia ili «domestikaciia»? Opyt evenkov v globalnom kontekste]** *Anthropologies*, 2023, no 2, pp. 190-205. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/190-205>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Shchekin M. A. | [smofficial@mail.ru](mailto:smofficial@mail.ru) | <https://orcid.org/0009-0005-9083-7625> | Russian State University for the Humanities, 2nd year MA student in the Center of Social Anthropology

#### Abstract

The article aims to study the encounter between Russia and the Siberian native peoples, notably the Evenki, through the lens of world-systems analysis. It covers the history of Evenki during the pre-revolution, Soviet and post-Soviet periods as well as the major changes in their traditional economy. The author traces the connection between the global economic processes, the goals of the state and other economic actors and the way modernization affected the Evenki and other Siberian natives. By putting their history in a more global



context certain conclusions are drawn on the nature of modernization. The author sees inequality of the parties involved and the one-sided nature of modernization as the main reasons for its failures.

**Keywords:** modernization, economic anthropology, world-systems analysis, Evenki, Russian/Soviet history.

### References

- Akimov, Iu.G. 2010. *Severnaia Amerika i Sibir' v kontse XVI — seredine XVIII v. Ocherk sravnitel'noi istorii kolonizatsii* [North America and Siberia in the end of 16 — middle 18 centuries. An essay in comparative history of colonization]. SPb.: 372 p.
- Althusser, L., Balibar, E. 2015. *Reading Capital*. L., Verso: 439 p.
- Aseiev, A.A. 2007. Mesto korennykh malochislennykh narodov Dal'nego Vostoka RSFSR v politike gosudarstva (1922–1941 gg.) [The role of the indigenous small-numbered peoples of the RSFSR Far East in the state policy (1922–1941)]. *Vlast' i upravlenie na Vostoke Rossii*, 1, 38. M.: 80–86.
- Bandilenko, G.G., Gnevusheva, E.I., Deopik, D.V., Tsyganov, V.A. 1992. *Istoriia Indonezii* [History of Indonesia], 1. M.: 304 p.
- Frank, A.G. 1966. The Development of Underdevelopment. *Monthly Review*, 18, 4. N.Y.: 17–31.
- Freyre, G. 1986. *The Masters and the Slaves*. Berkeley and L.A.: 537 p.
- Gaier, E.A., Bat'ianova, E.P., Shpinev, V.N. 2014. Korennye malochislennye narody Nizhnego Amura v postsovetskoi deistvitelnosti [Indigenous and small-numbered peoples of Lower Amur in the post-Soviet reality]. *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii*, 228. M.: 67 p.
- Gorelikov, A.I. 2008. *Korennye malochislennye narody Dalnego Vostoka v usloviakh NEPa: vykhod za ramki naturalnogo khoziaistva* [Indigenous small-numbered peoples of the Russian Far East during the NEP: transcending subsistence economy], 2, 2. SPb.: 188–194.
- Kagarlitskii, B. Iu. 2009. *Periferiinaia imperiia* [Empire of the periphery]. M.: 576 s.
- Kirillov, A.K., Startsev, A.V. 2009. Pushnaia trgovlia [Fur trade]. *Istoricheskaia entsiklopediia Sibiri. Istoricheskoye naslediye Sibiri*, 2. Novosibirsk: 726–728.
- Lauesen, T. 2021. *Riding the Wave: Sweden's Integration into the Imperialist World System*. Montreal: 249 p.
- Mote, V.L. 1998. *Siberia: Worlds Apart*. Boulder: 239 p.
- Povorozniuk, O.A. 2016. *Gorodskii aborigeny BAMA: industrialnyi bum, tekhnosotsialnye seti i bor'ba za resursy* [Urban aborigines of the BAM: industrial boom, technosocial networks and the fight for resources], 1. M.: 23–41.



- Scott, J.C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven and London: 246 p.
- Shubin, A.S. 2007. *Evenki*. Ulan-Ude: 360 p.
- Sirina, A.A. 2021. Evenki i Barguzinskii zapovednik: istoriia vzaimodeistviia v kontekste sovremennykh tendentsii razvitiia OOPT [Evenki and Barguzin natural reserve: history of relations in the context of modern trends in the development of Specially Protected Natural Areas]. *Izvestiia Laboratorii drevnih tekhnologii*, 17, 4: 78–91.
- Turaev, V.A. 2009. Etnicheskaia istoriia dalnevostochnykh evenkov (XVII–XIX vv.) [Ethnic history of the Far East Evenki (17–19)]. *Vestnik DVO RAN*, 5: 90–102.
- Turaev, V.A. 2021. Okhotnichii promysel korennykh malochislennykh narodov Dalnego Vostoka v usloviakh postsovetskoi transformatsii (1990–2010) [Hunting of the indigenous small-numbered peoples of the Far East and its post-Soviet transformation]. *Rossii i ATR*, 4. Vladivostok: 12–27.
- Vinogradova, S.N. 2010. Formirovanie gosudarstvennoi politiki v otnoshenii korennykh malochislennykh narodov Severa, Sibiri i Dalnego Vostoka: retrospektivnyi analiz [The formation of the state policy in regards to the indigenous small-numbered peoples of the North, Siberia and the Far East: a retrospective analysis]. *Trudy Kolskogo nauchnogo tsentra RAN*, 2. Apatity: 127–139.
- Wallerstein, I. 2004. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: 90 p.
- Wallerstein, I. 2011. *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. L.: 620 p.
- Wolf, E.R. 1983. *Europe and the People Without History*. L.A.: 503 p.
- Zabiiako, A.P., Anikhovskii, S.E., Voronkova, E.A., Zabiiako, A.A., Kobyzov, R.A. *Evenki Priamuria: olennaya tropa istorii i kultury* [Evenki of the Priamurie: the deer trail of history and culture]. Blagoveshchensk, 2012. 384 p.



© С.И. Рыжакова

## Духовный мир Катайюн Саклат: калькуттские беседы с художницей парси

**Ключевые слова:** парсы, зороастризм, творчество, биография, духовный мир, Катайюн Саклат, Диншав К. Мехта, Индия

В статье представлен полевой этнографический материал автора, записанные рассказы Катайюн Саклат, художницы, принадлежащий сообществу парсов-зороастрийцев Калькутты. Объектами исследования оказываются история ее жизни и ключевые факторы, сформировавшие ее личность: семья и полученное воспитание, жизненный опыт отца, Рустама Саклата, встреча и общение с учителем, Диншавом К. Мехтой, а также погружение в мир художественной культуры и смыслы, вкладываемые в творчество. На основе бесед с Катайюн предпринимается попытка проанализировать соотношение индивидуальной религиозности и приверженности традиции и то, как в личных воспоминаниях осуществляется поиск их баланса и осознание в рамках личного духовного пути.

*That best portion of a good man's life  
are little nameless unremembered  
acts of kindness and of love<sup>1</sup>*

(из посвящения отцу Катайюн, Рустаму Саклату,  
написанного на сборнике молитв господином  
Рустомджи Дж. Вимадалалом)

Творческие люди, художники, поэты, писатели, артисты обладают особым умением создавать собственные миры, преодолевающие всевозможные границы. Это касается выстраивания как воображаемого, так и реального пространства жизни, и особенно конфигурации идей, представлений, привычек,

**Рыжакова Светлана Игоревна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. [SRyzhakova@gmail.com](mailto:SRyzhakova@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-8707-3231>.

Публикация в рамках проекта РНФ № 22-28-00505: «Особые миры» Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания различий. 2022–2023 г.

**Для цитирования:** С.И. Рыжакова. Духовный мир Катайюн Саклат: калькуттские беседы с художницей парси // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 206-239.  
<https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/206-239>

<sup>1</sup> Лучшая часть жизни хорошего человека – маленькие безымянные стирающиеся из памяти дела добра и любви (англ.).



обычаев — всего того, что может быть определено как духовное содержание жизни. Однако социальные и конфессиональные барьеры тоже существенно корректируют формирование судьбы и личности человека.

Феномен индивидуальной религиозности во многом подобен идиолекту в речи: оперируя элементами известных ему традиций и культур, представлениями и идеями, человек порождает свое личное духовное пространство. Семейные, профессиональные, дружеские, соседские контакты и традиции, взаимодействуя, влияют на создание уникальной в принципе линии собственного опыта. Одним из ярких тому примеров может быть духовный мир Катаяюн Саклат, художницы из Калькутты, принадлежащей сообществу парсов-зороастрийцев.

Зороастризм — религия иранского происхождения, она сложилась на основе древнеиранских верований и культов, имеет сформированный канон, доктрину, литургическую практику. Переселение общины зороастрийцев в Южную Азию в IX в. и последующее формирование сообщества парсов создало ситуацию множественных социальных контактов, выработки механизмов культурного приспособления. Мир парсов формировался в культурно пограничной среде, в соприкосновении с разными кастами, этническими группами и религиозными сообществами<sup>2</sup>. Заимствование языка гуджарати, элементов одежды, повседневных обычаев сочеталось с практикой воссозданной религии и культурой, сохраняющей ряд иранских элементов с постоянным восприятием и впитыванием множества влияний и инноваций.

Дальнейшее расселение парсов по Индии углубило их контакты, тесные связи с общинами армян, евреев, китайцев, и конечно, десятков местных народов и групп — маратхов, бенгальцев, панджабцев, марвари и многих других. Одновременно шло определенное замыкание общины парсов, прежде всего посредством брачных практик и ограничения признания детей от смешанных браков как парсов. Сложились две группы: *оста* — так сказать, «высшая каста» парсов, семьи, из которых происходит духовенство; считается, что они не смешивались с местным индийским населением, и *бедин* — все остальные, обширная часть сообщества, результат множественных брачных контактов. При этом в настоящее время существует практика признания детей мужчин-парсов и женщин иного происхождения как парсов-зороастрийцев, для них проводится обряд *навджот*, они могут носить священный шнур *кушти* и допускаются в храмы. Дети же женщин из парсийских семей, вышедших замуж за представителей иных этнических и религиозных сообществ, не признаются как парсы-зороастрийцы; едва ли можно найти *мобеда*, зороастрийского жреца, который совершит для них обряд *навджот* (такие случаи известны, но крайне редки), их не допускают в храмы и на многие обряды. Существуют попытки борьбы с этой практикой: так, исследовательница социальной истории парсов Прочи Мехта из Калькутты опубликовала ряд работ, доказывающих более лояльное отношение к смешанным бракам в прошлом и отсутствие приоритета мужской линии преемственности идентичности [Mehta 2020; 2022]. Там не менее, очень многие парсы Мумбаи и Гуджарата твердо придерживаются ограничительной модели; некоторые же *мобеды* еще более

<sup>2</sup> Литература, посвященная этой теме, весьма обширна; среди особенно значимых работ можно указать следующие: Modi (1922) 1995; Kreyenbroek, Munshi 2001; Godrej, Punthakey Mistree 2002; Palsetia 2008; Dadabhoy 2008; Shah, Lobo 2022.





консервативны и считают парсами только детей, чьи оба родителя принадлежат сообществу парсов. Демограф и историк Ава Кхулар признает нынешнюю ситуацию внутри сообщества парсов критической: их и без того небольшая численность продолжает неуклонно снижаться, в настоящее время насчитывает уже менее 54 тысяч человек в Индии; средний возраст сообщества весьма высок, много неженатых и незамужних людей, значительные проблемы существуют в области здоровья парсов, особенно — репродуктивного здоровья. При этом в крупных городах Индии существуют социальные сети взаимопомощи и поддержки: *анджуманы* и разного рода общественные советы общин занимаются организацией заботы о старых, одиноких, немощных, больных людях. Отдельной проблемой является сохранение обширного материального наследия парсов и поиск преемственности: во многих случаях ощутима нехватка наследников.

Я познакомилась с Катайюн в 2016 г., в доме Тины Мехты, моей давней и очень близкой приятельницы. Квартира-мастерская Катайюн находится в квартале Оклэнд (Auckland square): это район благополучного центра города, относительно старой застройки, место жительства горожан среднего и высокого класса. Катайюн живет здесь с начала 1970-х годов; здесь она рисует, изготавливает витражные работы; квартира служит также и галерейным пространством: кроме картин и рисунков самой хозяйки здесь имеется немало работ и других художников, многие из них это дары. Обширное наследие хранится и изредка выставляется; Катайюн Саклат хорошо известна в артистической среде Калькутты. В феврале 2023 г. я некоторое время жила у Катайюн: мы очень много общались, а перед отъездом я получила от нее в дар несколько скетчей и рисунков.



**Катайюн Саклат: беседы  
за обеденным столом**

// Фото С. Рыжаковой. Калькутта,  
2022 г.



Наши беседы начались в 2018 г. и продолжаются поныне. Они крутятся вокруг нескольких тем: с одной стороны, история ее семьи, личность родителей, взаимоотношения с родными и друзьями, детали повседневной культуры прошлого — все это оказывалось теснейшим образом переплетено между собой, с другой стороны — ее путь в искусстве, темы и сюжеты, к которым она обращалась. Со временем я начала замечать, как из этих свободных разговоров с множеством пересекающихся «тропинок» выросла тема баланса между принадлежностью к традиции — в случае Катайюна это зороастризм парсов Индии — и индивидуального опыта, личных переживаний, ходов мысли, интерпретаций и стремлений. В свою очередь то, что можно назвать традицией, разделяется на две части. С одной стороны, это доктрина и теология зороастризма, отраженные в текстах и ритуалах. С другой стороны — это культурно-специфические обычаи и практики, сформировавшиеся в среде парсов Гуджарата, более-менее сохраняемые всеми парсами и впитавшие в себя множество индийских элементов, а также отражающие исторические контакты парсов.

Так, примечательно, что почти в каждом из домов парсов имеются предметы, являющиеся одновременно символами, реликвиями и экспонатами. Почти всегда это скульптура китайского «смеющегося Будды» — не имеющая прямого ритуального значения, но любовно хранимая как символ благопожелания, как нечто, придающее дому благодать и истощающее радость и счастье. Нередко можно увидеть и образ Ганеши, повсеместно чтимого в Индии.



Катайюна Саклат. «Натюрморт со смеющимся Буддой». Масло, холст.



Другой артефакт, глубоко вошедший в повседневность, — это китайская шелковая вышивка гладью: ею покрыты и традиционные женские одежды парсов, в частности, своего рода сари — *garo*, и края и углы платков, повязываемых женщинами во время посещения храмов огня, *agiaru*, и в ходе разных обрядов. Торговые контакты парсов с Китаем, процветавшие в XIX и начале XX в., принесли и другие материальные заимствования в быт многих семей парсов Индии. На стенах многих старых домов парсов еще до недавнего времени (а иногда их можно увидеть и сейчас) висели портреты британской королевской семьи: хорошо известна тесная связь парсов и британцев, как и англофилия, распространившаяся в среде парсов, многие из которых считали себя британцами. Некоторые из персидских по большей части имен парсов были «подстроены» на английский манер: так, Тина подчас забывает, что ее настоящее имя — Техмина. Джимми, Кэтти, Шерри — обычные в повседневном обращении парсов варианты имен. Английский язык стал по сути дела родным для тех, кто родился и жил за пределами Гуджарата, ходил в английские школы, читал литературу на английском языке и общался в среде, где говорили только по-английски. Таковы практически все парсы Калькутты сегодня; только самое старшее поколение еще помнит гуджарати и говорит на нем дома, многие ориентируются также в хинди и бенгали, есть такие, кто освоил урду и фарси. Авестийский и пехлевийский языки сохраняются в формульных молитвенных текстах, которые заучиваются наизусть — некоторое их количество знает каждый парс, значительно больше — зороастрийские жрецы, мобеда, проводящие ежедневные ритуалы. Но главным языком общения современных парсов, особенно живущих в крупных городах и за пределами Гуджарата, остается английский.

Истории, рассказанные мне Катайюн в ходе продолжительных свободных бесед, — ценное свидетельство об истории ее семьи, о жизни и повседневности парсов XX в. Из них можно почерпнуть много деталей, имеющих этнографическую значимость, говорящих о том, как выстраивались связи между разными этническими, религиозными и социальными сообществами Индии, где и как проходили границы, наконец, как история и культура отражались в жизни одной семьи и в сознании лично Катайюн — хранительницы огромного пласта памяти и впечатлений ее уже довольно долгой жизни.

### Беспокойная душа

С самой первой нашей встречи я начала записывать истории Катайюн — иногда только голос, на диктофон, но часто, когда ситуация позволяла, включала видеокамеру. Наша жизнь с Тиной предполагала мое постоянное «включенное наблюдение» и особенно слушание: практика записывания долгих рассказов на разные темы была введена у нас в привычку. В первый же вечер нашего знакомства, в квартире Тины, Катайюн — в отличие от Тины, не любившей видеозапись и всегда предпочитавшей диктофон, — вполне лояльно отнеслась к включенной камере. Я записала продолжительный и детальный рассказ о ее отце, который сыграл, пожалуй, главную роль в воспитании дочери, в формировании ее личности и линии жизни. В дальнейшем я записывала беседы с Катайюн всюду, где только было можно; она воспринимала это положительно, и однажды даже попросила меня написать о ней книгу. Очевидно, к моменту нашего знакомства история ее жизни вполне созрела и желала своего воплощения, а я оказалась в роли благодарного слушателя и своего рода посредника.



Линия жизни Катайюн кажется весьма ровной и безмятежной: любящие, поддерживающие родители, занятие искусством, встречи с интересными людьми, домашняя студия, затем — галерея в центре Калькутты, на Чоуринги, а в 1970-е годы и поездка в Англию, обернувшаяся плодотворным временем обучения мастерству изготовления витражей. Правда, не сложилась личная жизнь, нет своих детей; однако есть сестра, живущая в Дели, есть племянники и довольно много отдаленных родственников. Ее квартира — это практически художественная галерея, куда приходят потенциальные покупатели. Иногда работы Катайюн участвуют в художественных выставках. Тем не менее, на душе у Катайюн беспокойно: об этом мне неоднократно говорила Тина, мол, та рисует печальные, наполненные депрессией работы, и в ней живет много грусти.



Катайюн Саклат. «Портрет Хомаи». Масло, холст.

Так, целый ряд картин Катайюн изображают пожилую женщину, Хомаи, жену кузена художницы. В конце долгой жизни у Хомаи развилась болезнь Альцгеймера. Катайюн внимательно за ней наблюдала и рисовала ее поникшее, постепенно уходящее в себя лицо. На одной же картине Хомаи изображена в клетке, такой, в каких обычно содержат птиц: «А я думаю, это она смотрела на нас и думала, что в клетках находимся мы!» — предположила Катайюн. Наверху в круглом медальоне — голова черной лошади: скоро она принесет Хомаи избавление. «Я заметила, что если в нашей семье кто-то вскорости должен умереть, то ему снятся лошади. И говорит другим, и другие восклицают: “О Боже, вот, ей снятся лошади!” И иногда это черные кони».

Несмотря на спокойную, рассудительную, неспешную речь, сбалансированность ума и внешнюю устроенность жизни, Катайюн сильно переживает. Насколько я могу судить, ее беспокойства — двух видов. Одно коренится в личных обстоятельствах: нет истинного духовного наследника, такого человека, которому можно было бы вручить все находящееся художественное наследие вместе с историями, которые оно содержит; с душевной болью она предрекает будущий приход старьевщика в ее квартиру, который унесет все то, что не будет представлять никакой ценности для тех, кто унаследует ее имущество. Второе — экзистенциальная печаль: мир парсов Калькутты уxo-



дит в прошлое, в целом быстро сокращается численность ее сообщества, да и завершена та эпоха, в которой были родители, учителя и друзья; не с кем поговорить по душам. Наши беседы, по-видимому, были той самой передачей накопленного наследия, выраженного в виде воспоминаний, историй, впечатлений, заметок, которое тяготит, если остается неразделенным и невыговоренным, а кроме того, играли роль своего рода врачевания души.

Оглядываясь назад, Катайон говорит о своей бесконечной благодарности судьбе: несмотря на прожитые годы, эмоционально и психологически она сохранила качества, свойственные хорошей, послушной дочери. Но теперь, в 85 лет, ей важно найти и осознать цель и может быть некоторый результат собственной жизни; они достижимы посредством ее главного занятия — искусства.

Несмотря на множество ошибок, которые я совершила — из-за того, что была очень импульсивная, — меня вели, благословляли. Теперь, когда думаю о прошлом, то я вижу эти ошибки и прошу прощения у людей. В духовном смысле, если тебе дали миссию на эту жизнь — тебе дают и инструменты, то, что нужно, чтобы ее выполнить. Мне сказали, что миссия, возложенная на меня, — музей искусства. До сих пор я этого не достигла. Она должна выполняться в три шага: сначала студия, потом — галерея и затем — музей. Студия у меня была, и галерея тоже, с 1998 г. Но музея пока не получилось создать. Когда-то мне сказали: когда ты достигнешь этой цели, то сможешь поставить перед собой другую цель, материальную или духовную, одну или другую, связать их не получится. Но одной из них, той, которую сама перед собой поставишь, ты достигнешь. Я хочу, чтобы был создан музей. И потом я поставлю перед собой только духовную задачу: чтобы все те люди, перед которыми я ощущаю вину, простили меня. Тогда я буду спокойна. Я хотела бы учить кого-то; вот, в Пуне есть две молодые женщины, которые занялись витражным стеклом. Может быть, что-то сдвинется и в этом смысле. Я не хочу никакой славы, но хотела бы, чтобы это было сделано<sup>3</sup>.

### Пища значит любовь

Особенное, подчеркнутое внимание к пище и готовке — один из этнокультурных автостереотипов парсов. «Быть парсом — значит вкушать еду, пить вино и радоваться жизни», — такое самоопределение я не раз слышала от многих представителей этого сообщества. Зороастризм не предполагает отшельничества и аскетизма: сытость и удовлетворенность жизнью предполагаются важными условиями для скрепления социума и для продвижения людей по пути поддержания добра. Как и многие сферы повседневности, кухня парсов в целом основывается на гуджаратской модели, и общиндийская пара *чавал-дал* (вареный рис и бобовое блюдо) во многом присутствует на столах семей парсов, а для значительной части сообщества — как и для большинства индийцев — составляет основу питания. Но пища парсов в целом более разнообразна: мясная и рыбная пища входит в рацион, имеются рецепты и приемы,

<sup>3</sup> Здесь и ниже: полевые материалы автора, запись бесед с Катайон Саклат; февраль 2018 г., январь, февраль, ноябрь 2019 г., ноябрь 2022 г., март 2023 г., Калькутта.



заимствованные из разных кухонь, а ряд блюд, прежде всего, *дханасак*, стали этнокультурными символами. Тема пищи и культурной идентичности парсов раскрывается на страницах некоторых книг, из которых наиболее интересны работы профессионального повара и замечательной собеседницы Бхику Маникша (*Manekshaw* 1996) и кулинара-любителя Фаруха Талати (*Talati* 2022).

Катайон уделяет кухне большое внимание. Она отлично готовит, научила этому и своих служанок. К приготовлению пищи в ее семье всегда относились с трепетом. Много рассказов посвящены тому, что и как готовила мать Катайон, Хомаи, которая до замужества не умела готовить; родители подарили ей толстую кулинарную книгу и энциклопедию домашних советов по здоровью.



Фотография Хомаи Саклат, урожденной Дхавар: мать Катайон.

Обе книги были для нее словно Библия; других книг у нее и не было. Она научилась готовить очень хорошо, в основном, блюда парсийской кухни. Отлично делала соусы, в том числе, очень вкусный рыбный. Всегда в доме были фрукты, много зелени. Фрукты мы ели перед основной едой. За обедом и ужином всегда были салаты. Наша еда вообще была очень здоровой, всегда — свежеприготовленной. Мама очень любила природу: цветы, бабочек, сады. Она выросла в Пенджабе; семья ее родителей там владела садом, собака там была. В Калькутте этого ничего не было. Она очень хорошо рисовала масляными красками по шелку — и всегда это были цветы и бабочки. Дом был богато украшен картинами — работами мамы и отца. Мама была, с одной стороны, очень нежная и деликатная, но вообще-то — очень твердая: она все время говорила правду, даже если это было неуместно, мы то и дело старались ее удерживать от слишком прямых высказываний. Ей нравилось, когда



я проводила время дома. Мама сама всегда была дома, вот я ее часто и рисовала. Она вся была наполнена огромной любовью к нам, все отдавала нам, детям. Для нее любовь означала пищу. Вот, она покупала миндаль. Дома каждую миндалинку пробовала перед тем, как дать нам, чтобы убедиться в том, что она не горькая. Однажды я ей призналась, что иногда хожу сдавать кровь — я была донором. «Ах! — воскликнула она, — я так забочусь о твоей пище, о твоём здоровье! А ты идешь и отдаешь ее?» Любопытно, что она так это понимала — пища для нее была своего рода «наполнением крови». Она была потрясена и сочла «отдачу крови» своего рода предательством. С того дня я перестала быть донором. Уличную еду мы никогда не ели, мать — так вообще никогда, более того, в ресторанах ничего не ела: могла пойти, если ее приглашали, но там ничего не ела. Впервые я попробовала уличную еду в 16 лет, и сказала об этом матери, но та ответила: «Я тебе не верю! Ты говоришь это, просто чтобы меня подразнить». Она действительно не могла в это поверить. Когда я впервые отправилась в Бомбей, то обнаружила, что еда вне дома совершенно другая. Прежде всего, по вкусу: домашняя пища была гораздо более вкусной, а также и более сытной. Приготовление еды дома, как и устройство дома, его очищение и украшение, были для матери главными занятиями, ее постоянной деятельностью. Она боялась умирать именно потому, что не понимала — что ей тогда надо будет делать, когда она умрет? «Я боюсь, что не смогу родиться заново», — однажды сказала она. Я ей отвечала: не волнуйся, дай мне работу, что ты хочешь, чтобы было сделано, и я буду ее выполнять. Другие в семье тоже часто выражали любовь. Так, тетя — сестра матери — пробуждала меня словами: *мару гулаб-ну-пхул, мару батуклун, мару матуклун, мару митхамад* — «моя розочка, птичка, сладкая как мед».

Дед моих двух кузенов, Кхоршида и Джангира, — Эрвад Бурджорджи Джамшедджи Дастур Мехерджи Рана. Весьма известный человек, первый дастур храма в Калькутте. Он приехал из Навсари. У него был прекрасный голос, он чудесно читал молитвы. Он ел только еду, приготовленную его дочерью — рис, *дал* и рыбу, всегда маленькими порциями. Я была совсем маленькая, он сажал меня к себе на колени за едой, и вкладывал мне в рот кусочки еды. Это было не то чтобы кормление, а скорее — передача любви.

### Рисование: насущная необходимость

Изобразительное искусство пришло в жизнь Катайюн в самом раннем детстве, спонтанно, и превратилось в привычку, закрепившуюся навсегда. Она постоянно создает скетчи, в которых реальное смешивается с воображаемым, идет художественный поиск.

Я хотела играть со своей сестрой, которая была старше меня на три года. Мне тогда было четыре, ей — семь. Но она не играла со мной. Не было у меня и других товарищей по играм, старшая сестра — старше меня на девять лет, у нее были уже другие интересы. Тогда я брала карандаш, мелок — все что угодно, и начинала чертить,



на всем, что попадалось под руку — огрызках бумаги, картонках, обертках. Начала рисовать одежду на человечках — мне нравилось придумывать ее дизайн. «Эти платья никто не будет носить!» — сказала средняя сестра. Но старшая парировала: «Неважно, будут носить или нет, ты продолжай!» Она меня очень поддерживала. Вот я постоянно и рисовала, всем, чем угодно, и на всем.

Искусство в моем случае — это своего рода привязанность. Одни люди не могут остановиться — они пьют, алкоголики. Другие — играют в азартные игры. Я не могу остановиться в своем рисовании. Это даже не талант, это у меня просто зависимость. Даже вечером иду готовить обед, сделаю что-то, поставлю на плиту, тем временем сажусь порисовать, и много раз обед сгорал! Теряю ощущение времени.



Скетчи Катайон Саклат.

// 2011 г.

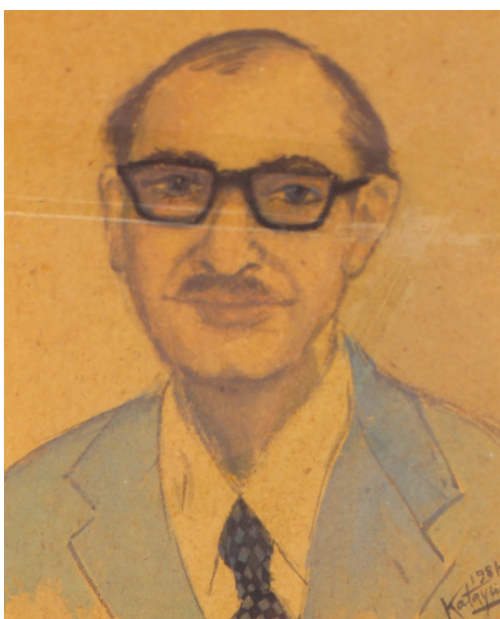
После окончания школы Катайон поступила учиться в художественный колледж J.J. College of Art в Бомбее. Однако она не была довольна образованием там и вскоре перевелась в Государственный художественный колледж (Government Art College) в Калькутте, а затем в Индийский колледж искусств и черчения (Indian College of Art and Draughtsmanship), также в Калькутте. Ее главным учителем стал Арун Бош, и здесь она встретила друзей, с которыми они в начале 1960-х годов создали артистическую мастерскую в доме ее родителей, на первом этаже. Это было значительным подспорьем только начинающим свою художественную деятельность живописцам, среди которых были Бикаш Бхаттачарджи, ставший впоследствии самым знаменитым среди всех прочих, а также Амал Гхош, Мринал Данда, Майя Данда, Панчунараян Гупта, Смрити Де Рой. В 1968 г. Катайон, ее сестра Френни и Бикаш создали художественную Галерею «52» на центральной улице Калькутты, Чоуринги. С тех пор Катайон создает художественные образы — в разной технике: графика, живопись масляными красками, акварель, витраж, эмаль. На любой поверхности, используя все, что есть под рукой.





### Следовавший своей религии: отец

Родители Катайюн приехали в Калькутту в начале 1930-х годов и, в конце концов, поселились в доме на Грант-лейн, недалеко от действующего Храма огня парсов. Катайюн родилась 10 февраля 1938 г. и была третьей, самой младшей дочерью в семье. Семья ее мамы происходила из Панджаба — из той его части, которая после раздела Индии отошла Пакистану. А вот отец был первым мальчиком, родившимся в 1900 г. в семье парсов, обосновавшихся в Кашмире, в Шринагаре: отец — самый старший, за ним родились его четыре брата и три сестры. Его родители и их родители жили там, там и умерли. В начале XX в. в Шринагаре было всего две семьи парсов, они носили фамилии Пестонджи и Байрамджи.



**Портрет отца: Рустам Саклат.**  
**Работа Катайюн Саклат. Пастель.**  
 // Конец 1970-х годов.

Отец принадлежал к Байрамджи. Его имя — Рустам, его отца, моего деда, звали Теймураз, и фамилия их была — Саклат. Его отец был полицейским детективом в Кашмире; рассказывают, что он одевался как вор, шел и внедрялся в их среду, проводил расследования. Дед же был архитектором, строил дома, всегда в местах с очень хорошим видом, и всегда появлялся кто-то, кто покупал их еще недостроенными; наконец, построил дом и для своей семьи. И однажды две семьи парсов Шринагара обратились к махарадже Кашмира (тогда это был Хари Сингх, отец Карен Сингха) с просьбой выделить им землю для кладбища. Тот спросил: «Зачем? Всего лишь две семьи здесь живут». А они отвечали, мол, нужно, ведь люди будут умирать, и, возможно, другие парсы будут сюда приезжать. Кто-то, возможно, здесь и умрет, так что нужно отдельное место. Тот сказал: «Хорошо, я выделю землю, но одно условие —



за нее надо будет заплатить». Парсы отвечали: «Да, конечно, мы заплатим». Им был выделен довольно большой участок, красиво расположенный; и когда они спросили, сколько надо заплатить, махараджа (у него было хорошее чувство юмора) ответил: «Одну рупию». Они были удивлены, ожидали, что придется собирать значительную сумму, а здесь — такой подарок! Могилы моих дедов и прадедов находятся там.

Отец же мой умер уже в Калькутте, в 1979 г., здесь, в этом доме. Для меня это — словно вчера! И я недавно думала о нем, в связи с похоронами королевы Елизаветы II. Вот, она — человек, полностью выполнивший свой жизненный долг. И свой долг, обязанности свои, службу свою она всегда ставила выше, чем свою семью или свои личные предпочтения. Она очень осознанно к этому подходила. И мой папа всегда тоже был таким же, тоже очень осознанно к этому подходил. Когда я была молодая, я ненавидела слово *duty* — «обязанности, долг», потому что всегда его слышала. Но сейчас я это люблю! Отец, когда рано утром брился, то обыкновенно пел, в том числе для того, чтобы нас с сестрами пробудить. Сестра ныла: о, не хочу, он не дает спать! А мне нравилось, у отца был красивый голос. Я уверена, что если бы он не должен был начать работать на компанию «Зингер», чтобы содержать свою семью, то он был бы человеком искусства — певцом или художником; в свободное время он рисовал очень хорошие гравюры, преимущественно ландшафты, хотя нигде не учился.

Когда ему было 19 лет, он отправился из Шринагара в Лахор и поступил на работу в компанию по продаже швейных машинок «Зингер». Его дядя по матери, Фироз Ласкери, к тому времени в ней уже работал. Сначала он был мальчиком, подающим чай в одном из офисов этой компании. Потом попросился приходить на один час раньше, чтобы вытирать пыль с машинок; одновременно он самостоятельно обучился печатать. Стал сначала клерком, а потом и начальником всего западного отделения компании в британской Индии! У него был дом в Карачи — прекрасный, с мрамором, с колоннами. Там жила большая объединенная семья, было много детей. Продавцы всяких канцелярских принадлежностей к ним приходили и думали: здесь, наверное, расположена школа — так много было детей. В этом доме состоялся мой *навджот*<sup>4</sup>, когда мне было 7 лет, то есть в 1945 г.

Мой же отец жил и работал в Лахоре, здесь он встретил мою мать — Хомаи Дхавар — на одной из вечеринок, в компании, где все играли в карты, а они оба не играли, но очень любили джазовую музыку. Сразу подружились, вскоре и поженились. Отцу было 28 лет, матери — 23. После женитьбы родители переехали в Канпур, что было связано с работой отца, прожили там один год, потом отправились

<sup>4</sup> Навджот – «новое рождение», торжественный обряд инициации у зороастрийцев, включающий в себя повязывание священного шнура кушти и надевания рубашки садре. Обычно проводится девочкам и мальчикам в подростковом возрасте. После этого они считаются полноценными членами религиозной общины.



в Калькутту, думая, что тоже временно, но, как оказалось, навсегда. Наш адрес я буду помнить всегда: 9, Грантс лейн, рядом с Бентик-стрит, около Лал-базара. В этом доме поселились и наши родственники — сестры матери, со своими семьями; они были из *оста*, жреческой касты, *дастуры*, ежедневно ходили в храм. Квартиры снимали в ренту.

Все были очень разные! Тети играли в карты, отец — никогда. Но все очень ладили друг с другом. В том районе жило много евреев, рядом и китайцы. Парси, христиане, иудеи. Отец продолжал работать на компанию Зингер, занимался продажами. Он очень любил эту работу: когда-то осознал, что если у женщины есть швейная машинка, то она всегда может обеспечить себя. Очень был предан своей компании. Он умер в 79 лет, уже будучи на пенсии, но его все равно считали сотрудником. Компания очень заботилась о них, и не только в денежном смысле, им оказывали разные формы уважения. Однажды компания подарила ему кругосветное путешествие как благодарность за многолетнюю службу. Но и до этого отец много путешествовал. Он совершил два кругосветных путешествия еще в эпоху Британской Индии.

В Лахоре мой отец был знаком с неким состоятельным господином Банчеша-джи Кападия. Предприниматель, *кападия* вообще значит человек, занимавшийся продажей тканей. Он предложил моему отцу в 1924 г. составить ему компанию в морском кругосветном путешествии. Он сам собирался отправиться первым классом, отцу же — тогда еще молодому и неженатому человеку — предложил оплатить более дешевую каюту, но сказал: «Ты сможешь приходить ко мне, питаться будем вместе, в столовой первого класса; тебе надо будет вести дневник, делать заметки». Отец никогда до того не путешествовал и с радостью согласился. Компания отпустила его на 6 месяцев, без содержания. Отец делал хорошие заметки. Через десять лет, в 1934 г., тот же господин опять предложил отцу путешествие: мол, мир, особенно Запад, развивается очень быстро, мы должны его увидеть. И опять компания с удовольствием отпустила отца на целые полгода, без сохранения зарплаты, но с обещанием принять обратно по возвращении. То есть работа в компании «Зингер» была чрезвычайно надежной, и начальники входили в положение подчиненных. Потом отец еще дважды проделал длительные морские путешествия. Последний раз — с моей мамой; она тоже захотела увидеть мир, и ее путешествие тоже оплатила компания. Однажды отец оказался в Японии на зороастрийский Новый год — я уже не помню, шла ли речь о 21 марта или о сентябрьском нашем Новом годе. Пошел в Олений парк. И видит — какой-то человек. Подошел поближе, и вдруг тот поприветствовал его на гуджарати — *кемначо!* — «О, Вы — парс?» Отец счел это чудом, случайно встретить в такой день в Японии парса!

Отец постоянно и много ездил в командировки по делам компании, в частности, в Афганистан. Он много рассказывал нам о нравах и обычаях тех мест, куда его забрасывала судьба. Однажды впервые



отправился в Кабул. Компания направила письмо человеку, но тот, как потом выяснилось, его не получил; никто не пришел встретить отца. Отец растерянно ждал. Уже наступил вечер. Вдруг к нему подошел какой-то человек, спросил, что случилось. «Я жду человека, которому было направлено письмо о моем приезде, но его нет. Уже вечер, не знаю, что делать», — отвечал отец. Человек сказал: «Никакой проблемы нет, пойдёмте со мной, будете моим гостем сегодня, переночуете, а завтра утром отправитесь на поиски вашего знакомого». Он привел отца в свой дом, накормил, уложил спать. Отец был очень благодарен, незнакомец был добр и щедр. Наутро отец проснулся рано и решил уйти, не беспокоя хозяина. Он нашел того, кто должен был его встретить. Тот заохал, сказал, что письмо не приходило, и осведомился, где же отец провел ночь. — Вот, у такого-то господина. — «О! У этого? Да он же только что убил пятнадцать человек!» Заботливый хозяин оказался известным бандитом, входившим в местную мафию. Но в их культуре, — рассказывал потом нам отец, — если кто-то становится твоим гостем, то его чтят и оберегают. Потом в магазине отцу нужно было что-то купить; подал денежную банкноту, и нужна была сдача. Продавец же, не моргнув глазом, порвал купюру напополам: допустим, 100 рупий, нужно половина, 50 — вот! О, — воскликнул отец, — кто же примет такую половину банкноты? — Все примут, — отвечал продавец. Так оно и было! Побывал отец и в кинотеатре Кабула. Начался приключенческий фильм. И когда плохие парни появились на экране, многие зрители повытаскивали оружие и начали палить в экран! Да так, что показ фильма был остановлен; вышел маленький человечек и сказал: «Сегодня мы не можем продолжать показ, слишком много дырок в экране!» В те годы у жителей Кабула реакция на все была очень непосредственная.

Отец всю жизнь вел дневник, но делал очень коротенькие заметки, только факты записывал. Также он всегда что-то изучал. Он выучил языки фарси, пушту, очень хорошо на урду говорил, хинди знал, конечно. Правда, из европейских языков знал только английский. Изучал Авесту, старался читать ее. Очень любил читать, особенно о зороастризме, о теологии. В Калькутте где-то он нашел человека, бенгальца, который выучил гуджарати, и начал переводить Авесту на гуджарати. Вместе с отцом они начали писать, четыре книги издали. Отец сидел ночами, правил текст, и говорил: «Даже если одному человеку нужно это — оно того стоит!» Вел воскресные школы для мальчиков-скаутов, рассказывал о зороастризме.

Однажды, когда я была еще подростком, он показал мне старинную Библию. Сказал: вот книга твоего деда, отца матери. Откуда она — не знаю. С прекрасными иллюстрациями. Большая, тяжелая, с металлическими застежками. Отец сказал: «Я думаю, ее надо подарить школе, нашей знакомой школе методистов, в которую священник приезжал из Америки. Пойди и спроси, возьмут ли они». Я-то думала — можно пойти просто так, зайти и отдать, но он сказал: нет, сначала пойд и спроси директора, примут ли ее. Я поговорила с директором, и тот сказал: да, конечно, приносите. И мы отнесли.



Отец имел много друзей из других сообществ и каст. В Калькутте он часто совершал с ними утренние прогулки вокруг Виктории-мемориал. Знакомые-индуисты говорили мне: «Твой отец — очень хороший индуист», мусульмане считали его «хорошим мусульманином», христиане — «христианином». У нас были слуги — в основном мужчины, мусульмане. Служанок постоянных в доме не было, они были проходящие. Так отец всегда был очень вежлив со всеми. Экстра-вежлив! «Не могли ли бы зайти на почту и отнести письмо?» Говорил нам: они работают у нас дома, и нужно выказывать им уважение, даже большее, чем членам своей семьи. Никогда не просил их, допустим, «дайте мне стакан воды», всегда шел сам и брал. Слуги убирали квартиру. Один готовил и очень хорошим поваром стал, мама его научила. Но вот отец всегда сам стирал свою одежду. И не считал, что ее нужно гладить: гладка, говорил, портит ткань, та быстро изнашивается. Верхнюю одежду он после стирки аккуратно развешивал на плечиках, а брюки клал под матрас. Выглядели они словно поглаженные. Он никогда не пользовался утюгом. Женскую одежду стирала служанка-хинду, проходящая. Но никогда она не стирала одежду отца.

Отец жил внешне казавшейся очень простой, но осмысленной жизнью. Вот небольшая книга зороастрийских молитв, собранная и изданная неким Рустомджи Дж. Вимадалалом — необыкновенно достойный был человек, парс. Он подарил этот экземпляр отцу, и наверху написал: «To one who lived his religion»<sup>5</sup>.

Папа всем очень помогал. Однажды мать входит в комнату — а где вентилятор на потолке? Нет, пропал! Отец признался: «Я отдал его вот той семье. У них нет, а у нас — пять. Вот я один и отдал». Подарил однажды кому-то печатную машинку. Вообще желание отдавать, бедным помогать — очень сильно у нас, у парсов, как и стремление постоянно делать что-то. В Джамшедпуре это было особенно ощутимо: там все люди, принадлежавшие и к верхним, и к нижним классам, только о том думают, как бы им лучше исполнять свой долг. А мой отец был также очень внимателен и добр к иностранцам, к совершенно незнакомым людям. Говорил: однажды ты тоже будешь в другой стране, и узнаешь, что это такое. Действительно, в 1973 г., уже мне было 35 лет, я попала в Англию и сполна это ощутила, очень много получала помощи от незнакомцев.

Отец был очень здоровым человеком. Мать говорила: «Посмотрите на этого человека! За 50 лет он болел всего два дня». Интересно, что это случилось тогда, когда у меня был *навджот*, в доме нашего дяди в Карачи. Празднование переносить не стали; отец лежал в комнате рядом, у него был жар. Но больше он никогда не болел. И вот однажды в Калькутте появился японский доктор; он приехал с женой, на несколько месяцев. Он экспериментировал с диетой. Подружился с моим отцом и склонил его принять особую диету, и отец пошел на это. Полтора года нужно было продержаться: без

<sup>5</sup> «Тому, кто следовал своей религии» (англ.).



сахара, практически без соли — только кунжутную соль можно было есть. Мало воды: вот, отец отмерял, одна, две унции... Никакой животной пищи — ни молочной, ни мясной. Но врач сказал — можно рыбу! Посадил его напротив себя, с огромной тарелкой сырой рыбы, и начал кидать себе в рот один кусочек сырой рыбы за другой, и мой отец тоже начал! Я думала — что это, отец с ума сошел? Он же с детства был вегетарианцем, никогда не ел рыбы! Но вот — вместе с японским врачом поедает сырую рыбу! По той диете фрукты можно было есть, но не все, а такие, в которых мало сахара. Бананы, вроде. В результате отец похудел, но здоровье его оставалось отличным. Ну для него это была своего рода игра, его можно было склонить к разным экспериментам. А врачу нужно было доказать всему миру: о, посмотрите, полтора года этот человек придерживался моей диеты и как здоров!

Отцу было уже за 70, когда появились у нас два *садху*. Сказали: Мы собираемся в Кашмир. Это было место рождения отца, он очень привязан к этой земле. И отправился с ними! Мать сказала: «Возьми побольше теплой шерстяной одежды!» «Нет, — сказал отец, — у них же, у садху, ее нет, и я не буду ничего лишнего брать». Но они — садху! Знают, как греть свое тело внутренним теплом. Но отец ничего особенного не стал брать. Отправился. Что-то около двух недель путешествовали. Потом рассказывал о поездке: я, мол, делал то же, что и они. Они просыпались в 4 утра — и я тоже. Они шли мыться к водопаду, в ледяных струях воды — и я. Для него это была чудесна поездка. У него был силен дух приключений! Он также много ездил и по Индии; там, где это было возможно, он останавливался в парсийских *дхарамсалах*<sup>6</sup>. Жизнь в них всегда была очень дешева, там подавали хорошую парсийскую еду. И там он встречал людей, узнавал об их обычаях, их истории слушал. В Дакке он тоже жил в дхарамсале. Там была, правда, всего одна семья парсов. Он спросил их: а что вы делаете, если кто-то умирает? Услышав такой вопрос, хозяева смутились и были раздражены: не хотим о таком слушать! Но через пару месяцев, когда отец уже был в Калькутте, он них раздался звонок: наш отец, мол, скончался, и мы растеряны, не знаем, что нам делать! Отец тут же собрался и отправился туда с другом. Тело они перевезли в Калькутту, где были исполнены надлежащие обряды. Затем и вся та семья переехала сюда, они стали работать в нашей дхарамсале. Отец нам говорил потом: вот ведь странно, что они не хотели со мной на эту тему говорить. Ведь если есть в мире что-то надежное, что-то, в чем можно быть уверенным, то это смерть! Ее не отменить. Надо всегда быть к ней готовым, и знать что делать.

По-видимому, у отца был и опыт общения с тем миром, который мы называем потусторонним. Он рассказал нам с сестрой однажды о таком своем сне. Незнакомое место, милое, приятное. Брат отца, который жил и затем умер в той части Индии, которая стала Паки-

<sup>6</sup> В сообществе парсов существует сеть дхарамсал – своего рода гостиниц, постоялых домов, где могут жить путешествующие парсы, иногда в них расположены также и квартиры, своего рода дома престарелых, где за одинокими стариками организован постоянный уход.



станом. Отец его спрашивает: Что ты здесь делаешь? О, — отвечает тот, — мы здесь все ходим, двигаемся. — А зачем? — Мы получаем энергию. Вот, смотри, сфера, зеленый такой шар. Вот, это — энергия, и мы ее получаем, если ходим. Пойдем, я покажу тебе сюрприз. Он показал отцу умерших детей их семьи — одна из дочерей умерла в 16 лет, другая в 44 года. Потом брат отцу сказал: у тебя много незавершенной работы. Ты иди обратно, и доделывай ее. На этом отец и проснулся. Прослушав этот рассказ, мы с сестрой сказали: да, папа, будь с нами, помоги нам, нам многому надо у тебя еще научиться.

### Что значит — быть парсом-зороастрийцем?

Специфика восприятия зороастризма внутри сообщества парсов требует особого внимания. С одной стороны, эта религия не ориентирована на какой-либо один этнос: ее мировоззрение и послание универсальны. Однако в ней не сложилось особенного прозелитизма: зороастризм является реформированным маздеизмом — традиционной религией иранских народов, впитал в себя их мифологию, исторические предания, обрядность и символику. Авеста и пехлевийские тексты составляют корпус священной литературы, отдельные части которой заучиваются наизусть и используются в литургической практике и в повседневной молитвенной традиции. Парсы, предками которых была иранская община мигрантов, обосновавшись в Индии, воспроизвели все элементы религиозной жизни и в большинстве своем не отделяют своей этнической идентичности от религиозной: быть парсом — значит исповедовать зороастризм.

Интересно, что для значительной части представителей этого сообщества, особенно для консервативной его части, как бы не существует иных зороастрийцев, кроме парсов. Это ясно проговаривается в связи с появлением «новообращенцев» из числа иностранцев; так, небольшая группа россиян, обратившихся в зороастризм и практикующих обряды, подвергается подчас жесткой критике со стороны некоторых ортодоксальных парсов Мумбаи, протестующих против того, чтобы допускать их в свои храмы. Определенные проблемы нередко возникают и у других иностранцев, людей иранского происхождения, причисляющих себя к зороастрийцам: их также иногда задерживают, не разрешают посещать храмы огня в Индии. При этом существуют группы либеральных парсов, прежде всего мадам Мехер Мастер-Мус (жившая в Мумбаи, ныне обосновавшаяся в Санджане), создавшая международную сеть зороастрийцев мира, стремящуюся привлечь в нее людей разного происхождения, жителей тех земель, которые так или иначе исторически связаны с зороастризмом. Катайюн признается:

Религия, вера — одно дело, сообщество — иное. Я считаю, не обязательно быть парсом, чтобы быть зороастрийцем. Удивительно, что много лет назад был пророк, ходивший по земле, вопрошавший Ахура Мазду. Я думаю, многое в ходе истории потеряно, и мы даже не знаем — что именно. Поэтому трудно осознать, что такое религия вообще. Духовность — это рост, дисциплина, образ жизни; вообще, нечто прекрасное! Лично я очень счастлива, что родилась в семье парсов, зороастрийцев. Хотя я и не считаю, что это какая-то



лучшая религия на свете. Но все-таки я ощущаю это как своего рода привилегию. Правда, нужно сказать, я не использовала эту принадлежность во всей полноте: просто многого не знаю, не понимаю, не вижу. Я очень благодарна своей судьбе, но осознаю, как мало вообще я сумела воспринять из того глубокого наследия, которое содержит зороастризм.

Целая серия монументальных живописных полотен Катайон посвящена — как она мне шутливо сказала — «этому человеческому виду, который в настоящее время находится в области возможного скорого исчезновения».



**Катайон Саклат.**  
**«Обряд в Храме огня».**  
**Холст, масло.**







Катайон Саклат. «Обряд джашан  
в Храме огня в Калькутте».  
Холст, масло.



Катайон Саклат. «Парсийская  
семья». Холст, масло.



Катайюн Саклат. «Автопортрет в агиари, Храме огня в Калькутте». Холст, масло.

В семье Катайюн, как и во всех семьях парсов, знают молитвы, распространена практика их ежедневного произнесения. Дети учат несколько коротких молитв наизусть для прохождения обряда *навджот*. В доме дяди Катайюн в Карачи была большая молельная комната, и слугам было наказано не давать детям обед, если те не прочитали молитв. Некоторые из них помнят наизусть, остальные могут читаться по небольшим книжечкам, обычно маленького формата.

Моя любимая молитва — 101 имя Ахура Мазды. В юности удивлялась: зачем это? Просто — Бог, этого достаточно. Потом осознала: даже и 101 имени недостаточно. Может быть, 1001 имя нужно. В каждом имени заключен смысл. В трудностях помогает молитва, которую учат все наши дети: *кемна мазда*, «кто защитит нас»... Она читается, когда мы повязываем и снимаем *кушти*.

Однако в жизни девушки из семьи парсов существует табу, которое в еще недавнем прошлом весьма сильно усложняло жизнь.

Соблюдали обычай: в те времена девочки во время менструаций изолировались от других людей. Мы должны были спать на особой кровати — железной, с натянутой сеткой, словно гамак (эти веревки легко было снять и постирать, если нужно), пользовались особой посудой — тоже металлической, из которой другие не ели. Нам подавали еду — в принципе ту же, что и всем остальным, но только мы не могли сами себе накладывать. Но хуже всего было другое: мы не могли толком учиться в эти дни. Так, мы не могли дотрагиваться до книг, даже до учебников. Приходилось просить кого-то: переверни, пожалуйста, страницу! И нас не пускали в школу. Мои старшие сестры так и пропускали учебу в дни своих месячных. Это



очень раздражало, это очень усложняло жизнь. В старшей школе я обратилась к своей тете с просьбой поговорить с отцом, чтобы он разрешил мне закончить школу нормально. А то каждый месяц приходилось пропускать занятия, но мы стеснялись объяснить учителям, почему. И когда я была в старших классах, то выпросила позволения отца, чтобы я по-хорошему доучилась. Но вообще среди парсов были и еще более консервативные люди; так, наши соседи не ходили по улице Меткаф-стрит, т.к. там стоит Храм огня; чтобы ненароком не осквернить огонь, они нередко делали крюк.

В сообществе парсов встречается много людей с твердой волей, старающихся быть самостоятельными до конца своих дней. Вот такой была Перин Дастур, портрет которой Катайюн нарисовала в серии крупноформатных работ, посвященных религиозных обрядам и повседневности парсов. Всю жизнь она прожила в Калькутте, иногда летала в Канаду к племянникам, а своей семьи у нее не было. Она прожила 102 года. Ей было уже за 90, но она сама ходила в Храм огня, поднималась по высокой лестнице, и отказывалась, если ей кто-то предлагал помощь, руку подавал или хотел довести до дома. Однажды на лестнице у нее развязались шнурки, но она не разрешила помочь ей их завязать. Нет! — она сама наклонилась и завязала их. Всегда все делала сама. Подобные ответственность и самостоятельность воспринимаются многими моими собеседниками-парсами как существенная часть их религиозной культуры.

Катайюн отметила также, что парсы живут в разных странах мира, и, насколько она знает, парсы, допустим, в Гонконге — все еще парсы, они не растворились в общей среде, но вот те, кто отправился в Японию — а она знает, что такие были — их там не видно. Катайюн предполагает, что парсы в Японии настолько интегрировались в тот мир, что потеряли свою идентичность. В Калькутте большинство парсов являются членами разных организаций: клуба, благотворительных организаций, групп взаимопомощи. Так было и раньше, в середине XX в. численность парсов здесь достигала примерно пяти тысяч человек; молодые люди встречались в клубе, часто общались внутри сообщества, влюблялись и женились. При этом многие были широко мыслящими: так, отец Катайюн всегда хотел, чтобы у его дочерей были знания о других сообществах и их религиях и опыт общения с ними. Но также отец всегда говорил: помни, ты — парси.

Было несколько вещей, к которым он был очень привязан. Во-первых, язык гуджарати. Никто особенно не знал персидского языка, а вот мой отец знал, сам выучил. А гуджарати — поколения наших предков на нем говорили. И здесь, в Калькутте, дома родители говорили. Но язык школы у нас был английский, кругом были также бенгальский и хинди. Холодильника у нас не было; была терраса, на которой мы готовили *чатни*, *пиклс*, и там же хранили бутылки молока, масло, иногда в холодной воде. Но моя сестра, средняя среди нас, очень хотела холодильник. Отец сказал: «Если вы будете дома в течение одного месяца говорить только на гуджарати — я вам куплю холодильник!» Правда, мы все равно говорили на английском, но как только папа приходил домой — сразу переключались на гуджарати. Ну и мой гуджарати — не очень. Дядя мой говорил



на гуджарати очень англизированном, но он выучил и чистый гуджарати, лекции даже читал на нем.

Второй момент — брак. Однажды я спросила отца: а если я выйду замуж за не-парса? Тот ответил: «Пожалуйста, только не выходи замуж за человека вне нашего сообщества, пока я жив. Когда я умру — делай, что захочешь». Он был убежденным противником смешанных браков. Но я отвечала ему: в чем же разница, выйду ли я сейчас или потом? Кто-то, может быть, думает, что я не вышла замуж из-за своего отца, но это не так. Просто не сложилось.

### Преобразующее пространство: витражное художественное стекло

Катайюн Саклат — одна из немногих художниц Индии, создающая картины в технике витражей. Это ширмы, лампы, отдельные витражные картины. В калькуттском Храме огня размещены семь ее крупных работ — важнейшие символы зороастризма. В центральной части фронтона — главная панель, изображающая Семерых единосущных, в которых проявляются благие качества Ахура-Мазды: Спента-Манью, Воху-Мана, Аша-Вахишта, Спента-Армайти, Хшатра-Варья, Харватат и Амеретат.



Витражный плафон в Храме огня в Калькутте. Автор Катайюн Саклат.

В 1973 г. (мне было тогда 35 лет) я отправилась в Англию. Моя племянница, дочь сестры, шестнадцатилетняя девушка, болела; проходила курс лечения, но ничего не помогало. Я отправилась туда, чтобы помогать сестре; но через 13 дней девушка умерла.



Передо мной встал вопрос: возвращаться ли назад в Индию? Мне начал сниться один и тот же сон: Калькутта, и все люди спрашивают, что я делала в Лондоне, а мне приходится отвечать: по сути дела — ничего, я зря потратила время и деньги отца, потому что это он заплатил за поездку. Тогда я начала искать возможность остаться, чтобы учиться. Отправилась в Британский Совет, встретилась с его руководителем, показала слайды своих работ: я хотела учиться какому-то старинному ремеслу, и искала, какому именно и у кого. Сначала все мне говорили: «О, ты опоздала на сто лет!» Но вот, в Политехническом музее мне подсказали, что есть преподаватель средневековой техники витражного стекла, Патрик Рейнтъенс<sup>7</sup>, и глава Британского Совета организовал для меня встречу с ним. Я принесла и показала ему слайды своих работ, и тот ответил: хорошо, мы возьмем тебя в студенты, и наш фонд оплатит тебе половину курса — 300 фунтов (а всего нужно было 600 фунтов). Британский Совет заплатил вторую половину: мне дали стипендию. Курс должен был длиться 6 месяцев, но начаться он должен был быть только через полгода. Я не могла дождаться! Приехала в студию Патрика и спросила: нет ли у вас какой-то работы? Сказали: пока нет, если будет — позвоним. И через неделю позвонили: появилась работа, заработок пять фунтов в неделю: надо работать по четыре часа в день, в остальное время свободна. Нужно было работать на кухне, греть еду, мыть посуду — там была посудомоечная машина. Чай, кофе готовить для студентов. У них был повар, приходивший трижды в неделю. Моя работа была нетрудной, и я проводила там все время. Патрик сказал: «Я не имею права тебя пока что учить, но ты можешь наблюдать». Это было превосходно — смотреть, как работает мастер! И он сказал: «Новое стекло ты не бери, но можешь брать то, которое лежит в отходах». Я брала кусочки, делала что-то. Через 6 месяцев приехали студенты нашей группы — из Канады, Америки, один японский студент. Таким образом, я пробыла в той студии целый год. В мастерской практически все делал сам Патрик. Делать витраж — наполовину ремесло (там очень важна точность технологии), наполовину — искусство, воображение. Но если в живописи можно потом что-то дорисовать, то в витраже — невозможно: сразу делается работа, вся. Что сделано, то сделано.

Я спросила Катайюн: «Как в жизни?» — и она ответила:

О, интересно, что ты задала такой вопрос! Потому что Патрик в первый месяц моего обучения спросил меня: «Кетти, ты хочешь научиться витражному стеклу или жизни?» Я тогда подумала: что за вопрос? Я не могу на него ответить! Но все же сказала — жизни. Больше мы никогда об этом не говорили. А он был глубоким философом и прекрасным учителем, он меня и учил жизни. Он был прекрасным рассказчиком: мы много ездили на экскурсии, осматривали соборы, он постоянно рассказывал об их истории, об особенностях

<sup>7</sup> Николас Патрик Рейнтъенс (Nicholas Patrick Reyntiens) (11 декабря 1925 – 25 октября 2021). С 1963 по 1976 г. вместе с супругой, художницей Брюс, руководил небольшим художественным образовательным центром «Барлейфилд-хаус» (Burleighfield House) в своем поместье Бэкингемшир (Buckinghamshire), позднее преобразованным в Рейнтъенс-траст (Reyntiens Trust).



стиля. Я это обожала! Я мало знала и впитывала в себя все его речи. Он читал лекции постоянно, на кухне иногда во время обеда рассказывал. Другим это подчас не нравилось, а мне — очень! Патрик был гений, и это мое счастье, что я училась у него. Он и сам любил учиться, новое постигать. Что же касается искусства и жизни, я теперь думаю, между ними есть разница. В жизни, как я вижу, зачастую у нас есть второй шанс. С искусством — не так. Но в любом случае, нужно двигаться вперед.

В ходе обучения Катайон в Англии одной из основных ее тем стал огонь.

В искусстве показать огонь — нелегко. Так же, как нарисовать воздух. Ветер. Свет. Я понимала, что не умею рисовать свет. Искусство витражного стекла стало для меня надеждой: о, вот теперь я научусь, как это делать! И свет будет «работать» сам, проникая сквозь кусочки стекла. Стекло — статично, но прозрачно, и можно показать это. Смотреть на это — прекрасно. Это — наблюдать игру света сквозь свою работу. Сияние. Когда я занималась витражным стеклом, то часто делала панели, также и изображающие огонь. Это было моей основной темой. Пришла в библиотеку в Лондоне: тема огня. Мне принесли целую тележку с книгами! Я взяла и прочитала всего три.

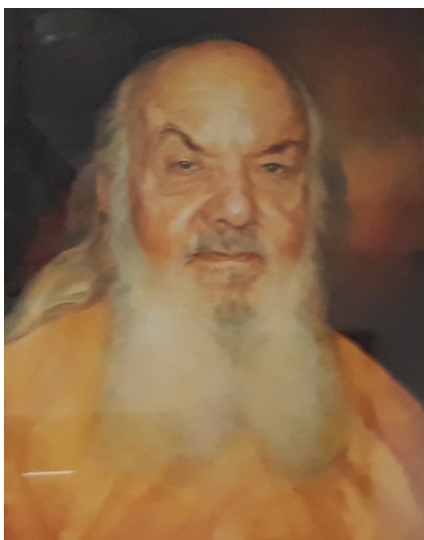
Студия Патрика в Барлейфилд-хаус располагалась в очень красивом месте. Прекрасное белое викторианское здание. Зимой там все вокруг было белоснежным, словно в рождественской сказке. Однажды я ехала в поезде «British Rail»; жила-то я с сестрой в Ромфорде, недалеко от Лондона, и в студию ездила каждый день. Задремала на мгновение; и до сих пор помню момент перед пробуждением: мне показалось, что Патрик, студия, витражи — были только сон! Я даже вскрикнула. Тут же проснулась и увидела — нет, я нахожусь в реальности, но это чудесная реальность. Мне все там помогали, англичане особенно. Кондуктор выходил из автобуса, чтобы показать дорогу, случайные встречные люди много помогали. Я постоянно встречала там чрезвычайную сердечность, внимание, дружелюбие.

Катайон пробыла в Англии 2 года и 10 месяцев. Когда курс у Патрика завершился, она поступила в Лондоне в Центральную школу искусства (Central School of Art), и училась, в частности, у Амала Гхоша, который делал эмаль на металле. В 1975 г. она вернулась в Калыгутту, в дом родителей.

### **Дада-джи, гуру-джи: Диншав К. Мехта**

Мой отец часто повторял известную истину: «когда ученик готов, учитель приходит». Я это запомнила, но долго не понимала значения этого высказывания. Поняла только тогда, когда встретила своего гуру-джи, учителя, доктора Диншава К. Мехту.





Портрет Диншава Мехты. Из собрания  
Катайюн Саклат.

Этот известный врач-натуропат с 1932 г. был личным врачом Махатмы Ганди и помогал тому в ходе длительных голоданий (см. [Mehta, Vaswani 1992]). Он был одним из создателей клиники «Nature Cure Clinic and Sanatorium» в Пуне (ныне — «National Institute of Naturopathy»), руководил ею с 1929 по 1953 г. Он играл определенную роль в формировании политики и дипломатии молодой Республики Индия: участвовал в переговорах Ганди и сэра Стэффорда Криппса, а в ходе беспоконийств, связанных с разделом Индии, был отправлен в Восточный Пакистан как посланник мира. Катайюн рассказывает о нем:

Я впервые встретилась с ним в 1981 г., мы пришли вместе с мамой. Мой отец был с ним знаком и в 1975 г. мне сказал: встретиться с ним. Я бывала в Дели у сестры, просила ее отвезти меня к нему, но та все никак не могла. И вот однажды мы с мамой взяли машину и поехали в Чанакьяпури, в его дом. К входу вела высокая лестница; мама осталась ждать меня в машине. Я поднялась и встретила сына Диншава; тот сказал: приходите завтра на ланч. Оказалось, Диншав в основном находился в своей комнате, а во время ланча выходил, благословлял еду, садился за стол, все ели и общались.

На следующий день мы с мамой приехали к назначенному времени. Поднимаясь по высокой лестнице, увидели его, он в тот момент как раз вышел и начал спускаться. Мы представились ему, он спросил: «У вас есть ко мне какие-то вопросы? Что-то хотите узнать? Сюда люди приходят в основном с вопросами». — Нет, — отвечали мы. Но мне показалось: лучше все же задать какой-то вопрос. Вот я и сказала: «Есть одна вещь. Мой отец умер в 1979 г., но мы с мамой не можем перестать думать о нем. Кажется, слышим, что поворачивается ключ в двери, и сейчас он войдет, но дверь не движется. Что с этим делать?» Тогда Диншав закрыл на мгновение глаза, потом открыл и сказал: «Твой отец был добрым, хорошим



человеком. И его обучил кто-то, какое-то существо высокой реализации. Но поскольку у него были вы, семья, то он не мог полностью посвятить себя духовному деланию. Он был постоянно “между” — своим устремлением туда, и вами, жизнью в семье». Когда он произнес эту банальную в принципе мысль, нам показалось, что его слова были словно ножницы, которые обрезали веревку нашей привязанности. И мама, и я — обе мы это ощутили.

Он жил в Дели, недалеко от Яшвант-плейс в Чанакьяпури, Сатъя-марг. В его доме было зарегистрировано «Общество служителей Бога». Это было типа *ашрама* — я не знаю лучшего слова, как это можно определить. Одну неделю я провела там, получив его разрешение. Там были комнаты для мужчин и женщин, две секции. Получить его разрешение было нелегко. В Дели я могла бы и у сестры жить, но мне хотелось пожить в его доме. Ходила на прогулки с ним и с его сыном, мы держали его с двух сторон за руки. Это было счастье. За ним присматривали, ему было уже более 75 лет, ему помогали с едой, с мытьем. У него была жена Гул, что значит «роза», дочь Швин, что значит «сладость» (она вышла замуж за парса, который занимался кофейными плантациями, на юге Индии), сын Адершир, который некоторое время до этого жил в Израиле, в кибуце, изучал сельское хозяйство, потом вернулся в Индию. Диншав очень его поддерживал и заставлял диссертацию писать. Тот не хотел, но отец пояснял: мол, это нужно не столько не для тебя, сколько для других, твои знания нужны людям.

История его жизни увлекательна и прекрасна. Он происходил из семьи парсов, живших некоторое время в Китае, потом вернувшихся в Индию; дом родителей его матери находился в Джалне. Диншав рассказывал мне о том, что предшествовало его рождению. В семье были строгие, консервативные традиции, беременная женщина не могла находиться в доме. Ее поместили в отдельную комнату, расположенную в небольшом домике, за пределами жилого дома, там не было никакого электричества. Ей не разрешали иметь никаких электрических приборов. И вдруг однажды ночью — вокруг стояла полная тьма — она увидела поток света. Она не поняла, что это такое и откуда? Никто ведь не имел права заходить в ту комнату. Электричества там вообще не было. Начала всматриваться в этот свет, и увидела, что перед ней стоит старик, стоит, и свет исходит от него. Он стоял чуть поодаль, в нескольких метрах. И он ей сказал: «Это — плод твоих молитв», и словно бы дотронулся до нее, до ее живота, но как-то не телесно, и протянул ей две розы — белую и красную. Наутро, когда она проснулась, цветы лежали рядом! Их потом засушили и долго сохраняли. Родился мальчик, и его назвали Диншав: шав, или шах — по-персидски значит «царь», дин — «вера».

В детстве он всех спрашивал: каков смысл жизни? От него отмахивались. Он начал думать: что же это может быть? Идеальное тело? В 17 лет у него было тело атлета, и он был таким долго. Однажды в местечке Дхану, на открытии одной из клиник, его загримировали





как греческую скульптуру, дискобола, и когда открыли занавес он некоторое время стоял, а потом начал двигаться! Люди закричали, бросились врассыпную. Но тело телом, а он думал дальше. Может быть, смысл жизни в том, чтобы иметь превосходный ум? Начал читать. Научился двигать любой мышцей своего тела. Открыл клинику натуропатии, с тремя отделениями между Бомбеем и Пуной, и на мотоцикле Харлей-Дэвидсон ездил между ними. Такой энергичный!

При этом в семье его матери все были охотниками, лицензия имелась. И сам Диншав тоже был охотником. Он охотился на пантер. В доме его матери был большой склад шкур и подстреленной дичи. Часто деревенские люди приходили, жаловались, мол, звери беспокоят, примите меры. Я спросила однажды, сколько же он убил этих пантер. «До 75 убитых я считал, потом перестал считать», — ответил тот. И других животных бесчисленное количество. И был у него друг, Джангир Вакил, который вдруг начинает видеть сон, несколько дней подряд, один и тот же. Во сне ему говорят: «Скажи своему другу, Диншаву, чтобы тот встал на духовный путь». Сказал, но Диншав только отмахнулся. Но Джангиру опять и опять снится все тот же сон, так надоело, что он пригрозил: или ты что-то изменишь в своей жизни, или мы больше не друзья! «Хорошо, хорошо, я сделаю, что хочешь!» — ответил Диншав. Он был, можно сказать, агностиком, человеком размышляющим и ищущим.

В тот год, когда у него случились духовные перемены, он хотел их избежать, и думал: «Если я буду убивать еще больше зверей, может быть, Бог от меня отвернется. Ведь убивать нехорошо». Он не хотел появления в своей жизни никакой духовности. И он стал убивать зверей еще больше! Но Божественный Разум сказал ему: перестань убивать. Постепенно большие перемены произошли в нем. Однажды он голодал. Тогда он руководил клиниками, деньги зарабатывал. И стал вот голодать. Через несколько дней стал слышать голос, ясный и громкий. Мол, что ты делаешь? Хочешь уморить себя до смерти? — Да вроде бы нет, — отвечал голосу Диншав. — Хорошо, экспериментируй. Можешь 50 дней голодать. Но потом заверши голодание, потому что у тебя есть более высокие цели. Потом голос сказал ему: Закончи заниматься клиниками, закрой их. Но Диншав сомневался во всем, он нуждался в доказательствах. И вот однажды в доме своей матери, в Джалне, он моется в душе, и видит: его рука начинает вытягиваться, вытягиваться и превращается в меч! Он смотрит и не верит — действительно ли это меч? Начинает им резать занавески и еще что-то крушить вокруг! Все равно не верит, и пробует резать себя — из тела течет кровь. И тогда слышит голос, мол, это — меч архангела Михаила, не игрушка, применять его нужно только тогда, когда есть настоящая необходимость! Диншав удивился: почему меч, а не пистолет, ведь он привык к огнестрельному оружию.

Когда он встретил М.К. Ганди, решил: вот мой учитель. Но тот ему сказал: нет, не считай меня своим учителем, мы будем на равных.



Они были очень дружны, две голодовки Ганди Диншав контролировал и массировал его — а никто более к его телу не допускался. Диншав предложил Ганди стать его телохранителем, но тот только посмеялся. Потом оправился в Восточную Бенгалию, в Ноархали, с миссией «сближения сердец мусульман и хинду». И как раз в это время Ганди был застрелен. Диншав тут же вернулся, был потрясен, считал, что, если бы он был рядом, этого бы не произошло. Он участвовал в последнем обряде Ганди, на каждую из его ран положил по цветку розы.

Он знал о зороастризме, но не придавал никакого значения атрибутам; не носил *садре*<sup>8</sup> и *кушти*. Многие не знали, кто он вообще такой: индуисты думали, что индуист, мусульмане — что мусульманин. Он создал «Общество служителей Бога» (Society of Servants of God), подчеркивая то единство, которое имеют разные религии. Он ощущал свою миссию как укрепление единства во всем окружающем его разнообразии.

Катайон рассказала о той деятельности, которую вело это Общество. Согласно ее воспоминаниям, Диншав К. Мехта поставил перед собой тройственную задачу. Во-первых, постараться помочь людям осознать свои собственные души, и мировое единство всех душ; это он сделал своей личной целью. Во-вторых, поспособствовать социальному и духовному объединению и сближению индуистов, мусульман и христиан. Это же старался делать Махатма Ганди: мол, если бы брахманы имели хариджан<sup>9</sup> как членов своих семей, то ситуация с кастовой сегрегацией изменилась бы. Но и сегодня, хотя есть министры, происходящие из числа хариджан, когда они оказываются в своей деревне, то идут к своим колодцам, не могут пользоваться теми же колодцами, что и брахманы. Так что эта проблема во многом остается актуальной. В-третьих, Диншав считал, что каждый человек имеет базовые нужды (еда, жилье, медицинская помощь), что экономическое положение жителей Индии нужно выровнять. Он создал в Бомбее банк, «Needs of Life Bank», куда можно было вкладывать деньги, но состоятельные люди их более не забирали, а нуждающиеся могли получить в случае необходимости. Директора этого банка сменялись, и Катайон Саклат тоже была некоторое время директором.

Общество, основанное Диншавом К. Мехтой, большое внимание уделяло здоровой и полноценной пище. Была создана столовая для бедных, где всего за одну рупию можно было получить вегетарианский обед, состоящий из трех блюд: «Рам-роти» — небольшие лепешечки, испеченные из смеси овощей с мукой и маслом, «Сита-суп» и «Бхагван-бходжан» — рис, сваренный с мелко нарезанными овощами. В доме же Диншава на Сатья-марг, где бывало много людей, были устроены две кухни — вегетарианская и невегетарианская. Сам хозяин ел разную пищу.

<sup>8</sup> *Садре* — белая хлопчатобумажная нательная рубашка, при шитье которой делают несколько символических швов и закладывают маленький «кармашек»; каждый из этих элементов имеет конкретное значение. Ношение садре, как и повязывание священного шнура *кушти*, в принципе обязательно для парсов.

<sup>9</sup> Хариджаны — букв. «божьи создания», термин, изобретенный М.К. Ганди для обозначения представителей низких, «неприкасаемых» каст.



Не то, чтобы он читал мысли, нет. Но, кажется, видел души — кто пришел и зачем. Раздражался, когда мы ничего у него не спрашивали: как так, нет вопросов? Спрашивайте! Была еще такая история: между израильянами и палестинцами разразился конфликт; и Моше Даян приезжал в Индию, встречался с Диншавом К. Мехтой, причем один на один. Диншав тогда сказал ему: начнется война, короткая, вы победите. Но тогда обязательно отдайте палестинцам то, что они хотят! Иначе конфликт этот никогда не разрешится. Так и было. Но палестинцы не получили желаемое. Любопытно, что кто-то потом говорил Диншаву: Мы вас видели на той войне! А он никогда не был в Израиле. Но обладал способностью словно бы быть в одно время в разных местах.

Однажды, когда я жила в его доме, то одной ночью со мной случилось вот такое. Дверь моя не была плотно закрыта, маленькая щелочка оставалась. Вроде бы я спала, но проснулась, чувствую — на груди у меня нечто, зло какое-то, монстр. Душит меня. Глаза я приоткрыла чуть-чуть, не открыла совсем — боялась, что он атакует и глаза. Вижу — это существо, тело которого состоит из частей разных других существ. И забирает мою жизнь! Тогда я начала читать молитву, «Ашем-воху». Существо стало слабее, перестало атаковать, и затем словно дым испарилось, утекло через щель в двери. Я постаралась заснуть, но не смогла: появилось другое существо, похожее на рептилию. Оно тоже начало меня душить. Опять я читаю молитву, опять оно становится слабее, опять испаряется через щель. Через короткое время в третий раз появляется на мне нечто — теперь словно камень. Я понимаю, что это опять зло, состоящее из разных частей, разных кусков. Читаю молитву «Камно-мазда», и оно так же исчезает. Потом мне удалось заснуть. Наутро рассказала это Диншаву, тот говорит: «Да, такое бывает. Зло тоже хочет блага, добра, жизни. Оно всегда рядом с нами и, видимо, в тот момент не нашло ничего другого, поэтому атаковало тебя. Но твоя твердость и молитвы победили».

Диншав К. Мехта был высшим существом, которое пришло в этот мир, к нам, чтобы дать нам многое, поделиться, он очень стремился к тому, чтобы отдавать. Ему же трудно было что-то дать. Он умер в 1996 г., ему было 93 года. Мне сестра о его смерти сказала, и я сразу полетела в Дели, пошла в его дом. Его тело лежало, и казалось, он спит. Вокруг были люди. А Диншав еще при жизни сказал: вы можете хранить мое тело, максимум месяц. Приходил врач каждый день, проверял, и не было никаких признаков разложения. Шесть дней он лежал так. Потом приехали его дочь и доктор Карен Сингх, близкий ему человек. Они решили, что тело нужно кремировать. Я спросила: может быть, надо надеть *кушти* и *садре*? Но для Диншава все внешние атрибуты при жизни не были важны; так и не надели. Когда в крематории тело клали в огонь — казалось, живого человека сжигают.



## Огонь — начало, огонь — конец. Вместо эпилога

В наших разговорах с Катайюном одной из постоянных нитей была тема природных стихий. Это вполне объяснимо в рамках зороастрийских представлений — их почтения и почитания. Больше всего мы говорили об огне — его разных формах и ипостасях.



Катайюн Саклат, набросок рисунка «Почитание огня в зороастрийском храме».

Тема огня всегда интересовала меня. Что мы видим в наших храмах? Огромный сосуд, в котором пламя. На него можно любоваться бесконечно, потому что оно постоянно движется, живое, принимает разные формы, *аватары*, в каждое мгновение.

Моя семья в Калькутте жила рядом с храмом огня; и это было важной частью нашей жизни, частью принадлежности. Видели, как появлялись жрецы, старые уходили, молодые приходили. Мы считаем, что огонь — это царь, сидящий на троне. Он спрашивает: что вы мне принесли? Несем ему сандал, хотя бы маленький кусочек. Огонь наш помещен в сосуд. Но сами мы — движущиеся огни. В каждом из нас есть огонь. Энергия вообще. То, что заставляет двигаться. *Аташ-путро* — сын огня; хотя так обозначают людей, типа Заратуштры. Огню можно рассказать все, самые сокровенные свои мысли.

Однако в памяти Катайюна сохраняется и история о страшном огне: пожар в доме родителей отца. Когда отец Катайюна был мальчиком, его семья жила в деревянном доме в Мансуре, в Кашмире. Однажды кто-то курящий бросил сигарету, она попала в деревянный сарай, где лежали дрова, заготовленные на зиму. Начался пожар. Мать сказала детям: надевайте сандалии и бегите! Мальчики начали спрашивать, мол, можно я возьму то или это? Нет, — отвечала она, — ничего не берите! Все выбежали. Никто не пострадал. Дом сгорел дотла. Неподалеку находился дом для слуг, который построили родители ее отца, и поселили их туда. Слуги предложили хозяевам разместиться там. В том доме отец Катайюна и его братья и выросли. Значительно позднее, когда все разъехались, вдруг встал вопрос — что делать с домом: ни один из братьев не нуждался в нем. Решили: а ведь у нас есть слуга, с семьей, много лет. Позвонили ему и сказали: возьмешь? — Да! Посоветовали им создать в нем



гостиницу. Наверное, до сих пор он там существует: отель «Мазда». Пожар же тот для отца Катайюн был первым и значительным уроком жизни, о чем он и говорил дочери: когда в твой дом приходит вор, он забирает одну, вторую вещь. Когда же приходит огонь — он забирает все, и тебе надо всю жизнь начать сначала.

В доме моей бабушки в Лахоре всегда был живой огонь, топили дровами. Когда дед умирал, он все говорил бабушке: пойдди, посмотри, горит ли огонь. Огонь был в кухне, дед лежал в другой комнате, и все просил: пойддите, посмотрите! Ему это было очень важно: понимать, что он умирает, но знать, что огонь — жив.

\* \* \*

Жажда творческой деятельности как одна из разновидностей внутреннего, духовного огня, влечет Катайюн и сейчас. Она активно продолжает рисовать, создает новые работы и стремится оформить уже собранный ею свой мир. Картины Катайюн повествуют о разном, они зацепили очень многое из того, что она видела на протяжении уже долгой жизни. Но поскольку рисование для нее — не самоцель, а прежде всего инструмент общения, получается, что вещи и люди зачастую словно бы сами попадают на ее холсты. О многих образах художница говорит, что и не знает, что это и кто это: какая-то сущность захотела проявить себя посредством ее рисунка; в определенной мере Катайюн демонстрирует качества медиума. Священный мир, образы таких индуистских богов, как Ганеша и Сарасвати, также присутствуют в некоторых из ее работ и отмечены глубоким личным чувствованием и восприятием художницы.



Катайюн Саклат. Сарасвати.  
Гравюра.

Мир священного не отделен, а постоянно пронизывает мир людей, сплетается с ним, формируя многообразные отношения. На это же работает и блестящая память Катайюн, сохраняющая огромное количество деталей про-



шлого. Это наполняет, формирует ее духовный мир, но это же и отягощает. Катайон признается: «Моя незаконченная работа заключается также в том, что я должна забыть то, что уже не нужно помнить. Мне нужно научиться отдавать себя, полагаться». На кого или на что полагаться — на других людей, на судьбу, на высшие силы, ведущие по жизни — это не вполне ясно. Надежду можно возложить на творящий, очищающий и преобразующий огонь, *аташ*, важнейший религиозный элемент и символ Ахура Мазды, благой мысли зороастризма.

#### Источники:

ПМА, Полевые материалы автора. Беседы с Катайон Саклат в Калькутте, 2018, 2019, 2022, 2023 гг.

#### Литература

*Godrej Pheroza J., Punthakey Mistree Pheroza.* A Zoroastrian Tapestry. Art, Religion and Culture. Ahmedabad: Mapin Publishing, 2002. 762 p.

*Kreyenbroek Philip G.* in collaboration with Shehnaz Neville Munshi. Living Zoroastrianism. Urban Parsis Speak About their Religion. Richmond. Surrey (UK): Curson, 2001. 344 p.

*Manekshaw Bhicoo J.* Parsi Food and Customs. The Essential Parsi Cookbook. New Delhi: Penguin Books, 1996. 435 p.

*Mehta Dinshah K., Vaswani Sundri.* Mahatma Gandhi, the beloved patient. Bharatiya Vidya Bhavan, 1992. 169 p.

*Mehta Prochy N.* Pioneering Parsis of Calcutta. New Delhi: Niyogi Books, 2020. 186 p.

*Mehta Prochy N.* Who is a Parsi? New Delhi: Niyogi Books, 2022. 488 p.

*Modi Jivanji Jamshedji.* The Religious ceremonies and customs of the Parsees. 2<sup>nd</sup> edition (reprint from 1922). Bombay: Society for the promotion of Zoroastrian Religious Knowledge and Education, 1995. 455 p., +index, bibl.

*Palsetia Jesse S.* The Parsis of India. Preservation of Identity in Bombay City. New Delhi: Manohar, 2008. 368 p., + ill.

*Shah A. M., Lobo L.* (eds.). An Ethnography of the Parsees of India. 1886–1936. London and New York: Routledge, 2022. 233 p.

*Talati Faruh.* Parsi from Persia to Bombay. Recipes and tales from the ancient culture. Forwarded by Homi K. Bhabha and Leah Bhabha. London, New York, New Delhi: Bloomsbury Absolute, 2022. 368 p.



**Research Article**

Ryzhakova S. I. **Spiritual world of Katayun Saklat: talks with a Parsi painter in Kolkata** [Duhovnyi mir Kataiun Saklat: kalkuttskie besedy s hudozhnicei parsi] *Anthropologies*, 2023, no 2, pp. 206-239, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/206-239>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Ryzhakova S. I. | [SRyzhakova@gmail.com](mailto:SRyzhakova@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0002-8707-3231> | Institute of Ethnology and Anthropology RAS, leading researcher

**Abstract**

The article presents the author's field ethnographic material, the recorded stories of Katayun Saklat, an artist belonging to the Parsi Zoroastrian community of Kolkata. The objects of study are the history of her life and the key factors that shaped her personality: family and upbringing, the life experience of her father, Rustam Saklat, meeting and communication with the teacher, Dinshaw K. Mehta, as well as immersion in the world of artistic culture and the meanings invested in creativity. Based on conversations with Katayun, an attempt is made to analyze the relationship between individual religiosity and adherence to tradition, and how personal memories are searched for balance and awareness within the framework of a personal spiritual path.

**Keywords:** Parsis, Zoroastrianism, creativity, biographies, spiritual world, Katayun Saklat, Dinshaw K. Mehta, India

**References:**

- Godrej Pheroza, J., Punthakey, Mistree Pheroza. 2007. *A Zoroastrian Tapestry. Art, Religion and Culture*. Ahmedabad: Mapin Publishing, 2002. 762 p.
- Kreyenbroek, P.G. (in collaboration with Shehnaz Neville Munshi). 2001. *Living Zoroastrianism. Urban Parsis Speak About their Religion*. Richmond. Surrey (UK): Curson, 344 p.
- Manekshaw, Bhicoo J. 1996. *Parsi Food and Customs. The Essential Parsi Cookbook*. New Delhi: Penguin Books, 435 p.
- Mehta Dinshah K., Vaswani, Sundri. 1992. *Mahatma Gandhi, the beloved patient*. Bharatiya Vidya Bhavan, 169 p.
- Mehta, Prochy N. 2022. *Who is a Parsi?* New Delhi: Niyogi Books, 488 p.
- Mehta, Prochy N. 2020. *Pioneering Parsis of Calcutta*. New Delhi: Niyogi Books, 186 p.
- Modi, Jivanji Jamshedji. (1922) 1995. *The Religious ceremonies and customs of the Parsees*. 2<sup>nd</sup> edition (reprint from 1922). Bombay: Society for the promotion of Zoroastrian Religious Knowledge and Education, 455 p., +index, bibl.
- Palsetia, Jesse S. 2008. *The Parsis of India. Preservation of Identity in Bombay City*. New



Delhi: Manohar, 368 p., + ill.

Shah, A.M., Lobo, L. (eds.). 2022. *An Ethnography of the Parsees of India. 1886–1936*. London and New York: Routledge, 233 p.

Talati, Faruh. 2022. *Parsi from Persia to Bombay. Recipes and tales from the ancient culture*. Forwarded by Homi K. Bhabha and Leah Bhabha. London, New York, New Delhi: Bloomsbury Absolute, 368 p.

### **Acknowledgements**

The work was carried out within the framework of the project of the Russian Science Foundation No. 22–28–00505: «Peculiar worlds of India: particular communities and social groups. Ethnocultural strategies for preserving and annihilation of differences». 2022–2023.





© А.В. Киняева

## Голос скорби: ноха, соз и марсия во время мухаррама в Лакхнау

**Ключевые слова:** антропология, Индия, шииты, Лакхнау, ашура, соз, марсия, ноха

В статье рассматриваются особенности исполнения трех форм элегической поэзии в рамках поминовений Хусейна ибн Али шиитами в Лакхнау. Внимание уделяется особенностям исполнения и роли каждого жанра в рамках ритуальных действий. Отдельно рассматривается феномен появления обособленных практик и возникновение сообщества, связанного с исполнением марсия. Выдвигаются предположения о возможных особенностях данного сообщества.

### Введение

В конце июля — начале августа 2023 г. нами была предпринята экспедиция с целью изучения сообществ мусульман Индии, связанных с ритуально-перформативными практиками. В рамках экспедиции мы исследовали сообщества исполнителей элегических жанров поэзии марсия, каввали, соз и ноха на территории северной Индии; полевые работы велись в Дели, Лакхнау, Бадаюне и Агре. В ходе экспедиции был сделан ряд фотографий, часть из которых мы публикуем в данной статье. Одним из опорных пунктов экспедиции стал город Лакхнау. Лакхнау — в прошлом столица княжества Авадх (в некоторых переводах — Ауд), находившегося под управлением шиитской династии навабов (княжеский титул) в 1722–1856 гг. В наши дни Лакхнау — столица штата Уттар-Прадеш, известного своими про-индуистскими настроениями и хинду-мусульманской напряженностью. По данным переписи 2011 г. (Lucknow Population, 2023), около 22% населения Лакхнау составляют мусульмане. Процент шиитов сложно определить точно, так как в официальной переписи нет возможности указать, какого направления ислама придержива-

**Анастасия Владимировна Киняева** – аспирант Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва. [avkinyaeva@gmail.com](mailto:avkinyaeva@gmail.com) <https://orcid.org/0009-0005-9862-988X>

Статья публикуется в рамках работы над проектом РФФ 22–28–00505 «Особые миры» Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания различий».

**Для цитирования:** Киняева А.В. Голос скорби: ноха, соз и марсия во время мухаррама в Лакхнау // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 240-252. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/240-252>



ется респондент, однако отдельные авторы предполагают, что приблизительно 30% от всех мусульман Лакхнау — шииты (Hasnain 2016: 72). В этой статье мы рассмотрим шиитские традиции, связанные с трауром по Хусейну ибн Али<sup>1</sup>, которые нам удалось наблюдать в рамках экспедиции; в частности, мы остановимся на ритуальном исполнении элегической поэзии и ее месте в религиозной жизни сообщества шиитов Лакхнау.

## Топография

Так как шииты долгое время были представителями элиты княжества Авадх и в настоящее время являются одним из наиболее крупных меньшинств в Лакхнау, влияние традиций этого сообщества и по сей день заметно как в культурной жизни города, так и в его топографии (подробнее о шиизме в Южной Азии см.: *Schubel* 1993). Часть старых районов города (имеются в виду небольшие жилые районы — мохалла) населены преимущественно шиитами. Несмотря на все минусы, свойственные старой индийской застройке в целом (узкие улочки, малозтажность, ветхость), центральное расположение, наличие доступа к инфраструктуре, относительный порядок и чистота даже в дни массовых процессий оставляют приятное впечатление, хотя отдельные авторы называют эти районы шиитскими гетто (Hasnain 2016: 73). Более зажиточные шииты часто селятся в смешанных районах, но тем не менее, неравномерное расселение представителей сообщества заметно невооруженным взглядом. Консолидация шиитов в определенных частях города происходит не только в результате внешних причин, но и за счет привязанности религиозной жизни сообщества к определенным локациям (тесная связь религиозной жизни шиитов Лакхнау с локусом заслуживает отдельного исследования, здесь же мы приведем только сведения необходимые для понимания того, где совершаются ключевые ритуальные действия, о которых пойдет речь далее). Помимо мечетей, имеющих большое значение для мусульман, принадлежащих к различным течениям ислама, важную роль в религиозной жизни именно шиитов играют такие религиозные постройки, как имамбара и кербела. Имамбара, она же ашурхана, она же хусейния — это своего рода холл для собраний. Имамбара переводится как «двор имама» и представляет собой помещение для маджлисов — собраний верующих шиитов, в частности, собраний, связанных с поминовением Хусейна ибн Али и его сподвижников. В имамбаре главное место занимает тазия — символическая гробница Хусейна ибн Али<sup>2</sup>. Помимо наиболее известных Бара Имамбара и Чхота Имамбара, в центре Лакхнау можно насчитать как минимум 15 крупных имамбар, в которых происходят собрания верующих шиитов. Часто имамбара — это не отдельная постройка, а пристройка к дому, возведенная состоятельным владельцем. Кербела — копия места погребения Хусейна ибн Али и его сподвижников в Ираке, она возводилась на территории, куда паломники привозили

<sup>1</sup> В ходе неутраченной борьбы за власть после смерти Али б. Аби Талиба его сын Хусейн (внук пророка Мухаммада) отказался присягнуть Язиду, сыну Муавии б. Аби Суфьяна. Хусейн направился в Куфу, жители которой обещали ему поддержку, но его отряд, состоящий в основном из родственников, был перехвачен войском Язида. Хусейн и его сподвижники были отрезаны от воды и страдали от жажды, пока шли переговоры. 10-го мухаррама завязалась битва, в которой погибла в неравном бою большая часть семьи Хусейна и сам Хусейн. В живых остались женщины и некоторые дети.

<sup>2</sup> В Южной Азии тазией называют макеты гробниц различных форм и размеров, как правило, это символическая гробница Хусейна ибн Али.



землю из самой Кербелы. Кербела используется шиитами и как собственное кладбище. Также на территорию кербелы приносят и зарывают домашние тазии в день ашуры<sup>3</sup>. Хотя шииты, живущие в отдаленных районах, могут организовывать маджлисы в своих домах, в комнатах, где устанавливают домашние тазии на период поминовений, вполне очевидно, что религиозная жизнь сообщества тесно переплетена с историческим центром города и практически неотделима от него.



Домашняя тазия. Тазии, которые устанавливают в домах, часто делают из различных подручных материалов своими руками.

## Поминовения

Экспедиция в Лакхнау проходила во время шиитских поминовений Хусейна ибн Али, почитаемого шиитами в качестве имама. Поминовения происходят в первые 10 дней месяца мухаррам; 1-е мухаррама — начало года по мусульманскому календарю и начало периода скорби по Хусейну ибн Али и его сподвижникам, погибшим в битве при Кербеле. Память и скорбь об этих событиях нашли свое отражение в литературе и традициях различных течений ислама. Размах скорбных поминовений в Лакхнау заслуживает отдельного внимания. Во-первых, они отличаются протяженностью во времени: в то время как большая часть суннитов в Индии скорбит лишь 10 дней (некоторые ограничения сохраняются вплоть до 13-го дня), для шиитов Лакхнау траур длится 68 дней — это гораздо больше, чем у шиитов, скажем, в Иране, где скорбь продолжается 40 дней после ашуры<sup>4</sup>. Разумеется, интенсивность ритуальных поминовений и выражений скорби не остается неизменной все 68 дней: до десятого дня накал возрастает, после чего частота маджлисов постепенно снижается, на 68-й день проходит уникальная для Южной Азии процессия Чуп Тазия («молчащая тазия») знаменующая окончание периода скорби. Другая отличительная черта шиитских поминовений в Лакхнау — массовые самобичевания (для самоистязания используют своеобразные треххвостые плети из цепей с лезвиями на концах, которыми скорбящие бьют себя по спине, и мечи, которыми наносят раны на лбу и голове), а также знаменитый ааг ка матам — хождение по углям. Здесь, в отличие от многих других регионов,

<sup>3</sup> Десятый день Мухаррама, день битвы при Кербеле и день смерти Хусейна ибн Али и многих его сподвижников.

<sup>4</sup> Арбаин — поминки Хусейна ибн Али, совершаемые на 40-й день после его гибели.



это разрешено и широко практикуется. Во время самобичеваний в толпе можно увидеть даже детей, наносящих по себе удары, хотя, как правило, на оружиях самобичевания у детей лезвия затуплены.



**Самобичевание в день ашуры.**



**Перевязанный участник процессии; на голове раны, нанесенные мечом.**

Если попытаться систематизировать происходящее, все ритуальные поминовения можно условно разделить на два основных типа — маджлисы и процессии. К маджлисам мы вернемся позднее; что же касается процессий,



то самые масштабные из них проходят в первые 10 дней. Зари Джулус — процессия, проходящая вечером первого дня мухаррама — знаменует начало скорби. Затем 7-го мухаррама проходит процессия в честь Касима, сына Хасана (брат Хусейна), который, по поверьям, успел перед битвой жениться на Фатиме Кубра, дочери Хусейна. Третья большая процессия проходит вечером 9-го числа, она посвящена Хазрат Аббасу (сподвижник и брат Хусейна ибн Али, убитый при попытке принести воды в лагерь и напоить детей, в частности, дочь Хусейна — Сакину), и в этот день начинается упомянутое выше массовое кровавое самобичевание, продолжающееся и на следующий день. Завершающая процессия происходит утром 10-го мухаррама; в рамках этой процессии многие шииты выносят из домов тазин, чтобы захоронить их на кербеле.



**Тазия, процессия Зари Джулус, первый день мухаррама.**

**Масштабная процессия с верблюдами и слоном, либо слонами. Одна из самых пышных. Процессия движется от Бара Имамбара до Чота Имамбара**

Самобичевания также проходят в рамках процессий. Участвуют в шествиях все, независимо от пола и возраста, самобичеванием же занимаются исключительно мужчины и дети мужского пола. В таких процессиях соблюдается техника безопасности: у всех участников свои индивидуальные мечи и плети, которые они несут высоко над головой, чтобы не задеть окружающих; по ходу движения процессии расположены пункты первой помощи, где участники обрабатывают раны. Над побивающими себя мужчинами также разбрызгивают традиционный антисептик на основе розовой воды.



## Поэзия скорби

В то время как процессии связаны с движением и символическими действиями, через которые участники приобщаются к событиям, произошедшим под Кербелой, и страданиям Хусейна ибн Али и его сподвижников, маджлисы связаны со статикой и слушанием. В рамках маджлисов проходят проповеди, а также исполняются традиционные рецитации и пение стихов, описывающих события в Кербеле. Выделяются три основных поэтических жанра, сопутствующих поминовению: ноха, соз и марсия (подробнее об истории этих литературных жанров см.: Суворова 1995).

**Ноха.** Ноха или нохай — это литературно-ритуальный жанр элегической поэзии, распространенный среди шиитов Субконтинента. Ноха стремятся пробудить религиозные чувства, скорбь и сострадание у участников ритуалов, будь то маджлисы или процессии, во время которых помимо возгласов «О, Али! О, Хусейн!» толпа часто скандирует ноха. По форме ноха на языке урду<sup>5</sup> представляет собой небольшое элегическое стихотворение. Как правило, ноха использует довольно простую лексику и символизм и хорошо воспринимается на слух, состоит в основном из выражения скорбных сожалений о судьбе Хусейна ибн Али, его родственников и сподвижников. «За зикром<sup>6</sup> следует ноха, панихида или тренодия, которая может иметь различные поэтические структуры и читается с ритмом. Многие из этих ноха, как и им подобные салам<sup>7</sup> и марсия, используют настоящее продолженное время, чтобы внушить последователям Имама чувство, что они тоже готовы пострадать за дело Имама. [Использование] такого [грамматического] времени ритуалистически усиливает (ощущение) сопричастности и актуальности события в Кербеле для аудитории Маджлиса. Ноха также дает свободу интерпретации воображению читателей/слушателей... Поэт воображает себя участником разворачивающейся трагедии Кербелы, мостом между его собственным временем и историей, посредством своего искусства» (Hyder 2006: 45).

Примечательно, что, хотя мы наблюдали исполнение ноха как в рамках процессий, так и на маджлисах, на мужских маджлисах<sup>8</sup> исполнению различных форм ритуальной поэзии уделялось совсем немного времени: практически все время маджлиса было отдано проповеди. На женском же маджлисе приблизительно половина времени была посвящена исполнению соз, ноха и марсия.

Судя по нашим наблюдениям, ноха может исполняться как хором, так и соло, без какого-либо музыкального сопровождения. Единственным звуком, сопровождающим ноха, должен быть звук биения в грудь или по спине —

<sup>5</sup> Язык, распространенный у мусульман Северной Индии, родственен хинди, записывается графикой на основе арабской вязи.

<sup>6</sup> В данном контексте — поучительный рассказ о событиях при Кербеле или о жизни их участников.

<sup>7</sup> В данном контексте — лирическая элегия, в которой разрозненные описания событий в Кербеле перемежаются с рассуждениями о жизни, смерти и паломничестве.

<sup>8</sup> Маджлисы делятся на мужские и женские. Женские маджлисы, как правило, проводятся дома, на них приглашаются только женщины. Мужские маджлисы проводят в имамбарах, они открыты для посещения, однако женщины в таких собраниях сидят отдельно от мужчин.



матам, который исполняется как акт солидарности и сострадания к Хусейну ибн Али и его спутникам. В традиционном маджлисе исполнение ноха неотделимо от действий всех участников. Даже те, кто не могут совершать матам в силу здоровья или других причин, традиционно выражают свое сочувствие и переживания восклицаниями и возгласами.

**Соз.** Созаз или соз, буквально «страдание» — также элегическая стихотворная форма, исполняемая в память о Хусейне ибн Али, его семье и сподвижниках, погибших в битве при Кербеле. Соз отличается особой манерой исполнения. В отличие от ноха, которые рецитируются как в рамках маджлисов, так и процессий, соз у шиитов исполняется преимущественно на маджлисах. Соз — это исключительно вокальный жанр. Как правило, соз исполняется одним либо тремя вокалистами; в случае, если вокалистов три, один является ведущим, двое других поддерживают основного певца, располагаются справа и слева от него и называются базу (переводится как «плечо» или «рука»). Сначала вокалисты-базу распевают одну ноту, задавая тон последующему пению, затем к ним присоединяется основной вокалист, он начинает петь текст. После того как он исполнит несколько строк, базу так же подхватывают слова. По нашим наблюдениям, исполнение соз у шиитов более характерно для женских маджлисов, и, как ни странно, довольно распространено у суннитов в рамках их поминальных ритуалов в честь Хусейна ибн Али. На мужских маджлисах соз исполняют редко, как правило, он предшествует проповеди.

**Марсия.** Третий важный поэтический жанр — марсия. Название жанра происходит от арабского слова марсийа, которое можно перевести как «плач» или «трагедия». Чтение марсия происходит в основном во время мухаррама, однако может происходить и в другие дни, например, в рамках поминовений ушедших родственников. Этот жанр в отличие от двух других является одним из флагманских жанров поэзии урду и представляет собой длинное лиро-эпическое произведение со сложной композицией и символикой. С тех пор, как марсия пришли в Индию из Ирана как часть персидской литературной традиции, даже на ранних этапах развития жанра они имели тенденцию включать в себя местные реалии и метафорическую систему в повествование, что можно засвидетельствовать еще в марсия Кули Кутуб-шаха (1565–1612). Представленная широкой публике, марсия вскоре стала пространством для творческого отражения социокультурного ландшафта.

Считается, что первым сочинителем марсия на языке урду — в том виде, который дошел до наших дней, — был Мир Замир (1777–1855): именно он увеличил ее длину и добавил в нее эпическую составляющую. Тем не менее, полный расцвет жанра в его «классическом» виде связан с литературным соперничеством двух крупнейших сочинителей марсия — Мира Аниса (1803–1874) и Мирзы Дабира (1803–1875). Изначально марсия предназначались для чтения и восприятия на слух: их исполняли нараспев без музыкального сопровождения или, реже, декламировали (тахт-уль-лафз — рецитация) (Hyder 2006: 28). Интересно, что в настоящее время именно рецитация тахт-уль-лафз является доминирующей формой исполнения марсия у шиитов, особенно в рамках мужских собраний; на женских маджлисах марсия чаще исполняется нараспев. Как сама марсия вышла за рамки обычной элегии, так и рецитации марсия удалось выйти за рамки классических маджлисов. В наши дни марсияхвани — искусство чтения марсия — оформилось в отдельную культурную практику. Во время мухаррама в Лакхнау мы посетили серию маджлисов,



посвященных исключительно чтению марсия. Организованы они были Обществом сохранения марсияхвани («Идаре-е тахаффуз-е марсияхвани»), действующим в Лакхнау с 1958 г. Нам удалось пообщаться как с организаторами, так и с самими исполнителями марсия, преимущественно учеными мужами и уважаемыми людьми. Высокий уровень образованности был не случаен: речитация марсия, исполняемая одним чтецом, требует хорошо поставленного голоса, артистичности, поставленных поз и, естественно, хорошего произношения и хорошего знания литературного урду. Иными словами, порог вхождения в искусство чтения марсия довольно высокий. Послушать поэзию приходили в основном мужчины, хотя и женщинам вход на маджлисы был открыт, для них были предусмотрены места в дальнем конце залы, за спинами собравшихся мужчин. Отдельные маджлисы, посвященные марсия, проходили в Лакхнау с 1 по 9 мухаррама в Низам Сахаб Имамбаре в 12:30. Каждый день в течение нескольких часов выступал какой-нибудь один марсияхван, как правило с одной марсия, но возможно было использование нескольких фрагментов разных марсия. Не все выступавшие были уроженцами Лакхнау, в программе принимали участие также марсияхваны из Джонпура, Варанаси, Фаизабада. Как рассказали нам наши информанты, подобные собрания, посвященные исключительно марсия, — не редкость.



Афиша маджлисов, посвященных исключительно чтению марсия

В наши дни чтение марсия — это уважаемое занятие в шиитском сообществе. Один из информантов, проживающий постоянно в Дубаи, рассказал, что в среде иммигрантов из Южной Азии также организуются подобные собрания. Маджлис марсияхванов отличается от обычного маджлиса не только отсутствием проповеди. Начинается такой маджлис с «открытого микрофона», в котором могут поучаствовать все собравшиеся, исполнив ноха, соз или зачитав пару куплетов из марсия, после чего сам





марсияхван выходит и садится в специальное высокое кресло, покрытое черной тканью. Кресло располагается боком к тазие и лицом к собравшимся, сидящим на полу.

Существует определенный этикет и правила рецитации марсия. Можно выделить два основных стиля, которые связывают с двумя наиболее известными сочинителями марсия — Мир Анисом и Мирзой Дабиром: артистический стиль и более сдержанный. В обоих случаях марсияхван ритмично зачитывает строфы марсия, останавливаясь и зачитывая заново последние строки строфы или наиболее удачные и эмоциональные выражения, чтобы усилить реакцию аудитории. В случае более артистического исполнения чтение марсия сопровождается активной жестикуляцией, мимикой и игрой голоса, чтещ не только рассказывает историю, но и отчасти показывает ее. В случае более сдержанного исполнения марсияхван ограничивается выразительным чтением с минимумом актерских приемов. Чтение начинают обычно с куплетов, восхваляющих качества Хусейна и сподвижников, а заканчивают традиционно плачами<sup>9</sup>. Плач понимается буквально, присутствующие слушатели достают платки и плачут в голос. После окончания марсия плач прекращается довольно быстро, и собравшиеся сразу же расходятся.

В рамках традиционных маджлисов мы не наблюдали сколько-нибудь длительного чтения марсия. Как говорили наши информанты, в рамках обычного маджлиса марсия постепенно исчезает, и именно усилия активистов по организации мероприятий, посвященных исключительно исполнению марсия, помогают сохранить это уникальное искусство.

Так как очевидно, что искусство марсияхвани требует определенного уровня подготовки, выходящего за рамки академического образования, мы поинтересовались у информантов, каким образом проходит обучение и является ли марсияхвани их основным родом занятий. Нам удалось узнать, что большинство наших респондентов имеют высокий уровень образования и работают, как правило, в гуманитарной сфере: журналистике, писательстве, гуманитарных исследованиях. Хотя наши респонденты в большинстве своем не считают марсияхвани наследственным занятием, у всех них без исключения старшие родственники по мужской линии также занимались чтением марсия и привили им любовь к этому занятию. Марсияхвани воспринимается нашими респондентами не только как культурная практика их сообщества, но и в первую очередь как форма поклонения Иمامу Хусейну, то есть богоугодное занятие.

Обучение, как правило, происходит в рамках отношений учителя и ученика. Успешные марсияхваны берут к себе учеников, которым помогают освоить правила и этикет исполнения марсия. Интересно, что в современном мире помимо классического обучения у учителя также большую роль играют распространяемые ранее на кассетах, а сейчас на стриминговых сервисах, таких как YouTube, записи выступлений марсияхванов, которые также становятся материалом для подражания и изучения, дополняя цепочку передачи знаний непосредственно от учителя к ученику.

<sup>9</sup> Пример восхваления и плача см. в Приложении.



## Заключение

Резюмируя наши наблюдения, использование элегической поэзии пронизывает собой основные ритуальные действия сообщества шиитов Лакхнау в рамках поминовений Хусейна ибн Али, будь то исполнение ноха в процессиях и на маджлисах, пение соз на женских собраниях или рецитация марсия в рамках традиционных либо отдельных маджлисов. Три изначально близкие с литературной точки зрения формы поэзии представляют собой три отдельные ритуально-перформативные практики, и, как мы можем наблюдать на примере марсия, как минимум один из этих жанров вышел за пределы стандартных поминовений. Вокруг марсия сформировалась отдельная культура маджлисов марсияхвани и, возможно, отдельное сообщество исполнителей, на первый взгляд не имеющее четких границ, однако имеющее некоторые объединяющие черты — принадлежность к шиитскому сообществу, высокий уровень образования, как правило, потомственность, то есть принадлежность к шиитской элите, высокий уровень вовлеченности в культурную жизнь сообщества шиитов. Требуют уточнения существующие цепочки наследования знаний: многие информанты, с одной стороны, отрицали семейственность своего занятия, но при этом без труда могли назвать учителя своего отца, а иногда и всю цепочку учителей, начиная с самого Мира Аниса. Два других жанра и особенности их исполнения требуют дополнительного исследования, в том числе с точки зрения их культурного перехода в другое мусульманское сообщество — к суннитам, так как, как мы заметили выше, исполнение соз и марсия пением пользуется популярностью и у суннитов, в частности, исполнением этих жанров часто занимаются представители сообщества каввалов<sup>10</sup>. В настоящий момент не собрано какой-либо систематизированной информации, подтверждающей существование специальных исполнительских сообществ у шиитов, занимающихся вокальным исполнением марсия и соз, этот вопрос также требует дальнейшего изучения.



Фото с маджлиса, посвященного чтению марсия.  
На фотографии молодой марсияхван.

<sup>10</sup> Профессионально-родовое сообщество исполнителей *каввали* (музыкально-вокальный жанр, традиционно каввали исполняются преимущественно в рамках суфийских радений в гробницах мусульманских святых).



## Приложение<sup>11</sup>

### I. Марсия «Когда солнце оборвало путешествие ночи» (фрагмент)

1. Когда солнце оборвало путешествие ночи, показалось лицо рассвета, неприкрытое хиджабом, Повелитель, чьими стременими был небесный свод<sup>12</sup>, посмотрел на небо. Повернувшись к своим соратникам, их Господин обратился к ним: «Закончилась ночь<sup>13</sup>, восславьте и восхвалите же Бога, встаньте и прочтите утреннюю молитву!

2. О, храбрые воины! Сегодня день битвы и кровопролития, сегодня прольется кровь семьи Мухаммада! Лицо сына Зухры<sup>14</sup> красно от счастья! Прошла ночь разлуки, настал день встречи<sup>15</sup>! Мы те, о ком будут скорбеть ангелы! Мы коротали ночи в волнении в ожидании этого дня.

3. Это утро, утро, вечер которого благословен! Всем, кто отправится сегодня отсюда, уготовано место в раю! Да достигнем мы, умирающие от жажды, Каусара<sup>16</sup> с честью! Да запишет Бог все имена в список верующих! Пусть зазвучит отовсюду: «Каждый из них несравнен!» Пусть каждый мученик, покинувший мир, вознесется с честью».

4. Услышав это, правоверные поднялись с постелей. Каждый надел прекрасные одежды. Все бесстрашные расчесали бороды и усы и, надев тюрбаны, подошли к Иمامу мира, с яркими мантиями на плечах, пояса их затянуты, одежды их надушены мускусом, цибетом<sup>17</sup> и аттаром розы<sup>18</sup>.

5. На сухих губах хвала Богу, на лицах свет. Страха и волнения, печали и скорби не было в их сердцах. Щедрые, благочестивые, достойные, знающие, в добром расположении духа, шутящие, искусные и гордые, слух их наслаждался красотой его речи, в его словах был вкус, что усладил их сердца.

### II. Марсия «Когда в битве погасла Свеча Имамата» (фрагмент)

1. Когда в битве погасла Свеча Имамата<sup>19</sup>, на поле битвы среди дня появилось знамя мрака. И вздрогнул тот, подобный кипарису, на поле битвы. И явным стал знак Судного дня на поле битвы. Качался небосвод, от страха тряслась земля, слышны были стоны Фатимы Зухры<sup>20</sup>.

<sup>11</sup> Фрагменты марсий из книги: Mir Anis. *Anis ke marthiye*. New Delhi: Taraqi-e-urdu, 1980. Перевод с урду и комментарии А.В. Киняевой.

<sup>12</sup> Имеется в виду Хусейн, он настолько могущественен, что седлает небеса.

<sup>13</sup> Строчка может быть переведена двумя способами: «закончилась ночь» либо «последняя ночь».

<sup>14</sup> Эпитет Фатимы, переводится как «чистая», «светлая».

<sup>15</sup> Имеется в виду разлука души с Богом в течение жизни и их встреча после смерти.

<sup>16</sup> Источник в раю.

<sup>17</sup> Сильно пахнущее вещество, получаемое от виверры цибетовой, применяется в парфюмерии.

<sup>18</sup> Разновидность духов на масляной основе.

<sup>19</sup> Имеется в виду Хусейн б. Али.

<sup>20</sup> Эпитет Фатимы, переводится как «чистая», «светлая».



2. Стоял крик: «Убит Радость Сердца Фатимы<sup>21</sup>! О, не выпил воды, был убит терзаемый жаждой! Господин обоих миров был убит во время поклонения Истинному! Вселенная, Кибла<sup>22</sup> благородной веры убит! От несправедливости врагов опустели Ясриб<sup>23</sup> и Батха<sup>24</sup>! Опустел мир без Пятерых Святых<sup>25</sup>!

3. О, мучимый жаждой, беззащитный, угнетаемый путник не выпил и капли воды до последнего вздоха! О, послушный воле Истинного, смиренный и благодарный! О, соседствующий с садом Мухаммада Посланника! Забрали его голову, чтоб водрузить на копье! Никто не пришел поднять его тело!»

4. Жены с непокрытыми головами<sup>26</sup> рыдали у входа в шатер: «О, отпрыск Али! О, сын Мухаммада!» Пораженная в сердце Зайнаб говорила, побивая свою голову: «Внук Мухаммада, сестры твои стали жертвами гнета! На чужой земле отвернулся ты от своих сестер, о, брат! Вы отправились в рай, оставив нас, о, брат!»

5. В доме Зухры был траур, а у притеснителей — праздник. День Ашуры проклятые сочли днем веселья. Стоял гомон: «Сын Фатимы стал мучеником в момент поклонения! Потомок Мухаммада был побежден войском Язида! Убит потомок — победитель всех победителей! Вырезан сад Али, сына Абу Талиба!»

### Литература

- Суворова А. А.* Ностальгия по Лакхнау. М.: АО «Тадем», 1995. 248 с.
- Hasnain N.* The Other Lucknow: An Ethnographic Portrait of a City of Undying Memories and Nostalgia. India: Vani Prakashan, 2016. 344 p.
- Hyder S. A.* Reliving Karbala: Martyrdom in South Asian Memory. Oxford & New York: Oxford University Press, 2006. 261 p.
- Lucknow Population. 2023. [Электронный ресурс]. <https://www.indiacensus.net/district/lucknow> (дата обращения 30.10.2023)
- Mir Anis.* Anis ke marthiye. New Delhi: Taraqi-e-urdu, 1980. 575 p.
- Schubel V. J.* Religious Performance in Contemporary Islam: Shi‘i Devotional Rituals in South Asia. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1993. 198 p.

<sup>21</sup> Хусейн.

<sup>22</sup> Направление на Каабу в г. Мекка, соблюдаемое во время совершения намаза.

<sup>23</sup> Старое название Медины.

<sup>24</sup> Старое название Мекки.

<sup>25</sup> Панджатане-э Пак — пятеро святых, наиболее почитаемых шиитами: Мухаммад, Али, Фатима, Хасан, Хусейн.

<sup>26</sup> Женщины настолько погружены в свое горе, что даже забывают закрыть головы платками.



Kinyaeva A. V. The voice of mourning: *noha*, *soz* and *marthiya* during Muharram in Lucknow [Golos skorbi: *noha*, *soz* i *marsiia* vo vremia muharrama v Lakkhnau]. *Anthropologies*, 2023, no 2, pp. 240-252, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/240-252>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Kinyaeva A. V. | [avkinyaeva@gmail.com](mailto:avkinyaeva@gmail.com) <https://orcid.org/0009-0005-9862-988X>  
| Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science; PhD student

### Abstract

The article examines the usage of three forms of elegiac poetry and their role in the commemorations of Hussein Ibn Ali by Shiites in Lucknow. It examines the peculiarities of performance practices and attempts to define the part each genre plays in the ritual actions. Additionally, the article points out the phenomenon of the emergence of separate cultural practices associated with *marthiya* and attempts to define and a performing community of *marthiyakhwans*.

**Keywords:** anthropology, India, shia, Lucknow, ashura, *soz*, *marthiya*, *noha*

### References

- Hasnain, N. 2016. *The Other Lucknow: An Ethnographic Portrait of a City of Undying Memories and Nostalgia*. India: Vani Prakashan. 344 p.
- Hyder, S.A. 2006. *Reliving Karbala: Martyrdom in South Asian Memory*. Oxford; NY: Oxford University Press. 261 p.
- Lucknow Population*, 2023. URL: <https://www.indiacensus.net/district/lucknow> (accessed 30.10.2023)
- Mir Anis. 1980. *Anis ke marthiye*. New Delhi, Taraqi-e-urdu, 1980. 575 p.
- Schubel, V.J. 1993. *Religious Performance in Contemporary Islam: Shi'i Devotional Rituals in South Asia*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press. 198 p.
- Suvorova, A.A. 1995. *Nostalgiya po Lakhnau* [Nostalgia of Lucknow]. M.: Tadem. 248 p.





© Gispert J.

## A Synopsis of the book: Armenia Yesterday and Today: “The ashes of the victims beat in our hearts”. On a Theory of Armenian Memorial Culture

**Ключевые слова:** Armenia, memorial culture, historical memory, genocide studies

The present text as is summary of the book «Armenien gestern und heute – “Die Aschen der Opfer schlagen in unseren Herzen”. Zu einer Theorie der armenischen Memorialkultur (Armenia Yesterday and Today: “The ashes of the victims beat in our hearts”. On a Theory of Armenian Memorial Culture), Leipzig, Eudora-Verlag, 2022. The author describes his theoretical approach and conclusions.

### Introduction

This document is a presentation of the research activity which culminated in my publication of a nearly 500-page work on the topic of Armenia. Here, as in the introduction to my book, I describe my approach to my research topic, how I arrived at my choice of topic, and what new and unexpected discoveries I made.

The collapse of the USSR coincided with the end of my studies in Ethnology. At the same time, the catastrophic 1988 Armenian earthquake served as a sudden reminder for many people in the Armenian diaspora, including myself, to consider their own ancestry and heritage. Using Monte Melkonyan’s categorization (1993), I would call myself a «Non-Armenian of Armenian descent». My mother’s father was an Armenian from Tbilisi. During World War I, he was captured as a prisoner of war fighting on the side of Tsarist Russia, which brought him to Germany in

**Gispert Jürgen** – independent scholar [juergengispert@web.de](mailto:juergengispert@web.de)

**Для цитирования:** Gispert J. A Synopsis of the book: Armenia Yesterday and Today: “The ashes of the victims beat in our hearts”. On a Theory of Armenian Memorial Culture Leipzig, Eudora-Verlag, 2022 // Антропологии/Anthropologies. 2023. No 2. С. 253-258. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/253-258>



1916. The interest of my research was not to investigate a certain family path. In the aftermath of the earthquake, I joined a German organization doing relief work, and through this I gained my first access to the country of Armenia. This, together with the earthquake and the downfall of the USSR, is a subjective part of my motivation to choose Armenia as a scientific field of study, but it was not part of the field itself.

### On Methodology

Because the Soviet Union's disintegration had been so recent, I visited Armenia for the first time two months before its declaration of independence, which made practically everything seem new and unexpected. In my book, this aspect is discussed specifically in the introductory chapter, where I explain my observations in the first period of energetic shortages, respectively the reaction of the population to the blockade by Turkey and Azerbaijan (Ch. 1).

Since the research process which started during that time it affects the structure and content of the work. The book has a linear structure that also characterizes other scientific works. However, due to the temporal scope of my research, the well-known chapter called «State of Research» regarding my thesis of «Armenian Memory Culture» is missing, for example. More on this below.

Rather, the linear character of the work must be supplemented by way of reading it as a «box of notes» («Zettelkasten» in the parlance of Niklas Luhmann, the German sociologist): «A Zettelkasten is a personal tool for thinking and writing. It has hypertextual features to make a web of thought possible. The difference to other systems is that you create a web of thoughts instead of notes of arbitrary size and form, and emphasize connection, not a collection»<sup>1</sup>.

This juxtaposition makes it possible to better display the time-space complex of Armenian culture, as is the case, for example, in the phenomenon of the Armenian cross stone. Moreover, it methodically captures the potential for dispersion given the fact of diaspora: «the medium is not simply the message; rather, the trace of the medium is preserved on the message»<sup>2</sup>. In Walter Benjamin's view, a trace always points away from itself, always points beyond itself, and is thereby transcendent. Similarly, the trace functions as a memory of the past, and becomes a representative of it in the present.

Because of this, the two readings, which can never be separated, will be outlined below.

### Content by Linear Reading

In addition to an analysis of the «Velvet Revolution» (2018), the introductory chapter presents the situation at the beginning of my research and traces resulting boundaries between the researcher and the foreigner.

Chapter 2 introduces Armenian history in terms of the relationship between

<sup>1</sup> Introduction to the Zettelkasten Method. <https://zettelkasten.de/introduction/>

<sup>2</sup> Krämer, S. (1998): Was haben Medien, der Computer und die Realität miteinander zu tun? In: Medien-Computer-Realität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. S. 9–26.



internal and external perspectives. The following phenomenon occurs in the cultural contacts of Armenians with Greeks, Parthians, Mongols, Ottomans: the foreign surrounds the self as if within concentric circles and complements it as its opposite. On the other hand, however, the foreign often appears in the center of the smallest circle, and thus in the innermost part of the self. Elements taken over from the outside world do not replace one's own cultural elements, but complement them. The following patterns of action emerge: imitation/assimilation, masking, supplementation, and incorporation. In addition, relationships can be established that are constitutive for the relationship between displayed and hidden culture. This phenomenon is crystallized and unpacked in the history chapter and later.

A case study in the form of a family history (2.1) describes the consequences of the geopolitical situation in Armenia in general and the Karabakh conflict in particular in a shortened form, condensed to three generations. The subsequent chapters of the history section analyze internal and external relations in the conflicts with changing foreign rule, through which the country's own culture develops. This is particularly evident in the introduction of Armenian Christianity and the Armenian script, as well as with the relationship to the rule of the Ottoman Empire, with particular emphasis on the millet system and the Amira class.

The third chapter deals with the memory theorists Maurice Halbwachs, Jan and Aleida Assmann, and Pierre Nora.

Halbwachs gives four frames mainly responsible for the constitution of memory: Space, Time, Experience, Language, which he places in a collective relationship in which corresponding memories always enter into each respective newly appearing situation. A look into space is thus a look into memory.

The relationship between the individual and the collective exists as doubly coded in Halbwachs. On the one hand, the individual is subject to the conditions given by the collective. On the other hand, each collective feeds itself through the individuals constituting it. From this follows an incongruence of collective and individuals, since each individual belongs to numerous groups at the same time in the course of his or her life. This also means that each group always has more than one group or collective memory, since the existence of its members never ends with the boundary of the collective as a whole.

In studying Halbwachs' work, I was most struck by the merit of his concept of «memory image» over Assmann's «memory figure». Halbwachs' memory-image is composed of the components of the interaction of the space-time dimensions and the given conditions of a public historical image. It is within this framework that the memory of individual thought is formed. In contrast to Halbwachs' attribution of «memory image», Assmann understands «memory figures» as «culturally formed, socially binding memory images» (Assmann).

In my opinion, Assmann wishes to establish an externalization of memory outside the individual in his approach to Halbwachs' concept. The difference must be emphasized: Halbwachs speaks of individual memory in social entanglement, whereas in Assmann's work, the memory figure congeals into an externalized entity that is to be juxtaposed with the individual in a socially binding way.





Assmann's characterization of Halbwachs' theory of memory as «presentism» assumes the absolute power of the present over the past, and thus that pure reconstructivity prevails. Assmann, however, misses Halbwachs' intention, which consists in taking a variable look at the social preconditions, their conditions for the single individual. Halbwachs emphasizes the present, since only in it is the past (re)produced. In order to be able to pass on information to the recipients at all, suitable media are required for this purpose, which brings us to a further distinction between the theories of Assmann and Halbwachs. The fixed points introduced by Assmann as a characteristic of cultural memory symbolize fateful events of the past and generate a memory discourse that is defined by culturally coagulated media such as texts, rites and monuments and is supposed to bear fruit by means of institutionalized communication. Although fixed points can establish coherence, the normatively set social cohesion that is to be linked with them ignores the fact that the cohesion itself is at stake with its transfer to media and their use.

A detachment of cultural memory from living carriers produces the consequence that not only is the media emerging from it identified with it, but also an identity is established between medium and message. This identification, however, leads to the aporia (at best: paradox) that the messages (of memory) are or should be binding for its living (individual) bearers, in that the bearers are imagined as detached, released and juxtaposed with respect to memory on the one hand — and on the other hand they must (should) be directly subjected to it, so that there can be a cultural memory at all. The past is reconstructed in the present, but inevitably there are changes to which memory has to respond appropriately. But this again is a conceptual part of memory, as Halbwachs described it. In this sense, however, it is not presentism, as the critics claim. In the present, the past is reconstructively reproduced.

With Assmann's approach, one can describe centralized systems; however, as can be seen in the chapter on the analysis of monuments, this is based on an abbreviated analysis: a central power endowed with corresponding powers determines the character of the content of the medium of memory in order to have a meaningful effect on the individual. However, the opposite is the case!

The fourth chapter is devoted to the Genocide Memorial in Yerevan, its history, structural components, and the ritual that is associated with it on April 24 each year. The bitter dispute over the Armenian Genocide of 1915 and its recognition ostensibly concerns the relationship between Turkey and the Republic of Armenia, but in fact goes back further and involves European history. This is evident from the very history of the term «genocide», which is closely associated with Rafael Lemkin, who invented it in 1944.

What must be taken into consideration with the word «genocide» in particular is its instrumentalization. This is traced by sketching the path of development of this term as well as important parts of the discourse on it. It will be shown how Lemkin moved from an ideal-typical work on the phenomenon of what was later called «genocide» through the definition to the 1948 convention. The convention is not so much the realization of an ideal-typical construction of history as it is a historical political issue. The jurist Kelsen made this point about the term itself: «(T)he new concept of 'genocide' [is] of political rather than legal significance». To put it bluntly, this means that the question of whether the Armenian genocide was a genocide is not a historical question, but a legal one, and even more so a political



one — «genocide» as a category to be grasped legally, which refers to the 1948 Convention, is a political result. The analysis of monument and ritual shows the inversion of the political cult of the dead under Soviet conditions into an indigenous ancestor cult, which, however, only becomes such under the same conditions. By symbolically relating the victim in the funerary circle through its position to the obelisk and degrading it to the representation of an apparent past, it also establishes its own cosmology, which appears as diametrically opposed to the system, since it connects space and time on a level that can be thought of horizontally and incorporates and transcends the Soviet ideology, which is temporally arguably limited in relation to its own history.

### Content by «Zettelkasten» — Reading

The title of the book was written at the end of the work and is also explained in the last chapter, thus drawing the content of the book into itself. The opening chapter on the so-called «Velvet Revolution 2018» was written after the conclusion of the work and, read as a hypertext, refers both to what is to come in the book and deductively draws together the entirety of the preceding research process.

Another example illustrating this fabric emerging through time and space is provided by the analysis of two Eurovision Song Contest (ESC) events (Moscow 2009, Baku 2012), which, linearly speaking, are in two different chapters (Moscow –Ch. 3–3.3.4; Baku in Ch. 4–4.5.7).

The memory theorists Halbwachs, Assmann, and Nora discussed in the third chapter are also discussed separately on the basis of case studies that I examined during the research period (Lenin's statue in Yerevan, Komitas, Khatchaturyan and the ESC 2009). Also, central to this chapter is a concern with the relationship between collective memory and its medium of expression. Thus, the ESC 2009 event addresses the complex of memory (theory) and medium. However, read as hypertext, it also refers to the ESC 2012 in chapter four.

If, for example, the third chapter deals with the impact of interpretive sovereignty, the ESC 2012 in Baku can be read as a follow-up example. The temporal-spatial context of the demolition of the Lenin monument in Yerevan (3.3.1) is on a par with that of the ESC 2012 against the background of the conditions of interpretive sovereignty. Both ESC events can be read in the context of art and politics as a medium. In linear terms, in turn, the ESC 2012 is a subchapter of the fourth chapter, which deals with the analysis of the genocide memorial in Yerevan. It is a subchapter of subchapter 4.5 (On the Nagorno-Karabakh conflict) and can also be read as a case study of what Levon Abrahamyan calls the omnivore model (4.5.3). The term «omnivore» refers to the policy and culture of the Azerbaijani regime as such, which is aimed at «swallowing», that is, destroying, the entirety of Armenian culture.

The conclusions in the fifth chapter summarize important aspects on the basis of the key points: «heritage», «norm», and «genocide».



**Book Review**

Gispert J. A Synopsis of the book: Armenia Yesterday and Today:»The ashes of the victims beat in our hearts». On a Theory of Armenian Memorial Culture Leipzig, Eudora-Verlag, 2022 // Антропологии/Anthropologies. 2023. No 2. pp. 253-258, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/253-258>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Gispert J. | [juergengispert@web.de](mailto:juergengispert@web.de) | <https://orcid.org/> | independent scholar

**Аннотация**

Данный текст является кратким изложением содержания монографии Юргена Гисперта «Армения вчера и сегодня: “Пепел жертв стучится в наши сердца». К теории армянской мемориальной культуры” (на немецком языке). Автор излагает свой теоретический подход и выводы.

**Ключевые слова:** Армения, мемориальная культура, историческая память, изучение геноцида





© А.И. Громова

**Рецензия на книгу: Керн Л.  
Феминистский город. Полевое  
руководство для горожанок.  
М.: Ад Маргинем Пресс, 2023.  
256 с.**

*...наш гендер — это то отличие, которое по-настоящему имеет значение.*

«Феминистский город». С. 10.

*В феминистском городе барьеры — физические или социальные — должны быть разрушены, любые тела должны приветствоваться, а их потребности — учитываться.*

«Феминистский город». С. 193.

Лесли Керн — канадская феминистка, гендерная исследовательница и урбанистка. В настоящее время она работает в Университете Маунт Аллисон (Mount Allison University) в г. Саквилл (Канада), где руководит программой женских и гендерных исследований и является профессором кафедры географии и окружающей среды.

Одна из магистральных идей книги Л. Керн «Феминистский город. Полевое руководство для горожанок» состоит в том, чтобы показать (вполне очевидное, казалось бы, обстоятельство, которое тем, не менее, мы сами настолько привыкли воспринимать как должное, что даже не замечаем): урбанистическая среда выстроена так, «чтобы поддерживать формат патриархальной семьи, гендерно-специфические рынки труда и традиционные гендерные роли» (С. 19). Важнейшая задача, которую ставила перед собой Керн, состояла

**Громова Анна Игоревна** – младший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. [anna4gromova@yandex.ru](mailto:anna4gromova@yandex.ru). <https://orcid.org/0000-0001-5628-8750>

Рецензия написана в рамках плана НИР ИЭА РАН.

**Для цитирования:** Громова А.И. Рецензия на книгу: Керн Л. Феминистский город. Полевое руководство для горожанок. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023 // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 259-265. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/259-265>



в том, чтобы донести до читателя (как она сама говорит в интервью), «что традиционная нуклеарная семья — отнюдь не единственный образ жизни, которого придерживаются взрослые люди, и на разных этапах жизненного пути все может меняться. Политика, которая у нас сложилась, типичное жилье, которое строят во многих городах, рассчитаны исключительно на людей, которые переходят из категории одиноких взрослых в парные союзы и рожают детей. Мы даже не задумываемся над тем, что жилье можно проектировать с расчетом на более широкий спектр планировки, характера отношений и типов семьи» (Михантьева 2023).

По стилю и содержанию «Феминистский город» расположился где-то на границе между автоэтнографическим эссе и академическим исследованием. Однако в тексте присутствует довольно обширный научный аппарат, который ориентирует читателя в новейших публикациях по широкому спектру тем (от женской истории XIX в. до современных работ по феминистской урбанистике), и этим издание представляет безусловную академическую ценность. Культурно-антропологические работы подобного рода необходимы и гендерным исследователям, и социологам, и социопсихологам, и урбанистам, а также — в широком смысле — всем тем, кто изучает город. Пространство города формировалось и до сих пор формируется мужчинами (теми самыми белыми цисгендерными мужчинами из среднего класса, о которых множество раз упоминает Керн); поэтому так важно донести «женскую повестку», женский взгляд на городское планирование, чтобы облик городов создавался исходя из женских потребностей — и именно издание таких работ, как «Феминистский город», помогает женским голосам быть услышанными.

Нельзя не отметить, что содержание книги по тематике и спектру затронутых проблем во многом пересекается с исследованием Кэролайн Криадо Перес «Невидимые женщины» (Криадо Перес 2021) — Керн в своем «Феминистском городе» развивает тему той самой женской «невидимости», о которой писала Перес. Как я уже упоминала, «Феминистский город» не является строго академической работой — думаю, автор и не задумывала свой текст таковым. Подзаголовок издания «Полевое руководство для горожанок» может в некотором роде ввести в заблуждение, потому что именно «гидом» для читателя эта книга вряд ли станет (в издании практически нет конкретных советов о том, как сделать город удобным для женщин). Это скорее рассуждения о женщинах, сестринстве, материнстве, дружбе и взрослении, об отношениях с мужчинами и страхе перед ними, о теле и старении, о становлении личности и жизни в мегаполисе, о работе, об активизме, борьбе и насилии, во многом основанные на опыте самой Керн. Структурно книга поделена на главы с соответствующими названиями, которые отражают разные виды взаимодействия женщин с городом через призму личного опыта автора («Город мужчин», «Город матерей», «Город подруг», «Город на одного», «Город протеста», «Город страха» и «Город возможностей»). Нельзя не отметить, что апелляция к собственному опыту имеет безусловную эвристическую ценность для исследования в русле феминистской антропологии. Поэтому критический формат рецензии здесь, на мой взгляд, исключен: иначе мне пришлось бы критиковать личный опыт автора. Кроме того, я глубоко убеждена в том, что любая книга, цель которой состоит в продвижении инклюзии (которой так не хватает современному российскому обществу), представляет несомненную ценность — исследовательскую, практическую и гуманистическую.



Книга Керн представляет собой скорее «полевое исследование» телесного опыта автора в пространстве города, а не города как такового. Фактически это разговор о жизни в городе, который она ведет «через» свое тело. Манифестация безусловной важности вовлечения собственного телесного опыта для феминистских исследовательниц, урбанисток, градостроительниц и архитекторов проходит сквозь весь текст. Женское тело, который Керн прямо называет «материалом», в сущности и является главным источником для написания этого текста. Тела и город неразрывно срастаются, однако женщины не всегда становятся функциональной, «желательной» частью этого организма. «Тела женщин все еще воспринимаются как источники или симптомы городских проблем» (С. 14), — утверждает Керн. «Твое тело — это поле битвы», — в свою очередь, манифестирует Барбара Крюгер. Плакат с этим лозунгом был создан художницей в 1989 г., в год моего рождения, в поддержку марша против запрета аборт в Вашингтоне. Прошло больше тридцати лет, а репродуктивные права женщин все так же под угрозой: копии этого изображения в 2020 г. расклеивали на улицах польского города Щецин в качестве протеста против принятия жестких антиабортных законов (см.: *Dinsdale 2020*).

Керн пишет с откровенностью и подкупающей искренностью, которые не могут не вызвать эмпатию. В целом эмоции, полученные при чтении книги, я могу сравнить с чувствами, которые испытываешь при разговоре со старшей, более опытной и образованной подругой или родственницей, которая заботится о тебе и хочет предостеречь, а не назидательно научить, «как», потому что знает лучше. Стиль «Феминистского города» не может не породить саморефлексию: читатели (а, скорее всего, читательницы, будем откровенны) при знакомстве с книгой неизменно будут раз за разом возвращаться к опыту собственной телесности — в контексте города в том числе. Поэтому я не могу представить себе рецензию на эту книгу без обращения к тому, что я пережила, будучи молодой женщиной, и без соотнесения с опытом проживания в российском социокультурном и информационном пространствах.

Конечно же, Керн упоминает и о колясках, которые не влезают в общественный транспорт, и о тротуарах, не приспособленных для прогулок с маленькими детьми, и о непродуманности городских маршрутов для работающих матерей. Однако в целом она задается более глубоким и важным вопросом: почему женщины, выполняющие такие важные для общества функции, как вынашивание, рождение и воспитание детей, остаются либо невидимыми, либо (наоборот) слишком заметными и при этом нежелательными (Керн пишет, что ее тело во время беременности стало буквально «неудобным» для окружающих) и обременительными (когда женщина занимает слишком много места детской коляской, или когда кормит ребенка в общественном месте, или когда младенец плачет в ресторане). «Как бы выглядели города, если бы их проектировали матери?» — цитирует она вопрос архитекторки Кристин Мюррей, автора статьи с аналогичным названием (С. 54).

В книге два основных персонажа, два актора: это женщина и город, которые в перформативном процессе гендерной борьбы пытаются определить, кто здесь актер первого плана, а кто — статист или массовка; в этом противостоянии с «городом мужчин» (порой почти невидимом и пассивном, порой демонстративном и жестоким) женщина старается отстоять свое право занимать пространство и доказывать свою субъектность; город же стремится



отодвинуть ее назад к объектному статусу, указать ей ее место или, наоборот, показать, что этот город на самом деле не для женщин (С. 20).

Керн заявляет, что разговор о феминистском городе нужно начинать не с «теории или политики городского планирования», а с (цитируя поэтессу Адриенну Рич) ««самой близкой географии»: с тела в повседневной жизни» (С. 17). Разумеется, Керн отвергает эссенциалистское понимание того, что значит быть (или считаться) женщиной, характеризуя категорию «женщина» как «динамичную и постоянно меняющуюся». Керн отмечает: «Мой гендер — больше, чем мое тело, но мое тело — это то, посредством чего я переживаю опыт, где моя идентичность, история и места, где я жила, встречаются, взаимодействуют и оставляют свой отпечаток на моей плоти» (С. 18). Пространство города неотделимо от тела (мое тело — «это пространство, из которого я пишу», говорит Керн). И действительно, ее исследование очень физиологично. Она говорит не столько о том, как она изучает город, а о том, как она «переживает» город посредством своего тела (что, надо полагать, для автора одно и то же, и такая исследовательская позиция мне очень близка). Могу предположить, что для Керн это своего рода теоретическая рамка, особый подход к исследованию городского пространства, который она использует наравне с феминистской методологией в целом и интерсекциональным анализом — в частности.

Город, каким он предстает перед нами в книге, — это «патриархат, воплощенный в камне, кирпиче, стекле и бетоне», в границах которого «гендерные роли «окаменели в бетонном выражении пространства»» (С. 50). Он наполнен фаллическими фрейдистскими символами, метафорами и фантазиями мужского сексуального доминирования и власти. Керн утверждает, что пространство города неотделимо от тела, и при чтении книги возникает желание сравнить то, что происходит в современном урбанистическом мире, с боди-хоррором: человек теряет контроль над собой, его тело трансформируется, искажается под давлением и властью мегаполиса, плоть срастается со сталью, стеклом и бетоном.

Контроль, страх, власть, вина, ограничения, насилие, исключение, игнорирование, жестокость, уязвимость, незащитность — слова-маркеры, которые встречаются в тексте с вполне закономерной периодичностью. Конечно, Керн много пишет о страхе женщин перед ночным городом, перед насилием как тем, что может таиться в неосвещенных переулках («мы на самом деле отчасти верим, что “наше изнасилование” уже где-то там, неотвратно ожидает нас в тени» (С. 192)), и город предстает перед нами как огромное мифическое чудовище, которое поднимается во весь исполинский рост, готовое накрыть женщину своей тенью и поглотить ее. Одним из аспектов моего собственного диссертационного исследования является изучение повседневной жизни столичных горожанок периода поздней Российской империи. Когда я работала с архивными источниками личного происхождения, периодикой, публицистикой и художественной прозой, оставленными и созданными женщинами, я встречала отражение тех же чувств, тех же страхов, тех же эмоций, о которых пишет Керн. Молодая женщина, приехавшая в начале XX в. в Санкт-Петербург в поисках заработка и в надежде скрыться там от патриархального диктата (мужа, отца или брата), оказывалась незащитной перед властью, произволом и насилием со стороны мужчин: сбежав из дома в поисках сво-



боды, она оказывалась под полным контролем государства (если женщина становилось «падшей», она получала клеймо в виде желтого билета и буквально попадала в тотальную зависимость от врачебно-полицейских комитетов по надзору за проституцией). Нарратив о страхе перед насилием и жестокостью, таящимися в ночном городе, о котором говорит Лесли Керн, живущая в условно благополучной Канаде, практически идентичен повествованиям женщин начала прошлого века, которые я анализировала. То же множество раз приходилось пережить и мне самой, живущей в России сейчас. Страх — это неотъемлемая часть жизни женщины, чувство, укоренившееся настолько прочно, что его сложно отрефлексировать, отделить от «рутинных» эмоций и перестать воспринимать как должное. Приведу стандартный пример: думаю, большинству жительниц больших городов знакома ситуация, когда внутри все сжимается от тревоги и неприятного предчувствия, когда в полупустой вагон метро входит нетрезвый мужчина, и ты понимаешь: если ему и придет в голову к кому-нибудь подсесть, то это наверняка будешь ты (молодая женщина, которая едет одна). Ты — его первая мишень.

Для российского читателя (даже если он вырос, например, в столице, но хотя бы однажды выезжал за ее пределы) не будет секретом, что развитая инфраструктура, прекрасно налаженная система городского транспорта, такси в любое время дня и ночи, туалеты для инвалидов (или просто приличные общественные уборные), оборудованные для колясок пандусы, ночное освещение и т. д. — это привилегии, доступные только жителям Москвы, Санкт-Петербурга и еще нескольких (десятков?) крупных городов. Я уже много лет живу в столице, но приехала туда из маленького провинциального города, о безопасном перемещении по которому после того, как переставал ходить общественный транспорт (примерно после 22.00), не могло быть и речи. Когда я, будучи старшеклассницей и позже — студенткой университета, приехавшей на каникулы, возвращалась домой из центра города на окраину, где жили (и живут) мои родители, мне приходилось вытерпеть по меньшей мере 20 минут концентрированного страха: пройдя более или менее освещенный центр города, я попадала на отрезок пути, который представлял собой обочину дороги без тротуара и фонарей, а от фар каждой проезжающей мимо машины сжималось сердце (а что если она вдруг остановится, что может сделать со мной водитель? — конечно, это априори был мужчина). Я помню это чувство до сих пор. Тот факт, что за все это время со мной ничего не случилось, я искренне считаю настоящим чудом. Практически та же ситуация сохраняется до сих пор, спустя почти 15 лет, — разве что на этом участке дороги появились редкие, мигающие рассеянным светом фонари. Стоит ли здесь рассуждать о безопасной для женщин городской среде за пределами столичного мегаполиса?

В процессе чтения книги меня особенно поразило то, что автор пишет о связи контроля, городского/домашнего пространств и частного и публичного насилия. Керн анализирует такое понятие, как «парадокс женского страха» (С. 189–193): женщин с детства учат бояться незнакомцев, ночных улиц, неосвещенных переулков (т. е. общественных пространств) как мест, где они с наибольшей вероятностью могут столкнуться с насилием, в том числе сексуализированным. Этот страх подкрепляется СМИ и кинематографом, которые тиражируют истории о жестоких преступлениях, совершенных в отношении женщин незнакомыми мужчинами в ночном городе. При





этом случаи домашнего насилия, насилия над детьми, сексуализированного насилия, совершаемого родственниками, партнерами или знакомыми, так широко не освещаются, хотя являются намного более распространенными<sup>1</sup> (на примере российского информационного пространства могу отметить, что предаются огласке в СМИ в основном только очень громкие дела, такие как, например, дело сестер Хачатурян). Этот тиражируемый страх насилия со стороны незнакомцев заставляет женщин искать помощи и защиты внутри частного пространства, перенаправляя свою энергию в нуклеарную семью, в «безопасное» место, где как раз и существует больший риск быть избитой и изнасилованной, чем в «темном переулке». Керн резюмирует: «Это базовая идея из женских исследований, но ее стоит повторить: общественная функция женского страха — это контроль над женщинами. Страх ограничивает жизни женщин. Он ограничивает наше использование общественных пространств, формирует наши решения относительно работы и других экономических возможностей и удерживает нас в, вероятно, по-настоящему *парадоксальном* (курсив авт.) положении зависимости от мужчин в качестве защитников» (С. 193).

К слову, когда «рядовые» случаи домашнего насилия попадают в новостную ленту, освещаются в СМИ они зачастую в достаточно мизогинном (а порой даже несколько юмористическом) ключе. Повсеместно встречаются такие заголовки (опубликованные как на центральных, так и на региональных информационных порталах), как, например: «На юге Москвы мужчина ударил ножом свою возлюбленную и покончил с собой»; «В ходе ссоры в Ростовской области мужчина едва не убил возлюбленную»; «В Петербурге женщина оказалась в больнице после ссоры с возлюбленным»; и мн. др. Текст, в котором в одном предложении помещены слово «возлюбленная» и формулировки, связанные с актом насилия, легитимизирует проявление жестокости по отношению к женщине, тем самым будто бы призывая читающих воспринимать описанные события просто как ссору двух любящих друг друга людей и «не видеть ничего необычного»<sup>2</sup>. Очевидно, нашему обществу нужен феминистский язык или — хотя бы — нейтральная подача новостей такого рода в СМИ<sup>3</sup>.

Судя по обзору рецензий и откликов на книгу от русскоязычных читательниц в интернете, одной из основных претензий к ней является невозможность соотнести свой опыт с опытом жительниц Канады (которой Керн по очевидным причинам уделяла наибольшее внимание в своей книге), так как городское планирование, общество, социокультурная среда, структура власти, экономика и многое другое в России кардинально отличаются от ситуации в этой стране. Конечно, с этим трудно не согласиться. Однако большинство

<sup>1</sup> Если говорить о ситуации в РФ: по данным Центра «Сестры», «в 94% случаях пострадавшими (от сексуализированного насилия. — А.Г.) становятся девочки и женщины; в 80% случаев насилие совершают знакомые; в 40% случаев насилие совершают родственники» (см., напр.: Ефимова 2021).

<sup>2</sup> «Происходит подмена понятий — и это часть государственной политики. Нам говорят, что насилие в семье — это нормально, это внутреннее дело, это ссоры. А насилие в обществе — не насилие, а обычные отношения. Не хочешь насилия, сиди дома» (см.: Ефимова 2021).

<sup>3</sup> Стандартное освещение такого рода новостей может выглядеть так: «Во время конфликта мужчина сначала несколько раз ударил возлюбленную молотком по голове, а затем нанес ей удар ножом в шею» (Новикова 2022).



проблем и тем, которые поднимала Лесли Керн в «Феминистском городе», я бы условно назвала универсальными. Мне как ученому и жительнице российского мегаполиса многие из них были близки и понятны, некоторые из них я могла бы назвать «триггерными».

А.И. Громова. Рецензия на книгу: Керн Л. Феминистский город. Полевое руководство для горожанок. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023. 256 с.

### Литература

*Ефимова Л.* Почему насилие — сексуализированное, но не сексуальное? Рассказывает Центр «Сестры». 25.11.2021. URL: <https://nuzhnapomosh.ru/media/post/pochemu-nasilie-seksualizirovannoe-no-ne-seksualnoe-rasskazyvaet-centr-sestry>

*Криадо Перес К.* Невидимые женщины: почему мы живем в мире, удобном только для мужчин. Неравноправие, основанное на данных. М.: Альпина Паблишер, 2021.

*Михантьева М.* «Продолжают завоевывать пространство»: как женщины меняют образ жизни и облик городов // Forbes Woman. 25.04.2023. URL: <https://www.forbes.ru/forbes-woman/488274-prodolzaut-zavoevyvat-prostranstvo-kak-zensiny-menaut-obraz-zizni-i-oblik-gorodov>

*Новикова Е.* Россиянин ударил сожительницу молотком по голове и закопал ее тело у дома // Lenta.ru. 01.11.2022. URL: <https://lenta.ru/news/2022/11/01/pankovka>

*Dinsdale E.* Barbara Kruger Artworks Plastered on Polish Streets in Pro-Choice Protest // Dazed. 15.12.2020. URL: <https://www.dazeddigital.com/art-photography/article/51421/1/barbara-kruger-artworks-plastered-on-polish-streets-in-pro-choice-protest>

### Book Review

**Gromova A. I.** Book review: Kern L. *Feministkii gorod. Polevoe rukovodstvo dlia gorozhanok* [Feminist City: A Field Guide]. Ad Marginem, 2023. 256 p. // *Антропологии / Anthropologies*, 2023, no 2, 259-265. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/259-265>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Gromova A. I.** | [anna4gromova@yandex.ru](mailto:anna4gromova@yandex.ru) | <https://orcid.org/0000-0001-5628-8750> | Institute of Ethnology and Anthropology RAS, junior researcher





© Е. Матвеева

**«Хочешь ли ты увидеть?»:  
Талья Блокланд и ее  
реляционное понимание  
сообществ. Рецензия на книгу:  
Т. Блокланд «Сообщество  
как городская практика». М.:  
НЛО, 2023.**

Когда Мустафа Эмирбайер в «Манифесте реляционной социологии» (1997) писал о восприятии социального явления как «вещи», он прежде всего хотел противопоставить динамизм реляционного подхода «мертвой хватке» субстанционалистов. Социолог Талья Блокланд в своей книге использует эту оппозицию применительно к конкретным людям, метафорически дифференцируя их на два идеальных типа «пустивших корни» и «отправившихся в путь» («en route»). Первые живут, ориентируясь на «старое» понимание социального, вторые же открыты его «новому» прочтению. Вторые (подвижные, динамичные, гипермобильные) начинают преобладать над первыми. В этом заключается, на мой взгляд, главная социальная повестка книги Т. Блокланд о сообществе.

Самая большая трудность в работе с книгой состоит в том, что автор говорит о некоторых фундаментальных вещах имплицитно, более того — априорно. Она не находит необходимым объяснить читателю, что такое реляционная социология, несмотря на то, что это краеугольный камень исследования. Например, о работе М. Эмирбайера, одного из основоположников реляционного подхода, узнать можно лишь из комментариев редактора «НЛО» (С. 21). Таким образом, книга приобретает довольно элитарный характер, отсеивая людей, имеющих слабый бэкграунд в социальной теории.

**Матвеева Екатерина** – бакалавр ист. наук, в 2023 г. закончила исторический факультет МГУ по специальности социальный антрополог (кафедра этнологии), в настоящий момент – независимый исследователь. [katmat1717@yandex.ru](mailto:katmat1717@yandex.ru)

**Для цитирования:** Матвеева Е. «Хочешь ли ты увидеть?»: Талья Блокланд и ее реляционное понимание сообществ. Рецензия на книгу: Т. Блокланд «Сообщество как городская практика». М.: НЛО, 2023 // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 2. С. 266-271. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/266-271>



Подобная ситуация подчеркивает важность написания рецензии как адаптирующего посредника, функция которого — вернуть ту часть аудитории, которая не смогла пробраться через теоретические дебри работы. Выйти из этих дебрей поможет небольшой экскурс, который объяснит теоретическую рамку.

Реляционная социология — калька английского названия направления (relational sociology). Другой вариант перевода — отношенческая социология — не закрепился в российской науке. Реляционная социология возникла как реакция на критику структурного анализа социальных сетей («social network analysis» — SNA) в конце 1990-х годов. Само название направления (реляционная) может вызвать недоумение, создав ощущение тавтологии: чем реляционность, делающая акцент на отношениях, отличается от социальных связей и сетей?

Между тем, разница есть. Предшественником реляционного подхода была социология культуры или культуросоциология (Дж. Александер и Ф. Смит), сделавшая акцент на взаимодействии сетей и культуры (смыслов, значений и ценностей). Работа Эмирбайера (*Emirbayer* 1997) возникла именно благодаря этому «культурному повороту» в социологии 1970–1980-х годов.

Две основополагающие черты реляционного подхода — это динамизм и контекст, которые соединило в себе понятие транзакции. Это понятие есть и у Блокланд в типологии социальных сетей (С. 95), но уже как один из компонентов, наряду с взаимозависимостями, узлами и привязанностями. Книга Блокланд отражает довольно продвинутой интерпретацию реляционности, что очевидно, поскольку со времен манифеста Эмирбайера прошло почти двадцать лет. Более того, это в очередной раз ставит перед рецензентом непростую задачу адаптации книги к российским реалиям, где реляционная социология не получила такого распространения, как на Западе.

При почти полном отсутствии пояснений по поводу реляционной социологии, Блокланд пишет целую теоретическую главу, посвященную понятию сообщества — главному объекту ее исследования. Что же такое сообщество в понимании исследовательницы и как оно вписывается в «реляционную повестку»? Сообщество — термин, идущий рука об руку с европейской социологией с момента ее становления как науки в конце XIX в. Живучесть термина можно объяснить тем, что он связан с самой сутью социального: сообщество выступает своего рода «близнецом» понятий личная идентичность и социальная самоидентификация, без которых невозможно представить свое собственное «Я». Книга Тальи Блокланд, изданная на русском языке спустя шесть лет после ее публикации на английском, — попытка дать себе отчет в вопросах и темах, касающихся природы сообщества как городской практики.

Сотрудничество с издательством «Polity» имеет для Блокланд очень важное значение: именно оно опубликовало две ее важнейшие работы. Рецензируемая книга «Сообщество как городская практика» (Community as Urban Space) стала второй из них. Первая работа под названием «Городские связи» (Urban bonds) опубликована в 2003 г. и представляет собой итог ее PhD-исследования. По словам автора, эти книги, опубликованные с интервалом в 13 лет («Сообщество...») было сдано в печать в 2016 г.) связаны напрямую (С. 7). На их примере можно говорить об изменении понятия сообщества. Понимать его через



социальные и персональные связи или через локацию, как это было в первой книге, Блокланд считает уже недостаточным, если вообще допустимым (С. 112, 208). Итак, Блокланд отходит от статичного понимания сообщества. Она вводит специальную главу, посвященную сообществу как культурному феномену (Глава 3. С. 59–86), которому сетевой анализ не уделял внимания.

До этого момента я постаралась ответить на вопрос о том, каким образом реляционная социология преломляется в книге Блокланд. Второй, не менее важный вопрос — что из себя представляет методология исследования? Могу ли я, как социальный антрополог, охарактеризовать ее в привычных для себя понятиях этнографического исследования? Для ответа на вопрос о методологии я рассмотрю также контекст написания работы и ее оценку автором в рамках интервью через год после публикации.

Несмотря на заявление о том, что она «не делала прямых презентаций тезисов, выдвинутых в книге, в каких-либо докладах и дебатах» (С. 7), Блокланд там же, во введении, отмечает, что идеи работы буквально циркулировали вокруг нее в момент написания благодаря общению с коллегами и студенческим семинарам в Гумбольдтском университете. Преемственность становится очевидной, если посмотреть на другие ее публикации: например, статья из сборника 2008 г. под названием «Конец урбанизму: как меняющаяся пространственная структура городов повлияла на потенциал(ы) социального капитала» явно перекликается с параграфом, посвященным теме страха по поводу «смерти сообщества» (С. 26–44). А книга «Creating the Unequal City», где Блокланд выступила главным редактором и соавтором, соотносится с главой про сообщество как политический феномен («Практики исключения»; С. 174–202). В рецензируемой книге также можно найти достаточно много ссылок на другие работы автора. Все это указывает на то, что идея книги о сообществе вызрела внутри прошлых работ.

В интервью с социологом Ромитом Чоудхури через год после публикации книги (2018) Блокланд делает очень важное признание: «Я вижу себя как социолога-урбаниста, разрабатывающего тему города. Но я точно так же могу представить себя работающей над социальной теорией. Мой главный интерес, когда я была еще студентом-магистром, состоял именно в теории. Я писала свою магистерскую диссертацию о том, можем ли мы использовать идеи Маркса, Вебера и Дюркгейма при описании сплоченности (cohesion) в современных обществах. Поэтому я находилась под большим влиянием умерших белых мужчин!» (Chowdhury 2018: 1–7).

Работа Блокланд имеет отчетливо теоретический, в какой-то степени обзорный, историографический характер. Автор ставит перед собой две цели: во-первых, сделать ревизию существующих в урбанистике и социологии города представлений о сообществе; во-вторых, предложить свое понимание этого термина, соблюдая правило: «критикуешь (субстанциалистский подход) — предлагай свое, новое (реляционное) понимание». При этом исследовательница считает невозможным создавать новое через отрицание старого. Она строит свои концепции, опираясь на фундамент предшествующей социальной теории. Это «дурацкое упражнение» (С. 23), как она сама иронично назвала, позволяет ей оттолкнуться от существующих концепций, чтобы создать что-то свое.



Итак, что представляет собой структура книги? Какие главы выглядят более этнографическими, а какие — менее? Вторая глава (С. 26–59) посвящена теоретизации сообщества как социологического понятия: делая подробный обзор, Блокланд опровергает два бытующих в социальных науках представления. Первое — привязанность сообщества к конкретной локации, что создает то самое чувство потери/исчезновения сообщества в эпоху «текущей современности» (С. 42). Второе — восприятие сообщества как персональной сети, что сводит на нет «отсутствующие связи», «знакомых незнакомцев» и другие атрибуты мимолетных, трудно осознаваемых столкновений (С. 44–59).

Помимо введения и теоретической главы, в книге есть еще пять глав, которые посвящены созданию нового понимания сообщества. Если вторая (теоретическая) глава сосредоточена вокруг социологических исследований, то последующие главы — в первую очередь «Сообщество как культура» (С. 59–86) и «Практики исключения» (С. 174–202) — привлекают антропологический взгляд в качестве одного из методологических подходов. Далее я опишу, как именно идеи социальной антропологии преломляются в социологической работе Блокланд.

С одной стороны, книгу можно назвать этнографической, если понимать под этнографией качественные методы исследования — включенное наблюдение, дневниковые записи. Именно так ее понимает Ромит Чоудхари в уже упоминавшемся интервью: Блокланд отвечает на это, подчеркивая взаимосвязь исследовательского вопроса с методами. Для нее первое однозначно определяет второе: «Количественное исследование может ответить только на вопрос, что это? [...] *В то время как качественные методы могут дать ответ на вопрос, как это происходило?* [...] Поэтому этнография и качественные исследования способны лучше ухватить различные корреляции, происходящие в городе» (Chowdhury 2018: 5–6). Однако это не раскрывает антропологическую составляющую книги, которая не сводится к вопросу о методах, несмотря на то что книга действительно является прекрасным примером качественных исследований. Блокланд обращается к социальной антропологии в двух контекстах, рассматривая сообщество, во-первых, как культурную фигуру и, во-вторых, как политическое явление. Первое подразумевает определенный набор символов, определяемых подвижными (на индивидуальном уровне) значениями. Второе — работу по проведению границ, включению и исключению, отделению «своих» от «чужих».

В обоих контекстах Блокланд демонстрирует расширенное толкование сообщества, санкционированное идеями социальных антропологов. В случае с культурой это отход от «статичного, этноцентрического и примордиалистского взгляда на нее» (С. 74); в случае с политикой — понимание власти, через рецепцию Фуко и Бурдьё, как чего-то дискретного и локализованного в повседневных ситуациях (С. 207). Наконец, само понятие сообщества рассматривается в континууме от конкретных практик до продукта социального воображения. В этом смысле становится ясней заложенный в последней фразе книги конструктивистский посыл: «К счастью, подобные сообщества присутствуют повсеместно — для тех, кто хочет их увидеть» (С. 213).

Этнографическое поле Блокланд очень размыто, что связано с высоким уровнем теоретизации материала. Я бы назвала ее метод работы ретроспек-



тивным воспоминанием: она выделяет отдельные кейсы из своей биографии (очень много примеров строится на контрасте наблюдений городских сообществ Нидерландов и Германии, где жила сама исследовательница) и из работ на другие темы, которые, казалось бы, косвенно связаны с городским сообществом. Уровень серендипности поражает: автор не создала как такового поля для этого исследования, подкрепляя теорию случайными наблюдениями из имеющегося опыта.

Обращаясь к критическим замечаниям, отмечу, что здесь главное противоречие проистекает из-за неоднозначной позиции автора. С одной стороны, Блокланд показывает, что понятие сообщества не замыкается на городе, претендуя на отход от его интерпретации как места, выдвигая своего рода вменяемость как главную черту сообщества. С другой стороны, автор рассматривает сообщество исключительно как городскую практику, локализуя ее в городе. Исследователь-практик (с бэкграундом в социальных исследованиях города) борется с исследователем-теоретиком, чьи утверждения выходят далеко за рамки эмпирического материала. Блокланд поступает абсолютно правильно, сужая тему, исходя из своих возможностей и компетенций; но более расширенное понимание сообщества, на которое она открыто претендует, требует материала или экспертного мнения, выходящего за рамки городских исследований и, следовательно, привлечения специалистов более широкого профиля. Мне сложно сказать, кем должны быть эти «другие» исследователи: может быть, это исследователи «новой сельскости», может быть, социальные теоретики, в том числе антропологи, но их участие должно привести главное — междисциплинарность. Люди, «пустившиеся в путь», о которых было сказано ранее в начале рецензии, — это не обязательно «горожане» или «деревенские жители», если эти ярлыки к ним вообще применимы. Это что-то не вписывающееся в традиционные координаты и требующее нового исследовательского языка, каковым оказывается реляционная социология и «реляционное мышление».

В качестве завершения хочу опять обратиться к интервью с Чоудхури: в нем Блокланд говорит о Берлине, имея в виду прежде всего Гумбольдтский университет, где она работала и работает по настоящий момент, как о месте интеллектуальной свободы, где социология воспринимается именно как интеллектуальный проект с особой системой оценивания (evaluation system).

В таком случае, может быть, стоит смотреть на книгу Блокланд как на очередной этап ее непрерывающегося исследовательского поиска? Это не то чтобы нивелирует критику, основанную на том, что теоретические построения автора не сходятся с эмпирическими данными, но позволяет взглянуть на книгу и ее автора через более созидательную призму.

Особенность работы Блокланд состоит не в том, что она говорит о принципиально новых вещах, а в том, что она говорит о старом по-новому. В этом смысле автор перешагнула внешний запрос издательства «написать небольшую книжку о сообществе»: «Я увидела в этом [в предложении «Polity»] великолепную возможность переформулировать и заново упорядочить неко-



торые темы, над которыми я работала последние несколько лет» (С. 7). К примеру, это темы социального капитала, бондинга, сетевого анализа, феномена соседства и многие другие. В итоге, на мой взгляд, с этой личной задачей автор достойно справилась.

### Литература

*Blokland T., Giustozzi C., Kruger D.* Creating the Unequal City. The Exclusionary Consequences of Everyday Routines in Berlin. L.: Routledge, 2016.

*Blokland T.* Urban bonds. Cambridge: Polity, 2003.

*Chowdhury R.* Communities and Urban Life: In Conversation with Talja Blokland. isa.e-Forum. International Sociological Association e-Symposium. 2018. 7 p.

*Emirbayer M.* Manifesto for a Relational Sociology // American Journal of Sociology. 1997. Vol. 103, No.2.P. 281–317.

### Book Review

**E. Matveeva.** «If you want to see?»: Talia Blokland and her relational understanding of communities. Book review: T. Blokland «Community as an urban practice». M: NLO, 2023. Anthropologies, 2023, no 2, pp. 266-271, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/266-271>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Matveeva E.** | [katmat1717@yandex.ru](mailto:katmat1717@yandex.ru) | <https://orcid.org/0000-0001-9322-6241> | independent researcher

E. Matveeva. «Хочешь ли ты увидеть?»: Талья Блокланд и ее реляционное понимание сообществ. Рецензия на книгу: Т. Блокланд «Сообщество как городская практика». М.: НЛО, 2023.

