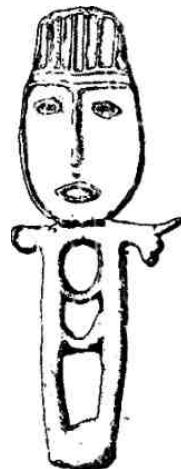


РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая

**ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY**



№ 4 (36) 2016

**Журнал «Вестник Антропологии» учрежден решением Ученого совета
Института этнологии и антропологии РАН 20 марта 2014 г.**

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовой информации.
Регистрационный номер ПИ № ФС77-61734

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Анчабадзе Ю.Д., Баринова Е.Б., Белова Н.А. (отв. секретарь), Буганов А.В., Боруцкая С.Б., Васильев С.В. (гл. редактор), Герасимова М.М., Губогло М.Н., Казьмина О.Е., Каландаров Т.С., Мартынова М.Ю., Макеева А.И. (отв. секретарь), Халдеева Н.И., Харламова Н.В., Чешко С.В. (гл. редактор).

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Тишков В.А. (председатель, РФ), Блэйзер М. (США), Васильев С.В. (РФ), Головнев А.В. (РФ), Дроздова Е. (Чешская Республика), Кобылянский Е. (Израиль), Пашалы П.М. (Республика Молдова), Печенкина К. (США), Радойичич Д. (Республика Сербия), Слезкин Ю. (США), Тумаркин Д.Д. (РФ), Функ Д.А. (РФ), Хан В.С. (Республика Узбекистан), Чae-ван Лим (Республика Корея), Чешко С.В. (РФ), Чистов Ю.К. (РФ), Юхас К. (Венгрия).

Адрес редакции:

119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А
Институт этнологии и антропологии РАН

Контакты:

По вопросам физической антропологии
Васильев Сергей Владимирович
8 (495) 954 93 63
8 (495) 125 62 52
odtantr@yandex.ru

По вопросам этнологии, социальной / культурной антропологии
Чешко Сергей Викторович
8 (495) 954-83-29
8 (916) 288-63-04
ieamoscow@mail.ru

По вопросам оформления статей
Белова Наталья Андреевна
belovanatalia2009@yandex.ru

Интернет-сайт: www.antromercury.ru

ISSN 2311-0546

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2016
© Журнал «Вестник антропологии», 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Субэтнические группы русского народа

<i>Агеева Е.А.</i> Казаки-уральцы Центральной Азии: жизнь по вере в истории и современности	5
<i>Данилко Е.С.</i> Старообрядцы-уральцы в Средней Азии и Казахстане: взаимоотношения с соседями и социально-культурная адаптация	22

<i>Иникова С.А.</i> Закавказские духоборцы-переселенцы на российской земле: особенности адаптации	38
---	----

Физическая (биологическая) антропология

<i>Васильев С.В., Веселовская Е.В., Григорьева О.М., Пестряков А.П., Хартанович М.В.</i> Облик Маклайя	66
--	----

<i>Зорин А.В., Стародубцев Г.Ю., Васильев С.В., Боруцкая С.Б., Безбородых В.И.</i> Палеоантропологическое исследование населения городища «Царский дворец»	93
--	----

Дискуссии

<i>Кожановский А.Н., Холлер Е.В., Кучерова И.А., Игнатьев Р.Н.</i> Перестройка идентичности и трансформация традиционного уклада жизни в странах Европы на рубеже XX–XXI вв.: уроки одного исследования	106
---	-----

<i>Чешко С.В.</i> Чем больше знаешь, тем меньше понимаешь...	132
--	-----

Антропологическая мозаика

<i>Заринов И.Ю.</i> Юродство в русской словесности как одна из составляющих русского этоса	136
--	-----

<i>Казьмина О.Е.</i> Беженцы и религия: роль христианских организаций в интеграции беженцев в США	151
---	-----

<i>Радойичич Д.</i> Питание как символ ускорения	165
--	-----

<i>Снежкова И.А.</i> Отражение гибридной войны в электронных ресурсах Украины и России	175
--	-----

<i>Харитонов С.А.</i> Православные храмы Комаричского района Брянской области в хронотопе сельских поселений	186
--	-----

Полевые материалы

Матусовский А.А. Маканá и 50 000 колумбийских песо. Эпизод экспедиции к юкуна 200

История науки

Тумаркин Д.Д. Питер Уорсли: жизнь и труды на фоне эпохи 210

Наука и образование

Хан В.С. Об изложении теории антропогенеза в учебниках по истории 224

Рецензии

Арутюнов С.А. Чеснов Я.В. Народная культура. Философско-антропологический подход. Москва: Канон+, 2014. – 496 стр. 237

Contents 242

Our authors 244

Правила оформления статей 246

СУБЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ РУССКОГО НАРОДА

УДК 39

© Е.А. Агеева

КАЗАКИ-УРАЛЬЦЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ЖИЗНЬ ПО ВЕРЕ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ*

«У нас так: закон надо принять, весь закон на всю жизнь...»

(из интервью)

На материалах полевых исследований в среде потомков уральских казаков-старообрядцев Каракалпакии (Узбекистан), Жамбылской области Казахстана, а также Волгоградской и Астраханской областей России рассматриваются проблемы сохранения их групповой идентичности, конфессионального и культурного своеобразия в прошлом и в современных условиях.

Ключевые слова: казаки-уральцы, старообрядчество, групповая идентичность, этноконфессиональные традиции.

Экспедиции 2014–2016 гг. в Каракалпакию (Узбекистан), Жамбыльскую область Казахстана, а также Волгоградскую и Астраханскую области России в среду потомков уральских казаков старообрядцев, ставили своей задачей изучение современного состояния и опыта сохранения традиций в этой уникальной этноконфессиональной группе в условиях меняющегося мира. Для освещения данной темы нельзя обойтись без истории возникновения этого сообщества.

История формирования общности и современное расселение

Уральское казачье войско со времени своего формирования в XVI в. было включено в решение целого ряда правительственные задач. Казаки занимались охраной восточных рубежей империи, активно участвовали в хозяйственном освоении пустынных земель вдоль среднего и нижнего течения реки Урал (Яик), налаживали разного рода контакты с жителями азиатских окраин. Однако во второй половине XIX века, после неудач в Крымской войне, назрела необходимость военных и социальных реформ. В правительстве активно обсуждался вопрос о статусе казачьих войск, т.е. о необходимости сохранения казачества как особого, замкнутого сословия со своими правами и обязанностями или превращения его в одну из составных частей сословия свободных сельских обывателей. Наконец, 1 января 1874 г. был принят новый устав «О воинской повинности», принципиально изменявший всю систему комплектования армии и флота.

Агеева Елена Александровна – старший научный сотрудник Музея истории МГУ, куратор темы «Старообрядчество» в ЦНЦ «Православная энциклопедия». Эл. почта: eleeva3@gmail.com.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ грант № 14-01-00033а «Культурные особенности локальных групп русских в исторической ретроспективе и на современном этапе».

Разносторонние преобразования должны были затронуть и Уральское казачье войско, состоящее в основном из старообрядцев и сохранившее, на взгляд правительства, целый ряд консервативных и подлежащих несомненной модернизации установлений. Военные обязанности уральских казаков мало отличались от таких же в других казачьих войсках. Однако здесь за долгие годы укрепилась сложная многослойная военно-хозяйственная система «наемки», когда на военную службу выдвигались желающие разных возрастов, а община выделяла им «подмогу» для приобретения снаряжения. Бывший наказной атаман Уральского казачьего войска В.Д. Даневиль отмечал, что наемка «хороша именно потому, что выработана самим населением, стало быть, выражает идею направления войском государственной службы совершенно естественно и вполне сообразно с бытом уральцев, их средствами, образом жизни и нравственным развитием...» (Даневиль 1865: 311–312).

Казаки точно уловили характер предпринимаемых реформ, преследовавших, прежде всего, государственную целесообразность и не ориентированных на поддержание исторически сложившихся традиций. Они отказались их принимать, и конфликт, подогреваемый слухами, разрастался, приобретая все более напряженные формы. Немало способствовало этому и эсхатологическое мировоззрение старообрядцев, склонных видеть приметы последних времен в самых разных ситуациях. Как раз в эти годы начались волнения в Киргизской степи, затем грянул неурожай, и распространилась эпидемия холеры, упали уловы рыбы; засуха также истребляла сенокосные угодья, явившиеся важным источником благосостояния казаков¹. Всем этим несчастьям, по убеждению уральцев, якобы предшествовал ряд предзнаменований: рождение чудо-ребенка, который сразу встал и заговорил, окрашивание неба в конце января в красновато-багровый цвет, длившееся около часа (Витевский 2010: 187).

Особую тревогу у казаков вызывало требование властей поставить свои подписи на чистых листах бумаги в знак принятия нового положения. С одной стороны, старообрядцы, как известно, вообще отказывались от подписей, понимаемых как печать антихриста, с другой стороны, вполне оправданным было и недоверием к властям, ведь эти подписи да на чистых листах могли быть использованы как угодно. Возможно, из-за требования «слепой» подписи в войске сложилось твердое убеждение, что преобразования проводятся по воле местных администраций и не утверждены государем. Было отправлено несколько тайных делегаций в Санкт-Петербург для подачи прошений императору. Так, осенью 1874 г. выбранные для этой миссии Федор Стягов и Евстафий Гузиков, достигнув Петербурга и не застав там Александра II, отправились в Ливадию, где смогли подать прошение, но вскоре, не дождавшись ответа, были арестованы и отправлены на Урал (Витевский 2010: 189–190). Другие попытки также потерпели неудачу.

Несмотря на применение к казакам различных наказаний, волнения в войске не прекращались. Руководство искало способы усмирения и склонялось к необходимости переселения части казаков. Первоначально предлагались разные местности для ссылки, но в итоге высочайшим повелением были утверждены земли в Туркестанском крае вдоль Аму-Дарьи и Сырдарьи. Это должно было стать началом русской колонизации здешних мест.

В первую партию ссыльных вошли наиболее уважаемые и опытные казаки, которых лишили всех заслуженных прав и привилегий. Картина отправления первой партии была поистине трагическая: «Их было 144 человека, все старые, седые, за-

каленные в боях и походах казаки, герои Кавказа, Севастополя, Туркестана, Хивы, были среди них и герои Икана². Легкий утренний ветерок разевал их седые бороды, и яркое солнце сияло на их георгиевских крестах и медалях демонстративно надетых ими на груди. Молча, суроно шли они по улице, окруженные учебной сотней, к берегу Урала <...> шли они, окруженные тысячной толпой, среди которой раздавались рыдания женщин» (Карпов 1909: 101).

Всего переселенцев было до 7000 человек (Данилевский, Рудницкий 1927: 166–167). Их стали называть «уходцами». Главным пунктом, откуда потом шло их дальнейшее расселение, был Казалинск (на территории современного Казахстана), а далее казаки-старообрядцы направлялись в районы рек Сырдарьи, Аму-Дарьи и южного берега Аральского моря. Одна из групп – более 2500 человек – была расселена в низовьях Аму-Дарьи. «Первое время положение ссыльных уральцев было отчаянное. Заняться земледелием они не хотели <...>, так как поливное земледелие, связанное с освоением новых земель, прорытием каналов и т.д., малоизвестно, да еще на чужой земле казалось ненужным, поскольку уральцы рассчитывали, что правительство вернет их на родину. Есть было нечего <...>» (Судаков 2011: 8). Уральцы отказывались не только от выделенных пособий, но и от постройки жилья. Решено было лишить их большей части положенной им помощи с тем, чтобы вынудить приступить к самостоятельному обустройству на новом месте.

Несмотря на все трудности, связанные с переселением и пребыванием в Туркестанском крае, вопрос о возможном возвращении в родные места для самих уральцев не имел однозначного решения. С одной стороны, казаки не хотели оставаться на чужой земле в непривычных условиях и всячески выражали протест против переселения, с другой, они были по-прежнему уверены, что подпись под новым положением о службе означает отречение от старой веры. В последующем они сами отказались от возвращения. Так, С.В. Колычев, опираясь на документы, сообщает об указах 1881 и 1883 годов о помиловании уральцев и разрешении им вернуться на родину (Колычев 2008: 176). В 1891 г., когда в честь 300-летнего юбилея Уральского казачьего войска, уральцам вновь была предоставлена свобода выбора места жительства, они остались в Туркестанском крае.

К этому времени жизнь уральцев уже наладилась. Они завели постоянную торговлю с Хивой, организовали перевозку грузов и пассажиров по Аму-Дарье. Постепенно приспособившись к новым природным условиям, они вернулись к своему традиционному занятию – рыболовству. Им удалось не только сконцентрировать в своих руках всю рыбную ловлю в регионе, но и заняться скупкой рыбы у коренного населения. После переработки они поставляли ее на рынки России. Важным подспорьем для уральцев стала охота на кабанов и на фазанов. На промысел они уходили с осени, жили по берегам Аму-Дарьи в зарослях джиды³, которой питались кабаны, в «домах», устроенных из замороженных кабаньих туш. Охотились и на лис, волков, разную дичь. Кабанину продавали как на местных базарах, так и отправляли в Ташкент и Оренбург. Охота на кабанов, по рассказам старожилов, не потеряла своего значения в хозяйстве уральцев вплоть до 1960-х годов.

Освоение уральцами низовьев Аму-Дарьи и Приаралья свидетельствует об их отличных способностях к адаптации в новых природно-климатических условиях. Казаки-старообрядцы были готовы поступиться былым благополучием ради возможности сохранить веру предков, а предприимчивости и сметливости им было не

занимать. Оценив природные богатства этой земли, используя свой большой рыболовецкий опыт, став ловкими охотниками, искусными лоцманами и капитанами на опасной реке и вполне успешными торговцами, уральцы нашли общий язык с местным населением, обучив их всем премудростям рыболовецкого промысла. За сравнительно короткий срок они прочно обосновались в местах ссылки. В настоящее время потомки казаков-уральцев проживают в Узбекистане в Нукусе – столице Каракалпакии и близлежащих поселках – Респо, Водник, Пристань, а также в гг. Кунграде, Турткуле, Бируни, Хиве, где проходили полевые исследования в 2014 г. Более компактно они расселены в г. Таразе Жамбыльской области Казахстана и находящемся поблизости поселке Рыбзавод Таласского р-на на озере Беликуль, где проходила экспедиция 2015 г. До конца 1990-х годов на том же озере существовало старообрядческое с. Канцевка, жители которого переселились в Россию в с. Икряное и д. Боркино Икрянинского р-на Астраханской обл., где проводились исследования в 2016 г., продолженные в Волгоградской обл. в г. Калаче на Дону, куда переехали уральцы из Узбекистана, как из Нукуса, так и некогда известного рыболовецкого центра близь Аральского моря – Муйнака.

В настоящее время потомки тех переселенцев помнят о том, что некогда их предки жили на Урале, но свою историю они знают весьма слабо. Современные полевые материалы фиксируют в разной степени насыщенные легендарными подробностями рассказы о переселении с Урала. Содержание этих сюжетов, как это в целом характерно для народной истории, не всегда отличается достоверностью; последовательность даже имевших место фактов в них зачастую нарушается, а виновниками тех трагических событий иногда выступают правители России, жившие в разные эпохи, чаще это Екатерина II и Александр I. Тем не менее, идейным стержнем подобных нарративов является воспоминание о религиозных гонениях, которым подвергались старообрядцы со времен реформ Никона. Именно этим все информанты объясняют ссылку своих предков в нынешний Узбекистан и Казахстан: *«Ну как попали? Знаю, как попали. Никонскую веру не приняли. Они сейчас как, они же все по никонской вере идут сейчас. Никон приехал всю Россию расколол по-своему, с Греции. У нас же вера с Греции принятая <...> Нас сослали с Южного Урала. Река Яик есть такая? (Есть). Во-о-т. Оттуда и сослали. Был тут Петр-Александровск, он строился. Вот сюда царь Александр II сослал нас. Часть попала в Казалинск, Джесалык, Кызыл Орда, Чили станция. Три тысячи семей сослали нас сюда. А сколько нас тут раньше было! По этой реке везде кругом уральцы жили. Скотоводством занимались, работали. Кто работал, кто скотоводством занимался, кто рыбалкой»* (ПМА 2: М.С.И.).

Среди современных уральцев по-прежнему бытует широко распространенная в прошлом легенда о Рыжечке, за заслуги которого когда-то казаки получили земли по реке Яик. Это многослойный нарратив, восходящий к архаическим мотивам о легендарном предке, где обосновывается особое положение казачества как служивого сословия, право на исконное владение землями по Уралу: *«Царь выходил на поединок, а один хан был тоже. Поединок кто кого победит. А там был Рыжечка наш уральский, такой здоровый, небольшого роста. А хан в кольчуге. Царь выезжает в круг и спрашивает: “Кто выйдет на поединок?” Рыжечка говорит царю: “Я, Ваше Величество”. Простой казак, что с него возьмешь? И второй раз царь спрашивает, и опять Рыжечка выходит. И третий раз спрашивает – никого нету. Хан в кольчуге, все. Рыжечка царю говорит: “Разрешите у калмыков взять лошадь”. – “По-*

*жалуйста". Как командовать лошадью? Правой ногой бьешь – направо пойдет, левой – налево пойдет. Рыжечка увидел у хана сбоку открыто, кольчуги нет. И вот пошли. Пику взял. Думает, приподыму его. Направо пошел, налево и как поддал хану, и голову ему срубил. Все кричат: "Подвоях, подвоях". Царь говорит: "Как тебя наградить?" Рыжечка отвечает: "Дай казакам нашим Яик". Казаки наши в бороде, подпоясаны, на Урале жили, все военные"*⁴ (ПМА 3: Т.Л.П.).

Общегрупповые воспоминания о прошлом, о религиозных гонениях сплачивали уральцев и мотивировали их на сохранение веры отцов и своей идентичности.

Особенности мировоззрения

В уральском войске были представители разных старообрядческих согласий, в том числе небольшое число поморцев (Агеева 2007: 135–144) и белокриницких («московских», «австрийцев») (Крахмальников 2002: 542–551). Но, очевидно, наиболее последовательными противниками военной реформы были так называемые часовенные, культовая практика которых сближала их с беспоповским согласием (Агеева, Данилко 2016: 11)⁵. Принадлежность к часовенному согласию во многом определяла образ жизни уральцев на новом месте, но прежде всего, определяла их мировоззрение.

Среди старообрядцев, как известно, широко распространены эсхатологические представления, согласно которым все явления окружающего мира трактуются ими как приметы либо приближающегося (у поповцев), либо уже наступившего (у беспоповцев) конца света и воцарения антихриста. У часовенных, занимающих маргинальное положение между теми и другими, бытуют, соответственно, различные представления о природе антихриста. Часть их, буквально воспринимая библейские тексты, ожидают прихода чувственного, то есть физически реального Антихриста непосредственно накануне гибели мира. Другие понимают ожидаемого антихриста как некий символ, и это открывает простор для широкой трактовки его образа и проявлений, подразумевая под ним любое отступление от веры, канона, заповедей: «(А говорили, что придут последние времена. Как их узнать?) *Последние времена как узнать? В последнее время, говорят, женский пол будет мужскую одежду носить. Вот последнее время. Раньше вы такое видели? А сейчас хоть что носят, считай голые ходят. В последнее время нестроение в миру будет. Что сейчас показывают, кругом. Кругом друг на дружку. (А антихрист как придет?) Когда останутся рожки да ножки, тогда он придет. (Он будет внешне выглядеть как человек?) Иисус Христос от девицы родился, а антихрист от блудницы родится. Человек-сатана родится и навыкнет всякому делу. (И будет ходить проповедовать?) Конечно, будет; звать будет. <...> Духовные не считают, что он будет, а которые чувственники, они считают, что он родится. (А Вы считаете, что он родится?) Конечно, там так сказано»* (ПМА 5: Т.С.).

Представления о конце света, служившие предметом постоянной богословской рефлексии и народных толкований в старообрядческой среде активно включались в живой этнографический и фольклорный контекст и становились своего рода способом описания всей окружающей действительности. Так, в уральской эсхатологической концепции объединены все мировые тревоги: число 666, печати и карточки, символизирующие отход от Бога и всеобщее подчинение людей силам зла, техно-

логические новшества, безопасность и экология (катастрофа с Аралом и иссушение Аму-Дары), особенно сказавшаяся на привычном образе жизни уральцев. Идеализация прошлого закономерно сопровождается у уральцев критическим взглядом на настоящее. Современная действительность оценивается как неспокойное, тревожное время, подтверждающее пророчества. Негативные эмоции вызывают действия властей. Анализируя отношения между людьми, старообрядцы приходят к выводу об их изменении в отрицательную сторону: «(А Антихриста Вы как понимаете?) Антихриста? Голодовка будет. Вот на карточки переведут. (А он придет, да?) Он займет Иисуса Христа кресло в Иерусалиме. Три года будет царствовать. А Господь ему три года не даст, только полтора года будет. Ну, тут уже пойдет все уже. Оно подошло уже. Вооружение, какое видите? Только на кнопку... вот раз и пойдет, как на Украине. Всемирное губительство будет обязательно. (А некоторые говорят, что Антихрист давно уже здесь). Да, давно уже. Землю отнял у Бога, воду отнял у Бога, вот это все же антихрист. Очень много будет сладости, везде сладость одна. Оно есть правда. В магазине одни конфеты, сладости. Вот подходит к нам, нам горе будет. Землю отняли у Бога. Это божий дар, Бог нам дар дал – рождаться, воспитываться, работать тут на этой земле, а ее власть отняла всю. Себе же опять тащат. Вот сейчас у нас женщина умерла в Ленинграде, она здесь у нас молилась, а дочь у нее тата. Она поехала к дочери и там умерла. Ну и что? 150 тысяч за землю дай. А похороны потом еще, сколько будут стоить? Где брать будем эти деньги? Вода тоже. Воду тоже всю отняли. Я пенсию получаю. А чем я жить буду? Работы нету, но карточки будут – принимать не будем. В голодные годы не будем карточки брать. Уже передавали, будут карточки такие по всему миру. Пластиковые – ббб. У меня нету. И сейчас есть, пластики дают, я не беру. Заявление писал. Не буду. Зачем? Вот придет время эти карточки вот сюда положат (показывает себе на лоб – Е.А.). Печать. Антихрист» (ПМА 2: М.С.И.).

Система запретов у уральцев

Эсхатологические воззрения в свое время обусловили особую замкнутость и сплоченность группы в отношении чуждого внешнего влияния и привели к формированию целого ряда ограничений и запретов. Многие бытовые запреты, которые играют «роль механизмов, регулирующих сохранение или утрату религиозной и культурной идентичности различных согласий и групп» (Смилянская 2003), в настоящее время известны только представителям старшего поколения.

Комплекс запретов многообразен. Некоторые возникли еще в первые годы формирования старообрядчества, например, недопустимость общения (главным образом, в молитве и ядении) с замирщенными, то есть одноверцами, не соблюдающими установлений, и тем более с иноверными; пользование только своей посудой. Старообрядцы, в том числе уральцы, отрицательно относились к провизии, приобретенной на рынке и в магазине, то есть жили исключительно своим трудом и натуральным хозяйством. Воду брали только из естественных источников. Строго соблюдался внешний вид: надо было быть постоянно «в образе»: мужчины с бородой, поясом, женщины с правильно убранной головой, в рубахе и сарафане. В тоже время правила иногда, конечно, нарушались: «(А Вы на фото с женой в галстуке. Галстук можно носить?) Хорошо это что ли? Зачем он, для чего этот галстук нужен. <...> Вот вы неправильно делаете и другие также. Вот так и вера отходит» (ПМА 3: Т.Л.П.). С

давних времен запрещены были чай, заменявшийся настоем иван-чая, зверобоя, липового и яблочного листа, а также кофе, чеснок и, конечно, табак. В настоящее время широко бытует объяснение, что эти растения не поклонились Иисусу Христу, когда его вели на казнь, в то время как все живое склонилось. Другой вариант: «*Когда Господь ходил с апостолами, вся трава ему поклонилась, а чай, табак, чеснок – нет. И он их проклял. Вот подсолнух, как солнце идет, и он клонится*» (ПМА 4: К. Н.М.).

Старообрядцы, особенно беспоповцы, всегда декларировали приоритет духовного над материальным, отказ от излишеств, и некоторые уральцы до сих пор расценивают самые обычные современные бытовые блага, как отступление от заветов: «*По-старообрядчески грех так жить, полы деревянные нельзя – роскошь... Гроб из досок можно, а дом нельзя. А никто ничего не знает*» (ПМА 3: Т.Л.П.).

В основе старообрядческой доктрины лежит принцип традиционализма, поэтому любое новшество с трудом входило в их жизнь или вовсе отвергалось, особенно если это новое исходило от государства. В свое время в Туркестане уральцы отказались от службы и уплаты налогов. Позднее они стали отказываться от паспортов. В советское время часть уральцев стала работать на производстве, но возникла проблема, можно ли принимать пенсию. «*(Пенсию грех получать?) Конечно, не положено. Чужой труд. (Но Вы ее заработали). Раньше не говорили, что это заработано, а которые высчитывали вот эти, на военные дела уходило все. (Налоги?) Да, на военное дело уходило. (Поэтому нельзя?) Вообще-то нельзя, но так рассчитывали, что это туда идет, а не то, что заработок твой. (Это хорошо, что на военное дело?) Ну, конечно. Надо. Туда тоже надо. (А как же Вы не зарабатывали, Вы же работали?) Ну, заработал, получил. Сколько заработал, столько и получил*» (ПМА 5: Т.С.).

Уральцы долгое время, в некоторых местах еще в 1980-е годы, не принимали электрическое освещение; технику, причем не только машины, но и велосипед; даже моторные лодки, хотя для рыбаков они были большим облегчением их нелегкого труда: «*Да, на машинах нельзя было ездить, нельзя на моторах рыбачить, а мы стали. Все, отшло, все, пожалуйста*» (ПМА 3: Т.Л.П.). Опасения и особенное неприятие вызывали телевизор и другие новшества, лавиной обрушившиеся в последние годы: «*Телевизор, компьютер выпустили, печатную машинку выпустили, счетные машинки выпустили. Это все против Бога же. Жизни больше не будет. Все! Вот так!*» (ПМА 2: М.С.И.).

Полный комплекс запретов ныне соблюдается лишь единичными представителями, называемыми «крутоверами» или «крепковерами», иначе членами «малого собора» или круга, избранными, соблюдающими строгие установления часовенных Урала: «*Так платок на четыре угла повязывают в Бирунях возле Нукуса только те, кто строго правило выполняют. Их крутоверами называют. Некоторые и паспорт не получают. А у моей мамы никогда никакого паспорта не было, и пенсию не получала. Сначала жила моленем, потом со мной жила, а я работала. (А на машинах можно ездить, продукты в магазине покупать?) У нас на Канцевке, кто машины покупают, кто моторы, но они все только с озера жили, питались, воду брали. Если они муку брали, то освящали. Изюм и все в озере промывали с молитвой и тогда пользовались. Если им что-то привозили, то они молитвой освящали и рыбой расплачивались. У них все свое было. Бахчи сажали*» (ПМА 3: В.М.В.).

Главную роль в духовной жизни и в принятии важных решений в среде уральцев до сегодняшнего дня, как показали полевые исследования, играют главы соборов или благословленные старики – «дединьки». (Рис. 1). Именно они вырабатывали правила, следили за точностью исполнения традиций. В настоящее время их беспокоит неу-

клонное наступление меняющегося, постоянно обновляющегося мира, отрицающего традиционные правила и ценности.



Рис. 1. Дединька, г. Тараз
Жамбыльской обл. Казахстан
(фото Е.А. Агеевой, 2015 г.).



Рис. 2. Изготовление свечей,
пос. Рыбзавод Таласского р-на
Жамбыльской обл. Казахстана
(фото Е.А. Агеевой, 2015 г.).

количество недоумевает, почему им нельзя использовать серьги на новый манер. «Меня удивляет: в уши можно, а в нос нельзя», – говорила юная внучка нашего информанта.

Обязательной составляющей обрядово-религиозной сферы является у уральцев одежда стариинного покроя, давно уже надеваемая только на богослужения. У муж-

Ранее, когда староверы были многочисленны, члена малого строгого круга благословляли быть дединькой в большом соборе или круге, объясняя, что нужно передать ему знания, чтобы не случилось так, что они остались бы без правильного наставления. Таким образом, это было дополнительным и очень важным механизмом сохранения сообщества. По всем рассказам, наиболее строгим был собор или круг в Канцевке на озере Беликуль близь Джамбула, переименованного в настоящее время в Тараз. Канцевка стала своего рода эталоном твердости исполнения правил: «*Вот в Джамбуле там, руку не давали. Там крепкие староверы. Они даже с нами есть не будут. Со своей водой ездят. Со своими сыновьями не едят, потому что они работают, общаются везде. А так руку не дают они. Вот ко мне приезжал один из Джамбула тоже, из Беликуля, старовер. И тут знакомые все идут, здороваются по-своему. К нему подходят, а он уходит дальше, не дает руку*», – рассказывал житель Нукуса (ПМА 2: М.С.И.). (Рис. 2)

Несмотря на крайнюю строгость ве-роучительных установок старообрядцев-уральцев, их казачье происхождение и культура окружающих народов оказывали влияние на образ жизни: «*Серьги испо-коная века можно. Если сватают обязательно серьги и кольцо дарили. А мне под старость на 50 лет золотые дети пода-рили, а так простые. А у мамы, у свекро-ви серебряные браслеты были, именные, широкие, как у казахов. Это девичьи, еще с Урала, заказывали. Мне мать сама уши проткнула в детстве. Все ходили с серьга-ми и на моленье. И кольца не запре-щали*» (ПМА 4: К.Н.М.). В наши дни молодое по-

чин это удлиненный халатообразный азям темного цвета, у женщин – расклешенный цельнокроеный сарафан и рубаха с широкими присборенными рукавами (ее так и называют «рукава»). Под азяном мужчины носят рубахи-косоворотки навыпуск. Как самую ценную реликвию уралки хранят старинные («мамины», «бабушкины») сарафаны, доставшиеся в наследство. Их надевают только по особым случаям, на большие праздники. На такие сарафаны, сшитые вручную, уходило до шести метров ткани, по подолу, по проймам и широкой двойной полосой спереди нашивались полосы из позумента, называемые «голунцы», по передней полосе шел ряд металлических ажурных пуговиц, выполнявших декоративную функцию. (Рис. 3, 4.) Современные сарафаны и рубахи шьются по традиционным образцам, иногда на них пришивают сохранившиеся старинные голунцы, весь комплект может делаться из пестрой цветастой ткани.

И мужской, и женский костюмы дополняются поясом с кистями. У некоторых сохраняются пояса с вытканными именами владельцев или молитвой. Вообще пояс наряду с нательным крестом служит внешним атрибутом православного человека, поэтому его стараются носить постоянно. В повседневной жизни пояс уже не выглядит так нарядно, это просто тонкая матерчатая полоска, никак не украшенная. «Моленные» сарафаны и рубахи нередко дарят в благодарность за вычитываемые читалками или чтецами по специальной просьбе поминальные, заздравные молитвы, или их просто подают как милостыню в честь какого-нибудь религиозного праздника.

При всей строгости запретов на светские развлечения, молодежи, как ни странно, было разрешено играть в карты, хотя обычно во всех старообрядческих согласиях такое проведение досуга строго запрещалось: *«А мы в детстве все время играли. У нас не запрещали. Молодым можно. А чем заняться? Телевизора же и ничего другого не было. Ну, старики, конечно, не играли, а молодежи можно было»* (ПМА 4: К.Н.М.).



Рис. 3. Уральский моленный наряд,
г. Тараз. Жамбыльской обл. Казахстан.
(фото Е.А. Агеевой, 2015 г.).



Рис. 4. Сарафан и пояс конца XIX века,
г. Нукус. Узбекистан
(фото Е.А. Агеевой, 2015 г.).

Обрядовые традиции

Непосредственным продолжением конкретных положений религиозного учения и, соответственно, выраженным этноконфессиональным маркером, для современных уральцев является традиционная обрядность, связанная с крещением и похоронно-поминальным комплексом, то есть важнейшими (начальным и конечным) вехами жизненного цикла. В отличие от других обрядов жизненного цикла, а также календарных, предопределенных формами хозяйствования, крестильный и похоронно-поминальный обряды являются собой не реконструкцию, а часть реально существующего контекста. Кроме того, как показывают наши полевые исследования и следует из имеющихся публикаций, в этих комплексах совершенно явственно выделяется определенный набор элементов, который можно обозначить как «старообрядческий».

В речной неподогретой воде уральцы и сегодня крестят детей: «*Со льдом воду приносил зимой с канала крестить. А сам Иисус Христос тоже в Иордани крестился 20 января*» (ПМА 2: М.С.И.). Следует отметить, что использование именно речной, «дарынской» воды, а не той, что доставляется с помощью технических средств (из-под крана, из колонки), которой «человек не управляет», считалось более правильным не только при совершении таинств, но и в быту: «*Раньше носили воду с Дарьи, с краника воду не пили, мы же этим не управляем, вода по трубам течет*» (ПМА 2: М.С.И.). Очередность тех или иных моментов таинства крещения и состав произносимых при этом молитв, регулируются чином крещения, широко распространенным в списках, или редко встречаемого печатного Требника. Произнося молитву, окрещиваемого трижды окунают с головой в воду, каждый раз поворачивая его посолонь. Спор между старообрядцами и приверженцами официальной церкви о правильности «обливательного» или «погружательного» крещения был одним из основных после церковного раскола. До сих пор полное троекратное погружение окрещиваемого в купель остается самым главным отличительным признаком «истинного» крещения и для уральцев.

После накидывания нательного креста, на младенца надевается рубашечка, которая обязательно перевязывается поясом. Подростков и взрослых крестят в открытых водоемах.

Духовное родство считается у уральцев таким же тесным, как кровное и влияет на характер дальнейших взаимоотношений всех участников обряда. Крестные несут ответственность за воспитание ребенка, без них не обходится ни одно значительное событие в его жизни. Уральцы предпочитают приглашать в качестве крестных ближайших родственников, поскольку крестные и их дети не могут вступать между собой в брак, а также крестники и дети крестных: «*Чужую крестную не бери. Вырастет, вздумает жениться, а у нее дети, дочка или кто, а она ему крестная мать. Крестная должна быть тетка или сестра. Так написано*» (ПМА 3: В.М.В.).

Существуют особые правила и для нередких теперь смешанных браков с мусульманами, которые последнее время стали восприниматься достаточно спокойно: «(С мусульманами мирно жили? Разные же веры). *Веры разные, а Бог один. (А женились?) Все бывало*» (ПМА 2: М.С.И.). Если такое случается, то иноверца крестят в старообрядчество: «(А если казах захочет жениться?) *Бывало. (А как тогда?) Ну, так и остается казахом. (А если казах захочет стать старовером? Или нельзя?) Иисус апостолов, когда посыпал, идите, проповедуйте слово Божье всей твари, не сказал казах, русский. Всей твари. (То есть может креститься?) Ну, если уверовал, кто бы ни*

пришел, для него, для Бога, то все равные. Кто веру имал, крестить, спасен будет, а не имал, осужден будет» (ПМА 5: Т.С.).

Как показывают полевые исследования, в ситуациях, когда старообрядческая традиция уже сильно размыта, похоронный обряд, тесно связанный с вероучением, нередко является практически единственным способом его выражения, а также определения верующими своей конфессиональной принадлежности. У уральцев обряд погребения жестко регламентирован и до сих пор соблюдается неуклонно. Все составляющие ритуала, от обмывания, подготовки смертной одежды и обряжения покойника имеют чрезвычайно большое значение и детально проговариваются во время бесед с информантами: «*Не моется, ни мылом, ничем, это называется обмыв у нас. Воду берем из родника. На Крещение привозят, и причащают этой водой и обмывают, наливают в специальную чашечку – тыковка или деревянная. Ее потом кладут в могилу, в уголок и зарывают. Обмывают, а потом одевают во всю смертловую одежду, саван, одевают рубашку, сарафан, чулки тапочки вязаные. <...> Кто обмывает, надо ему подавать сарафан, рубашку. Все должно быть на руках сшито, тапочки, пояски, чулки. Еще лестовка беленская, летопись, венчик. Все шьют из бязи и только на руках. Все заранее собирают. (А гроб заранее не делают?) Нет, но доски я купила, зять привез, гроб как-то неприятно, если будет стоять» (ПМА 3: В.М.В.).*

Очевидно, особой мерой для ограждения от внешнего влияния выступает повсеместная традиция среди уральцев иметь свои кладбища, которые родственники посещали только через год после погребения, а потом, как принято у них говорить, «забывали». Не было памятников, устанавливались только несколько безымянных крестов для обозначения территории. Главное, по мнению, уральцев это поминать усопшего и обязательно подавать милостыню: «*Забыть надо могилу. За год, до года все подавайте, а потом забыть эту могилу надо. И кресты должны быть деревянные, не железные. Сейчас же железные ставят кругом, ограды ставят железные со штыками, в ад тащат» (ПМА 2: М.С.И.).* Эти обычаи объясняют так: «*Ограду нельзя строить, для сердца тяжело – железо. А крест можно ставить, но с иконкой, чтобы три поклона положить. А иконки стали снимать, и старики сказали, что и кресты не надо, потому что крест без иконки несправедливой. А кладбище можно огораживать. Гектар огородить и ворота поставить (ПМА 4: Т.Л.П.); «Старики говорили: поминай и подавай. Поминать до семи колен. Молиться надо и подавать, особенно за грешников» (ПМА 4: К.Н.М.).*

Как в Каракалпакии, так и в Казахстане, внутри уральских общин выделяется особая группа людей, участвующая в похоронной обрядности. Существует также своеобразная специализация внутри этой группы, кто-то отвечает за приготовление поминального обеда, кто-то за подготовку смертной одежды и т.д. Примечательно, что у уральцев, в системе жизнеобеспечения которых главное место занимало рыболовство, на поминальном обеде никогда не подают мясного, только рыбные блюда. При этом рыба бывает запрещена в период постов: «*Когда умирает человек, у нас мясом не поминают, категорически, у нас семь яств, если не постный день, у нас борщ с рыбой, с рыбой пироги, блины, компот, взвар, свежие ягоды можно, кара-вайцы, кисель, что-то еще» (ПМА 3: В.М.В.).* Как правило, старообрядцы всегда отмечают особенность своих обрядов, особенно погребальных, и непохожесть их на обряды «мирских»: «*Вот у русских как? Они мылом моют. У нас не так, у нас сначала немножко водичкой обмывают, а потом крестом со лба, потом уста, потом*

дальше, семь крестов ложится. Прямо сначала лоб, уста, грудь, локти, живот. Семь крестов. И все – Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный. Семь крестов. С Исусовой молитвой» (ПМА 3: В.М.В.). Характерно, что здесь уральцы противопоставляются русским, то есть тем, кто не принадлежит к старообрядческой вере. Это типичное для здешних мест терминологическое разделение по признаку этнической и религиозной принадлежности, используемой как уральцами, так и их соседями (уральцы – старообрядцы, русские – никониане).

С исключительной важностью похоронного комплекса, как показателя сохранения традиции, связаны и сложности, которые возникают в случаях отступлений от старообрядческих норм. Так, например, если усопший был без бороды, то в похоронах не участвуют члены общины, относящиеся к категории «соборных». Читать положенный цикл молитв по такому человеку могут только ближайшие родственники, на которых затем накладывается очистительная епитимья или правило: «*Покадил там гроб дедушка, положили его. Разрешил обмыть его тоже нашему человеку там <..>. Он разрешил обмыть, но тот, который обмыл его, то, что он без бороды, будет править правило. И та родственница, которая читала, она тоже будет править правило, то, что она ходила и читала, молилась*» (ПМА 2: К.М.И.). Жизнь вне церковной иерархии поставила беспоповцев перед необходимостью решения целого ряда непростых вопросов и привела к изменениям в считавшейся не-прикосновенной догматической сфере. Так, если у поповцев выполняются все семь православных таинств, то в беспоповском согласии – только два из них, совершение которых дозволяется мирянам, то есть крещение и исповедь. В часовенных общинах присутствует еще причащение богоявленской водой и запасными св. дарами, хотя правомерность такого обряда в свое время являлась предметом острых дискуссий. У уральцев сохраняется именно такой вариант: «*Вода с канала, которую приносим на Крещенье, там есть святые тайны у нас. Туда крупиночку (св. тайн – Е.А.) кладешь, растворяешь: «Святые Боже, святые бессмертный, помилуй нас*»... (А это у вас святые тайны с дониконовских времен сохранились?) С дониконовских, у нас все с тех времен» (ПМА 2: К.М.И.). Как было сказано выше, еще одним таинством, существующим у беспоповцев и часовенных, является исповедь, совершаемая верующими во время Великого поста. «Дединька» зачитывает для всех «список покаяния» и каждому, в зависимости от его личной исповеди, назначает «правило»: «*Если долго смешился (с миром – Е.А.) – 6 недель, а если не долго, то быстро. Наложит правило, сколько лестовок, выполнишь, он отпустит, тогда будешь со всеми вместе. (А что надо молиться, поститься?) Кланяться в землю надо, 100 поклонов одной лестовкой, 30 лестовок, 300 поклонов. Дедушка должен с миром не мешаться, должен грехи отпускать*» (ПМА 4: К.Н.М.).

«Правило» вычитывается и при входжении в «собор», то есть переходе в особую категорию верующих, которые подчиняются общим, однако более строгим правилам. Те нормы, которые теоретически являются некими эталонами поведения и морали для всех членов группы, должны находить конкретное воплощение в их образе жизни.

Полевые наблюдения свидетельствуют, что уральцы, оказавшись в трудных и новых для себя условиях, проявили подлинную сплоченность и сохранили в своей исторической памяти практически все духовное наследие уральских часовенных, но полнота и строгость их выполнения, за исключением крестильного и погребального комплексов, во многом оказались утраченными. Связано это и с трудностями

передачи традиции при отсутствии единого центра, и со сложностью выживания, и, конечно, стремительным изменением окружающей реальности, внедрением огромного числа новшеств, без которых жизнь была уже невозможна. Определенное значение имело, конечно, и постепенное переселение группы в Россию.

Будущее – это возвращение в Россию?

Переезд уральцев в Россию начался во второй половине XX века. Огромную роль сыграла экологическая катастрофа с Аралом. Уральцы-поповцы – последователи Русской православной старообрядческой церкви, жители прибрежного поселка Муйнак одними из первых переселились в Волгоградскую область, чтобы жить возле храма, поскольку давно тяготились отсутствием церкви и священника. В 1990-х годах этот процесс возвращения на историческую родину усилился. Переезжали из разных мест Узбекистана и Казахстана в разные области России. Наиболее стремительным был отъезд уральцев из знаменитой Канцевки. Разрушение традиционного образа жизни на Беликуле в конце 1980-х годов, а затем, уже в 1990-е годы переход озера в частные руки, – эти два обстоятельства стимулировали процесс миграции старообрядцев в Россию, поскольку исчез смысл оставаться на прежних местах. Некоторые из уже переселившихся говорят о сложных межнациональных отношениях в тот период: «<...> донимать стали казахи. До этого вместе с ними работали, в помыслах даже не было» (ПМА 5: Т.С.). В том, что уральцы бросают насиженные места, едут в Россию, некоторые видят перст Божий, наказание за несоблюдение заветов предков: «Это, наверно, враг всех смущает, они (рыбаки – Е.А.) стали очень много рыбы ловить. Самсон – брат моего зятя, Федор Стягов – все были рыбаки. Они очень много неводом толстолоба поймали и стали от жира беситься. Стали гулять, в собор не ходили, стариков не слушали, выпивать стали, и тоню в карты проиграла. Они много поймали, и не отдали, кому проиграли, и те пошли на них с оружием, стрельба была, и они собрались и уехали, в 1990-х годах было» (ПМА 3: В.М.В.). (Рис. 5)

Большинство жителей Канцевки собрались теперь в Икряном и Боркино Астраханской области. Встречи с ними показали высокую адаптивность молодого поколения, использующего всевозможные современные виды связи и деятельности. Основным занятием мужчин является перевозка продуктов, рыболовство осталось в прошлом. Молодые старообрядцы придерживаются «образа» – носят бороды, не приемлют табак, но они тяжело идут на контакт, поэтому трудно составить четкое представление об их знаниях старообрядческих правил и богословия. Действи-



Рис. 5. На озере Беликуль, пос. Рыбзавод Таласского р-на Жамбыльской обл. Казахстана (фото Е.А. Агеевой, 2015 г.).

тельным хранителем традиции является практически единственный житель в дер. Боркино – знаток устава и святоотеческого писания. Его уединенность бережно охраняется его окружением, тем не менее, он был достаточно открыт, что позволило получить сведения об истории, вере и мировосприятии уральцев. В Боркино он живет с 2002 г., до этого жил в Воронеже. Скучет по Канцевке: *«С родной стороны собачка мила, говорят. Так бы уехали»*. Считает, что нет никого, кто бы мог все наблюдать: *«Не все, какой все там! Который человек все наблюдает, гора подвинется, если он скажет»*. (ПМА 5: Т.С.). В тоже время убежден, что *«нарушать ничего нельзя. Сказать – и то нельзя, и ни словом, и ни делом, и не помышлением. Один грех останется, спасения не будет»* (ПМА 5: Т.С.). Переселение в Россию и будущее видится ему, как наказание за грехи: *«На праздники часы читаем. Не осталось никого. Никто не хочет. Едва-едва. (А молодежь как?) Молодежь не хочет. (А как же тогда? Закончится все?) Ну, конечно! Вот за это и выгнали. Откочевали сюда, за отступление»* (ПМА 5: Т.С.).

Вопрос о возвращении в Россию постоянно присутствует в размышлениях и разговорах потомков уральцев, ныне проживающих в азиатских республиках. Многие хотят уехать, но останавливают правила и ограничения, связанные с вывозом их исторического наследия, тревожат сообщения о смерти многих стариков, переехавших в Россию – сказывается резкая смена климата и условий жизни. *«Старики за молодыми поехали, а хотели умирать на своей родине. Дядька мой ослеп и оглох, очень хотел вернуться. Собрал узелки, пошел, заплутался, и едва его нашли. Мы говорили: сидите старики, куда вы едите, пусть молодые едут. Будет плохо – вернутся. Я одна 13 лет жила, а потом сын вернулся. Стариков всех рассеяли, кого в Воронеже похоронили, кого в Астрахани. Были шустрые, а как уехали – все быстрехонько. А здесь, может быть, жили, терпели. (От тоски помирали?) Да, здесь у нас такой зимы нету, а там как завалит, занесет, крыши не видать, одни трубы. А весной там сопки какие-то, как начнет таять, так вода в избу льется, места себе не находят. Которые домики внизу всех затапливала. Потом там рыбы нету, у нас в некоторых постах рыбку едят, они полуголодные были, а посты держали»* (ПМА 4: К.Н.М.).

Решительным сторонником переезда был дединька из Нукуса: *«Я Путину Владимиру Владимировичу писал письмо. А он, какое письмо прислал. Через Ташкент, сюда к нам попало. Савин Иванович, грит, мы 30 семей не можем переслать, экстренно... не можем. Вот так. 30 семей русских, своих русских. Вот так. Вот сейчас он в 4 часа будет говорить, Путин. Но я, то не смотрю, так когда “Время”, узнать, что творится. Мы за царя России молимся каждый день. Вы там напишите, мы за него каждый день молимся. За державного царя мы молимся. А почему за державного? Раньше мы молились за верных, благоверные они были. У них кокарды были, они в образе были, цари. А сейчас же они все бритые же. Его Бог поставил. Все кануны читаем, а его поминаем, а живем в сартах⁶. А там, в России, живут – не поминают его, а мы в сартах живем <...>»* (ПМА 2: М.С.И.).

Многие современные староверы, проживающие в азиатских республиках, смотрят по телевизору православную программу «Спас», некоторых стал привлекать повсеместно широко распространенный культ Матронушки; в поездках потомки уральцев посещают старообрядческие храмы других согласий, что свидетельствует об ослаблении веры и размывании конфессиональных барьеров. Можно надеяться, что, наследие уральского старообрядчества в ближайшее время не исчезнет окончательно ни в

азиатских, ни в российских местах их поселения, но процессы сокращения круга его носителей, упрощения богослужения, без которого невозможно существование конфессиональной группы, отказа от запретов будут неуклонно ускоряться.

В историю страны и старообрядчества навсегда вписана страница, повествующая об их вкладе в длительное сохранение значительного пласта древнерусских традиций и обычая, их боевой храбрости и успехах в освоение новых земель, установлении дружественных контактов с азиатскими соседями.

Примечания

- ¹ О трагическом исходе сенокоса для молодой семьи уральских казаков более раннего времени повествует хроника С.Н. Дурылина «Хивинка», написанная и художественно оформленная под впечатлением подлинного рассказа казачки Акулины Григорьевны Степановой об ее положении киргизами и пребывании в пленах в Хиве в 1833–1841 гг., записанного И.К. Бухарином в 1891 г. – об этом см. авторский комментарий «Послесловие» в рукописи С.Н. Дурылина «Хивинка» МА МДМД (Материалы архива Мемориального Дома-музея Дурылина) КП-261/ 17. Опубликовано: Дурылин С.Н. Рассказы, повести и хроники СПб: Владимир Даль, 2014. С. 823–826.
- ² Иканское сражение – бой сотни Уральского казачьего войска под командованием есаула Серова и кокандской армии Алимкула в период завоевания Российской Средней Азии, произошедший в декабре 1864 г. близ селения Икан. Благодаря героизму уральцев поход кокандской армии был остановлен (Абаза 2008: 78).
- ³ Джида – невысокое растение с серебристыми листьями, мучнистыми и сладковатыми ягодами, иначе называемое «дикая маслина».
- ⁴ Легенда о Рыжечке, сообщенная информантом, близка к версии, пересказанной В.Н. Витевским (Витевский 1879). Известна художественная обработка знаменитой легенды, основанной на записях талантливого собирателя уральского фольклора из казаков И.И. Железнова, о том, как Петр I подарил казакам Яик, разрешил носить бороды и креститься двуперстно. По легенде поединники от русских и шведов сошлись перед Полтавским боем. Подробный современный анализ народной легенды дан в работе Н. Панова (Панов). Своеобразный вариант легенды был записан мной в 1980 г. в пос. Бударино (совр. Бударин) – село в Акжайском районе Западно-Казахстанской области Казахстана): «Казаки здесь всем владели – и Уралом, и угодьями, был большой порядок везде, и жили все богато и весело. Много пелось песен, но ныне их никто не помнит. Значительно хуже жили иногородние мужики – они были от всего отстранены, занимались ремеслами: плотничиали, шили. А преимущества у казаков были такие потому, что в старые времена казаки завоевывали эти места. И жил здесь некто Рыжечка. Был он храбрым воином, и на правом берегу воевал с казахами, которых выгнал в степь. В степи стоят мары – надгробные камни с надписями по-арабски. Под ними лежат погибшие казаки. Царь очень хотел наградить Рыжечка и разрешил ему просить все что угодно. И Рыжечка попросил правый берег Урала в полное владение казакам» (ПМА 1).
- ⁵ Об особенностях старообрядческих согласий см. в примечаниях к статье Е.С. Данилко в «Вестнике антропологии» № 4 за 2016 г.
- ⁶ Сартами информант называет окружающее население. Это общее наименование части населения Средней Азии в XV–XIX веках.

Источники и литература

Абаза 2008 – Абаза К.К. Завоевание Туркестана. М.: Кучково поле, 2008.

Агеева 2007 – Агеева Е.А. Древлеправославная поморская церковь // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XVI.

Агеева, Данилко 2016 – Агеева Е.А., Данилко Е.С. Казаки-уральцы – этнолокальная группа русских в Средней Азии и Казахстане (материалы полевых исследований) / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2016. Вып. 249.

Витевский 2010 – Витевский В.Н. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военной и гражданской власти в 2-х ч. Уральск: изд. «Оптима», 2010.

Дандевиль 1865 – Дандевиль В.Д. Наёмка, как способ отбывания воинской повинности уральскими казаками // Военный сборник, 1865. № 2.

Данилевский, Рудницкий 1927 – Данилевский Е.В., Рудницкий К.В. Урало-Каспийский край. Уральск, 1927.

Карпов 1909 – Карпов А.Б. Памятник казачьей старины. Уральск, 1909.

Колычев 2008 – Колычев С.В. Военно-гражданские реформы Александра II в Уральском казачьем войске в 1874–1877 гг. и их последствия. Дисс. на соиск. уч. ст. кандидата исторических наук. Москва, 2008.

Крахмальников 1997 – Крахмальников А.П. Белокриницкая иерархия // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. IV.

Панов – Панов Н. Рыжичек. Живая легенда Уральского казачьего войска. URL: <https://www.proza.ru/2014/10/27/977>.

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Археографическая экспедиция в Чапаевский р-н Уральской обл. Казахской ССР. Июль 1980 г. (Информант – С. П. С., 1897 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Нукус, Республика Каракалпакия, Узбекистан, апрель 2014 г. (информанты – М.С.И., 1928 г.р.; К.М.И., 1956 г.р.)

ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Тараз Жамбылской обл. Казахстана, июнь 2015 г. (информанты Т.Л.П., 1926 г.р.; В.М. В., 1942 г.р.)

ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Рызавод Таразского р-н Жамбылской обл. Казахстана, июнь 2015 г. (информант К.Н.М., 1933 г.р.)

ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в д. Боркино Икрянинского р-на Астраханской обл., июнь 2016 г. (информант Т.С., 1927 г.р.)

Смилянская 2003 – Смилянская Е.Б. Проблемы идентичности: человек и общество накануне Третьего тысячелетия. М.: РОО Кеннан, 2003. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/smilanskaya2.htm>.

Судаков 2011 – Судаков С.А. Уральские казаки-старообрядцы Аму-Дарьинского оазиса. Уральск 2011.

References

Abaza K.K. Zavoevanie Turkestana. М.: Kuchkovo pole, 2008.

Ageeva E.A. Drevlepravoslavnaya pomorskaya cerkov // Pravoslavnaya ehnciklopediya. М., 2007. Т. HVI.

Ageeva E.A., Danilko E.S. Kazaki-uralcy – ehtnolokalnaya gruppa russkikh v Srednej Azii i Kazahstane (materialy polevyh issledovaniij) / Issledovaniya po prikladnoj i neotlozhnoj ehtnologii. М., 2016. Vyp. 249.

Vitevskij V.N. Raskol v Uralskom vojske i otnoshenie k nemu duhovnoj i voennoj i grazhdanskoj vlasti v 2-h ch. Uralsk: izd. «Optima», 2010.

Dandevil V.D. Naemka, kak sposob otbyvaniya voinskoj povinnosti uralskimi kazakami // Voennyj sbornik, 1865. № 2.

Danilevskij E.V., Rudnickij K.V. Uralo-Kaspiskij kraj. Uralsk. 1927.

Karpov A.B. Pamyatnik kazachej stariny. Uralsk. 1909.

Kolychev S.V. Voenno-grazhdanskie reformy Aleksandra II v Uralskom kazachem vojske v 1874–1877 gg. i ih posledstviya. Diss. na soisk. uch. st. kandidata istoricheskikh nauk. Moskva, 2008.

Krahmalnikov A.P. Belokrinickaya ierarhiya // Pravoslavnaya ehnciklopediya. М., 2002. T.IV.

Panov N. Ryzhichek. ZHivaya legenda Uralskogo kazachego vojska. URL: <https://www.proza.ru/2014/10/27/977>.

ПМА 1 – Polevye materialy avtora. Arkheograficheskaiia ekspeditsiia v Chapaevskii r-n Uralskoi obl. Kazakhskoi SSR. Iiul 1980 g. (Informant – S. P. S., 1897 g.р.).

ПМА 2 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v g. Nukus, Respublika Karakalpakiia, Uzbekistan, aprel 2014 g. (informanty – M.S.I., 1928 g.р.; K.M.I., 1956 g.р.).

ПМА 3 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v g. Taraz Zhambylskoi obl. Kazakhstana, iiun

2015 г. (informant T.L.P., 1926 г.р.; V.M. V., 1942 г.р.).
PMA 4 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v pos. Ryzavod Tarazskogo r-n Zhambylskoi obl. Kazakhstana, iiun 2015 г. (informant K.N.M., 1933 г.р.).
PMA 5 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v d. Borkino Ikrianinskogo r-na Astrakhanskoi obl., iiun 2016 г. (informant T.S., 1927 г.р.).
Smilyanskaya E.B. Problemy identichnosti: chelovek i obshchestvo nakanune Tretego tysyacheletiya. M.: ROO Kennan, 2003. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/smilanskaya2.htm>.
Sudakov S.A. Uralskie kazaki-starobryadcy Amu-Darinskogo oazisa. Uralsk 2011.

E.A. Ageeva. Urals Cossacks of Central Asia: Way of Life in Religion in the History and in the Present.

The preservation and transformation of identity and the confessional originality in a specific ethno-local population is being analyzed on the basis of a field research that has been carried out among the decedents of the Urals Cossacks Old believers in Karakalpakia (Uzbekistan), the Zzhambyl Region (Kazakhstan), and the Volgograd and Astrakhan Region (Russia).

Key words: *Urals Cossacks – Old-Believers, Identity, Church and Everyday Life Traditions.*

СТАРООБРЯДЦЫ-УРАЛЬЦЫ В СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНЕ: ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С СОСЕДЯМИ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ АДАПТАЦИЯ*

«Смешаются языцы, не знает он, кореец он или русский, узбек он или татарин, или еще кто...»

«У каждого же своя вера. Господь им свою веру дал...»

«Гнали нас, а потом мы здесь прижились и разжились...»

(из материалов интервью)

На материалах полевых исследований среди потомков уральских казаков-старообрядцев в Республике Каракалпакии в Узбекистане, Джамбульской области в Казахстане, а также в Астраханской и Волгоградской областях России рассматриваются особенности взаимодействий старообрядцев-уральцев с окружающим населением в контексте процессов их социально-культурной адаптации.

Ключевые слова: уральцы, старообрядчество, казаки, социально-культурная адаптация, межкультурные взаимодействия

Уральцы – самоназвание потомков уральских казаков-старообрядцев, расселившихся в Средней Азии еще во второй половине XIX века. В 2013–2014 гг. в рамках проекта по изучению различных этнолокальных групп русских в России и странах ближнего Зарубежья были проведены полевые исследования среди групп уральцев, живущих в Республике Каракалпакии в Узбекистане, Джамбульской области в Казахстане, а также в Астраханской и Волгоградской областях России¹. Одной из важнейших задач проекта было рассмотрение процессов социокультурной адаптации подобных групп в иноэтничной среде и влияния на эти процессы конфессионального фактора. Как история, так и современная культура уральцев предоставляют для решения такой задачи богатейший материал. Необходимость освоения новых приемов хозяйствования, выстраивания взаимоотношений с соседями, и, одновременно, сохранения собственной идентичности, определявшие существование первых русских переселенцев в Туркестанский край, остаются актуальными и для их далеких потомков, вынужденных в последние десятилетия совершить обратное переселение в Россию из ставших родными среднеазиатских республик.

История переселения уральских казаков на территорию современных Каракалпакии и Казахстана в XIX в. достаточно подробно описана В.Н. Витевским и другими авторами (Витевский, 2010: 187; Колычев, 2008: 30), поэтому, предваряя описание сегодняшней ситуации, обозначу лишь самые основные моменты. Официальной

Данилко Елена Сергеевна – доктор исторических наук, профессор, зав. Этнографическим научно-образовательным центром Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: Danja9@yandex.ru.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 14-01-00033а «Культурные особенности этнолокальных групп русских в исторической ретроспективе и на современном этапе».

причиной для высылки части казаков стало непринятие ими военной реформы Александра II, в результате которой вводилась всесословная воинская повинность, вместо привычной для казачьего общества «наемки», когда состав рекрутов и их снаряжение определялось самими уральцами. Ссыльные старообрядцы отправлялись через Оренбург, Камышинск, Верхнюю Эмбу на Казалинск, а из Казалинска распределялись по разным местностям, от Ташкента до Джулака, от Аулиеаты (совр. Тараз) до Нукуса. Свыше тысячи человек были размещены в 18 верстах от Петро-Александровска (совр. Турткуль), главного города Аму-Дарьинского отдела, в специально выстроенном для уральцев Казенном поселке. По некоторым данным всего ссыльных с семьями насчитывалось порядка семи тысяч (Судаков, 2011: 5–6). Очевидно, что не только наказание непокорных казаков являлось основной задачей военной администрации: введение новых форпостов на азиатских окраинах империи открывало далеко идущие перспективы для хозяйственно-экономической колонизации этих земель и укрепления здесь политического влияния России.

В ходе первой экспедиции к уральцам, нами были исследованы Нукус и близлежащие поселки – Респо, Водник, Пристань, а также города Кунград, Муйнак, Турткуль, Бируни. Маршрут практически совпадал с отмеченным в полевых дневниках Е.Э. Бломквист, которая работала в этих краях в 1940-е годы (Сагнаева, 1992). Ситуация с тех пор сильно изменилась. В многолюдных ранее компактных поселениях уральцев осталось всего по несколько семей, до 30 в Нукусе, и по 2–3 – в остальных. Большинство же в 1990-е годы перебрались в Россию. Значительная их часть расселяется компактно в г. Калач-на-Дону Волгоградской области. В Казахстане уральцы живут в основном в г. Таразе, примерно 20 семей, и совсем небольшая группа – в пос. Рыбзавод Джамбульской области, семей 5–6. Жители известного своей замкнутостью и строгим соблюдением устоев старой веры села Канцевка, располагавшегося на берегу оз. Беликуль, переехали в с. Икряное и д. Боркино Астраханской области.

Массовый отъезд уральцев в Россию был связан с целым комплексом причин, наиболее важной из них, по словам информаторов, было ухудшение экономического положения из-за сворачивания рыбного промысла и предприятий по переработке. В Каракалпакии кризис стал прямым следствием экологической катастрофы и потери Арала.

В Казахстане также наметился развал производства, кроме того в 1990-е годы уральцы оказались втянуты в какой-то криминальный конфликт вокруг ловли и сбыта рыбы (См. об этом: Агеева, Данилко 2016: 7–10).



Рис. 1. Семья уральцев.
Начало XX века
(фото из семейного архива
Тетиковых, г. Тараз
Джамбульской обл.
Респ. Казахстан).



Рис. 2. «Кладбище кораблей» на дне Аральского моря, г. Муйнак, Респ. Каракалпакия, Узбекистан (фото Е.С. Данилко. 2014 г.).

Переменилась и геополитическая обстановка, между уральцами их родственниками в России пролегла государственная граница. Вспыхнувшие в странах развалившегося Союза конфликты на этнической почве также отразились на положении уральцев. Некоторая часть опрошенных говорит об ухудшении взаимоотношений с местными как об основной причине отъезда: «*Стали гнать, говорили: “Уезжайте в свою Россию”*» (ПМА 5: Г.А.Ф.); «*Донимать стали местные [А до этого дружно жили?]. В помыслах даже не было, вместе работали*»

ли с ними» (ПМА 7: С.Т.). Вместе с тем, в этих же интервью нередко звучит мотив сожаления об отъезде, желание вернуться обратно: «*Лучше бы там жили [хотели бы вернуться?] Ну, конечно, там у нас все-таки город был шикарный. А сейчас там вообще, говорят, красотища. Такой, говорят, город отстроили, весь цветущий. Многие остались. Много там осталось, живут люди*» (ПМА 5: Г.А.Ф.).

Характерно, что оставшиеся в Средней Азии и Казахстане уральцы или те, кто хотел бы вернуться туда, не рассматривают недоброжелательное отношение к ним соседей в качестве серьезной и актуальной проблемы, в их рассуждениях, ее либо не существовало вовсе, либо она уже в далеком прошлом: «*Нет, не обижали нас. Наоборот, меня тут многие знают, всегда поздороваются*»; «*В тот момент страшно было немножко. А сейчас нет, ничего, пока ничего, не чувствуется. Но все равно в тот момент испугались многие поуезжали*» (ПМА 1: М.С.И; ПМА 2: С.М.И.). А конфликты они связывают с деятельностью каких-то конкретных людей из власти или общей обстановкой 1990-х годов: «*В то время, может, замы какие-то были или что, чтобы в классах начинали урок с молитвы какой-то. Даже я знаю в банках, у меня там родственница и подруга, их начальник тоже заставлял <...> А потом в один момент, то ли его турнули. И потом успокоилось все*» (ПМА 2: С.М.И.); «*До этого все хорошо было. Конечно, неумно они [партийные лидеры – Е.Д] поступили. Не надо было никого поднимать на дыбы. А так они же миролюбивые, казахи, по сравнению с другими нациями*» (ПМА 5: Г.А.Ф.).

Как показывает опыт многолетних полевых исследований, сохранение «старины», «дедовской веры» и ориентация на замкнутость или изоляцию от «мирского», то есть иноверного, преимущественно, «никонианского» и, одновременно, светского – это основные параметры, определяющие специфику процессов социально-культурной адаптации старообрядцев. Согласно Э. Маркаряну, такие процессы в разных культурах включают два взаимно регулируемых направления человеческой деятельности. Первая ориентирована на упорядоченное взаимодействие социальной системы с внешней средой, вторая – на упорядочение самой социальной системы как це-

лостного организма (Маркарян 1973: 6). И хотя, как уже было сказано, старообрядцы стремятся к ограничению контактов со своим окружением, «упорядоченное взаимодействие» с ним, особенно в поликультурных регионах, является для них насущной необходимостью. Способы же такого «упорядочения», на мой взгляд, представляют большой интерес. Таким образом, в настоящей статье мне хотелось бы уделить внимание именно взаимодействиям старообрядцев-уральцев с окружающим населением в контексте процессов их социально-культурной адаптации.

Соотнесение себя со своей культурной традицией у старообрядцев, как и в других традиционных сообществах, реализуется в рамках универсальной семантической оппозиции – «мы – они», «свои – чужие» и предполагает наличие некоего набора определителей собственной культуры, маркирующих эту границу. По замечанию Ф. Барта, несмотря на постоянно происходящее стирание дифференцирующих признаков этнических групп, «можно с полным основанием отметить, что люди все же пользуются этническими ярлыками, и что во многих уголках мира можно найти очень яркие различия, посредством которых формы поведения группируются в кластер таким образом, что акторы попадают в такие категории, исходя из объективного поведения» (Барт 2006: 36).

Отделение старообрядцев от других сообществ изначально было построено на религиозной основе, в этой связи граница закрепляется, прежде всего, системой конфессиональных символов (церкви и моленные дома, книги, иконы, различные культовые предметы). Соответственно наиболее жесткие ограничения на контакты с «чужими» относятся к обрядово-религиозной сфере (запрет на совместные богослужения, посещение храмов, использование предметов культа).

Кроме того, неприятие сначала новин петровской эпохи, а затем и всех последующих, способствовало тому что, наряду с конфессиональными символами и обрядовыми традициями, знаковым статусом в старообрядчестве



Рис. 3. Пасхальная служба в старообрядческой моленне, г. Нукус, Респ. Каракалпакия, Узбекистан (фото Е.С. Данилко, 2014 г.).



Рис. 4. Уралки в моленне одежде, г. Нукус, Респ. Каракалпакия, Узбекистан (фото Е.С. Данилко, 2014 г.).

наделяются и многие бытовые явления (одежда старинного покроя, ношение бороды, отказ от курения, пищевые запреты).

И если регламентированная догматическая традиция была и остается более закрытой для чужого влияния, то бытовой уклад как раз является одновременно и полем взаимодействий, и предметом интерпретаций. Так, в разговоре со случайными людьми на наши расспросы, где живут уральцы, как их можно найти, нередко следует уточняющий вопрос: «*Это которые с бородами ходят?*». Добавляются и другие «приметы» – сарафаны, строгость, отдельная посуда и т.д.

Отношение к представителям другой культуры и иноверцам в народной среде во многом определяется еще и существующей мифологической традицией, когда преобладают не объективные сведения о соседях, а стереотипы, формирующиеся на основе самых общих знаний относительно их религии и бытовых особенностей, обрядов, ритуалов и внешнего облика. При этом, «чужие» нередко наделяются сверхъестественными свойствами, как вредоносными, так и полезными, т.е. «фольклорно-мифологическая трактовка образа “чужого” динамично развивается между двумя полюсами – отторжения и толерантности, сочетая в себе, на первый взгляд, противоречивые и несовместимые характеристики» (Белова 2005: 7). Например, С.А. Судаков писал, что уральцы считали каракалпаков и казахов лучшими лекарями, умеющими излечивать болезни животных, а те, в свою очередь, наделяли уральцев невероятной репродуцирующей силой, позволяющей женщине забеременеть от одного прикосновения к мужчине уральцу (Судаков 2011: 66, 102). Практически в каждой беседе с кем-то из соседей уральцев, присутствует рассказ о ситуации, которая якобы произошла с самим рассказчиком, либо с кем-то из его хороших знакомых, когда уральцы не дали напиться воды случайному путнику, или вынесли воду в своей посудине, а потом выбросили ее прямо на глазах удивленного просителя. Примечательно, что такого рода сюжеты, как для самих уральцев, так и их для их окружения, служат подтверждением аутентичности «уральской веры», ее «настоящести» («*это вот настоящие уральцы!*»).

Старообрядцы, как известно, были активными миссионерами. Скрываясь от преследований властей на окраинах российской империи, они довольно скоро находили там последователей, успешно распространяя свое вероучение среди коми, карел, мордвы и уводя их из лона официальной церкви (См. об этом: Данилко 2010: 75). Однако уральцы, оказавшись не в христианской, а в мусульманской среде, предпочитали строить отношения с соседями на паритетной основе. Ситуации перемены веры с той и с другой стороны происходили крайне редко, хотя и случались. Бывало, что уральская семья усыновляла подростка сироту и воспитывала его в своей религиозной традиции. И даже некоторые уральцы «уходили в киргизы». Вот как описывал это С.А. Судаков: «...надевает киргизскую одежду, выщипывает бороду по-киргизски, так что трудно при встрече признать его за русского. Двое из уральцев, принявших ислам уже после революции, служили у каракалпаков и казахов ишанами и пользовались большой популярностью» (Судаков 2011: 88).

Следует отметить, что «чужими» для уральцев являются не только представители других этнических групп (казахи, узбеки, каракалпаки), с которыми они оказались рядом в Средней Азии и Казахстане и обозначаемые термином «местные». По признаку веры и сами уральцы, и окружающее население отделяют их от «русских», т.е. относящихся к официальной церкви: «*Русские, они не старообрядцы.* Ураль-

цы – это старообрядцы, у нас другая вера» (ПМА 1: В.Е.Н). Это противопоставление неизменно возникает во время интервью и в различных бытовых ситуациях, выражаясь на языковом уровне («я за русским замужем», «у русских свое кладбище было», «вы про русских спрашиваете или про уральцев?» и т.п.).

Само старообрядческое сообщество также неоднородно. В настоящее время уральцы, расселяющиеся в Каракалпакии и Джамбульской области Казахстана, относятся к так называемым *часовенным* беспоповского направления. В Астраханской и Волгоградской областях есть еще общины поповского белокриницкого согласия, состоящие из уральцев, уехавших из Средней Азии еще в 1980-е годы². Переход из одного согласия в другое хоть и считается нежелательным, на практике случается нередко, прежде всего, из-за узости круга брачных связей. Многое зависит и от степени организованности самих общин, возможности проведения богослужений, наличия авторитетных лидеров. Так, в г. Калач-на-Дону часовенные, оказавшись в меньшинстве и без наставников, постепенно переходят в белокриницкую церковь. А в с. Икряном существуют две часовенных общины (или «собора», как их называют сами уральцы), образованные, с одной стороны, по земляческому принципу («джамбульские» / «кызылординские и казалинские»), с другой – различающиеся по некоторым доктринальским вопросам: «Джамбульские нас не воспринимают <...> Третий чин они какой-то вычитывают, мы и не слышали о таком» (ПМА 5: Г.А.Ф.). Два собора и в г. Таразе, основным предметом полемики между ними является отношение к «обмирщенным» единоверцам, т.е. тем, кто нарушил старообрядческие нормы или тесно общался с представителями другой веры (см. об этом: Агеева, Данилко 2016: 12).

В целом, как из рассказов информаторов, так и из личного опыта общения, большей замкнутостью и строгостью в соблюдении старообрядческих норм отличается группа уральцев, расселявшихся в Казахстане вокруг озера Беликуль, в ставшей своего рода легендой Канцевке. Даже в 1990-е годы среднее и старшее поколение жителей Канцевки не пользовались техническими приспособлениями, не получали официальных документов и государственных пособий, предпочитая жить на доходы от своего хозяйства и ловли рыбы, многие семьи не отдавали своих детей в школу и т.п. Подобный образ жизни старики, которых осталось уже всего несколько человек, продолжают вести и после переезда в Россию, поселившись отдельно от «обмирщенной» молодежи в д. Боркино.

Однако, как в современных условиях, так и в XIX в., когда высланные из родных мест уральцы оказались в полиэтничном окружении, выполнение ими всех декларируемых социально-культурных норм вряд ли было и остается возможным. Поэтому преувеличивать замкнутость старообрядческого мира, конечно, не стоит.

Наиболее интенсивные контакты с местным населением происходили у уральцев в хозяйственно-экономической сфере, так как и те, и другие были вовлечены в схожие отрасли трудовой деятельности, диктуемые природной средой. Кроме того, даже удовлетворение повседневных потребностей домашнего хозяйства могло осуществляться только при наличии разнообразных внешних связей. По прибытии на новые места жительства уральцы оказались в тяжелой экономической ситуации. Поливное земледелие с системой оросительных каналов было им незнакомо. Освоение непривычных методов хозяйствования тормозилось также сохранившейся на первых порах надеждой на возвращение в родные края. Все это спровоцировало грабе-

жи и угон скота у местного населения и вызвало конфликты. Однако продолжалось такое положение недолго. Так, уже в 1891 г., получив разрешение возвращаться на родину, уральцы сами отказывались от такой возможности, не желая бросать уже налаженный к тому времени быт (Судаков, 2011: 8).

Расселившись вдоль берегов Амударьи и Аральского моря, уральцы занялись привычным для них рыбным промыслом, включавшим как ловлю рыбы, так и ее обработку и сбыт. Благоприятные условия для рыбного дела и, соответственно, его высокая прибыльность постепенно стали привлекать и «коренников» (выражение С.А. Судакова) – казахов и каракалпаков, однако отсутствие опыта и уже сложившиеся хозяйствственные приоритеты не позволяло вывести его из положения подсобного для них ремесла.



Рис. 5. На рыбалке. Муйнак, 1950-е годы (фото из архива Каракалпакского филиала Академии наук Республики Узбекистан).

становились «даргами» – старшими на каюке у каракалпаков. Примечательно, что русский дарга, в их представлениях, приносил счастье (Судаков 2011: 14, 17, 27).

Следует отметить, что и уральцы, и «коренники» активно перенимали друг у друга отдельные приемы и орудия хозяйствования, строительные техники и т.д. Например, более искусные в рыбной ловле, уральцы уступали каракалпакам в мастерстве при сооружении камышовых загонов для скота. Практика свободного, «дикого» выпаса скота без пастуха, используемая уральцами в ряде мест, возможно, также была заимствована у местного кочевого населения. Вообще хозяйствственные системы уральцев, каракалпаков и казахов, развивающиеся в единой природно-экологической нише, и при наличии преимущественных для разных групп сфер занятости, постепенно встраивались друг в друга. Приведу частный пример. Определенное место среди промыслов у всех трех групп занимала охота на дичь, но в каждой из них были выработаны специфические охотничьи приемы и имелись свои предпочтения в выборе зверя или птицы. Так, старообрядцы из религиозных соображений не ели, и соответственно, не стреляли зайцев³, а мусульмане-каракалпаки и казахи не охотились на кабана. В какое-то время, по свидетельству С.А. Судакова, кабанов развелось такое множество, что они становились настоящим бедствием для каракалпакских поселений, так что их жители часто сами указывали уральцам, где можно найти

Более распространенным способом их участия была работа по найму у уральцев на условиях так называемой «половиницы» (за часть улова). Наемная сила из местных использовалась уральцами и при обработке огородов и бахчей, разбитых на островах Аму-Дарьи, большей частью на арендованных у них же землях. Ситуации, когда сами уральцы, нанимались к «коренникам» в услужение, имели место уже в 1930-е годы, после коллективизации, когда у уральцев, занимавшихся перевозкой грузов, были реквизированы их лодки-каюки. Уральцы

дичь и просили защитить их посевы. Для уральцев же как раз кабаны были основным объектом промысла (Судаков 2011: 62, 72–76).

Уральцы в Каракалпакии дольше, чем «местные» сопротивлялись колхозизации, даже в 1933 г. 81% рыбакских хозяйств состоял из представителей, как пишет С.А. Судаков, «коренного населения» (Судаков 2011: 31). Однако такое положение сохранялось, конечно, не могло, постепенно появившись как преимущественно уральские, так и смешанные в этническом плане колхозы, стали организовываться рыболовецкие артели, в которые включались представители разных групп, уральцы и «коренники» совместно трудились на различных перерабатывающих предприятиях и обслуживающих установках.

Подобным образом, ситуация складывалась и в Джамбульской области Казахстана, где старообрядцы, живущие в непосредственной близости к озерам, также были вовлечены, главным образом, в рыбный промысел.

На предприятиях работали представители разных этнических групп, хотя информаторы отмечали, что занятия, связанные с рыбой, были большей частью освоены именно уральцами, они чаще выступали организаторами рыболовецких бригад, предпочитая набирать их состав из своих родственников (ПМА 4: Т.Л.П.).

Таким образом, контакты с иноверцами в экономической сфере были обычным явлением для уральцев уже со времени их расселения в Туркестанском крае, продолжаются они и в наши дни, воспринимаясь совершенно естественно. Ограничения же и разного рода обязательства, свя-

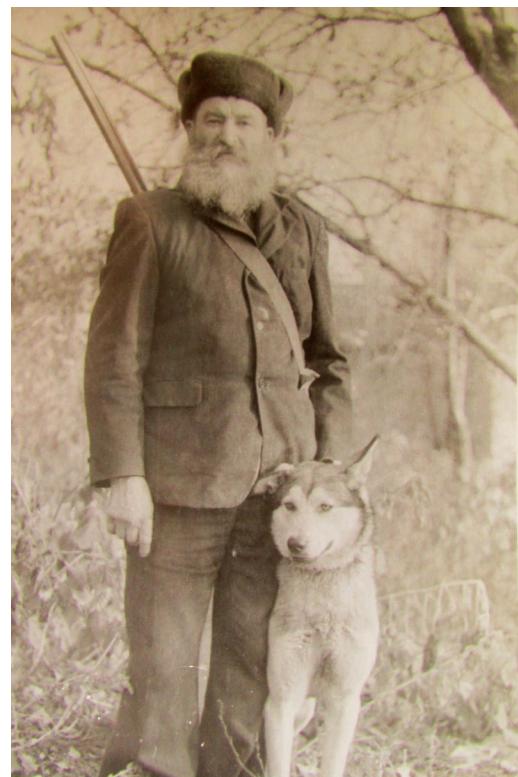


Рис. 6. Охотник с собакой (фото из семейного архива Тетиковых. 1970-е годы, г. Тараз Джамбульской обл. Респ. Казахстан).



Рис. 7. На рыбалке. Муйнак, 1950–1960-е годы (фото из архива Каракалпакского филиала Академии наук Республики Узбекистан).

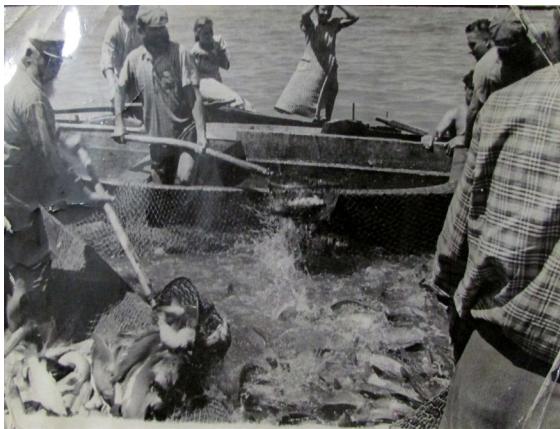


Рис. 8. Богатый улов. 1960-70-е годы (фото из семейного архива Черикаевых, г. Тараз Джамбульской обл. Респ. Казахстан).



Рис. 9. Рыбацкая артель (фото из семейного архива Тетиковых, 1970-е годы, г. Тараз Джамбульской обл. Респ. Казахстан)



Рис. 10. Учительский коллектив, 1970-е годы, г. Нукус, Респ. Каркалпакия, Узбекистан (фото из семейного архива Таликовых).

занные с принадлежностью к старообрядчеству (от внешнего вида до посещения служб) несколько смягчаются, когда речь идет о людях среднего трудоспособного возраста, молодежи, занятых ежедневной работой или учебой.

Для них принятые в старообрядческом сообществе нормы являются, скорее, неким идеальным эталоном поведения, соответствовать которому они намерены в будущем. Выход на пенсию, завершение трудовой деятельности становится своеобразной чертой, разделяющей типы поведения, образы жизни «молящегося»/не работающего и «немолящегося»/работающего человека: «Я тогда работала еще, молиться не начала»; «Ну, когда работаешь, общаяешься же, а как же? Я и на все тои (свадьбы – ЕД) их ходила, я же работала еще тогда»; «Общалась я, когда работала, со всеми соседями и все. А когда пошла молиться, сказала: “Вы меня простите, теперь я уже с вами не могу быть, потому что я уже с другим собором. Пожалуйста, ко мне заходите. Я не говорю, что я совсем отошла. Заходите как соседи ко мне, но с вами я уже в одной компании не могу быть”. И они не обиделись. Все поняли, что я пошла к Богу» (ПМА 1: К.М.И.).

То есть, в старообрядческой среде были выработаны довольно гибкие способы урегулирования противоречий между каноном и бытовой практикой, когда выполнение основных норм практикуется не всем коллективом, а лишь небольшой частью его членов, добровольно взявшими на себя ответственность за сохранение традиции и ограничивших внешние контакты. Для обо-

значения этой группы людей уральцы используют термин «соборные». Соборные совершают предписанный каноном ежедневный цикл молитв, строго соблюдают посты, посещают все общественные богослужения, следят за своим внешним обликом и поведением. Переход в эту категорию, возможный для каждого члена общины, производится, как уже было сказано, людьми не участвующими в разнообразной общественной деятельности. Людей особо строго соблюдающих правила называют также «крепковерами» или «крутоверами».

Полиэтническое окружение и активные контакты с другими народами не могли не найти отражения и в языке уральцев. Об этом, резюмируя результаты своих исследований в Каракалпакии, очень эмоционально писала Е.Э. Бломквист: «Материал, кратко суммируя, такой: самый интересный, с моей точки зрения, по языку..., особенно фонетика и лексика, целый ряд интереснейших особенностей, взаимоотношения с тюркскими языками; по морфологии мало, основное – отсутствие среднего рода (заменён мужским) и отдельные случаи мены падежей. Но лексика и изменение семантики по сравнению с общерусским литературным языком – упоительны» (*Твои письма* 2013: 254). Многочисленные заимствования органично вплетены в речь современных уральцев, адаптированные в языковой процесс они давно не воспринимаются как элементы чужих языков, превратившись в диалектические особенности, характеризующие специфический «уральский» говор: *каймак* – сметана, *кара чай* – черный чай, *баклаши* – мешки и т.д.

По материалам 1930-х годов каракалпакские уральцы свободно владели языками соседей, жившие в низовьях Амудары – каракалпакским и казахским, в окрестностях Турткуля – преимущественно узбекским (*Судаков*, 2011: 87). В настоящее время языковой барьер также не представляет серьезной проблемы для уральцев, ни в Каракалпакии, ни в Казахстане. Представители старшего поколения изучали местные языки в школе и имели много возможностей для разговорной практики на работе и во время различных бытовых контактов. Молодежь также изучает языки в рамках школьной программы. А в последние годы в связи с активизацией процессов трудовой миграции в Россию наметилось усиление интереса к изучению русского языка среди местного населения.

Обучение детей в русской школе снова стало престижным среди молодых каракалпакских, узбекских и казахских семей. О переполненности русских или так называемых европейских классов, в которых учатся именно нерусские дети, нам приходилось слышать во время полевых исследований в Нукусе и Турткуле. Поэтому преподаватели русского языка – довольно востребованная профессия. Так, одна из наших информантов, уже пожилая женщина, продолжает работать в школе, будучи на пенсии и, несмотря на проблемы со здоровьем: «*Работу бросать, русских учителей нету. И детей то русских нету. Все одни узбеки, каракалпаки, туркмены. Всех их мы учим. Я считаюсь ведущей учительницей. Все ко мне, все ко мне <...>. И вот жалко бросать их. Все мне: “Бросай, бросай”. Я говорю: “Мне детей жалко, придет к ним кто-то, как караул с дороги. Будет с ними по-местному говорить, они русского слова не услышат. Русский класс!”* [А вы хотите, чтобы они по-русски говорили?] Конечно. Ну, молодцы этот класс. У меня все классы хорошие. Но я работаю с ними. После обеда, если здоровье позволяет. В прошлом году назначили мне капельницы, я хотела бюллетень брать, но не подобрали им учителя. Я медсестре говорю: “Можно мне вставать?” “Можно”. Вот я часа полтора полежу, отдохну

и снова на работу. Благо школа близко вот здесь. А сейчас дети вообще мне сумки унесут, сумки принесут. Большие уже, третий класс. На расхват эти сумки <...>. Сейчас день рождения справляли одной и поздравляли, и песни пели. Все выходили, все по-русски говорили девочке этой поздравления» (ПМА 2: Ч.В.С.).

Другой пример связан с уральцами, переехавшими из Казахстана в Астраханскую область. В Икрянинском районе, где они расселились, много казахских и смешанных русско-казахских сел, жители которых, к удивлению уральцев хуже владеют родным языком, чем они: «Мы когда приехали с Казахстана, прямо дикость для нас была, все перемешались <...>. Всех казашек зовут Маша, Даши, Глаша. Мы приехали, мы даже владели ихним казахским лучше, чем они. Знали казахский. У меня муж вон свободно говорил на казахском. Иной раз говорят [казахи], а потом смотрят: «Ты что понимаешь?» Я говорю: «Я помню. Мы же в школе изучали». Так что мы до сих пор еще что-то знаем» (ПМА 7: Н.О.).

Высокий уровень владения национальными языками воспринимается уральцами и как средство налаживания дружеских отношений с соседями, и как дополнительная возможность для профессиональной реализации, преимущество на рынке труда. Например, еще одна наша информантка, работающая в школе и преподающая на узбекском языке, имеет дополнительный заработок, выступая организатором свадеб, как для русских, так и для каракалпаков и узбеков (ПМА 2: С.М.И.). Соответственно, во время интервью, можно услышать не столько возмущение по поводу необходимости учить государственные языки, сколько сетования, что сужается пространство использования русского языка, равно как и перспективы получения высшего образования на русском, использования его для карьерного роста и т.д. Поэтому для молодых семей с детьми это обстоятельство было одним из весомых аргументов в пользу переселения в Россию.

Исследователи, изучавшие различные географические группы старообрядцев, неизменно, отмечают как их характерную особенность заключение браков строго внутри локального сообщества. В.А. Липинская даже выделяет на примере старообрядчества особый естественно-биологический фактор, обеспечивающий стабильность генома посредством внутригрупповых брачных связей, как один из регуляторов устойчивости малых конфессиональных групп (Липинская 1992: 214).

Полевые исследования среди уральцев также подтверждают, что заключение браков относилось к сфере довольно жесткого коллективного контроля (внутри



Рис. 11. Уральская семья. 1970-е годы (фото из семейного архива Тетиковых, г. Тараз Джамбульской обл. Респ. Казахстан).

ния браков относилось к сфере довольно жесткого коллективного контроля (внутри

общины и внутри семьи). Практически во всех интервью на вопрос, допускались ли смешанные браки, информаторы отвечали отрицательно, характеризуя это как отступление от веры, нарушение уральских традиций.

Вместе с тем, в каждом же интервью при дальнейшем опросе, выяснялось, что в семьях информаторов, включая даже семьи наставников, такие ситуации неоднократно случались в прошлом и налицоствуют в настоящем. Таким образом, негласное правило «жениться только на своих» оказывается некой декларируемой, но не всегда соблюданной нормой. Смешанные браки заключались и заключаются как с «русскими» («мирскими»), так и с представителями других народов. Хотя группа уральцев, которая до переезда в Астраханскую область, расселялась в д. Канцевке близ озера Беликуль, являет собой во многих отношениях исключительную группу, где предписания, связанные с контактами с чужими, до сих пор соблюдаются более четко.

Существовали и негласные способы разрешения проблемы («правила для нарушения правил»), например, браки без официального согласия родителей, «убегом». Казалось бы, компромисс мог бы достигаться переходом одного из супружеских в «уральскую» веру. Однако в разных старообрядческих группах, в зависимости от принадлежности их к тому или иному согласию, имелись свои сложности. Если в белокриницких общинах такая ситуация чаще не вызывает возражений, то у часовенных, с их более детальной догматической регламентацией, могло быть множество вариаций: *«[А были случаи, когда казашки выходили замуж за уральцев и их крестили?] Было, но не в нашем соборе, вот в Чилых было, и еще в одном поселке, забыл. Там казачку (казашку – ЕД) крестили и русскую одну крестили. Но наши старики не крестили. Старики говорили: “Чем крещеного крестить, лучше казачку окрестить, она некрещеная”. Перекрецивать великий грех»* (ПМА 4: Т.Л.П.).

Соответственно, по-разному решалась и проблема с крещением детей в подобных браках. Например, в Нукусе важным аргументом является родовая принадлежность, даже биологические связи, такие как «кровь», «молоко матери»: *«Если жена староверка, а он узбек, если родится у них сынок или дочка, крестить можно. А если мусульманка будет она, а он старовер, то крестить не будем. Нет. Она же грудь дает, а басурманка она же, не крещеная. Как его крестить?»* (ПМА 1: М.С.И). Зачастую для молодых смешанных семей, желающих крестить детей в «уральскую веру», твердость стариков в этом вопросе оборачивается серьезным испытанием:



Рис. 12. Семейный портрет. 1960-е годы
(фото из семейного архива Тетиковых,
г. Тараз Джамбульской обл. Респ.
Казахстан).

«Не каждый берется крестить. Они вообще отказываются. Если ребенок у нее, например, нагулянный, они еще покрестят, а если он взял в жены не своей веры, ты что! Я ему [мужу] тоже сказала: “Все в свою веру тянут, мусульмане в свою тянут, а у вас почему так делают? Вот ребенок рожден, в свою веру”. Там мы кое-как нашли, чтобы покрестить мальчишку. Он потому что хотел по-своему, а потом уже плонул, если не покрестят, будем уже в церкви крестить» (ПМА 7: Н.О.).

Из всего цикла семейной обрядности уральцев наиболее подверженной трансформациям оказалась традиционная свадьба. Тогда как крещение и похоронно-поминальный комплекс, то есть важнейшие (начальный и конечный) вехи жизненного цикла, до сих пор являются для уральцев непосредственным продолжением конкретных положений религиозного учения и, соответственно, выраженным этноконфессиональным маркером. Особенно это касается похорон, присутствие посторонних здесь считается совершенно недопустимым, равно как и участие уральцев в поминальных ритуалах соседей.

Относительно календарной праздничной обрядности, то контакты в этой сфере не исключались полностью, конечно, затрагивая лишь ту часть обрядов, которая не была непосредственно связана с совершением богослужения. Так, информаторы отмечают, что казахские, узбекские и каракалпакские дети вместе с уральскими с удовольствием обходят дома, собирая гостинцы во время Рождества и Пасхи: «*А дети христосоваться приходят. Мы их учим, как надо христосоваться и подаем. Не положено отказать ребенку. Они же не понимают <...>. Раз сказали “Христос воскрес”, надо дать. Пустым не надо отпускать. Богородица она всем, любой нации, давала яйца на Пасху*» (ПМА 2: Е.А.В.). И сами уральцы, работающие в разных местных учреждениях, могут заглянуть к соседям на Новруз или семейный праздник: «*Ну, наша молодежь ходит. Раз зовут, значит, они идут праздновать. Той какой-нибудь или день рождения. Наши дети идут. А что делать? Они же работают*» (ПМА 2: Е.А.В.).



Рис. 13. Празднование Нового года. 1970–1980-е годы (фото из семейного архива Вольновых, г. Нукус, Респ. Каракалпакия, Узбекистан).

принято в узбекских и каракалпакских домах, а также пиалы для чая и чайники с характерным восточным узором. Кстати, чай, также считающийся у старообрядцев «грешным» напитком, не употребляется соборными (совсем или во время поста), од-

даже сам вид уральского пасхального стола свидетельствуют о контактах с соседями, наряду с крашенными яйцами и пасхальным куличом его нередко украшает двухъярусная тарелка с сухофруктами и местными сладостями, как это

нако прочно вошел в обиход у остальных уральцев. Несколько чайников зеленого или черного с молоком (кара чай) чая были неизменным сопровождением и наших бесед с уральцами, зачастую начинавшихся с осторожного вопроса со стороны хозяев, соблюдаем ли мы посты и пьем ли чай (рис. 14).

Таким образом, по материалам полевых исследований выделяется несколько линий взаимодействия старообрядцев-уральцев с окружающим населением в процессе социально-культурной адаптации, включающих хозяйствственно-экономические и бытовые контакты, языковую коммуникацию, брачные связи и, наконец, наиболее замкнутую обрядово-религиозную сферу. Характер контактов и степень их интенсивности определяются особенностями старообрядческой культуры и тесно связаны с поддержанием групповой идентичности ее носителей. Самосохранение группы осуществляется через подробно разработанную, изобретательную систему приспособления к постоянно меняющемуся контексту, включающую в себя и формы коллективного контроля, и репертуар легитимных средств нарушения принятых в сообществе правил и норм.

Примечания

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 14-01-00033 «Культурные особенности этнокультурных групп русских в исторической ретроспективе и на современном этапе».

² *Белокриницкое или австрийское согласие* – влиятельное направление в поповщине, образовавшееся в 1846 г. в селе Белая Криница (территория бывшей Австрийской империи) с присоединением к старообрядчеству босно-сараевского митрополита Амвросия. В 1988 г. решением Освященного собора была учреждена митрополия в г. Москве (Рогожский поселок) и утверждено официальное название – Русская Православная Старообрядческая церковь, во главе которой в настоящее время находится митрополит Корнилий (Титов). Кроме того, имеются митрополичья кафедра в Румынии (г. Браила) и епископские кафедры в США, Канаде, Австралии, Болгарии.

³ *Часовенное согласие* – течение в старообрядчестве, отошедшее от беглопоповщины. Оставшись на длительное время без священников во время гонений при имп. Николае I к концу XIX в. часовенные перешли к беспоповской практике и стали управляться уставщиками, которые вели богослужение и совершали таинства (крещение, исповедь) в часовнях. Сохраняются представления как о чувственной, так и о духовной природе антихриста, о недопустимости общения (в молитве и принятии пищи) с «замирщенными», в особенности с «кадровыми» (номенклатура, чиновники) и т.д. В отличие от других беспоповцев принимают старообрядцев других согласий без перекрещивания. Термин «часовенные» был предложен Н.Н. Покровским и Н.Д. Зольниковой для обозначения старообрядческого согласия, отказавшегося от услуг белых священников и вынужденно перешедших к беспоповской практике. Однако сами исследователи отмечали условность этого термина, т.к. не во всех группах он использовался как самоназвание (См. об этом: Покровский, Зольникова 2002: 12–13).



Рис. 14. Пасхальный стол, г. Турткуль, Каркалпакия, Узбекистан (фото Е.С. Данилко, 2014 г.).

⁴ Некоторые пищевые ограничения, принятые в старообрядчестве, восходят к изложенным в Книге Левит Ветхого Завета правилам, запрещающим употреблять в пищу мясо определенных животных (с раздвоенными копытами, когтями на лапах, клешнями).

Литература

Агеева, Данилко 2016 – Агеева Е.А., Данилко Е.С. Казаки-уральцы – этнолокальная группа русских в Средней Азии и Казахстане (материалы полевых исследований) / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2016. Вып. 249.

Барт 2006 – Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. М.: Новое изд-во, 2006.

Белова 2005 – Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005.

Витевский 2010 – Витевский В.Н. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военно-гражданской власти: В 2-х ч. Уральск: Оптима, 2010.

Данилко 2010 – Данилко Е.С. Межконфессиональные взаимодействия в Урало-Поволжье: старообрядчество среди «инородцев» // Традиционная культура, 2010. № 3. С. 72–80.

Колычев 2008 – Колычев С.В. Военно-гражданские реформы Александра II в Уральском казачьем войске в 1874–1877 гг. и их последствия: Дисс. канд. ист. наук. М., 2008.

Липинская 1992 – Липинская В.А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в одннациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск: Наука, 1992. С. 213–218.

Маркарян 1973 – Маркарян Э. Понятие «культура» в системе современных социальных наук. М.: Наука, 1973.

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Нукус, Республика Каракалпакия, Узбекистан, апрель 2014 г. (информанты – М.С.И., 1928 г.р.; К.М.И., 1956 г.р.; В.Е.Н., 1934 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Турткуль, Республика Каракалпакия, Узбекистан, апрель 2014 г. (информанты – Ч.В.С., 1936 г.р.; С.М.И., 1964 г.р.; Е.А.В., 1941 г.р.).

ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Бируни, Республика Каракалпакия, Узбекистан, апрель 2014 г.).

ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Тараз, Джамбульская область, Казахстан, Узбекистан, июнь 2015 г. (информанты – Т.Л.П., 1926 г.р.).

ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Икряное, Астраханская область, июнь 2016 г. (Информанты – Г.А.Ф., 1951 г.р.).

ПМА 6 – Полевые материалы автора. Экспедиция в д. Боркино, Астраханская область, июнь 2016 г. (Информант – С.Т., 1928 г.р.).

ПМА 7 – Полевые материалы автора. Экспедиция в д. Сергиевка, Астраханская область, июнь 2016 г. (Информант – Н.О., 1978 г.р.).

Покровский, Зольникова 2002 – Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М.:Наука, 2002.

Сагнаева 1992 – Сагнаева С.К. «Уральская» тема в научном наследии Е.Э. Бломквист // Этнографическое обозрение. 1992. № 4. С. 84–90.

Судаков, 2011 – Судаков С.А. Уральские казаки-старообрядцы Аму-Дарьинского оазиса. Уральск: Оптима, 2011.

Твои письма 2013 – «... Твои письма – документ незабываемого времени...» / Из эпистолярного наследия Е.Э. Бломквист. 1942–1945. СПб: Реноме, 2013.

References

Ageeva E.A., Danilko E.S. Kazaki-uraltsy – etnolokalnaia gruppa russkikh v Srednei Azii i Kazakhstane (materialy polevykh issledovanii). Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii. Moscow, 2016. No. 249.

Bart F. Vvedenie. Etnicheskie gruppy i sotsialnye granitsy. Sotsialnaia organizatsiia kulturnykh

razlichii. Moscow, 2006.

Belova O.V. Etnokulturnye stereotipy v slavianskoi narodnoi traditsii. Moscow, 2005.

Vitevskii V.N. Raskol v Uralskom voiske i otnoshenie k nemu dukhovnoi i voenno-grazhdanskoi vlasti. Uralsk, 2010.

Danilko E.S. Mezhkonfessionalnye vzaimodeistviia v Uralo-Povolzhe: staroobriadchestvo sredi "inorodtsev. Traditsionnaia kultura. 2010. No. 3. Pp. 72–80.

Kolychev S.V. Voenno-grazhdanskie reformy Aleksandra II v Uralskom kazachem voiske v 1874–1877 gg. i ikh posledstviia: Diss. kand. ist. nauk. Moscow, 2008.

Lipinskaia V.A. Ob ustoichivosti malykh konfessionalnykh grupp v odnonatsionalnoi srede (po materialam iuga Zapadnoi Sibiri). Traditsionnaia dukhovnaia i materialnaia kultura russkikh staroobriadcheskikh poselenii v stranakh Evropy, Azii i Ameriki. Novosibirsk, 1992. Pp. 213–218.

Markarian E. Poniatie "kultura v sisteme sovremennykh sotsialnykh nauk. Moscow, 1973.

PMA 1 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v g. Nukus, Respublika Karakalpakiia, Uzbekistan, aprel 2014 g. (informanty – M.S.I., 1928 g.r.; K.M.I., 1956 g.r.; V.E.N., 1934 g.r.).

PMA 2 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v g. Turkul, Respublika Karakalpakiia, Uzbekistan, aprel 2014 g. (informanty – Ch.V.S., 1936 g.r.; S.M.I., 1964 g.r.; E.A.V., 1941 g.r.).

PMA 3 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v g. Biruni, Respublika Karakalpakiia, Uzbekistan, aprel 2014 g.).

PMA 4 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v g. Taraz, Dzhambulskia oblast, Kazakhstan, Uzbekistan, iiun 2015 g. (informanty – T.L.P., 1926 g.r.).

PMA 5 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v s. Ikrianoe, Astrakhanskaia oblast, iiun 2016 g. (Informanty – G.A.F., 1951 g.r.).

PMA 6 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v d. Borkino, Astrakhanskaia oblast, iiun 2016 g. (Informant – S.T., 1928 g.r.).

PMA 7 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v d. Sergievka, Astrakhanskaia oblast, iiun 2016 g. (Informant – N.O., 1978 g.r.).

Pokrovskii N.N., Zolnikova N.D. Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII–XX vv. Moscow, 2002.

Sagnaeva S.K. "Uralskaia tema v nauchnom nasledii E.E. Blomkvist. Etnograficheskoe obozrenie. 1992. No 4. Pp. 84–90.

Sudakov S.A. Uralskie kazaki-staroobriadtsy Amu-Darinskogo oazisa. Uralsk, 2011.

«... Tvoi pisma – dokument nezabyvaemogo vremeni...» / Iz epistoliarnogo naslediia E.E. Blomkvist. 1942–1945. St. Petersburg, 2013.

E.S. Danilko. The old believers of the Urals in Central Asia and Kazakhstan: relations with neighbors and socio-cultural adaptation.

On materials of field researches among descendants of the Ural Old Believers Cossacks in the Republic of Karakalpakstan in Uzbekistan, the Dzhambulsky region in Kazakhstan, and also in the Astrakhan and Volgograd regions of Russia features of interactions of Old Believers Ural residents with the surrounding population in a context of processes of their welfare adaptation are considered.

Keywords: *Uralzy, Old Belief, Cossacks, welfare adaptation, cross-cultural interactions.*

ЗАКАВКАЗСКИЕ ДУХОБОРЦЫ-ПЕРЕСЕЛЕНЦЫ НА РОССИЙСКОЙ ЗЕМЛЕ: ОСОБЕННОСТИ АДАПТАЦИИ*

Статья посвящена исследованию процессов, происходящих в материальной и духовной культуре этноконфессиональной группы духоборцев, вернувшихся из Грузии на свою историческую родину в Россию.

Ключевые слова: духоборцы, культура, религиозность, идентичность, адаптация, ассимиляция

Причинам и самому процессу переселения этноконфессиональной и локальной группы русских духоборцев из Богдановского (ныне Ниноцминдского) р-на Грузии, армянского по своему этническому составу, была посвящена статья, опубликованная в «Вестнике антропологии» (Иникова 2015), поэтому только напомню, что за период с конца 1989 года по 2008 год из Грузии выехали три группы духоборцев и основали в России три компактных поселения, причем все они были жителями одного самого большого селения – Гореловки. Духоборцы, массово выезжавшие в этот период из других селений, разъехались по России, не создав на новой родине сколько-нибудь значительных компактных поселений.

Миграция первой партии переселенцев (с 1989 г. и официально закончилась в 1995 г.) в опустевшее с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. стала результатом поднявшегося в Грузии националистического движения. Ответной реакцией на грузинский национализм был взлет этнического самосознания в среде духоборцев и желание жить среди своего народа.

Выселение второй группы в начале 1999 года в пос. Мирный Клетнянского р-на Брянской обл. стало результатом сложного экономического конфликта: с одной стороны, между членами «Общины русских духоборов Грузии», созданной из оставшихся на месте гореловцев на базе гореловского колхоза, и армянами района, стремившимися к переделу собственности; с другой стороны, – внутри самой Общины. Часть духоборцев, не видя возможности для дальнейшего проживания в Гореловке, выехала в Россию. Экономическая подоплека этого двойного конфликта несколько снизила, по сравнению с первой группой, градус подъема этнического самосознания.

Оставшиеся в Гореловке духоборцы оказались уже не хозяевами своего села, заселенного армянами, и были поставлены перед выбором: либо они интегрируются в новое грузино-армянское общество, либо уедут в Россию. Духоборцы попытались адаптироваться к новой ситуации, однако почти все уже имели ранее выселившихся в Россию близких родственников, чувствовали какую-то неопределенность своего положения и бесперспективность дальнейшего проживания в Грузии. У третьей партии не было ни особенного взлета этнического самосознания, ни острого кон-

Иникова Светлана Александровна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: ovis2@yandex.ru.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 14-01-00033а «Культурные особенности этнолокальных групп русских в исторической ретроспективе и на современном этапе».

фликта с иноэтничным окружением, ни стремления улучшить свое экономическое положение, поскольку все имели большие хозяйства и были хорошо обеспечены. Их переселение в 2007–2008 гг. в пос. Новый Первомайского р-на Тамбовской обл. было логическим завершением общего процесса, начавшегося в 1989 г.

Все три группы различались по численности: первая волна миграции была самой массовой, только из Гореловки выехало около тысячи человек, но в Архангельском обосновались около семисот пятьдесят человек (хотя эта цифра, видимо, завышенна). Численность второй группы была триста человек, третьей – менее трехсот человек. Во всех трех группах было много молодежи. Средний возраст переселенцев, например, в с. Архангельское на 1992 г. составил 31 год (ЧМА). Изначально разная мотивация трех волн миграции, разная численность групп и их возрастная особенность оказались на адаптационном процессе переселенцев на новых местах.

Миграция жителей одного села тремя волнами в разные районы Европейской России могла бы стать моделью для изучения разнофакторного влияния на процесс адаптации, если бы не временной разрыв в 18 лет между первым и последним переселениями. В масштабах истории это короткий период, но за эти годы распалась страна, изменился политический и экономический строй как в России, так и в Грузии, все постсоветское пространство включилось в ускорившийся процесс глобализации. За 18 лет изменились не только внешние условия, но и сами духоборцы.

Хозяйственно-бытовая адаптация

Хозяйство переселенцев

Переселенцы первой волны выехали из глубинки и попали не в столь отдаленное, но заброшенное село с отсутствующей инфраструктурой. 10 января 1991 г. по инициативе духоборцев в с. Архангельское был создан колхоз. Чтобы подчеркнуть свое единство и приверженность коллективистским традициям, его назвали колхозом-общиной и присвоили имя Л.Н. Толстого. В начале 1990-х годов в колхоз-общину поступило 100 единиц новейшей техники, заработал сыроваренный завод, колбасный цех, пекарня, были построены фермы.

В отличие от Закавказья, где духоборцы, прежде всего, занимались животноводством, на новом месте их хозяйству было задано зерновое направление, а молочное животноводство играло второстепенную роль. Все специалисты созданного колхоза: председатель, агроном, бригадиры – были из числа переселенцев, но плюсом было то, что в первый, 1990-й год, пока еще не было своего хозяйства, из жителей Архангельского создали филиал соседнего колхоза, и некоторый опыт работы в новых условиях был получен. Планы и сроки спускали сверху, поэтому на вопрос трудно ли было работать в новых условиях, бывший полевод, в силу сложившихся обстоятельств проводивший первую посевную, ответил: «Какая разница! Земля есть земля».

Хозяйственная адаптация прошла легко и как-то, по словам людей, незаметно. Единственной неудачей первых лет стала попытка разведения яблоневого сада при въезде в село, но связана она не столько с неумением, сколько с отсутствием возможности заниматься в тот сложный период еще и садом, и за зиму мыши свели усилия садоводов к нулю. Но сама идея создания коллективного сада была знаковой: людям хотелось окружить себя тем, чего они были лишены на прежнем месте жительства, показать противникам переезда преимущества нового места.

В первое десятилетие после переселения женщины с азартом взялись за выращивание на своих огородах огурцов, помидоров, кабачков, болгарского перца и баклажанов, некоторые пробовали выращивать дыни и арбузы. Огородничество было новым занятием и, помимо желания улучшить материальное положение семьи и не отказываться от привычных овощных блюд кавказской кухни, оно вызывало у людей большой интерес. В условиях высокогорья в Богдановском р-не Грузии в открытом грунте мало что росло, а заниматься теплицами людям было некогда, тем более что с 1970-х годов все привозили из других районов Грузии и из Армении, как говорят духоборцы, «к порогу». Вспоминая те годы, духоборки села с благодарностью говорят о местных жителях, которые учили их выращивать рассаду, сажать и ухаживать за посадками.

Одновременно с домами на усадьбах строили сараи для скота. Как только духоборцы вселялись в дома, тут же в сараях появлялись свиньи и птица. Некоторые, еще проживая в вагончиках, обзаводились живностью. В 1992 г. люди бесплатно получили от государства коров. В первой половине 1990-х годов в Архангельском было 300 голов дойных коров. Духоборцы привезли с собой электрические и механические сепараторы, и это поразило местных жителей, которые о таком даже не помышляли. Поскольку молоко и его производные всегда занимали большое место в питании духоборцев, то и на новом месте они стали делать не только творог и сметану, но и сыр, главным образом, чичиль, «мазун» (мацони) и сливочное масло.

Чичиль делается из снятого молока и в готовом виде представляет собой нитеобразные длинные волокна. Духоборцы в качестве шутки рассказывают о том впечатлении, которое произвел их сыр на местное население, якобы говорившее: «Приехали сюда колдуны и из молока веревки выют». Переселенцев, в свою очередь, удивило неумение местных русских перерабатывать молоко, что было расценено ими как непрактичность и лень. В начале 1990-х годов духоборцы сделали попытку продавать чичиль на рынке в Черни, но спросом он не пользовался, поскольку местное население не знало такого сыра и воспринимало его как какую-то экзотику. Только уже в 2000-е годы два хозяйства в Архангельском обзавелись несколькими коровами и взялись за производство волокнистого сыра, внешне похожего на чичиль, но изготовленного по новой технологии и более вкусного. Его стали делать под заказ и для покупателей из Москвы. В настоящее время таких хозяйств уже четыре и их продукцию покупают, прежде всего, жители своего же села, отказавшиеся держать коров.

В 1991 г. советская колхозная система была ликвидирована. По всей стране начался дележ колхозной собственности и земли на паи. Переселение из Гореловки продолжалось, и было непонятно, сколько человек приедет, кроме того, коллективное хозяйство находилось еще в процессе создания. Был еще один момент, связанный с ментальностью духоборцев и ставший причиной того, что переселенцы вообще остались без паев: в представлении духоборцев их коллективное хозяйство было больше, чем советский колхоз – это была Община, имущество которой не должно подлежать разделу. Аналогичная ситуация в 1990-е годы повторилась в закавказской Гореловке: члены «Общества русских духоборов Грузии» не захотели взять в собственность выделенные на семью в ходе земельной реформы 1,25 га и оставили их в коллективном пользовании Общины. Тульские духоборцы отказались и от реорганизации колхоза-общины в сельскохозяйственный производственный кооператив (СПК). Только в 1998 г. колхоз-община был перерегистрирован в СПК им. Л.Н. Толстого.

В 1990-е годы духоборческий колхоз демонстрировал успехи по производству зерновых, свеклы, молока. Даже когда сократились государственные закупки, начались проблемы с финансированием и неплатежи, хозяйство хорошо обеспечивало людей продуктами. Зарплаты были маленькие и нерегулярные, но все надеялись, что большие заработки еще впереди. Молодежь работала на новой технике, в новых, хорошо оборудованных цехах и никто никуда не уезжал в поисках работы. Если кто и покидал село, то только потому, что строительство домов прекратилось, а проживание в вагончиках слишком затянулось. Последнее постановление Правительства РФ о продолжении финансирования духоборцев Чернского р-на было принято 1 мая 1996 г. № 532, а некоторые изменения внесены 28 декабря 1998 г. № 1557, но оно осталось невыполненным.

Ухудшение экономической ситуации в хозяйстве усугублялось начавшейся внутри духоборческой общины борьбой за лидерство. Последний руководитель СПК сумел очень быстро довести хозяйство до полного банкротства, и в 2007 г. СПК им. Л.Н. Толстого был ликвидирован. Земля хозяйства, так и не разделенная на паи, неизвестным образом сначала на 49 лет перешла в руки местной МТС, а потом, по последним данным, оказалась в руках банка «Авангард». Люди остались с 1 га полевой земли, который в начале 1990-х годов давали всем сельским домохозяйствам, и с приусадебным участком (дом, хозпостройки, огород): у одних он 12 соток (минимальный), у кого семья была большая, тем увеличивали размер, а в настоящее время у некоторых в руках оказались по несколько участков, доставшихся им от родственников.

Лет 20 назад огороды полностью засаживали картофелем и разными овощами, многие сажали картофель и в поле на своем гектаре в расчете на продажу или обмен, который процветал в 1990-е годы. В настоящее время некоторые используют эту землю для покоса и только единицы пашут и сеют кормовые травы. Большая же часть этой земли, которую раньше обрабатывала колхозная техника, не используется вообще, поскольку нанимать трактор дорого, а сбывать продукцию – дешево, а сейчас и некуда. Прибыль почти не окупает затраченный труд и материальные вложения, но люди объясняют сложившуюся ситуацию еще и тем, что село постарело и работать некому.

Выпускники школы, поступавшие учиться в Тулу и Москву, не возвращались в Архангельское, хотя приезжали к родным на праздники и часто – на выходные. По мере быстрого свертывания хозяйственной деятельности СПК с начала 2000-х годов выплаты в хозяйстве резко упали, а многие вообще лишились работы. С этого времени начался отток работоспособных мужчин на заработки. Большинство поехали в Москву и Подмосковье, где устраивались охранниками; меньшая часть – в Тулу.

Оставшиеся в селе семьи продолжали заниматься подсобным хозяйством, но его размер существенно сократился. Все заботы легли на плечи женщин, правда, «отходники» приезжали и помогали косить сено. Уменьшению скота в личном хозяйстве способствовало и изъятие у жителей села крупного рогатого скота и овец якобы больных бруцеллозом¹. Хозяева получили компенсацию, но большая часть уже не захотела снова заводить рогатый скот. В 2013 г. в селе было 70 коров против 300 в первой половине 1990-х годов, а на июнь 2016 г. осталось 53 головы; овец держат всего несколько человек. Если посмотреть на другие селения Европейской России, в которых часто поголовье крупного рогатого скота исчисляется несколькими животными, то цифра в 53 головы уже не покажется совсем ничтожной. Несколько семей держат по 3 коровы и делают сыр на продажу. Недавно еще одна семья заработала

средства на стороне и взяла в аренду старую ферму, закупила 16 дойных коров. За последние три года три хозяйства зарегистрировались как крестьянско-фермерские. Они арендуют муниципальную землю и ориентированы на молочно-мясное скотоводство, которым духоборцы занимались традиционно и которое можно вести при небольшом количестве земли и минимуме техники. На общем фоне полного и окончательного раскрестьянивания в Архангельском формируется мелкое фермерство. Если бы у людей были земельные паи, то, может быть, в этот процесс было бы вовлечено больше духоборцев, хотя не стоит преувеличивать стремление нового поколения к сельскохозяйственному труду.



Рис. 1. Бычки на откорме в фермерском хозяйстве в с. Архангельское (фото автора 2013 г.).

на земле в особенности. Люди почувствовали вкус другой жизни и очень высоко стали ценить деньги и блага, покупаемые на них.

Среди недавних вахтовиков появились обладатели московских квартир, для которых дом в Архангельском превратился в дачу. Некоторые работающие в Москве могут позволить себе отдых за границей. Надо отдать должное духоборцам: в тяжелых экономических условиях, а в их истории такое случалось неоднократно, они всегда находили способы заработать и жить обеспеченно, и на сей раз они приспособились к новым условиям, не спились и не пошли по миру.

Подобный в хозяйственном отношении, но более короткий по времени путь прошли духоборцы, переселившиеся в пос. Мирный Брянской обл. Они полагали, что здесь, на Российской земле, при помощи заинтересованного в их труде государства они воссоздадут экономически еще более сильную Общину, чем та, которая была у них в Грузии, и сохранят свою общность. Однако конец 1990-х годов был отмечен кризисом; коррумпированность в стране была не меньше, чем в Грузии; а чиновники из разных переселенческих фондов норовили попользоваться средствами, выделявшимися на переселенцев.

Поскольку около Мирного не нашлось свободной земли сельскохозяйственного назначения в нужном количестве, то ее выделили на значительном расстоянии от поселка, что очень затрудняло хозяйственную деятельность. Духоборцы получили

В Архангельском в настоящее время немногим более 30 рабочих мест (школа, детсад, клуб, почта, администрация, два магазина и пекарня), остальное население – главным образом мужчины и одиночные женщины – работает в столице вахтовым методом. И хотя многие устали от многолетних поездок, плохих бытовых условий, но в среднем они получают 15–20 тыс. за две недели, а занятые в строительстве – больше, и, как показывают опросы, Москва сильно повлияла на отношение духоборцев к труду в целом и труду

от фонда помощи соотечественникам стадо коров. Сами купили и отремонтировали старую пилораму и начали производить пиломатериалы. Канадские духоборцы оборудовали для них небольшую пекарню. Сельскохозяйственная продукция в те годы стоила копейки, и выручка не покрывала затраты. Люди получали зарплату молоком, телками. К тому же, полученные коровы оказались больными, и их пришлось сдать; запустить пекарню на полную мощность так и не удалось из-за отсутствия достаточных оборотных средств, которых не хватало даже на оплату электричества; лес за миллион рублей, взятый на корню в кредит для пилорамы и деревообрабатывающего цеха, «неизвестные» спилили и увезли, и в результате, за долги по кредиту у Общины забрали технику, после чего она была ликвидирована.

Общие экономические трудности в стране, череда «неприятностей» и недобродушие районных властей к переселенцам с самого начала не позволили поставить хозяйство на прочную основу. Через несколько лет после переселения, устав от ожидания и безденежья, мужская часть духоборцев потянулась на заработки, и, прежде всего, ехали в Москву. На месте остались женщины, пенсионеры и те, кто смог устроиться на работу в поселке или где-то поблизости.

Духоборцы, живущие в коттеджах, получили по небольшому огороду сзади дома, а живущие в многоквартирных домах – участки на окраине поселка. Некоторые сразу же завели коров, поросят, огороды, но постепенно таких хозяев становилось все меньше, особенно по мере свертывания коллективного хозяйства и ухода людей на заработки.

Духоборцы последней, третьей, миграционной группы к моменту выезда из Грузии имели мелкотоварные хозяйства молочного направления и сдавали молоко на сельские сыроваренные заводы. Когда они решили переезжать в Россию по программе переселения соотечественников из зарубежья, то желание принять их изъявили руководители Липецкой и Тамбовской областей. И там, и там им отводили роль сельскохозяйственного пролетариата, и никакие земли для коллективного хозяйствования никто не предлагал, поскольку свободных земель в нужном количестве уже не было. Выбор у духоборцев был невелик: работа в свиноводческом комплексе в Липецкой обл. или в плодоовощном хозяйстве в Тамбовской. Духоборцы выбрали второй вариант. Переселенцы и не выражали желания организовать на новом месте коллективное хозяйство. Духоборческие трудовые коллективистские традиции у этой группы были уже если не утрачены, то существенно подорваны, да и лидера, за которым переселенцы пошли бы, не оказалось. Для занятий фермерством у людей не было ни начального капитала, ни деловых контактов и связей с местными чиновниками, и все по опыту своих ранее переселившихся родственников уже знали, что в России много проще и денежнее что-нибудь охранять в Москве, чем что-то производить.

Заработки в плодоовощном хозяйстве ООО «Снежеток», расположеннном рядом с Малым Снежетком, около которого в пос. Новый поселили духоборцев, для людей, привыкших к обеспеченной жизни, как и следовало ожидать, оказались низкими (обычно «на клубнике» 5 тыс., в сезон 7 тыс., трактористы получают в среднем в течение года 10–12 тыс. руб.); да и сбор клубники или борьба с мышами вряд ли могли стать привлекательными занятиями для современной молодежи. Многие молодые мужчины, прожив необходимые по условиям переселения два года на новом месте, потянулись на заработки.

Приусадебный участок при доме на семью составляет 40 соток, а на хозяина однокомнатной квартиры в четырехквартирном доме – 10 соток. Поскольку ООО «Сне-

жеток» специализируется на выращивании клубники и яблок, то и духоборцы обзавелись саженцами плодовых деревьев, многие на огородах посадили и выращивают клубнику и сдают приезжим скупщикам. Для себя люди сажают картофель, излишки реализуют, выращивают разные овощи для своего стола.

На весь поселок только один хозяин до недавнего времени держал корову, единицы завели коз, некоторые держат одного-двух поросят, кроликов, птицу, но в очень ограниченном количестве. На вопрос, почему не заводят коров, обычно ссылаются на здоровье и отсутствие кормов, прежде всего хорошей травы. После буйного разнотравья субальпийских лугов тамбовская растительность произвела на людей печальное впечатление. Хозяйка единственной в поселке коровы рассказывала: «Мы не знали, что такое корове домашней дать комбикорма, мы не знали, что такое подкорм (имеют в виду в Гореловке – С.И.). Что траву наедятся, то и молоко. И зимой это же сено. Ничем не посыпали. А тут два раза на день по тазику (комбикорма – прим. С.И.) даем. Если не дашь, она молока не дает. – Мы сюда приехали, телка купили. Я бегаю, шукаю, где хорошей травы сорвать» (ПМА 1).

Многие говорят, что не хотят возиться с хозяйством, так как могут пойти и все купить в Малом Снежетке или райцентре: «Поеду в Первомайск, там по 170–200 руб. килограмм свинины. Я куплю, в холодильник положу, вот наш поросенок. Там в “Магните” очень хороший фарш куплю, кур охлажденных куплю. Творог ко двору привозят по 120 руб. килограмм. Здесь возит фермер. За газ, свет заплатим, все купим. Они (молодые члены семьи – прим. С.И.) уезжают в Москву, а я сказала: “На клёп (зачем – С.И.) мне этот поросенок нужен и эта корова!?”» (ПМА 2).

Хотя и из покупного фермерского молока хозяйки иногда делают чичиль или мазун, молочных продуктов в рационе стало заметно меньше и чаще покупают их готовыми. Также меньше в рационе стало фруктов или, правильнее сказать, выбор их стал значительно уже.

Зная предприимчивость духоборцев и то, что в Грузии они успешно занимались крестьянско-фермерским хозяйством, нельзя исключить, что в их среде еще появятся люди, может быть, всего один-два человека, которые захотят опять серьезно взяться за сельское хозяйство, рассчитанное на рынок. Остается только сожалеть, что трудовой потенциал, заложенный в духоборческой общности, для которой сельский труд традиционно считался самым достойным занятием, оказался не использован.

Вопрос о хозяйственной адаптации можно ставить только применительно к «тульским» духоборцам, поскольку на их долю выпал хотя бы небольшой период времени, когда они имели возможность работать на земле, проявить себя и добиться результатов. Их хозяйственную адаптацию на новом месте можно считать состоявшейся. Главная причина того, что «тульским» духоборцам не удалось удержать свое коллективное хозяйство на достигнутом высоком уровне, а «брянским» – создать более-менее стабильную экономическую организацию, кроется в том экономическом и политическом хаосе, в котором жила вся страна.

Другой причиной являлось упорное стремление духоборцев воспроизвести на новом месте и в новых условиях привычные для них формы организации коллективного труда. Они не смогли вписаться в новую постсоветскую экономику, но не одни они: банкротство по всей стране преобразованных в СПК колхозов в 1990-е и начале 2000-х годов было самым обычным явлением и среди более сильных хозяйств, как и отъезд работоспособных мужчин на заработки в города.

Жилище

Духоборцы приезжали из Грузии в Архангельское группами, селились в вагончиках и включались в строительство села и работу в колхозе. Жилье получали в порядке очередности. Дома в Архангельском строились из панелей без всяких изысков, главной задачей было скорейшее вселение в них людей. Всего за счет государства было построено 147 домов. Духоборцы получали жилье бесплатно, но оно числилось на балансе колхоза, и только 5-6 лет назад они начали приватизировать его. В середине 1990-х годов финансирование строительства жилья фактически прекратилось, и кто-то строил на свои деньги или ремонтировал купленные старые дома, а кто-то так и не дождался своего жилья. Небольшая группа переехала на жительство в г. Ливны Орловской обл., где они получили бесплатное жилье.

Первое десятилетие, несмотря на асфальт и молодые посадки, ровные ряды типовых домов в Архангельском производили тоскливо впечатление. Постепенно они обрастили крылечками, верандами, появились красивые заборы и ухоженные палисадники, но на все это ушло почти 20 лет. В оформлении пространства усадьбы и интерьера жилища явственно видно желание хозяев следовать современным городским стандартам и рекомендациям глянцевых журналов.

Работающие в столице духоборцы получили материальные возможности красиво и качественно обустроить свое жилище и свой быт. Просторные гостиные, или залы, как их называют, обклеенные красивыми обоями, обставлены современной мебелью; кухни хорошо оснащены техникой, но где-нибудь в задней комнате обязательно стоит одна или две кровати, на



Рис. 2. Дом в с. Архангельское
(фото автора 2013 г.).



Рис. 3. Кухня в доме работающего в Москве
духоборца с. Архангельское
(фото автора 2016 г.).



Рис. 4. Гостиная, с. Архангельское
(фото автора 2013 г.).

которых громоздится несколько перин, одна–две горки из разновеликих подушек, покрытых ажурными накидками, купленными еще в 1950–1960-е годы. На этих металлических кроватях, обычно сделанных на заказ больше чем полвека назад, – тогда такую роскошь в магазинах не продавали – никто не спит, но это, с одной стороны, способ хранения большого количества привезенных из Закавказья перин, подушек и стеганых шерстяных одеял, а с другой, символ прежней жизни и прежняя гордость каждой хозяйки. Такие кровати есть в домах, где живы старшие члены семьи.



Рис. 5. Традиционно убранная кровать, с. Архангельское (фото автора 2013 г.).

Другая семья построила дом своими силами и его облик очень напоминает традиционное жилище закавказских духоборцев с «балхоном» (балконом). И еще один хозяин украсил свой дом и калитку во двор деревянными деталями, характерными для традиционного духоборческого жилья. Пожалуй, только эти три дома внешне напоминают о том, откуда приехали их хозяева.



Рис. 6. Дом в с. Архангельское, построенный по типу духоборческих домов в с. Гореловка в Грузии (фото автора 2013 г.).

остальные проходили по документам как члены их семей. Молодежь постаралась сразу купить современную мебель и устроить свой быт на новый лад, а пуховые перины и проч., даже если они были привезены, старались убрать подальше. Коттеджные дома в Мирном и Новом имеют законченный современный внешний облик

Переселенцы везли с собой некоторые уже вышедшие из употребления предметы домашней утвари вроде «маминой маслобойки» или ступки для размола соли, старую, еще родительскую одежду, т.е. то, что было для них значимо, и что рука не поднялась выкинуть. Одна семья сняла со своего дома и привезла с собой металлические сварные детали, украшавшие козырек крыльца, металлические перила и установила их на новом доме, чтобы эти, когда-то модные детали декора, хотя бы чем-то напоминали прежнее жилище.

В Мирном жилье строили для переселенцев из загрязненных аварией на Чернобыльской АС районов; что-то успели сдать и заселить, а большую часть законсервировали из-за отсутствия средств. Под поселение духоборцев из бюджета были выделены деньги, но их не хватило, поэтому достраивали за счет переселенцев.

В пос. Новый духоборцы получили бесплатно дома под ключ и вполне приличные подъемные деньги на обзаведение. «Заявителями», т.е. представителями семей, выступали люди молодого и среднего возраста,

и внутреннюю планировку, а также отделку. Они ничем не отличаются от домов и квартир остальных жителей поселков, и, попадая туда, трудно даже догадаться, что там живут потомки закавказских духоборцев.

Психологическая адаптация

Восприятие духоборцами русских в России

Духоборцам, как представителям этноконфессиональной группы, всегда было свойственно двухуровневое самосознание – конфессиональное и этническое. Называя себя духоборами/духоборцами, выделяя и отделяя себя от остальных русских, в сложные периоды истории они заявляли о своем единстве с русским народом. Пройдя советскую школу, духоборцы послевоенных поколений, прекрасно знали, что они русские, а по вере отцов – духоборцы, хотя перед посторонними, приезжавшими в Гореловку, бравировали своим духоборческим происхождением. Люди старшего поколения обычно говорили, что они вначале духоборы, потом русские или русские духоборы. Свое возвращение в Россию переселенцы, прежде всего первой волны, мотивировали желанием жить среди русских, которых они, прожив всю жизнь в Духобории², фактически и не знали. Впечатления от встречи с русскими в России у трех миграционных волн несколько отличаются.

«Тульские» духоборцы, приехавшие в Россию 25 лет назад, значительно лучше отзываются о русских в России, чем те, кто приехал позже. В Архангельском оставалось мало жителей, и они были даже рады приезду переселенцев и возрождению села. Духоборцы с благодарностью вспоминают, как они приносили для детей молоко и картофель, хотя кто-нибудь из других сел в автобусе мог сказать известную и обидную фразу: «понаехали тут». В настоящее время малочисленное старожильческое население как-то незаметно и мирно живет среди духоборцев, хотя применительно к ним переселенцы употребляют слово «местные», когда хотят подчеркнуть свою отличность от них, а о духоборцах говорят «наши».

В Мирном «местные» сами были переселенцами из загрязненных радиацией районов Брянской области. Но в первый же год кто-то сжег сено, заготовленное духоборцами для коров Общины, а жители окрестных селений при случае тоже производили ту же сакраментальную фразу. По прошествии 6–7 лет после переселения, когда лидер Общины духоборцев попыталась выдвинуть свою кандидатуру на пост главы Клетнянского района, ее оппоненты подняли крик, что к руководству рвется «лицо кавказской национальности». Однако эти отдельные случаи не вылились в комплекс каких-то обид на местное население; скорее, духоборцы адресуют их к руководителям района. В разговоре духоборцы Мирного сравнивают свои обычай и представления с аналогичными у «местных», как они называют все недухоборческое население поселка, но в этом сравнении нет негативного оттенка, более того, «местные» часто выступают носителями информации, интересной или полезной для духоборцев, в особенности, хозяйственной.

А вот «тамбовским» духоборцам уже на этапе подыскания места для поселения пришлось столкнуться с откровенной враждебностью старожилов. Жители села Старое Кленское, в общежитие которого первоначально хотели поселить первую группу приехавших, встретили их в штыки. Разговоры о том, что это какие-то опасные сектанты, переплетались со слухами, что это и есть те самые курды с Кавказа, которых

один из депутатов областной думы предложил вселять в опустевшие тамбовские села. Такое предложение действительно было, и об этой инициативе сообщала пресса, но о ней все забыли. Однако известие о приезде переселенцев из Грузии дало людям повод считать, что речь идет о курдах. И хотя потом в районе стало известно, что переселенцы – русские люди, за глаза духоборцев долго называли «курдами»: «Вот в Первомайск мы поехали. Наши же берут мешками, и мы тоже. Килами мы не покупаем. И продавцы: “Курды все разобрали”. Нас “курды” называют. Сейчас уже все нормально, в маршрутке здороваются» (ПМА 3).

Безусловно, администрация области должна была провести подготовительную работу и заранее проинформировать жителей, кто такие духоборцы. Когда представители духоборцев приехали в Малый Снежеток, в клубе устроили собрание, чтобы представить их местным, и духоборцы до сих пор вспоминают, как жители ругали и оскорбляли их. И потом местные при каждом удобном случае попрекали переселенцев, что они приехали на все готовое: «У нас дома валятся, а вам дома повыстроили» (ПМА 2). Духоборцы, работавшие в плодовоовощном хозяйстве, поначалу ощущали откровенную отчужденность остальных рабочих.

Сейчас духоборцы пос. Новый нормально общаются с местными жителями на работе, на улице, но у многих осталась обида, которая постоянно выплескивается, когда речь заходит об их жизни в России. Однако некоторые, вспоминая свое негативное отношение к вселению армян в Гореловку, пытаются оправдать жителей Клёнского и Малого Снежетка: «Когда к нам приезжали армяне, мы тоже ругались на них: “понаехали тут”. И у них такая же реакция. Они не пускали, из Клёнского с вилами выходили: “Они сектанты, бородатые все”. В Клёнское не пустили. Теперь видят, что мы работящие, простые» (ПМА 4); «Не были рады они. И перекрывали [дорогу], и все. Сейчас и друзья, и товарищи. Все нормально. Ну, кому по мысли было, когда к нам погинские (армяне из с. Пога поселились в Гореловке – С.И.) приезжали? Так что так же. И они не знали, кто мы. Даже и не думали, что русские. Теперь познакомились» (ПМА 5).

Духоборцы-переселенцы третьей волны акцентируют внимание на отрицательных чертах у российских русских, но, очевидно, не последнюю роль в этом сыграл первоначальный прием, оказанный им местным населением. Российские русские показались им негостеприимными. Неприятно их удивила развязность молодежи, ее неуважение к старшим в сравнении с духоборческой и особенно кавказской молодежью, и нецензурная лексика в общественных местах: «Как эти (местные – С.И.) вот ругаются. Без маты слова нет. Мать, отец, кто они – напрямую гнуть. Невозможно. Если зайдешь в автобус, в район ехать, ухи завянут, пока доедешь. У нас так чтобы на каждом слове мат, – нет. А у них невозможно без этого» (ПМА 2). Надо отметить, что духоборцы-переселенцы первой волны тоже в свое время отмечали обилие нецензурной лексики, как одну из неприятных сторон российского быта.

Поскольку со временем переселения «тамбовских» прошло сравнительно мало времени, в разговоре с ними постоянно звучало противопоставление: «мы» и «они», «у нас» и «у них», они говорят «у нас там» и «здесь», и мои собеседники сами замечали это за собой: «Мы говорим: “У нас там дома, у нас там дома”, как будто тут мы в гостях. Семь лет будет в декабре, восьмой пойдет» (ПМА 6).

Тоска по родине

Переселение для каждой из трех партий духоборцев стало рубежом, разделившим их жизнь на «до» и «после». И чем длиннее у переселенца период «до», тем тяжелее принять новое место жительства, даже если это историческая родина и кругом твой народ. Гимном закавказских духоборцев еще в Грузии стала песня «Синий курган» на стихи тбилисского поэта и журналиста Григорьева, написанные им под впечатлением от посещения в 1980-е годы духоборческих сел Джавахетии. Исполнение этой песни в Архангельском, Мирном или Новом обычно вызывало у слушателей слезы. «Мы поем третью часть этой песни («Синий курган» – С.И.). Она такая мелодичная. Где-то когда-то здесь запели ее, и духоборы плакать стали. Родина есть родина», – говорил человек, который поддержал переселение и приехал в Архангельское в первых рядах (ПМА 7).

1990-е годы и начало 2000-х годов ознаменовались потоком ностальгической поэзии. Духоборцы писали и переписывали друг у друга, заучивали наизусть несовершенные, но очень трогательные, иногда надрывные стихи об оставленной родине. Стоит их проанализировать, чтобы понять, утрата чего больше всего разрывала сердца людей.

Почти все ходившие в народе стихи принадлежат перу мужчин, которым на момент написания было 50–60 лет, и все они люди, далекие от религии. Поэтому в их произведениях нет упоминаний об оставленных в Грузии духоборческих святынях. Возможно, если бы стихи вышли из-под пера религиозных людей старшего возраста, то содержание их было бы другим, но старики стихов не сочиняли. И только в стихотворении, написанном пожилой женщиной, иногда посещавшей моления в Сиротском доме, есть такие строки:

Как забыть нам те местечки,
Где святостью они полны.
Сиротский дом, где мы молились,
И как поются там псалмы.

В стихах этого периода отсутствует упоминание о материальных потерях, казавшихся духоборским поэтам слишком мелкими и не заслуживающими поэтического осмысления, хотя эти потери были велики. Иногда символом родины выступает образ опустевшего дома, в котором уже никогда не соберутся разлетевшиеся по свету духоборцы. Но главным объектом внимания авторов таких стихов являются луга, покрытые цветами, родники, могучие горы, т.е. окружавшая их до переезда природа, на фоне которой протекала жизнь. Приведу несколько примеров:

...Снятся твои мне чудесные дали,
Горные кряжи, озерная гладь.
Разве ж я думал тогда, уезжая,
Что буду по вам так скучать.
Мне снится Кипучий родник.
Вода в нем как речка струится,
Как будто бы к ней я губами приник,
Чтоб вкусом ее насладиться.
Вспомнил Гореловку с болью сердечною,
Речку свою в родниках.
Вспомнил далекое детство беспечное,
Коней да скачки в лугах...

...Любимый край, моя земля,
 Тебя во сне я только вижу.
 Судьбу-разлучницу свою
 Порой я просто ненавижу.
 Зачем забросила меня
 Ты в край лесов, болот да гнуса.
 Лишившись гор, старею я,
 А в мыслях все к тебе стремлюся...

...Хоть жить мы здесь не захотели,
 Но наших гор забыть нельзя.
 Как под этими горами
 Луга зеленые в цвету,
 Скотина топчет их ногами,
 Пастух, шагающий к пруду.
 Рядом с этими горами
 Стоит задумчивый курган.
 До половины он в тумане,
 Сказать он хочет что-то нам...

В одном из таких стихотворений, ставшим песней, перечисляются объекты природного ландшафта, получившие названия и вписанные в хозяйственную и культурную жизнь многих поколений духовцев Грузии:

Джавахетия родная, мой родимый край,
 Балки, реки и озера, дикий Куран-чай.
 Там родник течет Кипучий из скалы седой,
 А вдали курган могучий в дымке голубой.
 На горах Казачьей балки море лопухов,
 В качерлюшках, бисеринках аромат лугов.
 Тут и балка Бугаева и Сапог Кривой,
 И поляна Петруса поросла травой.
 Холодна вода в Корытах, все здесь в родниках,
 И Абул, платком покрытый, синий в облаках...

В прошлое уходят события и люди, и это воспринимается как данность жизни, которую никто не может изменить. Они остаются в памяти каждого независимо от того, где он живет. Но горы, луга, родники и т.п. – это то, что существует вечно и неизменно (по крайней мере, так воспринимается), что было в прошлом и будет существовать всегда, но в будущем переселенцев этого уже никогда не будет. Поэтому всю эту ностальгическую поэзию надо скорее расценивать, как тоску по уже никогда не могущему состояться будущему, заданному всей прежней жизнью, запрограммированному в умах и сердцах духовцев и вдруг утраченному.

Известно только одно стихотворение, автор которого – житель Архангельского – воспел луга и березки новой родины. Однако он давно покинул Гореловку и до приезда в Архангельское уже много лет прожил в России:

Когда я вспоминаю жизнь иную,
 Теперь сравнить с архангельской могу,
 Неповторимый край, траву зеленую,
 В которой я купаюсь на лугу.
 А утром, как встаю я на рассвете,
 Иду я на зеленый тот лужок.

Поверьте мне, что нигде на свете
Не отыскать прекрасней уголок.
Иду я, заворожен, вдоль березок.
Они поклоны дарят в мою честь.
И знаю я, что жизненный отрезок
На том лугу и мне отмерян есть...

Старики, приехавшие в Архангельское по настоюнию своих детей, так и не привыкли к новым местам. Они жили и уходили из жизни с неосуществившейся мечтой когда-нибудь вернуться на родину, причем считали ею вовсе не Грузию, а свою Духоборию. Старики-певчий со слезами на глазах вспоминал, какая там была необыкновенная вода: «Я так плачу щас, кабы этот колодец... Умираю. Хоть бы уехать туда бы» (ПМА 8). «Начнется весна, какие цветки там! Лопухи растут. Какие хороши, белаи. Выйдешь в степь, пахнет скрость. И качерлюшечки, и бисериночки. Расстаться нельзя. Вот тут ничего этого нету», – с грустью говорила 94-летняя духоборка, прожившая к тому времени в Архангельском 14 лет (ПМА 9).

Те, кто выехали, когда им было 25–35 лет и моложе, быстро привыкли к новому месту, хотя первое время им, как и старшему поколению, очень не хватало гор и альпийских лугов. Многие из моих собеседников в Архангельском, которым сейчас за 50, говорят, что у них ощущение, как будто они здесь жили всегда. Им нравится среднерусская природа и село, но некоторые признаются, что во снах часто видят себя в Гореловке.

Многие переселенцы хотя бы один раз съездили туда, главным образом, чтобы посетить кладбище. Тема брошенных родительских могил и чувство вины перед предками тоже постоянно звучит в поэзии и разговорах переселенцев:

... И все стоят перед глазами
Могилы братьев и отцов.
Пред ними станем на колени,
И пусть простят нас, подлецов.

За эти 25 лет в Архангельском выросло поколение людей, которые считают Россию своей родиной и только по рассказам знают о жизни духоборцев в Закавказье. В настоящее время поток ностальгической поэзии у «тульских» и «брянских» духоборцев иссяк, но ностальгические переживания еще свежи среди старшего поколения пос. Новый. На мой вопрос к 70-летней духоборке, приехавшей вслед за сыном и его семьей: Вы уже привыкли здесь? – услышала ответ: «Как собака к палке привыкает, так и мы, – и добавила об остальных членах семьи, – они молодые, им все хорошо» (ПМА 2). Духоборец из с. Орловка, примкнувший к третьей гореловской группе, до сих пор очень остро переживает переселение: «Я нигде не был. В Тбилиси два раза был. И сюда не хотел. Мне нету интереса, дальше этой полосы (лесопосадка за огородом – С.И.) никуда не ходил. Не хочу. А там я усталый, но чтобы не видел своего месту! Каждый камень помню, каждый ровчаг помню, каждую месту помню, каждого человека. Вот их уже давным-давно нету, а снятся. <...> И это еще спасибо: все мы здесь духоборы» (ПМА 10).

Многие переселенцы во всех трех группах в качестве положительного момента, существенно облегчившего их жизнь на новом месте, отмечают компактность поселения: «Знаешь чего? Нам не заметно здесь, то (потому – прим. С.И.) что мы все свои. Мы как будто в Гореловке. Вовремя уехали мы. (А вы не жалеете, что переехали?) Нет. Ну, чтоб мы там делали?! Ни газа, ни света, ничего... под старость. Все

армяне. С кем там жить?!» (ПМА 11); «Мы, как приехали, сразу все на работу пошли, свои, все с поселка, молодежь, и я не заметила, что в чужой стороне» (ПМА. 12). И спустя 25 лет от некоторых, когда-то самых непримиримых противников первого переселения, довелось услышать слова сожаления, что не поехали тогда в «Тулу»: «Надо было вместе с архангельскими. Чуть бы пораньше, а судьба...» (ПМА 5).

Отношение к давно состоявшемуся переселению и степень удовлетворенности своей жизнью являются показателями адаптации духоборцев в России, но оно зависит не только от качества жизни, но и от срока проживания на новом месте. Закономерно, что «тульские», прожившие в России 25 лет, говорят о правильности принятого ими решения и отзываются о своей жизни в России значительно позитивнее, чем «брянские» и особенно «тамбовские» духоборцы.

Изменения в поведении духоборцев-переселенцев

Духоборцы среднего и старшего возраста из всех трех групп, имеющие возможность сравнивать ту, закавказскую, и эту, российскую, жизнь, отмечают изменения, которые произошли за это время в их сообществе. Переселенцы первой волны считают, что в России мужчины, а порой и женщины их села в 1990-е годы стали больше пить, а молодежь утратила былое уважение к старшим. Возможно, переселение, которое было тяжелым стрессом, сказалось на людях, особенно на молодежи. Из-за того, что в группах переселенцев было мало стариков, в сообществе ослабел контроль, поскольку именно старики следили за соблюдением принятых у духоборцев норм поведения и формировали общественное мнение, хотя, следует отметить, ослабление контроля было заметно еще в Гореловке. В 1990-е годы алкоголизм стал большой, чуть ли не национальной проблемой для всей страны, поэтому, если здесь и есть какая-то зависимость между чрезмерным употреблением спиртных напитков и переселением, то трудно определить ее степень.



Рис. 7. Поминки в общественном доме с. Архангельское (фото автора 2016 г.).

В настоящее время никакой общественной жизни в селе нет, разве что похороны и поминки, на которые еще приходит много народа.

Глава сельской администрации Архангельского жаловался, что на собрания жители не являются, даже если он всех предварительно обзванивает и приглашает. И, как рассказывала жительница Архангельского, «раньше, когда приехали, общались.

Жительница Архангельского на вопрос, есть ли изменения в характере, поведении людей, ответила: «Изменились и не в лучшую сторону. Черствость, уже нет той открытости, взаимовыручки, поддержки. Если похороны, свадьбы, то помогают. Обслужить надо, то помогут» (ПМА 13). Многие говорили о закрытости и обособленности, ранее не свойственных духоборцам. В духоборских селах в Грузии люди активно участвовали в разного рода собраниях, встречах и концертах, в каждом селе была хорошая самодеятельность.

Или эти трудности были? А сейчас зажили... Даже по самодеятельности вижу. Такой хор здесь был. Молодые-то есть. Раньше ходили. Я постоянно была в самодеятельности. Сейчас совсем мало. Пассивные стали. Телевизора раньше не было, а сейчас сериалы» (ПМА 14).

На улицах Архангельского теперь очень редко можно увидеть старииков, сидящих на скамейке у ворот, а в праздник уже не встретишь нарядных, гуляющих по улице людей. Духоборцы сетуют, что «молодежь совсем не та», «она в наушниках, с телефонами». Некоторые говорят, что люди стали ставить на первое место деньги, а все остальное потом. На появившуюся отчужденность жаловались «брянские» и «тамбовские» духоборцы.

Все эти замечания полностью совпадают с тем, что можно было услышать от жителей в любой российской деревне в конце 1990 – начале 2000-х годов: замкнутость, отсутствие интереса к общественной жизни, индивидуализация досуга, выдвижение материальных интересов на первое место. Эти изменения происходили в масштабах всей России, а не только среди духоборцев.

Крайне отрицательно на духоборцев повлиял переход от коллективных способов труда к индивидуальным, способствовавший развитию индивидуализма. Негативно на них сказался и разрыв социальных связей. Гореловские духоборцы входили в возрастные товарищеские компании, члены которых не только гуляли вместе на праздники, но помогали друг другу в любых жизненных ситуациях. При переезде эти связи оказались разорваны, и, хотя в Архангельском некоторые компании оказались представлены тремя – четырьмя парами и пытались возобновить прежнюю дружбу, эти попытки быстро закончились ничем. И в настоящее время все замкнулись в кругу своих семей и близких родственников. Как социальная организация, духоборческое сообщество Архангельского в своем прежнем виде в начале XXI века практически перестало существовать.

Культурно-религиозная ситуация

Между первым и третьим переселениями пролегает отрезок времени в 18 лет, т.е. «тамбовские» на 18 лет дольше жили в иноэтничном окружении в высокогорной Грузии, и если «тульские» прожили в России 25 лет, то «тамбовские» всего восемь, так что теоретически последние на сегодняшний день должны были бы лучше сократить свою культуру. Однако на деле степень культурно-религиозной утраты у «тамбовских» духоборцев оказалась больше, чем у «тульских».

Очевидно, одна из причин этого кроется в том, что численность «тульских» на момент переселения в Россию существенно превосходила численность «тамбовских», т.е. носителей культуры у первых было больше. Это особенно сказалось, когда молодежь поехала на заработки. Один из информантов совершенно верно отметил последствия того, что духоборцы из-за внутренних расколов и противоречий не создали единого многочисленного компактного поселения: «Если бы все в одно место б приехали, Духория бы подольше еще пожила. А так – нет» (ПМА 7). Для воспроизведения традиционного уклада жизни необходим полноценный организм с присутствием всех половозрастных групп и социальных связей.

Существовали и другие, не менее важные отличия между группами переселенцев, сказавшиеся на степени сохранности культуры. Старшее поколение – главные

хранители культуры и религии – в Архангельском было представлено людьми 1920–1927 гг. рождения и трое 1903–1915 гг. рождения, тогда как в пос. Новый – это несколько женщин 1930-х годов рождения, чьи взгляды сложились уже в советское время, которые закончили хотя бы начальную школу и начали приобщаться к религии довольно поздно – уже в 1990-е годы. Они не пользовались репутацией «моляк» (набожных людей) и не имели того авторитета, как старики предыдущих поколений.

Важную роль в том, что «тульские» дольше сохраняли свои культурные особенности, сыграло и то обстоятельство, что они, желая воссоединиться с русским народом, были все-таки нацелены на сохранение своей общности и культуры.

Хотя движущей силой переселения первой волны были молодые мужчины, далекие от религии, не участвовавшие в культовой практике, на бытовом уровне они были включены в сообщество, вполне положительно оценивали его, в целом позитивно высказывались о перспективах существования духоборчества и верили в возможность сохранения того, что есть, и даже возрождения того, что когда-то было.

Когда движение за массовое переселение только начиналось, предполагалось, что уедут в Россию духоборцы всех селений, и его инициаторы поставили задачу добиваться поселения всех на одной территории, объединения их в едином сельсовете, как это было в Грузии, именно с целью сохранения духоборчества, как культурно-религиозного явления. В этих заявлениях, несомненно, присутствовало и стремление руководителей переселения привлечь на свою сторону старшее поколение, и доказать противникам переезда, что они постараются сохранить на новом месте духоборческое наследие. Хотя единого массового переселения не получилось, первая партия выехала под этими лозунгами. И на начальном этапе адаптации эти установки худо-бедно, но работали. У «тамбовских» этого стремления не было даже на декларативном уровне.

Обремененным огромным количеством проблем, связанных с обустройством на новом месте, «тульским» духоборцам было не до культурного наследия. Тем не менее, они все же создали общество «Возрождение», которое так и не приступило к работе, планировали организовать в селе музей, построить молитвенный дом. В некоторых головах даже бродили идеи создать в Архангельском копию Сиротского дома, но в итоге ограничились установкой вагончика, который до сих пор стоит в селе и используется для молений. Непродолжительное время в школе были факультативные занятия по изучению культуры духоборцев, и был создан маленький музей с привезенными из Горловки экспонатами. Короткое время выходило приложение к районной газете «Заря», в которой публиковались небольшие статьи по истории и культуре духоборцев.

Духоборцы Архангельского приняли активное участие в создании в 1992 г. «Союза духоборцев России» (вначале он назывался «Объединение духоборцев России») и, несмотря на то, что эта организация мыслилась как общедухоборческая, призванная представлять интересы всех групп и содействовать сохранению культуры, постепенно она превратилась преимущественно в организацию «тульских» духоборцев, тем более что председатель Союза переехал из Москвы на жительство в Архангельское. В селе были проведены два съезда духоборцев.

«Союз духоборцев России» изыскал средства и выпустил красиво оформленный музыкальный альбом из двух пластинок, на которых были записаны духоборческие псалмы и народные песни. И это стало событием в культурной жизни всех духоборцев, поскольку, хотя и ненадолго, оживился их интерес к своей истории и традициям,

а потом по этим записям на спевках певчие стали разучивать псалмы. Все вышеперечисленное немного затормозило процесс размывания духоборческой культуры, но не могло остановить его.

В далекой Джавахетии среди армян, от которых духоборцы старались дистанцироваться, их специфическая культура и религия играли роль мощной оборонительной стены, и каждое поколение по мере сил старалось поддерживать эту все равно потихоньку разрушавшуюся линию обороны. В России они попали в культурную среду, которая отличалась, но не настолько сильно, чтобы воспринимать ее как чуждую и враждебную, поэтому необходимость держать дистанцию отпала сама собой. Смысл ее вообще исчез, когда разрушилось коллективное хозяйство и люди устремились заработка в Москву.

Традиционная культура, сформировавшаяся в эпоху коллективных форм хозяйственной деятельности и коммуникативной замкнутости, не может бытовать в постиндустриальном обществе. Культурно-информационная открытость страны, наступившая после смены политического режима, вовлечение населения, в том числе его самых маргинальных групп, в единое информационное пространство окончательно изменили ценностные ориентиры и без того уже практически разрушенного традиционного общества. Переселение духоборцев удеятели темпы утраты еще существовавших элементов традиционной культуры, но вовсе не инициировало начало процесса.

В 1990-е годы после крушения социалистической идеологии многие русские бросились искать опоры в религии. Появлялись и исчезали разного рода секты и учения, но большинство ищущих обратились к православию. И казалось, что духоборцы как конфессиональная группа тоже используют религиозный фактор для поддержания своей идентичности. Однако духоборцы в силу целого ряда причин³, уже давно утратили свое изначальное вероучение и по традиции сохраняли внешнюю обрядность и культовую практику. Их религиозность из глубин человеческой души переместилась вовне и сконцентрировалась на внешнем, против чего изначально выступали основатели секты, отказавшиеся от почитания и поклонения всему рукотворному и материальному (иконам, кресту, мощам, святым местам и пр.).

Привязанность к сакральным объектам на территории Духобории, связанным, так или иначе, с вождями (место жительства вождей – Сиротский дом, их некрополь – могилочки; пещерочки, где они бывали, курган, на котором молились и т.д.) или библейскими персонажами, стала важной чертой духоборческой культовой практики, и в советское время окончательно превратилась в содержание духоборческой религии. Выхваченная переселением из привычного пространства закавказской Духобории, конфессиональная культура духоборцев оказалась по сути выхолощенной и лишенной привязки и опоры.

Хранителями и носителями духоборческого мировоззрения и обрядности, религиозным ядром каждой общины-села была небольшая группа певчих. Общество делегировало им выполнение религиозных функций. Они следили за правильностью исполнения обрядов, прежде всего, похоронного, который просто не мог осуществляться без их участия, и были самыми уважаемыми в каждом селении людьми. Наиболее многочисленной и авторитетной была группа певчих Гореловки.

В с. Архангельское из старых, коренных певчих приехал только один старик, который, в целях соблюдения похоронного обряда, взялся обучать пению псалмов группу

женщин, самым молодым из которых тогда было 45–50 лет. «Нам говорили: “Ну, давай, ну, давай собираться, – рассказывала одна из этих духоборок. – Наше все пропадёт. Мы все-таки духоборцы. Ну, давайте собираться, давайте, чтобы продолжалось. Может, вдруг молодежь дальше пойдет, за нами, за следом”» (ПМА 15). Потребовалось несколько лет, чтобы они освоили манеру пения, заучили тексты псалмов. Собирались на моления каждое воскресенье и на все праздники в вагончике, где развесили, как это было в Гореловке в Сиротском доме, красивые полотенца – утирочки.

Поначалу вагончик не вмещал всех желающих, но с самого начала с большим перевесом преобладали женщины. Постепенно старшие уходили из жизни, кто-то «отстал», «заленился» ходить, а на смену почти никто не приходил. Давно уже в Архангельском духоборцы перестали ходить на моления по воскресеньям и собираются в вагончике только по большим праздникам. Приходят в своей традиционной одежде. Число молящихся колеблется от пяти до двадцати человек, причем среди женщин бывает один или несколько мужчин, которые приходят скорее из желания поддержать традицию.



Рис. 8. Моление в вагончике на Троицу 2016 г. с. Архангельское (фото автора 2016 г.).

будешь хранить? Молодежь, – они ни к чему. Мы подохнем, а они чаво? От своего стада отстал, а к другому не пристал» (ПМА 16).

Певчие Архангельского, круг которых постепенно сужается, до сих пор совершают похоронно-поминальный обряд в полном объеме, и этим их деятельность ограничивается. Они ходят по приглашению на похороны даже православных жителей села и поют духоборческие псалмы.

В пос. Мирный тоже оказалась гореловская певчая, и к ней ходила на спевки небольшая группа женщин пожилого и среднего возраста. Они освоили наиболее востребованные псалмы и исполняют похоронно-поминальный обряд, собираются в домах на большие праздники: Рождество, Пасху, Троицу, периодически сходятся на спевки.

Переехавшие в пос. Новый певчие начали учиться петь еще в Гореловке в конце 1990-х годов. Освоить этот большой культурный пласт в сколько-нибудь полном объеме людям уже немолодым было очень сложно. Тем не менее, в Новом они совершают похоронно-поминальный обряд, но последние годы перестали надевать свой костюм на похороны, хотя около гроба, а потом на кладбище, где тоже совершается моление, надо непременно быть в духоборческом костюме и, главное, – в духоборческой шап-

Молодежь никакого интереса к религиозной жизни не проявляет, да она в основном работает в Москве и вообще не интересуется духоборчеством. Еще не так давно звучавшее гордое: «Мы – духоборы!» сменилось удрученным: «Да какие мы духоборы!?!» Одна из певчих Архангельского в сердцах говорила: «Молодежь! Какие они духоборы! Мы все духоборы, а нас поймёшь?! Зараз несколько человек ходили пока в своей [одежде], а то все бросили, все, все забыли, только: “Ох, надо закон охранять”. А как ты его

ке. На праздники в дом одной из них эти несколько человек еще приходят в духоборческой одежде.

Некоторые жители отзываются об их пении пренебрежительно: «Какие тут певчие? Кто тут знает?! Ни завесть, ни весть! Там (в Гореловке – С.И.) они говорили: “Передние не будем, а за следом будем петь”. А сюда приехали, и не за кем за следом петь» (ПМА 2). «Тамбовские» певчие перестали собираться на моления по воскресеньям, а последние года два-три редко собираются в полном составе даже на праздники: «Праздник, под Пасху, собрались у Поли К-ой (это уже тут), трое было, – рассказывала певчая пос. Новый. – По четыре псалма прочитали, а Люба Д-на говорит: “Уже 12 человек прочитали⁴, и хвате нам”. Спели. Прочитали, помолились, похристосовались, яичками заменились. Все мы делали, как надо» (ПМА 17).

В Закавказье армяне привыкли и спокойно реагировали на появление в районном центре или в приграничных с Грузией селениях Армении духоборок в красивых ярких костюмах: все знали, кто это такие. В России среди русских, непривычных к этому зрелицу, духоборок в их традиционной одежде принимали за артистов из какого-то фольклорного ансамбля. На новом месте люди стали стесняться появляться вне села в своем костюме, а потом и вовсе отказались от него. Многие оправдываются тем, что эта одежда рассчитана на суровый климат высокогорья, а в Тульской обл. в ней ходить жарко.

Главная же причина того, что переселенцы отказались от ношения своего конфессионального костюма, заключается в том, что для подавляющего большинства он давно утратил сакральное значение и стал восприниматься самими духоборцами, как неуместный в современной жизни. «Когда мы жили среди нерусских, больше было сплоченности и какие-то свои обычай, а теперь растворяются. Уже все. Там хотя бы внешне одежду надевали. Теперь не надевают», – констатировала жительница Архангельского (ПМА 13).

Поскольку певчие – это основа религиозной общины, то очень показательны те изменения, которые произошли в их среде. В 1990 г., когда гореловских певчих пригласили выступить в Доме композитора в Москве, они долго не решались, полагая, что петь псалмы и стишки на сцене, да еще в духоборческих костюмах, нельзя. Пев-



Рис. 9. Певчие за столом на 42-дневных поминках, с. Архангельское (фото автора 2016 г.).



Рис. 10. Спевка певчих в пос. Мирный Брянской обл. (фото автора 2009 г.).

чие Архангельского уже без всякого сомнения ездят на различные фестивали районного, областного и даже международного масштаба и исполняют в своих костюмах русские народные и авторские песни, религиозные стишки, а иногда и псалмы. У духоборцев костюм был необходимым при исполнении обрядов, и вряд ли кто-то мог представить, что когда-нибудь он превратится в сценический.

Фольклорный центр «Истоки» из г. Подольска с 1990-х годов популяризовал исполнительское искусство «тульских» духоборцев, делал записи, перенимал их репертуар, хотя пение псалмов все-таки не освоил. Студенты Музыкального училища им. Гнесиных разучили псалмы и в 2013 г. спели их на сцене училища вместе с певчими Архангельского.

Поскольку духоборцы перестали надевать традиционные костюмы, а привезли их с собой из Закавказья, то за ненадобностью с конца 1990-х годов они стали время от времени продавать их заезжим скупщикам, а лет пять–шесть назад центр «Истоки» массово скупил костюмы, и теперь в них выступают члены коллектива, правда, без духоборческих шапок. У некоторых духоборцев это вызывает возмущение: «Они одевают наши юбки и выступают. Эта самодеятельность. Поют наши песни. Раньше говорили, что наше уйдет, кто-то понесет, а нам в глаза наплюет. Они и корсеты, и юбки, занавески покупают. Они даже сюда приезжали с концертом, и наши песни пели, но переделанные. Именно наши стишки» (ПМА 14). «Подольские приезжают и поют здесь в общественном доме, – рассказывала одна из певчих. – Некоторые недовольны: «И песни все поотдавали, и стишки, еще и платью!»». Таким недовольным эта певчая возразила: «Милые мои, вы хоть одеваете эту платью? Нет. Моль ест. А люди вот выступают. Сами все побросали». И далее продолжала: «И Поля эта в юбке, в штанах, и Ульяна, и то штаны одевает, брюки. Нехай все поют. Одежда будет где-то храниться. Она будет как символ духоборческий, кто понимаить» (ПМА 18). Таким образом, «символ духоборческий» перешел в чужие руки.

В поисках идентичности

В 1990-е годы средства массовой информации и РПЦ упорно внедряли в умы россиян, сильно отдалившись от церкви за годы Советской власти, представление о том, что настоящий русский должен быть православным, и очень часто россияне семьями, а то и чуть ли не целыми селениями, шли креститься с целью обретения или упрочения русской идентичности. Ускорившееся после переселения разрушение духоборческой культуры, а вместе с ней и духоборческой идентичности, неизбежно должно было сопровождаться поиском новой, и в данной ситуации она не могла быть иной, кроме как русской.

Сами духоборцы, не знающие своего учения, сводили его к отказу от крещения, священников, икон, храмов, и это уже не казалось им серьезным препятствием, отделявшим их от русских, которые массово бросились в храмы креститься и молиться.

В Советское время не принято было обсуждать, кто крещеный, а кто нет, поэтому духоборцы, уезжавшие в Россию в 1960–1980-е годы, чувствовали себя вполне нормально, и у них не возникало потребности и желания креститься. Случаи перехода в православие раньше среди них были редкостью, и такое обычно случалось с девушками, выходившими замуж за православных, если на этом настаивали родные мужа. В Гореловке подобные поступки однозначно осуждались, как нарушение заповеди «святых и праведных родителей». Жительница Архангельского вспоминала: «Мы в Армении жили. Мой муж покойный, Андрей, был живой, и решили еще там детей покре-

стить. Ну, мы поехали в Гореловку и похвалились свекрови, что детей покрестим. Она: “Ни, ни, ни! Тогда чтоб вашей ноги у нас в доме не было”. И не схотела». (ПМА 19).

После переселения в Россию отдельные случаи крещения среди «тульских» духоборцев были в конце 1990-х гг. среди вышедших замуж за православных, тех, пока еще немногих, кто уезжал в Москву или тяжело болел. С начала 2000-х годов переход в православие стал обычным явлением.

В архангельской средней школе с 2010 г. факультативно преподавали уроки православия, а с 2013 г. они вошли в программу. Никто из родителей-духоборцев не возражал, хотя можно было выбрать преподавание детям светской этики. Уроки православия ведет выкрестившаяся духоборка. Некоторые дети ходят в школу с крестиками. Одно время в администрации района и среди священников велись разговоры о том, что надо бы восстановить в селе разрушенную старинную церковь, а то «здесь сектанты живут, людей надо к вере приобщать». Остановило их отсутствие средств.

Аналогичный процесс перехода в православие в 2000-е годы начался и среди «брянских» духоборцев. В 2009 г. всех поразил случай, когда дочь, сама уже перешедшая в православие, пригласила домой в Мирный священника, и тот окрестил ее, находившуюся в состоянии предсмертной агонии, мать. И особенно активно, если не сказать стремительно, переход в православие идет среди «тамбовских» переселенцев. Возможно, это связано с тем, что степень размывания духоборческой культуры у этой группы больше, а кроме того, на них оказывается большее, чем на остальных, психологическое воздействие православных соседей, воспринявших их появление негативно. «Первое время на нас косо смотрели, – рассказывала жительница пос. Новый. – Вот я на почте сижу, а меня один мужчина спрашивает: “Почему вас называют духоборы?” А я говорю: “Потому что мы самые добрые люди”. Ну, я откуда знаю, почему меня называют! – “А чего вот вы ничего на шее не носите?” А я говорю: “Мы чистую душу носим”. Он: “Почему вы некрещеные?” – “Как это некрещеные?! Я даже сама, хоть маленький псаломчик, знаю, с детства вытвердила, еще маленькая была: Кто тебя крестил? – Отец и мать, третья благодать. Просто я рукой не крещусь. Я крещеная, – я говорю, – я такие псаломчики читаю, я даже слышала, Кирилл этот… «Узрех» называется псаломчик⁵. Он тоже псаломчик читал. *Мы точно такие же*”. – “У вас Пасха есть?” – “А чо ж у нас Пасхи нет?” Ну, как это так! Они, наверно, думали, мы с хвостами, рогами и прыгаем по деревьям» (ПМА 12). В этом диалоге совершенно явственно просматривается стремление убедить собеседника, что духоборцы точно такие же люди, как и православные. Подобные допросы со стороны православных если и не обзывают, то все-таки вызывают у духоборцев психологический дискомфорт от ощущения собственной инаковости, которая раньше, во время проживания среди армян, наоборот, культивировалась, а также желание доказать, что они такие же: «*Мы всего-навсего не крещеные. А мы такие же, Христос у нас, Бог у нас также впереди, как в церкви*» (ПМА 7).

Болезненно духоборцы, как, впрочем, и молокане, воспринимают слово «секта», которое для них давно превратилось в оскорбление. Женщина средних лет из пос. Мирный говорила: «Откуда мы ушли, туда и пришли. И вообще, мне так не нравится слово “секта”. Когда это говорят: “секта”, если взять нас, вот духоборов, то какие вредные у нас есть привычки?! А люди воспринимают!» (ПМА 20).

В настоящее время практически все дети, подавляющее большинство молодежи и некоторые люди среднего возраста окрестились, правда, мало кто сделал это из

религиозных убеждений и после крещения стал выполнять все установления православной церкви, но такие тоже есть. Последняя категория очень критически оценивает духоборчество. Одна из таких неофиток говорила: «А куда ушли духоборы? От чего ушли и к чему пришли? Сиротский дом превратили в храм. И подарочки все туда носили, и денежки все туда носили». На мое замечание, что за отказ от православной церкви предки сильно пострадали, моя собеседница резко ответила: «А я их просила? Они за свою идею шли. Не за мою. Держаться (духоборческой веры – С.И.) из-за того только, что мои предки страдали? А моя душа от этого не крепнет, а наоборот, озлобляется, что крест у меня такой плохой!» (ПМА 21). Другой, человек уже далеко не молодой, выходец из Гореловки, долго живший в России, и собирающийся окреститься, говорил: «Вот так думаешь: ради чего надо было выдумывать какую-то секту? Духоборцы! Ну, зачем, зачем, зачем? Отреклись от всего. Весь мир, ну, дураки, а духоборцы самые умные? Так получается? Ну, в конце концов, это все уйдет куда-то, в небытие. И все! А христианская вера, эта церковь, она уже останется навечно, и она никуда... Чего ради было отделяться, что-то выдумывать свое? Ради чего? Не понятно. <...> Ну, вот разница только в том, что попа ненавидели. Что христианская вера, что эта вера, – она одна и та же. Бог один и в него надо верить, ему надо поклоняться. А так ничего особенно разного». (ПМА 22).

Большинство крестится, если болеют или чтобы не заболеть, особенно это касается детей; чтобы чего-то не случилось; потому что снились плохие сны и батюшка посоветовал; чтобы Бог дал детей или чтобы крещением снять наведенную порчу. Некоторые пытаются объяснить все нестроения, расколы в среде духоборцев и переселения как раз тем, что они отреклись от креста: «Может быть, это все от того, что мы креста не признаем, что мы крест не носим, кресту не поклоняемся?! Может это наказание нам какое-то?!» (ПМА 20). Естественно, что при таких мыслях через какое-то время человек пойдет креститься.

Люди старшего возраста, осознавая, что сделать ничего не могут, даже не препятствуют этому. Одна очень пожилая духоборка, у которой окрестилась внучка, говорила: «Чо я буду лезть? Не креститесь! Я и слова не сказала. Хочут, нехай крестятся. Теперь как? Раз мы оторвались от сваво, а теперь куды пойдут – пойдут, и все» (ПМА 23).

Родители пытаются оправдывать своих детей, живущих в Москве среди православных: «Она (дочь информанта – С.И.) в Москве была всю жизнь, среди православных, и пришлось покреститься. Она спрашивалась: “Мам, можно?” Я говорю: “Ну, теперь не ты одна. Все. Как жалаешь!”» (ПМА 11). Другая жительница Архангельского, у которой дочь вместе со своей семьей окрестилась, говорила: «Живут среди русских. Как-то вроде не хотелось бы, а что сделаешь. Сын женился. Она крещеная была, и он покрестился, и сына окрестили. Дочь за калиновским (духоборец из Калиновки бывш. с. Троицкое – С.И.), а покрестилась». Эта моя собеседница поехала к дочери в Тулу и стала свидетельницей того, как зять с внучкой зашли в церковь, а потом при выходе внучка кланялась и крестилась. Женщина, по ее словам, обомлела, и между ней и дочерью состоялся такой диалог: «Мама, ты что?» – «Таня, ну, как-то непривычно». – «Ну, что сделаешь, если мы живем среди этих людей. Какая разница: крещеный, некрещеный. Верим-то мы в одного Бога» (ПМА 14).

Молодежь часто даже не понимает, что крещение – это переход в другую веру, поскольку не знает своей, да и вряд ли она вообще исповедует какую-то веру. Молодая женщина, недавно окрестившаяся, заявила: «Ты от этого не перестаешь быть духо-

боркой, если ты покрестилась. Какая разница? (*Но ведь духоборческая вера другая*) Да, нет, та же самая вера, только не батюшка, а сам молишься» (ПМА 24).

Многие духоборцы выскзываются за реформирование очень утомительного для родственников и очень затратного похоронного обряда, который пока еще держится, хотя и в нем все сильнее заметны признаки размывания. Собственно, в настоящее время вся традиционная обрядность свелась к похоронному обряду, сопровождаемому пением певчих. На наставление матери, как ее следует поминать в случае смерти, дочь посоветовала ей и отчиму: «Вот побыстрей покреститесь, хоть этой процедуры не будет». И родители задумались, съездили в Чернь, все узнали, но никак не решатся: каждый раз что-то мешает и, убеждая, то ли меня, то ли себя, эта женщина говорила: «Это же ничего плохого. Пусть поют певчие, придут...» (ПМА 19).

Но вот тут как раз и возникает проблема: как хоронить окрещенного духоборца, по какому обряду? Обычно окрестившегося духоборца или духоборку отпевали в церкви заочно, а певчие в доме совершили весь духоборческий обряд. Был случай, когда священник приезжал и отпевал на дому, а после его отъезда певчие исполнили свой обряд. В 2014 г. в пос. Новый родственники умершей крещеной женщины пригласили священника и певчих. Начавших было читать псалмы певчих попросили не продолжать, поскольку священник запретил. Певчие были глубоко оскорблены и, в то же время, искренне скорбели о душе покойной, которой они не посулили Царствие Небесное. Этот случай пока что единственный, но, очевидно, не последний, и похоронно-поминальная обрядность, все еще объединяющая духоборческое сообщество, будет неизбежно угасать.

В связи с тем, что духоборцы переходят в православие, снят вопрос о возобновлении прекратившего свою деятельность после смерти его председателя «Союза духоборцев России», поскольку непонятно, кого эта организация теперь будет объединять и представлять. В Тамбовской обл. приехавшие переселенцы заинтриговались было о регистрации духоборческой общины, на что официальное лицо ответило: «Вы уже граждане Российской Федерации и живите так, как все». Они не стали настаивать, тем более что среди них появилась группа баптистов.

* * *

Итак, с разницей в семь–восемь лет в Россию переселились три группы духоборцев из одного села. Каждая из них включала людей, не только знавших друг друга, но зачастую объединенных разного рода связями (родственными, соседскими, дружественными), и эти внутренние связи, несомненно, сыграли большую положительную роль, особенно на начальном этапе переселения и обустройства. Компактность поселения значительно облегчила психологическую адаптацию на новом месте.

В силу экономической и политической ситуации в стране в 1990-е годы и отчасти в силу субъективных внутренних причин создать прочные коллективные хозяйствственные структуры в России не удалось ни первой, ни второй партиям переселенцев, а третьей изначально была уготована роль наемных сельскохозяйственных рабочих. Тот факт, что духоборцы вынуждены были искать работу на стороне, является показателем экономического неблагополучия в стране, а не свидетельством нежелания переселенцев работать в сельском хозяйстве или поменять место жительства.

Сравнительный анализ процессов, которые шли в культуре и религиозности каждой из трех групп затрудняется тем, что переселение происходило в разные исторические периоды, переживаемые не только Россией, но и Грузией. Однако очевидно, что численность и возрастной состав переселенцев, наличие в группе людей с высокой степенью включенности в традиционную культуру существенно влияли на степень сохранности культуры и темпы ее размывания.

Наблюдая за процессами угасания духоборческой религии и культуры, не всегда возможно определить, что является результатом развития внутренних процессов в этой этнолокальной и конфессиональной общности, а что вызвано влиянием внешних факторов, но несомненно то, что последние 25 лет все внешние факторы работали на разрушение традиционной культуры, которая не вписывается в рамки постиндустриальной эпохи.

Индивидуализация жизни духоборцев, связанная с отсутствием коллективных форм сельского труда, отсутствие общественной жизни и приобщение людей через средства массовой информации к единой стандартизированной культуре сделало невостребованной в духоборческом сообществе их традиционную узко корпоративную и коллектиivistскую по своей сути культуру.

Во всех трех группах с момента переселения шел процесс отказа от традиций, обрядов, костюма, т.е. всего того, что отделяет духоборцев от православных русских в России. В настоящее время объединяют каждую из трех групп и всех духоборцев в целом родственные связи, общее «закавказское» прошлое и пока еще соблюдаемый практически всеми похоронно-поминальный обряд. Закономерно, что отказ от доминантных признаков сопровождается сменой идентичности и переходом в православие, что позволяет переселенцам почувствовать себя полноценными русскими. Приходится констатировать, что процесс ассимиляции духоборцев идет полным ходом. Возможно, если бы он происходил лет 50 назад, то этноконфессиональная духоборческая общность со временем превратилась в русскую этнографическую группу, однако среди русских России уже давно идет процесс культурного нивелирования, а последние десятилетия параллельно с ним наблюдается постепенное размывание этнической основы и подмена ее надэтнической, универсальной культурой. И все эти процессы не обошли стороной духоборцев, особенно молодежь, работающую в Москве.

Сейчас часто можно слышать известную китайскую мудрость: «Не дай Вам Бог жить в эпоху перемен», но рассматривая опыт переселенцев, надо признать, что еще хуже в эпоху перемен менять место жительства.

Примечания

¹ Духоборцы уверены, что если больные животные и были в частном стаде, то единицы, но чтобы не тратить время на выяснение, ветслужбы изымали всех коров и овец подряд.

² Духоборией духоборцы называли территорию восьми своих селений (Гореловка, Орловка, Спасское, Ефремовка, Троицкое, Богдановка, Тамбовка, Родионовка) с прилегающими надельными землями, расположенными в Ахалкалакском уезде Тифлисской губ. В советское время, после того как Богдановка превратилась в районный центр, а потом город с преобладающим армянским населением, и армянскими стали Тамбовка и Родионовка, в понятие Духобория включали первые пять из перечисленных селений.

³ В соответствии с духоборческим учением, в руководителе секты пребывает Божий Дух, и он является лицом Троицы – Сыном Божиим, каким был И. Христос. Династия вождей пресеклась в 1886 г. со смертью бездетной Л.В. Калмыковой. Учение секты не было зафиксировано в письменном виде. Оно изложено в «псалмах», которые надо было уметь толковать. Все сакральные

знания были достоянием группы наиболее авторитетных стариков. Остальные члены секты не были посвящены во все тайны учения. Отъезд 7,5 тыс. человек в Канаду, выезд более 5 тыс. человек в Сальские степи и на Украину в 1920-е годы, аресты религиозной верхушки секты в 1930-е годы, – все это привело к утрате духоборческого учения.

⁴ На молении каждый читает один псалом, а трое собравшихся прочитали по 4 псалма, т.е. за 12 человек.

⁵ Имеется в виду патриарх Кирилл. Духоборческий псалом «Узрех» взят из Евангелия от Матвея, гл. 5.

Источники и литература

И никова – И никова С.А. Возвращение в Россию: миграционные процессы среди духоборцев Грузии в конце XX – начале XXI века // Вестник антропологии, 2015. № 4 (32). С. 80–102.

ПМА 1. – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Новый Первомайского р-на Тамбовской обл. 2014 г. М.П. Е. 1945 г.р., М.М. Е. 1949 г.р.

ПМА 2. – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Новый Первомайского р-на Тамбовской обл. 2014 г. Л.И. П. 1944 г.р.

ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Новый Первомайского р-на Тамбовской обл. 2014 г. П.В. Д. 1950 г.р.

ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Новый Первомайского р-на Тамбовской обл. 2014 г. Г. А. 1974 г.р.

ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Новый Первомайского р-на Тамбовской обл. 2014 г. М.П. Е. 1945 г.р.

ПМА 6 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Новый Первомайского р-на Тамбовской обл. 2014 г. М.М. Е. 1949 г.р.

ПМА 7 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2013 г. А.А. Б. 1937 г.р.

ПМА 8 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2000 г. В.Т. Гололобов. 1920 г.р.

ПМА 9 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2005 г. А.М. Гончарова. 1911 г.р.

ПМА 10 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Новый Первомайского р-на Тамбовской обл. 2014 г. И.А. С. 1948 г.

ПМА 11 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2013 г. Д.П. М. 1937 г.р.

ПМА 12 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Новый Первомайского р-на Тамбовской обл. 2014 г. Л. Д. 1955 г.р.

ПМА 13 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2013 г. Т.И. Д. 1956 г.

ПМА 14 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2013 г. П.И. Б. 1950 г.р.

ПМА 15 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2003 г. Т.Т. Б. 1947 г.

ПМА 16 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2003 г. А.А. П. 1928 г.р.

ПМА 17 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Новый Первомайского р-на Тамбовской обл. 2014 г. П.В. Г. 1935 г.р.

ПМА 18 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2013 г. П.Ф. Б. 1947.

ПМА 19 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2013 г. Н. Б. 1949 г.р.

ПМА 20 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Мирный Клетнянского р-на Брянской обл. 2009 г. Т.В. Г. 1954 г.

ПМА 21 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2013 г. И.В. К. 1969 г.р.

ПМА 22 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2013 г. И.Ф. Б. 1941 г.р.

ПМА 23 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2013 г. А.В. З. 1924 г.

ПМА 24 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2013 г. И.В. А. 1991 г.р.

ЧМА – Чернский муниципальный архив. Похозяйственные книги за 1992 г.

References

Inikova S.A. Vozvrashchenie v Rossiyu: migracionnye processy sredi duhoborcev Gruzii v konce XX – nachale XXI veka // Vestnik antropologii, 2015. № 4 (32). S. 80–102.

Lebedeva N.M. Ehmpiricheskoe issledovanie psihologicheskoy adaptacii pereselencheskikh grupp // Russkie starozhily Zakavkaz'ya: molokane i duhoborcy. Moscow: IEA RAN, 1995.

PMA 1. – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v pos. Novyj Pervomajskogo r-na Tambovskoj obl. 2014 g. M.P. E. 1945 g.r., M.M. E. 1949 g.r.

PMA 2. – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v pos. Novyj Pervomajskogo r-na Tambovskoj obl. 2014 g. L.I. P. 1944 g.r.

PMA 3 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v pos. Novyj Pervomajskogo r-na Tambovskoj obl. 2014 g. P.V. D. 1950 g.r.

PMA 4 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v pos. Novyj Pervomajskogo r-na Tambovskoj obl. 2014 g. G. A. 1974 g.r.

PMA 5 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v pos. Novyj Pervomajskogo r-na Tambovskoj obl. 2014 g. M.P. E. 1945 g.r.

PMA 6 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v pos. Novyj Pervomajskogo r-na Tambovskoj obl. 2014 g. M.M. E. 1949 g.r.

PMA 7 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2013 g. A.A. B. 1937 g.r.

PMA 8 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2000 g. V.T. Gololobov. 1920 g.r.

PMA 9 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2005 g. A.M. Goncharova. 1911 g.r.

PMA 10 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v pos. Novyj Pervomajskogo r-na Tambovskoj obl. 2014 g. I.A. S. 1948 g.

PMA 11 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2013 g. D.P. M. 1937 g.r.

PMA 12 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v pos. Novyj Pervomajskogo r-na Tambovskoj obl. 2014 g. L. D. 1955 g.r.

PMA 13 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2013 g. T.I. D. 1956 g.

PMA 14 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2013 g. P.I. B. 1950 g.r.

PMA 15 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2003 g. T.T. B. 1947 g.

PMA 16 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2003 g. A.A. P. 1928 g.r.

PMA 17 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v pos. Novyj Pervomajskogo r-na Tambovskoj obl. 2014 g. P.V. Goncharova. 1935 g.r.

PMA 18 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2013 g. P.F. B. 1947.

PMA 19 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2013 g. N. B. 1949 g.r.

PMA 20 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v pos. Mirnyj Kletnyanskogo r-na Bryanskoy obl. 2009 g. T.V. G. 1954 g.

PMA 21 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2013 g. I.V. K. 1969 g.r.

PMA 22 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2013 g. I.F. B. 1941 g.r.

PMA 23 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2013 g. A.V. Z. 1924 g.

PMA 24 – Polevye materialy avtora. Ehkspediciya v s. Arhangel'skoe CHernskogo r-na Tul'skoj obl. 2013 g. I.V. A. 1991 g.r.

CHMA – Chernskij municipal'nyj arhiv. Pohozyajstvennye knigi za 1992 g.

S.A. Inikova. Transcaucasian Doukhobor migrants on the Russian land: peculiarities of adaptation.

The article is devoted to the investigation of the process in material and spiritual life of the Doukhobors, who left Georgia for their historical motherland Russia.

Keywords: *Doukhobors, culture, religion, identity, adaptation, assimilation.*

ФИЗИЧЕСКАЯ (БИОЛОГИЧЕСКАЯ) АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572

© С.В. Васильев, Е.В. Веселовская, О.М. Григорьева,
А.П. Пестряков, М.В. Хартанович

ОБЛИК МАКЛАЯ

К 170-летию со дня рождения Н.Н.Миклухо-Маклай

Статья посвящена антропологическому изучению черепа Н.Н. Миклухо-Маклай и восстановлению на его основе прижизненного облика. Приводится краткое описание его жизненного пути, даны основные биографические данные, а также очерк его путешествий и научных исследований.

Свой череп Николай Николаевич завещал науке. Авторами он был получен из хранилища Института этнологии и антропологии им. Петра Великого, Петербургской Кунсткамеры. Приводится запутанная история обретения черепа этого знаменитого ученого и путешественника.

Череп был изучен по полной крациометрической программе. Череп по форме овощной, брахицранный, средней высоты. Лоб прямой и широкий. Лицо узкое и высокое, нос выступает значительно. Индивидуальной особенностью является сочетание широкого мозгового отдела с узким лицом.

Была сделана копия черепа Миклухо-Маклай и на ее основе выполнены два скульптурных портрета. Первый портрет представляет облик ученого без волосяного покрова головы и лица, и был выполнен с целью изображения анатомических деталей и подробностей внешности. Второй портрет приближен к реальному облику великого путешественника (с соответствующей прической, бородой и усами).

Особенности внешнего облика на реконструированном портрете Н.Н. Миклухо-Маклай можно представить следующим образом. Мозговой отдел имеет крупные размеры и как бы превалирует над лицевым, лицо узкое, удлиненной формы с крупной нижней челюстью, значительно профицировано, нос высокий, выступает значительно, лоб вертикальной формы, широкий и высокий, глаза крупные.

Ключевые слова: антропологическая реконструкция, крациология, индивидуальные особенности внешности, Н.Н. Миклухо-Маклай.

Васильев Сергей Владимирович – доктор исторических наук, зав. отделом Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: vasbor1@yandex.ru.

Веселовская Елизавета Валентиновна – кандидат биологических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: veselovskaya.e.v@yandex.ru.

Григорьева Ольга Михайловна – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: labrecon@yandex.ru.

Пестряков Александр Петрович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: labrecon@yandex.ru.

Хартанович Мария Валерьевна – зав. отделом информационных технологий Музея антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера). Эл. почта: markhan@kunstkamera.ru.

Введение

Идея восстановить точный облик по черепу знаменитого ученого возникла при посещении авторами его Родины – усадьбы Рождественское, расположенной в деревне Языково Окуловского района Новгородской области. К настоящему времени усадьба не сохранилась, да и деревни уже нет. Однако усилиями Окуловского краеведческого музея при поддержке администрации района ежегодно на этом месте проводятся торжества, а в 1986 г. к 140-летнему юбилею Миклухо-Маклай силами общественности был установлен памятный камень с надписью: «Здесь родился великий путешественник, ученый и гуманист Н.Н.Миклухо-Маклай (17(5).07.1846 – 14 (2).04.1888)» (рис. 1). Ежегодно в Окуловском районе проводятся Международные Маклаевские чтения, на которые съезжаются этнографы, антропологи, краеведы, писатели и поэты. Частыми гостями бывают потомки великого ученого.

Имеющиеся фотоснимки и портреты Миклухо-Маклай представляют некую гамму образов, которые объединяют пышная шевелюра и обильная растительность на лице. Однако фотографии не всегда выполнены четко, многие художественные и скульптурные портреты делались после смерти, а информация о нижней части лица вовсе отсутствует на большинстве изображений (рис. 2, 3). Это послужило первым доводом в пользу воспроизведения внешнего облика ученого. Вторая причина выдвинута самим Николаем Николаевичем: он завещал свои останки науке. В настоящей статье отдельная глава посвящена истории обретения черепа и выполнению последней воли ученого.

Приступая к работе, мы поставили перед собой такие задачи. Во-первых, тщательно изучить и описать череп. Далее на основе выполненной по черепу точной копии воссоздать прижизненный облик уче-



Рис. 1. Памятный камень в Языково-Рождественском – поставлен на месте усадьбы, где родился Миклухо-Маклай. Окуловский р-н Новгородской области. Место рождения.

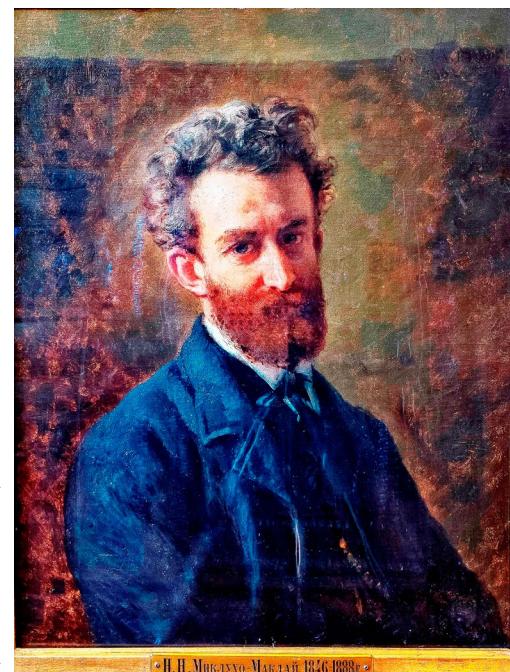


Рис. 2. К.Г. Маковский. Портрет Н.Н. Миклухо-Маклай. 1882.



Рис. 3. Н.Н. Миклухо-Маклай с братом М.Н. Миклухой. Вена. 1870-е ?

ного и охарактеризовать индивидуальные особенности его внешности, бывшие скрытыми до настоящего времени за пышной растительностью. Разумеется, мы не смогли обойти вниманием тот огромный вклад в науку и нравственный подвиг ученого гуманиста, которые прославили его на весь мир – статья предваряется кратким описанием его жизни. Интересно отметить, что выполнение скульптурной реконструкции стало возможным за счет грантовской поддержки со стороны Русского географического общества (РГО) – и именно РГО финансировало ряд экспедиций ученого. Пользуемся случаем выскажать искреннюю благодарность РГО за выделенные средства.

Николай Николаевич Миклухо-Маклай – жизненный путь (1846–1888)

Великий русский путешественник, натуралист широкого профиля (зоолог, антрополог, этнограф), защитник народов-аборигенов Юго-Восточной Азии и Океании, Николай Николаевич Миклухо-Маклай родился 17 июля 1846 года в селе Рождественском Новгородской губернии в семье инженера-капитана Николая Ильича Миклухи, одного из строителей Николаевской железной дороги (Санкт-Петербург–Москва) и его жены Екатерины Семеновны (в девичестве Беккер).

С 1859 по 1863 гг. Николай Николаевич учился в гимназии. Из-за слабого здоровья часто пропускал занятия и не окончил гимназию. Тем не менее, он поступил в Санкт-Петербургский Университет в качестве вольного слушателя на физико-математический факультет, где занимался естественными науками. Однако, в 1864 году он, как участник студенческих волнений, из университета был исключен; в этом же году уехал в Германию. Здесь Николай Николаевич посещал лекции по совершенно различным наукам (от некоторых разделов математики, физики, химии до философии, политэкономии и юриспруденции) сначала в университете Гейдельберга, затем Лейпцигском университете. Николай Николаевич усиленно искал точку приложения своих интеллектуальных способностей.

Осенью 1865 года он поступил на медицинский факультет Йенского университета, где работал крупный немецкий биолог (в дальнейшем знаменитый последователь эволюционного учения Чарльза Дарвина) Эрнст Геккель. Здесь Николай Николаевич нашел себя. Профессор Геккель оценил умного и трудолюбивого русского студента, всячески ему покровительствовал и сделал своим ассистентом. В 1866 году Николай Николаевич участвовал в научной экспедиции, организованной Геккелем, на о. Мадейру, а затем на Канарские Острова, где он изучал биологию морских беспозвоночных, рыб, а также морских губок. Одним из следствий этой экспедиции была его первая научная статья, посвященная анатомии некоторых видов хрящевых рыб,

и опубликованная в 1867 году в «Йенском журнале медицины и естествознания». Здесь впервые Николай Николаевич подписывался фамилией Миклухо-Маклай, используя давнее прозвище своих предков по отцовской линии. В 1868 году, году окончания обучения университета, вышли из печати еще две его научные статьи. Одна была посвящена морским губкам, где описывался новый вид, открытый им, вторая – посвящена сравнительной анатомии мозга хрящевых рыб и была основана на собственных полевых материалах. В этой статье Николай Николаевич, вступив на почву теоретической биологии, обнаружил свой боевой задор и полемизировал со своими маститыми коллегами – Эрнстом Геккелем и Карлом Максимовичем Бэром. В этом же году он отправился в Италию, где в полевой лаборатории занимался изучением морфологии морских губок и мозга рыб.

В 1869 году Николай Николаевич, презрев трудности и опасность, один отправился на Красное море, где изучал морские биоценозы коралловых рифов. Как считает Д.Д. Тумаркин, лучший отечественный знаток жизни и творчества Миклухо-Маклай, именно с этого времени Николай Николаевич проявил склонность проводить в одиночку свои полевые исследования, охватывая максимальный спектр явлений изучаемого объекта (Тумаркин 2012). Это соответствовало независимому и мужественному характеру этого на вид хрупкого и болезненного человека.

В июле 1869 года Николай Николаевич, после долгого отсутствия, прибыл в Россию. В этом же году он участвовал во Втором съезде русских испытателей природы в Москве и был принят в ряды Русского географического общества (РГО), где он выступил с докладом о своем путешествии на Красное море.

Миклухо-Маклай стремился исследовать совершенно неизученные области Земли. Таковой им был выбран остров Новая Гвинея (Лубченкова 1999). В 1870 году планы Николая Николаевича по изучению Австралии и Океании были одобрены Советом РГО, он получил финансовую поддержку, и в ноябре этого года отплыл на корвете «Витязь». Плавание было сложным и долгим, лишь 20 сентября 1871 года «Витязь» встал на якорную стоянку в заливе Астролябия близ берега Новой Гвинеи. Для Миклухо-Маклай была построена хижина на мысе Гарагаси между папуасскими деревнями Горенду и Гумбу, где он поселился вместе со слугами – шведским матросом Ульсоном и полинезийским мальчиком Boehm (который вскоре заболел и умер). В первые же дни пребывания на берегу Новой Гвинеи Николай Николаевич один и без оружия посетил деревню папуасов Горенду. Его мужество и спокойное ненавязчивое поведение дало положительный результат. Как он сам писал в дальнейшем: «Я скоро понял, что моя крайняя беспомощность против сотен, даже тысяч человек была моим главным оружием» (Миклухо-Маклай 1950а: 634). И далее: «В отношениях своих с туземцами я строго наблюдал за собой, чтобы всегда даже малейшее данное мною обещание было исполнено, так что у папуасов явилось убеждение, выражаемое ими в трех словах и ставшее между ними родом поговорки – “балал Маклай худи”, что в переводе значит: слово Маклай одно» (Миклухо-Маклай 1950а: 637).

Вскоре папуас Туй, после того как Николай Николаевич излечил его от серьезной травмы головы, стал его другом и информатором. Такой стиль хладнокровного, но при этом доброжелательного поведения Николай Николаевич демонстрировал в дальнейшем при встречах с любыми аборигенами как Новой Гвинеи, так и других территорий великого островного мира между Азией и Австралией. Поведение Миклухо-Маклай, резко контрастировавшее с поведением большинства

других европейцев, создало ему среди папуасов славу большого человека (*tamo boro-boro*) и доброго духа. На базе его личности со временем стал складываться кульптурного героя.

Николай Николаевич тщательно фиксировал и описывал все стороны здешней природы – изучал оригинальную флору и фауну этой особой части тропиков, вел метеорологические наблюдения. На этом побережье Новой Гвинеи, он был первым европейцем, проникшим в жизнь местного населения – жителей классической неолитической культуры, совершенно не затронутой влиянием культур иного уровня. Именно поэтому Миклухо-Маклай особенно интересовали все стороны культурной жизни местных аборигенов-папуасов: их ведение хозяйства, ремесла, орудия труда, семейные взаимоотношения, проведение праздников, связи между соседними и более отдаленными деревнями и т.п. Николай Николаевич изучал язык папуасов ближайших деревень. В это первое посещение Новой Гвинеи он прожил здесь 15 месяцев. Впоследствии эта территория получила название – *Берег Маклайя*.

Особое внимание Миклухо-Маклай придавал своим антропологическим исследованиям. Здесь и в своих дальнейших экспедиционных поездках Николай Николаевич обычно замерял рост (длину тела) исследуемых и особенности строения тела как мужчин, так и женщин – фиксировал следующие признаки изучаемого населения: форму и цвет волосяного покрова головы, его распространенность на теле, степень пигментации различных участков кожного покрова. Особое внимание он, в угоду тогдашней тенденции в антропологии, уделял форме черепной коробки, выделяя ее долихокранную и брахиокранную форму. Также Николай Николаевич отмечал и описывал традиционные операции аборигенов на теле, такие как татуировка, обрезание у мужчин, искусственная деформация головы, иногда встречаемую специфическую операцию «мика» и т.д. Будучи строго объективным ученым-исследователем, он встречал и отмечал и негативные, с европейской точки зрения, местные традиции: чрезмерная трудовая загрузка женщин в семейной жизни, частые (но не кровопролитные) стычки между деревнями, и даже встречаемый в некоторых местностях Новой Гвинеи каннибализм. Миклухо-Маклай сам не видел насильтственного захоронения престарелых родителей, но согласно сведениям некоторых европейских миссионеров этот обычай встречался на Ново-Гебридских островах Меланезии.

Следующая экспедиция Миклухо-Маклай на Новую Гвинею состоялась в 1873 году. На этот раз Николай Николаевич посетил западный берег Новой Гвинеи – территорию берега Ковиай, где уже чувствовалось негативное влияние малайских и моллукских купцов и пиратов, не брезговавших в том числе и работорговлей. Как следствие этого, вместо деревень, окруженных ухоженными земледельческими участками, как на берегу Маклайя, он наблюдал здесь господство кочевого образа жизни аборигенов и развал хозяйственной земледельческой культуры. Николай Николаевич об этом писал: «Все эти жилища только временно обитаемы, и даже редко можно застать в них жителей. Все население скитаются по заливам и бухтам в своих пирогах, оставаясь только несколько часов или дней в одной местности. Причина этому постоянные войны между населением, нападением Хонгий. Сравнивая образ жизни папуасов Ковиай с образом жизни папуасов берега Маклайя, встречаешь большое различие между обоими населениями. Несмотря на то, что папуасы Ковиай уже давно знакомы с железом и разными орудиями, хотя они и познакомились с одеждой и огнестрельным оружием, хотя и носят серебря-

ные и даже золотые украшения, но они остались и остаются номадами. Недостаток пищи вследствие неимения плантаций и домашних животных заставляет их скитаться по заливам в поисках морских животных, за ловлею рыб, бродить по лесам за добыванием некоторых плодов, листьев и корней. Папуасы берега Маклайа, хотя живут совершенно изолировано от сношения с другими расами, хотя не были знакомы (до моего посещения в 1871 году) ни с одним металлом, однако строили и строят своими каменными топорами большие селения, с относительно очень удобными, часто большими хижинами, обрабатывают тщательно свои плантации, которые круглый год снабжают их пищей, имеют домашних животных – свиней, собак и кур. Вследствие оседлого образа жизни и союза многих деревень между собой войны у них сравнительно гораздо реже, чем между папуасами Ковиай» (Миклухо-Маклай 1950б.:107–108). Здесь Миклухо-Маклай воочию увидел драматические последствия столкновения различных цивилизаций. Представители более развитой цивилизации Малайского архипелага разоряли, грабили и нередко обращали в рабство жителей культурно более отсталого населения Новой Гвинеи, вызывая ответную агрессию папуасов. Это привело к экономическому регрессу автохтонного населения, возврату от производящего хозяйства неолитического типа, к экономически менее продуктивному – присваивающему, и, как дальнейшее следствие этого, вынужденные межплеменные войны, которые усугубляли экономический упадок. Здесь Миклухо-Маклаю уже пришлось, в отличие от жизни на берегу Маклайа, не расставаться с оружием и иногда даже его применять.

Видимо первое посещение Новой Гвинеи, ее северо-восточной части, где уклад туземцев еще не был деформирован внешним влиянием, как первая любовь не могло изгладиться из памяти Николая Николаевича, и он еще дважды посещал берег своего имени. В 1876–1877 годах он провел здесь семнадцать месяцев, поселившись близ деревни Бонгу, продолжая изучать культурные и антропологические особенности как прибрежных, так и горных папуасов.

Третий, последний визит Николая Николаевича на берег Маклайа был очень кратким (17–23 марта 1883 года). Здесь его ждали печальные вести – многие его друзья, в том числе Туй, умерли. Деревня Горенду была брошена, Бонгу значительно уменьшилась в численности. Невзирая на это Николай Николаевич навсегда полюбил это место, где он полностью раскрыл свой талант исследователя и доброго человека. «Я чувствовал себя, как дома, и мне положительно кажется, что ни к одному уголку земного шара, где мне приходилось жить во время моих странствий, я не чувствую такой привязанности, как к этому берегу Новой Гвинеи. Каждое дерево казалось мне старым знакомым». (Миклухо-Маклай 1950в.:582–595). Местные жители просили его оставаться жить с ними.

Миклухо-Маклай дважды (в 1880 и в 1881 годах) посещал также южный берег Новой Гвинеи, где он изучал местных папуасов, слегка затронутых поверхностным влиянием европейской культуры. Здесь уже работали некоторые европейские христианские миссии. В районе Торресова пролива, разделяющего северо-восточную Австралию с Новой Гвинеей, добывали жемчуг, что привлекало самых различных людей, в том числе авантюристов. Кроме того, прошедшая недавно австралийская «золотая лихорадка» конца 40-х – начала 50-х годов того века, привела к появлению золотоискателей на южном берегу Новой Гвинеи, где однако золото не было найдено. Все это в определенной степени деформировало социальную жизнь местного

населения. Антропологические исследования папуасов этих мест показали Николаю Николаевичу наличие здесь инорасовой примеси, но не европейской, а полинезийской. Таким образом, оказалось, что из всех регионов острова Новая Гвинея, исследованных Николаем Николаевичем, население берега Маклая оказалось наименее затронутым каким-либо внешним влиянием.

Антропологические и этнологические исследования Миклухо-Маклая не ограничивались папуасами Новой Гвинеи. Он изучал многие, ранее мало изученные, или совсем неизученные этнические группы архипелагов Меланезии, полуострова Малакка, а также филиппинского острова Лусон. (Бутинов 1950).

Особое внимание он уделял антропологии негритос (аэта), представителям низкорослой, темнопигментированной и курчавоволосой расы, малочисленные популяции которой были мозаично вкраплены в основной современный южно-монголоидный массив населения Малайского архипелага, Филиппин и Индокитая, и которые вероятно являются реликтами более древнего населения этого региона. Внешне они были очень похожи на папуасов Новой Гвинеи. «Первого взгляда на негритосов мне было достаточно, чтобы признать их за одно племя с папуасами, которых я видел на островах Тихого океана и с которыми я прожил 15 месяцев на Новой Гвине...», – писал Николай Николаевич (Миклухо-Маклай 1950б: 8).

В какой же мере негрито действительно антропологически близки к папуасам Новой Гвинеи? По этому поводу Николай Николаевич полемизировал со своим старшим коллегой Карлом Максимовичем Бэром, который писал: «Эти два черепа (аэта Филиппинских островов) были положительно брахицефалы, между тем как папуасы положительно долихоцефалы» (Миклухо-Маклай 1951а:14). Краниологические измерения, проделанные Миклухо-Маклаем, показали, что среди папуасов, также как и среди меланезийцев нередко встречаются брахицефальные индивиды: «Я думаю, что между многими разновидностями папуасского племени находятся и такие, которые, подобно негритосам Лусона, брахицефальны или у которых размеры черепа приближаются к брахицефальной форме» (Миклухо-Маклай 1950г: 9). С нашей стороны этому нечего возразить – действительно любой антропометрический признак в изучаемой популяции (или краниосерии) имеет определенный размах изменчивости, нередко значительный. К сожалению, в доступных нам статьях Миклухо-Маклая, он приводит лишь выборочные данные по величинам черепного или головного указателя отдельных папуасов и индивидов других популяций (хотя согласно его записям измерялось большое число индивидов, как мужского, так и женского пола). Иногда фиксировался размах изменчивости этих антропологических признаков, но нигде не приводились среднегрупповые значения измерительных параметров и тем более статистических показателей изменчивости признаков, т.е. величин дисперсии. Последнее в его время еще не было принято приводить в научных публикациях подобного рода.

Согласно более поздним антропологическим исследованиям XX века ближе к истине оказался Карл Максимович Бэр. Массовые краниологические исследования антропологов XX века показали существенное различие между краниосериями аэта (негрито Филиппин) с одной стороны и папуасами и меланезийцами – с другой. Как выяснилось, например, по данным очень полной информативной сводной работы В.П. Алексеева, аэта (также и андаманцы) явные брахиокраны, а папуасы и большинство серий меланезийцев – долихокраны, нередко даже ультрадолихокраны (Alexejev 1973).

Форма черепной коробки у населения конкретной территории, в том числе и один из ее параметров – черепной указатель, хотя и изменчива во времени, но достаточно устойчива, так как она генетически детерминирована. В настоящее время выяснилось, что папуасы и меланезийцы принадлежат к иному краинотипу, чем аэта и андаманцы. Для первого характерна удлиненная и высокая форма черепа, для другого – укороченная, широкая и более низкая форма (Пестряков 1995; Пестряков, Григорьева 2004). Следовательно, генезис этих двух групп населения малайско-тихоокеанских тропиков должен быть существенно различным.

В Австралии Николай Николаевич, так же как и на Новой Гвинее и в Океании, продолжал изучать антропологию аборигенов, в том числе собирая краинологический материал. В Австралийском музее он нашел и изучил один удивительный череп (точнее кальвариум). Вот как он его описывает: «...Головной индекс черепа не кажется современным антропологам таким важным фактором для классификации человеческих рас, как во времена Ретцеуса, он все же остается очень важным признаком в краинологии.... Этот череп замечателен своей чрезвычайной длиной. Офрио-затылочная длина равна 202 мм, длина между надпереносцем и затылком – 204 мм, при ширине в 119 мм. Таким образом, индекс ширины, вычисленный из первого измерения, равен 58,9 (тот же индекс, вычисленный из второго измерения, составляет 58,3). Я должен особо отметить, что этот череп является натуральным, то есть, он не дает даже самых легких указаний на какую-либо деформацию... Индекс высоты этого черепа (от basion до bregma 131 мм)...» (Миклухо-Маклай 1951б: 417-418). С нашей точки зрения, вероятно, относительная длина этого черепа является абсолютным максимумом, а относительная ширина – абсолютным минимумом, среди всех известных черепов современного человечества.

Однако не только антропологические исследования занимали внимание Миклухо-Маклайя. Он, будучи натуралистом широкого профиля, никогда не бросал и чисто биологические исследования, где главным его интересом было сравнительно-анатомическое изучение мозга позвоночных, начиная от хрящевых рыб (акул) до человека включительно. Попав в 1878 году в Австралию, он познакомился, а затем подружился с руководителем Линнеевского общества с доктором Вильямом Маклеем (почти полное сходство фамилий). Здесь же близ города Сиднея при поддержке правительственные кругов Австралии ему удалось открыть морскую биологическую станцию по изучению автохтонной фауны. И здесь же, в Австралии, Николай Николаевич встретил молодую вдову Маргарет Эмму Робертсон, которая влюбилась в него как говорится «с первого взгляда». Любовь оказалась взаимной и, преодолев сопротивление отца Маргарет, богатого и влиятельного Джона Робертсона, 27 февраля 1884 года состоялась свадьба Николая Николаевича. Венчание происходило по протестантскому обряду, хотя Миклухо-Маклай был православным и не отказывался от своего вероисповедания. Разрешение на эту брачную церемонию Николай Николаевич получил от самого российского императора Александра III, который всячески поддерживал русского путешественника.

Деятельность Миклухо-Маклайя не исчерпывалась научными исследованиями, он активно и самоотверженно боролся за гуманистическое отношение к населению экономически отсталого населения тропических регионов Земли. Эволюционные учения Ламарка и Дарвина породили «незаконнорожденное дитя» – антропологический расизм. Это оклонаучное реакционное политическое течение сложилось в середине

XIX века в результате борьбы двух научных концепций, касающихся происхождения человечества: а) моногенезма (человечество имеет одну исходную эволюционную линию) и б) полигенезма (разные части человечества – расы, произошли от различных предковых форм). Но всякая научная точка зрения приобретает как своих политических поклонников, так и политических противников. В США, в середине прошлого века, теория полигенезма бросала вызов библейской традиции (происхождения всего человечества от одних прародителей – Адама и Евы) и заодно служила теоретическим оружием рабовладельцев против аболиционистов (противников рабства). В 1854 г. там выходит книга Нотта и Глиддона *«Типы человечества»*, где авторы пытаются доказать, что негры и европейцы имеют разных эволюционных (обезьяньих) предков. Те же идеи о неполноценности негров, об их особом филогенетическом происхождении, развивали английские ученые: палеонтолог Агассиц и Джеймс Гент – основатель Лондонского антропологического общества и другие.

Приблизительно в то же время во Франции возникло другое реакционное псевдонаучное течение – *«антропосоциология»*, родоначальником которого стал граф А. Гобино. Суть его учения, опубликованного в *«Трактате о неравенстве человеческих рас»*, в том, что движущей силой всех великих цивилизаций было господство в них высшей «арийской» расы. Смешение ее с «низшими» покоренными расами, якобы неспособными к самостоятельному культурному прогрессу, всегда приводило к упадку цивилизации.

Наша российская антропологическая наука всегда стояла на позициях принципиального антрасицизма и одним из ее предшественников по этому вопросу был Миклухо-Маклай. Как ученый-антрополог Николай Николаевич придерживался концепции единого происхождения человечества, научными аргументами доказывая несостоительность полигенезма и отвергая представления, что некоторые расы (негроиды и австралоиды) представляют собой как бы переходные варианты от предковых форм к современному человеческому виду. Он защищал права коренного населения юго-восточной Азии и Океании, активно боролся против самого страшного и позорного явления в истории человечества – работторговли (*Тумаркин 1981*). Будучи гуманистом и политическим идеалистом, он пытался превратить Берег Маклая в своего рода этнографический заповедник, где он претендовал на роль правителя. В связи с этим Николай Николаевич безуспешно призывал Российскую администрацию к колонизации этой территории Новой Гвинеи. Позже он обращался к правительенным кругам Великобритании и молодой Германской империи с аналогичными предложениями. Однако мечтам Миклухо-Маклая не суждено было сбыться, в 1884 году территории северо-запада Новой Гвинеи вместе с частью Меланезийского архипелага были превращены в германскую колонию. Морально удрученный, тяжело больной Николай Николаевич вместе с женой и двумя малолетними детьми вернулся в Россию, где он 14 апреля 1908 года скончался в Санкт-Петербурге.

Ниже представлена карта-схема основных экспедиционных маршрутов Н.Н. Миклухо-Маклая на территории Юго-Восточной Азии и Океании (рис.4).

Несмотря на острый и наблюдательный ум, колоссальную трудоспособность, Николай Николаевич по характеру был идеалистом и очень непрактичным человеком, совершенно равнодушным к публичному почету, с пренебрежением относился к академической научной карьере. Наука – вот была единственным богом, которому он служил. Его антропологические и этнографические работы, посвященные народ-

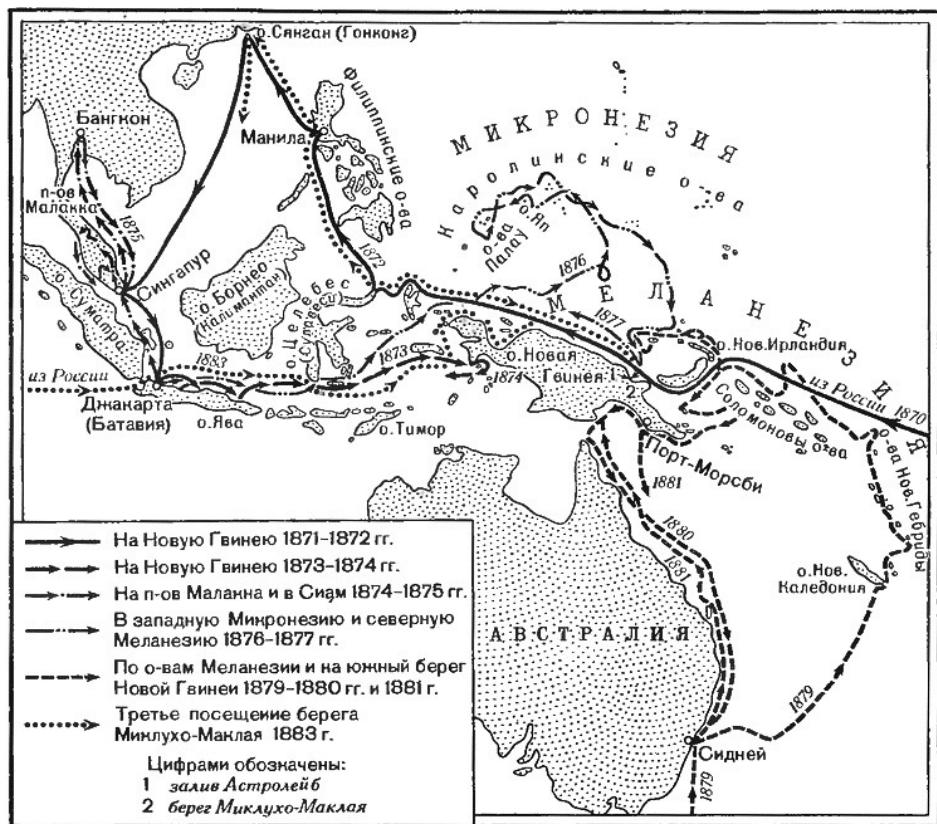


Рис. 4. Карта-схема основных экспедиционных маршрутов Н.Н. Миклухо-Маклай на территории Юго-Восточной Азии и Океании.

ностям малоизученной в то время территории юго-западной Пацифики стали золотым фондом в здании нашей отечественной науки (Рогинский, Токарев 1950).

Следует полностью согласиться с мнением Д.Д. Тумаркина, что Миклухо-Маклай был одним из последних ученых-натуралистов широкого профиля (Тумаркин 2012).

Санкт-Петербургский этнолог Б.Н. Бутинов писал: «Путешественник – ученый – гуманист: эти три слова наиболее полно и точно выражают главное содержание всей жизни Николая Николаевича Миклухо-Маклай – жизни до обидного короткой, удивительно цельной и яркой». (Бутинов 1971).

С нашей точки зрения к Николаю Николаевичу в полной мере подходит та характеристика, которую дал норвежский полярный исследователь Херальд Свердруп своему знаменитому земляку Фритьофу Нансену: «Он был велик как путешественник, более велик как ученый, и еще более велик как человек» (Лобусов 2013).

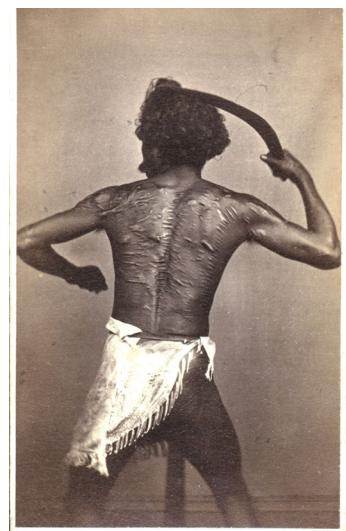


Рис. 5. Австралиец с бурунгом. 1880 (?). Фотография из собрания Н.Н. Миклухо-Маклай.

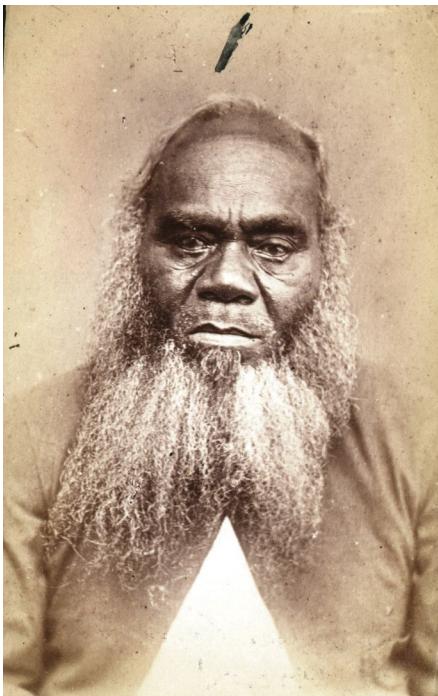


Рис. 6. Вождь с острова Фиджи. 1870-е (?). Фотография из собрания Н.Н. Миклухо-Маклая.

Здесь мы приводим несколько мало известных фотографий из собрания Н.Н. Миклухо-Маклая (рис. 5–7).

История исполнения завещания Н.Н. Миклухо-Маклая

Завещание Н.Н. Миклухо-Маклая своего черепа Музею антропологии и этнографии представляется нашему современному общеизвестным фактом, казалось бы, не требующего отдельного разговора.

В 1874 году, находясь в Батавии (современный город Джакарта, о. Ява), Н.Н. Миклухо-Маклай завещал собрание черепов (Коллекция музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН № 211), а также и свой череп Музею антропологии и этнографии в Санкт-Петербурге для приращения собрания основоположника антропологии в России (Алексеев 1969: 11) академика Карла Эрнста фон Бэра (1792–1876): «Я постараюсь принять необходимые меры для того, чтобы моя голова была сохранена и переслана господину Анкерсмиту, которого прошу направить ее в Музей антропологии Императорской Академии наук в Санкт-Петербурге, каковому я ее завещаю» (Миклухо-Маклай 1953: 418).

Однако история сложилась несколько иначе.

Ответ на вопрос «Почему череп ученого попал в музей только в 1962 году?» не смогли дать ни музейная документа-



Рис. 7. Ахмат, мальчик 12-и лет. Манила. 1873. Фотография из собрания Н.Н. Миклухо-Маклая.

ция, ни старожилы Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого.

Поиски привели нас в Архив Русского географического общества (выражаем признательность коллективу архива и заведующей архивом М.Ф. Матвеевой).

Архивные документы по истории Географического общества советского периода развернули перед нами неожиданную картину.

В апреле 1938 года Всесоюзное географическое общество Академии наук СССР отмечало 50-летие со дня смерти путешественника, антрополога, этнографа Н.Н. Миклухо-Маклая (1846–1888). Комиссией по увековечиванию памяти Н.Н. Миклухо-Маклая при Географическом обществе была проведена кропотливая, масштабная работа по выявлению документов о жизни и трудах Миклухо-Маклая, его дневников, рукописей в архивах и других научных, просветительских учреждениях СССР.

Обращаясь за документами, Географическое общество не только упоминало заслуги ученого, но и подчеркивало злободневность работ Миклухо-Маклая для Европы конца 1930-х годов и борьбы с расизмом: «Н.Н. Миклухо-Маклай являлся не только замечательным путешественником, географом, он был великим гуманистом, для которого не было высших и низших рас. Доказав единство человеческого рода, он, таким образом, более 50-ти лет тому назад разоблачил расистскую теорию о неполноценности разных народов, теорию, которая в настоящее время является в странах фашизма одной из ведущих» (Архив РГО. Ф. 1. Оп. 1. № 45. Л. 155).

Была организована выставка архивных документов и музейных экспонатов. Живейшее участие в подготовке выставки и других мероприятий к этой дате принял президент Всесоюзного географического общества Н.И. Вавилов (1887–1943). Отбирая документы для памятной выставки, Вавилов обратил внимание на завещание ученого, в котором тот завещал свой череп для антропологического отдела Музея антропологии и этнографии. Документ был выявлен заведующим архивом Е.И. Глейбером и произвел, по воспоминаниям современников, настоящий фурор (Померанцев 1987:323).

«Да это же настоящий подвиг!» – передает слова Вавилова А.М. Черников (1907–2002), работавший в те годы инспектором Архива Академии наук СССР, – «Не пожалел даже свой череп отдать для науки!» (Черников 1987:329).

Комиссия по увековечиванию памяти Н.Н. Миклухо-Маклая занималась и приведением в порядок склепа ученого и его родственников на Волковом кладбище в Ленинграде. Осенью 1938 года Комиссией было получено решение Ленсовета о перезахоронении, в связи с реконструкцией кладбища, останков Н.Н. Миклухо-Маклая в часть кладбища «Литераторские мостки» (Померанцев 1966:108). Ссылаясь на завещание ученого и путешественника, Комиссия Географического общества обратилась в Комиссию по перезахоронению И.С. Тургенева, М.С. Салтыкова-Щедрина, Д.В. Григоровича и Н.Н. Миклухо-Маклая с «настойчивым предложением» передать Географическому обществу череп Миклухо-Маклая (Архив РГО. Ф. 1. Оп. 1. № 45. Л. 155 об.).

8 октября 1938 года на Волковом кладбище в Ленинграде был вскрыт склеп Миклух. В склепе были также захоронены отец ученого (1857) и сестра (1880). Было проведено исследование возможной принадлежности захоронения:

«1. Расположение гробов в земле соответствует хронологическому порядку захоронений, т.е. гроб путешественника находится ближе других к поверхности. Оба верхние гроба, хотя и были покрыты плитами, но последние осели под тяжестью значительного слоя земли.

2. Малый размер костей и наличие женской серьги исключает возможность принадлежности первого открытого гроба Н.Н. Миклухо-Маклаю. Найденная же серьга похожа на серьгу, которую можно рассмотреть на фотографии О.Н. Миклухо-Маклай, находящуюся в Ученом Архиве Общества.

3. Сравнение украшений на втором гробе со снимком, изображающим Н.Н. Миклухо-Маклая в гробу (фотография находится в Ученом Архиве Общества) пока-

зывает полное их сходство. Остатки мужской штатской одежды и размеры костей также подтверждают принадлежности этого захоронения путешественнику.

4. Принадлежность третьего гроба отцу путешественника подтверждается следующим: А) гроб этот находится на самом нижнем уровне могилы, в той ее части, которую можно собственно назвать склепом, ибо верхние гробы были захоронены, хотя и под плитами, но, как было уже сказано выше, эти плиты осели, т.к. не были прочно укреплены на фундаменте. Б) наличие довольно хорошо сохранившихся остатков военных сапог (отец Н.Н. Миклухо-Маклая, судя по фотографии, имеющейся у его родных, был похоронен в военной форме). В) размер костей – точный рост путешественника (согласно одного из его писем, хранящегося в Архиве АН СССР) 1 м 60 см, эти же кости принадлежат человеку большего роста» (Архив РГО. Ф. 6. Оп. 4. № 18. Л. 3-4).

Свидетель вскрытия захоронения географ-картограф П.П. Померанцев (1903–1979) писал: «Череп был отделен и, завернутый в лист газеты, доставлен нами в архив Общества до передачи в Академию наук» (Померанцев 1966:128).

После эксгумации препаратором Центрального научно-исследовательского геологоразведочного музея им. академика Ф.Н. Чернышева В.В. Лебединским было проведено препарирование черепа Н.Н. Миклухо-Маклая (Архив РГО. Ф. 1. Оп. 1. № 45. Л. 171).

Изъятый череп ученого был передан в Архив Географического общества, как отделения Академии наук. В воспоминаниях о Президенте Географического общества Н.И. Вавилове нашло место и это событие, вызвавшее некоторые толки.

Свидетель эксгумации, картограф П.П. Померанцев упоминал общественное осуждение: гробокопательством и кощунством называли изъятие черепа. Однако Н.И. Вавилов, прия к заведующему Архивом и «открывателю» завещания Н.Н. Миклухо-Маклая Е.И. Глейберу, по воспоминаниям Померанцева, сказал: «Вот уж, наверное, ты никак не думал, что, раскопав завещание, тебе же придется раскапывать могилу Маклая. Что же, Евгений Израилевич, спасибо, что завещание путешественника сумел выполнить» (Померанцев 1966:128).

А.М. Черников в статье «Интерес к истории науки» пересказывает слова президента Географического Общества Н.И. Вавилова: «Вот мы и приняли волю Миклухо-Маклая. Географическое общество находится при Академии наук, следовательно, теперь череп Миклухо-Маклая будет в Академии наук» (Черников 1987:330).

Череп Н.Н. Миклухо-Маклая долгие годы хранился в Архиве Географического общества. В мае 1962 года Президиум общества постановил передать череп «в виду отсутствия необходимых условий для его хранения» в Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая/Музей антропологии и этнографии (Архив РГО. Ф. 31. Оп. 1. № 134. Л. 4). 31 мая 1962 года череп Н.Н. Миклухо-Маклая был принят Музеем антропологии и этнографии (Опись коллекции МАЭ № 6499). Именно оттуда череп великого антрополога был извлечен в 2015 году для проведения настоящего исследования.

Краниологическое исследование

Череп Н.Н. Миклухо-Маклая имеет сравнительно неплохую сохранность (рис.8). Исследование проводилось по классической краниологической программе (Алексеев, Дебец 1960). Результаты краниологического исследования представлены в таблице 1.

Таблица 1

Краниологические характеристики Н.Н. Миклухо-Маклайя

№	Признак	Размер
1	Продольный диаметр	179
8	Поперечный диаметр	144
17	Высотный диаметр	133,5
5	Длина основания черепа	99
9	Наименьшая ширина лба	94
10	Наибольшая ширина лба	131
11	Ширина основания черепа	118
12	Ширина затылка	108,7
29	Лобная хорда	117
30	Теменная хорда	114
31	Затылочная хорда	94
26	Лобная дуга	142
27	Теменная дуга	138
28	Затылочная дуга	124
23а	Горизонтальная окружность через офорион	528
24	Поперечная дуга порион – брегма – порион	353
25	Сагиттальная дуга	404
7	Длина затылочного отверстия	34,2
16	Ширина затылочного отверстия	29
	Высота изгиба лба	25,8
	Высота изгиба затылка	26,2
45	Скуловой диаметр	118
40	Длина основания лица	83,5 (?)
48	Верхняя высота лица	67 (?)
47	Полная высота лица	-
43	Верхняя ширина лица	98
46	Средняя ширина лица	84,7
55	Высота носа	58
54	Ширина носа	22,5
51	Ширина орбиты от мф.	42

Таблица 1 (продолжение)

№	Признак	Размер
52	Высота орбиты	36
77	Назо-молярный угол	137 ⁰
<zm	Зиго-максиллярный угол	124 ⁰
SS (57)	Симотическая высота	5
SC	Симотическая ширина	7,8
MC(50)	Максиллофронтальная ширина	16
MS	Максиллофронтальная высота	8,2
	Глубина клыковой ямки (справа)	3
	Высота изгиба скуловой кости (по Ву) (справа)	10,5
	Ширина скуловой кости (по Ву) (справа)	48
75 (1)	Угол выступания носа	39 ⁰
68 (1)	Длина нижней челюсти от мыщелков	102
79	Угол ветви нижней челюсти	131 ⁰
68	Длина нижней челюсти от углов	78
70	Высота ветви	59
71a	Наименьшая ширина ветви	24,8
65	Мышелковая ширина	107
66	Угловая ширина	90
67	Передняя ширина	41
69	Высота симфиза	26

* (?) после цифры означает, что размер при взятии попадает на реконструируемую часть и может быть приблизительным.

Таблица 2

Указатели краниологических характеристик Н.Н. Миклухо-Маклая

8/1	Черепной указатель	80,5
17/1	Высотно-продольный указатель	74,6
17/8	Высотно-поперечный указатель	92,7
29/26	Указатель кривизны лобной кости	82,4
30/27	Указатель кривизны теменной кости	82,6
31/28	Указатель кривизны затылочной кости	75,8
9/8	Лобно-поперечный указатель	65,3

Таблица 2 (продолжение)

12/8	Затылочно-поперечный указатель	75,5
48/17	Вертикальный краниофициальный указатель	50,2
45/8	Поперечный краниофициальный указатель	81,9
9/45	Лобно-склеровой указатель	79,7
40/5	Указатель выступания лица	84,3
48/45	Верхний лицевой указатель	56,8
48/46	Верхний среднелицевой указатель	79,1
54/55	Носовой указатель	38,8
52/51	Орбитный указатель	85,7
	Симотический указатель	64,1
	Максиллофронтальный указатель	51,3



Рис. 8. Череп Н.Н. Миклухо-Маклая.

Череп Н.Н. Миклухо-Маклай имеет большие размеры горизонтальной окружности через офорион и поперечной дуги. Сагиттальная дуга имеет очень большие размеры для мужчин, то есть череп довольно протяжен.

Описание мозговой коробки

Форма черепной коробки при взгляде сверху овояйдная – наибольшая ширина черепа сдвинута назад и падает на заднюю часть. Череп Николая Николаевича может быть описан как укороченный и относительно широкий – брахиокранный. Высотно-продольный указатель средний свидетельствует о ортокрании. В категорию мезиокранных черепов попадает он по высотно-поперечному указателю. Оба показателя говорят об относительно средневысоком черепе.

Лоб прямой и визуально довольно широкий. Абсолютные размеры наименьшей и наибольшей ширины лба входят в категорию средних и очень больших. По лобно-поперечному указателю череп мезоземный (лоб средней ширины). Лобно-скulloвой указатель очень большой. По достаточно низкому указателю кривизны лобной кости можно сделать вывод о довольно сильном ее изгибе. Развитие надпереносья оценивается в три балла по шестибалльной шкале Брука. Надбровные дуги (типа II) – не доходят до середины верхнеорбитального края.

Теменные бугры расположены высоко. Относительно низкий указатель кривизны теменных костей говорит о небольшом радиусе изогнутости их. Сосцевидные отростки довольно крупные, имеют длину около 2 см и оцениваются баллом 2. Затылок среднеширокий.

Описание лицевого скелета

Лицевая часть черепа узкая и относительно высокая, по верхнелицевому указателю – лептеннная (показатель высоколицести). Углы горизонтальной профилировки относятся к категории малых и очень малых, т.е. лицо даже по европеоидным меркам резко профилировано. Ортогнатизм лица подтверждается низкими значениями указателя выступания лица (указатель Флюэра). Краниофициальный вертикальный указатель имеет среднее значение. Наоборот, краниофициальный поперечный указатель очень мал, что говорит о сочетании узкого лица и относительно широкой мозговой коробки.

Орбиты средневысокие и относительно не широкие (мезоконхные). В абсолютных размерах нос высокий и относительно узкий (лепторинный), то же подтверждается и носовым указателем. Угол выступания носа большой. Симотический и максиллофронтальный указатели входят в категорию больших и очень больших, что говорит о значительной высоте переносья. Нижний край грушевидного отверстия – anthropina, то есть боковые края грушевидного отверстия непосредственно переходят в нижний край, имеющий острую форму. Развитие передненосовой ости оценивается баллом 4.

В 1962 году заведующим кафедрой рентгенологии и радиологии 1-го Ленинградского медицинского института, членом-корреспондентом Академии медицинских наук СССР, одним из основателей рентгено-анатомии, основателя русской школы палеопатологии Д. Г. Рохлиным (1895–1981) (Бужилова 2009:31–33) было выполнено первое рентгеноанатомическое исследование черепа и нижней челюсти Н.Н. Миклухо-Маклай. Результаты исследований были опубликованы в труде «Болезни древних людей (кости людей различных эпох – нормальные, и патологически измененные)» (Рохлин 1965:151–154). Были установлены причины недуга, мучавшего

ученого. Рохлин писал, что как немецкие, так и петербургские врачи считали, что Миклухо-Маклай страдал от последствий тяжелой малярии, ревматизма, а сильнейшие боли в щеке связывали с острой невралгией, не имевшей анатомической почвы. Рентгеноанатомическое исследование 1962 года показало картину ракового поражения с локализацией в области правого нижнечелюстного канала и поражением нижней ветви тройничного нерва (*Рохлин 1965:151–154*).

Работа над восстановлением облика Н.Н. Миклухо-Маклай

Учитывая большую ценность черепа, с которым нам предстояло работать, было решено сделать с него пластиковую отливку, что и было поручено сотруднику Лаборатории Галееву Р.М. Далее было проведено сличение размеров, бравшихся на копии и на оригинале, которое показало полное совпадение. В международной практике настоятельно рекомендовано проводить реконструкцию лица на слепках, а оригинал использовать в качестве контроля (*Damas et al. 2015*). Для максимальной точности реконструкции работу проводили два автора настоящей статьи, владеющие методом восстановления лица по черепу: Веселовская Е.В. и Григорьева О.М.

В Лаборатории антропологической реконструкции многие годы ведутся работы по совершенствованию приемов точной передачи прижизненного облика при реконструкции его по черепу. Разработана уникальная программа «Алгоритм внешности», которая позволяет шаг за шагом последовательно рассчитывать прижизненные характеристики головы, основываясь на размерах и признаках черепа (*Веселовская 2015а*). Применение научных разработок последних лет обогатило антропологическую реконструкцию новыми возможностями. Исследование палеоантропологического материала представляется теперь более информативно и наглядно (*Веселовская и др. 2015*). Успешное использование «Алгоритма внешности» в следственной практике при идентификации личности отражает широкие возможности метода и его преимущества (*Абрамов и др. 2015; Веселовская и др. 2013; Damas et al. 2015; Ibáñez et al. 2015*). Одним из аспектов программы является расчет пропорций элементов внешности и словесное описание внешнего облика, сопоставимое с криминалистическим словесным портретом (*Веселовская 2015б*).

Первоначально череп был тщательно измерен и описан с особым акцентом на индивидуализирующие детали. Затем с помощью «Алгоритма внешности» были рассчитаны размерные характеристики головы. В таблице 3 представлены размеры черепа и пересчитанные прижизненные размерные характеристики.

Подробные этапы процесса краинофациальной реконструкции представлены во многих работах (*Веселовская, Балугева 2012; Веселовская 2015*) и они примерно одинаковы для всех случаев. Здесь уместно остановиться на специфике работы именно в этом черепом. Важной особенностью является отсутствие всех зубов верхней челюсти и атрофия альвеолярного отростка. Видимо, Николай Николаевич перенес операцию по удалению пораженных участков кости. Он носил съемный протез желтого металла (рис.9). При обсуждении деталей реконструкции коллектив авторов принял решение воссоздать облик ученого не на момент смерти, когда он был сильно истощен болезнью, а на возраст около 35 лет. На верхней челюсти из пластилина был сформирован альвеолярный отросток с зубами, как это было до утраты собственных зубов.

Таблица 3

Размеры черепа Н.Н.Миклухо-Маклая и пересчитанные на их основе размерные характеристики головы

Размер на черепе	Размер головы	Способ расчета
		Добавлена толщина мягких тканей (в мм)
Продольный диаметр 179	Продольный диаметр 193	14
Поперечный диаметр 144	Поперечный диаметр 157	13
Наименьшая ширина лба 94	Наименьшая ширина лба 104	10
Ширина лба 128	Ширина лба 138	10
Скуловой диаметр 121	Скуловой диаметр 131	10
Ширина лица на уровне глаз 98	Ширина лица на уровне глаз 108	10
Ширина переносья 8	Ширина переносья 14	6
Ширина спинки носа 13	Ширина спинки носа 19	6
Морфологическая высота лица 126	Морфологическая высота лица 133	7
Высота подбородка 17	Высота подбородка 24	7
Прижизненный размер	Размер на черепе	Рассчитано по уравнению регрессии
Физиономическая высота лица (ФВЛ) 189	Морфологическая высота лица(МВЛ) 126?	$\text{ФВЛ} = 90,505 + 0,748x(\text{МВЛ}+6)$
Высота уха (ВУ) 65	Морфологическая высота лица(МВЛ) 126?	$\text{ВУ} = 55,488 + 0,073x(\text{МВЛ}+6)$
Ширина носа (ШН) 32	Ширина между клыковыми точками (ШМК) 30?	$\text{ШН} = 18,035 + 0,444x\text{ШМК}$
Ширина между носогубными складами (ШМН-ГС) 47	Ширина между клыковыми точками 30?	$\text{ШМН-ГС} = 21,744 + 0,843x\text{ШМК}$
Ширина фильтра(ШФ) 10,8	Ширина между клыковыми точками (ШМК) 30?	$\text{ШФ} = 7,295 + 0,118x\text{ШМК}$
Ширина рта (ШР) 53	Ширина зубной дуги по Pm2 – Pm2 45?	$\text{ШР} = 21,817 + 0,700x\text{ШМРpm2}$

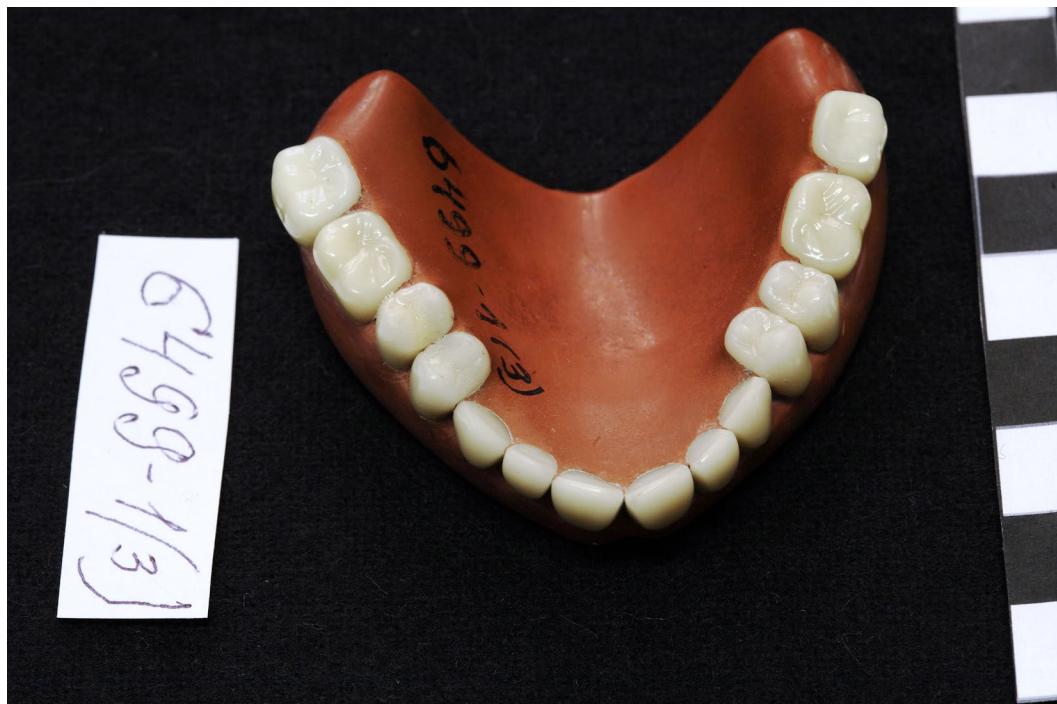


Рис. 9. Зубной протез верхней челюсти, принадлежавший Н.Н. Миклухо-Маклаю.

Форма спинки носа строится на основе обвода черепа, выполненного на диоптографе (рис. 10). На рисунке дана контурная реконструкция лица в профиль. Видно, что спинка носа практически прямая с небольшой горбинкой. Вздутые сосцевидные отростки височных костей связаны с оттопыренностью ушной раковины.

Первый портрет без растительности на лице и голове представлен на рисунке 11. Именно эта реконструкция несет научную информацию, поскольку здесь мы видим нижнюю часть лица Н.Н. Миклухо-Маклая, форму его головы, скрытые на большинстве портретов. Сразу бросается в глаза, что мозговой отдел имеет крупные размеры и как бы превалирует над лицевым. Отмечается мезокефалия: в лобно-затылочном направлении голова средней длины. Лицо удлиненной формы с крупной нижней челюстью, значительно профицировано. Нос высокий, выступает значительно. Лоб широкий и высокий, направление его вертикальное, глаза крупные, брови чуть ломаной формы. Уши оттопыренные, средней высоты.

На рисунке 12 представлен художественный скульптурный портрет, выполненный с учетом мельчайших деталей, создающих неповторимую индивидуальность образа.

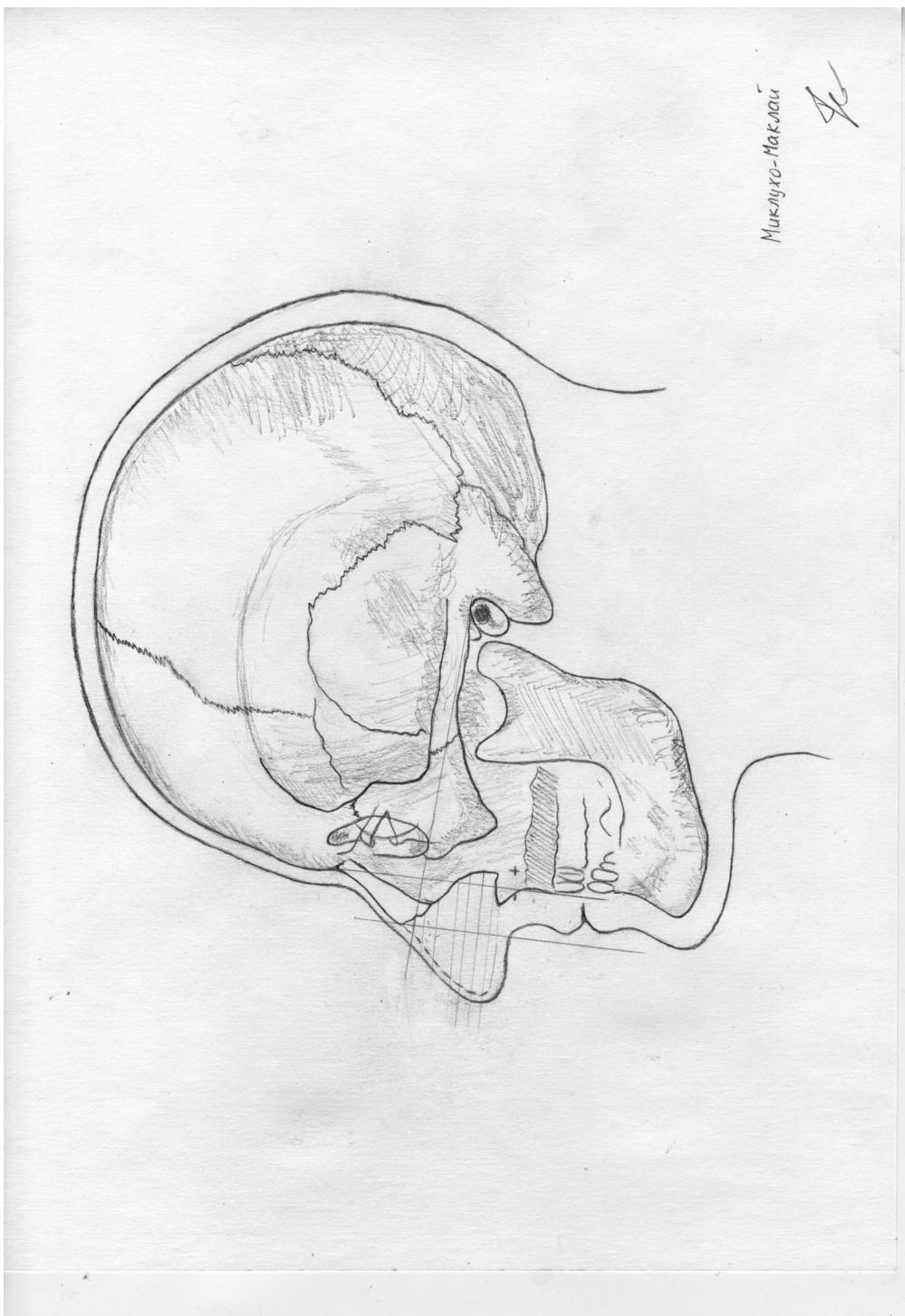


Рис. 10. Контуарная реконструкция по черепу Н.Н. Микул'ко-Маклая. Авторы Е.В. Веселовская, О.М. Григорьева.

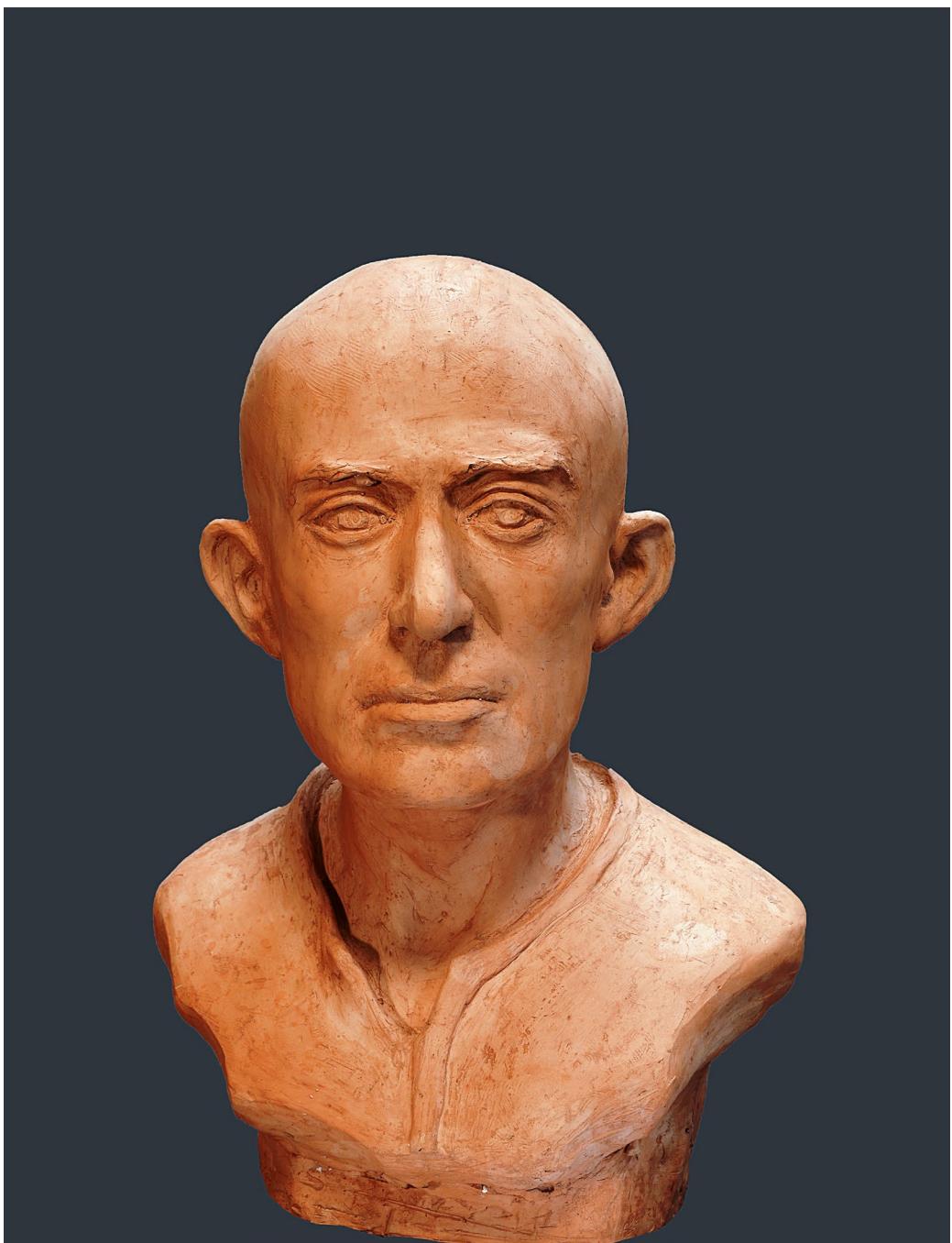


Рис. 11. Скульптурная реконструкция по черепу Н.Н. Миклухо-Маклай, выполненная без атрибутики. Авторы Е.В. Веселовская, О.М. Григорьева (фото М.Б. Лейбова).



Рис. 12. Художественный скульптурный портрет, выполненный по черепу Н.Н. Миклухо-Маклай. Авторы Е.В. Веселовская, О.М. Григорьева (фото М.Б. Лейбова).

Литература

Абрамов и др. 2015 – Абрамов А.С., Зинин А.М., Девятериков А.А., Веселовская Е.В., Веселкова Д.В., Романько Н.А. Некоторые аспекты проведения портретных и крациофацальных экспертиз идентификации личности с использованием компьютерного трехмерного моделирования и сложности сочетания классических антропологических методик с криминалистическими подходами в габитоскопии. Лицо человека в науке, искусстве и практике. М.: Когито-Центр, 2015. С.107–116.

Алексеев 1969 – Алексеев В.П. Происхождение народов Восточной Европы (крациологическое исследование). М.: Наука, 1969. С. 11.

Бужилова 2009 – Бужилова А.П. Палеопатологические исследования в России: история вопроса // Вестник Московского университета. Серия XXIII, 2009. № 1. С. 31–33.

Бутинов 1950 – Бутинов Н.А. «Роль Миклухо-Маклай в изучении племен внутренних районов Малаккского полуострова» // Н.Н. Миклухо-Маклай. Собрание сочинений. Приложение к т. II. М.–Л.: Изд-во академии наук СССР, 1950. С.51–58.

Бутинов 1971 – Бутинов Н.А. «Н.Н. Миклухо-Маклай – великий русский ученый-гуманист». К 100-летию его первой экспедиции на Новую Гвинею. Л.: Наука, 1971.

Веселовская 2015а – Веселовская Е.В. Крациофацальные пропорции в антропологической реконструкции // Этнографическое обозрение, 2015а. № 2. С. 83–98.

Веселовская 2015б – Веселовская Е.В. Словесный портрет по черепу // Сборник трудов Всероссийской научной конференции «Палеоантропологические и биоархеологические исследования: традиции и новые методики» (VI АЛЕКСЕЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ). С-Петербург: Лема. 2015б. С.31–33.

Веселовская и др., 2013 – Веселовская Е.В., Абрамов А.С., Долгов А.А., Бобрецов И.В. «Программа крациофацального соответствия» при проведении антропологических исследований и практический случай ее использования // Актуальные вопросы медико-криминалистической экспертизы: современное состояние и перспективы развития. Под ред. В.А. Клевно. Материалы научно-практической конференции, посвященной 50-летию МКО БСМЭ Московской области. (27–29 марта 2013г.). М., 2013. С. 116–123.

Веселовская и др. 2015 – Веселовская Е.В., Григорьева О.М., Пестряков А.П., Рассказова А.В. Антропологическая изменчивость населения Восточной и Центральной Европы от средневековья до современности. // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология, 2015. № 1. С. 4–24.

Веселовская, Васильев 2015 – Веселовская Е.В., Васильев С.В. Ожившее прошлое. Музей-лаборатория антропологической реконструкции // Universum Humanitarium, 2015. 1(1). С. 6–14.

Лобусов – Лобусов Д.В. Фритьоф Нансен и его «Фрам» (DMITRY_V_CH_L. live journal. com /8639.html).

Лубченкова 1999 – Лубченкова Т.Ю. «Николай Николаевич Миклухо-Маклай» // Самые знаменитые путешественники России. М.: Вече, 1999. С.257–265.

Миклухо-Маклай 1950а – Миклухо-Маклай Н.Н. // Собрание сочинений. М. – Л.: Изд-во академии наук СССР, 1950а. Том II. С. 631–682.

Миклухо-Маклай 1950б – Миклухо-Маклай Н.Н. // Собрание сочинений. М. – Л.: Изд-во академии наук СССР, 1950б. Том II. С. 103–113.

Миклухо-Маклай 1950в – Миклухо-Маклай Н.Н. // Собрание сочинений, М. – Л.: Изд-во академии наук СССР, 1950в. Том II. С. 582–595.

Миклухо-Маклай 1950г – Миклухо-Маклай Н.Н. // Собрание сочинений, М. – Л.: Изд-во академии наук СССР, 1950д. Том II. С. 7–10.

Миклухо-Маклай 1951а – Миклухо-Маклай Н.Н. // Собрание сочинений, М. – Л.: Изд-во академии наук СССР, 1951а. Том III. С. 7–22.

Миклухо-Маклай 1951б – Миклухо-Маклай Н.Н. // Собрание сочинений, М. – Л.: Изд-во академии наук СССР, 1951б. Том III. С. 417–419.

Миклухо-Маклай 1953 – Миклухо-Маклай Н.Н. // Собрание сочинений. Переписка и другие

материалы. М.; Л.: Наука, 1953. Том IV. С. 418.

Миклухо-Маклай 1981 – *Миклухо-Маклай Н.Н.* «Записка о похищении людей и рабстве западной части Тихого океана». // *Расы и народы*. Ежегодник. М., 1981. №11. С. 236–247.

Пестряков 1995 – *Пестряков А.П.* Расы человека в краниологической классификации населения тропического пояса. // Современная антропология и генетика и проблема рас у человека. М., 1995. С. 43–90.

Пестряков, Григорьева 2004 – *Пестряков А.П., Григорьева О.М.* Краниологическая дифференциация современного населения. // *Расы и народы*. М., 2004. №30. С. 86–131.

Померанцев 1966 – *Померанцев П.П. Н.И. Вавилов в Географическом обществе СССР* // Вопросы географии культурных растений и Н.И. Вавилов: научная сессия, посвященная 75-летию со дня рождения Николая Ивановича Вавилова. Л.: Наука, 1966. С. 108, 128.

Померанцев 1987 – *Померанцев П.П. Н.И. Вавилов в Географическом обществе СССР* // Николай Иванович Вавилов: очерки, воспоминания, материалы. М.: Наука, 1987. С. 323.

Путилов 1983 – *Путилов Б.Н.* Человек с луны. Дневники, статьи, письма Н.Н. Миклухо-Маклай. М.: Молодая Гвардия, 1983.

Рогинский, Токарев 1950 – *Рогинский Я.Я., Токарев С.А.* Н.Н. Миклухо-Маклай как этнограф и антрополог // Собрание сочинений. М.–Л.: Изд-во академии наук СССР, 1950. С. 683–738.

Рохлин 1965 – *Рохлин Д.Г.* Болезни древних людей (кости людей различных эпох – нормальные, и патологически измененные). М.–Л., 1965. С. 151–154.

Тумаркин 1981 – *Тумаркин Д.Д.* Из истории борьбы Н.Н. Миклухо-Маклай в защиту островитян Южных морей // *Расы и народы*. Ежегодник, М., 1981. №11. С. 228–236.

Тумаркин 2012 – *Тумаркин Д.Д.* Миклухо-Маклай: две жизни «белого папуаса». Жизнь замечательных людей. М.: Молодая гвардия, 2012.

Черников 1987 – *Черников А.М.* Интерес к истории науки // Николай Иванович Вавилов: очерки, воспоминания, материалы. М.: Наука, 1987. С. 329–330.

Alexejev 1973 – *Alexejev V.P.* Craniological material from New Guinea, Indonesia and the Malayan peninsula. // Anthropology, 1973. XI/3. Pp. 201–247.

Damas et al. 2015 – *Damas S, Wilkinson C, Kahana T, Veselovskaya E, Abramov A, Jankauskas R, Jayaprakash P, Ruiz E, Navarro F, Huete M, Cunha E, Cavalli F, Clement J, Leston P, Molinero F, Briers T, Viegas F, Imaizumi K, Humpire D, Ibáñez O.* Study on the performance of different craniofacial superimposition approaches (ii): best practices proposal // Forensic Science International, 2015. № 257. Pp. 504–508.

Ibáñez et al. 2015 – *Ibáñez O, Vicente R, Navega DS, Wilkinson C, Jayaprakash PT, Huete MI, Briers T, Hardiman R, Navarro F, Ruiz E, Cavalli F, Imaizumi K, Jankauskas R, Veselovskaya E, Abramov A, Lestón P, Molinero F, Cardoso J, Çağdır AS, Humpire D, Nakanishi Y, Zeuner A, Ross AH, Gaudio D, Damas S.* Study on the performance of different craniofacial superimposition approaches (I) // Forensic Science International, 2015. № 257. Pp. 496–503.

References

Abramov A.S., Zinin A.M., Deviaterikov A.A., Veselovskaia E.V., Veselkova D.V., Roman'ko N.A. Nekotorye aspekty provedeniiia portretnykh i kraniofatsial'nykh ekspertiz identifikatsii lichnosti s ispol'zovaniem komp'iuternogo trekhmernogo modelirovaniia i slozhnosti sochetania klassicheskikh antropologicheskikh metodik s kriminalisticheskimi podkhodami v gabitoskopii. Koll. Monografija: Litsvo cheloveka v nauke, iskusstve i praktike / Otv. red. Anan'eva K.I., Barabanshchikov V.A., Demidov A.A. – Moscow: Kogito-Tsentr, 2015. Pp. 107–116.

Alekseev V.P. Proiskhozhdenie narodov Vostochnoi Evropy (kraniologicheskoe issledovaniia). Moscow: Nauka, 1969. P. 11.

Alexejev 1973 – *Alexejev V.P.* Craniological material from New Guinea, Indonesia and the Malayan peninsula. // Anthropology, 1973. XI/3. Pp. 201–247.

Butinov N.A. N.N. Miklukho-Maklai – velikii russkii uchenyi-gumanist. K 100-letiiu ego pervoi ekspeditsii na Novuiu Gvineiu. Leningrad: Nauka, 1971.

Butinov N.A. Rol' Miklukho-Maklaia v izuchenii plemen vnutrennikh raionov Malakkskogo poluostrova // N.N. Miklukho-Maklai. Sobranie sochinenii. Prilozhenie k t. II. Moscow – Leningrad: Izd-vo akademii nauk USSR, 1950. Pp.751–758.

Buzhilova A.P. Paleopatologicheskie issledovaniia v Rossii: istoria voprosa // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia XXIII. № 1. 2009. Pp. 31–33.

Chernikov A.M. Interes k istorii nauki // Nikolai Ivanovich Vavilov: Ocherki, vospominaniia, materialy. Moscow: Nauka, 1987. Pp. 329–330.

Damas et al. 2015 – Damas S, Wilkinson C, Kahana T, Veselovskaya E, Abramov A, Jankauskas R, Jayaprakash P, Ruiz E, Navarro F, Huete M, Cunha E, Cavalli F, Clement J, Leston P, Molinero F, Briers T, Viegas F, Imaizumi K, Humpire D, Ibáñez O. Study on the performance of different craniofacial superimposition approaches (ii): best practices proposal // Forensic Science International, 2015. № 257. Pp. 504–508.

E.V. Veselovskaia, A.S. Abramov, A.A. Dolgov, I.V. Bobretsov. "Programma kraniofatsial'nogo sootvetstviia" pri provedenii antropologicheskikh issledovanii i prakticheskii sluchai ee ispol'zovaniia // Aktual'nye voprosy mediko-kriminalisticheskoi ekspertizy: sovremennoe sostoianie i perspektivy razvitiia. Pod red. V.A. Klevno. Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii, posviashchennoi 50-letiiu MKO BSME Moskovskoi oblasti. (27–29 marta 2013g.). Moscow, 2013. Pp. 116–123.

Ibáñez et al. 2015 – Ibáñez O, Vicente R, Navega DS, Wilkinson C, Jayaprakash PT, Huete MI, Briers T, Hardiman R, Navarro F, Ruiz E, Cavalli F, Imaizumi K, Jankauskas R, Veselovskaya E, Abramov A, Lestón P, Molinero F, Cardoso J, Çağdır AS, Humpire D, Nakanishi Y, Zeuner A, Ross AH, Gaudio D, Damas S. Study on the performance of different craniofacial superimposition approaches (I) // Forensic Science International, 2015. No 257. Pp. 496–503.

Lobusov D.V. Frit'of Nansen i ego «Fram» (DMITRY_V_CH_L. live journal. com /8639.html).

Lubchenkova T.Iu. Nikolai Nikolaevich Miklukho-Maklai // Samye znamenitye puteshestvenniki Rossii. Moscow: Veche, 1999. Pp. 257–265.

Miklukho-Maklai N.N. Sobranie sochinenii (SS). Moscow – Leningrad: Izd-vo akademii nauk USSR, 1950a. Vol. II. Pp. 631–682.

Miklukho-Maklai N.N. Sobranie sochinenii (SS). Moscow – Leningrad: Izd-vo akademii nauk USSR, 1950d. Vol. II. Pp. 7–10.

Miklukho-Maklai N.N. Sobranie sochinenii (SS). Moscow – Leningrad: Izd-vo akademii nauk USSR., 1950b. Vol. II. Pp. 103–113.

Miklukho-Maklai N.N. Sobranie sochinenii (SS). Moscow – Leningrad: Izd-vo akademii nauk USSR, 1950c. Vol. II. Pp.582–595.

Miklukho-Maklai N.N. Sobranie sochinenii (SS). Moscow – Leningrad: Izd-vo akademii nauk USSR, 1951a. Vol. III. Pp.7–22.

Miklukho-Maklai N.N. Sobranie sochinenii (SS). Moscow – Leningrad: Izd-vo akademii nauk USSR, 1951b. Vol. III. Pp. 417–419.

Miklukho-Maklai N.N. Sobranie sochinenii. Moscow – Leningrad: Nauka, 1953. Vol. IV. P. 418.

Miklukho-Maklai N.N. Zapiska o pokhishchenii liudei i rabstve zapadnoi chasti Tikhogo okeana // Rasy i narody. Ezhegodnik. Moscow, 1981. No.11. Pp.236–247.

Pestriakov A.P. Rasy cheloveka v kraniologicheskoi klassifikatsii naselenii tropicheskogo poiska. // Sovremennaia antropologii i genetika i problema ras u cheloveka. Moscow, 1995. Pp. 43–90.

Pestriakov A.P., Grigor'eva O.M. Kraniologicheskaiia differentsiatsii sovremennoi naseleniiia. // Rasy i narody. Ezhegodnik. Moscow, 2004. No. 30. Pp. 86–131.

Pomerantsev P.P. N.I. Vavilov v Geograficheskem obshchestve SSSR // Voprosy geografi kul'turnykh rastenii i N.I. Vavilov: nauchnaia sessiia, posviashchennaia 75-letiiu so dnia rozhdeniya Nikolaiia Ivanovicha Vavilova. Leningrad: Nauka, 1966. Pp. 108, 128.

Pomerantsev P.P. N.I. Vavilov v Geograficheskem obshchestve SSSR // Nikolai Ivanovich Vavilov: Ocherki, vospominaniia, materialy. Moscow: Nauka, 1987.

Putilov B.N. Chelovek s luny. Dnevniki, stat'i, pis'ma N.N. Miklukho-Maklaia. Sost. B.N. Putilov.

Moscow: Molodaia Gvardiia, 1983.

Roginskii Ia.Ia., Tokarev S.A. N.N. Miklukho-Maklai kak etnograf i antropolog // N.N. Miklukho-Maklai. Sobranie sochinenii. Moscow–Leningrad: Izd-vo akademii nauk SSSR, 1950. Pp. 683–738.

Rokhlin D.G. Bolezni drevnikh liudei (kosti liudei razlichnykh epokh – normal’nye, i patalogicheski izmenennye). Moscow–Leningrad, 1965. Pp. 151–154.

Tumarkin D.D. Iz istorii bor’by N.N. Miklukho-Maklaia v zashchitu ostrovitian Iuzhnykh morei // Rasy i narody. Ezhegodnik. Moscow, 1981. No. 11. Pp. 228–236.

Tumarkin D.D. Miklukho-Maklai: dve zhizni “belogo papuasa”. Zhizn’ zamechatel’nykh liudei. Moscow: Molodaia gvardiia, 2012.

Veselovskaya E.V., Grigorieva O.M., Pestriakov A.P., Rasskazova A.V. Antropologicheskaiia izmenchivost’ naseleniiia Vostochnoi i Tsentral’noi Evropy ot srednevekov’ia do sovremennosti. // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia XXIII. Antropologiiia, 2015. No. 1. Pp. 4–24.

Veselovskaya E.V. Kraniofatsial’nye proporsii v antropologicheskoi rekonstruktsii // Etnograficheskoe obozrenie, 2015a. No. 2. Pp. 83–98.

Veselovskaya E.V. Slovesnyi portret po cherepu. Sbornik trudov Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii “Paleoantropologicheskie i bioarkheologicheskie issledovaniia: traditsii i novye metodiki” (VI ALEKSEEVSKIE CHTENIIA). St. Petersburg: Lema, 2015b. Pp. 31–33.

Veselovskaya E.V., Vasilev S.V. Ozhivshee proshloe. Muzei-laboratoriia antropologicheskoi rekonstruktsii // Universum Humanitarium, 2015. No 1(1). Pp. 6–14.

S.V. Vassiliev, E.V. Veselovskaya, O.M. Grigorieva, A.P. Pestryakov, M.V. Khartanovich. Maclay Image.

The article is devoted to the anthropological study of the N.N. Maclay skull and to the craniofacial reconstruction on the basis of this skull. A brief description of his life, this basic biographical information and an essay of his travels and research are given.

Nikolai Nikolaevich bequeathed his skull to science. The article authors obtained it from the repository of the Institute of Ethnology and anthropology named by Peter The Great, St. Petersburg Kunstkamera. The complicated history of this skull discovery is given.

The skull was studied by the craniometrical complete program. The skull is ovoid shape, brahikran, of medium height. The forehead is straight and broad. Face is narrow and high, the nose protrudes greatly. Individual feature of Maclay skull is the combination of wide brain part with a narrow face.

We made two sculptural reconstructions on the basis of Maclay’s skull copy. The first portrait is the image of the scientist without hair on the head and face, and was performed to image the anatomical parts and details of appearance. The second portrait is close to the real appearance of the great anthropologist (with the appropriate hairstyle, beard and moustache).

Features of the appearance on the Maclay’s reconstructed portrait can be represented as follows. Brain part has a large size and as prevails over the narrow greatly shaped face; the forehead is of a vertical form, broad and high; nose is high, protrudes considerably; the eyes are large; lower jaw is also of large size.

Key words: anthropological reconstruction, craniology, individual features of the appearance, N.N. Maclay.

© А.В. Зорин, Г.Ю. Стародубцев, С.В. Васильев,
С.Б. Боруцкая, В.И. Безбородых

ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ГОРОДИЩА «ЦАРСКИЙ ДВОРЕЦ»*

В статье приводится комплексный палеоантропологический анализ населения городища «Царский Дворец», которое находится недалеко от села Гочево, Беловского района, Курской области. Большой интерес это городище представляет из-за довольно узких дат (вторая половина XIV–начало XV веков) существования на его месте приграничной крепости, которая была взята врагом и разрушена. Изучаемое нами население – это защитники крепости и люди из окрестных хуторов, которые в ней скрывались от нападавших. В работе дается их краниологическая и остеологическая характеристика. На ряде скелетов обнаружены рубленные раны, от которых, скорее всего, люди погибали. Раскопки городища еще не закончены и палеоантропологические исследования будут продолжены.

Ключевые слова: краниология, остеология, угловая морфометрия черепа, палеопатология, боевые травмы, деформация черепа, городище «Царский Дворец».

Введение

Городище «Царский Дворец», входящее в состав Гочевского археологического комплекса, расположено в 3 км к С-СВ от с. Гочево (Беловский р-н, Курской обл.) и занимает один из отрогов правого берега р. Псел. Два городища («Царский дворец» и «Крутой курган») расположены на береговом мысу, с напольной стороны укреплены валами высотой до 6 м и рвами глубиной до 8 м. С напольной стороны за внешними валами городищ располагается обширное поселение. С запада и юго-запада к поселению примыкает курганный могильник, в северной его части выявлен более поздний бескурганный могильник. Общая площадь комплекса составляла около 50 га.

Зорин Александр Васильевич – кандидат исторических наук, главный хранитель фондов Курского государственного областного музея археологии. Эл. почта: alexzander_zorin@yandex.ru.

Стародубцев Геннадий Юрьевич – кандидат исторических наук, директор Курского государственного областного музея археологии. Эл. почта: gennady_starodubtsev@gmail.com.

Васильев Сергей Владимирович – доктор исторических наук, зав. отделом Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: vasbor1@yandex.ru.

Боруцкая Светлана Борисовна – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник кафедры антропологии биологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Эл. почта: vasbor1@yandex.ru.

Безбородых Виталий Иванович – аспирант Центра физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: vbezbordykh@gmail.com.

* Работа выполнена при финансовой поддержке международного белорусско-российского гранта РГНФ № 16-21-01007.

В результате исследований было установлено, что в древнерусское время Гочевское поселение приобретает характер настоящего города. Это в первую очередь было обусловлено его ролью перевалочного пункта на торговом пути из Булгара в Киев (Иевлев, Моця 1992: 26–27; Моця 1997: 90–136). Период расцвета Гочева приходится на середину XI–начало XII вв. С прекращением движения по торговому пути во второй половине XII в., город постепенно приходит в упадок, а по гипотезе Ю.А. Липкинга, отождествляющей данный памятник с летописным Римовым, гибнет при набеге половцев в 1185 г. (Липкинг 1971: 84–85).

Однако следует отметить, что на настоящее время имеются данные, позволяющие продлить период существования памятника. При сборе подъемного материала на поселении, начиная с 1997 г., обнаруживаются материалы ордынского времени – фрагменты поливной керамики и отдельные монеты (Стародубцев 1997; Стародубцев, Зорин 2000: 77–78; Стародубцев 2006: 216–217; Стародубцев 2012а: 112). Еще более интересные материалы данного периода дали раскопки городища «Царский Дворец».

Исследования его были начаты в 2004 г. Как показали уже первые раскопки, городище представляло собой мощный укрепленный пункт, контролировавший въезд на Гочевское поселение со стороны поймы р. Псел. Укрепления были возведены единовременно и в короткий срок согласно тщательно продуманному плану. Городище имело две укрепленные площадки. Внешняя, более обширная, служила убежищем для жителей находившегося у стен замка поселения. Внутренняя, обнесенная глубокими рвами и кольцом мощных земляных валов, являлась цитаделью крепости. Толща насыпи вала удерживалась от оползания в ров бревенчатыми срубами, а по гребню вала шли рубленые тарасами деревянные стены, забутованные суглинком и хрящом. Отдельные секции стен были полыми. Имелись здесь и отапливаемые полуподземные помещения, одно из которых было исследовано в 2005 г. Попасть на внешнюю площадку городища из поймы можно было по вырезанной в склоне мыса дороге, защищенной со стороны обрыва земляным валом. В ходе раскопок удалось установить, что при возведении крепости строителям пришлось приложить немало усилий для выравнивания площадки избранного ими мыса. Чтобы сделать ее более горизонтальной, они были вынуждены соорудить подсыпку из плотной материковой глины, мощность которой достигала 4 м. Только после этого было начато возведение валов и стен. Однако, несмотря на продуманную и мощную системы укреплений, «Царский Дворец» был, в конце концов, захвачен и сожжен неприятелем. Об этом свидетельствуют как насыщенный углами и золой слой пожара, так и остатки сгоревших укреплений, а также многочисленные погребения погибших защитников крепости (Стародубцев 2012б; Стародубцев, Зорин 2009).

Из числа датирующих индивидуальных находок, прежде всего, следует отметить предметы вооружения и конской сбруи. К их числу относятся наконечники стрел, наконечник пики, панцирная наплечная пластина и фигурная ременная накладка на конскую сбрую. Все они имеют четкие аналоги среди материалов, относящихся ко второй половине XIV – начала XV века. (Стародубцев, Зорин 2008: 152–157). Помимо того, к находкам данного периода относится обломок серебряного зеркала с фрагментом арабской легенды, который датируется периодом второй половины XIII – конца XIV века. (Недашковский 2000: 54–56). Здесь же встречались фрагменты ордынской керамики и монеты конца XIII – начала XV века, преимущественно времени правления Тохтамыша. Все они, за единственным исключением, происходят из слоя пожара.

Исходя из имеющихся в настоящее время материалов, следует предположить, что городище было основано в качестве пограничной крепости Великого княжества Литовского вскоре после присоединения территории верхнего Псла в 1360-х годах. Гибель же городища, вероятно, следует связать с военными действиями конца XIV или первой трети XV веков.

В настоящее время на площадке городища выявлено 133 погребения, большая часть которых, скорее всего, принадлежит жителям поселения и защитникам крепости, погибшим при ее штурме. Об этом свидетельствуют следующие обстоятельства: все они совершены в неглубоких ямах без планомерности; некоторые погребенные положены в одну яму или погребения перекрывали друг друга. Некоторые скелеты имели следы ударов холодным оружием. Уложенные в захоронения разрозненные человеческие кости и неполные костяки свидетельствуют о том, что между гибелью людей и их погребением прошло некоторое время, и процесс разложения тел зашел достаточно далеко. При этом стратиграфия залегания ряда погребений позволяет предположить, что данные захоронения произведены в процессе сооружения крепости в последней трети XIV – начале XV века, а затем были перекрыты в ходе дальнейших отсыпок грунта на внутренней площадке городища. Инвентарь еще нескольких захоронений (№ 80 и 84) позволяет предположить, что даже после гибели крепости окрестности ее не обезлюдили и вплоть до рубежа XV–XVI веков внутренняя площадка городища использовалась в качестве кладбища, где хоронили представителей высших слоев местного населения.

Материалы и методы

Всего нами были изучены останки 24 индивидов из раскопок за 2004, 2006, 2008, и частично 2014, 2015 годов. Раскопки проходили в 2016 и будут продолжены далее, поэтому это предварительные результаты. Среди 24 индивидов выявлено 11 мужчин, 8 женщин и 5 детей.

Исследование черепов проводилось по двум программам: классической краниологической программе (Алексеев, Дебец 1960) и авторской программе Васильева С.В. по угловой морфометрии (Васильев 1997, 1999). Методика угловой морфометрии черепа, которую мы использовали в работе, «выросла» из краниотригонометрических исследований. Сами же краниотригонометрические исследования в антропологии берут начало в XIX столетии с работ Лиссгауера (*Lissauer* 1885) и Топинара (*Topinard* 1885, 1894). В XX веке антропологами Клаачем (*Klaatsch* 1909), Имбеллони (*Imbelloni* 1921) и Фритотом (*Fritot* 1964) эти исследования совершенствуются и даже создаются программы краниотригонометрических признаков. Под термином «краниотригонометрия» понималось изучение сагиттальной проекции черепа с помощью угловых величин. В отечественной науке использование методик, базирующихся на измерениях в сагиттальной проекции черепа, связано с именами В.В. Бунака (1959), И.И. Гохмана (1962), М.И. Урысона (1970, 1972), Ю.Д. Беневоленской (1976), Ю.К. Чистова (1980), И.М. Пинчуковой (1982).

Несмотря на разработанность целой программы угловых признаков в сагиттальном контуре черепа, ряд исследователей делали вполне успешные попытки изучать угловые размеры не зависимо от сагиттальной плоскости (Бунак 1960; *Aiello, Dean* 1990; *Pope* 1991). В основном эти работы были связаны с исследованием угловых

размеров лицевого скелета черепа. Как показывает практика, в выявлении близкородственных связей определяющую роль играют не общие размеры мозгового и лицевого скелета, а подчас интуитивное восприятие автора, учитывающего форму отдельных частей черепа, кривизну костей и т.п. Поскольку именно угловые размеры для решения подобных задач, вероятно, являются наиболее показательными в силу того, что, они описывают форму черепа, назрела необходимость создания новой краниотригонометрической программы, не обязательно связанной с сагиттальной плоскостью. Логичней было бы разделить такую программу на три части: лицевой скелет, нижнюю челюсть и мозговую коробку.

Методика измерения совершенствовалась по мере исследований. В начале, мы отказались от сагиттального обвода, полагая, что такие точки, как *nasion*, *bregma*, *lambda*, *opisthion*, *prosthion* чаще не располагаются в одной плоскости, тем более на палеолитических черепах, нередко деформированных и асимметричных. Затем мы отказались и от сагиттальной плоскости, которой предпочитали пользоваться Клаач и Фритот. Построить на бумаге по трем измеренным на черепе хордам треугольник и измерить углы при помощи транспортира оказалось делом несложным. Зато появилась возможность оценить и размеры, и степени искривленности и изгиба любой области мозговой коробки, т.е. оценить форму (Галеев, Васильев 2016). Последним этапом в разработке методики было создание компьютерной программы, рассчитывающей углы по трем хордам. Таким образом, мы добились того, что углы, полученные нами, столь же достоверны, сколь достоверны собственно измерения черепа.

Было проведено измерение костей посткраниального скелета по стандартной остеометрической программе с некоторыми нашими добавлениями. Способ тех или иных измерений костей скелета основывался на правилах, описанных в работе В.П. Алексеева «Остеометрия» (Алексеев 1966).

Результаты исследования

Краниология и угловая морфометрия черепа

Нами были изучены по полной краниологической программе 5 мужских и 7 женских черепов (таблица 1).

Черепа мужчин могут быть описаны как удлиненные и относительно узкие – долихокранные и достаточно высокие. Абсолютные размеры наименьшей и наибольшей ширины лба входят в категорию средних. Затылок узкий. Лицевая часть средняя по ширине и высоте, по верхнелицевому указателю – мезенная (верхний отдел лица средний). Углы горизонтальной профилировки относятся к категории средних и малых, т.е. лицо на среднем этаже резко профицировано. Орбиты средневысокие и относительно не широкие (мезоконхные). В абсолютных размерах нос высокий и относительно широкий (хамеринный), тоже подтверждается и носовым указателем. Симотический и максиллофронтальный указатели входят в категорию средних. Угол выступания носа малый.

Черепа женщин могут быть описаны как мезокранные и достаточно высокие. Абсолютные размеры наименьшей и наибольшей ширины лба входят в категорию больших. Затылок широкий. Лицевая часть низкая и относительно широкая, по верхнелицевому указателю – эуриенная (верхний отдел лица низкий). Углы горизонтальной профилировки относятся к категории средних и малых, т.е. лицо на среднем этаже резко профицировано. Орбиты средневысокие и относительно не широкие (мезокон-

хные). В абсолютных размерах нос высокий и относительно широкий (хамеринный), тоже подтверждается и носовым указателем. Симотический и максиллофронтальный указатели входят в категорию средних. Угол выступания носа большой.

Таблица 1

**Краниометрические характеристики мужских и женских черепов
из городища Царский Дворец**

№	Признак	Мужчины		Женщины	
		X	S	X	S
1	Продольный диаметр	184,2	2,96	176,9	3,6
8	Поперечный диаметр	135	5,6	139,2	4,2
17	Высотный диаметр	137,8	3,9	130,1	5,6
5	Длина основания черепа	100,3	1,1	97,5	2,0
9	Наименьшая ширина лба	94,4	2,1	97,9	3,2
10	Наибольшая ширина лба	118,8	4,2	118,3	3,5
11	Ширина основания черепа	128,3	3,3	123,6	4,2
12	Ширина затылка	105,9	3,7	109,6	3,8
45	Скуловой диаметр	140,3	4,9	129,2	3,8
48	Верхняя высота лица	70,9	3,9	63,1	2,9
43	Верхняя ширина лица	103,4	2,9	103,2	3,4
46	Средняя ширина лица	96,2	3,1	94,2	4,6
55	Высота носа	51,2	2,2	47,5	1,9
54	Ширина носа	25,7	1,3	24,1	0,9
51	Ширина орбиты от мф.	40,3	2,1	40,3	2,7
52	Высота орбиты	32	2,4	31,4	2,3
77	Назо-молярный угол	142,4°	3,5	141,6°	4,2
<zm	Зиго-максиллярный угол	125,4°	2,3	126,4°	2,2
75(1)	Угол выступания носа.	22,4°	1,8	25°	2,4
8/1	Черепной указатель	73,3	3,3	78,8	3,0
48/45	Верхний лицевой указатель	51,2	1,1	48,8	1,0
48/46	Верхний среднелицевой указатель	74,6	0,9	67,1	2,1
	Симотический указатель	44,5	9,6	35,6	8,2
	Максиллофронтальный указатель	34,1	3,3	33,9	5,7
54/55	Носовой указатель	50,2	2,6	51	3,4
52/51	Орбитный указатель	79,3	6,6	77,9	1,9

Внутригрупповой анализ мы сделали, используя данные по угловой морфометрии черепа. Угловые параметры черепа позволяют нам включать в один анализ как

мужские так и женские черепа, что дает возможность нам оценить при помощи метода главных компонент однородность группы в целом. В начале мы провели сравнительный анализ угловых параметров мозговой коробки черепа (рис.1). В анализе участвовали 13 индивидов. Первые две компоненты описывают около 79% изменчивости. По первой компоненте идет уменьшение углов $b\text{-au}\text{-l}$ и $b\text{-ast}\text{-l}$ и увеличение угла $ast\text{-n}\text{-ast}$. Поэтому в правой части графика мы видим относительно укороченные с сильно искривленными теменными костями черепа, которые в основном принадлежат женщинам. Вторая компонента отражает уменьшение углов $l\text{-au}\text{-in}$ и $l\text{-b}\text{-n}$ и увеличение угла $ast\text{-l}\text{-ast}$. В связи с этим в верхней части графика располагаются черепа с более широким и не выступающим затылком. В целом видно, что группа не однородна по формообразующим параметрам мозговой коробки.

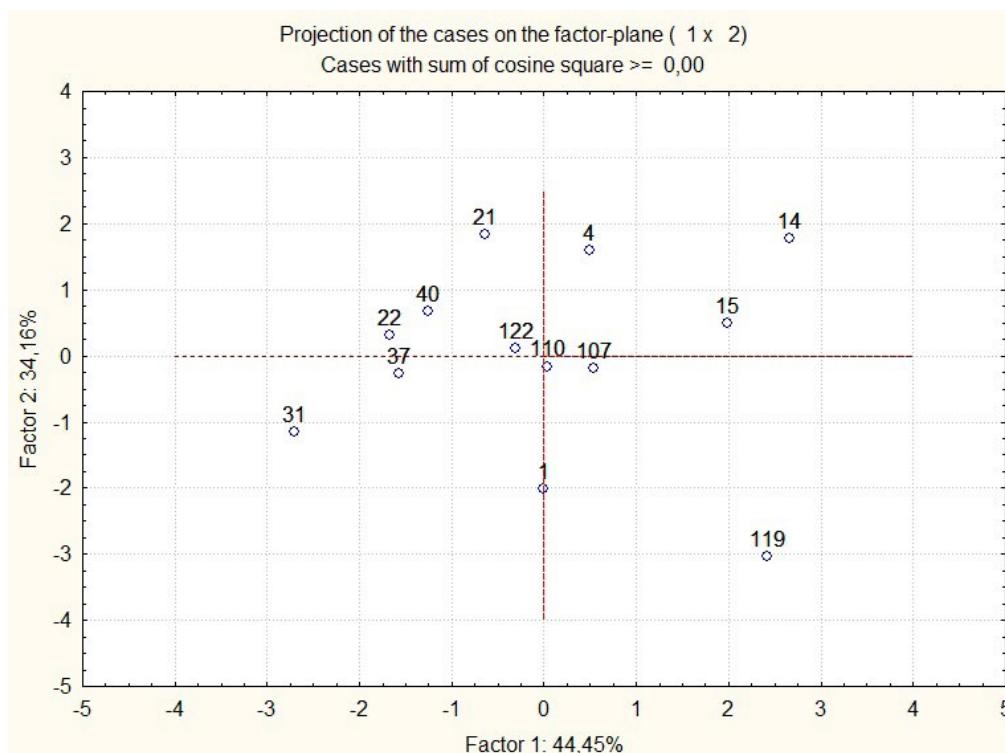


Рис. 1. Расположение черепов из городища Царский Дворец в поле двух первых главных компонент (угловые параметры мозговой коробки).

Следующий сравнительный анализ был сделан по угловым параметрам лицевого скелета (рис. 2). В анализе приняли участие 9 индивидов с сохранившимся лицевым скелетом. Две первые главные компоненты описывают около 68% изменчивости. Первая главная компонента описывает уменьшение угла $n\text{-fmt}\text{-rg}$ и увеличение углов $zm\text{-n}\text{-zm}$ и $fmt\text{-pr}\text{-fmt}$. Следовательно, в правой части располагаются черепа с более широким и низким лицевым скелетом. По второй компоненте идет уменьшение угла $zm\text{-fmt}\text{-infor}$ и увеличение углов $zm\text{-pr}\text{-zm}$ и $zm\text{-n}\text{-fmt}$. Поэтому на графике сверху располагаются менее прогнатые черепа с более грацильной зигомаксиллярной областью и более высокой скуловойостью. В целом по лицевому скелету группа также не однородна.

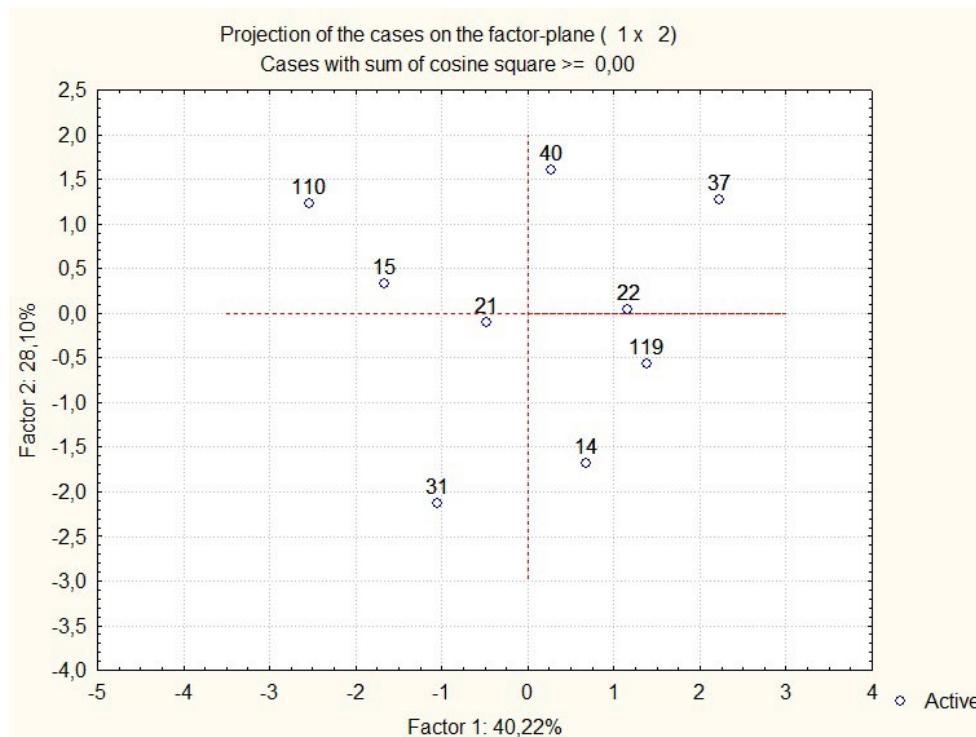


Рис. 2. Расположение черепов из городища Царский Дворец в поле двух первых главных компонент (угловые параметры лицевого скелета).

Остеология

Нами были изучены подробно 11 мужских скелетов (таблицы 2, 3, 4).

Таблица 2

Пропорции конечностей

Индекс	X	min-max	Вариации у современного человека
Интермембральный	70,28	68,77 – 71,6	60 – 84
Луче-плечевой	75,84	72,81 – 77,68	71 – 82
Берцово-бедренный	79,69	77,59 – 85,27	77,3 – 86,6

Интермембральный индекс немного ниже среднего, то есть несколько укорочены руки. Значения луче-плечевого индекса также чаще ниже среднего, что указывает на укороченность предплечья относительно плеча. Об относительной укороченности голени говорит и берцово-бедренный указатель. В пропорциях конечностей просматривается некоторая северная (холодовая) адаптация.

Таблица 3

Ширина плеч и таза мужчин группы

Показатель	X	min-max
Ширина плеч	34,13 см	30,7 см – 37,2 см
Ширина таза	27,4 см	24,3 см – 32,6 см
Тазовый индекс	81,4	73,01 – 88,85

Плечи у мужской части группы узкие. Таз чаще встречался широкий и средний по высоте.

Таблица 4

Массивность костей конечностей

Кости	X	min-max	Вариации у современного человека
Ключица (6/1)	27,0	22,76 – 31,25	20 – 30
Плечевая (7/1)	19,45	16,62 – 22,19	18 – 22
Лучевая (3/1)	16,84	15,09 – 19,74	14 – 18
Локтевая (3/2)	16,07	14,40 – 19,53	15 – 18
Бедренная (8/2)	19,76	18,40 – 21,10	18 – 21
Большеберцовая (10b/1)	20,62	18,82 – 21,53	18 – 23

У ключиц встречаются разные варианты массивности. Плечевые кости демонстрируют тенденцию к массивности. Лучевые и локтевые кости имеют низкую массивность. Длинные кости ног относительно не массивны.

По формулам Дюпертию и Хеддена был восстановлен прижизненный рост мужчин из погребений «Царского Дворца». Он колеблется от 165,1 см до 176,6 см. В среднем для группы рост мужчин составляет 171,0 см и характеризуется как выше среднего. Минимальный рост женщин оказался равным 155,8 см, максимальный – 162,2 см. Среднее значение роста для женщин группы составило 159,6 см., то есть немного ниже среднего.

Палеопатология и аномалии скелета

У многих индивидов отмечены патологические изменения зубочелюстного аппарата. Это пародонтит, кариес, пульпит и зубной камень. Нередко встречается на зубах такой маркер стресса как эмалевая гипоплазия. В двух случаях отмечена *Cribra orbitalia*, связываемая с анемией.

Исходя из того, что городище Царский Дворец было пограничной крепостью довольно часто встречаются на костях скелета и черепах рубленные раны (рис. 3 а, б).

В двух случаях отмечается непреднамеренная искусственная деформация черепа, вероятно связанная с детскими головными уборами того времени (рис. 4).



Рис. 3 (а). Непреднамеренная искусственная деформация головы (индивиду из погребения 1).



Рис. 3 (б). Рубленные раны у индивида из погребения 9.

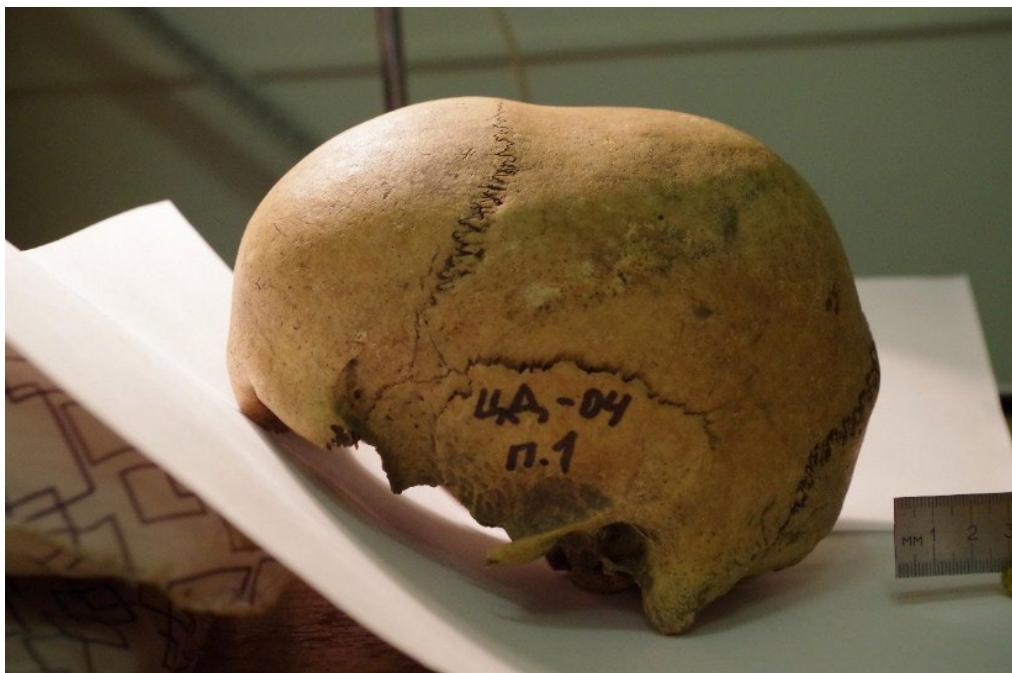


Рис. 4. Рубленные раны у индивида из погребения 9.

Заключение

Таким образом, в изученной нами серии из городища Царский Дворец (Курская область) датируемой XIV–XV веками, нами было изучено 24 индивида. Из взрослого населения 19 индивидов – 11 принадлежали мужчинам.

Остеологический анализ показал, что и у мужчин и у женщин укорочены медиальные части конечностей. Рост у мужчин в целом выше среднего, у женщин наоборот – ниже среднего.

Для данного населения характерны заболевания зубо-челюстного аппарата. Отмеченные травмы носят боевой характер.

Краниологический анализ показал, что мужская часть выборки долихокранная, мезенная, с хорошей горизонтальной профилировкой на «среднем этаже» лицевого скелета и широким слабо выступающим носом. Женская часть выборки характеризуется мезокранией, низким и широким лицом с хорошей горизонтальной профилировкой на «среднем этаже» лицевого скелета и хорошо выступающим носом.

Анализ угловой морфометрии черепов показал, что серия по форме мозговой коробки и лицевого скелета не однородна.

Литература

Алексеев, Алексеев 1960 – Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. М., 1960.
 Алексеев 1960 – Алексеев В.П. Остеометрия. М., 1960.
 Васильев 1997 – Васильев С.В. Тригонометрия мозговой коробки ископаемых гоминид. В кн. Новые методы – новые подходы в современной антропологии. М., 1997.
 Васильев 1999 – Васильев С.В. Дифференциация плейстоценовых гоминид. М., 1999.
 Бунак 1959 – Бунак В.В. Череп человека и стадии его формирования у ископаемых людей и современных рас. // Труды Института этнографии, 1959. Т. 59.
 Бунак 1960 – Бунак В.В. Лицевой скелет и факторы, определяющие вариации его строения //

Труды Института этнографии, 1960. Т. 50.

Беневоленская 1976 – Беневоленская Ю.Д. Проблемы этнической краниологии. Л.: Наука, 1976.

Галеев, Васильев 2016 – Галеев Р.М., Васильев С.В. Методические аспекты угловой морфометрии черепов на примере кхмеров Камбоджи // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология», 2016. Т. 16. С. 140–148.

Гохман 1962 – Гохман И.И. Новая методика вычисления средних контуров краниологических серий // Советская Этнография, 1962. № 2.

Иевлев, Моця 1992 – Иевлев М.М., Моця А.П. «Русский» участок пути Булгар-Киев (особенности поселений и маршрута) // Путь из Булгара в Киев. Казань. 1992.

Пинчукова 1982 – Пинчукова И.М. Опыт исследования краниологических серий методом краниотригонометрии // Вопросы антропологии, 1982. № 70. С. 30–32.

Липкинг 1971 – Липкинг Ю.А. Далекое прошлое соловьиного края. Воронеж, 1971.

Моця 1997 – Моця А.П. Путь из Булгара в Киев и обратно. “Киевская” часть пути // Булгар – Киев. Пути – связи – судьбы. Киев, 1997.

Недашковский 2000 – Недашковский Л.Ф. Золотоординский город Укек и его округа. М., 2000.

Рыбаков 1939 – Рыбаков Б.А. Отчет о раскопках, произведенных в 1937, 1939 гг. на Гочевском городище (Курская область) // Архив ИИМК. 1939.Ф. 1. Д. 35/1937.

Самоквасов 1915а – Самоквасов Д.Я. Атлас Гочевских древностей. М., 1915а

Самоквасов 1915б – Самоквасов Д.Я. Дневник раскопок в окрестностях С. Гочева Обоянского уезда Курской губернии. М., 1915б.

Стародубцев 1997 – Стародубцев Г.Ю. Отчет об охранных раскопках Гочевской древнерусской экспедиции в 1997 г. // Научный архив КГОМА. 1997.

Стародубцев 2006 – Стародубцев Г.Ю. Охранные исследования Гочевского археологического комплекса в 1994 – 2005 гг. // Русский сборник (Труды кафедры отечественной истории древности и средневековья Брянского государственного университета им. акад. И.Г. Петровского). Брянск, 2006. № 2–3. С. 15–36.

Стародубцев 2012а – Стародубцев Г.Ю. Находки монет Золотой Орды на Гочевском археологическом комплексе // Вопросы археологии, истории, культуры и природы Верхнего Поочья. Материалы XIV Всероссийской научной конференции. Калуга, 2012а. С. 90–112.

Стародубцев 2012б – Стародубцев Г.Ю. Городище Царский Дворец – замок Великого княжества Литовского на границе с Золотой Ордой (находки в ходе исследований 1997–2010-х гг.) // Золотоординская цивилизация. Сборник статей. Казань. 2012б. Выпуск 5. С. 134–165.

Стародубцев, Зорин 2000 – Стародубцев Г.Ю., Зорин А.В. Славянский город на р. Псел // Куликово поле: вопросы историко-культурного наследия. Тула, 2000.

Стародубцев, Зорин 2000 – Стародубцев Г.Ю., Зорин А.В. Предметы вооружения, воинского снаряжения и конской сбруи из раскопок городища «Царский Дворец» // Славяно-русские древности Днепровского Левобережья. Материалы конференции, посвященной 75-летию со дня рождения К.Ф. Сокола. Курск, 2008.

Стародубцев, Зорин 2009 – Стародубцев Г.Ю., Зорин А.В. Городище «Царский Дворец» – замок на восточных границах Великого княжества Литовского (предварительные результаты исследований 2004–2006 гг.) // Археология и история Литвы и Северо-Запада России в раннем и позднем средневековье. СПб. 2009.

Урысон 1970 – Урысон М.И. Соотносительная изменчивость компонентов сагиттального свода черепа у современного и ископаемого человека // Вопросы антропологии, 1970. № 34. С. 78–92.

Урысон 1972 – Урысон М.И. Изменчивость и пропорции компонентов сагиттального свода черепа у современного и ископаемого человека. // В кн.: Новейшая тектоника, новейшие отложения и человек. М.: Наука, 1972. Т. 3.

Чистов 1980 – Чистов Ю.К. Вопросы изменчивости медианно-сагиттального контура че-

репа человека в процессе антропогенеза // Современные проблемы и новые методы в антропологии. Л.: Наука, 1980.

Aiello, Dean 1990 – Aiello L., Dean C. Human evolutionary anatomy. London, 1990.

Klaatsch 1909 – Klaatsch H. Kraniomorphologie und Kraniotrigonometrie. // Arch. Anthropol., N.F., 1909. T.8.

Fritot 1964 – Fritot H.R. Craneotrigonometria. La Habana, 1964.

Imbelloni 1921 – Imbelloni J. Introduccion a Nuevos Estudios de Craneotrigonometria. - Anales del Musco Nacional de Historia Natural de Buenos Aires, 1921. Vol. XXXI.

Lissauer 1885 – Lissauer A. Untersuchungen über die sagittale Krummung des Ichades bei den Anthropoiden und den verschiedenen Menschenrassen. // Arch. Anthropol., 1885. Vol.15.

Pope 1991 – Pope G.G. Evolution of the zygomaticomaxillary region in the genus Homo and its relevance to the origin of modern humans. // Journal of Human Evolution, 1991. Vol.21.

Topinard P. 1885 – Topinard P. Elements D’Anthropologie Generale. Paris, 1885.

Topinard 1894 – Topinard P. Anthropologia. Historia Natural. Barcelona, 1894. Vol. 1.

References

Alekseev V.P., Debets G.F. Kraniometriia. Moscow, 1960.

Alekseev V.P. Osteometriia. Moscow, 1960.

Vasilev S.V. Trigonometriia mozgovoi korobki iskopaemykh gominid. V kn. Novye metody – novye podkhody v sovremennoi antropologii. Moscow, 1997.

Vasilev S.V. Differentsiatsiya pleistotsenovykh gominid. Moscow, 1999.

Bunak V.V. Cherep cheloveka i stadii ego formirovaniia u iskopaemykh liudei i sovremennykh ras. // Trudy Instituta etnografii, 1959. Vol.59.

Bunak V.V. Litsevoi skelet i faktory, opredeliaushchie variatsii ego stroenii // Trudy Instituta etnografii, 1960. Vol. 50.

Benevolenskaia Iu.D. Problemy etnicheskoi kranilogii. Leningrad: Nauka,1976.

Galeev R.M., Vasilev S.V. Metodicheskie aspekty ugrovoi morfometrii cherepov na primere kkhmerov Kambodzhi // Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia “Geoarkheologiya. Etnologiiia.Antropologiiia”, 2016. Vol. 16. Pp. 140–148.

Gokhman I.I. Novaia metodika vychisleniia srednikh konturov kranilogicheskikh serii // Sovetskaia Etnografiiia, 1962. No 2.

Ievlev M.M., Motsia A.P. “Russkii” uchastok puti Bulgar-Kiev (osobennosti poselenii i marshruta) // Put iz Bulgara v Kiev. Kazan. 1992.

Pinchukova I.M. Opyt issledovaniia kranilogicheskikh serii metodom kraniotrigonometrii // Voprosy antropologii, 1982. Vol.70. Pp. 30–32.

Lipking Iu.A. Dalekoe proshloe solovinogo kraia. Voronezh, 1971.

Motsia A.P. Put iz Bulgara v Kiev i obratno. “Kievskaia” chast puti // Bulgar – Kiev. Puti – sviazi – sudby. Kiev, 1997.

Nedashkovskii L.F. Zolotoordynskii gorod Ukek i ego okruga. Moscow, 2000.

Rybakov B.A. Otchet o raskopkakh, proizvedennykh v 1937, 1939 gg. na Gochevskom gorodishche (Kurskaiia oblast) // Arkhiv IIMK. 1939.F. 1, d. 35/1937.

Samokvasov D.Ia. Atlas Gochevskikh drevnostei. Moscow, 1915a.

Samokvasov D.Ia. Dnevnik raskopok v okrestnostiakh s. Gocheva Oboianskogo uezda Kurskoi gubernii. Moscow, 1915b.

Starodubtsev G.Iu. Otchet ob okhrannyykh raskopkakh Gochevskoi drevnerusskoi ekspeditsii v 1997 g. // Nauchnyi arkhiv KGOMA. 1997.

Starodubtsev G.Iu. Okhrannye issledovaniia Gochevskogo arkheologicheskogo kompleksa v 1994 – 2005 gg. // Russkii sbornik (Trudy kafedry otechestvennoi istorii drevnosti i srednevekovia Brianskogo gosudarstvennogo universiteta im. akad. I.G. Petrovskogo). Briansk, 2006. Vol. 2–3. Pp. 15–36.

Starodubtsev G.Iu. Nakhodki monet Zolotoi Ordy na Gochevskom arkheologicheskem komplekse //

Voprosy arkheologii, istorii, kultury i prirody Verkhnego Poochia. Materialy XIV Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii. Kaluga, 2012a. Pp. 90–112.

Starodubtsev G.Iu. Gorodishche Tsarskii Dvorets – zamok Velikogo kniazhestva Litovskogo na granitse s Zolotoi Ordoi (nakhodki v khode issledovanii 1997–2010-kh gg.) // Zolotoordynskaia tsivilizatsiia. Sbornik statei. Kazan. 2012b. Vol. 5. Pp. 134–165.

Starodubtsev G.Iu., Zorin A.V. Slavianskii gorod na r. Psel // Kulikovo pole: voprosy istoriko-kulturnogo naslediiia. Tula, 2000.

Starodubtsev G.Iu., Zorin A.V. Predmety vooruzheniia, voinskogo snariazheniia i konskoi sbrui iz raskopok gorodishcha “Tsarskii Dvorets // Slaviano-russkie drevnosti Dneprovskogo Levoberezhia. Materialy konferentsii, posviashchennoi 75-letiiu so dnia rozhdeniiia K.F. Sokola. Kursk, 2008.

Starodubtsev G.Iu., Zorin A.V. Gorodishche “Tsarskii Dvorets – zamok na vostochnykh granitsakh Velikogo kniazhestva Litovskogo (predvaritelnye rezulaty issledovanii 2004–2006 gg.) // Arkheologiiia i istoriia Litvy i Severo-Zapada Rossii v rannem i pozdnem srednevekove. St. Petersburg, 2009.

Uryson M.I. Sootnositelnaia izmenchivost komponentov sagittalnogo svoda cherepa u sovremennoi i iskopaemogo cheloveka // Voprosy antropologii, 1970. Vol.34. Pp. 78–92.

Uryson M.I. Izmenchivost i proportsii komponentov sagittalnogo svoda cherepa u sovremennoi i iskopaemogo cheloveka. // V kn.: Noveishaia tektonika, noveishie otlozheniia i chelovek. Moscow: Nauka, 1972. Vol.3.

Chistov Iu.K. Voprosy izmenchivosti medianno-sagittalnogo kontura cherepa cheloveka v protsesse antropogeneza // Sovremennye problemy i novye metody v antropologii. Leningrad: Nauka, 1980.

A.V. Zorin, G.Yu. Starodubtsev, S.V. Vasilyev, S.B. Borutskaya, V.I. Bezborodykh.
Paleoanthropological study of the population of the settlement of the Royal Palace.

The article provides a complete paleoanthropological analysis of the population of the settlement of the Royal Palace, which is located near the village of Gochevo, Belovsky district, Kursk region. Of great interest is the settlement is because of the rather narrow dates (second half of XIV - early XV centuries) the existence in its place the border fortress, which was captured by the enemy and destroyed. We study the population is the defenders and people from the surrounding hamlets, who were hiding from the attackers. In the work, given their craniological and osteological characteristics. The number of skeletons discovered chopped wounds, from which the most likely people to be killed. Excavations are still ongoing and further paleoanthropological research will continue.

Key words: craniology, osteology, angular morphometry of the skull, paleopathology, combat trauma, cranial deformation, settlement «Royal Palace».

ДИСКУССИИ

Возможно, читатели несколько удивятся, обнаружив в разделе «Дискуссии» всего лишь одну статью. Удивилась и редакция. Однако авторы обосновали свою позицию тем, что они попытались заявить некий новый формат ведения научных дискуссий – посредством «on-line» обмена мнениями и фиксации результатов в одной, общей публикации. Смысл идеи состоит в том, чтобы предельно сконцентрироваться на заявленных проблемах, избежать часто встречающегося недостатка «традиционных» дискуссий, когда авторы пишут, фактически, о том, о чём хотят или могут. Нарушение принципа алфавитного порядка в представлении авторов тоже связано с логикой, которой они придерживались.

В этой идее, видимо, есть смысл, а редакция уже давно заявляла, что наш журнал открыт для новаций. Другое дело, насколько у авторского коллектива получилось реализовать свой замысел. Ждем отзывы читателей.

Редакция

УДК 303.833.6

© *А.Н. Кожановский, Е.В. Холлер,
И.А. Кучерова, Р.Н. Игнатьев*

ПЕРЕСТРОЙКА ИДЕНТИЧНОСТИ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО УКЛАДА ЖИЗНИ В СТРАНАХ ЕВРОПЫ НА РУБЕЖЕ ХХ–ХХI вв.: УРОКИ ОДНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ*

В настоящей статье представлены размышления четырех авторов, работавших по проекту «Перестройка идентичности и трансформация традиционного уклада жизни в странах Европы на рубеже ХХ–ХХI вв.» в Австрии, Исландии, Испании и Сербии. Выделены ключевые проблемы, вставшие перед исследователями в каждом случае.

Цель статьи заключается в том, чтобы показать плодотворность коллективного подхода к анализу общественных изменений в Европе и подчеркнуть индивидуальность инструментария современного антрополога.

Ключевые слова: идентичность, трансформация, методы исследования, Австрия, Исландия, Испания, Сербия.

Кожановский Александр Николаевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: ankozhan49@yandex.ru.

Холлер Екатерина Викторовна – кандидат исторических наук, независимый исследователь. Эл. почта: ekaterina.holler@gmail.com.

Кучерова Ирина Алексеевна – младший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: ikucherova@gmail.com.

Игнатьев Роман Николаевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: roman.ignatiev@gmail.com.

* Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ № 15-31-01021 «Перестройка идентичности и трансформация уклада жизни в странах Европы на рубеже ХХ–ХХI вв.».

Два года назад группа из четырех авторов начала исследование по теме «Перестройка идентичности и трансформация традиционного уклада жизни в странах Европы на рубеже ХХ–XXI вв.». Общий посыл, однако, не предполагал ни методологического, ни методического единства, фактически каждый из членов группы пошел к намеченной цели своим путем, что отразилось как на ходе исследования, так и на его результатах. В любом случае предпринятые усилия представляются необходимыми и, хочется думать, важным и полезным шагом в дальнейшем освоении проблематики, становящейся с каждым годом все более актуальной.

А.Н. Кожановский: Культурно-нормативные преобразования в царстве вековой патриархально-католической традиции

Актуальность и правомерность темы, к которой мы обратились нашей небольшой и почти спонтанно сложившейся группой, с самого начала казалась бесспорной. Очевидные изменения на рубеже ХХ–XXI веков не только отечественного, но практических всего обозримого мирового общественного пространства, во всех его основных аспектах (технологическом, экономическом, социальном, демографическом, политическом, идеологическом, культурном, морально-этическом, эстетическом и пр.) и на всех видимых уровнях (индивидуальном, семейном, локальном, региональном, общегражданском, глобальном), отмечаются повсеместно на планете и широко обсуждаются как обычными гражданами, так и разного рода экспертами. Причем автор этих строк был твердо убежден, что речь идет именно о радикальных, существенных изменениях, коренным образом преображающих действительность в невиданно короткие по историческим меркам сроки. В обозначенном таким образом контексте естественным представлялось желание попытаться, во-первых, выяснить, насколько и в какой форме упомянутыми глобальными процессами затронута традиционная сфера нашего, т.е. этнологического/антропологического, внимания, и во-вторых – найти методы, которые бы лучше других позволили, что называется, подобраться к проблеме, т.е. зафиксировать и проанализировать соответствующие ситуации, явления и сюжеты.

В этой связи необходимо сказать о проблеме, которая обнаружилась позднее, уже в ходе работы исследовательского коллектива, когда стало очевидным, что тот «поколенческий фактор», о котором пойдет речь ниже в применении к изучаемому испанскому обществу, вполне проявляется и в среде участников проекта – прежде всего в особенностях видения изучаемых процессов, в их оценке и в подходе к их изучению. Коротко говоря, то, что для старшего поколения (в данном случае – руководителя) выглядело как потрясение основ, как крушение «старого мира» во многих существенных его аспектах и утверждение на его обломках нового, зачастую совершенно иного, – более молодым коллегам представлялось скорее естественным приспособлением к новым, действительно изменившимся и продолжающим меняться условиям жизни рассматриваемых обществ. Глубина разрыва с прошлым не ощущалась ими так же остро, как их старшими коллегами, поскольку они включились в социальную жизнь тогда, когда мира, сформировавшего их предшественников, уже не существовало в прежнем виде.

Помимо «поколенческой», приходится признать и некоторую «страноведческую» обусловленность подхода руководителя, опирающуюся прежде всего на испанские реалии, которые исходно мыслились примерно общими в европейском контексте.

Это невольно повлияло и на название коллективного исследования в сторону некоторого его обострения, в частности – путем использования терминов «перестройка» и «трансформация», подразумевающих как раз качественные преобразования («перемену вида», «превращение одной формы в другую») (Ушаков 2016), – а также на избрание общих для всех участников хронологических рамок исследования. К счастью, забегая вперед, можно констатировать, что все это нисколько не повредило реализации задуманной работы в каждом из остальных трех случаев (с Австрией, Исландией и Сербией), поскольку молодые авторы, руководствуясь, как и предполагалось, собственным видением ситуации, сами определили свой подход и свои конкретные объекты изучения.

Уже на первых этапах погружения в тему подтвердилось исходное предположение, что на выявление даже самых общих закономерностей всего спектра «перестройки и трансформации» последних десятилетий, в любой из намеченных для изучения стран, замахиваться не приходится – в силу гигантских размеров исследовательского поля, охватывающего в каждом случае как минимум основные области жизнедеятельности. Было решено, что каждый из участников проекта раскроет тему по-своему, сообразуясь с теми возможностями, которые дает конкретный «страноведческий» материал и используемые методы, – а также с собственными исследовательскими интересами и пристрастиями.

Представленная в предлагаемой итоговой статье последовательность текстов отдельных авторов в определенной степени отражает возникшее в ходе работы и скавшееся на ее результатах различие подходов всех участников проекта к решению исходно поставленной ими перед собой задачи.

В применении к Испании изначальный посыл находил свое подтверждение уже, так сказать, «в первом приближении» – по крайней мере в доступных наблюдению извне аспектах. Собственно, на это «внешнее наблюдение», осуществлявшееся прежде всего посредством целенаправленного «прочесывания» испанской научной и общественно-политической литературы, материалов центральных и местных СМИ этой страны, ее тематически значимых интернет-ресурсов – и пришла основная часть добытой информации, – при том, что значение полевых данных и непосредственных впечатлений,обретенных во время пребывания в стране осенью 2015 года, невозможно переоценить.

В случае с Испанией, в сравнении с большинством других стран Западной Европы, необходимо иметь в виду ее сравнительно недавний – по историческим меркам – переход от жесткого авторитарного и традиционалистского режима к либеральной демократии. Тем более что сами испанцы об этом прекрасно помнят, и отсылки к франкистскому прошлому, рассуждения о нем и сопоставление с ним постоянно присутствуют в общественном дискурсе и ощутимо окрашивают политическую жизнь страны. Это означает, что изменения глобального характера в интересующих нас сферах, если такие изменения действительно имеют место, должны быть для населения Испании особенно ощутимы. И действительно, в своей оценке развития страны в конце XX – начале XXI века весьма многие испанские эксперты и аналитики – обществоведы разных специальностей – говорят о невиданных по своей глубине и масштабу трансформациях, которые уже пережило за этот период и продолжает переживать испанское общество; о том, что происходящие изменения имеют эпохальный характер и вполне сравнимы с историческим переходом от Римской империи к Средним векам, а от

них – к Новому времени (*Miguel* 2015: 22); о стремительной «радикализации современности» и интенсивном «ускорении событий» (*Santamarina Campos* 2008); о «головокружительном» и «невероятном», пережитом страной всего за несколько лет, перемещении ее из эпохи «контрреформации» в эпоху «контркультуры» (*Lamo de Espinosa* 2009) и т.д., и т.п. Нужно сказать, что в сходном ключе, хотя и в иных, не претендующих на научную аналитику терминах оценивали события последних десятилетий практически все опрошенные мной «простые» испанцы (ПМА Кожановский 2015).

Многочисленные данные говорят о том, что всеобъемлющая интенсивная модернизация страны оказала, среди прочего, сильнейшее воздействие на привычный уклад жизни местного населения и на его ценностно-мировоззренческие ориентиры, вплоть до представлений о том, что такое хорошо и что такое плохо, что важно и что не имеет значения, к чему следует и к чему не следует стремиться, что допустимо и что недопустимо в самом человеке и в окружающем его мире. «Системы идентичностей, верований и ценностей испанского общества переживают быструю трансформацию как следствие интенсивных изменений, которые происходят уже несколько десятилетий» (*Tezanos Tortajada et al.* 2008: 5). Новые ценностные модели, имевшие в целом определенную идеологическую окраску – чаще всего обозначаемую как «либеральная», – не просто отличались от прежних, доминировавших в испанском обществе, но зачастую прямо им противоречили или даже отрицали их. В самом деле, с широко распространенным, в частности в нашей стране, представлением о глубокой приверженности испанцев католицизму и католической традиции, со свойственной ей этикой и моралью, вряд ли согласуются данные социологических обследований новейшего времени, по которым, к примеру, в 2002 г. «твердо веряющих» в Бога среди испанцев насчитывалось 41,7%, 31,2% заявляли, что «скорее, верят», 12,5% – что «сомневаются», 5,4% – что «скорее, не верят» и 9,2% – что не верят «абсолютно» (*Bericat Alastuey* 2003с: 295). По другим данным, «воцерковленных» граждан в стране (т.е. регулярно посещающих богослужения, читающих Священное писание, участвующих в деятельности религиозных организаций) – 22,2%, «маловоцерковленных» – 17,8% и «невоцерковленных» (тех, кто вовсе не участвует в церковной жизни или делает это крайне редко) – 60% (*Bericat Alastuey* 2003с: 321–322). Столь же мало с образом ревностно католической Испании соотносятся принятый в 2005 г. закон, разрешающий однополые браки; общественная терпимость к разводам и абортам; все более широко распространяющаяся среди испанцев практика отказа от того, чтобы венчаться, крестить своих детей, соборовать умирающих и отпевать в церкви покойников – и т.д. По мнению одного из уже цитированных социологов, за сравнительно короткое время Испания перешла от исповедования «одной из самых реакционных в области морали культур» – к одной из самых либеральных (*Bericat Alastuey* 2003а: 20).

Некоторые испанцы (включая ряд моих респондентов) полагают, что именно резкая перемена в отношении к религии и церкви и связанных с ними ценностей и норм является наиболее значительной из тех трансформаций, что были пережиты населением Испании в последние несколько десятилетий. Другие делают упор на изменении роли и статуса женщины в семье и обществе и последствиях этого для всего строя социальных отношений в стране. Действительно, вплоть до середины 1970-х годов замужним женщинам здесь вполне официально предписывалось во всем подчиняться воле супруга, заниматься сугубо домашними делами, заботиться о детях, больных и престарелых членах семьи. Женщины не могли работать по най-

му, осуществлять какую-либо деятельность вне дома и даже получать собственные деньги в банке без разрешения мужа (*Pérez-Reverte* 2012). Многие сферы производственной, административной, общественной и прочей деятельности были закрыты для женщин полностью или по большей части.

Однако вслед за тем картина начала радикально преображаться. Последовательная отмена официальных запретов и ограничений для женщин в сочетании с неуclideanным изменением общественной атмосферы в пользу тех из них, кто отказывался следовать укорененной «затворнической» модели, стали основными элементами того фона, на котором испанские женщины массово, в масштабах всего общества, пошли учиться и работать. Так, еще до конца века обозначился численный перевес девушек над юношами среди студентов высших учебных заведений страны, а еще несколько лет спустя, уже в следующем столетии, Испания обогнала все прочие государства Евросоюза по проценту женщин в личном составе своих вооруженных сил. Многих впечатлил военный парад испанского контингента в Афганистане, который принимала дама на седьмом месяце беременности – на тот момент действующий министр обороны страны. Впрочем, в составе, кажется, всех сменяющих друг друга правительства количество министров-женщин теперь уже не уступает количеству их коллег-мужчин. Согласно принятому в 2007 г. специальному закону о равенстве мужчин и женщин, политические партии обязывались включать в свои избирательные списки на выборах любого уровня от 40% до 60% женщин, а руководящим органам всех предприятий и учреждений, как государственных, так и частных, предписывалось предоставлять женщинам не менее половины своего состава – и т.д., и т.п.

Вместе с тем, одним из следствий форсированной женской эмансипации последнего времени стали констатируемые испанскими социологами глубокие изменения в жизни семей, во внутрисемейных отношениях, даже в представлениях о том, что такая семья, – которая в испанском случае, по их мнению, довольно интенсивно теряет важнейшие функции, веками принадлежавшие ей в силу традиции (*Requena y Díes de Revenga* 2010). К примеру, если в 1970-е годы в Испании отмечалась самая высокая рождаемость в Европе, то уже в 1990-е годы – самая низкая (*Jonsson* 2008: 19). Исследователи указывают на быстрое сокращение количества заключаемых браков, на их нарастающую нестабильность (прежде всего рост числа разводов), на то, что все больше детей появляется на свет не в браке (на исходе первого десятилетия XXI века каждый третий ребенок в Испании рождался у формально незамужней женщины, при этом доля таких женщин увеличилась за три десятилетия в 15 раз). А тем временем ощутимо возрастает процент женщин, вообще не имеющих детей. На этом основании делается вывод, что воспроизводство потомства в испанском обществе с каждым годом все менее связано с институтом брака (*Requena y Díes de Revenga* 2010). Столь же существенно изменились внутрисемейные позиции и статус супругов в результате утраты мужем традиционно закрепленной за ним роли «единственного добытчика»; изменились взаимоотношения родителей и детей. Во всяком случае, не единожды пришлось встречать в СМИ, а также лично выслушивать мнения людей, убежденных в том, что происходящий буквально на глазах распад строя и тональности привычных, хорошо памятных отношений между родителями и детьми, и шире – между разными поколениями, мужчинами и женщинами, людьми образованными и малознающими и т.д., – является главным элементом размывания прежнего уклада жизни и становления взамен его нового, не очень понятного.

Столь же существенные изменения, если судить по активно обсуждаемым в Испании темам и по материалам местной статистики, затронули в последние десятилетия и многие другие сферы жизнедеятельности населения. В научном осмыслении содержания и направленности происходящих трансформаций один из подходов, особенно, как мне показалось, привлекавший испанских ученых – по крайней мере, до начала сильно удариившего по стране мирового экономического кризиса в 2008 г. – состоял в трактовке всеобъемлющих перемен как имеющего глобальный характер постепенно-го вытеснения из общественного сознания и общественной практики норм и ценностей, соответствующих так называемой «эпохе модерна» (т.е. периоду индустриального развития), а в испанском случае еще и сохранившихся здесь норм и ценностей «традиционного» (т.е. доиндустриального) периода, – в пользу образцов культуры «постмодерна» (т.е. наступающего периода постиндустриального развития). Сторонники данной концепции полагают, что в условиях достижения определенного уровня материального благосостояния и социальной защиты, позволяющего людям более не заботиться о повседневном обеспечении своего непосредственного выживания, прежняя прагматически-материалистическая ценностно-нормативная система естественным образом, постепенно, но неуклонно, заменяется новой, ориентированной прежде всего на духовное развитие, творчество, достижение полного политico-правового равенства, максимальной самореализации и всеохватной раскрепощенности личности. Этот переход и представляет собой, по их мнению, магистральный путь человечества, в авангарде которого находятся так называемого «государства благосостояния» (в испанском варианте – «estado de bienestar»), где проживают обитатели наиболее богатых стран Западной Европы. А новая система ценностей находит выражение в стремительно набирающих силу и влияние моральной и общественно-политической толерантности, феминизме, политкорректности, мультикультурализме, утверждении прав разного рода меньшинств, в экологических движениях и т.д. Для эмпирического подтверждения своих взглядов исследователи, руководствуясь данным подходом, используют регулярные «замеры культурных ценностей» по единому опроснику в десятках стран, включая, разумеется, Испанию (Инглхарт 1997).

Не претендуя здесь ни на анализ, ни на оценку «постмодернистского» подхода как такового, должен сказать, что в применении к Испании не может не смузгать его очевидная исходная концептуальная и идеологическая заданность. Впрочем, и сами сторонники данного подхода не отрицают, что речь идет пока лишь о «попытке сложить хоть сколько-нибудь связную картину разнородного мира, подвергающегося всевозможным изменениям» (Bericot Alastuey 2003b: 9).

Представляется актуальным выяснить, что произошло в период, обозначенный нами как время радикальных изменений, с той историко-культурной спецификой, которой обладали рассматриваемые нами общности. В этом смысле потенциально предлагаемое «постмодернистами» видение происходящих процессов, по сути оставляющее в стороне их оценку как беспрецедентных, сущностных трансформаций, – тем самым пренебрегает неотъемлемо присущим им драматическим характером: ведь коренной слом привычных норм мировоззрения и бытия не может не быть чувствительным, а зачастую и болезненным для тех, кто его переживает. Сама по себе фиксация ценностных изменений по мере смены поколений демонстрирует только направленность и степень интенсивности процесса, но ничего не говорит о том, как он реализуется, как происходит усвоение или отторжение новых форм и

понятий, имеет ли место сосуществование или же противоборство новых и старых ценностей, кто выступает «агентами нововведений», а кто, напротив, отстаивает привычный уклад и прежние нормы, и почему – и т.д., и т.п.

Между тем социологические данные свидетельствуют о наличии в местном обществе уже в 1990-е годы подлинного «нормативного конфликта», т.е. серьезных ценностно-мировоззренческих разногласий, чреватых, по мнению некоторых из исследователей (*Bericat Alastuey* 2003а: 4, 32), едва ли не расколом населения страны. Дело в том, что эти разногласия сосредоточиваются на пунктах, в свою очередь, как бы концентрирующих в себе существенно расходящиеся – вплоть до полного несовпадения – системы взглядов на жизнь и на мир, системы ценностей, верований, убеждений и т.д. Среди сотен такого рода «точек несогласия» – уже упоминавшиеся выше: отношение к религии; право на свободное прерывание беременности; отношение к гомосексуализму; законность развода как такового; место и роль женщины в семье и обществе; принципиальное нежелание иметь детей в свете новых представлений о реализации личности, – и многое другое. Опросы показали наличие в испанском обществе, с одной стороны, многочисленной категории «прогрессистов», исповедующих ценности, привнесенные всесторонней модернизацией последних десятилетий, а с другой стороны, – столь же внушительной категории противостоящих им «традиционистов», продолжающих ориентироваться на нормы прежнего, «дореформенного» времени (*Bericat Alastuey* 2003а: 5, 19). Как же строилось в целом сосуществование и взаимодействие в рамках одного социума приверженцев двух противостоящих ценностно-нормативных систем?

Можно констатировать, что огромное и во многих случаях решающее влияние на ситуацию в интересующем нас ключе оказывает общая идеологическая и психологическая атмосфера, не просто благоприятная для всевозможных веяний и новаций со стороны «более передовых» стран Запада, прежде всего Старой Европы и США, но буквально открытая для их зачастую некритического восприятия. Причина – все то же долговременное всестороннее отставание страны, ощущение несколькими поколениями испанцев своей родины как «недостаточно развитой», «ущербной», «догоняющей». По мнению ряда местных аналитиков, в испанской внутриполитической жизни – в отличие от некоторых других стран Южной Европы – действует своего рода негласное соглашение между всеми общественно-политическими силами, исключающее какую-либо критику евроинтеграции страны, самого Евросоюза, каких-либо аспектов его политики. Понятие «европеизация» превратилось здесь – в силу особенностей местного политического развития – в синоним позитивного начала, той многообещающей альтернативы, которая, в частности, позволила на закате франкистской эпохи примирить и даже в какой-то степени консолидировать общество, предотвратив казавшееся многим неизбежным противостояние между «двумя Испаниями», сражавшимися ранее между собой в кровавой гражданской войне (*Ruiz* 2004).

В таких условиях новые ценностные нормативы, многие из которых имеют внешнее происхождение, получают мощную поддержку внутри страны, со стороны административных структур всех уровней, наиболее влиятельных слоев общества, широкого спектра СМИ, в рамках системы образования и т.д. И, конечно же, неумолимо действует уже упомянутый «поколенческий фактор»: каждая следующая генерация, как показывают систематические опросы, демонстрирует значительно большую «продвинутость» в ценностно-культурном аспекте – в сравнении с более старшими

поколениями. Этому способствует отмечаемый местными экспертами – и совершенно не свойственный в таких масштабах предшествующим эпохам – культ новизны как таковой в поведении и мировосприятии испанской молодежи новейшего времени (Miguel 2015: 104). В результате межпоколенные различия оказались здесь едва ли не самыми большими в мире (Lamo de Espinosa 2009).

Но регулярные «ценностные замеры» обнаруживают, помимо прочего, еще одно интересное обстоятельство, позволяющее лучше понять, как реально осуществляется трансформация общественно значимых ценностно-нормативных систем. Я имею в виду демонстрируемую опросами 1990–2000-х годов нарастающую терпимость весьма значительной части населения к нарушениям их соотечественниками – «если обстоятельства к тому вынуждают» – тех жизненных норм, которые сами респонденты считают единственно правильными и обязательными для себя (Camarero Rioja 2003: 151–152). Насколько можно судить, ничего похожего в прежние эпохи испанской истории не наблюдалось; в данном же случае можно, по-видимому, говорить о действии своего рода социально-психологического механизма, обеспечивающего смягчение эффекта трансформации для обществ в переходный период. По-видимому, данный механизм вкупе с «поколенческим фактором» и появлением все большего количества «точек общественного консенсуса» (вроде согласия подавляющего большинства с необходимостью искоренить дурное обращение и насилие в семье по отношению к женщине) снимает драматизм, неизбежно сопутствующий резким переменам в условиях жизни, и уберегает общество от раскола на враждебные фракции, чреватого гражданским конфликтом – столь памятным по междуусобным войнам прошлого.

В современной жизни населения Испании особенно выделяется одна сфера, где суть и содержание указанного процесса ценностно-нормативных преобразований оказались так сконцентрированы, как, может быть, ни в одной другой. Имеются в виду традиционные народные праздники, которым в испанском обществе придается огромное значение и которые вплоть до конца прошлого столетия, порой на протяжении веков, скрупулезно воспроизводились поколениями участников в неизменных формах. Строгие уставы специальных «карнавальных братств» жестко оговаривали содержание и последовательность эпизодов праздничного действия, порядок назначения и численность исполнителей театрализованных представлений, облик и роль каждого из персонажей – и т.д. Какие-либо изменения могли производиться только по результатам тайного закрытого голосования членов братства. По этой причине многие нормы, заключенные в структуре фольклорных праздников и ежегодно публично воспроизводившиеся на публике, до поры не подвергались тем напористым преобразованиям, которые уже испытывали в это время другие аспекты жизнедеятельности, постепенно модифицировавшиеся. И к концу столетия оказалось, что разрыв между культурно-идеологическим характером многих эпизодов весьма популярных традиционных народных представлений и тем мировоззрением, которое теперь исповедовала «продвинутая» часть испанского общества, стал настолько велик, что не мог быть более терпим этой категорией граждан и должен был быть устранен посредством либо радикального изменения, либо полного запрещения элементов, которые теперь воспринимались как нежелательные, оскорбительные и вредоносные. Активной критике и решительным действиям по коренной трансформации подверглись те многочисленные, насчитывающие сотни локальных вариантов и регулярно объединявшие вокруг себя десятки тысяч участников и мил-

лионы зрителей праздничные торжества и представления, в которых, по мнению сторонников «прогрессивной» точки зрения, оскорблялись иные религии (прежде всего ислам), иные культуры (прежде всего мусульманская) и иные народы (арабы и берберы); подвергались дурному обращению или даже гибели животные и птицы; дискриминировались женщины, которым не разрешалось участвовать в праздничных действиях и ритуалах наравне с мужчинами.

Ход и результаты процесса трансформации традиционной праздничной культуры представляют собой огромный интерес для понимания ценностно-нормативных изменений общественного сознания населения Испании, а может быть, и не только этой страны. Не имея возможности описать здесь конкретное течение событий (это сделано в других работах) (Кожановский 2015), хочу только назвать выявившиеся в нем сюжеты, каждый из которых заслуживает отдельного тщательного рассмотрения. Прежде всего, выясняется, что реакция современного общества на претензии произвести кардинальные изменения в вековом сценарии того или иного праздника оказывается неравнозначной в зависимости от объекта этих претензий. Так, получившее большой резонанс в начале нашего столетия наступление на широко распространенный на юге и юго-западе страны праздник «Мавры и христиане», в ритуально-символической форме отражающий реальные события Реконкисты и итоговую победу над мусульманами, завершилось в целом победой сторонников «политкорректности», т.е. изъятием из освященного веками сценария многодневных торжеств всего того, что самыми приоритетными наблюдателями могло быть сочтено неуважением к исламской культуре и ее носителям, – в том числе и эпизодов с подчеркнуто выраженным прославлением христианских символов и исторической победы креста над полумесяцем.

Сопротивление «консерваторов» проявлялось главным образом в ходе дискуссий в СМИ и попытках организовать кампании с целью добиться принятия законодательных мер для защиты «национального культурного достояния» и обеспечения его неприкосновенности. Значительно сложнее и с куда более неоднозначными результатами, но также преимущественно в форме противоборства мнений и лозунгов в стремлении перетянуть на свою сторону большинство местных жителей идет борьба за «очищение» традиционной праздничной культуры от насилия над животными и дурного обращения с ними. Но самое серьезное и во многих случаях до сих пор не преодоленное сопротивление было оказано приверженцами «старого уклада» тем нововведениям, в результате которых женщины должны получить право не только на равное с мужчинами участие во всех традиционных праздниках и ритуальных торжественных мероприятиях, но и на исполнение ролей, исконно закрепленных исключительно за мужчинами, т.е. право маршировать на параде в наряде «сарацина», «кимского воина», «стрелка-ополченца»; стрелять из ружья или из пушки в кульминационный момент действия; сидеть за пиршественным столом во время ритуальной трапезы в честь святого покровителя селения; шествовать по улицам в глухом одеянии и остроконечном колпаке кающегося грешника на Святой неделе; тащить на плечах несколько часов подряд, вместе с другими носильщиками, тяжеленную платформу со статуей святого – и т.д. Именно здесь расхождение между «прогрессистами» и «консерваторами» достигает уровня едва ли не гражданского противостояния, так что стражам порядка приходится разводить их во избежание стычек и оскорблений, и все равно противники находят возможность выразить друг другу свою неприязнь. Примечательно, что разделительная линия тут проходит не между

мужчинами и женщинами и не между молодежью и более старшими поколениями: в обеих категориях присутствуют представители обоих полов и всех возрастов, причем «консерваторы» в большинстве случаев пока что преобладают. Более того, последние решительно отказываются признавать себя противниками женской эмансипации, поддерживают равноправие полов, но яростно возражают против того, в чем явно ощущают желание устраниТЬ разницу между мужчинами и женщинами как таковую – пусть на символическом уровне, но, возможно, в общем символическом контексте праздника это воспринимается особенно остро: как посягательство на одну из основ единственно правильного порядка вещей.

Судя по имеющимся данным, по крайней мере в отдельных случаях дело доходит не только до разлада и разрыва отношений в рамках отдельных семей, но даже до отказа воспринимать как «своих», как членов единой локальной общности, – земляков, посягающих на вековую традицию; они ментально переводятся в категорию «чужаков» (Bullen 2003). По-видимому, подобные коллизии говорят о том, что на каких-то направлениях ценностно-нормативных преобразований способность общества к усвоению новаций под давлением их радикальных сторонников может оказаться на какое-то время исчерпанной, и тогда возникает почва для социальной, а может, и политической конфронтации – при том, что в условиях современной Испании вряд ли стоит опасаться катастрофического развития событий в данной сфере.

Споры и конфликты в связи со стремлением «модернизировать» традиционные праздники в Испании позволяют выделить среди «прогрессистов», исповедующих новые ценности, своего рода «прогрессоров», т.е. активистов, которые не желают дожидаться, пока чаемые ими перемены произойдут естественным образом, в силу принятия их подавляющим большинством местного населения, и пытаются изменить ситуацию в свою пользу имеющимися у них средствами. Также мы получаем возможность оценить содержание, характер воздействия и результаты применения имеющихся «ресурсов изменений», все шире привлекаемых с целью подавить сопротивление защитников «архаичных структур». Помимо мощного и всестороннего морально-идеологического давления на них, используются штрафы, прямые судебные и административные запреты, которые во многих случаях и оказываются решающими в борьбе двух мировоззрений, поскольку «консерваторы» могут опереться, помимо ощущения своей исторической или нравственной правоты и поддержки со стороны земляков, – лишь на остатки «средневековой демократии» в виде регламентов и уставов ритуальных братств и союзов, теряющих свою былую независимость.

Примечательно, что если журналистское сообщество страны в освещении названных событий практически в полном составе стоит на «прогрессистских» позициях, призывая к обузданию «мракобесов» и «мачистов» (мужских шовинистов), представители научного мира высказываются по-разному: одни, в согласии с официальной линией, требуют «устранения гендерного неравенства» без оглядки на традиции и ритуалы, хотя бы их защищало большинство, другие пытаются объективно разобраться в сути явления и понять причины обострения конфликта.

Кстати, с подобным расхождением в цехе испанских коллег приходится сталкиваться, просто читая их работы и обнаруживая, что некоторые авторы уже перешли на новую «систему координат», обеспечивая в своих текстах специальное «обозначение женского начала» там, где оно, согласно правилам испанского языка, обычно просто подразумевается использованием одной лишь мужской формы («ученики»

вместо «ученики и ученицы» и т.д.). В то же время несть числа протестам, в том числе и в научном мире, против того ущерба, который претерпевают стилистика и грамматика языка под напором требований «политкорректности», причем диапазон критических высказываний (в том числе и среди всех моих испанских респондентов) простирается от снисходительно-насмешливого отношения к такого рода преобразованиям до их яростного отрицания.

Е.В. Холлер: Идентичность и трансформации: тренды, сложности и прогнозы*

О двойной природе трансформаций

Подводя итоги проделанной за два года работы, хотелось бы обратиться к анализу методов исследования национальной идентичности. Грант, в рамках которого проводилось исследование называется «Перестройка идентичности и трансформация традиционного уклада жизни в странах Европы на рубеже XX–XXI вв.». В нем фигурирует как понятие перестройка, так и понятие трансформация. Оба термина очень емкие, на мой взгляд, подразумевающие в данном контексте под собой не простое изменение, но изменение как реакцию на общественные потрясения. Согласно заявленной теме также очевидно, что эти потрясения происходили на рубеже веков и способствовали трансформации традиционного уклада жизни. На мой взгляд, это слишком позитивистский подход, ведь философия постмодернизма вообще не разделяет понятия традиции и инновации, а все видоизменения и трансформации рассматривает как естественный ход событий. В этом и заключается разница подходов, которая прослеживается у представителей разных поколений. В эпоху постмодерна нет признаков исконности и аутентичности, так же, как и нет границы традиции. Тем не менее, постмодерн не отменяет правил и канонов, а лишь ставит под сомнение их абсолютизм, их мощь. Для молодого исследователя культура – это в своем роде *patchwork* (в переводе с английского – комбинирование новых и старых образов в виде лоскутного одеяла), релятивизм ценностей и значимость символов (Холлер 2016: 407). Релятивизм подразумевает рассматривание на равных и революционные трансформации, и столетиями неизменные обычаи. То есть феномен «потрясения основ», о котором говорит А.Н. Кожановский, на мой взгляд, просто теряет свой смысл, поскольку, культурные коды, символы и процессы исследуются сегодня вне зависимости от исконного содержания, которым они были когда-то наполнены, то есть сами основы перестают быть основами.

Возможно, сегодняшние молодые ученые, посягнувшие на изучение каких-либо трансформаций, слишком флегматичны в своем отстраненном анализе общественно-значимых событий, но, вероятно, именно для них, искущенных философией постмодернизма, эти изменения легче всего исследовать, поскольку они эмоционально отстранены от темы: для них трансформации – это не революционный общественный феномен, а, как раз, последовательный процесс в любом динамичном обществе, то есть эволюционный. Общественные трансформации, как правило, не бывают внезапными, даже революции и войны не начинаются в одночасье, а сопровождаются длинным следом предпосылок, которые капля за каплей переполняют чашу под названием

* Работа выполнена при дополнительном финансировании РГНФ по исследовательскому проекту № 16-01-00287а.

статус-кво. Другое дело, что собственно трансформация – это точка невозврата, переливание за границы чаши, которое необходимо зафиксировать в нужный момент. С одной стороны, именно эмоциональная непредвзятость является залогом успешного и ценного научного анализа. С другой стороны, для представителей более раннего поколения современная динамика общественных перемен представляется более, скажем так, драматичной, и именно они могут уловить каждый поворот, каждое видоизменение общественно-культурного кода. Поэтому совместными усилиями, объединив детальный и общий подходы старшего и молодого поколений соответственно, мы и сможем достигнуть научного баланса в исследовании общественных трансформаций.

Политика в науке

Изучая трансформацию национальной идентичности в Австрии, я столкнулась с ярко выраженным этическо-эмоциональным контекстом со стороны европейских коллег. Сегодня, казалось бы, такие простые общественно-экономические термины как «национальное государство», «неолиберализм» и даже «национальная политика» приобрели негативный оттенок в науке. Даже понятие «идентичность» попадает в черный список некоторых ученых: Так британский социолог Пол Гилрой считает, что дискурс идентичности имеет те же корни, что и дискурс романтического историзма, приведшего к европейскому фашизму (Цит. по: Leve 2011: 514).

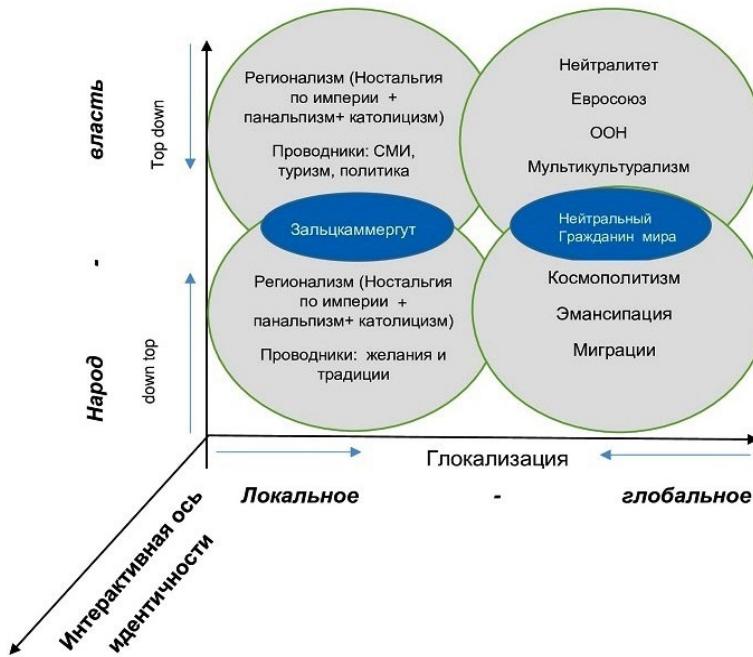


Рис. 1. Схема деконструкции австрийской национальной идентичности.

На научных конференциях на Западе пропагандируется идея «просвещения» пошедших по ложному пути европейцев (имеются в виду те, кто сильно озабочен дискурсом по поводу усилившимся миграций беженцев). Образовывается научный «мейнстрим», который имеет леволиберальную политическую основу. Поэтому под вопрос ставятся любые темы, включающие в себя понятие «национальный», отчего дискурс национальной австрийской идентичности становится все более чувстви-

тельным и режущим слух для научного сообщества. Многие западные ученые сегодня считают, что понимание научного знания как безоценочного, внеполитического и безэмоционального устарело. Сегодня, по словам Джорджа Маркуса «этнографическая полевая работа, как межкультурное столкновение в сегодняшнем идеологически поляризованном мире, неизбежно и изначально политизировано. Активистская ориентация молодого поколения – сознательная реакция на данные условия и понятный ответ на консервативную модель классического «беспристрастного» ученого» (Маркус 2012). Но не является ли активистская позиция сама по себе переходом из науки в политику? Сегодня в немецко-говорящих странах понятие «национальный» чуть ли не приравнивается к термину «националистический». Характерное искажение национального дискурса наблюдается также в языке. Так, например, христианский праздник День Святого Мартина, который активно отмечают в детских садах и начальных школах Австрии и Германии, некоторые учреждения переименовали в день «Праздник солнца, луны и звезд», чтобы не навязывать христианскую религию приверженцам других конфессий (Begisheva 2014: 68). Непринято спрашивать человека, говорящего с акцентом, откуда он родом. Однако эта научно-общественная тенденция леволиберального «мейнстрима» как раз и спровоцировала очень любопытные дискурсы в формировании национальной идентичности, которые я и попыталась отобразить в своей схеме деконструкции австрийской идентичности. Под национальной идентичностью я понимаю не только этническую, но и гражданскую, культурную, региональную и историческую идентичность в связи с имперским прошлым и мультиэтничной составляющей страны. Австрийская же идентичность включает в себя национальную и наднациональную идентичность: полевые исследования показали, что многие респонденты, также воодушевившись всепроникающими идеями мультикультурализма, утверждают, что у них нет национальной идентичности, и они не чувствуют себя австрийцами, вернее эта принадлежность не значима для них. Другие информанты все больше проявляют оборонительную политкорректность в ответе на вопросы, касающиеся их национального самосознания, порой боясь дать «неправильный» ответ и быть осужденными. У некоторых респондентов, наоборот, проявились признаки консолидации национальной идентичности именно в ответ на общественное избегание этой темы. Таким образом, моя схема, недостатком которой в принципе является ее статичность и условность, актуальна именно сегодня, поскольку наиболее точно отражает сегодняшнюю ситуацию с конструктом австрийской идентичности. На схеме очевидно, что обе тенденции (мультикультурная, отражающая собирательную идентичность «нейтральный гражданин мира», и национальная, представленная собирательной идентичностью «Зальцкаммергут» по имени популярного австрийского курорта) находятся сегодня в равновесном положении. Научно называемый феномен моральной паники, который подразумевает усиление стереотипов в связи с общественным беспокойством, вызванным мнимой или реальной общественной угрозой, способствовал консолидации обоих полюсов схемы. То есть стереотипы о национальной культуре, как и стереотипы о космополитной культуре, стали проявлять себя в одинаково большей степени.

Мое предположение об относительном равновесии двух полюсов австрийской идентичности статистически отражено в недавних выборах президента Австрии, который, обладая, в основном, церемониальными функциями, является номинально-символической фигурой на политической арене. Тем не менее, общество разде-

лилось ровно на два полюса: около 50% выбрали леволиберального кандидата, около 50% – праволиберального. Их позиции можно вполне соотнести с двумя крайними полюсами на схеме деконструкции. Таким образом, выходит, что национальная идентичность – это и трансформируемая, и трансформирующая единица, поскольку именно ее релевантность или нерелевантность меняет не только общество, но и науку (леволиберальный научный «мэйнстрим») и политику (спекуляция именно национальной идентичностью для завоевания избирателей). Однако именно политическая и научная предвзятость дискурса национальной идентичности стала самой главной методологической трудностью при ее исследовании.

Субъективная объективность

Еще одна тема, которую хотелось бы затронуть в связи со сложностями методологии – это позиция исследователя. В данном случае я говорю не о банальной субъективности наблюдателя, но о субъективной объективности. Дело в том, что, не обладая австрийской национальной идентичностью, но проживая в стране мне легко было улавливать дискурсы, терминологию и способы проявления идентичности. Тем не менее, я пыталась оставаться сторонним наблюдателем процесса конструирования национальной идентичности в принципе. То есть соединить эмик- и этик-подходы. Однако исследователь в процессе изучения идентичности не может быть вне объекта хотя бы категориально, поскольку тоже обладает какой-либо идентичностью и может рефлексировать по этому поводу. Если раньше ученый-этнограф мог отстраниться от изучаемых «туземцев», поскольку порой изучал то, что он видел впервые в жизни, то теперь – не может, поскольку границы культур стерлись и перешли на индивидуально-ментальный уровень, и исследователь также участвует в том же социокультурном процессе.

Национальная идентичность в моем случае – вдвойне субъективна, поскольку, проживая уже 6 лет в Австрии, я не могу быть беспристрастна к этому понятию и в какой-то степени не обладаю, но примеряю на себя австрийскую национальную идентичность, вроде девушки, которая примеряет свадебное платье, но пока еще не собирается замуж. Тем не менее, побывав в нем и ощущив его, она может уже иметь представление о том, как чувствует себя невеста, насколько оно тяжелое, где давит и как сидит. Но она еще не была невестой в полной мере, поэтому не может полностью понять, каково носить его весь день, как правильно держать подол, как ходить в нем на каблуках и т.д. Однако, один раз побывав невестой, девушка уже может навсегда приписать себе статус посвященного и эксперта, как с идентичностью. Но я считаю, что именно мой лиминальный статус дает мне право исследовать национальную идентичность не в качестве «extended-case study» а делать макро-заключения и строить претендующие на универсальность схемы деконструкции идентичности.

Осязаемость идентичности

Идентичность становится все более осозаемой и ивентизируется (от англ. *event* – мероприятие). С одной стороны, в эпоху постмодернизма намного легче именно овладеть идентичностью, присвоив себе ее символы, купив статусный маркер, вроде машины, или вступив в интерактивное сообщество в интернете. С другой стороны, страны и, особенно крупные города, заинтересованы в продвижении идентичности, как национальной, так и мультикультурной, поэтому и устраивают многочисленные праздники и фестивали, посвященные прославлению региональной, национальной

или любой другой культурной традиции. Зачем это им нужно? Во-первых, просто для коммерческой выгоды, во-вторых, это своеобразный ответ на угрозы глобализации и транснационализма, с одной стороны, и национализма и расизма, с другой. Под глобализацией понимается социальный процесс, когда географическое влияние на социальные и культурные системы ослабевает, и это ослабление становится очевидно человечеству (Bormann 2001: 308), а тем более правящим структурам. Но поскольку чествовать исключительно национальную культуру неполиткорректно, чествуют культуры со всего мира, продвигая политику единства в многообразии. Эти мероприятия и вообще навязывание идентичности и идентичностей на общем фоне суперразнообразия (Super-diversity) (объемное разнообразие, подразумевающие уход от клеймирования культурных сообществ одним термином) (Vertovec 2005) и есть концепция *top down* нашей схемы. С одной стороны, воплощение идентичности в объектах облегчает ее изучение и реконструкцию исследователям и присвоение и осознание носителям. С другой стороны, внетерриториальная сущность идентичности при уже упомянутом суперразнообразии и проекция идентичности на виртуальный уровень интернета (третья плоскость схемы) усложняют задачу и тем, и другим. То есть идентичность стала более объектна и осозаема, что, в принципе, облегчает ее изучение, хотя также она обзавелась двойниками, аналогами и альтернативами, что усложняет задачу. Этот процесс сродни свободному рынку, когда в продаже появляется продукт, то в скором времени вслед за ним рынок заполонят его аналогичные конкуренты, что будет легитимизировано обществом, поскольку не дает развиться монополии. Но самое главное – мы можем выбирать идентичность сами, а не принимать единственную, навязанную обществом, подобно отсутствию ассортимента товаров в советское время.

Необходимость в разнообразии предлагаемых этнических и национальных идентичностей в Австрии обусловлена цифрами и фактами. 38% населения Вены – выходцы из других стран (Daten und Fakten 2016). По Австрии людей с миграционным фоном, как принято называть их по-немецки, – 21% (Statistik Austria 2016). Для кого-то национальная австрийская идентичность стала вновь актуальна именно благодаря миграционным процессам, для кого-то она из-за них же потеряла свое значение и стала избыточным культурным багажом.

Методы выявления идентичности

Идентичность междисциплинарна по сути, поскольку проникает во все сферы жизнедеятельности индивида. Для исследования идентичности пригоден метод майнд-мэппинга («mind mapping») – ассоциативное построение ментальных карт, где каждый элемент связан с последующим, который, в свою очередь, вызывает собственные ассоциации – чтобы понять, насколько идентичность всепроникающая. Именно так я начала свою работу, когда еще не имела понятия, как вычленять и где искать идентичность. С помощью майндмэппинга я, однако, вышла на конкретную прессу, мероприятия, образы и символы. Возможно привлечение столь обычательских категорий к изучению такого сложного концепта, как идентичность, покажется кому-то поверхностным и дилетантским. Но именно эти редуцированные носители культурного кода сыграли, наряду с традиционными интервью, важную роль. Дело в том, что идентичность не-посредственно связана с культурой, поскольку она и является той культурой, которую человек приписывает себе сам. Национальная идентичность – такая же приписанная культура, выраженная в категориях одной страны или этничности. Австрийский со-

циолог Л. Муснер прекрасно выразил функцию культуры как трансферный процесс, который переводит социальное в символическое, то есть таким образом придает ему текстуру (Musner 2004: 82). Так же и национальная идентичность придает текстуру национальной культуре и воплощена в символах, а точнее, в «синхронной системе коллективных символов» SySyKoll (Link 1997: 25), редуцирующей культуру до символов культуры для упрощения ее осознания. Именно поэтому в процессе деконструкции невозможно апеллировать к самому понятию идентичности и анализировать высказывания респондентов относительно их самосознания, а нужно улавливать эту текстуру, которая на самом деле является подтекстом в нарративах, в повседневном общении, в прессе и в экспозиции выставок. В этой связи я считаю самым подходящим методом для исследования идентичности многогранную этнографию (multi-sited ethnography), развитую американским антропологом Джорджем Маркусом, подразумевающую уход от привычной монотерриториальной узконаправленной этнографии и обращение к многодименсиональной этнографии не объектов, а систем, где друг с другом связаны люди, предметы, нарративы, символы, траектории и образы (Marcus 1995). Особенно пригоден этот метод для изучения национальной/наднациональной идентичности, которая является идентичностью группы, тогда как индивидуальная идентичность – это собственная, субъективная культурно-социальная идентичность (Heinz 1993), которая может быть уникальной. Идентичность группы подразумевает под собой закономерности, совпадения, одинаковые представления многих людей о конкретной группе. Поэтому часто она для упрощения выражена в символах и стереотипах, которые нужно выуживать из культурного контекста.

О европейской идентичности

Хотелось бы обратить внимание на разнящееся понимание идентичности самими информантами. В рамках исследования национальной идентичности нельзя было не коснуться контекстов региональной и общеевропейской идентичности, которые, как будто, сосуществуют параллельно. Интересно, что национально-региональный уровень воспринимался информантами, если вообще присутствовал, через редуцированные символы, сводящиеся порой к продуктам питания, как масло из тыквенных семечек (ПМА Холлер 2015: Christian Täubnbacher) или к перечислению черт характера. Как только речь заходила о том, относит ли информант себя к европейцам и почему, то тут же на арену выходили общеэкзистенциональные демократические ценности: жизненные стандарты, свободы и гуманизм («это хороший жизненный стандарт <...> хорошее качество питьевой воды, доступ к интернету и образованию, наличие работы, я живу в доме, а не в трущобах» (ПМА Холлер 2015: Christian Täubnbacher). Однако встречались и те, для которых европеец и Европа имели исключительно географический контекст. То есть австрийскость, а также штирийскость и тирольскость, характеризуется бытовым и социально-психологическим компонентом. Как правило, людям не составляет никакого труда дать характеристику себе и соседним областям в Австрии. Европейскость же воспринимается в высокопарных терминах, что касается тех, кто обладает выраженным национальным самосознанием, или в принципе не актуальна, особенно для тех, кто находится по правую сторону нашей схемы, то есть для нейтрального гражданина мира. Данные наблюдения лишний раз доказывают важность упрощенных нарративов, а значит стереотипов, в построении идентичности. Чем уже направлена, тем легче обобщить, чем шире – тем сложнее. Посудите сами, демократические ценности и гу-

манизм может приписать себе любой адекватный человек, которому при этом не обязательно быть европейцем. Тем не менее, именно они называются европейскими ценностями в понимании не только информантов, но и многих СМИ, которые порой не гнушаются спекулировать ими в условиях усиленного потока беженцев. Если говорить о трансформации европейского образа жизни, то тут стоит сделать акцент именно на содержании понятия европейская идентичность и европейские ценности, которые не столько трансформируются, но, наоборот, приобретают четкие очертания и консолидируются. Впоследствии любопытно будет изучить именно становление этих дискурсов как ответ на мультикультурализм, но именно в политкорректной форме, поскольку если при описании национальной идентичности общество прибегает к обобщениям и стереотипным образам, то обозначив европейские ценности общегуманистическими и демократическими принципами, социум обезопасил себя от обвинений в евроцентризме и нетолерантности. То есть ты не можешь требовать от приезжих исповедовать христианство и носить кожаные шорты, но имеешь право требовать уважения к равноправию и демократии, которые ассоциируются с европейской идентичностью. Особенно интересен перенос гуманистических ценностей на территориальный уровень Европы, хотя по сути они универсальны. Этот феномен необходимо рассмотреть в дальнейшем в рамках продолжения работы над изучением трансформации европейского общества.

Возможно, мы с вами переживаем переломный процесс перехода от культуры к метакультуре в гегелевском понимании, когда человечество переходит к рефлексивному осознанию культуры, и поэтому к осознанному восприятию идентичности, то есть переходит от культуры в себе («*Ansichsein*») к культуре для себя («*Fürsichsein*»), и идентичность служит средством осознания культуры. Тогда абсолютно оправдано утверждение о трансформации. Есть вероятность, что мы ошибаемся, и процесс формирования идентичности не подлежит структуризации и является тем, чем видит культуру Дж. Фридман: набором тактик и стратегий в ответ на социо-исторический контекст и культурные коды, то есть ответные противодействия на действия власти и исторических процессов (Bormann 2001: 326). Очевидно одно – идентичность, особенно национальная/наднациональная, требует пристального внимания современных ученых, потому что именно сейчас этот дискурс приобретает не только культурно-значимый, но и политический, и научный вес.

И.А. Кучерова: Текущая современность Исландии

Происходящие сегодня по всему миру изменения касаются всех сфер жизни: технологических, экономических, социальных – в том числе и тех, которые для большинства европейского населения еще недавно считались незыблемыми основами человеческого бытия, как, например, семья или принадлежность к нации, конфессиональной или этнической группе. Неслучайно понятие «текущей современности» (*liquid modernity*) из одноименной работы З. Баумана обрело такую популярность – изобретенная им метафора попала в точку:

«В настоящее время не хватает именно таких паттернов, кодексов и правил, которым можно подчиняться, которые можно выбрать в качестве устойчивых ориентиров и которыми впоследствии можно руководствоваться. Это не означает, что наши современники руководствуются исключительно своим собственным воображением

и решительностью и свободны выбирать образ жизни на пустом месте и по своему усмотрению или что для построения своей жизни им больше не нужно брать от общества строительные материалы и чертежи. Это означает, что теперь мы переходим из эры заранее заданных «референтных групп» в эпоху «универсального сравнения».

В наши дни паттерны и конфигурации больше не заданы и тем более не самоочевидны; их слишком много, они сталкиваются друг с другом, и их предписания противоречат друг другу, так что все они в значительной мере лишены своей призывающей, ограничивающей силы. <...> Силы сужжения переместились от системы к обществу, от политики к жизненным установкам – или опустились с макро- на микроуровень социального общежития» (Бауман 2008: 13–14).

Текущесть, гибкость и неустойчивость социальных связей, половозрастных ролей и ценностных установок становится повседневностью, которую не все могут – или хотят – принять. Поиски «островков стабильности» в утекающей сквозь пальцы новой реальности приводят к попыткам найти новую, более «твёрдую» референтную группу (которая зачастую предстает в различных формах национализма или религиозного фундаментализма) либо отказаться от «универсального сравнения» через максимальное разжижение: например, идентифицируя себя с «гражданами мира» или «пансексуалами».

Возникает, однако, вопрос: как эти изменения воспринимают сами люди? Видят ли они их как утрату «истинных ценностей» или как потенциал для построения более справедливого общества? Или происходящие трансформации попросту воспринимаются как должное? Почему одни изменения сравнительно легко принимаются людьми, а другие, казалось бы, менее радикальные, вызывают массовые протесты? Так, в Исландии идея гендерного равенства, неязычество в качестве государственной религии или официальные гей-браки были приняты сравнительно быстро. В то же время до сих пор не построена первая исландская мечеть в Рейкьявике – сначала долго не выделялась земля, потом не могло начаться строительство, а в 2013 г. выделенный участок был осквернен свиной кровью. Отсутствие мечети долго было едва ли не единственной серьезной претензией к Исландии со стороны Совета Европы (ECRI 2012). В последнем отчете (ECRI 2015) рекомендация признается выполненной, так как мусульманам выдали разрешение на строительство и выделили землю. Тем не менее, эта проблема так и остается нерешенной, и многие – в том числе и часть политиков – выступают против строительства, несмотря на положительное отношение к приезжим из других стран. Однако в то же время многие исландцы выступали за принятие большего числа мигрантов в ходе европейского миграционного кризиса¹.

Для старшего поколения разрушение традиционного уклада начинается с военного времени, когда в 1940 г. в Исландию вторглись английские военные силы, а с 1941 г. появилась американская военная база. Внешний мир ворвался в замкнутое исландское сообщество и принес с собой как блага цивилизации – аэродром, дороги, радио и телевидение – так и чувство незначительности и уязвимости перед внешним миром. После обретения независимости от Дании в 1944 г. Исландия стремилась укрепить позиции собственной культуры всеми возможными средствами: от политики языкового пуританства и называния улиц столицы именами героев саг (Helgason 1999) до подвержения остроклизму встречавшихся с американскими солдатами девушек (см., напр.: Björnsdóttir 1995). Однако взаимодействие с «чужаками» не прошло даром – разрушая привычные социальные и экономические сети, оно, по мнению

некоторых из моих пожилых информантов, привело к изменению идентичности: исландцы перестали уважать труд и быть хорошими работниками, т.к. гнуть спину на британцев и американцев считалось непrestижным (ПМА Кучерова 2015: В.). С другой стороны, моя молодая собеседница связала с этим периодом рост национализма и шовинизма, уверяя, что за полученную от американца жвачку десятилетнюю девочку могли отправить в исправительное учреждение, а «традиционную» трудовую этику описала как выгодную лишь работодателям, но не самим исландцам (ПМА Кучерова 2015: А.) – осуждая, таким образом, жесткость «традиционных» структур, которые, на ее взгляд, до сих пор продолжают определять взгляды многих исландцев.

Другим сильным потрясением для исландцев оказался недавний финансовый кризис 2008–2009 гг. – именно он привел к «растворению» прежних структур и соответственно, к значительным изменениям в обществе и попыткам Исландии найти новое место в мире. О важности кризиса, осознаваемой самими исландцами, говорит и то, что факультет антропологии Университета Исландии с 2009 по 2015 гг. проводил исследования по теме «Исландская идентичность после кризиса». Кристин Лоуфтсдоухтир вслед за Лэйви и Сведенбургом говорит о превращении исландской нации в бренд и «реификации различий» в ходе предкризисной неолиберальной политики (*Loftsdóttir* 2014: 165). Однако подобное брендингование имеет оборотную сторону – и в случае с Исландией это привело к ассоциации всего «национального» с кризисом, а кризиса – с «националистическим». Особенно уязвимым оказалось младшее поколение, выросшее в благополучные годы экономического роста – для некоторых из них идентификация себя со своей страной стала по-настоящему болезненной; вплоть до того, что они говорят, что не хотят считать себя исландцами, или призывают отказаться от идеи государственных границ (ПМА Кучерова 2015: А., Т.).

В то время как старшее поколение ностальгирует по «настоящим» исландцам, которых больше нет, рисуя образ «хороших парней» – трудолюбивых, надежных, неприхотливых и блестяще знающих культуру и литературу своего народа, – существенная часть молодежи пытается отказаться от идентификации себя со своей страной ради обретения других ценностей (ПМА Кучерова 2015). Первые видят в «воображаемом сообществе» исландцев возможность создания и поддержания социальных связей и чувства солидарности, сохранения «самости», необходимой как для личного комфорта, так и для выживания страны в целом. Для других на первый план выходит «воображаемость» и искусственность изоляции Исландии, с одной стороны, и темная сторона любого сообщества, которое основано не только и не столько на включении, сколько на исключении чужаков – с другой. Для части молодых людей европейский миграционный кризис наглядно демонстрирует лицемерие государств-наций: участвуя в войне, они, тем не менее, отказываются нести за нее ответственность; проповедуя права человека, они разделяют людей границами, отгораживая «свой» безопасный участок от «чужих», где разрываются бомбы и гибнут те, кому не повезло принадлежать к «правильному» сообществу, – в первую очередь, дети. Существующие государственные структуры, таким образом, представляются косными, ограничивающими, слишком «жесткими» – и жестокими, в то время как «текущая реальность» глобального мира кажется спасительной альтернативой. В этих условиях «национальные» ценности противопоставляются «общечеловеческим» – и многие делают свой выбор в пользу последних, протестуя против Дублинской конвенции и высылки незаконных мигрантов, призываая власти принять

как можно больше беженцев: «у нас ведь так много земли!» (ПМА Кучерова 2015).

Подобные тенденции просматриваются и в отношении языка: если традиционно государственная языковая политика характеризовалась изрядной долей пуританства, то теперь все чаще звучат голоса в пользу ее смягчения: введения заимствований из иностранных языков и упрощения некоторых языковых правил. Определенная часть населения – в первую очередь, молодежь – не видит ничего страшного в том, чтобы стать билингвами или даже отказаться от родного языка в пользу английского, который дает значительно большие преимущества на глобальном рынке (ПМА Кучерова 2015). Свою роль в этом играют и американские фильмы и телепрограммы, транслирующиеся в Исландии без дубляжа (только с субтитрами) и занимающие большую часть сетки вещания. Эта практика приводит к любопытным интерпретациям: в то время как исландский считается крайне сложным для изучения самими носителями², английский описывается ими же как язык, выучить который исландцам очень легко из-за общегерманских корней (ПМА Кучерова 2015). «Жесткий» и «неизменный» исландский, таким образом, вынужден уступать место более динамичному и «текучему» английскому.

«Текучесть» прослеживается и в исследовательских подходах: от объективности происходит сдвиг к субъективности, поискам новых способов, позволяющих фиксировать стремительно меняющуюся действительность. Если раньше «поле» и «дом» четко отличались друг от друга, будучи разграничены пространственно: в поле проводились исследования, дома анализировались и публиковались полученные материалы; поле было чужим, диким и экзотичным, дом – своим, привычным и цивилизованным (Гутта и Фергюсон 2014), то сейчас границы дома и поля постоянно сдвигаются и смешиваются, несмотря на то, что последнее по-прежнему сохраняет свою значимость для антропологов; локальное и глобальное переливаются друг в друга, постоянно меняя свое соотношение (Moore 2004). Возможно, «многомерные» теории, сфокусированные на многоплановости и взаимодействии, как, например, предложенные Аппадураи пять видов «ландшафтов» (этношафты, медиашафты, техношафты, финансшафты, идеошафты), каждый из которых описывает одно из измерений глобальных культурных потоков (Appadurai 1996), окажутся в этом случае более продуктивными. Вопрос о том, может ли исследователь отследить собственную «текучесть» и изменчивость при проведении исследования, остается, однако, открытым.

Игнатьев Р.Н.: Трансформация исследуемого и трансформация исследователя

В случае Балкан мы, по всей видимости, имеем дело с «долговременными структурами» (Ф. Бродель), которые по-прежнему играют большую роль на всех общественных уровнях и, в частности, определяют стратегии элит. Формировавшиеся и пережившие расцвет на протяжении XV – начала XIX века «долговременные структуры» на Балканах будто иллюстрируют собой некое состояние, в котором на огромной территории наблюдалось равновесие интересов разных групп населения, – своеобразное балканское статус-кво, относительно мирное и благоприятное для функционирования этих структур, включающих в себя, среди прочего, системы управления, производства и торговли, скотоводство, поведенческие модели, а также «метанастасис» – балканскую модель миграций (Игнатьев 2007).

Проекты и чаяния балканских элит, по крайней мере, с первой половины XIX века, изменить статус-кво, проведя всестороннюю модернизацию в границах молодых национальных государств, так или иначе соотносились населением с «долговременными структурами», служившими общей стабильности и по сути определявшими «традиционные уклады жизни» на Балканах со всеми сходствами и различиями между собой. Если принять точку зрения, что традиционный уклад в Сербии отражал функционирование «долговременных структур», то станет ясно, что трансформация последних в условиях распада Османской и Австро-Венгерской империй после Первой мировой войны и трагических событий Второй мировой войны неизбежно изменила этот уклад и привела миллионы людей к идентичностям, санкционированным государствами региона.

Как бы то ни было, несмотря на все усилия по модернизации, влияние претерпевших трансформацию и ослабленных балканских «долговременных структур» еще значительно. Верхушкой айсберга выступает пресловутый «балканский менталитет» – пропагандистский штамп, отражающий, тем не менее, трудность для внешнего наблюдателя в понимании событий в регионе. Не следует забывать и об индивидуальной воле. В свое время болгарист Р.П. Гришина отмечала: «здесь еще много запутанных и сложных вопросов социально-психологического плана... как и в вопросе о роли человеческой воли в ситуации, когда история на рубеже XIX–XX веков поставила Болгарию и другие балканские государства перед выбором: война или модернизация. Здесь – в дискуссионном, на мой взгляд, военном выборе 1912 г., заключается значение субъективного фактора в решении судьбы страны и народа» (Гришина 2008: 6). Проблема, каким образом (пред)определяется общественно-политический процесс на Балканах, сохраняет свою актуальность.

Однако изменение и, возможно, судбоносное, происходит: мощные миграционные потоки с Балканского полуострова и оформление диаспор (сербской, болгарской, албанской, македонской и т.д.) в экономически привлекательных странах мира. Этот процесс, развившийся из «метанастасиса», насчитывает полтора века и оказывает воздействие на внутренние дела в виде разнообразной финансовой помощи. Но что будет, когда дети или внуки экономических эмигрантов, отдающих дань родине, начнут собственную жизнь в принявшей их стране и в определенный момент утратят связь с «матицей», посчитав лишними ценности родолюбия и сопутствующие им обязательства? Не наблюдается ли уже сейчас разделение «балканского мира» на внешний и внутренний, чего не было еще два десятилетия назад? Не потому ли внутри некоторых балканских стран разворачивается процесс идеологической мобилизации населения и акцентирование на всех уровнях демографических проблем?

Представить себе степень живучести балканских «долговременных структур» невозможно без обращения к их основаниям. В Сербии одно из них – род, на котором держится семья в узком смысле слова (См. Бромлей, Кащуба 1982). Значение рода трудно переоценить, как и адекватно оценить его культ (Слава) в наши дни. Подвергся ли он трансформации? На мой взгляд, нет, несмотря на сложные процессы, переживаемые институтом семьи перед лицом экономических трудностей.

На одной и той же площадке человек почти полвека назад последовательно устроил мельницу, чесальную машину и ленточную пилораму. Обеспечивающий их работу речной поток один. Люди более не нуждаются в размоле зерна, не используют шерсть, в других местах добывают пиломатериал, но хозяин не спешит избавиться

от комплекса, связанного с водой – одним из оснований хозяйственной деятельности человека (ПМА Игнатьев 2016).

Основания не трансформируются потому, что не испытывают конкуренции. Иначе с вещами утилитарными, например, замена глиняной посуды на эмалированную оправдана, так как первая часто бьется. Вкус пищи лучше, если блюдо сделано в глиняной посуде, а гончарное производство – самая настоящая традиция, но население практически и не будет держаться за традицию, если ему это становится невыгодным. Дети не получают выговоров или затрецин за разбитые сосуды, следовательно, корректируется и модель семейного воспитания (ПМА Игнатьев 2016).

Итак, уклад трансформируется, а идентичность перестраивается, исходя из практических нужд вплоть до государственного уровня. В ходе работы над проектом обнажилась проблема трансформации самого исследователя. Что при этом трансформируется (методы или личность исследователя?) и правомерно ли говорить именно о трансформации, а не, скажем, совершенствовании подходов?

Известно, что мы взаимодействуем с людьми в «балканском поле» при поддержке партнерских академических институций. При этом речь не идет о восприятии российских ученых как о некоей альтернативе «Запада», хотя объединяющие нас элементы исторического развития, как поданные через историографию (средние века, новое время), так и хранящиеся в памяти (российская эмиграция в Югославии в 20–40-е годы XX века, освобождение от оккупации гитлеровцев и их союзников, военно-политический конфликт конца прошлого века), несомненно, оказывают влияние на характер общения. Однако для местных сообществ наши визиты скорее еще одна возможность взаимодействия с другими мирами, в чем жители Балкан более чем искусны. За иностранцем же стоят свои социально-бытовые привычки. Как бы банально не прозвучало, основная проблема в «балканском поле», как и в любом другом, это проблема контакта. Требуется приложить усилия, чтобы с одной стороны, в тебе переставали видеть «русского», а с другой стороны, снималась бы маска, предназначенная для общения с тобой, как с «российским». Метаморфоза обойдна. Но если для собеседника она означает готовность ввести гостя туда, где есть надежда, что он и его люди таковы, какие они есть, то что эта метаморфоза означает для тебя? Невозможно быть никем. Если тобой транслируется не что-то, понимаемое собеседниками как «русскость», пусть и стереотипная, то что? Не «общечеловечность» же!

Контакт выявляет разрыв между «каркасом» современной антропологии (интерпретации «полевых» интервью и материалы из библиотек/архивов) и услышанным от людей – пристрастным и неудобным почти со всех точек зрения. И здесь может зародиться сомнение в академическом каноне, и оно разрешается либо в пользу канона, либо замещением канона «полем», что означает конец исследовательской карьеры. Переход в позу «общечеловеческого» наблюдателя позволяет получить более полное представление об изучаемых людях, но платой за подобное погружение становится самоограничение и неактивность. Последнее объясняется тем, что мы все равно остаемся чужаками, которые по многим причинам не учитывают множество деталей и не имеют личных историй (права) в изучаемом месте, а полученное знание, не всегда интересное академической науке, все-таки результат максимального по возможности раздвижения рамок именно академического подхода, *non plus ultra*.

«Полевая работа», искушающая иллюзиями и самообманом, может дать ложное чувство укрытия в убежище из целей и задач, едва ли не провоцируя эскапизм.

Начать «поле» легко, но закончить крайне сложно: серия повторений не позволяет выйти из «круга». При этом нельзя не признать, что «поле» в антропологии совершенно необходимое условие, но не учебно-научное ли, с очерченными границами и пониманием итогового, научно-учебного, продукта? Такое «поле» понятно, хотя и неразнообразно, как ясно и то, что повторение – не лучший выход из тупика.

Возможно, времена Геродота или Страбона рекрутировали упомянутую выше «общечеловечность», правда, с весьма практической целью – обеспечить совместную историю внутри ойкумены. Ценное знание о чужом и чужих добывалось, подтверждалось и использовалось для торговых и иных предприятий, в которых ключевую роль играл контакт. И в наши дни тесное взаимодействие в «поле» само по себе постепенно исключает понятие «информант» (или даже нейтральное «собеседник») и требует скорее применять термин «сотрудник». Необходимой остается способность общаться с людьми и обмениваться информацией – давать и получать взамен, не пренебрегая работой *ad marginem*, например, с так называемыми «чудаками» (чаще всего безобидными людьми в возрасте), которых мало кто из местных воспринимает серьезно, но из общения с ними можно почерпнуть очень много. Как правило, их ум помнит много историй и обстоятельств, по каким-либо причинам неизвестных представителям нормы, и почти все эти истории помогают нам уловить ритм чужой жизни.

Исследователю важно занять позицию, которая предполагает объективность твоего взаимодействия, но также признание субъективности получаемого и интерпретируемого знания. При этом возникает проблема подачи материала, которая, на мой взгляд, в настоящее время может решаться строго индивидуально и осознанно самим ученым. Что он хочет сказать? Всегда есть главная мысль – послание читателю, за которое следует отвечать перед собой, а не перед какой-нибудь партией или даже изучаемым сообществом. Имеющаяся этика дисциплины адекватна, но только акцент на взаимодействии может удержать нас от того, чтобы превратиться в «инспекторов», действующих исключительно в интересах государства или корпорации.

Российские исследователи в собственной стране находятся в меняющейся среде, что делает нас достаточно толерантными наблюдателями, и можно утверждать, что наша зона комфорта – разнообразие проявлений общественной жизни. Оно обеспечивает, на мой взгляд, относительное невмешательство в наше личное пространство. Последствие травмы социалистического периода, связанной со слишком жесткими рамками допустимых социальных поступков, а фактически сознательное замещение этой травмы досталось нам в наследство, а отчасти мы это успешно культивировали сами.

Представляется, что ни постмодерн, ни прежние, ни будущие интеллектуальные парадигмы не влияют на основу успешной работы антрополога в «поле» ли, «дома» ли. Это чувствование контакта и внимание к взаимодействию. И если наш коллега анализирует это взаимодействие, поступает, исходя из момента (опираясь, конечно, на опыт), мне он близок.

Примечания

¹ Свою роль в этом играет и то, что в Исландии проблема миграции стоит не столь остро. Из-за удаленности острова и жесткой государственной миграционной политики большую часть приезжих составляют жители европейских стран, главным образом входящих в ЕС (в первую очередь, поляки и литовцы) и Северной Америки, а также – до недавнего времени – филиппинцы. В то же время приезжающие в Исландию мусульмане представляют собой «невидимые

мое» сообщество – многие жители Рейкьявика знакомы с ними в основном по заведению с «восточным» фастфудом. Так, один из моих собеседников сказал мне, что уверен – большая часть жителей Ближнего востока разделяют схожие с Европой ценности, «и если бы они действительно верили в бога, это было бы даже как-то страшно» (ПМА Кучерова 2015).

² Кирстен Хаструп, впрочем, упоминает о том, что представление о сложности исландского языка имеет давнюю историю: она встречала схожие высказывания во время своей полевой работы в Исландии в 1980-е годы. (*Hastrup 1998: 86-87*).

Источники и литература

Бауман 2008 – Бауман З. Текущая современность. СПб.: Питер-пресс, 2008.

Бромлей, Кашиба 1982 – Бромлей Ю.В., Кашиба М.С. Брак и семья у народов Югославии. Опыт историко-этнографического исследования. М.: Наука, 1982.

Гришина 2008 – Гришина Р.П. Лики модернизации в Болгарии. М.: ИСлРАН, 2008.

Гулта и Фергюсон 2014 – Гулта А., Фергюсон Дж. Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии // Этнографическое обозрение, 2013. № 1. С. 3–44.

Игнатьев 2007 – Игнатьев Р.Н. Метанастасические движения», «культурные пояса» и «психические типы» Йована Цвиича в связи с балканской модернизацией // Человек на Балканах социокультурные измерения процесса модернизации на Балканах: (середина XIX – середина XX в.) / отв. ред. Р.П. Гришина. СПб.: Алетейя, 2007. С. 309–341.

Инглхарт 1997 – Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и меняющиеся общества // Полис, 1997. № 4. URL: <http://www.studfiles.ru/preview/3152427/>.

Кожановский 2015 – Кожановский А.Н. «Политкорректность» против традиции в современной Испании (на примере одного фольклорного праздника) // Иberoамериканские тетради, 2014. Вып. 4 (6). М.: МГИМО-Университет, 2015. С. 37–43.

Маркус 2012 – Маркус Дж. О социокультурной антропологии США, ее проблемах и перспективах // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы. Сб. статей / Ред. и сост. А.Л. Елфимов. М.: Новое литературное обозрение, 2012 URL: <https://postnauka.ru/longreads/7131>.

ПМА Игнатьев 2016 – полевые материалы Р.Н. Игнатьева. Сербия, 2016 г.

ПМА Кожановский 2015 – полевые материалы А.Н. Кожановского. Испания, 2015 г.

ПМА Кучерова 2015 – полевые материалы И.А. Кучеровой. Исландия, 2015 г.

ПМА Холлер 2015 – полевые материалы Е.В. Холлер. Австрия, 2015 г.

Ушаков 2016 – Ушаков Д.Н. Большой толковый словарь современного русского языка. URL: <http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Ushakov-term-76144.htm>.

Холлер 2016 – Холлер Е.В. Туризм: от коммерческой индустрии до системного объекта исследования // Феномен междисциплинарности в отечественной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 405–414.

Appadurai 1996 – Appadurai A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Begisheva 2014 – Alia Begisheva über politisch korrektes Verhalten // Deutsch Perfekt, 11. Planegg: Spotlight Verlag, 2014.

Bericat Alastuey 2003a – Bericat Alastuey E. Existe riesgo de una nueva guerra cultural en España? // El conflicto cultural en España. Acuerdos y desacuerdos entre los españoles / Coord. por E. Bericat Alastuey. Madrid, 2003. Pp. 1–52.

Bericat Alastuey 2003b – Bericat Alastuey E. Fragmentos de la realidad social posmoderna // Reis, 2003. 102. P. 9–46.

Bericat Alastuey 2003c – Bericat Alastuey E. La religiosidad contemporánea: entre la secularización moderna y la espiritualidad posmoderna // El conflicto cultural en España. Acuerdos y desacuerdos entre los españoles / Coord. por E. Bericat Alastuey. Madrid, 2003. Pp. 268–327.

Björnsdóttir 1995 – Björnsdóttir I.D. Public View and Private Voices // Anthropology of Iceland / Ed. by P. Durrenberger and G. Pálsson. Iowa: University of Iowa Press, 1995. Pp. 98–118.

Bormann 2001 – *Bormann R.* Raum, Zeit, Identität. Sozialtheoretische Verortungen kultureller Prozesse // *Forschung Soziologie*, 115. Opladen: Leske+Budrich, 2001.

Bullen 2003 – *Bullen M.L.* Transformaciones socio-culturales y la recreación de una fiesta // *Zainak*, 2003. 24. Pp. 937–953. URL: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/zainak/24/09370953.pdf>.

Camarero Rioja 2003 – *Camarero Rioja M.* El conflicto cultural entre modelos de relaciones familiares // *El conflicto cultural en España. Acuerdos y desacuerdos entre los españoles* / Coord. por E. Bericat Alastuey. Madrid, 2003. Pp. 136–203.

Daten und Fakten 2016 – *Daten und Fakten. Wiener Bevölkerung nach Migrationshintergrund*. 2016. URL: <https://www.wien.gv.at/menschen/integration/grundlagen/daten.html>.

Hastrup 1998 – *Hastrup K.* *A Place Apart: An Anthropological Study of the Icelandic World*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Helgason 1999 – *Helgason J.K.* The Rewriting of Njáls saga. Translation, Ideology and Icelandic Sagas. Clevedon: Multilingual Matters, 1999.

Heinz 1993 – *Heinz M.* Ethnizität und ethnische Identität – eine Begriffsgeschichte // *Mundus Reihe Ethnologie*, 1993. 72. Bonn: Holos Verlag.

Jonsson 2008 – *Jonsson M.* La mujer en la España post-franquista. Karlstad, 2008. (<http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:5428/FULLTEXT01.pdf>).

Loftsdóttir 2014 – *Loftsdóttir K.* ‘The Enemy Outside and Within’: The Crisis and Imagining the Global in Iceland // *Crisis in the Nordic Nations and Beyond. At the Intersection of Environment, Finance and Multiculturalism* / Ed. by K. Lóftsdóttir and L. Jensen. L.: Ashgate, 2014. P. 161–180.

Lamo de Espinosa 2009 – *Lamo de Espinosa E.* Pasamos de contrarreforma a la contracultura en pocos años // *La Nueva España*, 1.03.2009. P. 11–12. URL: [http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/c9b977004f018fc0b903fd3170baead1](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/c9b977004f018fc0b903fd3170baead1/La+Nueva+Espaa+01-03-2009.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=c9b977004f018fc0b903fd3170baead1).

Leve 2011 – *Leve L.* Identity // *Current Anthropology*, 2011. 52 (4). URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/660999>.

Marcus 1995 – *Marcus G.* Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography // *Annual Review of Anthropology*, 1995. 24. Pp. 95–117.

Miguel 2015 – *Miguel A.* El cambio que viene. Barcelona, 2015.

Moore 2004 – *Moore H.* Global anxieties. Concept-metaphors and pre-theoretical commitments in anthropology // *Anthropological Theory*, 2004. Vol. 4 (1). Pp. 71–88.

Musner 2004 – *Musner L.* Kultur als Textur des Sozialen. Vienna: Löcker, 2004.

Pérez-Reverte 2012 – *Pérez-Reverte A.* Madres, burkas y marujas // *La Nación*. 23.09.2012. URL: <http://www.lanacion.com.ar/1510908-madres-burkas-y-marujas>.

Requena y Díes de Revenga M. 2010 – *Requena y Díes de Revenga M.* Los cambios familiares en España y sus implicaciones // *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, 2010. P. 47–67. URL: http://www.empleo.gob.es/es/publica/pub_electronicas/destacadas/revista/anyo2010/Revista_Extra_Seguridad_Social.pdf.

Ruiz 2004 – *Ruiz A.M.* La identidad europea de los españoles: sentido pasado y presente de la identificación con Europa en España // *Real Instituto Elcano. Documento de Trabajo* 61/2004. URL: http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/europa/dt61-2004.

Santamarina Campos 2008 – *Santamarina Campos B.* Moros y cristianos. De la batalla festiva a la discursiva // *Gazeta de Antropología*, 2008. 24 (1). URL: http://www.ugr.es/~pwlac/G24_16B-atriz_Santamarina_Campos.html.

Statistik Austria 2016 – *Statistik Austria. Mikrozensus-Arbeitskräfteerhebung*. 23.03.2016. URL: http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/033240.html.

Tezanos Tortajada et al. 2008 – *Tezanos Tortajada J. F., Villalón Ogayar J. J., Díaz Moreno V.* Tendencias de cambio de las identidades y valores de la juventud en España. 1995–2007. Madrid,

2008. URL: http://xuventude.xunta.es/uploads/Tendencias_de_cambio_de_las_identidades_y_valores_de_la_juventud_en_Espaa_1995-2007.pdf.

Vertovec 2005 – Vertovec S. Opinion: Super-diversity revealed // BBC News. 20.09.2005. URL: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4266102.stm.

References

Bauman Z. Tekuchaia sovremennost'. St. Petersburg: Piter-press, 2008.

Bromlei Iu.V., Kashuba M.S. Brak i sem'ia u narodov Jugoslavii. Opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniia. Moscow: Nauka, 1982.

Grishina R.P. Liki modernizatsii v Bolgarii. Moscow: ISIRAN, 2008.

Gupta A., Fergusson Dzh. Distsiplina i praktika: "pole' kak mesto, metod i lokal'nost' v antropologii // Etnograficheskoe obozrenie, 2013. No. 1. Pp. 3–44.

Ignat'ev R.N. Metanastasicheskie dvizheniiia, "kul'turnye poiasa" i "psikhicheskie tipy" Iovana Tsviicha v sviazi s balkanskoi modernizatsiei // Chelovek na Balkanakh sotsiokul'turnye izmereniiia protsessa modernizatsii na Balkanakh: (seredina XIX – seredina XX v.), ed. R.P. Grishina. St. Petersburg: Aleteiia, 200. Pp. 309–341.

Inglehart R. Postmodern: meniaiushchiesia tsennosti i izmeniaiushchiesia obshchestva // Polis, 1997, No. 4.

Kholler E.V. Turizm: ot kommercheskoi industrii do sistemnogo ob"ekta issledovaniia // Fenomen mezhdistsiplinarnosti v otechestvennoi etnologii. M.: IEA RAN, 2016, pp. 405–414.

Kozhanovskii A.N. «Politkorrektnost'» protiv traditsii v sovremennoi Ispanii (na primere odnogo fol'klornogo prazdnika) // Iberoamerikanskie tetradi, 2014, vyp. 4 (6). Moscow: MGIMO-Universitet, 2015, pp. 37–43.

Markus Dzh. O sotsiokul'turnoi antropologii SShA, ee problemakh i perspektivakh // Antropologicheskie traditsii: stili, stereotipy, paradigm, ed. A.L. Elfimov. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012.

Ushakov D.N. Bol'shoi tolkovyi slovar' sovremennoi russkogo iazyka.

A.N. Kozhanovsky, E.V. Holler, I.A. Kucherova, R.N. Ignatiev. Identity Shifts and the Transformations of the Traditional Way of Life in Europe (End of 20th – Beginning of 21th Century): the Lessons of a Study.

The article presents the reflections on the project «Identity Shifts and the Transformations of the Traditional Way of Life in Europe (End of 20th - Beginning of 21th Century)» by four authors that conducted their fieldwork in Austria, Iceland, Spain and Serbia. The authors define the key problems in their research and show the pros of the collective analysis of social transformations in Europe, at the same time stressing the individual approach of each anthropologist.

Key words: *Identity, transformation, methodology, Austria, Iceland, Spain, Serbia.*

ЧЕМ БОЛЬШЕ ЗНАЕШЬ, ТЕМ МЕНЬШЕ ПОНИМАЕШЬ...

Экспресс-реакция на опубликованный выше материал. Главная идея автора состоит в критике современного «постмодернистского» направления в антропологии.

Заявленная тема опубликованной выше статьи изначально выглядела очень заманчиво. Можно было ожидать анализ соотношения традиций и инноваций у современных европейских народов, отражающееся в их общественном сознании. Причем, в качестве объектов исследования были выбраны страны, представляющие разнотипные историко-культурные регионы (области, провинции и т.д. – неважно, как назвать) Старого Света – самую что ни есть Северную Европу (Исландия), сердце Центральной Европы (Австрия), Пиренеи (Испания), Балканы. И еще ожидалась дискуссия о специфике и сходствах трансформационных процессов на основе сравнительного материала, собранного исследователями.

Моей первой реакцией было некоторое удивление по поводу предложенного авторским коллективом формата изложения полученных результатов. Однако авторы сумели убедить в возможности и перспективности такого варианта ведения дискуссии – хотя бы в виде эксперимента: об этом сказано во вводном замечании Редколлегии журнала. А потом испытал некоторое разочарование, потому что не нашел того, что ожидал – именно анализа конкретных этно-социо-культурных процессов – и высказал авторам на правах главного редактора журнала довольно резкие суждения. И был удивлен еще раз.

В издательском деле я работаю, пожалуй, уже скоро как двадцать пять лет. За это время повидал много авторов, привык, зачастую, к не очень адекватным реакциям на критику. А вот это случай можно считать почти уникальным в своей непривычности, если учитывать ожесточенные споры между сторонниками разных методологических и даже мировоззренческих подходов к проблемам современной этнографической методологии.

На свой критический отзыв, я получил такую реляцию.

Сергей Викторович,

Спасибо за быстрый просмотр наших текстов! Представлю ряд своих соображений, строго субъективных, и также призываю не обижаться.

1. Формат дискуссии, на мой взгляд, в статье присутствует. Более того, Ваш отзыв может показаться логичным предварением/послесловием или же отзывом на наши тексты. Не с руки предлагать, но мне кажется, Ваши острые критические замечания просто-напросто необходимы в качестве введения или заключения к статье. Так откроется качественно новая дискуссия.

2. В настоящих условиях мы не можем предоставлять «материалы», как это делалось в XIX или 3/4 XX века, и происходит это именно вследствие разногласий и неочевидности наблюдаемых фактов. На мой взгляд, время ставить

Чешко Сергей Викторович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнографии и антропологии РАН. Эл. почта: ieamoscow@mail.ru.

вопрос о том, что и как антропологи делают, а не сводить содержание к сводкам о странах и народах. Последнее востребовано (нужны новые «Народы мира»), но вероятно, произойдет только через процесс обсуждения/смены нашего канона.

3. Наверное, не главное для Вас, но каждый из авторов отвечает за свои слова и способ изложения. Мы отражаем то, что почувствовали/увидели и не пишем для Большой Российской энциклопедии. Важно, что мы не компилируем зарубежных коллег, не прячемся за цитаты и цифры. Мы сами в каком-то смысле объект исследования и не боимся этой перспективы. Резюмируя: если статья может вызвать дискуссию и о(б) суждение, мы готовы и приветствуем начало разговора о том, что и как мы улавливаем в зарубежном «поле». **Никто из нас не будет против, если мы станем «командой для битья»?** [п/ж – С.Ч.] Если в ответ на «слабый трёп» последует сильная аргументация и фактические данные, чего еще можно желать с точки зрения прогресса в науке? Сейчас, как и всегда, есть шанс для перемен, почему бы им не воспользоваться?

С уважением, Роман [Игнатьев – С.Ч.]

Вот именно после такой реакции я не счел возможным проигнорировать приглашение к обсуждению – уже как просто автор, а не как один из издателей журнала. Авторы публикации приглашают к откровенной дискуссии без экивоков. Это интересно и, по-моему, важно для науки.

А теперь возвращаюсь к своему замечанию о разочаровании о содержании статьи и моем видении методологических проблем, которые прямо или косвенно подняли авторы статьи. В ней, на мой взгляд, почти ничего нет, что проясняло бы характер «идентичности процессов», о чем, как мне представляется, заявлено в исследовании.

Примечательны пояснения А.Н. Кожановского в его разделе статьи по поводу идеи проекта. «Уже на первых этапах погружения в тему подтвердилось исходное предположение, что на выявление даже самых общих закономерностей всего спектра “перестройки и трансформации” последних десятилетий, в любой из намеченных для изучения стран, замахиваться не приходится – в силу гигантских размеров исследовательского поля, охватывающего в каждом случае как минимум основные области жизнедеятельности. Было решено, что каждый из участников проекта раскроет тему по-своему, сообразуясь с теми возможностями, которые дает конкретный «страноведческий» материал и используемые методы, – а также с собственными исследовательскими интересами и пристрастиями» (с. 107).

«В этой связи необходимо сказать о проблеме, которая обнаружилась позднее, уже в ходе работы исследовательского коллектива, когда стало очевидным, что тот «поколенческий фактор», о котором пойдёт речь ниже в применении к изучаемому испанскому обществу, вполне проявляется и в среде участников проекта – прежде всего в особенностях видения изучаемых процессов, в их оценке и в подходе к их изучению. Коротко говоря, то, что для старшего поколения (в данном случае – руководителя) выглядело как потрясение основ, как крушение «старого мира» во многих суицидальных его аспектах и утверждение на его обломках нового, зачастую совершенно иного, – более молодым коллегам представлялось скорее естественным приспособлением к новым, действительно изменившимся и продолжжающим меняться условиям жизни рассматриваемых обществ. Глубина разрыва с прошлым не ощущалась ими так же остро, как их старшими коллегами, поскольку они включились в социальную жизнь тогда, когда мира, сформировавшего их предшественников, уже не существовало в прежнем виде...» (с. 108).

Я специально переставил местами эти куски, поскольку именно такая последовательность соответствует моему собственному ходу мыслей в связи с рассматриваемой статьей.

Итак, **во-первых**. Нельзя не согласиться с А.Н. Кожановским по поводу сомнений относительно возможности досконального анализа современных модернизационных процессов силами небольших исследовательских коллективов, да еще в рамках ограниченных по времени проектов. Да еще и в зарубежных странах. Прав, на мой взгляд, и Р.Н. Игнатьев в том, что сегодня бессмысленно и наивно ставить перед собой задачу всеохватывающего изучения зарубежных европейских стран – это явствует из его послания мне, приведенного выше, из самого раздела статьи, написанного Р.Н. Игнатьевым, и наших с ним обсуждений.

В советское время, как я понимаю, именно такая сверхзадача и ставилась. Видимо, потому, что Институт этнографии АН СССР, лидер советской, марксистско-ленинской научной мысли только и мог «правильно» исследовать и интерпретировать этнокультурное развитие народов мира. Справедливости ради надо признать, что советские этнографы проделали гигантскую и очень полезную работу в этом направлении. Можно, конечно, поехидничать по поводу того, что большинство выпущенных тогда работ о зарубежье были написаны на основе компиляции зарубежных же авторов: столь масштабных полевых исследований советские ученые не могли проводить и по причине самой масштабности, и по причине весьма ограниченных возможностей для зарубежных экспедиций. Однако нельзя отрицать ценности таких компиляций в качестве обобщения имевшихся на то время знаний. А многотомное издание «Народы мира» остается доныне наиболее фундаментальным синопсисом этнографических сведений.

Сегодня о подобных глобальных проектах говорить не приходится. Да и пытаться подменить достижения национальных этнолого-антропологических школ в исследовании их собственных стран и народов какими-то собственными штудиями было бы, наверное, не очень этично. Но исследовать наиболее важные этнокультурные процессы в окружающем мире, конечно, необходимо. Этим и попытались заняться авторы статьи. Вопрос только, как это делать?

Вроде бы, здесь нет проблемы: поезжай в поле, работай с литературой, опрашивай экспертов и т.д. Однако основная мысль, проходящая практически сквозь весь текст, заключается в ином.

И это **во-вторых**. Жанр «саморефлексии» стал одним из ведущих направлений в современной западной «постмодернистской» антропологии. Для нее, насколько я понимаю (хотя и не уверен, что вполне понимаю), характерны две основные черты: 1) писать о чем хочешь и как хочешь, независимо от того, дает ли это что-то для понимания окружающего мира; 2) утверждение о том, что исследователь, изучающий иные для него культуры, в принципе не может их понять в силу различий менталитета. Разумеется, это упрощенная и огрубленная оценка, но мне важно вычленить главное.

Публикаций в таком жанре так много, уже перестаешь обращать на них внимание. Но в данном случае мы видим яркое проявление «постмодерна» в отечественной этнологии/антропологии. Поэтому я и решился высказать свое мнение.

Проблема адекватности восприятия, интерпретации, анализа полевого материала далеко не нова. Ее понимание внедрялось в сознание студентов (сужу по кафедре этнографии – ныне кафедры этнологии – исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова) как непременная составляющая профессиональной подготовки будущего

исследователя. А решить эту проблему можно только посредством глубокого изучения соответствующих народов, желательно, сравнительного материала по другим народам, на основе солидного опыта исследовательской работы. Этим, наверное, объясняется то, что серьезные ученые в области гуманитарных наук «созревают» позже, чем «естественники». И только накопив такой опыт ученый вправе сказать что-то вроде «...чем больше знаешь, тем меньше понимаешь...».

По правде говоря, не могу согласиться с деликатным замечанием А.Н. Кожановского о естественно разном восприятии действительности исследователями со стажем и их молодыми коллегами. Кстати, именно в статье самого Кожановского и предпринята попытка проанализировать именно то, чему посвящен проект. Думаю, в научной деятельности следует ориентироваться на более основательные принципы, нежели возрастные (а то еще и гендерные) различия между учеными. К тому же, молодость, как известно, – недостаток временный.

Скорее уж, надо вновь говорить об определении специфики нашей науки в современных условиях – к этому приходится вновь и вновь обращаться. Несмотря на периодически вспыхивающие дискуссии по этому вопросу, ясности больше не становится, и каждый остается «при своих». В частности, не лишне, как мне кажется, еще раз подумать о соотношении этнологии и социальной/культурной антропологии с учетом отечественных традиций.

Антропологизация российской этнологии, начавшаяся в 1990-е годы была, видимо, неизбежной, но этот процесс имеет настолько хаотичный характер, без достаточного его осмысливания, что это привело к некоторому сумбуру в умах начинающих исследователей. Особенно тех, кто не прошел школу фундаментального этнологического образования, а таких специалистов, пополняющих ряды этнологов, с каждым годом становится все больше. Именно для данной категории исследователей особенно характерны скепсис по части традиционных этнологических изысканий и увлечение отвлеченными понятиями. Отчасти это объясняется тем, что ведущие вузы страны уже не справляются с подготовкой достаточного числа потенциальных научных сотрудников, а отчасти – с несомненно растущим интересом к этнологической тематике со стороны молодежи, обучающейся в непрофильных вузах.

Рассматриваемая статья, при всем том, что я сказал выше, полезна именно тем, что она вызывает возражения, размышления и желание поспорить. А вот с живыми дискуссиями по актуальным проблемам этнологии у нас в последнее дело обстоит неважно.

S.V. Cheshko. The more you know – the less you comprehend...

The reaction to the material published above is presented. The main idea of the paper consists in the critique of the contemporary «postmodern» trends in anthropology.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МОЗАИКА

УДК 39

© И.Ю. Заринов

ЮРОДСТВО В РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ КАК ОДНА ИЗ СОСТАВЛЯЮЩИХ РУССКОГО ЭТОСА

Там русский дух, там Русью пахнет...

А.С. Пушкин

Статья, основанная на текстах произведений русской литературы, исследует проблему феномена юродства в русском психотипе (этос). В статье также ставится вопрос о влиянии друг на друга таких явлений русской культуры, как юродство и лицедейство.

Ключевые слова: русский, юродивый, этос, фольклор, житие, литература, лицедейство, святые.

История феномена юродства хронологически насчитывает тысячелетия. По мнению исследователей этого феномена, он имеет метакультурный характер (Воронкова 2011: 3). Сразу следует отметить, что библиография юродства в различных его проявлениях и на громадном географическом пространстве весьма обширна. Однако под именем «Христа ради» юродство реально проявило себя только в православии – сначала в Византии, а затем в России¹.

В качестве святых Русская Православная церковь канонизировала 36 юродивых Христа ради, не считая месточтимых. Однако, исследуя жития других русских святых, можно прийти к выводу, что и в их поведении присутствуют юродственные черты. Наличествуют эти черты и среди обыкновенных людей в русском народе, что определенным образом отражено в русском фольклоре, исторических свидетельствах, произведениях русской религиозной и светской литературы и других источниках, включая иностранные (записки путешественников по России, донесения дипломатов и т.п.). Все это указывает на то, что феномен юродства является одним из важных в русской культуре² и, соответственно, в русском этосе³.

В русской этимологии *юродивый* происходит от слова «*юрод*» (*урод*), т.е. характеризует человека, находящегося на периферии человеческого рода или даже за его пределами. В этом же ключе слово «юродивый» предстает и в толковых словарях русского языка.

В Толковом Словаре живого великорусского языка В.И. Даля *юродивый* – это «безумный, божевольный, дурачок, отроду сумасшедший; народ считает юродивых Божими-людьми, находя нередко в бессознательных поступках их глубокий смысл, даже предчувствие или предвидение; церковь же признает и юродивых Христа ради, принявших на себя смиренную личину юродства» (Даль 1882: 669).

Заринов Игорь Юрьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: izarinov@yandex.ru.

В словаре русского языка С.И. Ожегова *юродивый*: «1. Чудаковатый, помешанный (разг.). 2. У суеверных, религиозных людей: безумец, обладающий даром прорицания» (Ожегов 2006: 891).

В Большом толковом словаре современного русского языка Д.Н. Ушакова *юродивый*: 1. «Глуповатый, чудаковатый, безумный; 2. Христианский аскет-безумец или принявший вид безумца и обладающий, по мнению верующих, даром прорицания» (Ушаков 2000: 1447).

Приблизительно в тех же значениях слово «юродивый» трактуется и в других толковых словарях русского языка. Обращает на себя внимание то, что это явление имеет неоднозначную оценочную основу; в ней одновременно присутствуют, как отрицательная, так положительная коннотация.

Некоторые исследователи в феномене юродивого склонны видеть безумца или симулянта безумства, совершающего антиобщественные поступки, но прикрывающегося служением Богу (онтологический смысл юродства в этих исследованиях остается на периферии или вообще отсутствует). Примером такого видения юродства является книга С.А. Иванова «Блаженные похабы. Культурная история юродства» (Иванов 2005). Сразу стоит отметить, что в первой части названия книги проглядывается удачный уход ее автора от тавтологии: «юродивые» заменены словом «похабы» – одним из известных в русской культуре наименованием юродивого. Действительно, тождество блаженных и юродивых не только неверно по своей сути, но и само словосочетание, состоящее из этих слов, грамматически неграмотно (один за другим следуют два субстантивированные прилагательные). Что же касается содержательной части книги Иванова, то в ней почти отсутствует мистико-религиозная составляющая феномена юродства (если она и есть в книге, то лишь как фон к историко-культурной его интерпретации). Автор понимает феномен юродства как явление исключительно литературное, и именно поэтому книга Иванова проходит мимо проблемы всеобщности этого сложного не только историко-культурного, но и религиозно-сакрального явления.

Подобное одностороннее понимание юродства, по мнению Л.С. Янгуловой, является следствием того, что «... практическая система (власти, знания и этики) нового времени смешила значение юродства от высшего христианского подвига к образу шутовского поведения и психической болезни» (Янгулова 2001: 192–193). Добавим к этому, что сущность феномена юродства сложна ко всему прочему и потому, что в нем тесно переплетаются рациональная и иррациональная составляющие.

В религиозно-богословском представлении юродивый – это человек, добровольно принявший образ безумного во имя Христа, показывая таким способом греховность мира в резкой, эпатажной для окружающих форме⁴. Исследования в этом ключе как будто объясняют онтологическую суть этого явления, однако упускают культурно-антропологический аспект юродства.

Этим как раз страдает типология юродства, предложенная Т.А. Недоспасовой в книге «Русское юродство XI–XVI веков» (Недоспасова 1997). Автор на примере семи русских юродивых – Исаакия Печерского, Прокопия Устюжского, Максима Московского, Исидора Ростовского, Василия Блаженного Московского, Николая Псковского Салоса⁵, Иоанна Московского – исследует религиозно-сакральную сторону феномена юродства на Руси, замечая, что он был унаследован русской культурой вместе с византийским православием. По мнению Недоспасовой, юродство предстает перед нами в трех формах:

1. Юродство всех христиан; оно есть суть внутреннего образа христианина, однако, в реальной жизни обуреваемого грехами. «... Естественная потребность в пище осквернилась обжорством и лакомством, естественная потребность в деторождении осквернилась “блудным возбужшением”, естественная потребность удовлетворять свои нужды осквернилась роскошью» (*Недоспасова 1997: 7–8*).

2. Юродство подвижников; оно есть суть поведения религиозных отшельников. Избегая людской похвалы, возбуждающей тщеславие, он скрывает свой подвиг, наставая на себя маску безумного. Однако такое юродство разрешено только тем, кто достиг больших высот в деле подвижничества. Особенность этой формы юродства заключается в том, что оно не постоянно. Оно прекращается, когда подвижник остается один на один с собой (Там же).

3. Юродство самих Христа ради юродивых; оно есть суть постоянного подвига Христа ради. Человек, принявший на себя этот подвиг, живет среди людей, терпя от них всевозможные надругательства, вплоть до рукоприкладства. «... Подвиг юродства Христа ради намного выше аскетической жизни в пустыне: подвижник убегает от соблазнов мира, юродивый же спасается среди этих соблазнов, убегая, как в пустыню, в свое мнимое безумие, и своим примером и назиданием спасает окружающих его мирян» (Там же).

Более реальной, учитывающей одновременно религиозный и антропологический аспекты, представляется следующая типология.

1. Юродство, которое условно можно назвать бытовым. Он присуще обычным людям в форме неадекватных поступков и высказываний, воспринимаемых окружением как нервический эпизод. Зачастую это проявляется в момент эмоционального подъема и сопровождается чрезмерной мимикой лица и жестикуляцией. Этот тип юродства лежит в основе лицедейства, наиболее проявляющимся в профессии артиста⁶.

2. Юродство природное (оно является врожденным и связано с душевными и телесными изъянами). Его существование помогает отделить феномен юродства как таковой от обычного «благоприобретенного» в течение человеческой жизни сумасшествия. Но именно такой тип юродства существует в обыденном сознании, как основной и единственный⁷.

3. Юродство Христа ради. Его человек принимает как добровольное мученичество, которым «мудре покрывается добродетель своя пред человеки» (*Ворчалки 2004: 7*). Этот тип юродства до сих пор входит в число проблем, вызывающих споры в научном мире, а также в медицинской теории и практике. Его обыденное сознание смешивает и отождествляет с природным юродством. В этой связи, известный исследователь феномена юродства А.М. Панченко подчеркивает, что «... в обыденном сознании юродство Христа ради непременно связано с душевным или телесным убожеством. Это – заблуждение. Нужно различать юродство природное и юродство добровольное (“Христа ради”). Это различие пыталась проводить и православная традиция» (*Панченко 1984: 36*).

Таким образом, юродство Христа ради – это не психическая болезнь, а совершенено не поддающийся естественному пониманию и объяснению феномен, однако имеющий свою логику существования, основой которой является полное отрещения от мира и его соблазнов. И самое странное и непонятное в юродстве Христа ради – это то, что мир может смеяться над его носителями, поносить и оскорблять их. Но в то же время бояться их и прощать им их вызывающее аморальное поведение⁸. Объяснение всему это-

му находится, по-видимому, в желании искупления человеком своего извечного греха, который юродивый во Христе ради демонстрирует перед ним в самом непрятливом виде. Отсюда и природа этого странного и загадочного феномена, который скорее всего является производным от двух ранее названных – юродства бытового и природного.

Все три типа юродства можно обнаружить в русской культуре: традиционной и профессиональной, вербальной и письменной.

Достаточно отчетливо этот феномен во всех его проявлениях мы можем обнаружить в русской словесности, как в светской (летописи, палеи, отреченные книги или апокрифы), так и церковной (жития, переводы Библии, патерики).

Светская литература появляется на Руси с некоторым отставанием от литературы церковной, которая в агиографической форме приходит на Русь вместе с византийским православием. Первыми, дошедшиими до нас, древними памятниками русской церковной литературы являются жития Бориса и Глеба (сказание и страдание и похвала святым мученикам Борису и Глебу), а также жития киево-печерских подвижников (XI в.). Из светских литературных текстов наиболее древним являются «Повесть временных лет»⁹ (начало XII века). Странно, но факт – в «Житиях» слово «юродивый» не упоминается¹⁰, зато в «Повести» он встречается в очень интересном контексте: «Жила же Ольга вместе с сыном своим Святославом и учила его принять крещение, но он и не думал прислушаться к этому; но если кто собирался креститься, то не запрещал, а только насмехался над тем. “Ибо для неверующих вера христианская юродство есть”» (Повесть 1950: 243)¹¹.

Юродство как важная составляющая истинного понимания христианского вероучения содержится в текстах посланий к пастве святого апостола Павла: «*Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?*» (1 Кор. 1: 20); «*Никто не обольщай самого себя. Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым*» (1 Кор. 3: 18); «*Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом...*» (1 Кор. 3: 19)¹²; «... слово о кресте для погибающих юродство есть» (1 Кор. 1: 18); «... благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1: 21).

Такое понимание христианства свойственно более всего православной церкви, что видимо и объясняет широкое распространение юродства в Византии и России. Юродивый всей своей внешне неблаговидной практикой, как бы от *обратного*, проповедует основной дух Евангелия: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, а бремя Мое легко» (Мф. 29–30). Внешняя аморальность поведения юродивого Христа ради оправдывалась глубоким внутренним содержанием его спасительно-очистительной миссии, в которой немаловажной составляющей была идея мученичества. Может быть, ее непонимание и даже неприятие секуляризованным западным миром некоторым образом объясняет почти полное отсутствие в нем феномена юродства Христа ради. Ему там определенной заменой было шутовство, распространенное в основном при дворах сильных мира сего. Но, по мнению А.М. Панченко, «... между шутами и юродивыми есть принципиальная разница. Шут лечит пороки смехом, юродивый провоцирует к смеху аудиторию, перед которой разыгрывает свой спектакль. Этот “спектакль одного актера” по внешним признакам действительно смешон, но смеяться над ним могут только грешники (сам смех греховен), не понимающие сокровенного, “душеспасительного” смысла юродства. Рыдать над смешным – вот благой эффект, к которому стремится юродивый» (Панченко 1984: 37)¹³.

Распространение юродства Христа ради в России можно объяснить востребованностью этого феномена в русском обществе, в этических нормах которого уже в древности складывалась, в отличие от рационально-индивидуалистической парадигмы западной цивилизации (особенно в эпоху капитализма), несколько иная шкала ценностей.

Почти одновременно на свет появляются житие святого преподобного Антония Печерского и средневековый памятник русской светской литературы «Слово о полку Игореве». В житии святого преподобного Антония Печерского юродивые так же, как и в житии Бориса и Глеба, не встречаются. Но сам Антоний и некоторые его сподвижники называются блаженными, что опять же указывает на отсутствие тождества между юродивым и блаженным, о чем речь уже шла выше. Не встречается в житии и слово «похаб». Нет его, как и слов, *юродивый и блаженный*, во всех известных вариантах «Слова о полку Игореве» – оригинальном древнерусском тексте, в прозаическом переводе и в поэтических переводах В.А. Жуковского и Н.А. Заболоцкого. Из этого можно сделать вывод, что реалии, стоящие за этими словами, в это время еще не были широко распространены. На это указывает и имеющееся разногласие среди исследователей юродства относительно Исаакия Затворника, подвизавшегося монахом в Киевско-Печерском монастыре при преподобном Антонии (конец XI века). Некоторые специалисты по истории русской православной церкви считают, что Исаакия нельзя относить к классическим юродивым Христа ради, поскольку, он был прославлен русской православной церковью в качестве преподобного (т.е. монаха-подвижника, а не юродивого)¹⁴.

Итак, в русской словесности XI–XII вв. юродство Христа ради на Руси обнаруживается себя еще слабо. Оно только к концу XIII – началу XIV века становится заметным явлением, продолжая быть таковым до конца XVII века. По агиографическим тестам видно, что наиболее известными и почитаемыми, причисленными Русской Православной Церковью к святым подвижникам, житии называют Прокопия Устюжского, Максима Московского, Исидора Ростовского, Василия Блаженного Московского, Николая Псковского Салоса, Иоанна Московского. Анализ житий, описывающих подвиги этих юродивых, подробно осуществлен в статье Т.А. Недоспаковой, в которой, можно встретить очень интересное суждение об юродстве, принадлежащее известному исследователю русской церковной истории Г.П. Федотову. По его мнению, «... юродивый так же необходим для Русской Церкви, как секуляризованное его отражение, – Иван-дурак – для русской сказки» (Недоспакова 1997: 6). Элементы бытового юродства можно найти и в других персонажах русских сказок: Кощее Бессмертном, Бабе Яге, Лешем, Водяном и др. В этой связи стоит напомнить, что фольклор отражает глубинные стороны этнокультурной ментальности.

Самым почитаемым из византийских юродивых в русской православной культуре является Андрей Цареградский, по преданию славянин¹⁵. С его именем православная традиция связывает праздник Покрова Пресвятой Богородицы; предание гласит, что во время молитвы во Влахернском храме (Константинополь) святой Андрей увидел Пресвятую Богородицу, покрывающую молящихся омофором. Недаром русская православная церковь считает Россию основным приделом Святой Девы Марии.

Юродивые Христа ради описаны и в русской художественной литературе, хотя и не часто. Вот только несколько наиболее известных примеров: Николка в пушкинском «Борисе Годунове», Иван Яковлевич Корейша в произведениях Н.С. Лескова, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и Н.А. Островского. Природные юродивые

чаще всего встречаются в произведениях Ф.М. Достоевского: Лизавета Смердящая («Братья Карамазовы»), Марья Тимофеевна, Лидия Ахмакова и Лизавета блаженная («Бесы»), Лизавета Ивановна («Преступление и наказание»), Мари («Идиот»).

Любопытным в контексте данной работы является литературное произведение «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное» (Житие 1960). По названию это произведение можно признать агиографическим, а по содержанию и стилю оно несомненно является художественным текстом. Более того, в русской агиографии – это единственный прецедент, когда житие написано самим святым (таковым Аввакумом признан русской старообрядческой церковью). Поэтому Житие Аввакума лучше всего назвать автобиографической повестью, в которой некоторые моменты в поведении ее главного героя не лишены юродствования¹⁶, правда, весьма далекого от поведения юродивого Христа ради, отображенного в Житии в образе Феодора – спутника Аввакума по ссылке в Пафнутьевом монастыре (г. Боровск) и на реке Мезени.

Исследуя феномен юродства, нельзя пройти мимо письменных свидетельств об Иване Грозном, иногда принимавшего образ юродивого, вошедшего в историю под именем Парфения Юродивого (Лихачев 1986: 371). Однако, как считает С.Е. Юрков, «...в строгом смысле поведение Ивана Грозного юродством назвать нельзя. Если юрод разыгрывает безумство, следуя целям сакральным, то монарх “играет” в юродство, преследуя цели прагматические. Ему требуется лишь маска, “форма” безумца, дающая возможность контраста, резких психических перепадов, что, в соединении с всемогуществом, должно служить источником устрашения» (Юрков 2003: 57). Такой тип юродства Калитин называет светским, которое, по его мнению, было свойственно и Петру Первому.

Совершенно иным типом юродства, находящегося на границе юродства Христа ради и природного юродства, обладал другой российский самодержец Федор Иоаннович – последний царь из династии Рюриковичей. Из истории известно, что он покровительствовал монастырям (раз в неделю молился в каком-нибудь из них) и чуть ли не водил дружбу с юродивыми Христа ради. Некоторые исторические источники называют его не иначе, как «блаженный». Подобный образ царя выведен в одноименной трагедии А.К. Толстого¹⁷.

Наиболее сильное распространение в произведениях русской литературы получило бытовое юродство. В цикле ранних произведений Н.В. Гоголя из цикла «Вечера на хуторе близь Диканьки» читатель окунается в атмосферу различных фольклорно-мистических и просто бытовых образов, в поведении которых хорошо просматриваются элементы бытового юродства. Этими образами щедро рассыпаны все повести этого цикла: «Сорочинская ярмарка», «Вечер накануне Ивана Купала», «Майская ночь или Утопленница», «Пропавшая грамота», «Ночь перед Рождеством», «Страшная месть», «Иван Федорович Шпонька и его тетушка», «Заколдованное место». Юродствование присутствует в их слове, мимике и жестах, что отчетливо демонстрирует художественный фильм «Вечера на хуторе близь Диканьки», поставленный в 1961 г. режиссером Александром Роу.

Комедия «Ревизор» – яркий пример изображения бытового юродства, главным носителем которого является Хлестаков. Эта черта является основным актерским инструментом при исполнении его роли. Не лишены черт бытового юродства и другие персонажи комедии, особенно Добчинский и Бобчинский.

Показательна с интересующей нас точки зрения и другая популярная пьеса

Н.В. Гоголя «Женитьба». Все ее персонажи от Подколесина – главного жениха – до невесты Агафьи Тихоновны разыгрывают спектакль, в котором постоянно присутствует мотив бытового юродства.

Форма общения главного героя поэмы «Мертвые души» Павла Ивановича Чичикова со всеми помещиками – продавцами уже умерших крепостных крестьян, но числящихся по ревизским сказкам живыми – тоже происходит не без элемента бытового юродства. Это ярко и гротескно передал в портретах основных действующих лиц поэмы один из лучших ее иллюстраторов П.М. Боклевский; для этого он использовал карикатурный стиль рисунка.

Смесь бытового и природного юродства хорошо обнаруживается в герое гоголевской повести «Шинель» Акакии Акакиевиче Башмачкине. Д. Емец посвятил этой проблеме книгу «Житийные традиции в повести Гоголя “Шинель”». Во вступлении к ней он среди прочего пишет: «... Целью данной работы является рассмотрение элементов житийной традиции в повести, обобщение предыдущих исследований, посвященных этой теме, и попытка выработки на их основе целостного взгляда на “Шинель”, как на произведение, испытавшее на себе несомненное влияние агиографического жанра. В работе был проведен анализ общих традиций житийного жанра, объединивших житие преподобного Акакия Синайского и повесть Гоголя “Шинель”. Причем, кроме одного и того же имени и бросающегося в глаза внешнего сходства судеб св. Акакия и героя Гоголя, были прослежены основные общие моменты сюжетного развития: послушание, стоеческое терпение, способность выносить разного рода унижения, далее смерть от несправедливости и – жизнь после смерти».

Есть мнение, что и сам писатель юродствовал, особенно в последний период жизни, доведя себя этим своим поведением до крайней степени физического и морального истощения. Вот что об этом говорит профессор П.В. Калитин: «... Говоря о такой целостности юродства Н.В. Гоголя, мне хотелось бы подчеркнуть, что она выражалась и в содержании “Выбранных мест”, и в определенных максимах его поздней жизни, имеющей очень жесткий, аскетический характер, который привел его, в конечном счете, к преждевременной смерти».

С точки зрения окружающих с их устоявшимися социальными критериями и Чацкий, главный герой комедии А.С. Грибоедова «Горе от ума», является сумасшедшим, что в обыденном сознании приравнивается к юродству. Хотя, если внимательно присмотреться к поведению почти всех персонажей комедии, они-то и являются настоящими бытовыми юродивыми.

Кроме природного юродства, отображенного в произведениях Ф.М. Достоевского, о чем речь шла выше, писатель часто рисует и персонажей других типов юродства. Очень близкими к юродству во Христе ради являются образы князя Мышкина («Идиот»), Алексея Карамазова и старца Зосимы («Братья Карамазовы»), Сонечки Мармеладовой («Преступление и наказание»), Подростка («Подросток»). И бытовое юродство присутствует у многих героев произведений Достоевского. Особенно в этом отношении выделяются Федор и Дмитрий Карамазовы («Братья Карамазовы»), Рогожин («Идиот»), Фома Фомич Опискин («Село Степанчиково и его обитатели»), Макар Девушкин («Бедные люди») и многие другие.

Анализируя творчество Достоевского, В.В. Иванов¹⁸ находит близость идеологии юродства с любимой идеей Достоевского о русском человеке как типе «всемирного боления за всех» (Иванов 1994: 88). В этой связи, известный достоевед Ю.И. Селез-

нев пишет следующее: «В противовес¹⁹ Достоевский и выдвигает свою идею спасения мира силой русского братства, которое есть ни что иное, как, по его определению, “духовное единение взамен материального единения”» (Селезнев 1980). Все это можно приравнять к христианскому подвигу отрдания своей жизни за други своя²⁰, что представителями других культур часто оценивается как юродство.

Сильное присутствие феномена юродства в творчестве Достоевского можно отчасти объяснить психотипом самого писателя, принимая во внимание его врожденную болезнь – эпилепсию.

В драматургии особенности русской культуры XIX в. в бытовой ее форме наиболее явственно воплотились у А.Н. Островского. И в контексте этих особенностей нельзя не заметить у действующих лиц его пьес бытового юродства. Сразу же на ум приходит главная героиня драмы «Гроза» Катерина. Два ее монолога сами говорят за себя. **Первый:** «Я говорю, отчего люди не летают так, как птицы? Знаешь, мне иногда кажется, что я птица. Когда стоишь на горе, так тебя и тянет лететь. Вот так бы разбежалась, подняла руки и полетела. Попробовать нешто теперь?» (Островский 2007: 127). **Второй:** «Я любила в церковь ходить! Точно, бывало, я в рай войду и не вижу никого, и время не помню, и не слышу, когда служба кончится. Точно как все это в одну секунду было. Маменька говорила, что все, бывало, смотрят на меня, что со мной делается. А знаешь: в солнечный день из купола такой светлый столб вниз идет, и в этом столбе ходит дым, точно облако, и вижу я, бывало, будто ангелы в этом столбе летают и поют. А то, бывало, девушка, ночью встану – у нас тоже везде лампадки горели – да где-нибудь в уголке и молюсь до утра. Или рано утром в сад уйду, еще только солнышко восходит, упаду на колена, молюсь и плачу, и сама не знаю, о чем молюсь и о чем плачу; так меня и найдут. И об чем я молилась тогда, чего просила, не знаю; ничего мне не надо, всего у меня было довольно. А какие сны мне снились, Варенька, какие сны! Или храмы золотые, или сады какие-то необыкновенные, и все поют невидимые голоса, и кипарисом пахнет, и горы и деревья будто не такие, как обычно, а как на образах пишутся. А то, будто я летаю, так и летаю по воздуху...» (Островский 2007: 127).

На фоне своей матери – женщины властной и жестокой юродивым выглядит ее сын Тихон – человек безвольный и совестливый.

В окружении таких людей, как Дикой и Кабанова, поглощенных страстью наживы, а в быту, живущих по правилам домостроя, юродивым выглядит и Кулигин – механик-самоучка, не принимающий логики такой жизни.

Элементы бытового юродства можно заметить и у Несчастливцева – одного из героев пьесы Островского «Лес». Вместо вполне возможной судьбы приживалы²¹ при богатой тетушке, он становится странствующим актером. А после долгих лет отсутствия, возвратившись в родные места с робким намерением получить причитающееся ему скромное наследство, он получает незначительную его часть, но и ту он отдает паре любящих молодых людей для строительства их совместной жизни.

Рассказ И.С. Тургенева «Хорь и Калиныч» построен на противопоставлении двух типов русского мужика. Хорь – угрюмый малоразговорчивый человек, как трудолюбивая пчела обустраивает жизнь своей семьи по правилам домостроя; у него крепкое хозяйство, дом полная чаша. Он человек семейный и отец пяти сыновей. Калиныч – это тот тип человека, которого на Руси называют «не от мира сего»²². Дом у него маленький. Основное занятие его – это разведение пчел и добыча меда. В отличие

от Хоря, он не семейный, и детей у него нет. Клиныч – балагур и знаток многих русских песен. Добр, любит людей и природу. В контрасте с Хорем Калиныч по жизни и поведению несомненно являл в себе черты бытового юродивого с незначительной долей природного юродства. *«Калиныч объяснялся с жаром, хотя и не пел соловьем, как бойкий фабричный человек. Но Калиныч был одарен преимуществами, которые признавал сам Хорь, например: он заговаривал кровь, испуг, бешенство, выгонял червей; пчелы ему дались, рука у него была легкая. Хорь при мне попросил его ввести в конюшню новокупленную лошадь, и Калиныч с добросовестною важностью исполнил просьбу старого скептика. Калиныч стоял ближе к природе; Хорь же – к людям, к обществу; Калиныч не любил рассуждать и всему верил слепо; Хорь возвышался даже до иронической точки зрения на жизнь»* (Тургенев 1984: 8).

Кажется, что по стилю своего жизневосприятия – материалистского с оттенком пессимизма – писатель и драматург А.П. Чехов должен быть далек от такого явления русской жизни, как юродство. Однако эту черту русского человека можно найти и в его произведениях. Вот только несколько примеров, в которых присутствует юродство во всех трех его типах:

- В рассказе «Человек в фуляре» главный его персонаж Беликов – учитель греческого языка – в своем поведении близок к юродивому, в котором удивительным образом переплется юродство Христа ради и бытовое юродство: *«Одним словом, у этого человека наблюдалось постоянное и непреодолимое стремление окружить себя оболочкой, создать себе, так сказать, футляр, который уединил бы его, защищил бы от внешних влияний. Действительность раздражала его, пугала, держала в постоянной тревоге, и, быть может, для того, чтобы оправдать эту свою робость, свое отвращение к настоящему, он всегда хвалил прошлое и то, чего никогда не было; и древние языки, которые он преподавал, были для него, в сущности, те же калоши и зонтик, куда он прятался от действительной жизни. – О, как звучен, как прекрасен греческий язык! – говорил он со сладким выражением; и, как бы в доказательство своих слов, прищурив глаз и подняв палец, произносил: – Антропос!»* (Чехов 1983: 159).
- В рассказе «Студент» дочь женщины, с которой заговаривает забредший на картофельное поле главный персонаж рассказа студент духовной семинарии Иван Великопольский, откровенно демонстрирует своим поведением природное юродство: *«... дочь же ее Лукерья, деревенская баба, забитая мужем, только щурилась на студента и молчала, и выражение у нее было странное, как у глухонемой»* (Чехов 1983: 108).
- В рассказе «Анюты» временная сожительница студента медицинского института, своим поведением демонстрирует типичное бытовое юродство. С великой покорностью она позволяет своему сожителю делать с ней все, что ему угодно: рисовать на ее обнаженном, посиневшем от холода теле, ребра для заучивания урока по анатомии; поздно вечером выгонять ее из снимаемой им меблированной комнаты с целью расстаться навсегда, а затем, пожалев, разрешить ей остаться на некоторое время. *«... И, досадуя на свою бесхарактерность, он крикнул ей сурово: – Ну, что же стоишь? Уходить, так уходить, а не хочешь, так снимай шубу и оставайся! Оставайся! Анюта сняла шубу, молча, потихоньку, потом высыпалась, тоже потихоньку, вздохнула*

и бесцумно направилась к своей постоянной позиции – к табурету у окна. Студент потянул к себе учебник и опять заходил из угла в угол. – Правое легкое состоит из трех долей... – зубрил он. – Верхняя доля на передней стенке груди достигает до 4–5 ребер...» (Чехов 1983: 88).

Пристально глядевшись, мы отчетливо увидим, что юродство, преимущественно бытовое, щедро представлено во всех драматургических произведениях писателя: от первой его пьесы «Безотцовщина» и до последней – «Вишневый сад».

Юродивым Христа ради, природным и бытовым посвятил несколько своих произведений и русский писатель-иммигрант Иван Шмелев. Более всего они живут, страдают и юродствуют в его удивительно духовном романе «Лето Господне».

В советской литературе феномен юродства встречается редко, ибо атеистическая идеология не приветствовала ничего, что могло бы связывать человека с метафизической практикой. Но и в литературе советского периода были писатели, в творчестве которых можно найти следы юродства всех трех типов. Особенно они заметны в мистико-бытовом романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита»: юродивый Христа ради – это сам Иешуа Га Ноцри, природная юродивость присутствует у Воланда и всей его свиты; бытовых юродивых в романе множество: от главных героев Мастера и Маргариты до поэта Ивана Бездомного.

Немало персонажей с наличием у них бытового юродства в творчестве М.А. Шолохова. Разве не юродивым с точки зрения здравого смысла выглядит поведение главного героя рассказа «Шебалково семя», который собственоручно расстреливает мать своего ребенка, предавшей белогвардейцам его отряд. Бытовое юродство в разной степени присутствует и у многих героев шолоховских романов «Тихий дон» и «Поднятая целина».

Бытовое юродство как стиль поведения героев отчетливо заметно во многих произведениях В.П. Астафьева. Да и сам автор в конце жизни демонстрировал в своем поведении не присущую ему ранее экстравагантность. Часто его публицистические статьи и интервью, особенно относительно советской истории, граничили с откровенным бытовым юродством²³.

Бытовые юродивые, которым литературные критики дали различные названия, встречаются у таких русско-советских писателей, как Б.А. Пильняк (юродивые «справедливости ради», юродивые «от революции»), А.П. Платонов («душевные бедняки»), В.М. Шукшин («чудики»).

Можно было бы приводить еще множество примеров присутствия феномена юродства в русской литературе, но статейный размер имеет свои определенные рамки. Поэтому настало время в резюме к данной работе, сделать несколько тезисных выводов:

1. Юродство как социокультурный феномен имеет многовековую историю и широкую географию.
2. Изучение этого феномена часто страдает односторонностью: одни исследования делают крен в антропологию, другие отражают более всего его сакрально-религиозную сущность.
3. В данной работе предпринята попытка нахождения универсальной типологии юродства, содержащей в себе одновременно антропологическую и сакральную сущность этого феномена.
4. В христианстве юродство является одним из основополагающих признаков и

наследуется оно из Ветхого Завета (юродство уже ясно просматривается в поведении ветхозаветных пророков Исаия, Иезекиля, Осия и других). Именно в христианстве, особенно в православии, возникает и развивается такое явление, как юродство Христа ради.

5. На Русь юродство Христа ради приходит вместе с православием, но получает особое развитие в XIV–XVII вв. (оно гаснет в результате петровских реформ и приходом в Россию западного просвещенчества). На Западе феномен юродства, и уж тем более Христа ради, почти элиминирован (его слабой аналогией является шутство, получившее наибольшее распространение при монарших дворах).

6. Феномен юродства в России не ограничивается только юродством Христа ради. Распространены еще две формы юродства: природное и бытовое.

7. Приверженность русского народа к христианству²⁴ стало основополагающей его чертой, что закрепилось даже в его языке. Ни в одном из индоевропейских языков люди, составляющие основу народа, не называются «крестьянами» (т.е. христианами), слово благодарности «спасибо» не является сокращенным «спаси Боже», а начало недели не начинается со слова «воскресенье» (по сути своей – это еженедельная малая Пасха).

8. Существованию и развитию феномена юродства, особенно Христа ради, способствовала русская православная церковь.

9. Замечательной лицедейской практикой юродства в России было русское скоморошество, несмотря на отвержение его русской православной церковью. Скорее всего, эта практика была перенесена в русское театральное искусство, что объясняет появление и развитие уникальной русской актерской школы. О связи юродства и лицедейства пишет И.В. Мотеюнайте в своей докторской диссертации «Восприятие юродства русской литературой XIX–XX». «Особенно важно – считает диссертант, – что действия юрода осознаются как преображение, лицедейство; агиографы могли сравнивать юродивого с актером²⁵, а окружающих назвать “зритель и слышатель”» (Мотеюнайте 2007: 18).

10. Все три формы юродства отчетливо отражены в русской литературе, как религиозной, так и светской. Феномен юродства в русской литературе – это лишь вербальная часть его существования во всей русской культуре, развитие которой вообще трудно представить вне христианской идеологии.

11. Феномен юродства в русской литературе есть важная ее составляющая, которая вместе с другими признаками делает эту литературу уникальной, если ее сравнивать с западной литературой.

12. Юродство в русской литературе во всех его типах (Христа ради, природное, бытовое) – это вербально-художественное воплощение русского психотипа (русский этос). Психотипа, так трудно понимаемого, а порою и просто отвергаемого западной цивилизацией. Некоторыми ее представителями русский человек и цивилизация, созданная им, характеризуются как нечто враждебное и противоречащее обычной логике и здравому смыслу. В этом вполне можно усмотреть определенный намек на юродство, на иррациональность русского духа, что, в конце концов, лежит в основе западной русофобии.

Примечания

¹ Известны случаи, когда юродивые Христа ради, появлявшиеся в католическо-протестантском мире, мигрировали в Россию (например, Прокопий Устюжский, в житии которого говориться

о его немецком происхождении). Интересен и тот факт, что агиография почти совсем не фиксирует существование юродивых в Белоруссии и на Украине. Видимо, среди населения этих регионов этот феномен был слабо распространен.

² Наличию феномена юродства в русской культуре посвящен цикл профессора Госуниверситета управления П.В. Калитина. Тема этого курса «Юродство как творческий фактор в русской культуре».

³ Этот термин в научной литературе имеет широкое понятийное поле: от «национального характера» до модного теперь слова «ментальность, менталитет». В данной работе он понимается как «этнический психотип» или «нрав народа».

⁴ См. об этом: *Федотов 1996: 330; Пасху 1997: 30; Папандопулос 1996: 25.*

⁵ *Салос* – название юродивого на греческом языке.

⁶ Юродская составляющая в лицедействе – тема, которая вскользь была затронута в моих статьях «Социально-культурный и политический аспекты в истории русского драматического театра» (Альманах интеллектуальной истории, 2011. № 37) и «Русский драматический театр в этнонациональном аспекте» (Этнографическое обозрение, 2014. № 1).

⁷ Обыденное сознание лежит в основе позитивного знания, которое также увидело в юродстве одну из форм сумасшествия. В XIX в. юродивые становятся объектом изучения психиатрией и соответственно инкарцерации (заключение в дом умалишенных). В XX в. феномен юродства окончательно десакрализуется и становится в ряд обычных патологических явлений.

⁸ Из истории известно, что даже Иван Грозный мог от юродивого выслушивать в свой адрес хулу и грязные поношения.

⁹ Известна также под названием «Первоначальная летопись» или «Несторова летопись».

¹⁰ Страстотерпцы Борис и Глеб характеризуются автором жития, как блаженные, что еще раз доказывает, что уже тогда блаженные и юродивые не являлись синонимами, что часто можно наблюдать в обыденном представлении. Например, Покровский храм на Красной площади часто именуют как «Храм Василия Блаженного». На самом деле Василий был типичным юродивым во Христе – одним из семи самых известных русских юродивых такого типа.

¹¹ Феномен юродства, близкий к юродству Христа ради, просматривается уже в дохристианской словесности, а именно: в ветхозаветных текстах. Из них мы узнаем, что пророк Исаия ходил нагим и босым в течение трех лет, предупреждая о предстоявшем вскоре египетском плене (Ис. 20: 2–3). Пророк Иезекииль лежал перед камнем, обозначавшим осажденный Иерусалим, и ел хлеб, приготовленный, по повелению Бога, на коровьем помете (Иез. 4: 15). Пророк Осия вступил в брак с блудницею, что символизировало неверность Израиля Богу (Ос. 3).

¹² Здесь речь идет о безумии в духовном, а не психопатологическом смысле.

¹³ Если этот тезис перевести в плоскость актерского амплуа, то шут – это комик, а юродивый – трагик.

¹⁴ Памятуя три формы юродства, предложенные Т.А. Недоспасовой, Исаакия, можно отнести ко второй форме юродства, т.е. к подвижникам, иногда практикующим юродство Христа ради.

¹⁵ Не исключено, что именно этот факт предопределил его канонизацию русской православной церковью.

¹⁶ П.В. Калитин прямо говорит, что «...феномен Аввакума без понимания его юродственных основ просто нельзя осмыслить (Калитин 2012).

¹⁷ Некоторыми представителями сегодняшних российских СМИ приблизительно так же характеризуется и последний русский император Николай II.

¹⁸ Не путать с С.А. Ивановым – автором упоминаемой выше книги «Блаженные похабы. Культурная история юродства».

¹⁹ Буржуазным индивидуалистическим ценностям.

²⁰ Вспомним слова Христа: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя» (Ин. 15, 13).

²¹ Нахлебничество в те времена было распространенным образом жизни многих людей в России.

²² Основное качество природного юродивого и Христа ради точно выражено в русском языке выражением «человек не от мира сего».

²³ Астафьев, особенно после распада Советского Союза, был непримиримым критиком советской власти. Его авторитет, как прижизненного классика русско-советской литературы, отечествен-

ные либералы использовали в своих политических целях.

²⁴ Существует парадоксальное мнение, что советская атеистическая идеология являлась «черным ходом» в христианство. Трудно принять такое суждение, но фактом является то, что пункты кодекса строителя коммунизма в своем содержании повторяют десять заповедей Ветхого Завета, полностью принятых христианством.

²⁵ Здесь речь идет о юродивом Христа ради, но и в других названных выше типах юродства нельзя не видеть лицедейства. Актера на сцене часто сравнивают с шаманом, процесс священнодействия которого (камлание) несет в себе очевидное лицедейство.

Литература

Андранинова 1917 – Андранинова В.П. Житие Алексея Человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Петербург, 1917.

Библия 1990 – Библия. Книги священного писания ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА. Канонические. В русском переводе. С параллельными местами. Chicago, IL 60690-0516, 1990.

Вебер 1990 – Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.

Воронкова 2011 – Воронкова Е.А. Юродство как транскультурный религиозный феномен. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Благовещенск, 2011.

Гоголь 1994 – Гоголь Н.В. Собрание сочинений в 9 томах (комплект из 7 книг). М.: Русская книга, 1994.

Даль 1991 – Даль В.А. Толковый словарь живого русского языка. Репринтное издание в 4-х томах. Т. 4. СПб., М., 1882 г.

Достоевский 1991 – Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 томах. Т. 9. Л., 1991.

Емец – Емец Д.А. Акакий Башмачкин и Его Шинель. Житийные традиции в повести Гоголя «Шинель». URL: http://www.ngebooks.com/book_52996_chapter_1_Akakijj_Bashmachkin_i_Ego_SHinel.html.

Ларше 2007 – Ларше Жан-Клод. Исцеление психических болезней: опыт христианского Востока первых веков. М.: Сретенский монастырь, 2007.

Житие 1960 – Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960.

Житие 1969 – Житие преподобного Антония Печерского. Изборник М., 1969.

Иванов 2005 – Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005.

Иванов 1994 – Иванов В.В. Поэтика чина // Новые аспекты в изучении Достоевского. Петрозаводск, 1994. С. 67–100.

Калитин – Калитин П.В. Юродство как творческий акт в русской культуре // Институт динамического консерватизма. URL: <http://denacon.ru/content/articles/606>.

Калитин 2012 – Калитин П.В. Юродство как проект русской интеллигентности. URL: <http://pravaya.ru/look/22842>. Дата публикации: 26 сентября 2012

Лихачев 1986 – Лихачев Д.С. Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1986. С. 10–27.

Монтеюнайтэ 2007 – Монтеюнайтэ И.В. Восприятие юродства русской литературой XIX – XX вв. Автореферат на соискание научной степени доктора филологических наук. Великий Новгород, 2007.

Недоспасова 1997 – Недоспасова Т.А. Русское юродство XI–XVI веков. М., 1997.

Ожегов 2006 – Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: ОНИКС Мир и Образование. 2006.

Островский 2007 – Островский А.Н. Пьесы. М., 2007.

Панченко 1984 – Панченко А.М. Смех как зрелище // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в древней Руси. Л.: Наука. 1984.

Папандопулос 1996 – *Папандопулос А.н.* Агиология 1. Салоники, 1996.

Пасху 1997 – *Пасху В.П.* Святые – друзья Божии. Афины, 1997.

Повесть 1950 – Повесть временных лет / Литературные памятники. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

Похвала 1997 – Похвала святому мученику Борису и Глебу / Библиотека литературы Древней Руси // Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века.

Русские юродивые 2004 – Русские юродивые. Вып. 1. Ворчалки от Старого Ворчуна. // Ворчалка. № 296 от 28.11. 2004.

Слово 1979 – Слово о полку Игореве. Л.: Наука, 1979.

Святое Евангелие – Святое Евангелие. Евангелие от Иоанна. М., 2009.

Селезнев 1980 – *Селезнев Ю.И.* В мире Достоевского. М.: Издательство: «Современник», 1980.

Тургенев 1984 – *Тургенев И.С.* Записки охотника: повести и рассказы. - Мн.: Народная Асвета, 1984.

Ушаков 2000 – *Ушаков Д.Н.* Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 1. М.: Государственный институт «Советская энциклопедия»; ОГИЗ , 1935; Т. 2. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1938; Т. 3. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1939; Т. 4, М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1940.

Федотов 1996 – *Федотов Г.П.* Русское религиозное сознание. М., 1996.

Чехов 1983 – *Чехов А.П.* Дом с мезонином. Повести и рассказы. М.: Художественная литература.,1983.

Чехов 1983 – *Чехов А.П.* Повести и рассказы. М.: Художественная литература.,1983.

Шмелев 1990 – *Шмелев И.С.* Лето Господне. М.: Московский рабочий. 1990.

Юрков 2003 – *Юрков С.Е.* Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI – начало XX вв.) / Юрков С.Е. Православное юродство как антиповедение. СПб.: Святое Евангелие, 2003. С. 52–69.

Янгулова 2001 – *Янгулова Л.* Юродивые и умалишенные: генеалогия инкарцирации в России / Мишель Фуко. Сборник статей. Спб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад,, 2001. С. 192–213.

References

Andrianova V.P. Zhitie Alekseia Cheloveka Bozhiia v drevnei russkoi literature i narodnoi slovesnosti. Pittsburgh, 1917.

Bibliia. Knigi sviashchennogo pisaniia Vetkhogo I Novogo Zaveta. Kanonicheskie. V russkom perevode. S parallelnymi mestami. Chicago, IL 60690-0516, 1990.

Chekhov A.P. Dom s mezoninom. Povesti i rasskazy. Moscow,1983.

Chekhov A.P. Povesti i rasskazy. Moscow, 1983.

Dal V.A. Tolkovyi slovar zhivogo russkogo iazyka. Reprintnoe izdanie v 4-kh vol. Vol. 4. Saint Petersburg; Moscow, 1882.

Dostoevskii F.M. Sobranie sochinenii v 15 tomakh. Vol. 9. Leningrad, 1993.

Emets D.A. Akakii Bashmachkin i Ego Shinel. Zhitiiye traditsii v povesti Gogolia «Shinel». URL:http://www.ngbooks.com/book_52996_chapter_1_Akakijj_Bashmachkin_i_Ego_SHinel.html.

Fedotov G.P. Russkoe religioznoe soznanie. Moscow, 1996.

Gogol N.V. Sobranie sochinenii v 9 vol. (komplekt iz 7 knig). Moscow, 1994.

Iangulova L. Iurodivye i umalishennye: genealogiia inkartseratsii v Rossii / Mishel Fuko. Sbornik statei. St. Petersburg, 2001. Pp. 192–213.

Ikurkov S.E. Pod znakom groteska: antipovedenie v russkoi kulture (XI – nachalo KhKh vv.) / Ikurkov S.E. Pravoslavnoe iurodstvo kak antipovedenie. Saint Petersburg: Sviatoe Evangelie, 2003. Pp. 52–69.

Ivanov S.A. Blazhennye pokhaby: Kulturnaia istoriia iurodstva. Moscow, 2005.

Ivanov V.V. Poetika china // Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo. Petrozavodsk, 1994. Pp. 67–100.

Kalitin P.V. Iurodstvo kak tvorcheskii akt v russkoi kulture // Institut dinamicheskogo konservatizma. URL: <http://denacon.ru/content/articles/606/>.

Larshe Zhan-Klod. Istselenie psikhicheskikh boleznei: opyt khristianskogo Vostoka pervykh vekov. Moscow, 2007.

Likhachev D.S. Kanon i molitva Angelu Groznomu voevode Parfeniia Urodivogo (Ivana Groznogo) // Likhachev D.S. Issledovaniia po drevnerusskoi literature. Leningrad, 1986. Pp. 10–27.

Monteiusaite I.V. Vospriiatie iurodstva russkoi literaturoi XIX – XX vv. Avtoreferat na soiskanie nauchnoi stepeni doktora filologicheskikh nauk. Velikii Novgorod, 2007.

Nedospasova T.A. Russkoe iurodstvo XI–XVI vekov. Moscow, 1997.

Ostrovskii A.N. Pesy. Moscow, 2007.

Ozhegov S.I. Slovar russkogo iazyka. Moscow: ONIKS Mir i Obrazovanie, 2006.

Panchenko A.M. Smekh kak zrelishche // Likhachev D.S., Panchenko A.M., Ponyrko N.V. Smekh v drevnei Rusi. Leningrad: Nauka, 1984.

Papandopoulos An. Agiologija 1. Saloniki, 1996.

Paskhu V.P. Sviatye – druzia Bozhii. Afiny, 1997.

Pokhvala sviatomu mucheniku Borisu i Glebu / Biblioteka literaturey Drevnei Rusi. Pod red. D. S. Likhacheva, L. A. Dmitrieva, A. A. Alekseeva, N. V. Ponyrko. – Saint Petersburg: Nauka, 1997. – Vol. 1: XI–XII veka.

Povest vremennykh let /Literaturnye pamiatniki. Moscow, 1950.

Russkie iurodivye. Vyp. 1. Vorchalki ot Starogo Vorchuna // Vorchalka. No. 296 ot 28.11. 2004.

Seleznev Iu.I. V mire Dostoevskogo. Moscow, 1980.

Shmelev I.S. Leto Gospodne. Moscow: Moskovskii rabochii, 1990.

Slovo o polku Igoreve. Leningrad: Nauka, 1979.

Sviatoe Evangelie. Evangelie ot Ioanna. Moscow, 2009.

Turgenev I.S. Zapiski okhotnika. Moscow, 1984.

Ushakov D.N. Tolkovyi slovar russkogo iazyka: V 4 t. / Ed. by D. N. Ushakova. Vol. 1. Moscow, 1935; Vol. 2. Moscow, 1938; Vol. 3. Moscow, 1939; Vol. 4, Moscow, 1940.

Veber M. Protestantskaia etika i dukh kapitalizma // Veber M. Izbrannye proizvedeniia. Moscow: Progress, 1990.

Voronkova E.A. Iurodstvo kak transkulturnyi religioznyi fenomen. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk. Blagoveshchensk, 2011.

Zhitie prepodobnogo Antoniia Pecherskogo. Izbornik. Moscow, 1969.

Zhitie protopopova Avvakuma, im samim napisannoe, i dpygie ego sochineniia. Moscow, 1960.

I.Yu. Zarinov. The Holy Foolishness in the Russian literature as a component of the Russian Ethos.

The article, based on tests of literary works, explores the issue of the phenomenon in the Russian psycho-type (ethos). The article also raises the question about the influence on each other such phenomena of Russian culture as holy foolishness and histrionics.

Keywords: Russian, whacky, ethos, folklore, the biographies of the saints, literature, mummery.

БЕЖЕНЦЫ И РЕЛИГИЯ: РОЛЬ ХРИСТИАНСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ИНТЕГРАЦИИ БЕЖЕНЦЕВ В США*

На примере собственного полевого материала, собранного в штате Джорджия, в статье рассматриваются формы социального служения христианских церквей и созданных ими благотворительных организаций среди беженцев, анализируется роль этого служения в адаптации беженцев и их интеграции в американское общество. Поднимаются вопросы о культурных трансформациях принимающего сообщества, параметрах сотрудничества церкви и государства в США в области социальной работы, законодательной базе такого сотрудничества и о миссионерской составляющей социальной деятельности религиозных организаций.

Ключевые слова: беженцы, религия, христианские организации, миссионерство, благотворительность, социальная работа, интеграция, США, Джорджия.

В настоящее время, когда присутствие большого числа беженцев и иммигрантов для многих стран стало свершившимся фактом и неотъемлемой частью структуры их населения, особую актуальность приобретает проблема адаптации и интеграции этого «нового» населения. Понятно, что успех этих процессов зависит от желания и усилий всех сторон: переселенцев (вынужденных и добровольных), старожилов и от благоприятных условий, создаваемых как государством, так и различными институтами гражданского общества, частью которого являются религиозные организации и создаваемые ими благотворительные общества. В данной статье будет рассмотрена деятельность именно этого сегмента гражданского общества, направленная на интеграцию беженцев. Христианские церкви и создаваемые ими институции выступают активным участником социальной работы с беженцами. Религиозные организации способны мотивировать усилия к интеграции обеих вовлеченных сторон: и «старого», и «нового» населения, наводить мосты между ними, а через свои благотворительные социальные программы оказывать непосредственную помощь беженцам, интегрируя их тем самым в принимающее сообщество. Ситуация с беженцами (по сравнению с другими группами «нового» населения) особенно драматична. В отличие от иммигрантов, которые сами принимают решение покинуть родные места и сами выбирают конечную точку своего переселения (хотя все это тоже нередко происходит под давлением обстоятельств), беженцы вынуждены покинуть свое место жительства, но и новое место обитания обычно они не выбирают. Их туда направляют в рамках социальных программ по расселению беженцев. В чем-то в

Казьмина Ольга Евгеньевна – доктор исторических наук, заместитель декана по международному сотрудничеству исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, профессор кафедры этнологии Эл. почта: okazmina@inbox.ru.

* Статья написана при финансовой поддержке РГНФ. Грант 16-01-50064 а(ф).

сходной ситуации оказываются и жители принимающего места. Они изначально тоже сознательно не выбирают изменение культурной среды обитания. Социальные программы религиозных организаций объединяют усилия и «старых», и «новых» жителей. В рамках данной статьи я рассматриваю поставленную тему с привлечением полевого материала, собранного мной в городе Кларкстон в американском штате Джорджия во время моих поездок туда в 2014 и 2016 гг.

Цель данной статьи – на примере города Кларкстона взглянуть на структуру и формы социального служения религиозных организаций, обращенной к беженцам, восприятие этой работы беженцами и окружающим населением. Эта тема видится вполне актуальной, поскольку задача адаптации беженцев и их интеграции в принимающее общество остро стоит в настоящее время во многих странах. Поиски путей интеграции беженцев и мигрантов актуальны и для России. Усилившаяся мобильность населения – один из вызовов современного мира, имеющий свои проявления как на региональном, так и на глобальном уровне (см., напр.: Стратегии 2009, *Bose* 2014, *Papastergiadis* 2000; *Urry* 2007). Мобильность населения оказывает влияние не только на тех, кто перемещается, но и на принимающее сообщество, происходит трансформация идентичности и тех, и других (*Bose* 2014: 152). Насколько это влияние на обе стороны окажется травматичным или, наоборот, безболезненным, зависит от успешности адаптации новых жителей к местной среде, степени их интеграции в принимающее общество и готовности принимающего общества интегрировать новых жителей, и значит, отчасти измениться самим.

Поднятая в статье тема о роли христианских организаций в адаптации и интеграции беженцев неизбежно ставит и некоторые более широкие вопросы. Каковы возможные параметры сотрудничества государства и религиозных организаций на ниве социального служения? Есть ли миссионерская составляющая в социальной работе религиозных организаций? Не перерастает ли она в агрессивный прозелитизм?

Предыстория «кларкстонского эксперимента»

Кларкстон – маленький городок, непосредственно примыкающий к Атланте – столице и крупнейшему городу штата Джорджия. Кларкстон был основан в 1883 г. на железной дороге неподалеку от сожженной и разоренной войной между Севером и Югом Атланты ее бывшими жителями, которые решили работу на железной дороге сочетать с сельским хозяйством. Это даже отразилось в изначальном названии города – Готсвилл (*Goatsville*, «козий город»). Примечательно, что, несмотря на небольшие размеры и непосредственную близость к Атланте, Кларкстон, в отличие от других маленьких городков, не был ей поглощен, а сохранил свою административную независимость.

На протяжении первых ста лет своей истории это был типичный маленький американский город южного штата. Практически все его население составляли консервативные белые южане-протестанты, в основном баптисты и методисты (в XIX в. методизм был самой многочисленной протестантской конфессией США, к началу XX века на первое место среди протестантов вышел баптизм и удерживает эту позицию по настоящее время). По переписи населения 1980 г., лишь 149 из 4539 тогдашних жителей Кларкстона были рождены за пределами США (*Bounds* 2005: 178). Однако уже в 1970-е годы жизнь в Кларкстоне начала постепенно меняться. Произошло это в связи с бурным развитием аэропорта Атланты, превратившегося впослед-

ствии в важный транспортный узел США и на сегодня являющийся крупнейшим аэропортом этой страны. Расширение аэропорта привело к появлению большого количества новых рабочих мест, увеличению миграции из других регионов США и расширению жилищного строительства. Девелоперские компании, занимавшиеся строительством квартирного жилья, обратили внимание на Кларкston, земля которого была гораздо дешевле, чем в Атланте, а расположение было очень удобным: по проходящей рядом скоростной автомобильной трассе можно легко и быстро добраться и в центр Атланты, и в аэропорт (*St. John* 2009: 34). Так, в крохотном, преимущественно одноэтажном городке появились комплексы компактно расположенных двухэтажных, четырех-, шестиквартирных домов. Когда же одна из веток метро Атланты дошла почти до Кларкстона, квартирное строительство там еще более разрослось и оживилось. Изначально в новых комплексах арендного жилья поселились представители среднего класса, в основном белые и преимущественно молодые. Однако десятилетием позже, к середине 1980-х годов, уже обзаведясь семьями и упрочив свое финансово-экономическое положение, они могли себе позволить более комфортное, более дорогое и собственное жилье и стали массово покидать квартирные комплексы Кларкстона. Собственники жилых комплексов и управляющие компании, сдававшие в наем эти квартиры и не желавшие терпеть убытки из-за постепенно пустеющих квартирных комплексов, предложили государственным органам использовать освобождавшееся жилье под государственные социальные жилищные программы для малоимущих. В результате в Кларкстоне появились значительные группы малоимущих афроамериканцев, а отток представителей среднего класса из Кларкстона, где теперь была еще и непростая социальная и криминальная ситуация, еще более усилился. Теперь уезжали не только из квартирных комплексов, но и старожилы из «одноэтажного» Кларкстона.

В конце 1980-х годов – 1990-е годы население города еще более существенно изменилось и приобрело совершенно новый облик. Кларкстон с его появившимися многочисленными квартирными вакансиями, а значит и невысокими ценами на аренду жилья, и одновременно с транспортной доступностью, рядом с автобусной остановкой, недалеко от станции метро и в пяти минутах ходьбы от торгового центра, был выбран федеральными органами для расселения беженцев из разных стран мира, получивших разрешение приехать на жительство в США. Взамен на гарантии поставлять новых жильцов собственники квартирных комплексов снижали сумму залогового платежа¹ и квартплату за первые месяцы для поселявшихся здесь беженцев (*St. John* 2009: 45), и поток беженцев, которых селили в Кларкстоне, все время увеличивался.

Встреча «старых» и «новых» кларкстонцев

Так в Кларкстоне появились беженцы из разных стран мира. Первые из них были выходцами из Юго-Восточной Азии, в основном из Вьетнама и Камбоджи. Затем появились беженцы и из других регионов мира. И в этом была еще одна особенность Кларкстона: создаваемые ранее поселения для беженцев были ориентированы на выходцев из определенного региона. Позже в Кларкстон потянулись и иммигранты, у которых среди беженцев были родственники (часть из них смогли приехать в США по линии воссоединения семьи) или знакомые либо просто выходцы из тех же мест и представители тех же этнических групп. Впрочем, едут не только к «своим», но и в расчете (вполне оправданном) найти комфортную для неамериканизированного иммигранта пеструю среду. В разные годы в Кларкстон приезжали выходцы из многих

стран мира: Мьянмы, Вьетнама, Непала, Судана и позже из Южного Судана, Сомали, Эфиопии, Эритреи, Ирака, Бурунди, Руанды, Того, Афганистана, Либерии, Демократической Республики Конго, Боснии и Герцеговины, Косово, Гватемалы и др. В начале 1990-х годов в Кларкстон попали и турки-месхетинцы из бывшего Советского Союза.

Город стал полигетническим и поликонфессиональным. Местные жители стали называть его «самой пестрой мией Америки». Одновременно население Кларкстона стало очень подвижным. Сюда постоянно прибывают новые беженцы и иммигранты. В 1990-е годы из Кларкстона был сильный отток старожильческого населения. «Самая пестрая миля» понравилась не всем. Часть старожилов, разочарованных неожиданно произошедшими изменениями и не готовых принять новые особенности среды обитания, уехали в более гомогенные районы. Другие же захотели стать частью этого культурного разнообразия и предпочли остаться. Кларкстон также притягивает желающих поучаствовать в социальном служении волонтеров из Атланты и ее благополучных пригородов. Они не переселяются туда, но отдают Кларкстону значительную часть своего свободного времени, помогая его новым жителям. Влечет сюда и миссионеров. Им не надо ехать в дальние страны, объекты их служения едут к ним. Из Кларкстона постоянно происходит и отток части переселенцев. Такое решение нередко принимают те, кто уже довольно прочно встал на ноги и адаптировался к американской жизни. Им становится тесно в Кларкстоне, и их начинает тяготить несколько искусственное сообщество, весьма зависящее от различных благотворительных и социальных программ. Личные амбиции выталкивают этих людей из Кларкстона. Они хотят «затеряться» среди «обычных американцев» и добиться успеха, рассчитывая на собственные силы. Некоторые из них при этом связей с Кларкстоном не прерывают. Мне довелось пообщаться с продавцом и хозяином маленького африканского магазинчика в Кларкстоне. Заметив, что я внимательно рассматриваю выставленные продукты, он завел разговор, с удовольствием рассказав мне, как готовить листья кассавы с рыбой. А когда я перевела разговор на жизнь в Кларкстоне, с гордостью сообщил, что он теперь живет не в Кларкстоне, а смог приобрести жилье в пригороде Атланты неподалеку, а здесь у него теперь собственный магазинчик, который очень любят живущие в Кларкстоне выходцы из африканских стран (ПМА 2014). Есть, однако, и другая категория людей, относительно давно поселившихся в Кларкстоне, привыкших к иждивенчеству и зачастую маргинализировавшихся. Как рассказывали мне мои друзья, муж и жена, миссионеры, имеющие большой опыт миссионерской деятельности, как в США, так и в других странах, в прошлом помогавшие разным кларкстонским семьям, «новые» жители Кларкстона выбирают для себя разные модели поведения. Одни рассматривают Кларкстон как трамплин, стремясь как можно быстрее встать на ноги и переехать в другое место с тем, чтобы стать обычными самостоятельными гражданами. Другие же привыкают к иждивенчеству, а иногда и склоняются к асоциальному поведению (ПМА 2014).

По переписи 2010 г., население Кларкстона составило 7554 человек (American 2010). Его этнорасовый состав очень пестрый: 13,6% его жителей – белые, 58,4% – черные (афроамериканцы и африканцы), 21,6% – лица азиатского происхождения, 2,8% – латиноамериканцы (American 2010a). Население Кларкстона молодое: 30% образуют дети до 18 лет, 40% – лица от 25 до 44 лет. Средний доход на душу населения, по американским меркам, небольшой 14 304 доллара в год (American 2010).

Религиозная палитра Кларкстона

До появления многочисленных беженцев и иммигрантов в Кларкстоне, как и большинстве современных городов на юге США, преобладающей конфессией был баптизм. Старейшей религиозной организацией была Баптистская церковь Кларкстона, ровесница самого города. Когда в Кларкстоне появилась значительная группа афроамериканцев, они открыли свою, «черную», баптистскую церковь. Большинство церковных приходов Америки по-прежнему весьма сегрегированы (часто это касается и расы, и этничности, и классовой принадлежности). Как пишут американские социологи религии, «воскресное утро в Америке – самое сегрегированное время в любую отдельно взятую неделю» (Bartkowski 2003: 20). Баптистская церковь Кларкстона расположилась в самом центре города, на улице с названием Church Street (Церковная улица), в следующем квартале на той же улице разместилась другая старая религиозная организация города – Объединенная методистская церковь. Когда население Кларкстона стало еще более стремительно изменяться, а многие давние прихожане уехали, старые церкви (и баптистская, и методистская), на воскресные службы которых приходило все меньше людей, стали приспосабливаться к изменяющимся условиям и распахнули двери новым жителям, среди которых были представители разных христианских деноминаций (не обязательно протестантских). Они стали предоставлять свои помещения для самостоятельных богослужений представителей разных этнических групп на принятых в тех церквях языках, со своей музыкой и песнопениями и в соответствии с их конфессиональными традициями. Некоторые из этих церквей были созданы усилиями миссионеров в странах исхода беженцев и иммигрантов, например, Непальская христианская церковь, другие же, как, например, Эфиопская православная церковь, имели древнюю историю. Перед центральными входами в старые кларкстонские церкви установлены вывески с указанием разных этнических богослужений (ПМА 2014).

Баптистская церковь Кларкстона в своем стремлении стать привлекательной для новых прихожан приняла новое название – Международная библейская церковь Кларкстона (Clarkston International Bible Church), подчеркнув таким образом, что она открыта всем христианским верующим города. Изменился и стиль ее богослужения, став в некоторой степени межденоминационным. Эти изменения понравились не всем старым прихожанам, и часть из них стали посещать богослужения в других, более привычных им церквях Атланты. Другие же расценили произошедшие в церкви изменения как Божий промысел. Приход постепенно стал гораздо более пестрым в этническом и расовом отношении. Сменив название, церковь, впрочем, по-прежнему остается членом Южной баптистской конвенции, крупнейшей в США баптистской церковной организации, традиционно объединявшей преимущественно белых жителей юга. Основное воскресное богослужение в Международной библейской церкви Кларкстона считается межденоминационным, хотя и сохраняет баптистские черты.

С 2006 г. пастором в этой церкви служит Фил Китчин, имевший до этого опыт миссионерской деятельности за границей. Он подчеркивает, что считает себя не только пастором, но и проводником межкультурной коммуникации, поскольку его прихожане разных национальностей часто обращаются к нему за помощью и советом, касающимися не только религиозной, но и повседневной жизни. Пастор Фил Китчин нашел в Библии фразу где Иисус Христос возвещает, что рай – это место для всех народов, и теперь любит говорить тем своим прихожанам, которые опасаются

растущего этнического многообразия Кларкстона: «Если Вам не нравится Кларкстон, Вам не понравится в раю» (*St. John* 2007).

На воскресную службу собственно Международной библейской церкви Кларкстона приходят не только старожилы, но и выходцы из Филиппин, Нигерии, Того, Либерии, Эфиопии и Южного Судана, а также беженцы из нехристианских стран, обращенные уже в Кларкстоне или раньше, на родине. В Кларкстоне активно работают миссионеры из различных евангелических деноминаций. Поскольку в евангелических деноминациях миссионерство очень развито, миссионеры весьма интенсивно вовлечены в различные программы помощи новым жителям Кларкстона.

Пастор Китчин надеется, что многие из тех, кто сейчас ходят на свои отдельные богослужения, со временем вольются в основную конгрегацию, как уже сделали филиппинская и нигерийская общины. Кроме того, молодые люди из тех общин, которые имеют отдельные службы, часто переходят в основную конгрегацию, поскольку они хотят посещать службу, которая ведется на английском языке (*St. John* 2007). Другие же по-прежнему предпочитают свои этнические конгрегации, чтобы сохранить богослужебные особенности, свою музыку и песнопения, свой язык богослужения.

В начале 1990-х годов в еще недавно белом и протестантском Кларкстоне появилась мечеть. Поначалу это был небольшой дом, который сняли на пожертвования сто афганских иммигрантов, жившие неподалеку от Кларкстона. Вскоре к общине присоединились пакистанцы, а затем беженцы: иракцы, курды, сомалийцы, косовцы, боснийцы. Позже община купила 6 акров земли, на которой в 1999 г. были построены три здания мечети *Masjid al-Momineen*. Позже отдельную мечеть себе построили боснийцы. Есть в Кларкстоне также буддийский и индуистский дома для молений.

Социальные и благотворительные программы христианских организаций

Вопросом предоставления человеку статуса беженца и выдачей ему разрешения на въезд в США занимается специальный государственный орган. Дальнейшими же и непосредственными делами, связанными с размещением беженцев, занимаются, как правило, неправительственные организации, с которыми государство заключает специальные контракты. Это могут быть как светские, так и религиозные организации. От государства беженцы получают лишь небольшое пособие в течение 90 дней после въезда в страну.

Поэтому, действительно, большую роль в обустройстве, адаптации и интеграции «новых» кларкстонцев играют различные неправительственные организации. Эти организации получают государственные гранты для социальной работы, но государственные деньги составляют меньшую часть их бюджетов. В основном это их собственные средства, значительная доля которых – частные пожертвования. Среди организаций, связанных с христианскими церквами, в Кларкстоне наиболее активную социальную работу ведут христианские межденоминационные организации «World Relief» и «Friends of Refugees». Летом 2014 г. мне удалось встретиться и побеседовать с их представителями и волонтерами (ПМА 2014). Эти организации подыскивают людям жилье на первое время, устраивают детей в школу, помогают взрослым найти работу, получить социальные льготы и пособия.

Организация «World Relief» была создана в 1944 г. для совместных действий евангелических христианских деноминаций США по оказанию срочной гуманитар-

ной помощи европейским городам, наиболее сильно пострадавшим от войны. Тогда организация называлась «War Relief Commission of the National Association of Evangelicals». Свое нынешнее название – «World Relief» – организация получила в 1950 г. К этому времени организация в сотрудничестве с евангелическими церквами США развернула программы продовольственной помощи во многих странах мира. Постепенно расширялась не только география, но и ее сфера деятельности: помочь детским домам и приютам, поддержка туберкулезных больниц, вакцинация населения в бедных странах, поддержка больных СПИДом, других проектов здравоохранения, поддержка сельского хозяйства и фермерства, содействие в основании местных евангелических церквей. Основные потоки помощи направляются в беднейшие страны мира и в регионы, пострадавшие от стихийных бедствий. Однако деятельность организации не ограничивается только лишь этими странами. После террористических атак 11 сентября 2001 г. «World Relief» оказывала психологическую посттравматическую помощь жителям Нью-Йорка. Одно из направлений деятельности этой организации – помочь беженцам и перемещенным лицам. В 1979 г. «World Relief» получила разрешение и поддержку Госдепартамента на обустройство принимаемых Соединенными Штатами беженцев (подробнее см.: World 2016). В целом, 10% всех беженцев, прибывающих в США, обустраивается на новом месте и начинает новую жизнь благодаря помощи именно этой организации. Отделения организации «World Relief» имеются во многих городах США, в том числе и в Атланте. Свою работу организация ведет в тесном контакте с разными евангелическими церквами.

Отделение этой организации в Атланте «World Relief Atlanta» (World 2016a) играет большую роль в помощи недавним жителям Кларкстона, в налаживании их быта и интеграции в американское общество. Свою миссию эта организация видит в вовлечении местных церквей в служение на благо наименее защищенных групп населения. Организация имеет небольшой штат постоянных сотрудников и очень разветвленную сеть волонтеров, интернов и временных оплачиваемых работников, получающих очень скромное (иногда символическое) вознаграждение. Организация также занимается сбором пожертвований (обычно через местные церкви) и поиском спонсоров и партнеров, сотрудничает с местными властями, миссионерскими и различными неправительственными организациями. «World Relief Atlanta» оказывает помощь в размещении и обустройстве вновь прибывающих (встреча беженцев в аэропорту и трансфер до нового места жительства, подбор и наем жилья, приобретение мебели и хозяйственных предметов первой необходимости, покупка продуктов питания на первое время), оказывает содействие образовательным заведениям, где учатся беженцы (дополнительные уроки английского языка, «подтягивание» по предметам). Волонтеры из «World Relief Atlanta» помогают «новым» жителям Кларкстона получать необходимую медицинскую помощь. Хотя сама медицинская помощь оказывается беженцам в рамках государственной льготной программы «MedicAid», которая включает бесплатные визиты к врачу, бесплатные лекарства из основного списка и лекарства по льготным ценам по рецептам врача, бесплатные прививки и многое другое, «новые» жители порой не знают, как записаться на прием к врачу, и волонтеры помогают им в этом. Кроме того, поскольку клиники и больницы, оказывающие медицинскую помощь по этой программе, зачастую расположены в довольно отдаленных местах, волонтеры берут на себя транспортное обеспечение беженцев, которые еще не приобрели машину. Волонтеры из «World Relief Atlanta»

заполняют для своих подопечных необходимые бумаги на получение льгот и пособий, помогают им найти работу, учат необходимым трудовым навыкам, объясняют, как ориентироваться в повседневной жизни в новых условиях, культурной специфике, принятых правилах поведения и этикета, обучают основам безопасности жизни в новых условиях. Волонтеры оказывают моральную и духовную поддержку «новым» кларкстонцам через установление личных дружеских отношений, помогая, таким образом, лучше интегрироваться в американскую жизнь. Волонтеры ходят со своими подопечными семьями за покупками первое время (таким образом, и помогая материально, и обучая ориентироваться в американских магазинах, и знакомя с американскими представлениями о здоровом питании). Они также выступают переводчиками в общении между новыми поселенцами и различными местными службами. Не забывает организация и о своей миссионерской направленности, стремясь привлечь беженцев и иммигрантов в местные церкви, в том числе через предлагаемые уже непосредственно церквами социальные программы.

«World Relief» имеет свою службу занятости. Эта служба и сопровождает беженцев в поисках работы (подыскивая вакансии, заполняя различные бланки, выступая посредником и переводчиком на собеседовании), и организует краткосрочные курсы и тренинги для приобретения необходимых трудовых навыков, и участвует в разрешении различных сложных ситуаций, возникающих у уже работающих. Служба занятости на постоянной основе сотрудничает с потенциальными работодателями. Ежегодно «World Relief Atlanta» трудоустраивает примерно 400 жителей Кларкстона (World 2016a).

В отличие от «World Relief», имеющей давнюю историю работы в разных регионах и странах, «Friends of Refugees» возникла именно в Кларкстоне и для кларкстонцев. Предыстория этой организации восходит к 1995 г., когда в Кларкстон вернулась его уроженка Пэт Мэддокс. Однажды в церкви она увидела объявление, приглашавшее волонтеров помочь только что прибывшим семьям из Косово. Женщина откликнулась на призыв. Постепенно она расширяла деятельность по помощи новым жителям Кларкстона и привлекала новых волонтеров. В 2005 г. «Friends of Refugees» была официально зарегистрирована как неприбыльная негосударственная организация. Организация помогает беженцам и иммигрантам в трудоустройстве, обеспечивает нуждающиеся семьи продовольствием, устраивает детские летние лагеря, создает различные образовательные программы (подробнее см.: Friends 2016). Организация установила партнерские отношения с рядом церквей, фондами, общественными и коммерческими организациями, активно привлекает волонтеров.

На протяжении последних семи лет эта организация осуществляет «Программу грамотности семей беженцев». Программа адресована женщинам и детям от младенческого возраста до 5 лет. Для младенцев организовано что-то вроде яслей. Там обеспечивается уход за ними и проводятся программы раннего развития. В отдельных группах занимаются дети детсадовского возраста. Их обучают английскому языку и готовят к школе. Пока дети находятся в своих группах, их мамы в отдельных группах с профессиональными преподавателями изучают английский язык по специальной программе ESOL (English to Speakers of Other Languages). Для тех, кто уже в достаточной степени освоил язык, проводятся семинары, призванные адаптировать семьи к жизни в Америке. Сотрудница, с которой я беседовала, упомянула уроки о правильном и здоровом питании, о ведении домашнего хозяйства, о работе системы здравоохранения, о развивающих играх с детьми (ПМА 2014). Проводятся

также занятия о детско-родительских отношениях и их нормах в США (в частности, для женщин из африканских стран оказывается неожиданным открытием, что в США считаются недопустимыми телесные наказания детей). Проводятся также и совместные занятия для матерей и детей, предполагается, что женщины будут затем самостоятельно проводить подобные занятия с детьми дома. Сотрудница пояснила мне, что программа имеет как штат оплачиваемых работников, так и большую группу волонтеров. Финансирование программы на 40% осуществляется за счет грантов, которые специально для этой программы получает Технический колледж Атланты (Atlanta Technical College), оплачивающий работу части преподавателей, а на 60% – за счет частных пожертвований. Программа создает и рабочие места для кларкстонских женщин из семей беженцев, в частности нанимая их воспитательницами (нянями) в ясельные группы. В последние годы в этой «разновозрастной школе» обучается около 200 человек, выходцев из разных стран мира. Организация устраивает также летние образовательные и досуговые программы для детей школьного возраста, привлекая их одновременно и к посильному труду (ПМА 2014).

Как сами «новые» кларкстонцы, так и организации, им помогающие, понимают, что два наиважнейших условия интеграции – это свободное знание английского языка и хорошее трудоустройство. Поэтому большинство усилий по адаптации и интеграции направлено именно на реализацию этих условий. Стараниями религиозных организаций была даже создана специальная школа – Школа Международного сообщества (International Community School), где по особой программе вместе учатся дети беженцев и дети тех «старых» жителей Атланты и ее пригородов, чьи родители захотели, чтобы их дети получили особый межкультурный опыт (ПМА 2016). Местные церкви, общественные организации и университеты Атланты помогают беженцам и иммигрантам из Кларкстона получить доступ к высшему образованию. Нередко преподаватели и сотрудники Университета Эмори и других учебных заведений Атланты добровольно и безвозмездно дают индивидуальные занятия старшеклассникам из Кларкстона, чтобы те могли поступить в колледж (ПМА 2014).

Кларкстонский эксперимент в контексте государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений

Тема «религия и беженцы» неизбежно поднимает вопрос о параметрах сотрудничества государства и религиозных организаций. Многие религиозные организации видят социальное служение и благотворительность неотъемлемой частью своей деятельности. С другой стороны, чтобы облегчить и ускорить адаптацию и интеграцию беженцев, государство нуждается в помощи неправительственных организаций, вовлеченных в социальную работу. Допустимо ли в этой области сотрудничество государства и религиозных организаций? В США, где модель взаимоотношений церкви и государства определяется двумя основными принципами, заложенными еще Первой поправкой Конституции США (внесена в 1789 г. и ратифицирована в 1791 г.): свободное исповедание религии, с одной стороны, и отделение Церкви от государства, с другой (подробнее об этом см.: *Witte 2016*) сотрудничество в деле адаптации и интеграции беженцев не воспринимается нарушением принципа отделения церкви и государства, поскольку такое сотрудничество не относится к собственно вероисповедной сфере. Религиозные организации и связанные с ними НГО получают государственные гран-

ты, но тратят их на цели, не связанные с религиозной жизнью беженцев. В США, где принцип отделения церкви от государства соблюдается строго – часто даже используется термин «отделяющая стена» – (*separation wall*), не видят нарушения этого принципа в том, что христианские организации получают государственные гранты на свои социальные программы. В ходе моей беседы с руководительницей одной из программ организации «Friends of Refugees» она, не дожидаясь моего вопроса, но, видимо, не исключая, что я могу его задать, сказала мне, что их деятельность имеет именно социальный, а не религиозный характер и не все волонтеры принадлежат к христианским деноминациям, хотя верующие, конечно же, заводят со «своими подопечными» разговоры на христианские темы (ПМА 2014).

Использование религиозными организациями государственных денег для программ социального служения значительно упростилось в США после принятия в 1996 г. Акта о согласовании личной ответственности с возможностью трудовой деятельности (1996 Personal Responsibility and Work Opportunity ACT). До принятия этого закона религиозные организации и связанные с ними институты тоже могли заключать с государством контракты для реализации социальных программ, но от них требовалось гораздо более жестко разграничивать социальное служение и религиозные программы. Закон 1996 г. сильно смягчил эти требования, несмотря на критику, что это нарушает принцип отделения церкви от государства, и постепенно предоставление государством грантов организациям, связанным с церквами, на их программы социального служения увеличивалось (*Midgley 2015: 192*). По сути, закон 1996 г. рассматривается как водораздел в принципах и подходах к социальному обеспечению уязвимых слоев населения (*Bartkowski 2003: 1*). Отношение к этому закону, в частности, и вообще к идею предоставления государством денег религиозным организациям и связанным с ними благотворительным обществам в США неоднозначно: большинство населения поддерживает возможность выделения государственных денег на социальные программы организациям, связанным с религией. Вместе с тем, большинство населения выражает обеспокоенность тем, чтобы эти социальные программы не включали собственно религиозную деятельность (подробнее об этом см.: *Bartkowski 2003, Sacred 2004*). Проблема возможного прозелитизма через подобные социальные программы беспокоит американскую общественность и отражается в американском академическом дискурсе (подробнее об этом см.: *Unruh 2005*).

Есть ли миссионерская составляющая в социальной работе христианских организаций? Да, конечно. Было бы странно, если бы она отсутствовала: для евангелических христиан, которые особенно активны в Кларкстоне, несение свидетельства о Христе – одна из главных религиозных обязанностей. Непременно ли в этой миссионерской составляющей есть прозелитизм? На мой взгляд, нет, хотя занимающиеся социальной работой религиозные организации должны постоянно помнить о недопущении прозелитизма. Обвинения в прозелитизме или опасения прозелитизма время от времени звучат в Кларкстоне. Журналист Нью-Йорк Таймс Уоррен Ст. Джон, писавший на темы, связанные с адаптацией беженцев и волонтерской работой именно в Кларкстоне, в одной из своих статей приводит такой заочный диалог: имам кларкстонской мечети *Masjid al-Momineen* Салахадин Вазир, жалуется, что он нередко слышит от мусульманских беженцев и иммигрантов в Кларкстоне, посещающих различные социальные программы, администрируемые церковью, что очень часто там беседы переходят на учение Иисуса Христа. «Это недопустимо. Играет на умах маленьких

детей и людей, находящихся в бедственном положении и нужде, – не способ проповеди», – полагает имам. В ответ на эти слова журналист приводит аргументы пастора Международной библейской церкви Кларкстона Фила Китчина. Пастор Китчин не извиняется и не оправдывается, а поясняет свою позицию так: «Я верю в Иисуса Христа, и мне заповедано Им идти и учить всех, кто Он. А поскольку мы живем в свободной стране, у всех есть свобода выбора. А как Вы сможете сделать выбор, если не знаете, из чего Вы можете выбирать?» (*St. John* 2007). Фактически этот диалог относится к сложному вопросу, имеющему и теологический, и антропологический, и культурологический (и, наверное, многие другие) аспекты, о том, где пределы допустимого в миссионерской деятельности, где грань между присущим христианству миссионерством и порицаемым прозелитизмом. Я более подробно останавливалась на этих вопросах в другой своей статье в «Вестнике антропологии» (см.: Казьмина 2015). Здесь же лишь обращаю внимание на то, что обычно одним из маркеров такого разграничения считаются используемые методы. Недопустимы угрозы, запугивание, обусловливание, давление и т.п. Как избежать обвинений в прозелитизме? Добрьми делами. Недопустимо обусловливать добрые дела религиозным участием тех, кому оказывается помощь. Именно такой подход заявляют христианские организации, работающие в Кларкстоне. Еще одним – косвенным – ответом на вопрос о наличии прозелитизма в Кларкстоне может быть динамика религиозной структуры города. До появления здесь беженцев в городе действовали баптистская и методистская церкви. Сейчас, пусть и в помещениях, этих церквей, но проводят самостоятельные богослужения различные, причем не только протестантские, христианские конфессии. Более того, в городе появились две мечети, индуистские и буддийские религиозные организации.

Заключение

В Кларкстоне в целом многое удалось сделать для адаптации и интеграции беженцев и иммигрантов. Но сохраняются и сложные проблемы, которые ставят вызовы самой модели благотворительной помощи. Благодаря многочисленным социальным программам в городе сформировалась своя искусственная среда, делающая возможным иждивенчество, и некоторые жители привыкают к этому иждивенчеству. Получается, что социальные программы, помогая переселенцам в их первоначальной адаптации и интеграции, дальнейшей интеграции начинают препятствовать. И это проблема не только Кларкстона. Иждивенчество, зависимость от социальных пособий и благотворительных программ рассматриваются как побочный эффект мероприятий, призванных помочь беженцам (*Haines* 2007: 41-59). Вторая сложная проблема Кларкстона – это конкуренция за льготы и помощь между двумя социально уязвимыми группами: беженцами и афроамериканцами, которые тоже оказались в городе в результате социальных программ. Эта конкуренция приводит к непростым межгрупповым отношениям и осложняет криминальную обстановку.

И все же многое в Кларкстоне удалось достичь. Многое сделано для того, чтобы новым жителям было легче адаптироваться и приспособиться к американским условиям. Пройдя адаптацию в Кларкстоне, им затем легче устроиться в других местах, где для них уже не создается особых условий. Успеху кларкстонского эксперимента способствовали разные обстоятельства. Конечно же, это расположение Кларкстона в так называемом Библейском поясе. Библейским поясом называют южные штаты

США, где население гораздо более религиозно, чем на севере. Для Библейского пояса характерна активная вовлеченность населения в церковную деятельность, как в приходах, так и за их пределами, а также развитое миссионерство. Социальное служение составляет важную неотъемлемую часть внеприходской церковной работы. Помогает и характерная для американской истории традиция находить религиозное обоснование происходящим изменениям, на юге, в Библейском поясе, эта традиция сохранилась в большей степени. Безусловно, важным фактором успешности кларкстонского эксперимента стало и выгодное расположение этого городка. Кларкстон находится не просто в непосредственной близости к Атланте, но к ее очень благополучным и обеспеченным районам, у жителей которых есть возможность и желание заниматься благотворительной и волонтерской деятельностью, а также близость к нескольким университетским кампусам. Помогло, конечно, и конъюнктурное обстоятельство, связанное с освобождавшимися жилыми комплексами и стремлением девелоперов их заполнить. В результате часть старожилов предпочли уехать, но ситуация по этому поводу не драматизировалась. Ее смягчало то обстоятельство, что американское население вообще весьма подвижно, и смена места жительства не воспринимается как нечто экстраординарное; довольно обычным делом воспринимается американцами и смена прихода (и даже конфессий). Отношение к беженцам в целом в США гораздо спокойнее, чем в Европе. В силу географического положения потоки беженцев находятся под контролем (неконтролируемая миграция из Мексики – другая история, эти мигранты не могут претендовать на статус беженцев). Подавляющее большинство беженцев прибывает в США уже с этим статусом, полученным у себя на родине или в лагере беженцев в другой стране. Все эти обстоятельства работают на интеграцию беженцев в американское общество.

Примечание

¹ При заключении договора об аренде жилья в США человек, снимающий жилое помещение, обычно должен внести так называемый залоговый платеж. Эти деньги предназначены на возмещение ущерба, который может быть причинен жилью по вине арендующего. Если такого ущерба не происходит, по окончании срока действия договора залоговый платеж возвращается бывшему жильцу. Размер залогового платежа обычно коррелирует с качеством жилого помещения.

Источники и литература

Казьмина 2015 – Казьмина О.Е. Миссионерство и прозелитизм как категории религиозного дискурса и академического анализа // Вестник антропологии, 2015. № 2. С. 48–65.

ПМА 2014 – Полевые материалы автора. Поездка в Атланту и Кларкстон (Джорджия, США).

Июль – август 2014 г. (Наблюдения, зафиксированные в дневниковых записях. Информанты: библиотекарь Университета Эмори, волонтер в Кларкстоне, женщина, примерно 60 лет; миссионер, волонтер в Кларкстоне, мужчина, примерно 60 лет; миссионер, волонтер в Кларкстоне, женщина, примерно 60 лет; продавец в магазине в Клакстоне, мужчина, примерно 40 лет; профессор Университета Эмори, волонтер в Кларкстоне, женщина, примерно 60 лет; сотрудник Университета Эмори, волонтер в Кларкстоне, женщина, примерно 40 лет; сотрудник Clarkston Community Center, женщина, примерно 45 лет; сотрудник Friends of Refugees, женщина, примерно 40 лет).

ПМА 2016 – Полевые материалы автора. Поездка в Атланту и Кларкстон (Джорджия, США).

Январь 2016 г. (Наблюдения, зафиксированные в дневниковых записях. Информанты: учительница в Школе международного сообщества, женщина, примерно 50 лет; учительница в Школе международного сообщества, женщина, примерно 40 лет; мама ученицы

школы, член родительского комитета, сотрудник Университета Эмори, примерно 45 лет, дети в возрасте от 6 до 12 лет).

Стратегии 2009 – Стратегии межкультурного взаимодействия мигрантов и населения России // Под ред. Н.М. Лебедевой, А.Н. Татарко. М.: РУДН, 2009.

American 2010 – American Fact Finder. Clarkston city, Georgia URL: http://factfinder2.census.gov/faces/community_facts.xhtml.

American 2010a – American Fact Finder. Race and Hispanic or Latino Origin. 2010 Census Summary File 1. URL: http://factfinder2.census.gov/faces/tableservices/jsf/pages/productview.xhtml?pid=DEC_10_SF1_QTP3.

Bartkowski 2003 – Bartkowski, John P.; Regis, Helen A. Charitable Choices: Religion, Race, and Poverty in Post-Welfare Era. New York; London: New York University Press, 2003.

Bose 2014 – Bose, Pablo S. Refugees in Vermont: Mobility and Acculturation in a New Immigrant Destination // *Journal of Transport Geography*, 2014. No 36. Pp. 151–159.

Bounds 2005 – Bounds, Elizabeth M.; Patterson, Bobbi. Intercultural Understanding in a Community School // *Religion in Global Civil Society*. Edited by Mark Juergensmeyer. Oxford, New York, a.o.: Oxford University Press, 2005. Pp. 171–188.

Friends 2016 – Friends of Refugees. URL: <http://friendsofrefugees.com>.

Haines – Haines, David W. America and Refugees: Morality, Rationality, and Expediency, 1939–2005 // *From Arrival to Incorporation Migrants to the US in a Global Era*. Barkan Elliott R., Diner Hasia R., Kraut Alan M., editors. New York: New York University Press, 2007. Pp. 41–59.

Midgley 2015 – Midgley, James. Book notes. Charitable Choices: Religion, Race and Poverty in the Post-Welfare Era. John P. Bartkowski and Helen Regis // *The Journal of Sociology & Social Welfare*. 2015. Vol. 31, Iss. 3, Article 20. Pp. 191–193 URL: <http://scholarworks.wmich.edu/jssw/vol31/iss3/20>.

Papastergiadis 2000 – Papastergiadis, Nikos. The Turbulence of Migration: Globalization, Deteriorialization and Hibridity. Cambridge: Polity Press, 2000.

Sacred 2004 – Sacred Places, Civic Purposes. Should Government Help Faith-Based Charity? Dionne E.J., Jr., Chen Ming Hsu, editors. Washington: Brookings Institution Press, 2004.

St. John 2007 – St. John, Warren. The World Comes to Georgia, and an Old Church Adapts // *The New York Times*. September 22, 2007. URL: http://www.nytimes.com/2007/09/22/us/22church.html?_r=0.

St. John 2009 – St. John, Warren. Outcasts United. An American Town, a Refugee Team, and One Woman’s Quest to Make a Difference. New York: Spiegel & Grau Trade Paperbacks, 2009.

Unruh 2005 – Unruh, Heidi Rolland. Saving Souls, Serving Society: Understanding the Faith Factor in Church-based Social Ministry. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.

Urri 2007 – Urri, John. Mobilities. Cambridge: Polity Press, 2007.

Witte 2016 – Witte, John, Jr.; Joel A. Nichols. Religion and the American Constitutional Experiment. Forth Edition. NY: Oxford University Press, 2016.

World 2016 – World Relief. Stand / For the Vulnerable. URL: www.worldrelief.org.

World 2016a – World Relief Atlanta. URL: <http://worldreliefatlanta.org>.

References

Kazmina O.E. Missionerstvo i prozelitizm kak kategorii religioznogo diskursa i akademicheskogo analiza // *Vestnik antropologii*. 2015, № 2. Pp.48–65.

Polevye materialy avtora. Poezdka v Atlantu i Klarkston (Dzhordzhija, SSHA). July–August 2014 г. (Nabljudeniya, zafiksirovannye v dnevnikovyh zapisjah. Informanty: bibliotekar Universiteta JEmori, volonter v Klarkstone, zhenshhina, primerno 60 let; missioner, volonter v Klarkstone, muzhchina, primerno 60 let; missioner, volonter v Klarkstone, zhenshhina, primerno 60 let; prodavec v magazine v Klarkstone, muzhchina, primerno 40 let; professor Universiteta JEmori, volonter v Klarkstone, zhenshhina, primerno 60 let; sotrudnik Universiteta JEmori, volonter v Klarkstone, zhenshhina, primerno 40 let; sotrudnik Clarkston Community Center, zhenshhina,

primerno 45 let; sotrudnik Friends of Refugees, zhenshhina, primerno 40 let). Polevye materialy avtora. Poezdka v Atlantu i Klarkston (Dzhordzhija, SSHA). January 2016 g. (Nabljudenija, zafiksirovannye v dnevnikovyh zapisjah. Informanty: uchitelnica v SHkole mezhdunarodnogo soobshhestva, zhenshhina, primerno 50 let; uchitelnica v SHkole mezhdunarodnogo soobshhestva, zhenshhina, primerno 40 let; mama uchenicy shkoly, chlen roditelskogo komiteta, sotrudnik Universiteta JEmori, primerno 45 let, deti v vozraste ot 6 do 12 let).

Strategii mezhkultural'nogo vzaimodejstviya migrantov i naselenija Rossii // N.M. Lebedevoj, A.N. Tatarko (Eds). M.: RUDN, 2009.

O.E. Kazmina. Refugees and religion: the role of Christian organizations in the refugees integration in the United States.

On the example of the author's field material, collected in Georgia, the article considers the forms of the social work of the Christian churches and their charity organizations among refugees, analyzes the role of this work in the adaptation of refugees and their integration into the American society. The article raises questions about cultural transformations of the accepting community, parameters of the church-state cooperation in the sphere of social work in the USA, legal foundations of that cooperation and missionary component of the social activity of religious organizations.

Key words: refugees, religion, Christian organizations, missionary, charity, social work, integration, USA, Georgia.

ПИТАНИЕ КАК СИМВОЛ УСКОРЕНИЯ

Человек вкушает мир, ощущает вкус мира,
вводит его в свое тело, делает его частью себя самого

Михаил Бахтин

В данной работе рассматривается культура питания через призму современной жизни москвичей и ее отражение у мигрантов из России в Черногории. Культура питания прошла длительный путь, постепенно отделяющий ее от природного инстинкта и превращающий в явление, демонстрирующее степень очеловеченности, с тем чтобы впоследствии, в современную эпоху процесс «насыщения желудка» превратился в автоматизированное действие, которое следует совершить как можно быстрее, дешевле и при возможно меньших затратах энергии. Явление «глобальной кухни» представляет особый интерес для этнолого-антропологических исследований современных форм быта крупных городов, особенно Москвы, где пища стала символом ускорения (едим на скорую руку, потому что у нас нет времени), символом демократизации (у нас равные права), символом разрушенной семьи (дети все чаще кушают фастфуд вместо маминой стряпни). При этом не следует игнорировать и другую сторону воздействия быстрого питания: в социальном плане оно вновь довольно резко подчеркнуло разницу между бедными и богатыми, в то время как в другом аспекте, аспекте здоровья, привело к настоящей эпидемии ожирения. Пища приобрела статус истинного кругосветного путешественника в разнообразных своих формах, и таким образом тема питания становится вопросом отношения к себе и к миру, а не только проблемой хлеба насыщенного.

Ключевые слова: социальные изменения, культура питания, символ ускорения, местные культуры питания.

В начале XXI столетия заметно возросла всеобщая озабоченность, вызванная истощением запасов энергоносителей, пищевых запасов, пахотной земли.

Культура питания встроена в фундамент человеческой цивилизации. Различные геоклиматические изменения, исторические и политические события непосредственно отражаются в повседневной жизни и культуре питания. Под термином *культура питания* конкретизируется один из важнейших сегментов обыденной жизни. Культура питания прошла очень длинный путь – путь, постепенно отделяющий ее от природного инстинкта, превращения в умение, демонстрирующее степень очеловеченности (противопоставление человеческого животному), и впоследствии, в современную эпоху, процесс насыщения желудка превратился в автоматизированное действие, которое необходимо совершить как можно скорее, дешевле и при наименьших затратах сил и времени. (Радојичић 2012: 23).

Еда поистине приобрела статус кругосветного путешественника в разнообразных своих формах – от семян до приготовленных блюд. Явление «глобальной кухни» возникло и в географически близких, но культурологически несколько различных областях, где она демонстрирует целый ряд особенностей, и это представляет собой особенный интерес для этнологическо-антропологических исследований. С другой стороны, рецептуры различных блюд национальных кухонь несут в себе черты коммуникативной культуры, в силу чего еда и за пределами семьи и непосредственного окружения выполняет функцию социального сближения людей (Hiršfelder 2006: 16–17).

В наше время, в эпоху быстрого распространения более или менее унифицированной общемировой урбанистической культуры, этническое своеобразие народов в материально-бытовой сфере постепенно стирается. Однако показательно, что в пище этнографическая специфика сохраняется несравненно более продолжительно, нежели в других сферах материальной культуры, например, в одежде и жилище. Эта стойкость традиции пищевого предпочтения делает ее изучение важным источником знаний об этнической истории народов (Хмельное и иное 2008: 5).

Для современного человека еда является, как это кажется многим людям, эффективным средством поддержания здоровья, а также контроля человека над собственным телом и духом. Непосредственные наблюдения и анализ жизни групп меньшинств показывает, что в некоторых случаях миграций определенные кулинарные особенности сохраняются даже в случаях, когда материнский язык этой группой населения утрачивается. Питание может быть верным хранителем прошлого, оно является показателем этнокультурной специфики, религиозной нормы, жизненных философий, и даже успешности отдельных людей или всего коллектива. С другой стороны, еда представляет собой область непрерывных инноваций, и один из путей, посредством которых одна культура легко проникает в другую культуру, почти незаметно и без большого сопротивления, в отличие от некоторых других компонентов культурного наследия, что лучше всего проиллюстрировать посредством «быстрого питания».

Во всем мире пища является одной из самых востребованных тем, освещаемых СМИ – почти невозможно представить себе журналистику без освещения вопросов кулинарии и популяризации рецептов. Всеобщую популярность кулинарии можно объяснить и перенасыщением человечества политическими темами и малоприятными проблемами, такими как война, стихийные бедствия, пандемии, тяжкие заболевания, бедность и преступления. В силу этого люди во все больших масштабах свое время и любознательность направляют на кулинарию, которая становится своеобразным бегом от культуры страха, как некоторые теоретики называют современную культуру СМИ (Радојичић 2009а: 93–106).

Символ ускорения

Предполагается, что в 2025 году апельсин в архитектурном исполнении будет украшать центр Москвы. В иллюстрированном журнале «Србија данас», в номере 2 за 2012 год, в статье под заголовком «Огромный апельсин в центре Москвы» рассказывается о перспективах визуального изменения центра Москвы после принятия генплана. Британский архитектор сэр Норман Фостер, уже известный москвичам по проекту новой гостиницы «Россия», предложил на месте Центрального дома художника построить сферическое здание, среди москвичей уже прозванное *апельсином*, внутри которого были бы расположены многочисленные культурные учреждения.

Структура исследования данной статьи, подобно долькам апельсина, охватывает разнообразные явления, начиная от московских мест быстрого питания и заканчивая традиционной средиземноморской кухней – признанной одной из самых здоровых в мире. Именно ее москвичи часто потребляют в Черногории, где они поселились в начале XXI столетия.

«Современное общество, сносящее границы между кулинарными системами, уничтожая их на горизонтальном и вертикальном уровнях, отменяет их регулятивные свойства, что возбуждает глубокое беспокойство». Сегодняшняя одержимость нефтью привела к соревнованию между питанием для людей и питанием для топлива, а питание, по всей вероятности, как и ранее, в том или ином виде представляет собой не только толчок для войны, но и оружие. Значимость питания понимали все великие полководцы – Наполеон изрек, что *если будет хлеб, то будет детской игрой победить русских*. Хотя в данном случае это не привело к успеху, во многих других ситуациях такой подход был очень эффективным, в частности, в случае попытки завоевания Бонапартом России, когда его армия осталась без пищи и была побеждена. Жители Москвы не только подожгли город, а и уничтожили все оборудование для тушения пожаров. Пожар уничтожил три четверти города и многие продовольственные склады. Развал французской армии, оставшейся без еды, лучше всего описал один солдат словами: «*Если бы я в лесу встретил кого-нибудь с буханкой хлеба, я заставил бы его отдать мне половину – нет, я убил бы его и взял бы все*» (Stendidž 2010: 134).

Еда и в современный период является точным отражением духа времени – в эпоху неуклонного ускорения, когда все сегменты нашей жизни становятся сиюминутными, она стала предметом покупки и быстрого потребления. С одной стороны, новый стиль жизни принес быстрое питание, в то время как, с другой стороны, растет осознание опасности, которую такой тип питания несет с собой. В силу этого, как более здоровая альтернатива, у работников появилась возможность покупать приготовленную пищу, так как у них нет больше времени готовить ее дома. (Ренчель 2003: 194). Занятая на работе женская популяция, урбанизация, давление профессиональных обязанностей на свободное время людей – ускоренный ритм такого мегаполиса как Москва – все это факторы, преобразовывающие культуру питания. Пища – символ ускорения (едим на скорую руку, потому что у нас нет времени), символ демократизации (у нас всех равные права), символ разрушенной семьи (дети все чаще кушают гамбургер вместо маминой еды).

При этом не надо пренебрегать другими последствиями быстрого питания: в общественном плане оно еще раз провело резкую разделительную линию между бедными и богатыми, в то время как в плане здоровья, оно вызвало настоящую эпидемию ожирения. В некоторых странах, как например во Франции, этой проблеме придают большое значение, ибо наряду с сознанием важности образа питания для здоровья, существует и яркое осознание потребности образовать будущие поколения таким образом, чтобы они сохранили уникальный дух местной кухни. Мы ясно осознаем факт того, что в наше время еда выдернута из своей географической почвы и климатических обстоятельств, традиционно порождающих ее. Все в большей степени тот характерный, исконный вкус пищи теряется из-за агропромышленных «улучшений». Поэтому все чаще бывает, что мы едим глазами. Пища, которая гомогенизирует потребителей, совершенное порождение культуры массового общества, нивелирует классы, поколения и гендерные различия. (Радојичич 2012: 30–32).

Тем не менее, когда речь идет о современности, наряду с одержимостью более здоровой едой, существует еще один вид кулинарии и пищевого рациона, совершенно противоположный умеренности в еде. Речь идет об уличной еде, которая стала чуть ли не символом каждого мегаполиса. Самые известные примеры быстрого питания, хотя они различаются в своих проявлениях – фастфуд в Москве и Нью-Йорке.

Некогда синонимами уличной еды в Нью-Йорке были сэндвичи и гамбургеры. Сэндвич, хотя его часто потребляют на улице, имеет благородное происхождение, а именно, Джон Монтегю, четвертый граф Сэндвич и первый лорд Адмиралтейства флота Великобритании, был страстным игроком, и однажды, не желая перебивать игру, просил, чтобы ему к столу подали два ломтика хлеба с двумя слоями печеного ростбифа, майонезом и хреном между ними. Его друзьям-игрокам это понравилось, и они заказали то же самое. Так родился всемирно известный сэндвич. Гамбургер изобрели купцы из Гамбурга, которые, проезжая по Балканам, познакомились с вкусными блюдами из мясного фарша. Кушая блюда из мясного фарша, которым начиняли овощи или готовили его с различными соусами, они поняли, что им больше всего нравится печеный или жареный говяжий фарш, вложенный в булочку, посыпанную кунжутом. С 1921 года гамбургер стал одним из излюбленных фирменных блюд американского «быстрого питания».

Прежняя картина уличных продавцов, недавних переселенцев в США, которые, толкая свои коляски, предлагают сэндвичи, гамбургеры, кренделя и сосиски прохожим, сменилась с новым поколением переселенцев гораздо более разнообразными предложениями – от азиатских кнедликов до венского шницеля. Многие среди них мечтают в один прекрасный день открыть собственные рестораны, но пока это не произошло, коляски с четырьмя колесиками и запахом экзотической пищи для них являются лучшим решением.

«Вилка» мегаполиса

Известна фраза, приписываемая Л.Н. Толстому «*Щи да каша – пища наша*», хотя это, явно фольклор. Традиционная русская кухня почти полностью соответствует современным принципам здорового питания. Богатое кулинарное наследие царской России с блеском вернулось на столы российских домов и ресторанов (Меворах 1987: 9).

Московский вариант быстрого питания до недавнего времени это сотни уличных продавцов, готовых уснужить проголодавшимся прохожим. Множество киосков, продававших пищу и напитки «на вынос», маленькие киоски фастфуда находились почти на каждой улице, рядом с каждой автобусной остановкой, у каждого жилого комплекса*. Местные блюда в начале XXI века сосредоточились в маленьких безымянных киосках быстрого питания, как точках сопротивления кризису идентичности, который отчетливо выражается в продовольственной сфере. Продукты «родной земли», которые хвалят и рекламируют со многими эпитетами, сегодня на самом деле являются компенсацией в условиях мондиализации рынка, в данном случае продовольственного, в таком мегаполисе как Москва. Большой выбор блюд и цен, быстрое обслуживание – достаточно минуты и покупатель «быстрого питания» будет обслужен и пойдет дальше своей дорогой с едой и напитком в руке. Удивительно

* Материал собран в 2015 г., до реализации решения московских властей о сносе незаконных построек.

разнообразие пищи, которую предлагает московское быстрое питание и в кафе, таких как «Крошка картошка», «Теремок», «Стардогс». «Стардогс» – результат российского подхода к идее американского «хот-дога», «Теремок» специализируется на блинах, в то время как в «Крошке Кartoшке» неизменным является традиционное русское блюдо – печенный картофель, фаршированный начинкой по желанию. Ресторан быстрого питания «Елки-Палки» известен типичной русской кухней и доступными ценами. В заведениях фастфуда можно найти также пироги, блинчики, борщ и другие русские блюда.

В то же время питание москвичей становится все более мультикультурно. Это проявляется во внедрении в повседневную жизнь москвичей кулинарных традиций и навыков различных культур и народов, представители которых сегодня в миллионных масштабах (преимущественно из азиатских государств) стекаются в этот город, обогащая до невообразимых границ кулинарные возможности, что часто приводят и к выработке общих вкусовых пристрастий. (Мартынова 2008: 191–218).

Рекламные материалы в гостиницах и универмагах тождественны в Москве и во всем мире, они предлагают и рекомендуют многочисленные рестораны, в них есть все, что душе угодно: американский фастфуд, азиатские рестораны, встречающиеся на каждом углу и вырастающие, как грибы после дождя, рестораны традиционной русской кухни. Популярностью пользуются французская и итальянская кухни. В предложении есть и многочисленные украинские рестораны, и специализированные – вегетарианские. Отдельно можно говорить о еде азиатского происхождения, а некоторые блюда и салаты стали почти неотъемлемыми в повседневном питании значительной части москвичей, что является прямым следствием большого числа мигрантов из зарубежных земель. Таким образом, вкус определенных блюд стран бывшего СССР напоминает их потребителям некогда общую страну. Это одновременно и воспоминания об их «общем мире» (Мартынова 2009: 163–174; Martynova 2016). Бурдье говорит: «Наверное, во вкусах и пище человек находит самые сильные и самые неизгладимые воспоминания о процессе учения в детстве; это лекция, которая дольше всего не поддается удалению и распадению родного мира и представляет собой самое сильное выражение ностальгии по этому миру. Родной мир в первую очередь – мир матери, мир примордиальных вкусов и базовой еды, архетипического культурного блага, в котором предоставление удовольствия является составной частью удовольствия и селективной склонности к удовольствию, которое достигается через удовольствие» (Burdje 2004 : 131–170)

Еда повсюду стала злободневной темой. Поваренные книги, рубрики в журналах, передачи и сериалы о кулинарии – неотменяемая часть почти всех печатных и электронных СМИ в Москве, а обслуживание в московских ресторанах находится на завидном уровне, причем каждый из них дышит особенной атмосферой (Радојичић 2009b: 94–100). В начале 2000 годов ресторанная жизнь в Москве расцвела. Сегодня выбор блюд практически неограничен, и не только когда речь идет о традиционных русских блюдах, таких, какими они когда-то выглядели, – эксклюзивные русские лакомства, которые в царскую эпоху подавали на балах и банкетах. Каждый может выбрать ресторан по своему вкусу: восточный, японский, китайский, итальянский и т. п. Москвичи теперь меняют свои ресторанные привычки. По-прежнему многие питаются в столовых, но сегодняшние столовые выглядят более современно, часто с салат-баром и шведским столом. Сети ресторанов «быстрого питания» – современный общепит, где

подается, главным образом, отличная, но не слишком дорогая еда, а их частыми посетителями являются менеджеры низшего и среднего уровней, туристы и вообще все работающие поблизости, приходящие сюда во время обеденного перерыва.

По оценкам, 70% жителей Москвы регулярно питается в ресторанах быстрого питания. Хотя мировой экономический кризис постиг и Россию, сети быстрого питания в Москве с оптимизмом смотрят в будущее. Один из самых посещаемых ресторанов в мире – Макдоналдс, открыт двадцать лет назад в центре Москвы – во времена Советского Союза. Ресторан Макдоналдс на Пушкинской площади тогда обслужил больше 30 000 любителей быстрого питания, чем побил рекорд, который раньше установил ресторан в Будапеште с 9100 посетителями. Рестораны Макдоналдс есть на каждом шагу, а картофель *фри* и *биг-мак* – часть повседневной жизни российской столицы. И другие всемирно известные сети ресторанов быстрого питания надеются на российский рынок. На периферии российской столицы недавно открыт завод мясных изделий. Тут производится 80 000 гамбургеров в час, а завод принадлежит итальянскому концерну «Кремонини».

«Руси есть веселье питьи, не можем без того быти». По легенде, этими словами князь Владимир, отец русской нации, в X веке отверг трезвый ислам. Не упустите случай выпить настоящий русский чай, йогурт, водку и пиво «девятку», написанно на сайте – для приезжающих в Москву. Пиво недавно обогнало водку и стало самым популярным спиртным напитком в России. Лидером на рынке является Балтика, скандинавская компания со штаб-квартирой в Санкт Петербурге, которой руководят российские менеджеры (www.putovanja.com).

По словам посетителя российской столицы, относительно вин, россияне чаще всего пьют игристое вино, или советское шампанское, с которым поднимается тост в специальных случаях, и которое выпивают в антракте театральных спектаклей и оперы. Это вино чаще всего очень сладко, и поэтому обязательно заказывите сухое шампанское. Квас – слабоалкогольный, ферментированный напиток из ржи. Пьют его чаще всего летом, и притом охлажденным, а вкус несколько напоминает имбирное пиво. Кроме магазинов, в течение летних месяцев квас продается и на улицах (www.putovanja.com).

Со вкусом Средиземноморья

Пища, так же как и некоторые другие явления, приобрела статус истинного ку-
госветного путешественника в разнообразных своих формах, и вопрос питания таким образом, становится вопросом отношения к себе и к миру, а не только проблемой хлеба насыщенного. От оживленного оглушительного ритма Москвы до спокойного морского побережья Черногории всего лишь два часа полета. В начале XXI века граждане России активно покупают недвижимость, особенно на черногорском побережье. Мои прежние исследования, опубликованные в нескольких научных работах, показали, что россияне в большом числе сфокусировались на черногорском побережье ради бизнеса, из-за природных красот, благоприятных климатических условий и непринужденной обстановки, что они охотно подчеркивают в разговорах. Не надо упускать из виду и тот факт, что многие русские здесь нашли убежище после Октябрьской революции.

Во всем мире есть многочисленные издания специализированных журналов и книг, посвященных питанию. Они предоставляют различные материалы о еде, ре-

цепты блюд, обилие иллюстраций в заманчивом интерьере, делают из этой глобальной темы бизнес, больший или меньший. (Радојичић 2012: 106–110). Печатные и электронные СМИ в Черногории не отстают в этом смысле. В людных местах и в телевизионном прайм-тайме они ежедневно на русском языке предлагают все, что можно купить и покушать. Все печатные СМИ анонсируют предложения, преимущественно ориентированные на целевых, потенциальных русских клиентов. Внимание СМИ направлено, среди прочего, и на питание – предлагают традиционные блюда из всех регионов Черногории. Складывается впечатление, что приезжие россияне приспособились к новой среде, что пища их устраивает, что они чувствуют себя свободно, спокойно – как дома (Радојичић 2008: 111–123).

Одна из наиболее популярных местных радиостанций, «Радио Делфин», в утреннем и дневном рекламных блоках регулярно дает рекламу на русском языке, рекламируется ресторан «Златибор» в Будве и все его богатое предложение блюд на гриле, а также и другие рестораны, в меню которых есть фирменные блюда из рыбы. Во многих печатных СМИ, роскошно иллюстрированных, обязательно имеются рубрики, посвященные местной пище – традиционной черногорской кухне. «Русская газета», «Русский журнал Адриатика», «Русский вестник», специализированный иллюстрированный журнал «Навигатор Монтенегро», из номера в номер уделяет внимание традиционному питанию, рецептам, рекламированию известных ресторанов. «Навигатор Монтенегро» описывает и способ приготовления определенных блюд, рекомендует известными шеф-поварами ресторанов в прибрежных городах, которые чаще всего являются и их собственниками. Иллюстрированный журнал «Черногория» в 2008 году писал о традиционном виноделии в Черногории, красном вине «Вранац Секлоча», произведенном на природной территории заповедника Скадарское озеро, затем следуют рецепты «бами по-ульциньски», «лешанская попара» и т. д. В этом номере есть и интересный текст о традиции кофепития в Черногории. Видное место в иллюстрированном журнале «Черногория сегодня» отведено известному на Балканах блюду – голубцам. Описан способ их приготовления и подготовки квашеной капусты. Активно рекламируются рестораны и очень красиво иллюстрируются приготовленные национальные блюда, как из мяса, так и из рыбы. С большой осведомленностью пишут о рыбных блюдах и объясняют пищевую ценность блюд из рыбы, как морской, так и речной, из Скадарского озера. В шестом номере этого журнала под заголовком «Что выпить в Черногории» опубликован такой текст: «... то, что в России водка, в Шотландии виски, в Греции метакса, в Черногории есть ракия». В журнале «Мост» за 2009 г. есть раздел «Кулинарная энциклопедия Черногории», он мог бы послужить общим заглавием для всего, что СМИ на русском языке пишет о черногорской кухне. В кулинарном ассортименте Черногории можно найти и русские фирменные блюда. Вкусы, сформировавшиеся в детстве, согласно Бурдье, «сопротивляются отдалению от родного мира и его исчезновению и упорнее всего пытают ностальгию по старому миру». Бурдье под «родным миром» понимает все, что ассоциируется с детством. Если кухня представляет собой составную часть определенной культурной традиции, возникает вопрос о том, какова граница изменения особенностей любой из них за счет взаимного смешивания и скрещивания. (Радојичић, 2009: 135–146).

Оказалось, что пословица *Скажи мне, чем ты питаешься, и я тебе скажу, кто ты такой и откуда ты становится* все менее актуальна. Культура питания стала сегментом культуры, подверженным передаче, изменениям и влиянию. Может быть,

современная нам эпоха, из-за быстроты и незатруднительности общения, только подчеркивает то, что общая трапеза является самым простым и самым быстрым видом человеческого общения у разных народов. Склонность современного человека подражать жизни предков, или склонность богатых людей подражать жизни бедных – совсем не новое явление.

Современность подчас показывает необыкновенную ностальгию по старым, исчезнувшим мирам и временам, но одновременно и заметную боязнь того, как будет выглядеть будущее человечества. Хотя наша эпоха сталкивается с целым рядом серьезных проблем, таких как бедность, голод, климатические изменения, идеологические и религиозные конфликты, может быть, значительная часть этих проблем заключается в страхе. Также, одержимость страхом и эгоцентризмом не позволяет ему видеть, что эти угрозы зачастую на самом деле являются местью жертв нашего преувеличенногожелания безопасности, безустанной беготни за едой, энергией и роскошью. Может быть, слишком требовать от современного человека, чтобы он любил своего ближнего, как самого себя, но вопрос хлеба *насущного* несомненно можно лучше решить, если мы восстановим доверие к ценностям собственной цивилизации, закаленное признанием собственных ошибок. Если не по каким-либо другим причинам, то хотя бы потому что лучшего решения пока не нашлось, человечество должно вернуться к гуманистическому оптимизму, зародившемуся именно на берегах того моря *близости*, которое нас научило, как из различных ингредиентов сделать общую трапезу (*Радојићић* 2012: 200–2001).

Литература

Burdije 2004 – *Burdije, Pjer*. Habitus i prostor stilova života. *Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku* (Београд) knj. 1, br. 109/112 (2004): 131–170.

Hiršfelder 2010 – *Hiršfelder, Günter*. Evropska kultura ishrane: povest ishrane od kamenog doba do danas. Novi Sad: Stylos, 2010.

Kiznije – Kiznije, Žan. Etnologija Evrope. Beograd: Biblioteka XX vek, 1996.

Martynova 2016 – *Martynova M.* Migrants in Moscow: the Everyday Life of a City as a Cultural Dialogue // *Glasnik Etnografskog Instituta SANU*. Beograd, 2016. Vol. 64. № 2. Страницы.

Stendidž 2010 – *Stendidž, Tom*. Jestiva istorija čovečanstva. Beograd: Geopoetika, 2010.

Влаховиќ, Бреда 1997 – *Влаховиќ, Бреда*. Антропогеографски и културни влијанија на развојот на исхраната. *Етнолог* (Скопје) год. V, бр. 7–8, 1997: 123–129.

Коды повседневности 2011 – Коды повседневности в славянской культуре: Еда и одежда / отв. ред. Злыднева Н.В. СПб.: Алетейя, 2011.

Мартынова 2008 – *Мартынова М.Ю.* Повседневная культура жителей мегаполиса и миграционные процессы/ Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования ученых России и Сербии / отв. ред. Мартынова, М.Ю., Радойичич Д. М.: Издательство РУДН, 2008. С. 191–218.

Мартынова 2009 – *Мартынова М.Ю.* Особенности поведения и повседневного уклада жизни русских. Информационно-просветительское пособие. М.: «Этносфера», 2009.

Наша повседневная жизнь 2008 – Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования ученых России и Сербии / отв. ред. Мартынова, М.Ю., Радойичич Д. М.: Издательство РУДН, 2008.

Радојићић 2008 – *Радојићић, Драгана*, Руси у Боки Которској – миграције без граница. / *Радојићић Драгана*. Слике културе некад и сад (Зборник ЕИ САНУ 24). Београд: Етнографски институт САНУ: 111–123.

Радојићић 2009а – *Радојићић, Драгана*. Кулинарско умеће у медијима // *Гласник Етнографског института САНУ* (Београд) бр. 57, св. 1 (2009): 93–106.

Радојичић 2009b – Радојичић, Драгана. Руске миграције у Црној Гори-почетак 21 века / Европейская интеграция и культурное многообразие. Кн. 1 «Идентичность и миграция» / отв. ред. Мартынова М.Ю. М.: ИЭА РАН, 2009. С. 135–146.

Радојичић 2012 – Радојичић, Драгана. Дијалози за трпезом, антрополошка монографија о култури исхране. Београд: Етнографски институт САНУ: Службени гласник, 2012: 15–277.

Ренчель 2003 – Ренчель, Станислав, Књига о нотрањски кухињи ин других речех. Постојна, 2003.

Хмельное и иное 2008 – Хмельное и иное. Напитки народов мира / Отв. ред. Арутюнов, С. А., Воронина Т.А. Москва: ИЭА РАН, 2008.

Crna Gora danas No.3–4 (46–47 March/April 2011: 34–37).

Комсомольская правда No. 7. 6–12 June 2008: 11.

Меворах, Ружица, Базарове светске кухиње, руска кухиња : Базар, *Политика*, Београд, 1987, 9–16.

Vijesti, TV program, broadcasted on April, 20th, 22nd and 26th 2008.

www.putovanja.com.

www.rtors.rs.

References

Burdije, Pjer. Habitus i prostor stilova života. *Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku* (Beograd) knj. 1, br. 109/112 (2004). Pp. 131–170.

Hiršfelder, Günter. Evropska kultura ishrane: povest ishrane od kamenog doba do danas. Novi Sad: Stylos, 2010.

Kiznje, Žan. Etnologija Evrope. Beograd: Biblioteka XX vek, 1996.

Martynova M. Migrants in Moscow: the Everyday Life of a City as a Cultural Dialogue // *Glasnik Etnografskog Instituta SANU*. Beograd, 2016. Vol. 64. No. 2.

Stendidž, Tom. Jestiva istorija čovečanstva. Beograd: Geopoetika, 2010.

Vlakhović, Breda. Antropogeografski i kulturni vlijanija na razvojot na iskhranata. *Etnolog* (Skopje) god. V, br. 7–8 (1997). Pp. 123–129.

Kody povsednevnosti v slavianskoi kul'ture: Eda i odezhda / ed. by Zlydneva N.V. St-Petersburgh: Aleteia, 2011.

Martynova, M.Yu. Povsednevnaia kul'tura zhitelei megapolisa i migrantsionnye protsessy/ Nasha povsednevnaia zhizn'. Antropologicheskie issledovaniia uchenykh Rossii i Serbii / ed. by Martynova, M.Iu., Radoiichich D. Moscow.: RUDN, 2008. Pp. 191–218.

Martynova, M. Yu. Osobennosti povedeniiia i povsednevного uklada zhizni russkikh. Informatsionno-prosvetitel'skoe posobie. Moscow: Etnosfera, 2009.

Nasha povsednevnaia zhizn'. Antropologicheskie issledovaniia uchenykh Rossii i Serbii / ed. by Martynova M.Yu., Radoiichich D. Moscow: RUDN, 2008.

Radojichić, Dragana. Rusi u Boki Kotorskoj – migrantsije bez granitsa / Radojichić Dragana. Slike kulture nekad i sad (Zbornik EI SANU 24). Beograd: Etnografski institut SANU/ Pp. 111–123.

Radojichić, Dragana. Kulinarsko umeće u medijima // *Glasnik Etnografskog instituta SANU* (Beograd) br. 57, sv. 1 (2009). Pp. 93–106.

Radojichić, Dragana. Ruske migrantsije u Tsrnoj Gori-pochetak 21 veka / Evropeiskaia integratsiia i kul'turnoe mnogoobrazie. Vol. 1. Identichnost' i migrantsiia / ed. by Martynova M.Yu. Moscow: IEA RAN, 2009. Pp. 135–146.

Radojichić, Dragana. Dijalozi za trpezom, antropoloshka mnografija o kulturi iskhrane. Beograd: Etnografski institut SANU: Sluzhbeni glasnik, 2012. Pp. 15–277.

Renčelj, Stanislav, Књига о нотрањски кукињи in drugikh rečekh. Postojna, 2003.

Khmel'noe i inoe. Napitki narodov mira / ed. by Arutiunov, S. A., Voronina T.A. Moscow: IEA RAN, 2008.

D. Radojicic. Food as a symbol of acceleration.

In this paper, we consider the food culture through the prism of modern culture of Muscovites and its reflection in the Russian migrants life in Montenegro. Food culture went a long way, gradually separating it from the natural instinct and turns into a phenomenon peculiar to a human, so that, subsequently, in the modern era the process of "stomach saturation" has turned into an automated action that should make as soon as possible, cheaper and possibly less energy. The phenomenon of "global kitchen" is of particular interest to the ethnological and anthropological studies of the contemporary forms of life of large cities, especially in Moscow, where the food was the acceleration symbol (eat in a hurry, because we do not have the time), the democratization of character (we have the same rights), and a symbol of broken families (children are more likely to eat fast food instead of my mother's cooking). One should not ignore the other side effects of fast food: in social terms, it is again quite sharply emphasized the difference between the rich and the poor, while in another aspect, the aspect of health, led to this epidemic of obesity. Food acquired the status of a true circumnavigation of the traveler in a variety of its forms, and thus supply the theme becomes a matter of attitude to himself and to the world, not just the problem of sustenance.

Keywords: social change, food culture, the symbol of acceleration, the local food culture.

ОТРАЖЕНИЕ ГИБРИДНОЙ ВОЙНЫ В ЭЛЕКТРОННЫХ РЕСУРСАХ УКРАИНЫ И РОССИИ

В данной статье рассматриваются приемы и методы ведения информационной войны между Украиной и Россией в 2013–2016 годы. К ним можно отнести дезинформацию, тенденциозное освещение событий с выгодной для себя стороны, ложные информационные вбросы, монтаж текста и фотографий, взятых из различных источников, уничтожительные характеристики противника, создание образа врага и многое другое. Исследователю важно видеть эти приемы, стараться отделять вымысел от правды и стремиться к объективности в изучении информации в СМИ.

Ключевые слова: информационная война, дезинформация, создание образа врага, информационно-психологические операции.

Термин «информационная война» многозначен. Военные, как правило, выделяют военно-технический аспект этого процесса, включающий подавление или уничтожение электронных систем управления, командования и разведки, при одновременной защите собственных аналогичных систем (Орлянский 2002).

В рамках коммуникативного подхода информационная война трактуется как информационно-пропагандистские и информационно-психологические операции, направленные на внесение изменений в сознание и поведение индивида или широких масс населения посредством модификации их модели мира (Панарин 2001).

Основными методами информационной войны являются: дезинформация, тенденциозное освещение событий с выгодной для себя стороны, ложные информационные вбросы (фейки), предоставление неполной информации, привлечение авторитетного информатора для комментариев, перекладывание ответственности за одни и те же события на противоборствующую сторону, уничтожительные характеристики, гиперболизация событий, создание образа врага, эксплуатация сильных эмоций (страх, ненависть, жальство), использование провокационных лозунгов, карикатур (Малькова, Тишкин 2002).

В информационной войне важны также чисто технические приемы – повторяемость фраз, фото- видео- звукомонтаж, прерывание ТВ программ последними новостями или одной новостью, требующей заострения внимания на событии, выстраивание перед новостными программами краткой повестки дня для манипуляции нужной информацией. Наконец, важную роль играет отключение теле- и радиоканалов противника для распространения единственно «правильной» точки зрения. Введение цензуры на новостные программы внутри собственной страны, преследование неблагонадежных журналистов также можно отнести к этим приемам.

Создание российского Интернет издания *Ukraina.ru* связывают с инициативой телекомментатора и владельца медиа холдинга Д. Киселева; сайт «Русская весна» был соз-

дан после референдума в Крыму в марте 2014 г. в Симферополе для информационной поддержки происходящих событий; сайт Anna News (Abkhazian Network News Agency) был зарегистрирован в Абхазии в 2011 г. после событий грузино-абхазского конфликта; образование сайтов novorus.info, novorosinform.org, dnr-news.com и voenkor.info было связано с вооруженным конфликтом на Донбассе и поддержкой Новороссии.

Украинское Интернет издание Antikor.com.ua (национальный антикоррупционный портал) создавался с целью разоблачения коррупции и рейдерских захватов в стране, оно также активно занимается новостными программами; Elise.com.ua; Freejournal.biz; Uainfo.org позиционируют себя как общественно-политические Интернет каналы, активно работающие на ниве критики России, продвижения идеологии завоеваний Майдана и пропаганды евроинтеграции.

Вышеупомянутые Интернет издания были выбраны на основании упоминания их в Интернете как одних из достаточно популярных поставщиков новостной информации пропагандистского характера. В отличие от печатных изданий, с принадлежностью и идеологией которых все довольно ясно, владельцы Интернет изданий не любят себя широко афишировать. Среди них можно выделить веб-бригады, принадлежащие администрации президента, различным партиям, оппозиционерам, ФСБ в России и СБУ на Украине. Для нас важно было остановиться на идеологии сайтов в дискурсе Украина – и Россия или «Майдан» – «Антимайдан». Также учитывался фактор наличия в освещении событий пропаганды и контрпропаганды.

На Украине широко рекламируется сайт *StopFake.org*, созданный на базе журналистского сообщества Киево-Могилянской академии и претендующий на разоблачение недостоверной российской новостной информации. В России подобного Интернет издания нет. В определенной мере аналогом украинского сайта служат разоблачения украинского блогера *А. Шария*, эмигрировавшего в Европу, но активно работающего в русле разоблачения украинской пропаганды или так называемой идеологии «майдана» (*Шарий 2014–2016*).

По времени мониторинг Интернет изданий производился с начала конфликта на Украине по настоящее время (2013–2016 годы).

Многочисленные примеры информационного воздействия на человека дают право говорить об информационной войне и о процессе массового зомбирования людей. Эта война является весьма жестокой. Если с помощью оружия врага уничтожают физически, то «виртуальное оружие» лишает человека возможности здраво рассуждать. Без всяких реальных жертв и разрушений люди становятся заложниками информационных технологий.

К сожалению, новостные программы ведущих телеканалов мира все чаще пользуются информацией, позаимствованной из Интернет-изданий, которые изобилуют недостоверными данными, слухами и специально сфабрикованной информацией.

В данной статье я описываю недобросовестные информационные приемы, используемые преимущественно украинской стороной, хотя США, Западная Европа, и Россия также принимают активное участие в этой борьбе.

Приведем некоторые конкретные примеры информационного противостояния, взятые из украинских СМИ.

1. Предоставление неполной информации. Суть приема заключается в том, что «невыгодная» информация изымается, остается только нужная для восприятия народом в данный период. Так, в ходе известного видеообращения Юлии Тимошенко

к народу Украины 2 марта 2014 г. кандидат в президенты заявила: «... в 1994 году Украина подписала Будапештский меморандум с Великобританией, США и Россией <...> и объявляя войну нам, Путин объявляет ее Великобритании и США». При этом лидер партии «Батькивщина» забыла упомянуть, что документ так и не был ратифицирован ни одной из сторон (Обращение Тимошенко 2014).

2. Привлечение авторитетного информатора. Подыскивается авторитетный человек, из уст которого передаваемая информация звучит убедительнее. В качестве примера можно привести запущенную украинскими журналистами «утку» – осуждение захвата Крыма актером В. Золотухиным. Однако репортеры даже не удосужились выяснить, что известный актер умер еще 30 марта 2013 г., до событий на Майдане и дальнейшей эскалации конфликта (Золотухин против 2014).

3. Использование масштабных психотравмирующих событий. Авиакатастрофа Боинга «Малазийских авиалиний» на Украине в июле 2014 г. стала спусковым механизмом для создания широкого «санкционного» фронта против России, которую сразу обвинили в поддержке ополченцев, которые якобы сбили самолет с помощью зенитно-ракетного комплекса «Бук». При этом не было представлено достаточных доказательств ни в момент катастрофы, ни в результате работы комиссии по расследованию. Были лишь пространные заявления официальных лиц США и Европы, фотографии в соцсетях и приведены неубедительные домыслы экспертов. Российская версия, озвученная генштабом, Западом не принималась в расчет. Не было ответов на ряд ключевых вопросов. Почему не закрыли воздушное пространство Украины, если там шли бои? Почему украинские диспетчеры допустили отклонение Боинга от маршрута, в сторону АТО? Почему власти Украины определили виновников трагедии мгновенно? Зачем были развернуты системы «Бук» украинских войск ПВО, если у ополченцев не было самолетов? По мнению российских экспертов, самолет был уничтожен средствами поражения «земля – воздух» и «воздух – воздух». Известный блогер А. Шарий, разоблачающий недостоверную информацию в Интернете, обратил внимание на совпадение номеров Бука № 312 в украинской передаче о достижениях украинских ракетчиков и демонстрацию украинцами якобы российского Бука с тем же номером (Шарий 2014).

4. Монтаж текста и фотографий из разных источников. Выбор из большого количества фото-, видео- и аудиоматериалов таких, которые выставляли бы некоторый объект в невыгодном или, напротив, в выгодном ракурсе. В марте-апреле 2014 г. в украинских соцсетях активно обсуждали информацию на тему «магаданских прописок» для крымчан. Вот один из постов: «Знакомая моя крымчанка, ура-патриотка за Россию, побежала и сдала паспорт гражданина Украины. Взамен ей дали справку. Бланков паспортов не хватает. В справке указали регистрацию – Магадан. Она хотела забрать украинский паспорт с пропиской в Ялте. Но его уже уничтожили. Итак, всех новых граждан России перепрописывают в Магадане!». Именно так и началась легенда о «магаданских прописках в Крыму». Однако, на поверку, многие доказательства оказались ложью. Так, например, в сетях использовали фото якобы крымской татарки, которая просит вернуть ей украинский паспорт. Оказалось, что изначально это фото узбечки с паспортом сына, убитого во время беспорядков в 2010 г. (Крымчане 2014).

Широко освещался в СМИ скандал, разгоревшийся в конгрессе США вокруг сфабрикованных доказательств присутствия российской армии на востоке Украины. Украинские представители С. Семенченко, Ю. Береза и Т. Тетерук в феврале 2015 г. передали американскому сенатору-республиканцу Д. Инхому фотографии, призван-

ные доказать присутствие российских войск и танковых колонн на Украине. Однако, фотографии при дальнейшем рассмотрении оказались сделанными в Грузии в 2008 г. (вокруг горы, а гор на Донбассе вообще нет). Это обстоятельство крайне раздосадовало американцев (Делегация украинских депутатов 2015).



Рис. 1. Делегация украинских депутатов предоставила конгрессмену США ложные фотографии о российских войсках на Украине.



Рис. 2. Стихийное захоронение российских солдат под Луганском.

ближайшем рассмотрении оказалось, что это могилы пожилых мужчин и женщин без определенного места жительства или не имеющих родственников, или убитых мирных жителей Донбасса, которые были похоронены за счет городских властей (Стихийное захоронение 2014).

На следующей фотографии российские солдаты разгружают «гробы с телами соотечественников, якобы погибших в российско-украинском конфликте». На втором кадре видно, что это останки немецких солдат времен Второй мировой войны, которые в 2007 г. российские и немецкие солдаты-поисковики готовили к перезахоронению (Коц 2015).

Украинские СМИ активно раскручивают информацию о наличии большого числа российских регулярных войск на Донбассе (от 10 000 до 20 000 человек), что отрицается российской стороной, т.к. невозможно было бы скрыть такое большое количество войск и потерю в противостоянии. Хотя Россия и не исключает, что на стороне Донбасса воюют российские добровольцы. Многочисленные сообщения в украинских СМИ и в Интернете касались якобы массовых захоронений российских военных, воевавших на Донбассе. Свежие могилы украинские корреспонденты фиксировали от Ростовской области до Владивостока, а также на территории Донбасса. Как правило, на фотографиях надписи на могилах было трудно разобрать. При



Рис. 3. Коц Я. Диванные герои виртуальной войны.

* * *

Одним из приемов информационной войны, как было сказано выше, является описание событий с выгодной для одной из сторон позиции и перекладывание ответственности за происходящее на противоборствующую сторону. Рассмотрим, каким образом одни и те же ключевые события украинского кризиса освещаются в украинских и российских СМИ.

События на Майдане в Киеве 2013–2014 годов

В украинских СМИ:

1. Основная причина протестных акций на Майдане 2013–2014 г. – отсрочка президентом В. Януковичем подписания соглашения об Ассоциации с Евросоюзом и желание избавиться от олигархической власти.
2. Украинские СМИ глубоко возмущал факт бегства В. Януковича на территорию России, в связи с чем он потерял свою легитимность как президент.
3. В массовой гибели людей и в вооруженных столкновениях между протестующими майдановцами и охраняющими порядок бойцами Беркута, по мнению украинских СМИ, были виноваты исключительно правительственные войска и милиция. В дальнейшем якобы был обнаружен российский след (Причины возникновения 2014).

В российских СМИ.

1. События на Майдане – это государственный переворот, в результате которого произошло смещение законно избранного президента при участии внешних сил.
2. Относительно расстрела мирных граждан и бойцов «Беркута»: Россия добивалась расследования «дела снайперов», которое, по ее источникам, было связано с действиями сторонников евромайдана, т.к. обстрел, как по милиционерам, так и по протестующим велся из зданий, подконтрольных майдановцам.

3. В российских СМИ активно развивалась тема возрождения украинского национализма и фашизма, по ТВ демонстрировали факельные шествия молодых людей с фашистской символикой.

4. Протесты сторонников евромайдана носили русофобский характер, имели место призывы к запрету русского языка на Юго-Востоке страны. Публиковались возмущения россиян по поводу националистических лозунгов и речевок типа «москаляку на гиляку», «хто не скаче, той москаль» (Политический кризис 2016).

Референдум о статусе Крыма 16 ноября 2014 года

В украинских СМИ.

1. Крымский референдум нелегитимен, он нарушает законодательство Украины и нормы международного права. В Крыму произошла аннексия или силовой захват власти сепаратистами при помощи России.

2. На референдум обеспечивалась явка под дулами автоматов, проголосовало всего 34,5% крымчан.

3. Западные политические аналитики высказывали опасения, что прецедент с референдумом в Крыму ставит под угрозу стабильность границ в Европе.

4. Во время референдума были зафиксированы массовые нарушения: напечатали бюллетеней больше, чем нужно, допускали к голосованию граждан России (Захват Крыма 2014).

В российских СМИ.

1. Признание результатов референдума Российской Федерации и соответствие его всем международным нормам. Рекордная явка населения на референдум. За присоединение Крыма к России проголосовали 96,77% крымчан.

2. Референдум о статусе Крыма прошел успешно. Не помешали ни спринтерские темпы его организации, ни агитация в день голосования, ни бойкот, объявленный крымскими татарами, ни отказ украинских властей признать результаты референдума.

3. Присоединение Крыма – радость для крымчан и России. Рейтинг Путина многократно вырос (Референдум 2014).

События в Одессе 2 мая 2014 года

В украинских СМИ.

1. Многие высокопоставленные чиновники Украины назвали события в Одессе «мирной демонстрацией в поддержку единства Украины», а столкновения сторонников «антимайдана» с представителями Правого сектора у дома Профсоюзов в Одессе – «защитой зданий администрации», от пророссийских антимайдановцев. Ряд политиков заявляли, что события в Одессе инициированы спецслужбами России.

2. Люди, сгоревшие в Доме профсоюзов в Одессе, в украинских СМИ были названы «пророссийскими радикальными боевиками», «сепаратистами», «провокаторами», которым заплатили российские службы, а подожгли они сами себя (Хронология событий 2014).

В российских СМИ.

1. 2 мая 2014 г. на Куликовом поле в Одессе активисты «антимайдана» про-

водили акцию, которая обернулась трагедией, когда против них выступили представители правых националистов. 48 участников акции погибли во время пожара в здании Дома Профсоюзов, 250 человек было ранено. Представители «Правого сектора» кидали в людей «коктейли Молотова», чем вызвали огонь в здании, а также добивали людей, пытавшихся спастись из горящего здания.

2. Российские СМИ называли эти события «зверством украинских националистов», «бесчеловечной акцией», убийством и сожжением мирных граждан (Противостояние 2014).

Военный конфликт на Донбассе 2014–2016 годов

В украинских СМИ.

1. В результате вооруженного конфликта между украинской армией и жителями Донбасса в украинских СМИ стала превалировать риторика войны и угрозы нападения со стороны России: «вооруженное нападение на Украину», «вторжение российских войск», «агрессия», «интервенция», «гибридная война».

2. Общим местом в украинской прессе была информация о том, что жители Донбасса – это «пророссийские сепаратисты», бандиты, «некультурные ватники», заслуживающие уничтожения террористы, против которых организована «антитеррористическая операция» (АТО)».

3. Убийство мирных жителей, обстрел городов Донбасса, разрушение жилых кварталов, школ и больниц – это дело не ВСУ и частных украинских батальонов, а пророссийских ополченцев, которые сами в себя стреляют (Дремов 2014).

В российских СМИ.

1. Российские СМИ освещали конфликт на Донбассе как защиту жителями Донбасса своей территории. Вооруженное противостояние на Украине характеризовалось как братоубийственная гражданская война.

2. Россия не вводила на территорию Донбасса регулярные войска. Если бы они были – это никак невозможно было бы скрыть, да и боевые действия продолжались бы не более недели по всей Украине. Заявления о присутствии российских войск нужно украинскому руководству, чтобы оправдать убийство мирных граждан в ДНР и ЛНР.

3. В российских СМИ много писалось об обстрелах украинской армией мирных граждан и объектов городской инфраструктуры Донбасса. Особо отмечалась разрушительная роль частных батальонов, которые не гнушались насилием над мирным населением, мародерством на захваченной территории, пытками пленных (Вооруженный конфликт 2014).

В отдельную группу пропагандистских материалов можно выделить присутствие в новостных программах и в Интернете России и Украины явно придуманной иронической информации, призванной дискредитировать, унизить противника или обвинить его в абсурдных поступках.

Российские СМИ об Украине. Пьяный Порошенко рвался в самолет, чтобы улететь в Москву, поговорить с Путиным; украинские учителя г. Запорожья призывают детей кормить синичек патриотической раскраски (сине-желтой) и не кормить непатриотичных красных снегирей. Украина требует от Монголии компенсации за

Голод в Москве: жители заготавливают на зиму ежиков



Страх приближающегося продуктового апокалипсиса. Так жители Подмосковья надеются пережить голод, запасаясь на зиму ежиков. О спасительном решении сообщает на своей странице в соцсети известный музыкант Андрей Макаревич, новость передает Пресса Украины. [Читать](#)

Fishki.net

Рис. 4. Ярмелюк О. В России голод, в подмосковье едят ежей.



Рис. 5. Карикатуры: Медведь откусывает Крым.



Рис. 6. Карикатуры: Подвицкий В. Украина под внешним управлением.

татаро-монгольское нашествие (За Батыя ответите 2016).

Украинские СМИ о России.

Московских бомжей вывозят на Донбасс на поселение. В России замироточила икона Путина. Российские солдаты прикладываются к ней. В результате санкций в России начался голод. Население заготавливает ежей, пойманных в лесах (Ярмелюк 2014).

Карикатуры

Карикатуры на тему событий на Украине переполнили Интернет. Надо сказать, что их самое большое количество производят западные СМИ, высмеивая Россию и Украину, при явном сочувствии к последней. Россия и Украина также обмениваются политическими карикатурами. Самые распространенные темы о России со стороны украинских и западных СМИ – нападение «злобной и хищной» России в образе медведя или волка на «безобидную» Украину. Путина изображают в виде брутального мужчины, увенчанного оружием, иногда в образе Наполеона или Гитлера. Российские карикатуристы рисуют Украину, чаще всего, находящуюся под внешним управлением или раздираемую между Евросоюзом и Россией (Подвицкий 2015). Порошенко изображают в виде поросенка, шоколадного зайца, в луже крови жителей ДНР и ЛНР или в образе попрошайки.

Заключение

СМИ стали основным инструментом манипулирования общественным мнением. Они прививают массам общие ценности, поведенческие модели и нормы. Однако,

заметна разница в стиле освещения событий в разных странах. Если сопоставить информацию украинских СМИ по Крымскому референдуму, событиям в Одессе и на Донбассе с эмпирическими исследованиями и опросами населения российскими исследователями, в частности в Крыму, (Губогло, Старченко 2015), можно констатировать, что украинские новостные программы и Интернет освещали события менее объективно, желаемое выдавалось за действительное, эмоциональность преобладала над достоверностью данных, фото- и видеокартинки не всегда соответствовали тексту комментариев. Многие российские издания также не гнушались использовать непроверенную информацию, но в целом, в российских СМИ, информация о происходящих событиях подавалась более нейтрально, аргументированно и соответственно – более объективно.

Если бы многочисленные наработки информационной войны были использованы в мирных целях! Для этого нужно, чтобы СМИ не гнались за отрицательной сенсацией, а больше показывали материалов, объединяющих противоборствующие стороны. Представляли бы информацию о помощи участников противостояния друг другу, показывали страдания обеих сторон, объясняли мотивы поступков противоположной стороны, формировали бы варианты мирного разрешения процесса (Снежкова 2016).

В Минских соглашениях о деэскалации вооруженного конфликта на Востоке Украины следовало бы, помимо письменных договоренностей об отводе вооружений и прекращении огня, отметить необходимость полной остановки информационной войны в СМИ.

Фотографии, которые публикуются в статье, взяты из открытых источников сети Интернет:

Рис. 1. Делегация украинских депутатов предоставила конгрессмену США ложные фотографии о российских войсках на Украине. URL: <http://www.gordonua.com>. Дата публикации: 14.02.2015

Рис.2. Стихийное захоронение российских солдат под Луганском. URL: <http://www.youtube.com>. Дата публикации 12.09.2014

Рис. 3. Коц Я. Диванные герои виртуальной войны. URL <http://www.vm.ru>. Дата публикации: 03.02.2015.

Рис. 4. Ярмельюк О. В России голод, в подмосковье едят ежей. URL: <http://www.newsland.com>. Дата публикации: 23.11.2014

Рис. 5. Карикатуры: Медведь откусывает Крым URL: <http://www.stockinfocus.ru>. Дата публикации: 27.10.2015.

Рис. 6. Карикатуры: Подвицкий В. Украина под внешним управлением. URL: <http://www.litmixbest.ru>. Дата публикации: 15.10.2015.

Литература

Вооруженный конфликт 2014 – Вооруженный конфликт на Востоке Украины. URL: <http://www.org.Wikipedia.ru>. Дата публикации: 25.10.2014

Губогло, Старченко 2015 – Губогло М.Н., Старченко Р.А. Референдум в Крыму 16 марта 2014г. (Опыт этносоциологического исследования). М.: ИЭА. 2015. С. 315.

Делегация украинских депутатов 2015 – Делегация украинских депутатов предоставила конгрессмену США ложные фотографии о российских войсках на Украине. URL: <http://www.gordonua.com>. Дата публикации: 14.02.2015.

Дремов 2014 – Дремов С. Проблема терроризма в Украине. URL: <http://www.antikor.com.ua>. Дата публикации: 30.10.2014.

За Батыя ответите 2016 – За Батыя ответите. Монголия выплатит Украине компенсацию. URL: <http://www.rusvesna.ru>. Дата обращения: 05.06.2016.

Захват Крыма 2016 – Захват Крыма. URL: <http://www.journal.112.ua>. Дата обращения: 05.11.2016.

Золотухин против 2014 – Золотухин против захвата Крыма. URL: <http://www.yaplakal.com.ua>. Дата публикации: 02.04.2014.

Карикатуры 2015 – Карикатуры: Медведь откусывает Крым. URL: <http://www.stockinfocus.ru>. Дата публикации: 27.10.2015.

Коц 2015 – Коц Я. Диванные герои виртуальной войны. URL: <http://www.vm.ru>. Дата публикации: 03.02.2015.

Крымчане 2014 – Крымчане получают паспорта с пропиской в Магадане. URL: <http://www.odessa-daily.com.ua>. Дата публикации: 26.03.2014.

Малькова, Тишков 2002 – Малькова В.К.. Тишков В.А. Этничность и толерантность в средствах массовой информации. М.: ИЭА РАН, 2002.

Назарчук 2014 – Назарчук Тарас. Каким украинским СМИ нельзя верить и почему – список ресурсов. URL: <http://www.ain.ua>. Дата публикации: 23.09.2014.

Обращение Тимошенко 2014 – Обращение Юлии Тимошенко к украинскому народу. URL: <http://www.dayz3.ru>. Дата публикации: 2.03.2014.

Орлянский 2002 – Орлянский В.М. Вооруженная и информационная борьба: сущность и взаимосвязь понятий и явлений // Военная мысль, 2002. № 6. С. 12–115.

Панарин 2001 – Панарин И.С. Информационная война и власть. М.: Мир безопасности, 2001.

Подвицкий 2015 – Подвицкий В. Карикатуры. Украина под внешним управлением. URL: <http://www.litmixbest.ru>. Дата публикации: 15.10.2015.

Политический кризис 2016 – Политический кризис на Украине 2013–2014 URL: <http://www.wikipedia.org.ru>. Дата обращения: 15.01.2016.

Противостояние 2016 – Противостояние в Одессе URL: <http://www.org.wiki.ru>. Дата обращения: 04.10.2016.

Причины возникновения 2014 – Причины возникновения Майдана, история и хронология. URL: <http://www.konnekt.com.ua>. Дата публикации: 27.08.2014.

Снежкова 2016 – Снежкова И.А. Кризис на Украине и информационные войны // Антропология Медиа: теория и практика / под ред. В.К. Мальковой. М.: ИЭА РАН. 2016. С. 207–222.

Референдум 2016 – Референдум о статусе Крыма. URL: <http://www.wikipedia.org.ru>. Дата обращения: 25.08.2016.

Стихийное захоронение 2014 – Стихийное захоронение российских солдат под Луганском. URL: <http://www.youtub.com>. Дата публикации 12.09.2014.

Шарий 2014–2016 – Шарий Анатолий. Видео блог URL: <http://www.plainnews.ru>. Дата обращения: 25.10.2014–2016.

Хронология событий 2014 – Хронология событий в Одессе URL: <http://www.pravda.com.ua>. Дата публикации: 25.10.2014.

Ярмельюк 2015 – Ярмельюк О. В России голод, в Подмосковье едят ежей. URL: <http://www.newsland.com>. Дата публикации: 23.11.2014.

References

Vooruzhennyj konflikt na Vostoche Ukrayiny. URL: <http://www.org.Wikiredia.ru>. Data publikacii: 25.10.2014.

Guboglo M.N., Starchenko R.A. Referendum v Krymu 16 marta 2014 g. (Opyt etnosociologicheskogo issledovaniya). Moscow: IEA RAN. 2015, P.315/

Delegaciya ukrainskikh deputatov predostavila kongressmenu USA lozhnye fotografii o rossiyiskikh voyskakh na Ukraine. URL: <http://www.gordonua.com>. Data publikacii: 14.02.2015.

Dremov S. Problema terrorizma v Ukraine URL: <http://www.antikor.com.ua>. Data publikacii: 10. 10. 2014.

Za Batyya otvetite. Mongoliya vyplatit Ukraine kompensaciyu. URL: <http://www.rusvesna.ru>. Data obrashcheniya: 05. 06. 2016.

Zakhvat Kryma. URL: <http://www.journal.112.ua> /Data obrashcheniya: 05/11/2016.

Zolotukhin protiv zakhvata Kryma. URL: <http://www.yaplakal.com.ua>. Data publikacii: 02.04.2014.

Karikatury: Medved otkusyvaet Krym URL: <http://www.stockinfocus.ru>. Data publikacii: 2015/10/27.

Kocz Ya. Divanne geroi virtualnoy voyny. URL: <http://www.vm.ru>. Data publikacii: 2015/02/03/.

Krymchane poluchayut pasporta s propiskoy v Magadane. URL: <http://www.odessa-daily.com.ua>. Data publikacii: 26.03.2014.

Malkova V.K., Tishkov V.A. Etnichnost i tolerantnost v sredstvakh massovoy informacii. Moscow: IEA. 2002.

Nazarchuk Taras. Kakim ukrainskim SMI nelzya verit i pochemu-spisok resursov. URL: <http://www.ain.ua>. Data publikacii: 23.09.2014.

Obrashchenie Yulii Timoshenko k ukrainskomu narodu. URL: <http://www.dayz3.ru>. Data publikacii: 2.03.2014.

Orlyanskiy V.M. Vooruzhennaya i informacionnaya borba: sushchnost i vzaimosvyaz ponyatiy i yavleniy // Voenная мысль 2002. No. 6. Pp. 12–115.

Panarin I.S. Informacionnaya voyna i vlast. Moscow: Mir bezopasnosti, 2001.

Karikatury: Podvuczkiy V.Ukraina pod vnesnim upravleniem. URL: <http://www.litmixbest.ru> Дата публикации: 2015.10.15.

Politicheskiy krizis na Ukraine 2013-2014 URL: <http://www.wikipedia.org.ru>. Data obrashcheniya: 15.01.2016.

Protivostoyanie v Odesse URL: <http://www.org.wiki.ru>. Data obrashcheniya: 04.10.2016.

Prichiny vozniknoveniya Maydana, istoriya i khronologiya. URL: <http://www.konnekt.com.ua>. Data publikacii: 27.08.2014.

Snezhkova I.A. Krizis na Ukraine i informacionnye voyny / Antropologiya Media: teoriya i praktika / Malkova V.K. (ed.). Moscow: IEA RAN, 2016. Pp. 207–222.

Referendum o statuse Kryma. URL: <http://www.wikipedia.org.ru>. Data obrashcheniya: 25.08.2016.

Stikhiynoe zakhoronenie rossiyskikh soldat pod Luganskom». URL: <http://www.youtub.com>. Data publikacii: 12.09.2014.

Shariy Anatoliy. Video blog URL: <http://www.plainnews.ru>. Data obrashcheniya: 25.10.2014–2016.

Khronologiya sobytiy v Odesse URL: <http://www.pravda.com.ua>. Data publikacii: 25.10.2014.

Yarmelyuk O. V. Rossii golod, v podmoskove edyat ezhey. URL: <http://www.newsland.com>. Data obrashcheniya: 23.11.2014.

I.A. Snezhkova. The reflection of the Hybrid War in Ukrainian and Russian electronic resources.

This article examines techniques and methods of information war between Ukraine and Russia 2013–2016. These include misinformation, biased management of information, false information stuffing, assembling of texts and pictures taken from various sources, derogatory characteristics of the enemy, creation of enemy image etc. It is important for the researcher to see these techniques, try to separate the fiction from the truth and strive for objectivity in the studying the information in the media.

Key words: *information war, disinformation, creating enemy image, indoctrinating, information and psychological operations.*

ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ КОМАРИЧСКОГО РАЙОНА БРЯНСКОЙ ОБЛАСТИ В ХРОНОТОПЕ СЕЛЬСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ

В статье рассматриваются воспоминания жителей Комаричского района Брянской области, входившего в состав Севского уезда Орловской губернии, о существовавших (и сохранившихся) культовых православных сооружениях. Церковный приход – это ограниченное сакральное пространство со своей православной топографией и топонимией. К сожалению, с каждым годом остается все меньше коренных жителей, которые могут рассказать о храмах в своих селениях. Сотрудниками сельских библиотек Комаричского района ведется работа по сбору материалов по истории своих поселений, в том числе по церковному краеведению.

Ключевые слова: церковная этнография, храмы, Севский уезд, Комаричский район, Брянская область, историческая и культурная память, полевые материалы

Представляется очень важным рассмотрение культуры с точки зрения ее функции накопления, хранения, переработки и трансляции социально значимой информации, организации культурного самосознания и идентичности. В таком аспекте культура – это единство традиции и социального наследования (Куликов 2008: 6). Общество сохраняет себя во времени через взаимодействие поколений. Чтобы осуществлять свою культурную функцию, историческое сознание должно фиксировать свое содержание. Историческая информация записывается в формах, соответствующих субъективной компетенции автора и адресата, причем мера этого соответствия различна и часто нерефлексивна. В культурных каналах транслируется не сама история, а исторические образы (репрезентанты). Запись прошлого имеет сложную структуру, отражающую культуру коммуникации (кто, кому, что, с какой целью и какими способами передает). Историческое сознание воспринимает определенное прошлое (не то, что ушло, а то, что «было», осталось, накопилось) (Куликов 2008: 23). В анализе субъекта восприятия исторической реальности выделяется, во-первых, социальная и культурная идентичность индивида как условие его активного отношения к объекту, во-вторых, степень и характер вовлеченности субъекта в историческую реальность, в-третьих, межпоколенческая разница в характере реакции на историческую объективность (Куликов 2008: 29). Историческая память является системой состоящей из традиций, которые следует понимать не только как определенную устойчивость, но и как их последующие интерпретации.

Сотрудниками сельских библиотек Комаричского района ведется работа по сбору материалов по истории сел и деревень своих поселений, но раздел церков-

Сергей Александрович Харитонов – кандидат экономических наук, ведущий советник Департамента научно-технической политики и образования Министерства сельского хозяйства Российской Федерации. Эл. почта: kharitonov-hsa@yandex.ru.

ного краеведения представлен не везде и не так широко, как, например, раздел о Великой отечественной войне и фронтовиках односельчанах. Главная причина, по словам заведующих библиотеками, состоит в следующем: «Поздно схватились, не осталось тех старушек, которые могли бы рассказать...». Раздел церковного краеведения является дополнением к описательной части об организации школы в селе или колхозном строительстве. Например, в летописи истории села Аркино, написанной сотрудниками Аркинской сельской библиотеки о местном храме, мы встречаем только общее описание: «Поносившиеся хаты, крытые соломой, убого выглядывали из-под редких деревьев. В селе были две улицы. Церквушка, куда по праздникам принарядившиеся бабы и мужики шли просить у Бога лучшую долю. Еще в селе была трехклассная приходская школа, мельница, где то и дело менялись хозяева – вот и все, что было в селе. До коллективизации в селе была школа-четырехлетка, которая размещалась в церковной караулке».

Сельские храмы, созданные предыдущими поколениями и сопровождавшие людей, местных жителей на протяжении всей жизни (от момента крещения до отпевания), являлись не просто архитектурным сооружением на фоне убогих изб и хат, они включались, проникали в ландшафт и сознание людей, становясь частью их культуры, и оставляли след в исторической памяти народа. Храм всегда занимал центральное место в жизни русского человека.

Цель работы собрать воспоминания жителей как отражение исторической реальности и исторического сознания Комаричского района Брянской области, входившего в состав Севского уезда Орловской губернии о существовавших (и сохранившихся) культовых православных сооружениях (храмы, часовни, моленные) в селах и деревнях.

Источником для исследования него стали данные 25 глубинных интервью с жителями (мужчин – 9 респондентов и женщин – 16 респондентов), собранные автором в ходе экспедиции в Комарический район в сентябре-октябре 2015 г. Средний возраст респондентов составил 82 года, при этом 5 респондентов имели возраст 90 лет или более. Выбор респондентов определялся по рекомендации сотрудников поселковых администраций и библиотек.

Собранные полевые материалы включают описания и фотографии объектов непосредственного наблюдения (существующего храма или храмового места утраченного объекта, включая географические координаты храмов с целью их соотнесения с обозначенными значками храмов на картах XVIII–XIX вв.), сохранившиеся фотографии сельских храмов, записи устных сообщений информантов. Кроме того, для анализа привлечена книга «Историческое описание церквей и приходов Севского уезда», в которой собраны сведения о церквях по состоянию на 1903 г. (краткая историческая справка, наименование и число престолов церквей, количество церковных сооружений, в том числе приписанных и другое).

Территория современного Комаричского района в дореволюционное время полностью входила в состав Севского уезда. Древнейшими обитателями данного района были славяне племени северян. С ростом Московского государства Севский уезд, а в старину «Комарицкая волость», долгое время был порубежной волостью, и сюда убегали холопы от своих помещиков, служивые люди, чем-либо провинившиеся и избегавшие наказания, и просто любители приключений. Многие названия сел, деревень и урочищ ныне объясняются преданием именами проживавших там разбойников, что и занесено в церковные летописи (Вязьмитин 2010: 21).

В церковно-административном отношении уезд был разделен на пять благочиний, в 79 селах были церкви, из них 1/3 приходилась на долю Комаричского района. Значительная часть сел, находившихся на территории района до 1917 г., относились к 4-му благочинию: Асовица, Бочарово, Быхово, Война, Глядино, Жадино, Игрицкое, Избичня, Козинка, Литиж, Лобаново, Лугань, Радогощь, Угревище, Хлебтово, Шарово; к 3-му: Арино, Бобрик, Лубошево, Пьяново и 2-му благочинию: Евдокимовка, Лукинка, Прудки. Кроме того в четырех деревнях: Кокино, Робское, Туличево, Чёрнево Слободка были часовни. До настоящего времени сохранилось только четыре храма в населенных пунктах Асовица¹, Бобрик², Избичня и Радогощь³; шесть населенных пунктов запустили: Жадино, Козинка, Лугань, Лукинка (*проживает одна семья фермеров из Дагестана*), Прудки и Пьяново.

В Комаричском районе 70% сельских храмов были деревянными, каменные церкви имелись в семи селах: Асовица, Избичня, Литиж, Лобаново, Прудки, Радогощь и Хлебтово. В селе Угревище храм был двухэтажный: нижняя часть кирпичная, а верхняя деревянная (дубовая). В тоже время существовали как однопрестольные, так и многопрестольные храмы. Посвящение храмов было следующим: Николая Угодника – 4 храма; по два храма Архистратига Михаила, Введения, Никиты мученика и Троицы Живоначальной и по одному – Благовещения, Вознесения, Воскресения Словущего, Димитрия Солунского, Знамения, Космы и Дамиана, Преображения, Рождества Христова, Сергия Радонежского, Успения, Фрола и Лавра.

Приход в XIX в. – это церковный округ, имеющий свой храм с причтом. Это строго ограниченное сакральное пространство со своей православной топографией и топонимией. Как территориально-административная единица Православной Церкви в России приход мог быть образован при наличии средств, достаточных для содержания причта, состав которого зависел от количества прихожан и не раз менялся в продолжение XIX в. (Кириченко, Поплавская 2002: 157).

Строительство новой церкви становилось на многие годы важнейшим событием в жизни всего прихода, ибо оно требовало немалых средств и усилий. В начале XIX в. в епархиях европейской России, особенно в сельских приходах, церкви были по большей части деревянные, требующие частого ремонта. В условиях крепостной зависимости возможности крестьян по сооружению новой каменной церкви нередко были ограничены, поэтому правящие архиереи своими «архиастырскими увещеваниями» располагали к строительству каменных церквей помещиков, которыми было построено немало каменных храмов в первой половине XIX века. После 1861 г. инициатива по возведению нового храма исходила преимущественно от рядовых прихожан (Кириченко, Поплавская 2002: 161–162).

Место (часть села), где находился храм в селе, иногда носило собственное название. Так, в населенных пунктах Комаричского района встречаются названия связанные или образованные от слова «поп»: в Бочарове – «Попова горка», в Глядине, Евдокимовке и Шарове – «Поповка», в Лукинке – «Попова Сторона». Названия, подчеркивающие центральное месторасположение храма в населенном пункте: в Войне – «Середка» или в Угревище – «Село». К нехарактерным названиям относятся: в Асовице – «Ковалевка» (так как поблизости жили ковали, т.е. кузнецы), в Козинке – «Горянинская сторона» (по фамилии помещика Горянина), в Литиже – «Сапатовка», в Игрицком церковь находилась на пригорке между «Горянкой» и «Леском».

Таблица 1

Сведения о храмах Севского уезда на территории Комаричского района

№	Название населенного пункта	Посвящение храма	Год постройки/перестройки	Разрушение храма		
				год/период	Подо что приспособили	Причина утраты, и на какие цели использовался материал
1.	Аркино	Никитская	1801	начало 1950-х годов	клуб	разобрали
2.	Асовица	Рождества Христова	1837	1942–1943 гг.	склад	частично взорван. Кирпич использовался на дорогу и баню
3.	Бобрик	Михаила Архангела	1779	–	не закрывалась	–
4.	Бочарово	Троицкая	1778	1930-е годы	не известно	сожгли
5.	Быхово	Введенская	1780	1930-е годы	склад	сожгли
6.	Война	Никольская	1892	1943 г.	склад	разобрали на дорогу и доты
7.	Глядино	Благовещенская	нет данных/1855	1942–1943 гг.	не закрывалась	сожгли
8.	Евдокимовка	Никольская	1793/1889	1951–1952 гг.	склад, клуб	разобрали
9.	Жадино	Никитская	1883	1960-е годы	клуб	сгорел
10.	Игрицкое	Знаменская	1841	1942–1943 гг.	клуб, склад	сожгли
11.	Избичня	Димитриевская	1896	конец 1940-х годов.	склад	частично разобран местными жителями

Таблица 1 (продолжение)

№	Название населенного пункта	Посвящение храма	Год постройки/перестройки	Разрушение храма		
				год/период	Подо что приспособили	Причина утраты, и на какие цели использовался материал
12.	Козинка	Воскресения Слову-щего	нет данных	1942–1943 гг.	клуб	нет данных
13.	Литиж	Введенская	1801	1942–1943 гг.	клуб	нет данных
14.	Лобаново	Троицкая	1805	1943 г.	нет данных	разрушен артиллерией
15.	Лубошево	Фрола и Лавра	1793/1839	1973–1974 гг.	клуб	разобрали на контору, дамбу
16.	Лугань	Никольская	1788	нет данных	нет данных	нет данных
17.	Лукинка	Михаила Архангела	1850	1942–1943 гг.	школа, сельсовет	разобрали на дорогу
18.	Прудки	Преоб-раженская	1803/1887	1946 г.	нет данных	взорвали, кирпич пустили на печки
19.	Пьяново	Никольская	1717/1863	1947–1948 гг.	нет данных	разобрали на коноплю и склад
20.	Радогощь	Успенская	1787	сохранилась	склад, клуб	действующая церковь
21.	Угревище	Вознесенская	1772	1943 г.	магазин, склад	сожгли
22.	Хлеботово	Космы и Дамиана	1826	1942–1943 гг.	склад	разрушен артиллерией
23.	Шарово	Сергиевская	1745/1845	1917 г.	-	сожгли

* Составлено автором (Вязьмитин 2010 и ПМА 1)

Место (часть села), где находился храм в селе, иногда носило собственное название. Так, в населенных пунктах Комаричского района встречаются названия связанные или образованные от слова «поп»: в Бочарове – «Попова горка», в Глядине, Евдокимовке и Шарове – «Поповка», в Лукинке – «Попова Сторона». Названия, подчеркивающие центральное месторасположение храма в населенном пункте: в Войне – «Середка» или в Угревище – «Село». К нехарактерным названиям относятся: в Асовице – «Ковалевка» (так как поблизости жили ковали, т.е. кузнецы), в Козинке – «Горянинская сторона» (по фамилии помещика Горяннова), в Литиже – «Сапатовка», в Игрицком церковь находилась на пригорке между «Горянкой» и «Леском».

Здание церкви почиталось святым, но преходящим, конечным, как земная жизнь. Подтверждением может служить постоянная перестройка храмов, но сохранение мест закладки, возведение памятных часовен на месте ранее существовавшей церкви (Майничева 2005: 29).

Народная память о некоторых разрушенных храмах с годами стирается из народной памяти. Так, единственным храмом, о котором мы не получили информацию от жителей, является Никольский храм села Лугани, которое с середины XX века числится запустевшим населенным пунктом. Жители соседнего села Игрицкое рассказали, что после войны Лугань так и не смогла восстановиться, численность населения неуклонно сокращалась. Куда переехали ее последние жители, в Игрицком не знают (по крайней мере, в Игрицком нет ни одного жителя из Лугани). Предполагаемое место луганской церкви показала заведующая Игрицкой сельской библиотеки Надежда Сергеевна Белявцева. Вероятно, храм располагался на южной окраине села, рядом находилась школа.

Сведения о храмах других опустевших сел мы почерпнули из рассказов жителей, являющихся уроженцами данных мест, а ныне проживающих в близлежащих населенных пунктах. К сожалению, с каждым годом остается все меньше коренных жителей, которые могут рассказать о храмах в своих селениях: многие из них умерли, разъехались по городам (перевезли дети) или доживают свой век в домах престарелых. Рассуждая о жизни и умирании тех или иных сел Комаричского района, заведующая Тростенчикской сельской библиотеки Людмила Николаевна Калинникова задала справедливый вопрос: «Что послужило причиной исчезновения тех или иных сел, например, села Козинка? Лукинка пропала из-за того, что дорогу не построили, Козинка имела удобное месторасположение, инфраструктуру (участковая больница) и находилась вблизи асфальтированной дороге. По всей видимости, Угревище должно было исчезнуть (оно находится дальше). Но все сложилось иначе...». Установить точно, почему некоторые населенные пункты оказались в запустении, зачастую сложно. В тоже время процесс миграции сельского населения – это многофакторное явление, зависящее от социально-экономических, инфраструктурных и других факторах.

С исчезновением каждого села (населенного пункта) мы теряем не просто людей, мы безвозвратно утрачиваем связи с ушедшим миром сельской православной культуры. В крупных населенных пунктах устная традиция о существовавших храмах еще сохраняется, жители помнят храмовое место, приносят к нему цветы, устанавливают поминальные кресты или просто, провожая в последний путь односельчанина, останавливают панихиду возле этого места. Кроме того, престольный праздник является напоминанием о храме, даже о людях, которые перебрались в другой населенный пункт и потеряли связь со своей деревней.



Рис. 1. Церковь с. Лобаново, 1943 г.



Рис. 2. Церковь с. Лубошево, 60-е годы XX века.

Сохранившиеся фотографии ныне разрушенных храмов представляют интерес, во-первых, с точки зрения возможного их восстановления в будущем, во-вторых, подкрепляют культурную память жителей. В Комаричском районе нам удалось обнаружить фотографии двух храмов – Троицкой церкви с. Лобаново (рис. 1) и церкви Флора и Лавра с. Лубошево (рис. 2).

Копии фотографий были переданы нам главой администрации Комаричского муниципального района Виктором Николаевичем Кузиным. Фотография Троицкой церкви сохранена лобановской жительницей Анной Андреевной Башкатовой. На черно-белой фотографии отчетливо различимы каменное здание храма, его небольшое крыльце и закрытая дверь. Храм обращен к нам колокольней с колоколом, венчает его купол с крестом. Здание имеет белый цвет, однако, верхняя часть колокольни черная, возможно, из-за пожара. Храм стоит в окружении деревьев, они без листьев, что говорит о ранней весне или поздней осени. На обратной стороне фотографии надпись: «Память. Покажи, какая в Лобанове церковь была. Церковь д. Лобаново, 1943 г.» Фотография церкви Флора и Лавра с. Лубошево снята в 60-е годы XX века. На ней изображены местные жители (семь взрослых, одна девочка и грудничок), которые стоят на фоне деревянного здания бывшего храма.

В воспоминаниях информантов можно выделить следующие сюжеты по степени частоты встречаемости в рассказах жителей: во-первых, информация о сельских храмовых комплексах

– метрика храма (местоположение, наружные и внутренние части, размеры и т.д.), внутреннее убранство (например, была ли на стенах роспись или лепные украшения и т.д.) церкви; во-вторых, о персоналиях священно- и церковнослужителей и приходском активе (внешность, характер, внешние данные, биографические сведения и т.д.), в-третьих, информация о церкви в годы Великой отечественной войне, так

в рассказах большинства жителей их воспоминания обращены к событиям войны, служащей неким хронологическим ориентиром, позволяющим понять, сохранялся ли храм в селе до войны или после нее.

Данную классификацию целесообразно выстроить исходя из содержания воспоминаний, выделив четыре блока.

I. Воспоминания о наличии самой церкви (здания) и прилегающей территории.

Местные жители старшего поколения, подтверждая, что в селе был храм, наделяли его благозвучными эпитетами, например, «церковь была крепко хорошая».

Валентина Митрофановна Лешкова (1930 г.р.) из с. Быхово вспоминает: «Рядом с часовней лежал большиущий пребольшиущий камень и в детстве мы играли на нем в камушки. Потом его разбили на части и использовали при строительстве фундамента хат».

Екатерина Семеновна Матюшкина (1925 г.р.) из с. Война вспоминает: «...Была церковь, в моем детстве в ней уже не служили, но иконки висели кругом, помню икону Михаила Архангела. Поблизости находилась сторожка, а по левой стороне – кладбище. Храм был с колокольней, мы по лестнице лазили наверх. В церкви было два входа (двери). Так, на пасху через дверь, которая ближе к речке, выносили плащаницу, обходя храм кругом. Стены были расписаны» (ПМА 1).

Наталья Егоровна Гришина (1920 г.р.) из с. Евдокимовка вспоминает: «Церковь помню, так как жила недалеко от нее и ходила причащаться. Храм был деревянный с колокольней, на ней весели два маленьких и два больших колокола, закрыли его в 1927 г., успев окрестить моего младшего брата. Церковь окружала высокая кирпичная ограда. Рядом с храмом находилась каменная караулочка, а напротив, через дорогу была четырехклассная школа» (ПМА 1).

Пелагея Николаевна Кислякова (1927 г.р.) вспоминает о часовне в д. Кокине: «... Часовню помню, мы были еще дети и забегали туда, в нее заносили покойников, приходил поп из Радогоши и отпевал. И во время панихиды, батюшка всю дорогу шел по деревне до часовни. Часовня была небольшая, деревянная, как «амбарчик». Внутри висела иконка» (ПМА 1).

Наталья Степановна Афанасова (дев. Кулькова, 1921 г.р.) из с. Литиж вспоминает: «Церковь была каменная, огороженная забором. Над храмом сиял красивый золотистый купол. Молодые ребята по праздникам любили забираться на колокольню и звонить в колокола. Рядом находилась кирпичная сторожка. При храме было кладбище в местечке именуемом «Садок» – как самое высокое возвышенное место, горочка посередине села, а теперь его разровняли. Под горкой находится святой колодец. Когда я появилась на свет, меня скорее понесли крестить в литижскую церковь, чтобы жива была, так как до этого в семье были только сыны-ребята, а дочки не было» (ПМА 1).

Владимир Ильич Петрушин (1949 г.р.) из с. Лубошево вспоминает: «...Внутри храма был большой иконостас, алтарь был приукрашен с позолоченными воротами, на стенах весели старинные иконы. Наверху было два ангела резанные из дерева» (ПМА 1).

Николай Никанорович Осипов (1925 г.р.) из с. Угревище вспоминает: «Мой отец Осипов Никанор Андреевич был председателем колхоза в селе Евдокимовка, а мать тайком ходила в церковь пока он на работе. Отец не разрешал ходить ей в церковь, так как был партийным. Она просила меня: «Приди за мной, чтобы отец меня тут

не застал». И я прибегал за ней, скажу, мам, отец приехал. И она быстрее домой “бегит”. Церковь была двухэтажная нижняя часть кирпичная, а верхняя деревянная (дубовая) с колокольней, обшита под доску, которую при разрушении храма ободрали и ей устлали дорогу на деревню Добрый. На втором этаже проходили службы, а на первом в разное время размещался магазин, склад. Со всех сторон храм окружала кирпичная ограда» (ПМА 1).

II. Воспоминания о церковнослужителях и лицах помогавших им

Люди старшего поколения лучше помнят о местных жителях, которые пели на клиросе, помогали священнослужителям или являлись бывшими дьячками.

Сидорова Валентина Егоровна из с. Асовицы (дев. Азарова, 1931 г.р.), вспоминает: «Одним из клиросов руководил мой отец Азаров Егор Иванович (прибл. 1880 г.р. – 1960 г.), певчие очень мелодично и красиво пели» (ПМА 1).

Виктор Павлович Иванов (1945 г.р.) из с. Бочарово, вспоминает: «Дьяком был местный житель Коновалов, который также был похоронен на этом кладбище. До недавнего времени сохранялась его надгробная плита, но при строительстве озера в 90-е годы она была утрачена» (ПМА 1).

Александра Васильевна Чванина (дев. Шестакова, 1932 г.р.) из с. Война вспоминает: «Моя мама, Татьяна Ивановна Шестакова, вместе с теткой Матреной, Настей Касенковой и теткой Ленкой Черниковой служила до войны в этом храме. Она помогала батюшки, до тех пор, пока ножки не бросили ходить» (ПМА 1).

Мария Афанасьевна Шишкарева (дев. Жукова, 1934 г.р.) вспоминает о гляденской церкви: «На клиросе пели Харьковы Марфа Ивановна и Марфа Степановна, алтарником (титером) был Семен Андреевич Харьков, а дьяконом – Митрофан Иванович Андреев (сохранились на кладбище их могилы. – С.Х.)» (ПМА 1).

Наталья Егоровна Гришина (1920 г.р.) из с. Евдокимовка вспоминает: «Батюшка был старый, пожилой (имени и фамилии священнослужителя Н.Е. Гришина не вспомнила. – С.Х.), семья – многодетная (восемь детей). Мой дядя Архип Васильевич Гришин (сгорел в пожаре во время войны) служил на клиросе».

Наталья Степановна Афанасова (дев. Кулькова, 1921 г.р.) из с. Литижа воспоминает: «Мой отец Степан Моисеевич Кульков (1882 г.р. – ум. 1955 г.) пять лет был в прислуге у попа, ухаживал за лошадьми. Поп (имени и фамилии священнослужителя Н.С. Афанасова не вспомнила. – С.Х.) был добрый, непридирчивый человек. Кроме моего отца попу прислуживала стряпуха, которая варила и готовила для батюшкской семьи. Один из сыновей священника учился в Санкт-Петербурге, другие в г. Орел. Дьяком был Петр Шкирков. О литижском батюшке отец рассказывал: «перед Рождеством мы ездили по селу, Христа славил, поп заходил в каждый дом, и ему давали лепешки, пироги и яйца. Набиралась полная корзина яиц. Мы отца спрашивали: А куда, пап, все девали? Он отвечал: Куда-куда, размачивали, скот кормили». Другой случай, рассказанный отцом, поехал батюшка на престольный праздник в соседнее село Угревище (попы дружились по праздникам, ездили один к другому) и перепил там, и отцу говорит: «Степан, давай побудем до вечера, и вечером поедем, а то вдруг кто-то увидит, и самое главное матушке не говори» (ПМА 1).

III. Воспоминания о хозяйствующем персонале (кладовщиках, завклубами), который обслуживал переоборудованные церковные сооружения

Екатерина Семеновна Матюшкина (1925 г.р.) из с. Война вспоминает: «...До войны в церкви был склад. Кладовщик был Николай Широков, мы ходили и получали за трудодни гречиху и мед» (ПМА 1).

Мария Ивановна Сквороднева (1930 г.р.) из с. Хлебово вспоминает: «Кладовщиком был мой родной дядя по маминой линии Туликов Антон Васильевич. Он рассказывал: «Вот сижу, бывало, наряды составляю, а в церкви ангелы поют, волосы у меня дыбом шапку подымают. Домой приду и жене говорю: Фрось. Что такое? Я не могу там быть...» (ПМА 1).

IV. Воспоминания о разорении и разрушении храма.

В советское время многие храмы в районе были приспособлены под склады и клубы. Одной из причин уничтожения храмов было их сожжение в период коллективизации (например, с. Быхово) или при немецкой оккупации (например, с. Угревище), так за годы Великой отечественной войны было утрачено около половины храмов района. Значительная часть церковных кладбищ были заброшены или исчезли совсем в 1940-е годы, например, в Аркине, Быхове, Войне, Евдокимовке, Козинке, Литиже, Туличеве (часовня на старом кладбище), Угревище и Шарове. Оккупационные власти Локотского самоуправления не жаловали церковную жизнь, единственным храмом, открытym в данный период, был храм в с. Жадино (его вернули верующим). Напротив, в храмы сгоняли население и пленных. Из-за страха быть там сожженными местные жители иногда сами поджигали здание сельского храма. Анастасия Тихоновна Пальченкова (1931 г.р.) из с. Игрицкое вспоминает: «...Под масленицу немцы загнали часть жителей в эту церковь, тогда в ней уже и пола не было. Мы просидели там всю ночь. Нас хотели сжечь, и даже к двери поднесли горящую солому. И вот кто-то русским языком крикнул «Расходись!» и мы хлынули в дверь. Выбежав на улицу, немцы начали стрелять, мы с матерью добежали до сторожки, а потом повернули обратно в церковь, кому-то посчастливилось, убежали, а две мои ровесницы-подружки не успели перебежать мост и их застрелили. Утром уцелевших, собрали и погнали на село Шарово. Нас разместили в конюшне, огороженной колючей проволокой. Мама смогла сделать под проволокой подкоп, сама вылезла и нас вытащила, и мы по ровкам убежали» (ПМА 1).

Целенаправленное закрытие и разрушение храмов в послевоенное время связано с Хрущевской антирелигиозной кампанией; так в 1961 г. закрыли церковь в с. Лубошево якобы из-за отсутствие священника, а затем и разрушают в 1973–1974 гг.

Жители старшего поколения рассказами о разорении и разрушении храмов. Они основываются на собственных воспоминаниях или на рассказах родителей или односельчан. В сознании (восприятии) значительного числа респондентов понятие «разорение» храма тождественно понятию «разрушение». Полагаем, что разорение храма это физическое воздействие на здание, которое приводит не только к его закрытию, но и влечет переоборудование или бесхозяйственное запустение (опустошение). Результатом разрушения является удаление объекта из ландшафта.

Виктор Павлович Иванов (1945 г.р.) из с. Бочарово рассказывает: «Церковь сожгли в период коллективизации. Сжег ее Савка (Савелий) Сорокин, который был местным крестьянином коммунистом. Церковь как раз располагалась напротив его дома» (ПМА 1).

Валентина Митрофановна Лешкова (1930 г.р.) из с. Быхово рассказывает: «... Когда коммунисты собрали всю дань (зерно), они сыпали его в эту церковь, а потом тайком вывезли зерно, подожгли церковь. Обвинили во всем сторожа, им был Гирин – отец Героя Советского Союза Гирина Дмитрия Андреевича. И этого сторожа как загнали в тюрьму, так он и не воскрес. Жена его всю жизнь страдала, так и не дождалась его» (ПМА 1).

Екатерина Семеновна Матюшкина (1925 г.р.) из с. Война, вспоминает: «В начале войны немцы стали бомбить село и попали в купол, который был сбит, но церковь устояла. Они и разрушили храм, бревна грузили на машины и увозили неизвестно куда, может, делали дорогу или доты» (ПМА 1).

Мария Афанасьевна Шишкарёва (дев. Жукова, 1934 г.р.) вспоминает о гляденинской церкви: «Церковь сгорела в войну, а сторожка уцелела, и мы в ней учились» (ПМА 1).

Анна Гавриловна Курилкина (Паршиной, 1931 г.р.) вспоминает о жадинской церкви: «Сколько же она громила, туда-сюда, двери и потолки прорезали, издавались над нею. Село Жадино да и саму церковь постигла печальная участь. Кто-то на работе проигрался в карты, и ему выпало спалить Жадино. Пожар уничтожил не только большую часть села, в нем погибла и церковь» (ПМА 1).

Анастасия Тихоновна Пальченкова (1931 г.р.) из с. Игрицкое вспоминает: «... Помню, как сбрасывали колокол. Мы были детьми, бегали, играли, как вдруг “грямануло”, прибежали и увидели на земле колокол и купол» (ПМА 1).

Антонина Михайловна Хоботкова (1942 г.р.) из с. Избичня, рассказывает: «Это лишь четвертая часть, которая осталась от церкви. Сразу после революции церковь начали грабить, сняли колокола и крест, разрушили колокольню. Одна избеченская женщина, по прозвищу Танек, заступилась за крест, сказав, разрушителям, чтобы бы Вы свою голову сняли. А ночью за Таньком приехали, забрали и больше эта женщина не воскресла» (ПМА 1).

Наталья Степановна Афанасова (дев. Кулькова, 1921 г.р.) из с. Литиж, вспоминает: «Отец рассказывал, что бояки разорили церковь. Бояк, не потому что бедный, а потому что Бога забыл, то есть безбожник. Помогали разорению храма Митин Михаил Прохорович и его компания, Баранихин отец и другие – это были отъявленные мужики, взять, утащить, поворовать и сработать. В войну в Литиже все было потерто, помято и церковь тоже не уцелела, а оставшейся кирпич пошел на времянки и печки» (ПМА 1).

Владимир Ильич Петрушин (1949 г.р.) из с. Лубошево, вспоминает: «... Нас с уроков сняли ближе к обеду, мы прибежали к церкви и видим, что старшеклассники уже перенесли (погрузили) все иконы на тракторную тележку. Часть икон местные жители разобрали по домам, а остальные отвезли в церковь села Бобрик. После того как храм зачистили и переоборудовали в клуб, жителей стали приучать к нему. Многие взрослые не хотели ходить в клуб, тогда стали привозить и показывать бесплатно дневные фильмы, а позже появились и вечерние сеансы. Так, сначала бесплатно, а потом за деньги, постепенно и приучили жителей ходить в клуб, стали организовывать танцы, приезжали артисты из Брянска. Но, тем не менее, церковь разрушили в 1973–1974 гг. Материал от храма применили под здание конторы, а также при строительстве дамбы. Площадку перед храмом скреперы стащили к реке, проводя работы по отсыпке грунта. До конца дамбу не доделали, так прахом все и пошло, только напрасно церковь разорили» (ПМА 1).

Григорий Дмитриевич Кондратенков (1932 г.р.) из пос. Василек вспоминает о лукинской церкви: «При разорении храма стахановец, коммунист по прозвищу Лесек сжег все метрические книги. Во время войны немцы решили разобрать сельсовет, и материал пустили на дорогу, идущую на деревню Причиж. Когда староста пришел к ним и сказал, что эта здание бывшей церкви, то они в ответ ему бросили фразу *So egal*. Так, все равно» (ПМА 1).

Николай Антонович Моисеев (1941 г.р.) из Шарово вспоминает о пьяновской церкви: «Колокольня наклонилась от ветра и рухнула, оставшуюся часть храма разрушили тракторами» (ПМА 1).

Николай Никанорович Осипов (1925 г.р.) из с. Угревище вспоминает: «Когда снимали колокола, пришло много женщин, они молились, иконы разбрали по домам. Большие колокола разбивали молотом и кусками сбрасывали, некоторые подали целями, разбиваясь о землю, а потом их на лошадях отвозили на металлолом в Комаричи» (ПМА 1).

В сознании сельских жителей возмездие за надругательство над храмом наступало неизбежно и служило примером божьей кары. Владимир Ильич Петрушин (1949 г.р.) из с. Лубошево, вспоминает: «Лица, становившихся заведующими клуба (*переоборудованное здание церкви – С.Х.*), постигал злой рок, один из них приезжий “залился” (утонул – С.Х.), другой – местный житель Иван Федорович Крюков погиб раньше времени при невыясненных обстоятельствах» (ПМА 1).

Василий Митрофанович Герасин (1926 г.р.) из пос. Тростенчик вспоминает об участии разрушителей лукинской церкви: «Коммунисты Тимоновы, возможно, Лесек был одним из них, яростно разрушали церковь, выбрасывали иконы, танцевали на плащанице. За это деяние, господь приbral их, так “попередохли” все молодыми» (ПМА 1).

Мария Ивановна Сквороднева (1930 г.р.) вспоминает о хлебтовской церкви: «Так, один местный житель, Наташки хромоножки отец, взял домой плащаницу, и лег на ней спать, и у него родилось трое убогих деток, а самого парализовало» (ПМА 1).

Представляет интерес неопубликованные записи и воспоминания местных жителей, собранные в фонде Комаричского историко-краеведческого музея. Так, в музее хранятся письма (завещание от 9 февраля 1997 г.) уроженки села Угревище Буняковой Александры Николаевны, из первого письма узнаем о трагической судьбе угревицкого батюшки Петра Архангельского: «Может объявляться родственники Архангельской Валентины Петровны. У нее есть две сестры Юлия и Римма. Их отца Петра, священнослужителя истязали казнью чекисты. Он умер насильственной смертью, его запрягали, били кнутом. Дорогие земляки, придя в церковь, помяните за упокой Петра, помяните за Христа ради пострадавшего. Он меня крестил и дочь его мне крестная мать». Вторым письмом А.Н. Бунякова сообщает о семье священнослужителя с. Избичня: «В селе Избичня тоже пострадал мученически Лапин Иван (священнослужитель церкви – авторское уточнение). У него было много детей. Старшая осталась девственница (умерла уже) была при севской церкви, но где остальные? Скоро помрут старушки того времени и Вы не узнаете правды». Приведенный нарратив характеризуется эмоциональностью и некоторой непосредственностью. Несмотря на субъективизм и неполноту освещаемых вопросов, он представляет интерес благодаря детальности содержащегося в нем фактического материала, так

например, ныне живущие жители сел Избичня и Угревище не вспомнили фамилии церковнослужителей, ограничиваясь общими фразами о членах семьи. Николай Никанорович Осипов (1925 г.р.) вспомнил, что учился с дочерью священнослужителя Риммой, которую порой не допускали до занятий из-за того, что она была поповская дочь. Таким образом, письменные записи и устная традиция дополняют друг друга, помогают верифицировать представляемые сведения.

Диалог местных жителей и духовенства по вопросу передачи, сохранившихся старинных икон и церковных атрибутов, складывается по-разному некоторые из жителей охотно передают иконы в храм, другие, напротив, не готовы с ними расстаться. Александра Васильевна Чванина (дев. Шестакова, 1932 г.р.) из с. Война рассказывает: «Церковь растащили, а святыня осталась вся у нас в Войне. Сохранились иконы и плащаница. Приезжал бобриковский батюшка (*из села Бобрик – С.Х.*) и сказал: «Что я святыни заберу», а старушки ответили ему: «Нет, не заберешь, это наше родовое. Возможно, поэтому нас Бог милует» (ПМА 1).

Изучение народной памяти о храмах Комаричского района Брянской области обнаружило ее «живость». Люди старшего поколения сохраняют в памяти образы ушедшего времени, в том числе о сельских храмах, передавая их следующим поколениям.

Примечания

¹ Асовица, церковь Казанская. Хороший образец провинциального бесстолпного купольного храма в стиле зрелого классицизма. Кирпичное и побеленное по кладке здание к настоящему времени сохранило лишь центральную часть. Она представляет собой кубический объем, увенчанный мощным цилиндрическим барабаном с куполом и маленькой главкой на круглой шее с завершением типа вазы (*Выгодов* 1998: 339).

² Бобрик, церковь Михаила Архангела. Ярусный храм типа восьмерик на четверике рублен из брусьев на кирпичном цоколе и обшил тесом. Высокий двусветный четверик несет поставленные друг на друга два восьмерика: широкий световой с граненой купольной кровлей и небольшой глухой, увенчанный маленькой, видимо, более поздней главкой. К четверику примыкают пониженные пятигранный алтарь с высокой выпуклой кровлей и прямоугольная крытая на два ската трапезная с более узким притвором с запада. Низкие и длинные боковые прирубы с пологими двускатными кровлями придают объему крещатость (*Выгодов* 1998: 339).

³ Радогощь, церковь Успения. Оригинальный усадебный храм в стиле раннего классицизма. Пространственно-планировочная композиция здания указывает на авторство незаурядного, возможно, столичного мастера. Крупный прямоугольный объем имеет в центре боковых сторон ризалиты небольшого выноса с фронтонами, а с востока и запада – одинаковые, далеко выдвинутые прямоугольные выступы алтаря и притвора с портиком. Увенчан объем низким круглым барабаном под сферическим куполом; он завершен коротким шпилем на сложно профилированном основании и крестом. Памятник архитектуры федерального значения (*Выгодов* 1998: 342),

Источники и литература

Выгодов 1998 – Выгодов В.П. Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Брянская область. М.: Наука, 1998. С. 339–342.

Вязьмитин 2010 – Вязьмитин О.Р. Историческое описание церквей и приходов Севского уезда. Брянск: Группа компаний «Десяточка», 2010. С. 21–22.

Кириченко, Поплавская 2002 – Кириченко О.В, Поплавская Х.В. Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII – XX веках: этнографические исследования и материалы. М: Наука, 2002. С. 157–162.

Куликов 2008 – Куликов Д.К. Историческое сознание как социокультурная универсалия: Автореф. дис. к-та философских наук. Ростов-на-Дону, 2008.

Майничева 2005 – Майничева А.Ю. Русские Сибири: зодчество в аспекте этнокультурной адаптации. XVII–XX вв.: Автoref. дис. д-ра исторических наук. Новосибирск, 2005.

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Комаричский район Брянской области сентябрь-октябрь 2015 г. (информанты: Н.С. Афанасова, 1921 г.р.; В.М. Герасин, 1926 г.р.; Н.Е. Гришина, 1920 г.р.; М.В. Давыдова, 1929 г.р.; И.В. Заморкин, 1947 г.р.; В.П. Иванов, 1945 г.р., П.Н. Кислякова, 1927 г.р.; А.И. Кожарова, 1936 г.р.; Г.Д. Кондратенков, 1932 г.р.; А.И. Кулешова, 1925 г.р.; А.Г. Курilkina, 1931 г.р.; В.М. Лешкова, 1930 г.р.; Ф.И. Лешков, 1926 г.р.; Е.С. Матюшкина, 1925 г.р.; Н.А. Моисеев, 1941 г.р.; Н.Н. Осипов, 1925 г.р.; А.Т. Пальченкова, 1931 г.р.; В.И. Петрушин, 1949 г.р.; В.Е. Сидорова, 1931 г.р.; М.И. Сквороднева, 1930 г.р.; К.Ф. Усова, 1927 г.р.; А.М. Хоботкова, 1942 г.р.; А.В. Чванина, 1932 г.р.; П.А. Шамшурин, 1957 г.р.; М.А. Шишкareva, 1934 г.р.).

References

Vygodov V.P. Svod pamiatnikov arkhitektury i monumentalnogo iskusstva Rossii: Brianskaia oblast. Moscow: Nauka, 1998. Pp. 339–342.

Viazmitin O.R. Istoricheskoe opisanie tserkvei i prikhodov Sevskogo uezda. Briansk, 2010. Pp. 21–22.

Kirichenko O.V. Poplavskia Kh. V. Pravoslavnaya vera i traditsii blagochestii u russkikh v XVIII – XX vv.: etnograficheskie issledovaniia i materialy. Moscow: Nauka, 2002. Pp. 157–162.

Kulikov D.K. Istoricheskoe soznanie kak sotsiokulturnaia universaliiia: Avtoref. dis. k-ta filosofskikh nauk. Rostov-na-Donu, 2008.

Mainicheva A.Iu. Russkie Sibiri: zodchestvo v aspekte etnokulturnoi adaptatsii. XVII – XX vv.: Avtoref. dis. d-ra istoricheskikh nauk. Novosibirsk, 2005.

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Комаричский район Брянской области сентябрь-октябрь 2015 г. (информанты: Н.С. Афанасова, 1921 г.р.; В.М. Герасин, 1926 г.р.; Н.Е. Гришина, 1920 г.р.; М.В. Давыдова, 1929 г.р.; И.В. Заморкин, 1947 г.р.; В.П. Иванов, 1945 г.р., П.Н. Кислякова, 1927 г.р.; А.И. Кожарова, 1936 г.р.; Г.Д. Кондратенков, 1932 г.р.; А.И. Кулешова, 1925 г.р.; А.Г. Курilkina, 1931 г.р.; В.М. Лешкова, 1930 г.р.; Ф.И. Лешков, 1926 г.р.; Е.С. Матюшкина, 1925 г.р.; Н.А. Моисеев, 1941 г.р.; Н.Н. Осипов, 1925 г.р.; А.Т. Пальченкова, 1931 г.р.; В.И. Петрушин, 1949 г.р.; В.Е. Сидорова, 1931 г.р.; М.И. Сквороднева, 1930 г.р.; К.Ф. Усова, 1927 г.р.; А.М. Хоботкова, 1942 г.р.; А.В. Чванина, 1932 г.р.; П.А. Шамшурин, 1957 г.р.; М.А. Шишкareva, 1934 г.р.).

S.A. Kharitonov. Orthodox churches of the Komarichsky District of the Bryansk region in the chronotope of rural settlements.

The article deals with the memories of the Komarichsky District residents of the Bryansk region, (which was previously a part of the Sevsk district of the Oryol province) of existing Orthodox religious buildings. Parish Church – is a local sacred space with its Orthodox topography and toponymy. Unfortunately, every year the number of inhabitants, who can talk about the churches in their villages, is decreasing. The employees of rural libraries of the Komarichsky District is working on the collection of materials on the history of their settlements, including the regional studies of the church life.

Keywords: ethnography of church, temples, Sevsk County, Komarichsky District, Bryansk region, historical and cultural memory, field materials.

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ

УДК 39+ 910.4

© A.A. Матусовский

МАКАНА И 50 000 КОЛУМБИЙСКИХ ПЕСО. ЭПИЗОД ЭКСПЕДИЦИИ К ЮКУНА

Жизнь индейцев юкуна в колумбийской Амазонии подчинена многочисленным запретам, связанным с их традиционными верованиями и представлениями. Стремление взаимодействовать с неиндейским миром формирует у юкуна своеобразное адаптивное поведение. Какие механизмы социального взаимодействия и адаптации работают при контакте юкуна с неиндейским миром, как выстраиваются ими защитные барьеры и насколько они прочны и актуальны для самих индейцев – эти аспекты рассматриваются и анализируются в данной статье.

Ключевые слова: индейцы Колумбии, индейцы Амазонии, индейцы юкуна, социальная антропология, антропология денег.

Ситуация, описанная ниже, вероятно, могла бы быть спроектирована с учетом местных культурных особенностей в отношении многих индейских этнических групп Амазонии и Оринокии, стремящихся выстроить более тесные отношения с неиндейским миром. В данной статье я подвергну анализу один из эпизодов, произошедших во время экспедиции к юкуна (ПМА 2015: тетр. 1).

На берегах Миритипараны, левого притока реки Какета, проживает несколько этнических индейских групп: юкуна, танимука, летуама. Преобладающей среди них являются юкуна. Их язык относится к аравакской языковой семье (Jacopin 1972: 109-110). В некоторых местах малоки танимука и юкуна стоят в непосредственной близости друг от друга. Во многих общинах юкуна живут семьи, в которых один из супругов относится к другой этнической группе (ПМА 2015: тетр. 1).

У юкуна развита культура разговорной речи. Это обстоятельство во многом связано с потребностью капитано – глав общин подтверждать свой социальный статус (Nahum-Claudel 2015: 248). Согласно традиции, капитано должен встретить гостей. В структуре приветственных речей юкуна можно выделить три составляющих, располагающихся в определенном порядке. Сначала пришедшим гостям оратор в хвалебных тонах описывает родную землю: лес, реки, животных и рыб, их населяющих, растущие вокруг деревья и растения. Затем капитано представляет малоку – большой общинный дом, характерный для культуры индейских этнических групп региона, обязательно добавляя, что малока – священное пространство для юкуна, центр их мира. В завершении приветствия капитано предлагает гостям воспользоваться гостеприимством общины, зайти в малоку, расположиться, принять от хозяев еду и питье.

Матусовский Андрей Александрович – кандидат философских наук. Автор и руководитель документального научно-популярного проекта «Малые народы мира». Эл. почта: AndreyMatusovskiy@rambler.ru.

Правила хорошего тона юкуна велят, что ни хозяева, ни вошедшие вслед за ними в малоку гости, оказавшись внутри жилища, не должны сразу же разойтись по своим делам. Хозяевам необходимо уделить внимание. Мужчины рассаживаются в центре малоки на низкие деревянные скамеечки и ведут неспешные разговоры. Гостей расспрашивают, как они добрались, какие новости на большой реке (на реке Какета). Такие разговоры могут длиться часами, беседующим женщинами или подростками подносят небольшие порции чичи, слабоалкогольного ферментированного напитка, приготовляемого из ананаса или маниока, мужчины курят табак и принимают *мамбе* – галлюциногенный порошок, получаемый из листьев коки (ПМА 2015: тетр. 1).

В плане малока юкуна представляет круг неправильной формы. Стены построены из расщепленных пальмовых стволов, вкопанных по периметру в землю. Крыша высокая, коническая. В воззрениях юкуна малока является проекцией мира: пространство между ее четырьмя центральными опорными столбами – центр Вселенной. Она имеет два противоположно ориентированных друг другу входа: на востоке и западе, по линии восхода и захода солнца. Перпендикулярные оси восток-запад стороны малоки символизируют юг и север (ПМА 2015: Серхио, *Hatten* 1992: 143).



Рис. 1. Малока матапи в общине Пуэрто-Нуэво (фото автора, 2015).

Внутреннее пространство малоки формирует ряд сакральных предметов: *барабаны куму* (ПМА 2015: Родриго), используемые для передачи звуковых сообщений на значительное расстояние: два толстых полых бревна определенного вида дерева с длинной продольной щелью каждое, подвязанные лианами к специальной раме; по барабанам бьют каучуковыми колотушками, для каждого отдельного сообщения отбивая свой определенный ритм; ритуальное копье, *маканá* – так юкуна называют

шаманскую палицу, ритуальные маски, к которым запрещено прикасаться чужакам, деревянные скамеечки: высокие для мужчин, низкие для женщин. Существует табу для женщин прикасаться к различным шаманским предметам (ПМА 2015: тетр. 1).



Рис. 2. Барабаны куму. Община Пуэрто-Лаго (фото автора, 2015).

Большинство общин юкуна, обитающих на берегах Миритипараны, не выказывает желания принимать у себя чужаков, даже на ночлег. Эта информация распространяется среди путешествующих по реке. В той или иной форме готовы контактировать с чужаками лишь некоторые сообщества: Пуэрто-Лаго, Пуэрто-Гуаябо, Текендама, Пуэрто-Нуэво. В Текендаме находится школа-интернат для детей из окрестных общин, вероятно, по этой причине в поселении, расположившемся на площади в несколько десятков квадратных километров, на двух берегах реки, наблюдается высокая концентрация населения. На незначительном удалении друг от друга в Текендаме стоят три малоки: одна из них – община Мамурá, две других – составляют общину Харие, образующие общее поселение. Но даже в этих деревнях присут-

ствие чужаков подчинено строгим правилам и регламенту (Там же: тетр. 1).

В общине Пуэрто-Гуаябо, населенной юкуна и матапи (подгруппой юкуна), расположенной примерно в среднем течении Миритипараны, капитано являлся мужчина средних лет по имени Эвелио. После произнесения Эвелио приветственных речей члены экспедиции прошли внутрь малоки, в которой собралось много людей, желавших посмотреть на чужаков, не часто бывающих в этих краях. Во время последовавших далее традиционных посиделок по случаю встречи гостей один из присутствовавших мужчин неожиданно для нас во всеуслышанье выразил мнение и заверил, что это не только его взгляд, но и многих местных индейцев, – с приходящими к ним белых следует брать деньги за то, что они снимают и фотографируют жизнь юкуна. Аргументируя свою позицию, он не приводил в качестве примера,

скажем, навык общения юкуна или матапи с какими-либо вездесущими туристами, которых никогда не было на Миритепаране. Видимо, мужчина ссылался на какой-то сугубо личный опыт, когда-либо полученный им в процессе наблюдения за поведением чужаков, интересующихся аборигенной культурой. В малоке повисла неловкая тишина. Членам экспедиции пришлось держать ответную речь, в красках описывая, с какими трудностями мы сюда добрались, чтобы увидеть их землю и традиционную культуру. За всей сценой внимательно наблюдал Эвелио, молчаливо сидевший в стороне. Дав сторонам высказаться, он подвел черту, заверив, что с нас он не будет брать деньги за фото- и видеосъемку. Все присутствующие тут же одобрительно закивали в такт его словам. После чего юкуна и матапи, вероятно, получив психологическую сатисфакцию благодаря нашим ответным речам и авторитетному заявлению их лидера, не менее неожиданно решили показать нам свои ритуальные маски (Там же: тетр. 1).

Пик проведения праздников у юкуна приходится на период декабря–апреля, времени, когда созревают различные фрукты. Характерной особенностью ритуалов юкуна является использование масок, изготовленных из природных материалов: дерева, тапы, мочала. Танцоры в масках изображают зооморфных и антропоморфных мифологических персонажей. После использования одни маски теряют свою магическую силу и становятся не пригодными для нового ритуала, другие могут быть задействованы многократно (Там же: тетр. 1).

Утром следующего дня случился эпизод, легший в основу написания данной статьи. Не выказывая каких-либо эмоций, Эвелио попросил 25 000 колумбийских песо (около 9 долларов США) за ночную съемку масок. Он вел себя так, словно часами ранее не было его заверений, что он не возьмет с нас денег за фото- и видеосъемку. Ссылаясь на его логику не получалось. Он просто просил денег. Нам пришлось смириться с этим. Эвелио получил запрашиваемые им деньги.

Далее произошла еще более интересная сцена. Я решало сфотографировать шаманскую палицу маканá. Она находится за невысоким ограждением, сделанным из плетеных циновок. Не скрывая своих действий и намерений, которые были видны всем находящимся в малоке, я несколько долгих секунд пристраиваясь с фотоаппаратом, с разных сторон подходя к маканá, стараясь найти наилучший ракурс для



Рис. 3. Эвелио, капитано общины Пуэрто-Гуаябо произносит приветственную речь (фото автора, 2015).



Рис. 4. Matapi демонстрирует ритуальную маску. Община Пуэрто-Гуаябо (фото автора, 2015).

маке со смиренным видом сидел почтенный старик.

— Это уже слишком, издевательство какое-то, — решаю я.

— Нет, спасибо, тогда я не буду фотографировать маканá, — отвечаю ему, и отношу палицу обратно за плетеные циновки (Там же: тетр. 1).

Подвернем анализу поведение юкуна в данном эпизоде.

Может показаться, за 50 000 песо юкуна продают свою традиционную культуру, но при детальном рассмотрении их поведения становится ясно, что это не так. Важно понимать, выше приведенные диалоги происходили в общине, желающей наладить контакт с неиндейским миром.

Почему капитано Пуэрто-Гуаябо запросил деньги, изменив свое решение? Зачем нужны деньги индейцам на Миритепаране, ведущим традиционное хозяйство? Как много и что можно купить в колумбийской Амазонии на 25 000 или 50 000 песо?

Юкуна испытывают гордость за свою традиционную культуру. В стремлении взаимодействовать с неиндейским миром они пытаются интуитивно нащупать те грани, которые могли бы заинтересовать чужаков. Индейцы понимают, что основной интерес у неиндейского мира вызывает их традиционная культура.

ее съемки. Освещения для съемки не хватает. Помня, что ночью при демонстрации ритуальных масок Эвелио запретил мне прикасаться к ним, я спрашиваю капитано, могли я вынести шамансскую палицу в центр малоки.

— Да, бери, можно, — отвечает он.

Я беру маканá и выхожу с ней в центр малоки. Мои действия не вызывают у Эвелио и окружающих никаких эмоций. Я кладу палицу на землю и направляю на нее объектив фотоаппарата. Реакция Эвелио моментально меняется.

— Нет, нет — это священная шаманская палица, ее нельзя фотографировать, — импульсивный капитан вскакивает со своей низкой деревянной скамеечки.

— Нет — так нет, — думаю я про себя, — не буду я фотографировать маканá, этнологи уважительно относятся к традиционным верованиям.

И тут Эвелио продолжает.

— Но если ты хочешь ее сфотографировать, ты должен заплатить вот тому человеку 50000 песо, он шаман и владелец маканá, — говорит капитано, указывая в сторону, — в га-

С неиндейским миром юкуна хотят и готовы говорить на равных. Для выстраивания равноправных отношений требуется взаимное уважение сторонами существующего статус-кво. В выставлении на показ юкуна отдельных элементов своей традиционной культуры прослеживается желание аборигенов обрести статусность в глазах представителей неиндейского мира – их поведение обозначает: «Нам есть, чем гордиться». Формально статусность индейского мира коррелирует с внешним позиционированием. Для себя статусность неиндейского мира юкуна определяют весьма поверхностно и примитивно, отводя деньгам центральное место в ее фундаменте. В описанном эпизоде экспедиции можно четко выделить два дискурсивных полюса: традиционную культуру и деньги. Капитано Эвелио необходимо было уравновесить свой статус со статусом пришедших к нему чужаков, носителей парадигмы неиндейского мира. В этом контексте не имеет значения, что эти чужаки представились учеными, прибывшими к юкуна для изучения их культуры. Классическая формула товарообмена: «товар – деньги – товар» претерпевает трансформацию, обретая иной вид: «товар (потребность подтверждения статуса) – деньги – статусность», и перестает работать в обычной амплитуде. Юкуна не используют эту схему преднамеренно, но ее присутствие формирует некий культурный барьер. Очевидно, что юкуна не продают свою культуру за 25 000 или 50 000 песо.

Деньги, которые хотел получить Эвелио, не предназначались для нужд общины. Их следовало передать конкретным людям, капитано и шаману, и передача им денег должна была обозначить и засвидетельствовать их значимость в системе традиционных ценностей, выставляемых на показ неиндейскому миру: капитано распоряжался ритуальными масками, шаман являлся хозяином маканá. Просьба Эвелио превратилась в алогизм: да, это правда, я вчера говорил, что не возьму с вас денег, и вы видели наши ритуальные маски, но вы должны подтвердить мой статус, дав некоторое количество денег. Такова логика поведения Эвелио. Можно лишь добавить, что местный лидер оказался импульсивным человеком, и его аппетиты в случае с маканá очень быстро выросли в два раза.

Инициативу и активность в формировании цены на фотографирование маканá проявлял только капитано. Шаман оставался безучастным в этом процессе. Такому поведению этих двух персонажей есть свое объяснение. Комплекс представлений, базирующийся на вере в духов, – основа традиционного мировосприятия юкуна. В аборигенном сообществе шаман обретает свой статус, если он способен находить контакт с духами. Шаману нет нужды доказывать свою значимость перед чужаками, неиндейским миром. Его статус является частью традиционной культуры, предлагающейся на показ неиндейскому миру капитано. Чужак, не ставший своим, не может проникнуть в сакральный мир, в контакте с которым находится шаман, – это еще один культурный барьер, обозначенный интровертным поведением шамана.

В этой связи интересны наблюдения, сделанные на другом конце света, среди шаманов Алтая. Этнологи отмечают, что практики и установки традиционного шаманистского общества подразумевают запрет на получение шаманом денег за свою работу. «Распространены и сейчас представления о том, что шаман, который берет деньги, – не шаман», – пишет Д. Доронин (Доронин 2013: 208).

В случае с капитано все наоборот. Основная функция лидера аборигенного сообщества – представлять интересы общины как в отношениях с ближайшими индейскими соседями, так и при взаимодействии с неиндейским миром. Человек, становящийся капитано, должен обладать экстравертным поведением: быть активным

и любознательным, иметь хорошо поставленную речь. Именно с такими лидерамиaborигенных общин довелось общаться мне, как и другим авторам, во время полевых исследований в различных районах Амазонии и Оринокии. Свое положение в обществе они укрепляли, отыскивая точки опоры с двух сторон культурного барьера. Находясь на этих позициях, они испытывали потребность в равноправном диалоге и подтверждении своего статуса чужаками или представителями неиндейского мира.

Отношение юкуна к деньгам дополняет несколько полевых зарисовок. В Пуэрто-Гуаябо я совершил обмен, заполучив для этнографической коллекции несколько образцов традиционной керамики юкуна: горшков разных размеров. В обмене со мной участвовал молодой мужчина матапи. За приобретенные вещи я отдал ему нехитрый набор рыболовных принадлежностей и несколько пакетиков разноцветного бисера. Рыболовные принадлежности он взял для себя, бисер для своей жены. Во время обмена под рукой у меня оказалось несколько металлических монет, но мужчина не захотел отдать за них керамику. Конечно, если бы это были большие деньги, сделка наверняка бы состоялась, но также было очевидно, что предложенные ему на обмен предметы оказались для него ценнее мелких денег. Беседуя с ним, я не заметил, как уронил одну из монет. Позже ее мне вернула маленькая девочка со словами, что это моя вещь (ПМА 2015: тетр. 1).

Возвращаясь назад, мы планировали вновь остановиться на ночлег в Пуэрто-Гуаябо, в малоке Эвелио. Но как только члены экспедиции вышли из лодки на берег, путь на тропе, ведущей в деревню, нам преградили несколько индейцев. Они объявили, что это граница деревни, и дальше нас не пропустят. Мы стояли в недоумении. Через некоторое время к нам вышел Эвелио, он извинился, что не может принять нас, так как сегодня в его малоке пройдет обряд инициации мальчиков, на котором нельзя присутствовать посторонним. Он посоветовал заночевать в общине в Пуэрто-Нуэво, расположенной в часе хода вниз по течению Миритипараны (Там же: тетр. 1).

С точки зрения организации логистического сообщения бассейн реки Миритипараны остается труднодоступной областью. Водный транспорт является единственным средством сообщения. Западнее 71 меридиана река перегорожена многочисленными порогами и стремнинами, значительно затрудняющими передвижение по Миритипаране. Плавание на лодках становится возможным только на участках между порогами. Если юкуна отправляются в верховья реки, лодки через пороги перетаскивают на руках или волоком через лес в обход стремнин. За порогами в верховьях Миритипараны отсутствуют людские поселения.

Все деревни располагаются ниже порогов, в среднем и нижнем течении Миритипараны, восточнее 71 меридиана. Здесь фиксируется высокая плотность расположения индейских общин: деревни удалены друг от друга в среднем на расстояние около десяти километров (Там же: тетр. 1).

В конце XIX – начале XX века индейцы бассейна Миритипараны были вовлечены в процесс сбора каучука. В то же время здесь появились первые христианские миссионеры. Сегодня хозяйственная и миссионерская деятельность на Миритипаране не ведется. Из-за географической изоляции контакт местных индейцев с пришлым населением сведен до минимума и ограничивается мелкими торговцами, государственными служащими и учеными. В общинах на Миритипаране отсутствуют взлетно-посадочные полосы. В виду отдаленности региона и сложности организации транспортной логистики туристов на Миритипаране не бывает (Там же: тетр. 1).

В различных общинах юкуна возможность ознакомления чужаков с сакральным пространством малоки значительно разнится. Так, в общине матапи Пуэрто-Ливре капитано запретил фотографировать членам экспедиции даже каркас строящейся малоки. Ни в одной малоке юкуна или матапи на Миритепаране мне не удалось зафиксировать наличия полного набора предметов, составляющих ее сакральное пространство. По моим наблюдениям, индейцы не испытывали от этого дискомфорта. К примеру, в малоке в Пуэрто-Гуаябо, построенной 60 лет назад, отсутствовали одновременно куму и ритуальное копье. На мой вопрос, почему их нет в малоке, Эвелио ответил, что зато у них есть маканá и другие священные предметы (ПМА 2015: Эвелио).

Жители общин, расположенных на Миритипаране, бывают в Ла-Педрере, административном центре одноименного муниципалитета в составе департамента Амазонас, и других поселках, стоящих на берегах Какеты. В общине юкуна и матапи Текендама есть небольшой магазин, в который заезжий торговец из Ла-Педреры периодически, но не часто, завозит нехитрые промышленные и продовольственные товары: футбольки, мыло, зубные щетки, рис, сладости и т.п. За 25 000 или 50 000 песо в нем можно купить перечисленные выше товары. Однако с точки зрения жизнеобеспечения прямой потребности в покупке продуктов у местных индейцев нет. Жители общин ведут традиционное хозяйство, полностью удовлетворяющее их запросы в пище (Там же: тетр. 1).

Парадоксально, но при общей закрытости общин на Миритипаране, юкуна и матапи мечтают о расширении контактов с неиндейским миром. В каждой общине в ходе традиционных приветственных бесед юкуна и матапи рассуждали, что хорошо было бы оборудовать взлетно-посадочную полосу рядом с их деревней. Таким образом, полагали индейцы, их будут посещать туристы (Там же: тетр. 1).

Гипотетический приход туристов рассматривался юкуна как возможность получения различных благ неиндейского мира, в том числе денег. Рефлексии, что им придется жертвовать чем-то взамен, пусть и частично допускать чужаков в свою жизнь, у юкуна и матапи не наступало. Однако проведенный анализ показывает, индейцы Миритипараны в большинстве своем не готовы идти на такие уступки.

Жители Миритипараны имеют два имени: традиционное и христианское. У них не существует каких-либо запретов использовать традиционное имя для общения с представителями неиндейского мира, но, как правило, в этом случае индейцы называют христианское имя. Христианское имя, прописанное в удостоверениях личности у местных индейцев, необходимо для контакта с властями. Для общения между собой юкуна и матапи используют как христианские, так и традиционные имена (ПМА 2015: Серхио).

Несмотря на то, что на Миритепаране с конца XIX века работали христианские миссионеры, многие местные индейцы продолжают придерживаться традиционных верований. Так, в общине матапи Пуэрто-Нуэво из 97 жителей больше половины исповедовали традиционные верования. Информант матапи утверждал, что подобная ситуация характерна и для других общин на Миритепаране (Там же: Серхио).

Правительство Колумбии финансирует деятельность ассоциации ACIMA (Asociación de Capitanes Indígenas de Miríti Amazonas – Ассоциация капитанов народов Мирити Амазонас), объединяющей индейские общини Миритипараны, под эгидой которой происходит обучение учителей из числа представителей местных этнических групп. После обучения учителя возвращаются в свои общини. Профессия учителя

считается престижной, однако труд учителя не оплачивается, его семья, как и все члены общины, живет за счет ведения традиционного хозяйства. ACIMA финансирует поездки лидеров общин на съезды аборигенных народов в города (ПМА 2015: Серхио).

На территории общины Текендама установлена вышка мобильной связи. Сигнал, распространяемый ею, покрывает незначительное расстояние в несколько километров, поэтому не совсем понятно ее предназначение. Видимо, она была построена не так давно, в расчете на какие-то ближайшие планы. У некоторых жителей общины есть мобильные телефоны, используемые ими для разговоров со своими соплеменниками, живущими на противоположном берегу реки (ПМА 2015: тетр. 1).

Популярным способом связи между общинами на Миритепаране также является передача бумажных записок с написанным текстом с проходящими по реке попутными лодками (Там же: тетр. 1).

Наиболее продуктивными контакты между юкуна и неиндейским миром представляются в сфере материальной культуры. Юкуна владеют искусством гончарного мастерства. Керамику, горшки различных форм и размеров, противни для приготовления маниоковых лепешек, глубокие тарелки, изготавливают, как правило, женщины. Материалом-сырцом служит серая глина. Вылепленные и обожженные на солнце изделия подвергаются лощению и шлифовке, их поверхность расписывается красной растительной краской. Традиционную керамику юкуна продолжают использовать в повседневном быту. Ввиду отдаленности территории проживания юкуна от коммерческих центров, местные индейцы не производят керамику на продажу. В Пузуро-Гуаябо я встретил семью юкуна, собиравшуюся принять участие в выставке традиционных народных ремесел, которая должна была состояться в Боготе в ближайшее время. Для участия в выставке она изготавлила целую коллекцию всевозможных керамических изделий и характерных для культуры индейских этнических групп региона подставок в форме песочных часов. Вероятно, осуществить поездку в Боготу семья могла только при поддержке ассоциации ASIMA. Индейцы планировали оставить часть своих изделий для музея, другую хотели распродать (ПМА 2015: тетр. 1).

Глава этой семьи, мужчина средних лет, смастерили для охоты арбалет, оружие, не характерное для культуры индейцев Миритипараны. Откуда ему стала известна конструкция арбалета, мне не удалось узнать. Он имел старое ружье, но у него не было возможности покупать для него патроны. Как объяснил мужчина, яд для стрел для духовой трубы, традиционного оружия юкуна, изготавливать было слишком долго и хлопотно. Его арбалет, легко трансформировавшийся в лук, имел высокую убойную силу, поэтому для стрел ему не требовался яд (ПМА 2015: тетр. 1).

Описанный эпизод экспедиции к юкуна, очевидно, оставляет обширное поле для размышлений и анализа психоаналитикам и психологам, а также их коллегам из смежных прикладных дисциплин. Оставим им их работу. Меня интересовал этнологический аспект увиденного и услышанного. Первой моей реакцией на поведение капитано Эвелио явилось непонимание, граничащее с разочарованием: мы только наладили контакт, сидели вместе, разбирались в тонкостях традиционной культуры юкуна. И вот сейчас за все это он просит деньги. Да, наверное, такова современная этнология. Все привычные связи нарушены, этого капитано юкуна интересуют только деньги. Осознание и понимание произошедшего пришло ко мне позже. Ситуация оказалась не такой однозначной. Деньги, пришедшие в жизнь юкуна, в некоторых ситуациях обрели специфический контекст, их основная функция «купли –продажи» была нару-

шена, трансформировалась, они превратились в артефакт, культурный своеобразный код, работающий в системе традиционной культуры. Не только индейцы оказались вовлечеными в товарно-денежные отношения, но и культура юкуна продемонстрировала способность адаптировать, включить в свою систему ценностей чужеродный культурный элемент. Такова история эпизода экспедиции к юкуну.

Источники и литература

Доронин 2013 – Доронин Д. Шаманы, деньги и духи: торговля или обмен? // Фетиш и табу. Антропология денег в России / сост. А. Архипова и Я. Фруктманн. М.: ОГИ, 2013. С. 203–217.

ПМА – Полевые материалы экспедиции автора к индейцам юкуна в Колумбию, в департамент Амазонас, бассейн реки Миритипараны, ноябрь 2015 г. (община Пуэрто-Лаго, информант юкуна: Родриго, ок. 1965–1970 г.р., капитано; община Пуэрто-Гуаябо, информант матапи: Эвелио, ок. 1970–1975 г.р., капитано; община Пуэрто-Нуэво, информант юкуна: Серхио, 1977 г.р., учитель).

Hammen van der M.C. El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana. Serie: Estudios en la Amazonía colombiana. Vol. IV. Programa Tropenbos Colombia, Santafé de Bogotá: Tropenbos y Tercer Mundo Editores, 1992.

Jacopin P.-Y. Habitat et territoire yukuna // Journal de la Société des Américanistes, 1972. Vol. 61. Issue 1. Pp. 107–139.

Nahum-Claudel. C. Review of: Schackt Jon, 2013, A people of stories in the forest of myth: the Yukuna of Miritiparaná. Oslo: Novus Press, 2013 // Journal de la Société des Américanistes, 2014. Vol. 100. Issue 2. Pp. 248–252.

References

Dorонин Д. Шаманы, деньги и духи: торговля или обмен? Антропология денег в России, составители А. Архипова и Я. Фруктманн. Москва: ОГИ, 2013. С. 203–217.

ПМА – Полевые материалы экспедиции автора к индейцам юкуна в Колумбию, в департамент Амазонас, бассейн реки Миритипараны, ноябрь 2015 г. (община Пуэрто-Лаго, информант юкуна: Родриго, ок. 1965–1970 г.р., капитано; община Пуэрто-Гуаябо, информант матапи: Эвелио, ок. 1970–1975 г.р., капитано; община Пуэрто-Нуэво, информант юкуна: Серхио, 1977 г.р., учитель').

A.A. Matusovsky. Makana and 50,000 Colombian pesos. One episode of the expedition to Yukun Indians.

Life Yukun Indians living in the Colombian Amazon is subject to numerous prohibitions relating to their traditional beliefs and ideas. The desire to communicate with the non-Indian world of forms at Yukun kind of adaptive behavior. What mechanisms of social interaction and adaptation work on contact Yukun c non-Indian world, as the lining of protective barriers and how they are durable and are relevant for the Indians themselves – these aspects are discussed and analyzed in this article.

Keywords: Indians of Colombia, Indians of Amazonia, Indians Yukun, social anthropology, anthropology of money.

ИСТОРИЯ НАУКИ

УДК 39+3-05

© Д.Д. Тумаркин

ПИТЕР УОРСЛИ: ЖИЗНЬ И ТРУДЫ НА ФОНЕ ЭПОХИ

В статье рассматриваются жизнь и труды Питера Уорсли - выдающегося английского этнографа и социолога, прогрессивного общественного деятеля эпохи холодной войны. Уорсли приобрел всемирную известность как социолог, изучавший социально-экономические и культурные проблемы стран «третьего мира».

Ключевые слова: Питер Уорсли, австралийскиеaborигены, культуры карго, страны «третьего мира», холодная война, Австралия, Великобритания.

Питер Уорсли известен старшему поколению современных российских этнографов главным образом как автор монографии «Когда воструbit труба. Исследование культов карго в Меланезии», переведенной на русский язык (Уорсли, 1963). С.А. Токарев в книге «История зарубежной этнографии» характеризует Уорсли как одного из видных западноевропейских этнографов-марксистов, «автора ряда исследований по современной культуре народов Африки и Океании, в частности интереснейшего труда о «миллениаристских» (религиозно-реформаторских) движениях в Меланезии» (Токарев, 1978: 318). Но с середины 1960-х годов Питер сосредоточился на социологическом изучении народов «третьего мира» и приобрел всемирную известность как социолог. Полагаю, что читателям «Вестника антропологии» будет небезинтересно побольше узнать об этом выдающимся ученом и общественном деятеле.

Мне довелось встречаться с Уорсли в Манчестере в 1981 г. во время научной командировки в Великобританию, а потом в Москве, куда он дважды приезжал в конце 1980-х – начале 1990-х годов. В те годы мы переписывались и обменивались публикациями. Мне много рассказывал о нем его друг Фредерик Роуз (См. о нем: Тумаркин, 2015б: 179–200). Но в конце 1990-х годов, когда я погрузился с головой в тематику, связанную с изучением жизни и научного наследия Н.Н. Миклухо-Маклая, связи с Уорсли оборвались. Я вспомнил о нем недавно, когда, работая над книгой воспоминаний, начал писать главу о командировках в «туманный Альбион». В Интернете нашлось много материалов о Питере, в том числе сообщение о том, что в глубокой старости он опубликовал очень интересные мемуары (*Worsley 2008*). Один из рецензентов, профессор Брюс Капферер, написал, что по откровенности они напоминают «Признания» Жан-Жака Руссо. Я приобрел эту книгу через интернет-магазин и под ее впечатлением написал статью, предлагаемую вниманию читателей.

Детство и юность. Учеба в Кембридже. Участие во второй мировой войне. Начало изучения языков и культур народов Африки.

Питер Уорсли родился в Ливерпуле в 1923 г. в семье мелкого предпринимателя-католика. Отец хотел, чтобы сын пошел по его стопам. Но Питер решил стать ученым

и уже в школьные годы сделался атеистом. Он поступил на факультет антропологии Кембриджского университета, где в то время было велико влияние левых. Как он вспоминает, каждый пятый студент принимал участие в деятельности студенческого Социалистического клуба, которым руководили коммунисты. В 1941 г., когда гитлеровская Германия напала на СССР и англичане с замиранием сердца следили за тяжелыми боями, которые вела Красная Армия, так как от их исхода во многом зависела судьба Великобритании, Питер вступил в Коммунистическую партию Англии (КПА).

В 1942 г. студент Уорсли был мобилизован, окончил офицерские курсы и около года участвовал в охране стратегических объектов в Англии, а потом был отправлен со своим полком в Африку для защиты британских колоний и предотвращения восстаний, спровоцированных немецкими агентами. В Кении он изучил язык суахили и познакомился с лидерами местного национально-освободительного движения, затем со своим полком был переброшен в Эфиопию (Абиссинию), а оттуда – в Индию.

В конце войны Уорсли был демобилизован, как недоучившийся студент, и в 1947 г. с отличием окончил университет, получив степень магистра гуманитарных наук. Заинтересовавшись культурами и языками народов Африки, Питер поступил на службу в Министерство колоний и был послан в Намибию для подготовки школьных учебников на суахили, затем был командирован в Южно-Африканский союз (с 1961 г. – ЮАР), где участвовал в создании учебных пособий на других языках группы банту.

В эти годы Питер активно участвовал в политической деятельности: нелегально встречался с южноафриканскими коммунистами, которые подвергались жестоким преследованиям, присутствовал на Всеобщем конгрессе молодежи в Праге, где впервые встретился с советскими юношами и девушками, начал изучать русский язык. Такая деятельность Уорсли привлекла к нему внимание спецслужб. Он начал замечать слежку.

Питер попытался поступить на работу в Институт Родса-Ливингстона (ИРЛ) – исследовательский центр, занимавшийся прикладными исследованиями на «черном континенте» и подчиненный британскому Министерству колоний. Однако его кандидатура по настоянию контрразведки была отклонена отборочной комиссией. К счастью для Питера, в комиссию входил профессор-африканист Макс Глакмэн (1911–1975), который придерживался левых взглядов и в своих исследованиях пытался сочетать марксизм с функционализмом. Глакмэн не изгоняли из ИРЛ, так как он был крупнейшим специалистом по проблематике, разрабатываемой этим учреждением. Он пригласил Уорсли в качестве ста-

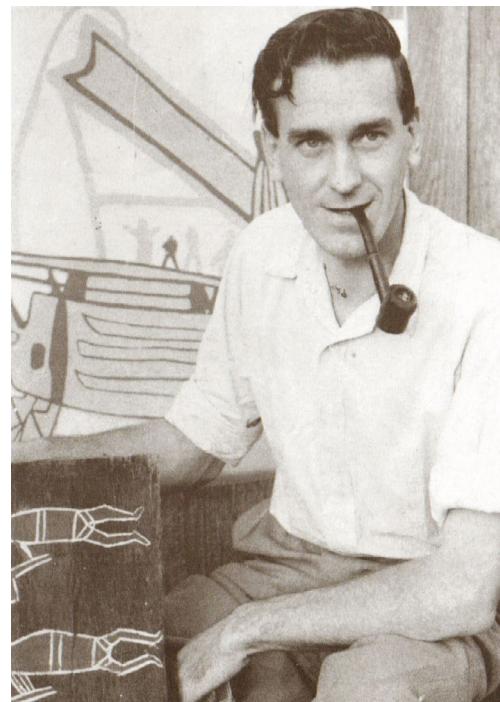


Рис. 1. Уорсли изучает рисунки аборигенов на коре. Канберра. 1954
(Worsley 2008 : 104).

жера-исследователя в руководимый им департамент антропологии Манчестерского университета и предложил написать диссертацию об одном из языков, входящих в группу банту. Но Уорсли, желавший стать социальным антропологом, предпочел подготовить исследование об одном из народов, говорящих на языках этой группы. Глакмэн одобрил его решение, и Питер погрузился в изучение научной литературы об этих народах, чтобы выбрать тему диссертационной работы.

Между тем началась «холодная война», обострившая идеологические разногласия в научном сообществе. Уорсли стал известен в кругах английских африканистов как «красный», просоветски настроенный молодой радикал. Как сказал ему Глакмэн, один из наиболее уважаемых африканистов, профессор Оксфордского университета Э. Эванс-Причард (1902–1973) публично заявил, что сделает все от него зависящее, чтобы Уорсли не получил в Англии постоянной работы по специальности. Питер не сомневался, что британские спецслужбы не допустят его полевых исследований в Африке. «После восьми лет концентрации внимания на Африке, – писал он в своей автобиографии – этот континент оказался для меня закрытым» (*Worsley 2008: 77*).

Три года в Австралии

В научных журналах появилось объявление, что недавно открытый Австралийский национальный университет (АНУ) в Канберре набирает профессоров, преподавателей и аспирантов для своего департамента антропологии. Глакмэн посоветовал Уорсли воспользоваться этой возможностью. И хотя Питер в то время знал о народах Австралии и Океании только то, что усвоил на лекциях в университетские годы, он послал соответствующие документы на конкурс. Открывать новый департамент и прочитать там вводный курс лекций пригласили неформального лидера английских океанистов и австраловедов сэра Раймонда Фёrsa (1901–2002), который терпимо относился к коллегам-марксистам и, оставаясь функционалистом, заимствовал некоторые идеи у Маркса, признаваемого им одним из величайших мыслителей. Глакмэн, который был приятелем Фёrsa, попросил его поддержать кандидатуру Уорсли. В результате Питер был зачислен на три года в антропологический департамент АНУ на должность «Research Student» (нечто вроде аспиранта) и со своей молодой женой Шейлой (полуангличанкой-полуармянкой), тоже коммунисткой, переехал в Канберру.

Супруги Уорсли прибыли на «пятый континент» в 1951 г., вскоре после того как австралийцы не поддержали на референдуме предложение премьер-министра Р. Мензиса о запрете компартии. Поэтому Питер и Шейла не скрывали свои политические взгляды и установили контакты с членами КП Австралии, в том числе с этнографом Фредом Роузом (см. о нем Тумаркин 2015б: 179–200). В результате они попали под колпак ASIO (Австралийской службы безопасности и разведки). Руководитель Питера в АНУ Б. Стэннер предложил ему провести полевые исследования в Центральных нагорьях Новой Гвинеи, куда «белые» проникли только в 1930 г. и где оставались неизученными многие племена. По совету Роуза он ознакомился с докладами патрульных офицеров, которые побывали в этих местах, и даже заказал в Сиднее снаряжение и припасы для экспедиции (палатку, гамаки для ночлега, противомоскитные сетки, лекарства, картонные ящики с консервами, крупой и т.д.). За неделю до отплытия он зашел в Департамент территорий (аналог

британского Министерства колоний), чтобы получить разрешение на въезд в ПНГ, которая фактически была тогда австралийской колонией. Чиновник, ознакомившись с представленными документами, вышел в другую комнату, кому-то позвонил, и вернувшись, сказал, что Уорсли запрещен въезд в ПНГ. По мнению Питера, чиновник связывался с ASIO. Ему так и не удалось попасть на Новую Гвинею. Поэтому впоследствии пришлось писать о ее коренных жителях, основываясь на сообщениях путешественников и трудах тех исследователей, которые, в отличие от него, смогли поработать на этом огромном острове.

Фред Роуз предложил Питеру достойную альтернативу, которая была одобрена Стэннером: продолжить начатое им изучениеaborигенов Грут-Айленда – маленького острова в заливе Карпентария, расположенного в северной, тропической зоне «пятого континента», в 600 км от южного побережья Новой Гвинеи. Фред изучал социальную структуру этойaborигенной группы в 1937–1938, 1941 и 1948 годах, проведя на Грут-Айленде в общей сложности почти полтора года. Но он не закончил там свои исследования: требовалось проследить изменения, происходившие в группе под влиянием усилившимся контактов с «белыми», а также выяснить родственные связи техaborигенов, которые отсутствовали на острове, когда там работал Роуз, или родились после 1948 г., и сфотографировать их. Сам он не мог поехать на несколько месяцев на Грут-Айленд, так как в начале 1950-х годов занимал важные посты в Департаменте территорий, а потом в Департаменте (Министерстве) внутренних дел. Поэтому он решил поручить эту работу своему единомышленнику Уорсли. Фред сумел опубликовать монографию о своих исследованиях на Грут-Айленде лишь в 1960 г., после переезда в ГДР (*Rose 1960*). Но он подробно ознакомил своего коллегу со своими наблюдениями, обучил разработанной им уникальной методике полевых исследований.

Смущало одно: пустят ли власти Уорсли на Грут-Айленд? Этот остров входил в состав Северной территории, которой управлял Департамент территорий, выдававший соответствующие разрешения. Помня об отказе, полученном там Питером, Фред разработал план действий. Прежде всего, он попросил торговца трепангом¹ Фреда Грея, назначенного Департаментом «протектором» обитателей Грут-Айленда, прислать приглашение Уорсли и его супруге. С этим приглашением и их документами Роуз пошел к чиновнику, ведавшему допуском на Северную территорию, с которым поддерживал дружеские отношения, и тот подмахнул заготовленный Фредом пропуск. Как вспоминал впоследствии Уорсли «система безопасности дала сбой» (*Worsley 2008: 84*)².

Супруги провели на Грут-Айленде 10 месяцев. Используя методику, разработанную Роузом, Питер собрал ценный материал и пришел к выводам, не во всем совпадающим с концепцией Роуза. Шейла помогала мужу в его работе и старалась в экстремальных условиях наладить их быт. Супруги плохо переносили непривычный для них тропический климат и отсутствие элементарных удобств, а недостаток продовольствия восполняли рыболовством, собирательством и охотой, причем Питер использовал ружье, одолженное ему Фредом. Десять страниц, посвященных рассказу о пребывании на Грут-Айленде, – один из наиболее волнующих и высокохудожественно написанных разделов автобиографии Уорсли. По-видимому, в старости, работая над мемуарами, он сохранил светлую память о полевых исследованиях на этом маленьком острове.

Вернувшись с супругой в Канберру, Питер через 10 месяцев защитил докторскую диссертацию (Ph.D.) о системе родстваaborигенов Грут-Айленда. Диссертационную

комиссию возглавлял известный австраловед профессор А.П. Элкин (1891–1979), который выступал против марксизма и марксистов и подвергал резкой критике публикации Роуза. Но большой фактический материал, собранный и проанализированный в диссертации, побудил комиссию присудить Уорсли искомую степень.

Несостоявшаяся экспедиция в Центральные нагорья Новой Гвинеи, при подготовке к которой Питер прочитал много книг о папуасах и других народах Океании, пробудила у него интерес к этому региону. Его, прежде всего, заинтересовали миллениаристские движения, которые наблюдались тогда на многих островах Меланезии и присущий им культа карго (см. Тумаркин 2015а: 86–89).

Еще перед отправлением на Грут-Айленд Питер написал для журнала «Oceania» статью о Миклухо-Маклае, который наблюдал ранние проявления культа карго (Worsley 1952: 307–314).

В конце марта 1954 г. Уорсли посетил атташе по культуре советского посольства в Канберре, чтобы узнать, кто в СССР изучает миллениаристские движения, и рассказал, что написал статью о Миклухо-Маклае. Дипломат угостил гостя ланчем с русской водкой и обещал запросить в Москве интересующие его сведения. Но через неделю, 3 апреля, начало раскручиваться «дело Петрова» (Тумаркин 2015б: 183–185, 197), и в Австралии развернулась антикоммунистическая кампания. По воспоминаниям Питера, его друзья-коммунисты ожидали обыска, жгли письма и документы и закапывали в землю коммунистическую литературу. Для выявления «коммунистических шпионов» была учреждена Королевская комиссия по шпионажу, на заседания которой вызывались подозреваемые. Одним из первых был привлечен к ответственности Фред Роуз. Питер с восхищением пишет о том, как умело и бесстрашно вел себя на этом судилище его старший друг (Worsley 2008: 95–97). Недавнее посещение советского дипломата могло стать поводом для вызова на заседание комиссии самого Уорсли. Как раз истекал трехлетний срок его работы в АНУ. Поэтому Питер с женой и маленькой дочкой, родившейся в Австралии, поспешил отправиться из Сиднея пароходом в Англию.

Возвращение в Англию. Научная работа и общественная деятельность Уорсли в 1954–1956 годах

Макс Глакмэн снова взял на работу Уорсли, на этот раз в качестве ассистента. Он вел семинарские занятия и руководил несколькими студентами, но не имел права читать лекции. Питер хотел превратить в монографию свою докторскую диссертацию, защищенную в Австралии, но не смог это сделать, так как Макс отвлекал его другими заданиями, связанными с африканистикой и изучением ситуации в Африке. Так, он убедил Уорсли доработать его магистерскую диссертацию и выдвинул этот труд на престижную премию Королевского антропологического института, которую Питер получил в 1955 г. Ему было также поручено собирать всю доступную информацию о национально-освободительном движении в английских колониях в Африке и докладывать ее на семинарах сотрудников департамента. Особенно подробно отслеживал Питер развитие событий в Кении, где он находился в 1942–1943 годах, освоил, помимо суахили, некоторые другие языки группы банту и познакомился со многими местными лидерами-коммунистами и их противниками. Перипетиям освободительной борьбы в этой английской колонии, принимавшей разные формы, вплоть до пар-

тизанской войны, и жестоким репрессиям, к которым прибегали английские власти и белые поселенцы, уделено в автобиографии 14 страниц – не только потому что автор из своего английского далёка внимательно изучал эти события, но и потому, что он активно участвовал в развернувшемся в Великобритании общественном движении в защиту повстанцев и за скорейшее предоставление независимости Кении и другим английским колониям. Питер публиковал статьи в коммунистической газете «Daily Worker», пацифистском еженедельнике «Peace News», социалистическом (леволейбористском) журнале «New Statesman and Nation» и других левых изданиях, выступал по радио и телевидению. Он стал одним из руководителей Движения за свободу колоний, которое основал леволейбористский член парламента Ф. Брокуэй.

При этом Уорсли не прекращал научной деятельности. Работая у Макса Глакмэна, он опубликовал статью – фрагмент своей докторской диссертации и подготовил к сдаче в издательство монографию «Когда вострубит труба. Исследования культов карго в Меланезии» (Worsley 1957), в которой сделал вывод, что главная тенденция в развитии этих религиозно-реформаторских движений состоит в переходе к ранним формам национально-освободительной борьбы. Глубина исследования сочетается в книге с яркостью и занимательностью изложения. Поэтому она заинтересовала не только специалистов, но и широкие круги читателей и была переведена на несколько языков, в том числе, как упоминалось в начале статьи, на русский (Уорсли, 1963). В предисловии редактор русскоязычного издания С.А. Токарев высоко оценил труд английского этнографа-марксиста, подчеркнув его научную значимость и политическую актуальность. Сам Уорсли в своем предисловии к этому изданию написал, что рад публикации своей книги в стране, жители которой стали «участниками наиболее знаменательной революции в истории человечества», и продемонстрировал хорошее знание не только трудов Миклухо-Маклая³, но и другой научной литературы на русском языке, сославшись на проявления миллениаристских настроений у российских сектантов⁴ (Уорсли 1963: 11–14). Питер опубликовал также несколько статей по проблематике книги в научных журналах.

Поворот к социологии «третьего мира». Уорсли выходит из компартии, но не меняет своих убеждений

Наряду с национально-освободительными движениями в колониях, внимание Уорсли как ученого стали все больше привлекать забастовки и демонстрации рабочих в Англии, специфика труда рыбаков, вынужденных за бесценок продавать свой улов крупным компаниям и т.п., т.е. сюжеты, которые изучают социологи. Поэтому в конце 1956 г., когда университет в приморском городе Халл объявил конкурс на замещение вакантной должности лектора в департаменте социологии, Питер принял в нем участие и победил, хотя был новичком в социологии. Первое время он целыми днями штудировал труды классиков этой научной дисциплины и едва успевал подготовиться к очередной лекции. Но к концу учебного года Уорсли освоился на новом поприще.

Уорсли проработал в Университете Халла два года. Он специализировался на изучении социально-экономических и культурных проблем десятков государств, которые недавно освободились от колониальной зависимости и намного отставали в своем развитии от США, Канады, Западной Европы, Австралии и Японии. СССР пытался

привлечь постколониальные страны к сотрудничеству, убедить их руководство в преимуществах некапиталистического пути развития и идеологические аргументы подкреплял экономической помощью, посылкой советников и практически бесплатными поставками оружия. США и другие западные державы противостояли этим попыткам и, в свою очередь, старались удержать развивающиеся страны в сфере своего влияния. Но подавляющее большинство этих стран уклонялось от присоединения к советскому или антисоветскому лагерю. Несмотря на различия в режимах и уровне развития, их руководители считали полезным действовать сообща. Возникли региональные и всемирные объединения таких стран. В сфере международных отношений эти организации выступали за неприсоединение к военным блокам, объявление отдельных регионов (например, Азиатско-Тихоокеанского) зонами, свободными от ядерного оружия. Разумеется, эти лидеры поддерживали требование о полном запрете такого оружия, которое было выдвинуто в развитых капиталистических государствах сторонниками мира, придерживавшимися разных политических взглядов. Питер не только изучал ситуацию в развивающихся странах, но и присутствовал – в качестве наблюдателя или эксперта – на крупных международных форумах, которые проводили эти организации, а также активно участвовал в движении за ядерное разоружение Великобритании. Как считал Уорсли, на земном шаре, наряду с миром империализма и миром социализма, появился «Третий мир», под которым он понимал развивающиеся страны. Свои соображения и выводы исследователь изложил в книге «Третий мир» (*Worsley 1964*), которая в последующие годы вышла несколькими дополненными изданиями.

Начавшийся в 1950-х годах кризис мирового коммунистического движения не обошел стороной Питера. Сильное потрясение испытал он в 1954 г., когда на XX съезде КПСС был разоблачен «культ личности» Сталина. Сведения о массовых репрессиях и возмутительном произволе в годы сталинской диктатуры, появлявшиеся в западной прессе, получили официальное подтверждение. Уорсли понял, что дело не только в Сталине, но в псевдосоциализме, построенном в СССР. Еще более сильный шок он испытал в 1956 г., когда советские войска подавили антисталинистское восстание в Венгрии. Эта интервенция вызвала раскол в коммунистическом движении. Так, просоветски настроенные коммунисты вышли из австралийской КП и создали Социалистическую рабочую партию. Из компартий вышли многие интеллектуалы. Уорсли тоже покинул английскую КП, большинство лидеров которой ориентировалось на Москву, но не изменил своих убеждений. Он стал одним из руководителей движения «Новые левые», в котором участвовали коммунисты, вышедшие из партии, левые лейбористы, христианские пацифисты, некоторые группы троцкистов. К этому времени Питер изменил отношение к Л.Д. Троцкому. Теперь он считал его талантливым организатором и крупным марксистским теоретиком, не чeta «грузинскому семинаристу Сосо Джугашвили» (Сталину). Уорсли редактировал сборники статей и журналы, отражавшие взгляды «новых левых», в частности – «The New Left Review».

В 1964 г. в департаменте антропологии Университета Манчестера, по-прежнему возглавляемом Максом Глакмэном, открылось отделение социологии. На пост руководителя этого отделения был избран Питер Уорсли. Через несколько лет, еще при жизни Глакмэна, отделение было преобразовано в самостоятельный департамент, а Уорсли удостоен звания профессора. Питер вложил много сил в развитие департамента. Этот департамент стал одним из самых престижных в Великобритании, а его руководитель – одним из социалистических гуру в международном масштабе, так

как он глубоко исследовал основные особенности и тенденции развития стран «Третьего мира».

В 1970 г. Питер опубликовал учебное пособие для студентов «Введение в социологию» (Worsley 1970). Эту книгу, написанную ярким и образным языком, читали не только студенты-социологи, но учителя, журналисты, ученые разных специальностей – все те, кого интересовали социальные проблемы современности. Поэтому она была издана огромным тиражом, несколькими изданиями, а ее расширенный вариант вышел в свет через семь лет.

Питер очень придилично подходил к подбору сотрудников департамента. Подыскать их было нелегко, так как все достойные специалисты работали в департаментах социологии крупнейших университетов страны. Поэтому на должность ассистентов и лекторов он назначал своих лучших выпускников. Но в департаменте не было другой крупной фигуры – профессора, который мог бы полностью заменять Уорсли во время его частых отлучек (поездок на международные научные форумы и конгрессы сторонников мира, для чтения курса лекций в европейских или американских университетах). Такой человек появился в 1974 г., когда вторым профессором департамента был избран Теодор Шанин⁵. Они стали близкими друзьями и имели сходные взгляды по большинству теоретических проблем. Питер очень тепло пишет о Теодоре в своей автобиографии.

Моя встреча с Уорсли в Манчестере в 1981 г. и последующие контакты

Как упоминалось в начале статьи, я впервые встретился с Уорсли в 1981 г., когда посетил Манчестер во время командировки в Великобританию. Когда я приехал в местный университет, меня принимал вначале Шанин. По его приглашению я участвовал в семинаре, на котором обсуждались пути развития деревенских кооперативов. Теодор сказал, что Питер вернется в Манчестер днем и хочет провести со мной вечер, так как слышал обо мне от своего друга Фреда Роуза. И действительно, в 18 час. в университет на спортивной автомашине с откидывающимся верхом приехал высокий стройный мужчина, выглядевший значительно моложе своих 57 лет. В отличие от Шанина, который, как обычно, был одет во фланелевую рубашку и джинсы, Уорсли был в щеголеватом костюме с модным галстуком. В машине сидела красивая девушка, которая смотрела на него влюбленными глазами. Уорсли повез нас в итальянский ресторан.

Во время ужина Питер расспрашивал о ситуации в СССР и моей полевой работе на Новой Гвинее. Я рассказал о двух посещениях Берега Маклая на «Дмитрии Менделееве» и несостоявшихся более длительных полевых исследованиях в Бонгу:



Рис. 2. П. Уорсли – профессор университета в Халле. 1956 г. (Worsley 2008: 105).

правительство ПНГ под влиянием австралийских советников в 1978 г. отменило данное ранее разрешение в связи с введением советских войск в Афганистан. Питер сказал, что – в отличие от Роуза – вышел из КПА, потому что ЦК этой партии большинством голосов одобрил советскую интервенцию в Венгрию, но остался марксистом. «Однако я рассматриваю труды Маркса и Энгельса, – добавил он – не как истину в последней инстанции, а как научные тексты, которые могут подвергаться критике. Я признаю философское ядро марксизма – материалистическую диалектику, учение о базисе и надстройке, классовую борьбу как движущую силу истории, неизбежность революций и т.д., но считаю утопией концепцию, согласно которой “доисторический коммунизм”, существовавший в первобытную доклассовую эпоху, неизбежно возродится в будущем в виде бесклассового коммунистического общества. Я подробно рассматриваю эти проблемы в книге “Маркс и марксизм”, которая уже находится в издательстве и выйдет в свет в начале будущего года» (*Worsley 1982*).

Во время второй командировки в Англию, год спустя, я не посещал Манчестер и не встречался с Уорсли. Но он отреагировал на мое второе пребывание в «туманном Альбионе». Дело в том, что в августе 1982 г. в бюллетене Королевского антропологического института (КАИ) появилась моя небольшая статья о Миклухо-Маклае (*Tumarkin 1982: 4–7*). А через четыре месяца в этом бюллетене был напечатан отклик Питера, озаглавленный «Барьеры на пути этнографической полевой работы» (*Worsley 1982б: 9*). В нем говорится, что, как он «узнал от надежного источника, советскому этнографу Даниилу Тумаркину не разрешили провести полевые исследования в деревне Бонгу, но он умолчал об этом “по дипломатическим соображениям” в своей статье. Уже на протяжении нескольких десятилетий колониальные власти возводят такие преграды не только перед “красными”, но и перед умеренно левыми исследователями. Жертвами этой “паранойи” стали автор отклика и его друг Фредерик Роуз». Уорсли призвал научное сообщество добиваться, чтобы свободный доступ к полевым исследованиям получили советские исследователи и все те, кто не принадлежит к «истеблишменту»⁶.

Не зная, что я получаю бюллетень КАИ, Питер прислал мне в Москву письмо, датированное 27 июня 1983 г., к которому приложил ксерокопию своего отклика. Он пояснил, что отклик «базируется на вашем сообщении, сделанном доверительно во время нашей встречи, касательно обращения с вами правительства Новой Гвинеи». «Я предположил – продолжал Уорсли, – что вы, возможно, не хотели, чтобы этот случай был предан гласности, а потому написал, что узнал о нем “от надежного источника” <...> Считаю важным разоблачать всякую репрессию, где бы она ни произошла – здесь, на Новой Гвинее или в Гватемале».

В том же письме Питер сообщил о переменах в своей жизни. «Я был очень рад нашей встрече в Англии. После нее я вышел на пенсию, как только позволил возраст (последствие экономического кризиса⁷), что вполне меня устраивает. Я только что окончил главный труд моей жизни «Три мира», который выйдет в феврале следующего года (См.: *Worsley 1984 – Д.Т.*). В нем содержится мое видение марксизма и антропологии, особенно применительно к концепции культуры и теории национализма. Мы планируем в недалеком будущем посетить СССР, когда придем в себя после хлопот, связанных с переездом в Лондон».

Четверть века научной, преподавательской и общественной деятельности Уорсли после выхода на пенсию. Чем объясняется его творческое долголетие?

После выхода на пенсию Уорсли еще четверть века активно продолжал научную, преподавательскую и общественную деятельность. Он читал лекции, преимущественно о социологических проблемах «Третьего мира», во многих университетах Западной Европы, США, Канады и Латинской Америки, участвовал в научных конгрессах и конференциях сторонников мира, публиковал новые исследования, был одним из руководителей английского движения за ядерное разоружение. Своим главным трудом, изданным в этот период, он считал «Знания: культура, контркультура и субкультура» (*Worsley 1997*), над которой работал четыре года. В книге автор описал и сравнил культуры народов, находящихся на разных ступенях социально-экономического развития, – от классификации растений и животных австралийскими аборигенами и дальних плаваний полинезийских «мореплавателей солнечного восхода» до современной американской поп-культуры, воплощенной в парке аттракционов Диснейленд.

Через 40 лет после выхода в свет своей знаменитой книги «Когда вострубит труба», Питер вновь заинтересовался проблемой милленизма и культов карго. Используя появившиеся в научной литературе сведения об особенностях этих религиозных движений в 1990-х годах, он опубликовал три статьи, в которых частично пересмотрел или уточнил основные выводы, сделанные в книге «Когда вострубит труба». Эти статьи, опубликованные в 1999–2006 гг., – последние, вышедшие из-под его пера (*Worsley 1999: 146–155; 2004: 209–226; 2006: 101–126*).

Завидное творческое долголетие Уорсли во многом объясняется тем, что интеллектуальный труд он совмещал с занятиями спортом, активным отдыхом и туризмом. В молодости Питер играл в футбол, в зрелые годы увлекался теннисом и до конца своих дней оставался страстным болельщиком футбольной команды «Манчестер Юнайтед». Выйдя на пенсию, он купил моторную лодку и вместе с женой и дочерьми часто совершал поездки по сети каналов, которых очень много в Великобритании. Ежегодно супруги совершали туристические поездки, иногда совмещая их с лекциями, которые Питер читал в университетах, расположенных в разных регионах земного шара. Так, они осмотрели пирамиды и другие древние памятники культуры индейских племен в Мексике, совершили плавание на катере по Амазонке, побывали на индонезийском острове Бали, в Новой Зеландии и на острове Тасмания, наблюдали за запуском американского космического корабля на мысе Канаверал.

В конце 1980-х годов, когда, как пишет Уорсли, «перестройка и гласность, введенные в СССР Горбачевым, дали толчок не только крушению СССР, но и всего советского блока» (*Worsley 2008: 242*), Питер побывал в этих странах. В Москву он приезжал, по крайней мере, два раза – как турист и для участия в международном социологическом симпозиуме. Это позволило нам встретиться, вспоминать прошлое, обмениваться мнениями о будущем. В середине 1990-х годов Питер с женой приобрели тур в Узбекистан, ставший независимым государством, чтобы осмотреть архитектурные памятники Самарканда.

В 1989 г. Питер приехал в ФРГ накануне падения берлинской стены и краха ГДР. Осмотрев Западный Берлин, он получил разрешение у восточногерманских пограничников на посещение ГДР и перебрался в Восточный Берлин – столицу

ГДР. Здесь он наблюдал массовые демонстрации, участники которых требовали демократических реформ и свободного доступа в Западный Берлин и ФРГ, Питер встретился со своим другом Фредом Роузом в его квартире на улице Шульце-Бойзена. Осмотрев знаменитые дворцы и парки в Потсдаме, Уорсли отправился в Веймар, где обошел места, связанные с деятельностью Вольфганга Гёте, прослушал оперу Вагнера в местном театре. Как человек левых взглядов, Питер, счел себя обязанным посетить гитлеровский концентрационный лагерь Бухенвальд, расположенный вблизи от Веймара. Большинство построек в нем было сровнено с землей, но оставлены как музейные объекты барак, в котором в конце войны был убит лидер немецких коммунистов Эрнст Тельман, а также здание «лабораторий», в которых врачи-изуверы производили опыты над заключенными, и газовая камера, в которой погибли в муках десятки тысяч человек. Питер, сняв шапку, простоял несколько минут возле мемориальной доски на бараке, где был застрелен Тельман, раздумывая о судьбе коммунистического движения.

«Четвертый возраст». Подведение итогов. Апокалиптический прогноз

К восьмидесяти годам (в 2004 г.) Уорсли, как он пишет в своей автобиографии, достиг «четвертого возраста» – периода одряхления, снижения всех жизненных функций, развития неизлечимых хронических болезней – и понял, что пора подводить итоги и готовиться к по возможности безболезненному уходу из жизни. Как атеист Питер знал, что впереди – небытие, что другой, загробной жизни не будет, и философски относился к этой перспективе как к неизбежности. Но напоследок он решил рассказать историю своей жизни, чтобы потомки не повторяли его ошибки и лучше понимали эпоху, в которую он жил и творил. Питер помнил, что Фред Роуз, который вопреки советам друзей откладывал начало работы над мемуарами, не успел их закончить, хотя пытался наверстать упущенное время даже в реанимационной палате (См. Тумаркин, 2015б: 197). Поэтому Питер взялся за мемуары, как только ему исполнилось 80 лет. Их подготовка потребовала больших усилий и продолжалась два года.

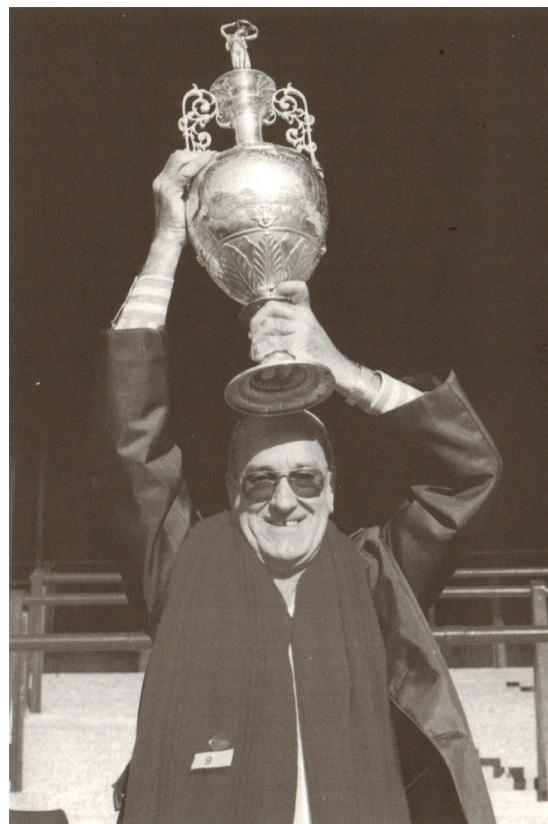


Рис. 3. П. Уорсли с кубком его любимого футбольного клуба «Манчестер Юнайтед», 1991. (Worsley 2008: 112).

Уорсли был разносторонне одаренным человеком. Он очень любил музыку и даже написал статью об истории джаза. Семьдесят лет он играл на фор-

теперь, так как музенирование повышало у него настроение и давало отдохновение от интеллектуального труда. Но после 2004 г. он перестал музенировать. Острый артрит конечностей сделал его малоподвижным. Питер все реже покидал свою квартиру. По той же причине он не мог без боли нажимать на клавиши – не только фортепиано, но и пишущей машинки и компьютера. Последние главы автобиографии Питер наговаривал на звукозаписывающее устройство; аудиозаписи расшифровывала и набирала его секретарша или одна из его дочерей.

Последний раздел книги, в котором автор высказывал свое видение перспектив развития человечества, называется «Конец света?». Ссылаясь на расплывание атомного оружия по всему миру и на несколько международных кризисов, когда дело едва не дошло до обмена ракетно-ядерными ударами, Уорсли предупреждал, что над человечеством нависла серьезная опасность. «Я делал и делаю все, что в моих силах, чтобы остановить это сползание в пропасть – написал Питер, – хотя больше не состою в переродившейся (коммунистической – Д.Т.) партии». Однако «сегодня может исчезнуть не одна какая-нибудь культура, вроде саморазрушившейся цивилизации майя, а вся человеческая цивилизация» (Worsley 2008: 273–274).

Хотя автобиография завершается апокалиптическим прогнозом (вероятно, излишне пессимистическим), она написана с юмором, самоиронией, ярким и образным языком и, на мой взгляд, является ценным историческим источником. Читатель знакомится с жизнью автора на фоне эпохи, так как Питер подробно рассказал о странах, в которых побывал, об общественно-политических движениях, в которых участвовал, о людях, которые встретились на его жизненном пути.

Уорсли вписал свое имя в историю науки как один из крупнейших английских социальных антропологов и социологов второй половины XX века. Он прожил долгую жизнь, в которой были не только достижения и признание в научном сообществе, но и репрессии (запрет на проведение полевых исследований в Африке и на Новой Гвинее), и преодоление иллюзий, приведшее к выходу из КПА, и крах мировой социалистической системы, в которой он в молодости видел этап на пути в светлое коммунистическое будущее. Не случайно свои мемуары Уорсли озаглавил «Академическое скольжение по тонкому льду».

Питер умер в 2013 г. во сне от остановки сердца. Именно о такой смерти он мечтал.

Примечания

¹ Трепанг – вареная, сущеная или копченая мускулистая кожа некоторых видов морских животных рода *Holothuria*, которая считается лакомством у китайцев, малайцев и многих других народов Востока.

² Роуз недолго был государственным служащим. В 1953 г. его принудили подать в отставку и привлекли к ответственности за участие в «коммунистическом шпионаже». Фреду удалось опровергнуть предъявленные ему обвинения, но пришлось работать грузчиком в порту Сиднея. В 1956 г. Роуз перебрался в ГДР. Когда в 1960 г. он приехал в Австралию, сохранив британский паспорт, Департамент территорий не разрешил ему продолжить исследования на Грут-Айленде (Тумаркин 2015б: 173–175).

³ Пятитомное Собрание сочинений Н.Н. Миклухо-Маклая, подготовленное ИЭ АН СССР и опубликованное в 1950–1954 гг., имелось в библиотеке Университета Манчестера.

⁴ Наряду со статьями московского корреспондента английского журнала «New Statesman and Nation», сообщавшего о сектантских движениях в СССР, Уорсли использовал книгу С.А. Токарева (Токарев 1958: 442, 510–511) и труд В.Д. Бонч-Бруевича (Бонч-Бруевич 1959).

⁵ Теодор Шанин (род. в 1930 г.) – выдающийся социолог и экономист, основоположник научной дисциплины «крестьяноведение». В 1962 г. окончил факультет социологии и экономики Ие-

русалимского университета и решил заняться историей крестьянства. Не будучи сионистом, переселился в Англию и в 1970 г. защитил диссертацию (PhD) в Бирмингемском университете, а в 1974 г. стал профессором департамента, возглавляемого Уорсли. Я был неплохо знаком с Шаниным, так как в 1970-х годах он приезжал по соглашению о научных обменах в Институт истории АН СССР, размещавшийся тогда в одном здании с ИЭ на улице Дмитрия Ульянова, причем, заглядывал и в наш Институт. Подчеркивая свою демократичность, Теодор ходил в джинсах, кроссовках и фланелевой рубашке без галстука, что было тогда не принято в советской академической среде. В годы «перестройки» и в начале 1990-х годов он подолгу жил в Москве, публиковал статьи в местных газетах и журналах. При Манчестерском университете Шанин организовал «школу», в которой повышали профессиональные познания российские социологи. В 1995 г. Теодор поселился в Москве, став ректором созданной по его инициативе Высшей школы социальных и экономических наук (в просторечье – Шанинки). Несмотря на почтенный возраст, он продолжает исследовательскую и преподавательскую работу. В 2016 г. он был избран почетным профессором Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

⁶ В своих мемуарах Уорсли рассказал о том, как он выступил в бюллетене Королевского антропологического института с протестом, когда узнал, что «Даниил Тумаркин, ведущий советский специалист по Миклухо-Маклаю» лишен возможности проводить полевые исследования на Новой Гвинее (Worsley 2008: 254).

⁷ Уорсли ушел на пенсию, когда ему исполнилось 60 лет, хотя мог работать и дальше. Он покинул университет, чтобы предотвратить увольнение «по сокращению штата» одного из сотрудников департамента.

Литература

Бонч-Бруевич 1959 – Бонч-Бруевич В.Д. О религии, религиозном сектантстве и церкви / Избр. сочинения. М.: Издательство АН СССР, 1959. Т. 1.

Токарев 1978 – Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.: Высшая школа, 1978.

Тумаркин 2015а – Тумаркин Д.Д. Кондоминиум или пандемониум? Советские этнографы на острове Эфате. Ч.1 // Вестник антропологии, 2015. № 1. С. 81–100.

Тумаркин 2015б – Тумаркин Д.Д. Фредерик Роуз (1915–1991). Жизнь и труды на фоне эпохи // Вестник антропологии, 2015. № 4. С. 179–200.

Уорсли 1963 – Уорсли П. Когда вострубит труба. Исследования культов карго в Меланезии. М.: Издательство иностранной литературы, 1963.

Rose 1960 – Rose F.G.G. The Classification of Kin, Age Structure and Marriage amongst the Groote Island Aborigines: A Study in Method and a Theory of Australian Kinship. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.

Tumarkin 1982 – Tumarkin D. Miklouho-Maclay, 19th Century Russian Anthropologist and Humanist // The Royal Anthropological Institute News. August, 1982. No. 51. Pp. 4–7.

Worsley 1952 – Worsley P. N.N. Mikloukho-Maclay, Pioneer of Pacific Anthropology // Oceania, 1952. Vol. 22. No. 4. 1952. Pp. 307–314.

Worsley 1957 – Worsley P. The Trumpet Shall Sound. A Study of Cargo Cults in Melanesia. L.: McGibbon and Kee, 1957.

Worsley 1964 – Worsley P. The Third World. A Vital New Force in International Affairs. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1964.

Worsley 1970 – Worsley P. Introducing Sociology. L.: Penguin, 1970.

Worsley 1977 – Worsley P. The New Introducing Sociology. L.: Penguin, 1977.

Worsley 1982а – Worsley P. Marx and Marxism. Chichester: Ellis Horwood, 1982.

Worsley 1982б – Worsley P. Barriers to Ethnographic Fieldwork // The Royal Anthropological Institute News. № 53. December 1982. P. 9.

Worsley 1984 – Worsley P. The Three Worlds. Culture and World Development. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1984.

Worsley 1997 – Worsley P. Knowledges: Culture, Contr-culture, Subculture. L.: Profile Books,

1997.

Worsley 1999 – Worsley P. «Cargo Cults» Forty Years On. / Expecting the Day of Wrath: Versions of the Millennium in Papua New Guinea / Ed. C.K. Schmid. Port Moresby: University Papua New Guinea Press, 1999. Pp. 146–155.

Worsley 2004 – Worsley P. Work, Wealth and Knowledge// Enigmas of Cargoist Identification / Cargo, Cult, and Culture Critique. Ed. H. Jebens. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004. Pp. 209–226.

Worsley 2006 – Worsley P. Continuity and Discontinuity in New Guinean Religion // Wital Metters III: Emergent Societies and Postnation State. Religious Movements. Bergen: Bergen University Press, 2006. Pp. 101–126.

Worsley 2008 – Worsley P. An Academic Skating on Thin Ice, New York; Oxford: Berghahn Books, 2008.

References

Bonch-Bruevich V.D. O religii, religioznom sektantstve i tserkvi / Izbr. sochineniiia. Vol. 1. Moscow: Izdatelstvo AN USSR, 1959.

Tokarev S.A. Iстория зарубежной этнографии. Moscow: Vysshiaia shkola, 1978.

Tumarkin D.D. Kondominium ili pandemonium? Sovetskie etnografy na ostrove Efate. Ch.1 // Vestnik antropologii, 2015. No. 1. Pp. 81–100.

Tumarkin D.D. Frederik Rouz (1915–1991). Zhizn i trudy na fone epokhi // Vestnik antropologii, 2015. No. 4. Pp. 179–200.

Worsley P. Kogda vostrubit truba. Issledovaniia kultov kargo v Melanezii. Moscow: Izdatelstvo inostrannoi literatury, 1963.

Rose F.G.G. The Classification of Kin, Age Structure and Marriage amongst the Groote Island Aborigines: A Study in Method and a Theory of Australian Kinship. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.

D.D. Tumarkin. Peter Worsley: a Life and Work on the background of his Time.

The life and work of Peter Worsley – a prominent English ethnographer and sociologist, a progressive public figure of the Cold War era – is considered in the paper. Worsley became world-famous sociologist as an authority in socio-economic and cultural problems of the Third World countries.

Key words: *Peter Worsley, Australian Aborigines, Cargo cults, Third World countries, Australia, Great Britain.*

НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ

Автор публикуемой ниже статьи по своей основной квалификации не является специалистом в области физической антропологии, и его суждения в области теории антропогенеза также не бесспорны, как и критикуемых им авторов рецензируемых учебников. В эволюционной антропологии осталось мало бесспорных фактов. На любой факт есть несколько точек зрения со своей, более или менее убедительной аргументацией. Критика «ошибочных» концепций и взглядов не должна сопровождаться постулированием иных категоричных «истин».

Статья В.С. Хана публикуется в разделе «Наука и образование», прежде всего, имея в виду этнологов и историков. Этнологи и историки, в отличие от автора статьи, обычно неважно осведомлены о работах антропологов (и наоборот), а между тем, физическая антропология, безусловно, относится – или должна относиться – к числу базовых дисциплин, без ориентации в которых невозможно становление этнолога высокого профессионального уровня и широкого профиля.

Представленный обзор выглядит далеко не полным, поскольку в нем анализируются всего пять учебников. Однако автор выловил «типично вопиющие» примеры искажения научных фактов, а то и манипулирования ими, что характерно для многих учебных пособий по гуманитарным наукам, издающихся как в России, так и в других «постсоветских государствах». А поскольку наш журнал (благодаря его размещению на сайте) читают и в этих государствах, то статья приобретает дополнительную актуальность. Известно, что в некоторых из них в сугубо политических целях происходит придумывание истории, начиная с древнейших стадий становления человека современного вида.

Редколлегия

УДК 572.41

© В.С. Хан

ОБ ИЗЛОЖЕНИИ ТЕОРИИ АНТРОПОГЕНЕЗА В УЧЕБНИКАХ ПО ИСТОРИИ

Статья посвящена проблеме своевременного и корректного отображения современных научных представлений в области теории антропогенеза в исторической учебной литературе в странах СНГ – Узбекистане, России и Украине. Автор обращает внимание не только на обилие фактических ошибок, кочующих из учебника в учебник на протяжении многих лет, но и постоянное воспроизведение устаревших взглядов, имевших место в 1960–1970-х годах.

Ключевые слова: антропогенез, австралопитеки, *Homo habilis*, *Homo ergaster*, *Homo erectus*, *Homo sapiens neanderthalensis*, *Homo sapiens sapiens*.

Хан Валерий Сергеевич – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник отдела этнологии и антропологии Института истории Национального университета Узбекистана. Эл. почта: khanval@yahoo.com.

Одной из важнейших задач современной системы образования, стоящей перед каждой страной, является интеграция новейших достижений науки в учебный процесс на всех его уровнях – в школах, средних специальных и высших учебных заведениях. Эта задача стоит двояко – как с точки зрения правильной подачи этих достижений, так и с точки зрения своевременного отражения их в учебниках и учебных пособиях. Процесс не простой, если учесть, что с каждым годом научные открытия нарастают как снежный ком, превращая сам вопрос своевременной и корректной синхронизации содержания учебников с этими открытиями в научную проблему. Однако в ряде случаев отсутствие такой синхронизации говорит о более прозаичной ситуации, когда за ней стоят элементарная некомпетентность и халатное отношение авторов учебников к их написанию. Такого рода некомпетентность и халатность стоят очень дорого, причем, в прямом смысле, поскольку на издание учебников государство тратит огромные деньги; но их цена становится еще дороже, если учесть, что на протяжении лет сотням тысяч, а в иных случаях и миллионам учащихся под видом научных знаний дается то, что не имеет никакого отношения к науке, или то, от чего наука давно уже отказалась.

Открытия последних 50–60-ти лет в археологии, палеоантропологии и молекулярной биологии радикально изменили прежние представления о происхождении человека, морфологии, времени и условиях существования ископаемых гоминид. Для решения этих вопросов задействованы самые разные научные дисциплины. Современную науку о древнейшем прошлом человечества нельзя представить без использования данных геологии (четвертичного периода), палеогеографии, палеоботаники, палеозоологии, палеоневрологии, приматологии, зоопсихологии, биомеханики, генетики, физико-химических методов датирования (радиоуглеродный, калий-argonовый, палеомагнитный, термолюминесцентный и др. методы) и сканирования (рентгеновское просвечивание, электронная микроскопия и др.), компьютерного моделирования, этнографии и других областей науки.

Все это сделало теорию антропогенеза одной из самых междисциплинарных и динамично развивающихся областей научного знания. В силу этого динамизма новейшие научные достижения в области древнейшей истории всегда не просто отражать в учебной литературе, особенно, по «горячим следам». Однако, когда учебная литература не отражает их десятилетиями, этому уже не может быть оправдания, а тем более, когда к устаревшим данным добавляются не только ошибки, но и просто авторские фантазии и вымыслы.

Чтобы не быть голословным, обратимся к современным учебникам по истории (а точнее, к их разделам, касающихся первобытной эпохи), изданным в странах СНГ – в частности, в Узбекистане, Украине и России. Для всех них характерно наличие проблемы синхронизации с современными научными представлениями об антропогенезе.

Во-первых, это неудовлетворительное освещение одной из центральных проблем теории антропогенеза: кого считать предками человека, а кого – древнейшим человеком. Данный вопрос окончательно не решен в самой науке, и вокруг него идут горячие споры. Тем более удивительно, когда в учебной литературе ответы на него даются в категоричной форме, в то время как для этого нет достаточных оснований. *Во-вторых*, это то, как подается проблема стадий антропогенеза и их увязки с теми или иными представителями ископаемых Homo. Зачастую эта подача основана либо на вольных представлениях авторов учебников, либо на представлениях 60–70-х годов прошлого века. Эти вопросы не получили еще разрешения в самой науке и по

ним существуют различные подходы; их в учебниках и нужно подавать как таковые, а не как окончательно сформулированные истины.

Возьмем учебники по истории, выпущенные в Узбекистане. Разделы по древнейшей истории (при том количестве ошибок, которые имеются в них) совершенно непригодны для обучения. Достаточно сказать, что в них содержатся утверждения, которые невозможно найти ни в одном учебнике, ни в одной стране мира. Можно представить себе ситуацию, когда молодые узбекские историки, обсуждают с зарубежными сверстниками вопросы антропогенеза на основе знаний, полученных из отечественных учебников. Они могут стать предметом насмешек и обвинений в некомпетентности, причем, не только личной, но и с точки зрения профессиональной состоятельности самой науки в республике. И это при том, что в документах правительства и министерств, имеющих отношение к системе образования, постоянно ставится вопрос о тесной интеграции науки и образования, выпусках нового поколения учебников и повышенных требованиях к их качеству. Проблема усугубляется тем, что далекое от науки изложение древнейшей истории появилось и в Интернете, что наносит ущерб имиджу исторической науки и образования в Узбекистане.

Обратимся к школьному учебнику «История Узбекистана» за 6-й класс, выпущенного в 1998 г. Почему мы берем учебник, изданный 18 лет назад, станет ясно позднее. В разделе, посвященном древнейшей истории, его авторы (А.С. Сагдуллаев, В.А. Костецкий, Н.К. Норкулов) пишут, что «питекантроп и синантроп не являются самыми ранними видами человека. Подтверждением еще более древней стадии его развития стали находки костей ископаемого человека в Южной Африке – *австралопитека* (в переводе с латинского – *южная обезьяна*), жившего здесь более 1 млн лет назад» (Сагдуллаев, Костецкий, Норкулов 1998: 28–29).

Что ж, действительно, наука когда-то считала древнейшими людьми (архантропами) яванского питекантропа и китайского синантропа – разновидностей *Homo erectus*, «человека прямоходящего». Но это было полвека назад. Открытия 1970-х, 1980-х и последующих годов резко удревнили время появления первых архантропов. Некоторые ученыe статус древнейшего человека отдают *Homo ergaster*, «человеку работающему», тоже представителю эректуса (Wood, Collard 1999; Collard 2002 и др.), жившего 1,8–1,5 млн лет назад и значительно удревнившего возраст архантропов¹. Впервые эргастер был найден в 1971 г. Р. Лики в Кении, на мысе Кооби-Фора на восточном берегу озера Туркана. К эргастерам также относят почти полностью сохранившийся скелет подростка («Мальчик из Турканы»), обнаруженного в 1984 г. у озера Рудольф в той же Кении (возраст – 1,6–1,5 млн лет), и зачастую – *Homo georgicus* (возраст – 1,8 млн лет, Дманиси, Грузия) и ряд др. находок на территории Африки, Ближнего Востока и Европы².

Статус эргастера как первого *Homo* не бесспорен. На роль самых древних *Homo* уже много лет претендуют *Homo habilis* («человек умелый», 1,8–1,6 млн лет) и *Homo rudolfensis* (2,3 млн лет). Их часто относят к «ранним *Homo*» или «преархантропам» (включая эргастера)³. Однако в отношении них до сих пор не решен вопрос – речь идет о *Homo* или австралопитеках (хоть и продвинутых)? Так, В.П. Алексеев считал, что хабилиса целесообразнее называть *Australopithecus*, или *Paranthropus habilis* (Алексеев 1984: 108, 111). Б. Вуд и М. Коллард (Wood, Collard 1999: 195; 2001: 63) также относят хабилиса к австралопитекам. А Ю.И. Семенов применительно к австралопитекам ввел понятие *предлюдей*, к ранним формам которых он отнес австралопитеков типа африкануса, а к поздним формам – хабилисов (Семенов 1989:

27). Не случайно в Википедии хабилис определяется как «высокоразвитый австралопитек или первый представитель рода *Homo*», и добавляется, что полемика по его видовой принадлежности не завершена (Человек умелый 2016)⁴. Что касается *Homo rudolfensis*, то его относили и к питекантропам (В. Алексеев), и к хабилисам, и к развитым австралопитекам (Б. Вуд, М. Коллард), и к кениатропам (Л. Лики), и выделяли в отдельный вид *Homo*. Если относительно *habilis* и *rudolfensis* до сих пор идут дискуссии, принадлежат они к роду *Homo* или нет, то *Homo ergaster* часто называют «бесспорным первым человеком» (Зубов 2011: 34).

Что касается «ископаемого человека в Южной Африке – австралопитека, жившего здесь более 1 млн лет назад», то австралопитеки не ископаемые люди, а ископаемые прямоходящие обезьяны, о чем говорит их название. Причем в Южной Африке (и не только там), найдены различные их виды. Вероятно, в учебнике речь идет об австралопитеке африканском (*Australopithecus africanus*, возраст – 3,5–2,4 млн лет). Первая его разновидность («Бэби из Таунга») была открыта в 1924 г. Р. Дартом⁵.

Откуда авторы учебника взяли цифру в 1 млн лет? Это датировка, которую дал сам Р. Дарт своей находке в 1925 году (Dart 1925). После открытия хабилиса (1960 г.), первоначально считавшегося потомком африкануса и оцененного в 1,75–1,85 млн лет, возраст африкануса был удержан. Современные датировки «Бэби из Таунга» – от 2,4 до 2,8 млн лет (Taung 2016). Если же говорить об австралопитеках как предках людей, то на этот статус претендуют *Australopithecus afarensis* (4–2,5 млн лет, найден в 1973–1977 гг.)⁶, *Ardipithecus ramidus* (4,4 млн лет, описан в 1995 г.), *Australopithecus anamensis* (ок. 4 млн лет, описан в 1994 г.) и др.⁷, в то время как «Бэби из Таунга», которого авторы учебника возвели в люди, согласно даже представлениям тех лет, когда писался учебник, уже не считался гоминидом, имевшим отношение к линии, ведущей к *Homo sapiens* (Джохансон, Иди 1984: 2010). Может быть, нужно было дать обобщенную характеристику австралопитеков как предков людей, а не выделять конкретный вид?

Далее авторы учебника пишут: «Древнейшие стоянки и грубые каменные орудия труда ученые обнаружили в Восточной Африке, в ущелье Олдувай. Этот человек получил название зинджантроп (от названия селения Зиндж в Танзании). Его возраст составил более 2 млн лет. Зинджантроп является ранним представителем семейства австралопитеков – древнейшего и наиболее примитивного вида человека. Ученые назвали его «гомо хабилис» – человек умелый, то есть человек, который умел изготавливать простейшие орудия труда» (Сагдуллаев, Костецкий, Норкулов 1998: 29). В этом коротком абзаце чуть ли не каждое слово – ошибка.

Во-первых, зинджантроп получил свое название не от селения Зиндж (это селение – плод воображения авторов, от Олдувайского ущелья на многие километры нет никаких селений), а от древнеарабского наименования Восточной Африки.

Во-вторых, возраст зинджа – не более 2 млн лет, а менее 2 млн лет – около 1,79–1,86 млн лет. Эта датировка с небольшими вариациями существует с 1960-х годов (ОН5 2016).

В-третьих, зинджантроп не является представителем ранних австралопитеков, поскольку возраст последних – 4–5 млн лет и даже ранее.

В-четвертых, и это самое главное, название *Homo habilis* принадлежит не зинджантропу, а презинджантропу. Действительно, после открытия зинджантропа в 1959 г. Л. Лики, публично представивший новую находку, заявил, что зиндж создавал орудия, о чем он написал в публикации 1959 года (Leakey 1959). Однако уже

тогда многие ученые (С. Уошборн, Ф. Ноуэлл, К. Окли, Дж. Робинсон, Э. Мэйер, Дж. Нэппер, В.П. Якимов) критически встретили это утверждение, поскольку зиндж был представителем массивных австралопитеков (*robustus*). А в 1960 г. семья Лики обнаружила новую находку, которая и была названа презинджантропом и получила имя *Homo habilis*. Именно презинджантроп является творцом олдувайских орудий. Достаточно обратиться к любой работе по антропогенезу с 1964 г., когда появилась первая публикация о презинджантропе (*Leakey, Tobias, Napier 1964*). Что касается зинджантропа, то он относится не к *Homo*, а к массивным австралопитекам и носит название *Australopithecus/Paranthropus boisei*⁸.

Далее. Приводя пример захоронения мальчика-неандертальца в пещере Тешик-Таш на территории Узбекистана, вокруг тела которого были воткнуты в землю рога горных козлов, авторы учебника пишут: «Эти рога, по представлению древних людей, должны были защищать погребенного в другом мире» (*Сагдулаев, Костецкий, Норкулов 1998: 39*). Но это лишь одна из версий, хотя есть и другие интерпретации мустерьских захоронений – инстинкт опрятности и социальной привязанности (С.А. Токарев), инстинкт материнства (В.Ф. Зыбковец), обуздание зоологического индивидуализма (В.К. Никольский, А.П. Окладников, Ю.И. Семенов), страх перед мертвыми (Ю.И. Семенов), усложнение социальной организации, забота о членах коллектива (В.К. Никольский, А.П. Окладников, Ю.И. Семенов, С.П. Толстов, М.М. Герасимова, П.П. Ефименко) (*Смирнов 1991: 63–65*). Может быть, авторам учебника следовало бы дать данный абзац не в форме категоричного утверждения, а в виде вопроса или вопросов, побуждающих к размышлению?

К самым древним наскальным рисункам авторы учебника относят изображения в пещере Альтамира в Испании (15–8 тыс. лет) и Каповой пещере в Башкирии (18 тыс. лет), хотя на момент написания учебника к таковым относили рисунки в пещере Шове во Франции (более 33 тыс. лет).

На конкурсе учебников гуманитарного профиля данному учебнику в 1999 г. было присуждено первое место (!).

Казалось, что ошибки, высказанные в учебнике 1998 г., должны были быть обнаружены, а затем исправлены. Однако они продолжали кочевать из одного издания в другое, хотя последующие издания анонсируются как исправленные и дополненные. В издании 2002 г. австралопитек по-прежнему именуется древнейшим человеком, как и зинджантроп из не существующего селения Зиндж, по-прежнему дается лишь одна из версий причин мустерьских погребений, по-прежнему к древнейшим наскальным рисункам относят изображения в пещере Альтамира (15–8 тыс. лет) и Каповой пещере (*Сагдулаев, Костецкий, Норкулов 2002: 27–28, 38–39*). В издании 2009 г. все то же самое повторяется, разве что к древнейшим наскальным рисункам добавлены рисунки в пещере Ласко во Франции, хотя о рисунках в Шове по-прежнему ни слова (*Сагдулаев, Костецкий 2009: 14, 16, 17*). Как нет ни слова о новых палеоантропологических находках (салехантроп, оррорин, ардипидек и др.), изменивших представления о ранних гоминидах.

Аналогичные ошибки допускают и авторы учебника «Рассказы по истории» для 5-го класса (К. Усманов, У. Джураев, Б. Ахмедов), к которым они добавляют собственную (вольную) интерпретацию. Теперь зинджантроп обитает не в селении Зиндж, а в долине Зинжи, также придуманной, как и селение (*Усманов, Джураев, Ахмедов 2007: 16*). Синантроп из знаменитой пещеры Чжоукоудянь почему-то стал

обитать в придуманной авторами пещере Кацетан (?), которой также не существует (*Там же*). А *Homo habilis* (человек умелый) почему-то стал именоваться *человеком деловым* (*Там же*: 17). Это в смысле развития предпринимательских качеств в процессе перехода от обезьяны к человеку? В гlosсарии к данному параграфу *архантроп* определяется как первобытный человек (*Там же*: 18), в то время как это не просто первобытный человек, а древнейший человек, поскольку *палеоантроп* (н-андерталец и др.) или древний человек также является первобытным человеком, как и *неоантроп* (кроманьонец и др.).

В издании 2011 г. мы снова читаем: «Австралопитека и зинджантропа, которые сумели создать первые орудия труда, ученые также называют человеком умелым» (смышленным, сообразительным)» (*Джусаев, Усмонов, Нуркулов* 2011: 17). Судя по содержанию первой части фразы, авторы этого учебника просто заимствовали его у своих предшественников, не удосужившись открыть любую иную книгу или статью по антропогенезу. И что же все-таки означает *habilis* – умелый, деловой или сообразительный?

После ознакомления со школьными учебниками, возникает вопрос: может быть, такие ошибки имеются только в них, а в вузовских учебниках все обстоит иначе?

Возьмем единственный учебник по истории Узбекистана для вузов, выпущенный в 2011 году. Параграф «Древнейшие предки человека. Каменный век» (Тема № 2. Узбекистан – один из очагов мировой цивилизации) написан З.Р. Ишанходжаевой.

В нем автор пишет: «В 1856 г. французский палеонтолог Э. Лартэ в Австрии в миоценовых отложениях (12–5 млн лет назад) обнаружил три зуба и нижнюю челюсть человекообразной обезьяны высшего типа. Этот тип ученые назвали дриопитеком (лазящей по деревьям обезьяной)» (*Ишанходжаева, Эшов, Хайдаров и др.* 2011: 13). Если быть точным, то *Dryopithecus* означает «древесная обезьяна». Кроме того, Лартэ не обнаружил, а описал ранее найденные А. Годри нижнюю челюсть с зубами и плечевую кость, и во Франции (*Лартэ Эдуард Арман Исидор*), а не в Австрии, где был найден «дарвиновский дриопитек», описанный О. Абелем (*Неструх* 1970: 78). И современные датировки дриопитека – 12,5–9 млн лет (*Хрисанфова, Перевозчиков* 2005: 38). Нижняя дата – 9 млн лет – принципиально важна, если рассматривать дриопитека как возможного общего предка понгид и гоминид. Известно, что согласно данным, основанным на скорости изменения нуклеотидной последовательности молекулы ДНК (метод «молекулярных часов»), у нас с современными высшими обезьянами был общий предок, а эволюционное разветвление линий, ведущих к понгидам и гоминидам, произошло около 5–7 млн лет назад. Если говорить о шимпанзе, то эта дивергенция произошла 5 млн лет назад, отделение же линий горилл и орангутангов произошло раньше. Если дриопитек жил 5 млн лет назад, он не может быть включен в эволюционный ряд, ведущий к человеческой родословной. И согласно современным представлениям, между дриопитеком и формами, претендующими на роль наших предков существовали другие промежуточные формы. Сегодня возможным общим предком шимпанзе, горилл и гоминид ряд ученых считает *накалипетека*, найденного в Кении в 2005 г. (описан в 2007 г.), жившего около 10 млн лет назад (*Kunimatsu* 2007).

Следующий абзац начинается с фразы: «В 1924 г. в Южной Африке в плиоценовых отложениях были обнаружены кости еще одного ископаемого человека» (*Ишанходжаева, Эшов, Хайдаров и др.* 2011: 14). Что значит «еще одного ископаемого человека», если дриопитек не человек, а обезьяна? К тому же, в 1924 г. был найден не человек, а австралопитек!

Далее мы читаем: «По мнению ученых, австралопитек является первым человеком, вышедшим из животного мира» (*Там же*). По мнению каких ученых, если сегодня общепринято, что австралопитек – обезьяна (прямоходящая или с элементами прямоходождения)?! И найденный в 1924 г. австралопитек – в данном случае африканус – не только не человек, но даже и не его предок⁹.

В качестве предка человека опять назван «зинджантроп», которого авторы учебника обозначают как *Homo habilis* – человека умелого (*Там же*: 14).

Судя по данным отрывкам, при написании данного параграфа учебника для вузов автор опиралась на выше рассмотренные учебники для 5-го и 6-го классов, считая их авторитетными источниками и, вероятно, не зная других. Об этом говорит тот факт, что среди возможных далеких и более близких предков человека нет ни слова о других гоминидах и возможных ранних *Homo*, ставших сенсациями в научной литературе¹⁰.

Далее. Автор называет неандертальцев древнейшими людьми, что в строгом смысле слова не верно (*Ишанходжаева, Эшов, Хайдаров и др.* 2011: 13). Под древнейшими людьми в теории антропогенеза понимаются архантропы (люди вида *Homo erectus*), а неандертальцы относятся к палеоантропам (древним людям).

Недоумение вызывает следующая фраза: «Установлено, что питекантропы жили, примерно, 1,5 млн лет тому назад (Дюбуа)» (*Там же*: 14). Но Дюбуа не давал такой оценки возраста открытого им питекантропа (яванской разновидности *Homo erectus*, найденной Дюбуа в 1891–1893 гг.). Она больше подходит для эргастера, также относящегося к *Homo erectus*, но найденного в Кении в 1970–1980-е годы, и к открытию которого Дюбуа не мог иметь никакого отношения. Нахodka же Дюбуа датируется в 1 млн – 430 тыс. лет (*Trinil I, II. Каталог находок 2016*)¹¹.

Подобные «неточности» в датировках приводят и к логическим несуразицам. Так, об обиражатском человеке говорится как возможном результате гибридизации неандертальца и человека современного типа (*Ишанходжаева, Эшов, Хайдаров и др.* 2011: 17). Затем автор дает время проживания неандертальца (80 000 – 40 000 лет до н. э.) и время появления современного человека (30 000 лет до н. э.) (*Там же*)¹². Вопрос: как могли произойти половые контакты между первыми и вторыми, если первые исчезли, а вторые еще не появились? Подобный казус произошел потому, что автор пользуется устаревшими датировками, и не знает о существовании находок неандертальцев, относимых к периоду 25 000 – 28 000 лет. Иначе говоря, какое-то время неандертальцы и неоантропы сосуществовали. И еще, в тексте эти датировки пишутся так: 80 000 – 40 000 т. л. до н. э. и 30 000 т. л. до н. э. Если эти даты правильно читать по правилам сокращений для арифметики, то наши «влюбленные» жили десятки миллионов лет назад, а не десятки тысяч!

Неточной является характеристика ашельского инвентаря как чопперов (*Там же*: 16). Более типичными для ашеля являются ручные рубила, кливеры и др. орудия, в то время как чоппер – характерное орудие олдувайской эпохи (*Вишняцкий 2005: 175, 182–187*).

Говоря о том, что неандерталец и кроманьонец принадлежат к *Homo sapiens*, автор пишет о *Homo sapiens* в атипичной форме и типичных неандертальцах (*Там же*: 17). О каких сапиенсах идет речь, о кроманьонцах или неандертальцах? Ведь неандертальцам сегодня также придан статус разумных – *Homo sapiens neanderthalensis*, в отличие от кроманьонцев – *Homo sapiens sapiens*? Только специалист, увидев термин «атипичный», поймет, что речь идет о неандертальцах. Кроме того, если строго следовать терминологии, принятой в антропологии, то другой тип следует называть «классическими неандертальцами».

Переходя к верхнему палеолиту, автор пишет: «Еще одной особенностью позднего палеолита является переход к родовому обществу (матриархат)» (*Там же*). Данный тезис восходит к работам XVIII–XIX вв.: Ж.-Ф. Лафито, И.Я. Баховена и Л.Г. Моргана. Труды последнего оказали большое влияние на Ф. Энгельса, и соответственно, на всю советскую историческую науку. Однако новейшие исследования опровергают универсальность матриархата и родовой организации общества (С. Голдберг, Дж. Бамбергер, Р. Браун, С. Эллер и др.)¹³. Это стало настолько общепринятым, что даже в статье «Матриархат» Википедии записано: «В советской исторической науке, археологии, этнографии и антропологии существование матриархата долгое время не ставилось под сомнение, однако поздние исследования не подтвердили версию о существовании матрицентрированного общества на ранних этапах эры земледелия. ... Согласно трудам многих специалистов, в истории не существовало ни одного достоверно известного по каким-либо надежным источникам матриархального общества» (Матриархат 2016). Однако в рецензируемом учебнике, новейшие достижения почему-то умалчиваются, а вместо них преподносятся теории XIX в. и их советские версии.

Главная проблема рассмотренных учебников в том, что они воспроизводят устаревшую линеарно-стадиальную модель антропогенеза (популярную до 1970–1980-х годов), где каждая эволюционная ступень связана с определенной разновидностью гоминид: дриопитек – австралопитек африканский – хабилис – яванский питекантроп – китайский синантроп – неандерталец – кроманьонец. Современная картина антропогенеза «склоняет к идее не прямолинейного и однозначного, но сложного и многопланового процесса становления людей» (Ларичев 1990: 242). Она представляется не в виде прямого дерева с ветвями (тупиковыми линиями эволюции), а в виде куста, где в каждую эпоху эволюционного развития соседствовало множество конкурирующих линий гоминид. Это относится как к антропоидным предкам человека, так и к самому роду *Homo* (Хан 2004: 153–154).

Часть претензий, высказанных в адрес узбекистанских учебников, можно предъявить и к учебникам других стран СНГ.

Возьмем украинский учебник по истории для 5-го класса, выпущенного в 2006 г. Сначала авторы в качестве людей каменного века указывают человека умелого и яванского питекантропа (Шалагинова, Шалагинов 2006: 12). На следующей странице дается таблица «Историческое развитие человека».

В ней на одной эволюционной ветви (тупиковой) расположен «олдовейский человек (Танзания, Африка), 1 млн 750 тыс. лет назад».

На другой (также тупиковой ветви) помещен «синантроп (Китай), 500 тыс. лет назад».

На третьей, магистральной ветви антропогенеза расположен «питекантроп (с. Королево, Украина), более 1 млн лет назад», затем «гейдельбергский человек (Германия), 500 тыс. лет назад», затем «кроманьонец (Франция), 40–12 тыс. лет назад» и завершает эволюцию картинка с изображением земледельца в украинских шароварах и рубахе с надписью «село Треполье (Украина), 8–4 тыс. лет назад».

Параллельно с линией кроманьонца нарисована еще одна (тупиковая ветвь) с изображением неандертальца – «неандерталец (Германия), 80–40 тыс. лет назад».

Под таблицей расположен ряд табличек, указывающих названия людей каменного века на латинском и русском языках. Первая табличка с названием «Царство природы» соответствует исходному пункту антропогенеза, на котором изображено обезья-

неподобное существо без какого-либо названия. Олдовайский человек обозначен как «*Homo habilis*. Человек умелый». Питекантропу, синантропу и гейдельбергскому человеку соответствует табличка «*Homo erectus*. Человек прямостоящий». Под картинками неандертальца и кроманьонца – табличка «*Homo sapiens*. Человек разумный», а вот под изображением земледельца в украинских шароварах и рубахе из села Треполье – табличка «*Homo sapiens sapiens*. Человек современного типа» (*Там же*: 13)!

И если убрать тупиковые ветви, то происхождение человека современного типа выглядело следующим образом: от какого-то исходного животного предка линия гоминизации ведет к *украинскому* питекантропу¹⁴, от него – к гейдельбергскому человеку, от того – к кроманьонцу и от последнего – к человеку современного типа, представленному в учебнике *украинским* земледельцем.

Не буду углубляться в вопрос, когда люди на территории современной Украины стали носить шаровары (доподлинно известно, что не 8 тыс. лет назад), а также в тот факт, что трепольская культура относится к энеолитической и не имеет отношения к антропогенезу. Но то, что эволюционная модель антропогенеза подается в учебнике с точки зрения *украинского этноцентризма* не вызывает сомнения.

Если обратиться к российскому учебнику для 5-го класса¹⁵, то в нем также имеются некоторые ошибки, характерные для узбекских и украинских учебников. Так, авторы (В.И. Уколова, Л.П. Маринович) пишут: «Останки самого близкого предка человека были обнаружены археологами в Африке в 1925 г. Его назвали австралопитеком» (*Уколова, Маринович 2012: 16*). Вообще-то останки австралопитека обнаружил Р. Дарт, **антрополог**, и не в результате археологической экспедиции, а в ящиках с обломками известняка, которые ему привезли домой в ноябре **1924 г.** после взрывов в каменоломне, по договоренности с ее владельцем. А найденного им австралопитека африканского многие ученые **не считают предком человека**, а тем более, самым близким.

Далее В.И. Уколова и Л.П. Маринович пишут: «Находки известного археолога Луиса Лики в Олдовайском ущелье в Юго-Восточной Африке свидетельствовали о появлении древнейшего человека. Древнейший человек обрабатывал камни, заостряя их края. Первого человека ученые называют “человек умелый”. Он появился около 2,5 миллионов лет тому назад» (*Там же*: 17). Вообще-то, если быть точным, Олдувайское ущелье находится в **Восточной Африке**. И снова же – **ряд** ученых считает хабилиса первым человеком.

Характеризуя «следующую (после «человека умелого») стадию развития человека», авторы учебника пишут: «Человека прямоходящего», обнаруженного в Юго-Восточной Азии, назвали питекантропом, что означает «обезьяночеловек», а его «собрата» из Китая – синантропом, то есть «китайским человеком» (*Там же*). Это самые важные находки архантропа? А где находки в Африке и Европе (*Homo ergaster*, *Homo heidelbergensis*, *Homo antecessor* и др.)? Такое ощущение, что текст учебника писался в середине XX века.

Как относится ко всем вышеуказанным ошибкам и неточностям? Конечно, можно назвать высказанные замечания придирками. Ну, год не точно указан, спутали страну, неправильно идентифицировали находку, не назвали другие важные находки, указали несуществующую деревню, дали устаревшие датировки – это не так уж страшно. Но в исторической науке все эти детали важны, поскольку от них зависит и восприятие всего изучаемого процесса. Так, в зависимости от того, какие находки названы в качестве определяющих вех гоминизации, мы будем иметь и различные

концепции антропогенеза. В медицине или инженерных науках любые неточности и ошибки могут стать причиной смерти человека или техногенной катастрофы. В гуманитарных науках мера ответственности должна быть не меньшей, и особенно, при написании учебников.

Примечания

¹ По каждой находке в литературе имеется ряд датировок (порой серьезно отличающихся). Кроме того, с совершенствованием методов датировок, последние постоянно меняются, что отражается и в научной литературе. В целях удобства мы будем давать все датировки по сайту antropogenez.ru. Это не означает, что они должны восприниматься как самые верные или окончательные. Но рамки статьи и специальность автора не позволяют обсуждать основания всех имеющихся датировок. В качестве аргумента сошлись на рекомендацию сайта «в качестве надежного источника справочной информации по <...> ископаемым предкам» известным биологом, палеонтологом и экспертом в области антропогенеза, проф. А. В. Марковым (Марков 2011: 54).

² Надо иметь в виду, что чуть ли ни любая находка того или иного гоминида, будь то австралопитек или представитель *Homo*, является предметом дискуссий: с точки зрения интерпретации ее морфологии, времени обитания, родо-видовой принадлежности и эволюционного места в антропогенезе. Тем труднее принять в учебной литературе категоричность суждений по вопросам, не получившим окончательного вердикта в науке.

³ См.: Преархантропы («Ранние *Homo*»).

⁴ Л.Б. Вишняцкий: «В последнее время ставится под сомнение не только единство хабилисов как вида, но и правомерность их отнесения к роду *Homo*» (Вишняцкий 2005: 68).

А.А. Зубов (хотя он и признает за хабилисом и *Homo rudolfensis* статус древнейших гоминин): «...Абсолютно надежного критерия для выделения таксона *Homo habilis*, строго говоря, найти не удается. <...> Он представляет собой переходную форму, и, может быть, мы сталкиваемся здесь с естественной и неизбежной в таких случаях ситуацией, когда перед нами либо первый человек, либо последний австралопитек на данной эволюционной линии» (Зубов 2010: 6).

С.В. Дробышевский (научный редактор сайта antropogenez.ru): «Таксономические взаимоотношения гоминид данного времени чрезвычайно запутаны. **Иногда *Homo habilis* определяется как поздний грацильный австралопитек, однако нельзя отрицать наличие в его морфологии ряда признаков, приближающихся к более поздним гоминидам.** Положение и даже существование таксона *Homo rudolfensis* подвергалось обсуждению с разных точек зрения. <...> Иногда принимается, что *Homo rudolfensis* обладал переходным комплексом признаков от *Homo habilis* к *Homo ergaster*, иногда, наоборот, вид *Homo rudolfensis* признается специализированным и тупиковым» (Преархантропы («Ранние *Homo*») 2016).

⁵ К этому виду также относят плезиантропа трансваальского (Р. Брум, Стеркфонтейн, 1936 г.), находки из Макапансгат (1948 г.) и др.

⁶ О них была написана книга, вышедшая на русском языке в 1984 году (Джохансон, Иди 1984).

⁷ О них в учебнике ничего не говорится. И если даже данные о них не были еще известны авторам учебника в момент его написания, то почему они не учитывались в дальнейших изданиях, «дополненных и исправленных»?

⁸ На русском языке см.: (Неструх 1970; Борисковский 1980; Ларичев 1980; Алексеев 1984; Джохансон, Иди 1984; Елинек 1985; Семенов 1989; Зубов 2011).

⁹ Как пишет С. В. Дробышевский, основываясь на новейшие данные антропологии: «...южноафриканские австралопитеки являются тупиковой ветвью эволюции» (Дробышевский 2003: 275).

¹⁰ *Sahelanthropus tchadensis* (7-6 млн лет, описан в 2002 г.), *Orrorin tugenensis* (5,8 – 6,1 млн лет, описан в 2001 г.), *Ardipithecus kadabba* (5,5 млн лет, описан в 2001 г.), *Australopithecus sediba* (1,9 млн лет, описан в 2010 г.), *Homo gautengensis* (2-1,5 млн лет, описан в 2010 г.) и др.

¹¹ Возраст яванских питекантропов оценивали в 780 тыс. лет, 900 тыс. лет, 1 млн лет, 430 ± 50 – 540 ± 100 тыс. лет (Триниль / *Trinil* 2016)

¹² Время существования неандертальцев 130 тыс. л. н. – 28 000 тыс. л. н. (Неандертальец 2016). До 80-х годов прошлого века считалось, что неоантропы появились ок. 40 тыс. лет назад. Однако

современные датировки для ряда африканских и ближневосточных находок дают цифры в 80-100 тыс. лет (Вишняцкий 2005: 86-90) и даже 100-200 тыс. лет (Неоантропы 2016).

¹³ В Энциклопедии «Британника» (2007) матриархат назван как гипотетическая социальная система. На рус. яз. см.: (Артемова 2009).

¹⁴ Интересно, обозначение «украинский» употребляется здесь в территориальном или этническом смысле?

¹⁵ Учебник вышел под ред. академика А. О. Чубарьяна, директора Института всеобщей истории РАН, под эгидой Российской академии наук и Российской академии образования.

Литература

Алексеев 1984 – Алексеев В.П. Становление человечества. М.: Политиздат, 1984.

Артемова 2009 – Артемова О. Колено Исава. М.: Смысл, 2009.

Борисковский 1980 – Борисковский П. Древнейшее прошлое человечества. М.: Наука, 1980.

Вишняцкий 2005 – Вишняцкий Л.Б. Введение в преисторию. Проблемы антропогенеза и становления культуры: Курс лекций. Изд-е 2-е, испр. и доп. Кишинев: Высшая Антропологическая Школа, 2005.

Джохансон, Иди 1984 – Джохансон Д., Иди М. Люси: Истоки рода человеческого. М.: Мир, 1984.

Джсураев, Усмонов, Нуркулов 2011 – Джсураев У., Усмонов К., Нуркулов А. Рассказы по истории. Учебник для 5-го класса общеобразовательных средних школ. Ташкент: Издательско-полиграфический творческий дом им. Чулпана, 2011.

Дробышевский 2003 – Дробышевский С.В. Комплексный анализ филогенетических взаимоотношений плио-плейстоценовых гоминидов по краинологическим, остеологическим и палеоневрологическим данным. – Дисс. на соискание уч. степени к. биолог. н. М.: МГУ, 2003.

Елинек 1985 – Елинек Я. Большой иллюстрированный адрес первобытного человека. Прага: Артия, 1985.

Зубов 2011 – Зубов А.А. Становление и первоначальное расселение рода «Homo». С-Пб.: Алетейя, 2011.

Зубов 2010 – Зубов А. А. Стабильность и адекватность таксономической номенклатуры, относящейся к ранним стадиям эволюции рода HOMO // Этнографическое обозрение, 2010. № 2. С. 3–14.

Ишанходжаева, Эшов, Хайдаров и др. 2011 – Ишанходжаева З.Р., Эшов Б.Ж., Хайдаров М.М. и др. История Узбекистана. Учебник для студентов высших учебных заведений / отв. ред. Р.Х. Муртазаева, Т.И. Дорошенко. Ташкент: Fan va texnologiya, 2011.

Ларичев 1980 – Ларичев Е. Сад Эдема. М.: Политиздат, 1980.

Марков 2011 – Марков А. Эволюция человека. В 2 кн. Кн. 1: Обезьяны, кости и гены. М.: Астрель: CORPUS, 2011. Нестурх 1970 – Нестурх М. Происхождение человека. М.: Наука, 1970.

Сагдуллаев, Костецкий, Норкулов 1998 – Сагдуллаев А.С., Костецкий В.А., Норкулов Н.К. История Узбекистана. С древнейших времен до V века нашей эры. Учебник для учащихся 6 класса. Ташкент: Шарк, 1998.

Сагдуллаев, Костецкий, Норкулов 2002 – Сагдуллаев А.С., Костецкий В.А., Норкулов Н.К. История Узбекистана. С древнейших времен до V века нашей эры. Учебник для учащихся 6 класса. Издание 2-е, исправленное и дополненное. Ташкент: Шарк, 2002.

Сагдуллаев, Костецкий 2009 – Сагдуллаев А.С., Костецкий В.А. История Узбекистана. Древний мир. Учебник для учащихся 6 класса. Изд. 4-е, исправленное и дополненное. Ташкент: Yangiyul Poligraph Service, 2009.

Семенов 1989 – Семенов Ю. На заре человеческой истории. М.: Мысль, 1989.

Смирнов 1991 – Смирнов Ю.А. Мустьерские погребения Евразии: возникновение погребальной практики и основы тафологии. М.: Наука, 1991.

Уколова, Маринович 2012 – Уколова В.И., Маринович Л.П. История Древнего мира. 5 класс:

учебник для общеобразовательных учреждений / под ред. А.О. Чубарьяна. М.: Просвещение, 2012.

Усманов, Джусаев, Ахмедов 2007 – Усманов К., Джусаев У., Ахмедов Б. Рассказы по истории. Учебник для 5-го класса общеобразовательной школы. Третье издание, переработанное. Ташкент: Издательско-полиграфический творческий дом им. Чулпана, 2007.

Хан 2004 – Хан В.С. Теория антропогенеза сегодня: открытия и гипотезы // Археология и история Центральной Азии. Самарканд, 2004. С. 150–155.

Хрисанфова, Перевозчиков 2005 – Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. Антропология. 4-е изд. М.: Изд-во Моск. ун-та: Наука, 2005.

Шалагинова, Шалагинов 2006 – Шалагинова А.И., Шалагинов Б.Б. История древнего мира. Учебник для 6 класса общеобразовательных учебных заведений. Киев: Педагогічна преса, 2006.

Dart 1925 – Dart R. Australopithecus africanus. The man-ape of South Africa // Nature, 1925. Vol. 115. Pp. 195–199.

Collard 2002 – Collard M. Grades and Transitions in Human Evolution // Proceedings of the British Academy, 2002. Vol. 106. Pp. 61–100.

Kunimatsu 2007 – Kunimatsu, Yutaka et al. A new Late Miocene great ape from Kenya and its implications for the origins of African great apes and humans // Proceedings of the National Academy of Sciences, 2007. Vol. 104 (49). Pp. 19220–19225.

Leakey 1959 – Leakey L.S.B. A new fossil skull from Olduvai // Nature, 1959. Vol. 184. Pp. 491–493.

Leakey, Tobias, Napier 1964 – Leakey L., Tobias P., Napier J. A new species of the genus Homo from Olduvai gorge // Nature, 1964. Vol. 202 (4927). Pp. 7–9.

Wood, Collard 1999 – Wood B., Collard M. The Changing Face of Genus Homo // Evolutionary Anthropology, 1999. Vol. 8. No. 6. Pp. 195–207.

Wood, Collard 2001 – Wood B., Collard M. The meaning of HOMO // Ludus Vitalis, 2001. Vol. IX. No. 15. Pp. 63–74.

Ларте Эдуард Арман Исидор – Гаврилов К.Н. Ларте Эдуард Арман Исидор. URL: <http://knowledge.su/l/larte--eduard-arman-isidor>.

Матриархат. Материал из Википедии — свободной энциклопедии/ URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Матриархат/>. Дата публикации: 21.11.2016.

Homo neanderthalensis. Неандертальец. URL: <http://antropogenez.ru/species/4/>.

Неоантропы (время верхнего палеолита). Возникновение Homo sapiens sapiens. URL: <http://antropogenez.ru/zveno-single/67/>.

Преархантропы («Ранние Homo»). URL: <http://antropogenez.ru/zveno-single/59/>.

Таунг 2016 – Таунг / Taung. Антропогенез.РУ / Каталог находок. URL: <http://antropogenez.ru/location/40>. Дата обращения: ноябрь 2016.

Триниль / Trinil. URL: <http://antropogenez.ru/location/3/>.

Человек умелый. Материал из Википедии — свободной энциклопедии/ URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Человек_умелый.

ОН5. URL: <http://antropogenez.ru/fossil/99/>.

Trinil I, II. Каталог находок. URL: <http://antropogenez.ru/fossil/139/>.

References

Alekseev V.P. Stanovlenie chelovechestva. М.: Politizdat, 1984.

Artemova O. Koleno Isava. М.: Smysl, 2009.

Boriskovskii P. Drevneishee proshloe chelovechestva. М.: Nauka, 1980.

Dzhokhanson D., Idi M. Liusi: Istoki roda chelovecheskogo. М.: Mir, 1984.

Dzhuraev U., Usmonov K., Nurkulov A. Rasskazy po istorii. Uchebnik dlja 5-go klassa obshcheobrazovatelnykh srednik shkol. Tashkent: Izdatelsko-poligraficheskii tvorcheskii dom im. Chulpana, 2011.

Drobyshevskii S.V. Kompleksnyi analiz filogeneticheskikh vzaimootnoshenii plio-pleistotsenovykh

gominidov po kraniologicheskim, osteologicheskim i paleonevrologicheskim dannym. – Diss. na soiskanie uch. stepeni k. biolog. n. M.: MGU, 2003.

Elinek Ia. Bolshoi illiustrirovannyi adres pervobytnogo cheloveka. Praga: Artiia, 1985.

Zubov A.A. Stanovlenie i pervonachalnoe rasselenie roda Homo. S-Pb.: Aleteiia, 2011.

Ishankhodzhaeva Z.R., Eshov B.Zh., Khaidarov M.M. i dr. Istoriiia Uzbekistana. Uchebnik dlja studentov vysshikh uchebnykh zavedenii / otv. red. R.Kh. Murtazaeva, T.I. Doroshenko. T: Fan va texnologiya, 2011.

Larichev E. Sad Edema. M.: Politizdat, 1980.

Nesturkh M. Proiskhozhdenie cheloveka. M.: Nauka, 1970.

Sagdullaev A.S., Kostetskii V.A., Norkulov N.K. Istoriiia Uzbekistana. S drevneishikh vremen do V veka nashei ery. Uchebnik dlja uchashchikhsia 6 klassa. Tashkent: Shark, 1998.

Sagdullaev A.S., Kostetskii V.A., Norkulov N.K. Istoriiia Uzbekistana. S drevneishikh vremen do V veka nashei ery. Uchebnik dlja uchashchikhsia 6 klassa. Izdanie 2-e, ispravленное и дополненное. Tashkent: Shark, 2002.

Sagdullaev A.S., Kostetskii V.A. Istoriiia Uzbekistana. Drevniy mir. Uchebnik dlja uchashchikhsia 6 klassa. Izd. 4-e, ispravленное и дополненное. Tashkent: Yangiyul Poligraph Service, 2009.

Semenov Iu. Na zare chelovecheskoi istorii. M.: Mysl, 1989.

Smirnov Iu.A. Musterskie pogrebeniya Evrazii: vozniknovenie pogrebalnoi praktiki i osnovy tafologii. M.: Nauka, 1991.

Ukolova V.I., Marinovich L.P. Istoriiia Drevnego mira. 5 klass: uchebnik dlja obshcheobrazovatelnykh uchrezhdenii / pod red. A.O. Chubariana. M.: Prosveshchenie, 2012.

Usmanov K., Dzhuraev U., Akhmedov B. Rasskazy po istorii. Uchebnik dlja 5-go klassa obshcheobrazovatelnoi shkoly. Trete izdanie, pererabotannoe. Tashkent: Izdatelsko-poligraficheskii tvorcheskii dom im. Chulpana, 2007.

Shalaginova A.I., Shalaginov B.B. Istoriiia drevnego mira. Uchebnik dlja 6 klassa obshcheobrazovatelnykh uchebnykh zavedenii. Kiev: Pedagogichna presa, 2006.

Larte Eduard Arman Isidor – Gavrilov K.N. Larte Eduard Arman Isidor. URL: <http://knowledge.su/l/larte--eduard-arman-isidor>.

Matriarkhat. Material iz Vikipedii — svobodnoi entsiklopedii/ URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Matriarkhat/>. Data publikatsii: 21.11.2016.

Homo neanderthalensis. Neandertalets. URL: <http://antropogenez.ru/species/4/>.

Neoantropy (vremia verkhnego paleolita). Vozniknovenie Homo sapiens sapiens. URL: <http://antropogenez.ru/zveno-single/67/>.

Prearkhantropy ("Rannie Homo"). URL: <http://antropogenez.ru/zveno-single/59/>.

Taung 2016 – Taung / Taung. Antropogenez.RU / Katalog nakhodok. URL: <http://antropogenez.ru/location/40>. Data obrashcheniya: noiabr' 2016.

Trinil' / Trinil. URL: <http://antropogenez.ru/location/3/>.

Chelovek umelyi. Material iz Vikipedii — svobodnoi entsiklopedii/ URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Chelovek_umelyi.

OH5. URL: <http://antropogenez.ru/fossil/99/>.

Trinil I, II. Katalog nakhodok. URL: <http://antropogenez.ru/fossil/139>.

V.S. Khan. On the Statement of an Anthropogenesis Theory in the Historical Textbooks.

The article is devoted to the question of timely and correct reflection of contemporary scientific views in the theory of anthropogenesis in historical textbooks in CIS countries – Uzbekistan, Russia and Ukraine. The author demonstrates not only a lot of factual mistakes that exist in these textbooks during many years, but also constant reproduction of the obsolete views existed in 1960–1970-s.

Key words: anthropogenesis, *Australopithecus*, *Homo habilis*, *Homo ergaster*, *Homo erectus*, *Homo sapiens neanderthalensis*, *Homo sapiens sapiens*.

РЕЦЕНЗИИ

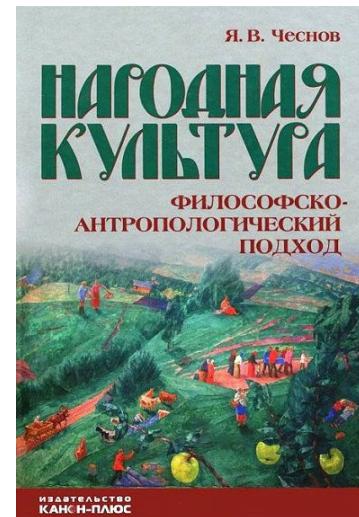
УДК 655.552

© С.А. Арутюнов

**РЕЦ. НА: ЧЕСНОВ Я.В. НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА.
ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД. Москва:
Канон+, 2014. – 496 стр.**

Эта книга вышла в свет в самом конце 2014 г. незадолго до безвременной кончины ее автора. Последние годы жизни Я.В. Чеснов работал в Институте философии РАН, а до этого в течение почти 40 лет в Институте этнологии и антропологии РАН. Как антрополог он известен прежде всего своими трудами по этнологии стран Индокитая, которые он знал всесторонне, но полевую работу там ему вести не довелось. Зато он вел «антропологическую» (как стало теперь ясно) полевую работу в городах и селах Европейской России, в степях Бурятии и на склонах Восточных Саян, в Средней Азии и Казахстане, на Северном и Южном Кавказе, немного в США и Китае» (с. 5). Эти наблюдения в основном и составляют контент данной книги. На этой же странице автор обозначил и ее задачи: «Наши цели требуют в границах философско-антропологического подхода формулировать принципы герменевтики скрытых текстов... Герменевтика скрытых текстов призвана, идя от общезначимых культурных конфигураций, реконструировать этапы содержательно-генетической логики процесса культуры. На этом пути мы соприкоснемся с «порождающими структурами» мыслеобразов и отфильтрованными тематизмами. Их генезису еще будут то мешать, то благоволить силы пространства. Затем мыслеобразы и тематизмы, будучи динамическими энергийными посылами культуры, станут избирательными рестрикциями культуры» (с. 5).

Понятно ли вам, читатель, что хотел сказать этим автор? Мне кажется (возможно, всего лишь кажется), что я отчасти (но лишь отчасти) это понял. Однако, это потребовало немалых усилий, при том, что я долгие годы работал с Я.В. Чесновым рядом, сначала в Отделе Зарубежной Азии (ныне Центр азиатских и тихоокеанских исследований), затем в Отделе Кавказа ИЭА РАН, и много беседовал с ним лично. Но большинство моих коллег антропологов, притом весьма продвинутых именно как антропологи, натыкаясь на подобные формулировки, просто откладывали эти работы в сторону и больше уже к ним не возвращались. Этим отчасти объясняется то, что работая в нашем институте (ИЭА РАН), Чеснов сменил 5 отделов, ни в одном из них



Арутюнов Сергей Александрович – член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор, заведующий отделом Кавказа Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: gusaba@iea.ras.ru.

не добившись не то что признания, но хотя бы частичного понимания своих идей.

В среде философов ему повезло больше. Видимо, его излюбленный язык гораздо ближе языку философии, и в его подходе к народной культуре, как предмету исследования, философов интересовал прежде всего философский аспект. Но меня в трудах Я.В. Чеснова и более всего в данной книге интересует именно антропологический подход. Тем более, что антропологом-полевиком он был блестящим. Вместе с ним в поле я никогда не бывал, да и по рассказам коллег знаю, что вместе с Чесновым работать было очень трудно. Но по его рассказам, по тому полевому материалу, который ему удавалось привезти из разных, в том числе самых горячих точек Кавказа, от информаторов, среди которых были не только сельские жители, но и скрывавшиеся в непроходимых лесах полевые командиры самых тяжелых времен Чеченской войны, было видно, каким даром нахождения общего языка с самым широким спектром носителей народной культуры он обладал. Притом собранный материал этот касался отнюдь не воинских аспектов культуры, а, скажем, значения частей и точек тела при счете календарных дней, при гадании или в деталях обрядов языческого культа.

В книге Я.В. Чеснова четыре раздела, очень разных по размеру. В среднем в разделе пять глав (от 2 до 7) по 20–25 страниц каждая. О содержании каждого раздела будет сказано особо. Но первый раздел (с. 25–172) более, чем другие, сосредоточивает в себе философский аспект книги. Он так и называется «Народная культура с философской дистанции». Я не философ и поэтому как философ с философом беседовать с Я.В. Чесновым не могу. Не мог и все более чем полвека нашего знакомства. Но если бы я беседовал по сюжетам этого текста с ним как антрополог с антропологом, то получилась бы не рецензия на несколько страниц, а отдельная толстая книга. На всем протяжении этого сугубо философского раздела постоянно в качестве иллюстрации к тому или иному философски гносеологическому тезису или к описанию и анализу автором трудов его более старших коллег – Юлии Кристевой, Клиффорда Гирца, Эдмунда Лича – рассыпаны удивительные по выпуклости, объемности, юмору эпизоды из исследовательских работ и человеческих встреч, которые невозможно разделить и разграничить, анекдотического типа рассказы, не связанные между собой никаким единством ни времени, ни пространства, ни темы, которые тем не менее читаются как интереснейшая повесть ученого о своей работе и которые сами по себе, если бы он их раскрыл подробнее, создали бы увлекательнейшую этнографическую сагу даже без всякой философской премудрости.

Раздел второй называется «Город и село: принуждение пространством» (с. 174–311). Этот раздел, как и следующий за ним («Личность: принуждение культурой»; с. 312–411), оба состоят из пяти глав каждый, и вместе образуют центральное ядро книги. Во втором разделе подробно (или, употребляя термин К. Гирца, «густо» (thickly), описывается ландшафт и несколько ключевых населенных пунктов большого ареала на Великой Русской равнине, включающего в себя Верхнее Поочье и преимущественно тяготеющего к регионам Северо-Запада России. Строго говоря, сюда относится и Московский (Подмосковный) регион, но в целях более компактного и конкретного описания, выделены участки поменьше и поспецифичнее. Это город Обнинск, существующий не столь уж давно (с конца XIX века), но уже в начале послевоенных лет он стал одним из символов средоточия научной и интеллектуальной жизни Центральной России. Однако его население состоит далеко не только из ученых, но и из множества «простых» людей, которые при ближайшем

рассмотрении оказываются вовсе не простыми. Приобнинский край имеет не только свой говор с определенными лексическими особенностями, но и свой фольклор и породил немало оригинальных людей – патриотов и энтузиастов родного края, а также людей, по своей значимости вышедших далеко за пределы края, но сохранивших с ним достаточно тесную связь. Здесь сохранились и некоторые своеобразные обряды и обычаи, либо общие для всей калужской этнографии, либо специфические приобнинские, использующие местные возможности, и на поверку оказывающиеся, согласно Я.В. Чеснову, связующими воедино реалии и чрезвычайно древних времен, и практически нашей современности, а также весьма неожиданным образом очень географически отдаленные друг от друга народы и ареалы.

Другим городом, уже тесно связанным с Подмосковьем, выступает Боровск, который гораздо древнее (XIII в.), и обладает достаточно необычной и неоднозначной историей. В Боровске особенно четко ощущается круговращение таких вписанностей, как «космологии в историческое время, но и времени снова в космос, а в конце концов вписанности и космоса и времени в повседневность той же боровской жизни. Все вместе образует тот [самый] притягательный Боровск, один из избранных духовных очагов России» (с. 205). С Боровском связано и житие Св. Пафнутия Боровского, а стало быть, и поддержка дела Ивана Калиты и дела иосифлян, создавших концепцию «Москва – Третий Рим», и важные эпизоды жизни протопопа Аввакума и другие культовые моменты в истории российской духовности.

Понятно, что Москва – не Обнинск и не Боровск и так же детально рассмотреть ее «под лупой» ни в книге, ни даже в целой серии книг невозможно, но в главе 3-ей второго раздела «Покровитель и пространственные символы Москвы» Я.В. Чеснов выделяет несколько характерных именно для Москвы граней, среди которых «арбатский миф», «миф диаспоры» и комплекс мифов о Св. Георгии, как о части визуальной символики столичного города.

Глава 4-я второго раздела носит название «Культуроценоз Северного района (на примере Парфеньевского района Костромской области)», и касается, как ясно из названия, Парфеньева, села-райцентра, некогда посада, а до того, до екатерининской городской реформы, даже города. «Примечательно, что сами жители Парфеньева и крестьяне окружающих сел относятся к этому населенному пункту как к городу. Даже в речи людей старшего поколения это нынешнее село называется не Парфеньево, а Парфентьев. Современные жители деревень, которые удовлетворяют в Парфеньеве свои экономические интересы на пятничных базарах и культурные запросы, тем не менее считают Парфеньево очагом городской испорченности (с. 274).

Вообще весь этот раздел в значительной мере посвящен разбору на конкретных местных примерах базовых концепций культуроценоза и антропоценоза. Я.В. Чеснов хорошо знаком и с понятием антропогеоценоза в том смысле, который придает ему В.П. Алексеев, и с тем пониманием культуры жизнеобеспечения, которое разработали мы (вместе с Ю.И. Мкртумяном и Э.С. Маркаряном) в работе «Культура жизнеобеспечения и этнос», но считает этот анализ недостаточным и вводит указанные понятия. Однако можно в целом считать, что оба понятия, относясь к одному и тому же топосу, акцентируют разные стороны подсистем культуры, а именно – культуроценоз – преимущественно аспекты культуры жизнеобеспечения, а антропоценоз – преимущественно аспекты соционормативной культуры. Очень важно, что в этом описании Я.В. Чеснов постоянно поддерживает «осторожное отношение» к принятому в науке

делению культуры на большую и малую традиции, где крестьянская культура изображается частной, в чем-то ущербной. Получается, что не было никакого «идиотизма деревенской жизни» (с. 255). А несколько выше, говоря о Боровске конца XIX века, Я.В. Чеснов отмечает появление такого аспекта жизни как «столичность». «Возникла любительская труппа из молодежи и старшеклассников... в городе работала общедоступная библиотека, расположенная в здании земской управы. Разве это захолустный быт? Это был демократического городского сообщества, направленного на интересы всех и каждого. Сословные границы имелись, но они были прозрачны» (с. 211). При этом более половины населения в 11 230 человек (на 1905 год) на лето уезжало из Боровска для обработки огородов на арендованных землях в Клину, Серпухове, Ясной Поляне. Огородники-отходники отсутствовали три месяца и возвращались к зиме. Их доходы составляли большую часть экономического базиса процветания горожан. «В нашем обществе в советские годы произошла всеобщая утрата столичности: выходной одежды, вежливости, праздничности и т.д. Восстановим ли это?» (с. 211).

Возможно, термин «столичность», употребленный Чесновым, не вполне удачен. Я предпочел бы в данном случае слово «лоск», противопоставив ему, с одной стороны, «сермяжность» и «посконность», а с другой, «гламур» или «глянец». Но сущность явления, равно как и мысль автора, вполне понятна.

Раздел 3-й книги Я.В. Чеснова называется «Личность: принуждение культурой». Однако, главным образом он посвящен становлению личности, а не ее гомеостазу в антропоценозе. Конечно, антропоценоз (в том смысле, который вкладывает в это слово Я.В. Чеснов) более, чем какой-либо иной ценоз, не гомеостатичен, а динамичен, и эта абсолютно верная мысль пронизывает собою всю книгу. И тем не менее антропоценоз состоит из относительно устоявшихся личностей, сочетающих в себе как индивидуальность, так и модальность, и некоторые аспекты такой личности уходят корнями в достаточно давние и даже очень давние времена. В окружении таких личностей автору книги довелось провести большую часть жизни. «Иногда меня просят о помоши в простых работах... одолживаю инструмент, помогаю стройматериалом, как и они (мне). Такая помошь дает мне право быть членом антропоценоза, считаться "мужиком". Об одном хорошем враче, который стал оказывать услуги за взятку, сказали: "Был мужиком, а теперь нет". Объективно он выпал из антропоценоза» (с. 434).

Конечно, возникает ряд вопросов, на которые Я.В. Чеснов ответа не дает, да и не ставит такой задачи. Являются ли антропоценозами моногорода и как связаны они со своей сельской округой? Является ли это население носителем народной культуры? Как с ней соотносится население мегаполисов и пригородов? Можно ли считать мегаполис проявлением аценотичности, то есть качества, противоположного ценотичному, оформленному в антропоценоз состоянию? Но достоинством книги Я.В. Чеснова является уже и то, что она будит эти вопросы.

Заключая свою книгу рефлексией на тему антропоценоза, Я.В. Чеснов в сущности расширяет его понимание до размеров ноосферы: «вещи в антропоценозе не только субстанциальны. Они касаются трансцендентного пространства. Они облечены символической оболочкой. И тем самым обладают, по Аристотелю, энергетической сущностью в смысле актуальности. Таково мировоззрение моих соседей, отличающих неравноценность кусков пространства и времени. Отсюда внимание к чистоте улицы, но не внутреннего двора, воздержание от труда в православные праздники. Праздники относятся к сфере необыкновенного, без чего не было бы

полноты бытия» (с. 492).

Любой праздник лежит на границе антропоценоза и культуроценоза. «Важно, что местные антропоценозы и большие антропоценозы (Подмосковье, Родина) вовсе не соотнесены по принципу “малая родина и большая”... Местный антропоценоз находится не в иерархическом отношении к родине, а в топологическом равенстве. Поэтому включение молодежи в местный антропоценоз автоматически соотносится с интимным отношением к родине как к своему антропоценозу» (с. 493).

«Антропоценозы утопичны и хрупки. Но они воспроизводятся на биоэтическом уровне. Из глубины человеческой истории они доносят до нас общинные принципы жизни, которые составляют фундамент народной культуры» (с. 494).

В выдвижении этих, завершающих последнюю книгу Я.В. Чеснова постулатов, в их обосновании и раскрытии на ряде обыденных и житейски близких писателю примеров и состоит, на мой взгляд, непреходящая ценность его столь незаурядного многогранного труда.

CONTENTS

Subethnic Groups of Russians

Ageeva E.A. Urals Cossacks of Central Asia: Way of Life in Religion in the History and in the Present 5

Danilko E.S. The old believers of the Urals in Central Asia and Kazakhstan: relations with neighbors and socio-cultural adaptation 22

Inikova S.A. Transcaucasian Doukhobor migrants on the Russian land: peculiarities of adaptation 38

Physical (biological) Anthropology

Vassiliev S.V., Veselovskaya E.V., Grigorieva O.M., Pestryakov A.P., Khartanovich M.V. Maclay Image 66

Zorin A.V., Starodubtsev G.Yu., Vasilyev S.V., Borutskaya S.B., Bezborodikh V.I. Paleoanthropological study of the population of the settlement of the Royal Palace 93

Discussion

Kozhanovsky A.N., Holler E.V., Kucherova I.A., Ignatiev R.N. Identity Shifts and the Transformations of the Traditional Way of Life in Europe at the edge of 20th – beginning of 21th centuries: the Lessons of a Study 106

Cheshko S.V. The more you know – the less you comprehend... 132

Anthropological Mosaic

Zarinov I.Yu. The Holy Foolishness in the Russian literature as a component of the Russian Ethos. 136

Kazmina O.E. Refugees and religion: the role of Christian organizations in the refugees integration in the United States. 151

Radojicic D. Food as a symbol of acceleration. 165

Snezhkova I.A. The reflection of the Hybrid War in Ukrainian and Russian electronic resources. 175

Kharitonov S.A. Orthodox churches of the Komarichsky District of the Bryansk region in the chronotope of rural settlements. 186

Field Materials

Matusovsky A.A. Makaná and 50,000 Colombian pesos. One episode of the expedition to Yukun Indians 200

History of Science

Tumarkin D.D. Frederick Rose (1915–1991). His life and Work against the Background of his Time 210

Science and Education

Khan V. S. On the Statement of an Anthropogenesis Theory in the Historical Textbooks 224

Reviews

Arutiunov S.A. Review to: *Чеснов Я.В.* Народная культура. Философско-антропологический подход. Москва: Канон+, 2014. – 496 стр. 237

Our authors 244

Rules for authors 246

OUR AUTHORS

Ageeva Elena Museum of history of Moscow state University.

E-mail: eleeva3@gmail.com

Sergei Arutyunov Institute of Ethnology and anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: gusaba@iea.ras.ru

Vitalij Bezborodikh Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

Email: vbezborodikh@gmail.com

Svetlana Borutskaya Lomonosov Moscow State University. Department of Biology. Moscow, Russia.

E-mail: vasbor1@yandex.ru

Maria Chartanovich Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) Russian Academy of Sciences. St.-Petersburg, Russia.

E-mail: markhan@kunstkamera.ru

Sergei Cheshko Institute of Ethnology and anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: ieamoscow@mail.ru

Elena Danilko Institute of Ethnology and anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: Danja9@yandex.ru

Olga Grigorieva Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: labrecon@yandex.ru

Ekaterina Haller an independent researcher.

E-mail: ekaterina.holler@gmail.com

Roman Ignatyev Institute of Ethnology and anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: roman.ignatiev@gmail.com

Svetlana Inikova Institute of Ethnology and anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: ovis2@yandex.ru

Olga Kazmina Moscow state University named after M.V. Lomonosov.

E-mail: okazmina@inbox.ru

Alexander Kaganovsky Institute of Ethnology and anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: ankozhan49@yandex.ru

Irina Kucherova Institute of Ethnology and anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: ikucherova@gmail.com

Valeriy Khan Institute of history, National University of Uzbekistan.

E-mail: khanval@yahoo.com

Sergei Kharitonov the Ministry of agriculture of the Russian Federation.

E-mail: kharitonov-hsa@yandex.ru

Andrey Matusovskiy documentary popular scientific project «the Small Nations of the world».

E-mail: AndreyMatusovskiy@rambler.ru

Alexander Pestryakov Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: labrecon@yandex.ru

Dragan Radojicic Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Sciences and arts, Belgrade.

E-mail: dragana.radojicic@ei.sanu.ac.rs.

Irina Snezhkova Institute of Ethnology and anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: snezhkova@mail.ru

Gennadij Starodubtsev Kursk Museum of Archaeology. Kursk, Russia.

Email: gennady_starodubtsev@gmail.com

Daniel Tumarkin Institute of Ethnology and anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: dan.tumarkin@yandex.ru

Elizaveta Veselovskaya Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: labrecon@yandex.ru

Igor Zarinov Institute of Ethnology and anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

E-mail: izarinov@yandex.ru

Alexander Zorin Kursk Museum of Archaeology. Kursk, Russia.

Email: alexzander_zorin@yandex.ru

Sergeij Vasilyev Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.

Email: vasbor1@yandex.ru

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ (АВТОРАМ)

Авторы представляют два распечатанных экземпляра работы и файл, набранный в редакторе MS Word в формате DOC, шрифтом Times New Roman (кегль – 12) через два интервала, с нумерацией страниц. *Рекомендуемый объем статей – до 60 тыс. знаков с пробелами, рецензий – до 15 тыс. знаков с пробелами, обзоров литературы – до 30 тыс. знаков с пробелами, сообщений о научной жизни (конгрессы, конференции и т.п.) – до 10 тыс. знаков с пробелами.*

На титульной странице помещаются Ф.И.О. автора, название статьи, сведения об авторе (место работы, должность, ученая степень, домашний адрес, контактные телефоны, адрес эл. почты), подпись автора. Прилагаются краткое резюме (до 300 слов) и ключевые слова (5–7) на русском и английском языках. Название статьи указывается также на первой странице текста – фамилия автора здесь не указывается, чтобы обеспечить чистоту рецензирования.

Примечания помещаются в конце основного текста статьи, перед списком использованной литературы. Примечания должны иметь сквозную нумерацию арабскими цифрами по всей работе. В выходных данных книг следует указывать город, год и издательство.

Ссылки на литературу следует давать не с помощью номерных сносок, а посредством указания фамилии автора, года работы и страницы в скобках (например: Иванов 2014: 45). Если дается ссылка на сборник статей, вместо фамилии автора можно указывать либо фамилию ответственного редактора (или составителя сборника), либо одно или два слова из названия сборника. Если дается ссылка на материал, автор которого неизвестен (газетная заметка и т.д.), указывается также одно или два слова из начала заголовка материала (Наши будни 1999). Названия, удобные для сокращения, могут сокращаться: например, «Акты археографической комиссии» – в «ААК» (ААК 1962: 40–44); в этих случаях прилагается список сокращений. При ссылке на статьи или книги, написанные совместно тремя или более авторами, следует указывать фамилию первого автора и писать: «и др.» (Смирнов и др. 1985); в случае зарубежных изданий – «et al.» (Smith et al. 1970). При ссылках на работы одного и того же автора, опубликованные в одном и том же году, следует различать работы, добавляя буквы *a*, *b*, *c* (в случае зарубежных изданий – латинские буквы *a*, *b*, *c*) к году издания (Чернов 1987а: 22; Brown 1964б: 35).

При ссылках на личные полевые материалы автора в списке литературы отдельно указывается не каждый информант, но конкретная экспедиция либо работа в конкретном районе, при этом в скобках указываются все информанты, рабочие тетради автора, картотеки либо другие единицы, на которые даются ссылки в статье. Например: ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Н-ский р-н Н-ской обл. Август 2002 г. (информанты – А.Б. Иванова, 1928 г.р.; К.А. Петрова, 1932 г.р.: и т.д.). В тексте статьи ссылки даются следующим образом (ПМА 1: Иванова).

Правильно:

Санин 2004 – Санин Г. Ингушский трамплин // Итоги, 2004. № 32 (www.itogi.ru).

Дятлова – Дятлова В.А. Немецкие поселения Енисейской губернии // История и

культура немцев Сибири (http://museum.omskelecom.ru/deutsche_in_sib).

Неправильно:

Ингушский трамплин – http://www.itogi.ru/Paper2003.nsf/Article/Itogi_2003_8_Dyatlova – http://museum.omskelecom.ru/deutsche_in_sib/BOOK/germ_posel.htm

ЭТО ВАЖНО!

*Вводится новый подраздел **References**, представляющий собой латинизированный вариант подраздела «Научная литература». Транслитерация с кириллицы производится согласно системе Библиотеки Конгресса США (примеры и инструкции по транслитерации приведены в правилах оформления статей).*

References (латинизированный список)

Список «References» содержит все публикации списка «Научная литература», но в латинизированной форме и расположенные по англ. алфавиту. Транслитерация производится согласно системе Библиотеки Конгресса США. Порядок оформления публикаций в этом списке несколько отличается от оформления основных списков литературы в Вашей статье.

Данный список необходим для того, чтобы Ваши публикации правильно индексировались в зарубежных научных базах данных, и делается по требованиям РИНЦ, Scopus и Web of Science.

Инструкции:

1) Воспользуйтесь автоматическим транслитератором на сайте **«Convert Cyrillic»**: www.convertcyrillic.com/Convert.aspx

В левом столбике (CONVERT FROM) выберите тот вариант, напротив которого Вы видите правильно отображенную фразу «Русский язык» – скорее всего, это будет: Unicode [Русский язык]

В правом столбике (CONVERT TO) выберите второй вариант: ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics [Russkii iazyk]

Скопируйте весь список «Научной литературы» из Вашей статьи в окно левого столбика. Нажмите кнопку Convert посередине. В правом окне Вы получите транслитерированный текст. Скопируйте его из окна в файл с Вашей статьей. Основная работа проделана: теперь Вам нужно исправить типичные мелкие ошибки и оформить список согласно правилам Web of Science.

2) Оформление литературы:

Шапка оформления ссылки на книгу:

Familia I.O. Nazvanie knigi ili monografii. Gorod: Izdatel'stvo, 1988.

Шапка оформления ссылки на сборник научных статей:

Familia I.O. (ed.) Nazvanie sbornika statei. Gorod: Izdatel'stvo, 1988 (впереди указывается фамилия отв. редактора или составителя сборника)

Шапка оформления ссылки на статью в научном журнале:

Familia I.O. Nazvanie stat'i. Nazvanie zhurnala, 1988. No. 2. Pp. 64–74.

Шапка оформления ссылки на статью в научном сборнике:

Familia I.O. Nazvanie stat'i. Nazvanie sbornika, I.O. Sostavitel (ed.). Gorod: Izdatel'stvo, 1988. Pp. 4–24 (где I.O. Sostavitel – это И.О. Фамилия отв. редактора или составителя сборника)

3) Типичные ошибки, которые следует поправить после автоматического транслитератора:

а) указания на «Том», «№», «С.» (страницы) издания должны быть переведены на англ. «vol.», «no.» и «pp.»

б) все сокращения городов должны быть развернуты: М. – в Moscow; СПб. – в St. Petersburg; Л. – в Leningrad; N.Y. – в New York; и т.д.

в) проверьте и поправьте цифры веков (XX, XIX и пр.) – в случае если Вы их набирали с помощью русских букв «Х», то транслитератор автоматически переведет их в «Kh» (т.е. Вы увидите «KhKh в.» вместо «XX в.» «KhIKh в.» вместо «XIX в.» и т.д.)

г) имена зарубежных авторов не должны транслитерироваться, но должны даваться в оригинале.

Если Вы цитируете какие-либо работы по их русскоязычному переводу, то автоматический транслитератор превратит фамилию Маркс в Marks (необходимо поправить на Marx); Moss в Moss (необх. поправить на Mauss); Леви-Строс в Levi-Stros (надо: Lévi-Strauss) и т.п.

д) курсивом в латинизированном списке выделяются только названия журналов (или др. периодических научных изданий), названия книг и сборников статей.

4) Примеры:

В итоге публикации из Вашего списка «Научная литература» должны выглядеть следующим образом в списке «References»:

Mosc 1996 – Moss M. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996.

Mauss M. Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noi antropologii. Moscow: Vostochnaia literatura 1996.

Bernshtam 1983 – Bernshtam T.A. Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. Л.: Наука, 1983.

Bernshtam 1983 – Bernshtam T.A. Russkaia narodnaia kul'tura Pomor'ia v XIX – na-chale XX v. Leningrad: Nauka, 1983.

При оформлении материалов по физической антропологии следует соблюдать следующие дополнительные условия.

В начале статьи необходимо указать *код универсальной десятичной классификации* (УДК). Рекомендуемая структура текста: **Введение, Постановка проблемы, Материалы и методы, результаты и их обсуждение, Заключение, Литература.**

Стилевое оформление:

При наборе текста не следует делать жесткий перенос слов с проставлением знака

переноса, а просто автоматический перенос. Не допускать перенос одного слова в конце абзаца (можно не менее 4 знаков).

Встречающиеся в тексте условные обозначения и сокращения должны быть раскрыты при первом появлении их в тексте.

Дефисы, где этого требует правила орфографии, исправить на тире (- → – [Ctrl “–” самая правая верхняя кнопка на клавиатуре]). Тире ставится во всех случаях

кроме «дефиса» по правилам русского языка, например,

Правильно: красно-коричневый, но 1990–1991 гг.

Неправильно: 1990-1991 гг.

В датах тире ставится без пробела (1990–1991)

После десятилетий полностью пишется слово «годы», например 1990-х годов, после даты, коротко г. , например, 1970 г.

Кавычки в основном тексте «», в тексте уже внутри цитаты «».

Правила оформления литературы

Литература

Бутинов 1975 – Бутинов Н.А. Путь к Берегу Маклая. Хабаровск, 1975.

Иванова 2010а – Иванова Л.А. Н.Н. Мишутушкин и выставка «Этнография и искусство Океании» (к 80-летию со дня рождения) // Этнографическое обозрение, 2010. № 2. С. 97–106.

Иванова 2010б – Иванова Л.А. Николай Николаевич Мишутушкин (05.10.1929 – 02.05.2010) // Этнографическое обозрение, 2010. № 5. С. 189–191.

Филатов 2002 – Филатов С.Б. Послесловие. Религия в постсоветской России // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 470–484.

References

Butinov N.A. Put' k Beregu Maklaia. Khabarovsk, 1975.

Ivanova L.A. N.N. Mishutushkin i vystavka “Etnografija i iskusstvo Okeanii” (k 80-letiiu so dnia rozhdeniia) // Etnograficheskoe obozrenie, 2010. No. 2. Pp. 97–106.

Meliksetova I.M. Vstrecha s Okeaniei 70-kh godov. Moscow, 1976.

Filatov S.B. Posleslovie. Religiia v postsovetskoi Rossii // Religiia i obshchestvo: Ocherki religioznoi zhizni sovremennoi Rossii. Moscow; Saint Petersburg: Letnii sad, 2002. Pp. 470–484.

ФОТО, ГРАФИКИ, ДИАГРАММЫ и РИСУНКИ

Размер файла в формате jpg – 600 dpi. Файл подается отдельно от статьи (в текст не вставляются), в тексте указывается ссылка на рисунок (например, рис. 1).

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

новая серия

2016. № 2 (34)

Выпускающий редактор по этнологии – Н.А. Белова
Выпускающий редактор по физической антропологии – А.И. Макеева
Компьютерная верстка – Н.А. Белова
Художественное оформление обложки – Е.В. Орлова
Поддержка сайта – Н.В. Хохлов

Подписано к печати 06.12.2016
Формат 70 х 108/16. Уч.-изд. л. 17,8
Тираж 500 экз. Заказ № 110
Участок множительной техники
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
Начальник участка – В.М. Маршанов
119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А