

ISSN 2311-0546

# ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ



№ 4(32) 2015

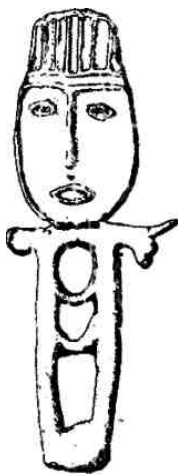
ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ / НОВАЯ СЕРИЯ / 2015 № 4(32)

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

---

# ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

НОВАЯ СЕРИЯ



---

№ 4 (32) 2015

**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., 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), Чае-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  
odtantrop@yandex.ru

*По вопросам этнологии, социальной / культурной антропологии*

Чешко Сергей Викторович  
8 (495) 954-83-29  
8 (916) 288-63-04  
ieamoscow@mail.ru

**Интернет-сайт: [www.antromercury.ru](http://www.antromercury.ru)**

**ISSN 2311-0546**

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2015  
© Журнал «Вестник антропологии», 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

### Этнополитические проблемы

- Губогло М.Н.* Буджак: бренд Новороссии или сегмент украинского нациестроительства? 5
- Кожановский А.Н.* Форсированное строительство «региональной нации». 26
- Снежкова И.А.* Цветные революции и политический фольклор «Революции достоинства». 47

### Антропологическая мозаика

- Александренков Э.А.* Некоторые аспекты мировоззрения аборигенов Гаити к приходу испанцев. 55
- Биттирова Т.А.* Литература, фольклор, публицистика как фактор преодоления этнической размытости (на примере творчества представителей карачаево-балкарской диаспоры). 72
- Иникова С.А.* Возвращение в Россию: миграционные процессы среди духоборцев Грузии в конце XX – начале XXI века. 80
- Хисамутдинов А.А.* Русские в Азиатско-тихоокеанском регионе (Китай, Корея, Япония и тихоокеанское побережье США). 103

### Полевые материалы

- Васильев С.В.* Батаки острова Самосир (фоторепортаж и краткие комментарии) 123
- Матусовский А.А.* Культурная идентичность индейцев верхней Пира-Параны. 129

### Дискуссии

- Цеханская К.В.* Религиозность русских как духовное основание победы в Великой Отечественной войне. 150
- Чешко С.В.* Кесарю кесарево. 169
- Казьмина О.Е.* Некоторые размышления о статье К.В. Цеханской «Феномен религиозности русских в годы Великой Отечественной Войны» и о взаимоотношениях науки и религии 172

### История науки

- Тумаркин Д.Д.* Фредерик Роуз (1915–1991). Жизнь и труды на фоне эпохи. 179

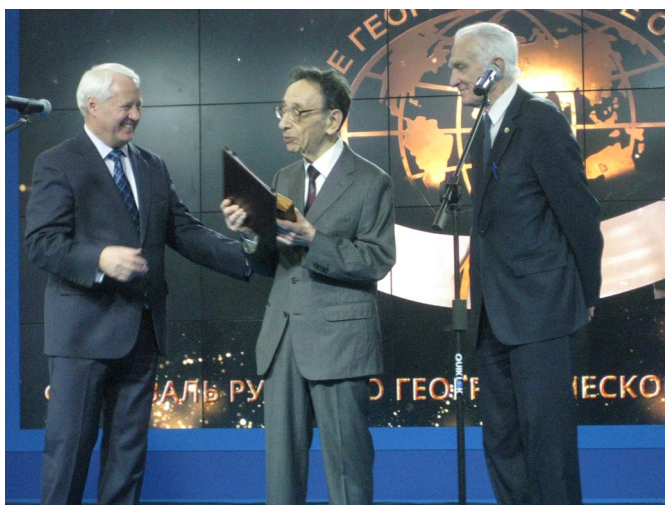
### Рецензии

- Карлов В.В.* Повседневность как объект и предмет рефлексии. (Рец. на: Губогло М.Н. Антропология повседневности. М.: Языки славянской культуры. 2013. – 752 с. с илл.) 201
- Керимова М.М.* Рец. на: «Провинциальная» наука: этнография в Иркутске в 1920-е годы. Избранные статьи / отв. ред. Сирина А.А., Акулич О.А.; составитель, автор вступительной статьи и биобиблиографического словаря А.А. Сирина. М.; Иркутск, 2013. – 464 с., илл. 206
- Чешко С.В.* Рец. на: Этнический и религиозный факторы в формировании и эволюции российского государства / отв. ред. Т.Ю. Красовицкая, В.А. Тишков. М.: Новый хронограф, 2012. – 448, ил. [64] с. 209
- Contents 218
- Information about the authors 219
- Правила оформления статей 220

От души поздравляем Даниила Давыдовича Тумаркина с награждением Золотой медалью Н.Н. Миклухо-Маклая Русского Географического общества за выдающиеся достижения в изучении народов Океании и научного наследия Н.Н. Миклухо-Маклая!

Награждение состоялось 5 ноября в ЦДХ (на Крымском валу) в рамках фестиваля РГО.

*Редколлегия*



## ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

УДК 39

© М.Н. Губогло

### БУДЖАК: БРЕНД НОВОРОССИИ ИЛИ СЕГМЕНТ УКРАИНСКОГО НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА

Размышления в связи с выходом в свет книги «Буджак: историко-этнографические очерки народов юго-западных районов Одесщины».

*Размышления вызваны прочитанной с большим интересом коллективной монографией «Буджак». Она отражает региональное и гражданское самосознание авторов-одесситов, их профессиональные знания и навыки, любовь к родному краю, истории и культуре проживающих здесь народов. Вместе с тем она вносит важный вклад в понимание этнокультурных, этнодемографических и региональных аспектов украинского нациестроительства, в том числе, обусловленных миграционными передвижениями и сдвигами в этническом составе края. Обращено внимание на не вполне адекватное освещение исторических травм на отдельных этапах истории, а также на недоговорённости, вызванные турбулентной этнополитической ситуацией на Украине.*

**Ключевые слова:** Буджак единый разделенный, идентичности: этническая, региональная, гражданская, патриотизм, Новороссия, традиции, референдумы, самоопределение, исторические травмы, нациестроительство

#### Тропой многотрудной судьбы

Вряд ли есть необходимость номинировать книгу о Буджаке в каком-либо едином классическом жанре. Как продукт междисциплинарного исследования, она одновременно и научная монография, и популярная энциклопедия, и захватывающая дух беллетристика. Ее незаурядность и привлекательность провоцируют размышления и вопрос: что есть Буджак – бренд Новороссии или сегмент украинского нациестроительства (Губогло 2015)?

При этом особый колорит Буджаку и посвященной ему книге придают исповедальные признания членов авторского коллектива в неподдельном интересе к истории региона, к ее мудрому и трудолюбивому населению, и, одновременно, к современным этнокультурным и этнополитическим процессам, в ходе которых на региональном уровне конструируется фундамент, здание и ментальность украинской нации.

Авторы вполне заслуженно, без преувеличений, называют совместный труд «Буджакской энциклопедией» (Н.И. Серебрянникова) или «Настольной книгой бесарабцев» (А.С. Жечева).

**Губогло Михаил Николаевич** – доктор исторических наук, профессор, зав. Центром межэтнических отношений Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: [guboglo@yandex.ru](mailto:guboglo@yandex.ru).

Вместе с тем, удачная находка авторского коллектива состоит в том, что систематизируя знания о Буджаке и его людях, книга придает изготовленным очеркам о народах наряду с академической строгостью, налет романтизма и эстетизма. Такой подход делает текст привлекательным для чтения и восприятия, хотя не вводит читателя в сложные проблемы, с которыми столкнулась Украина в нелегкие годы постсоветского нациестроительства.

Прежде всего, огромный интерес представляет многотрудная региональная история Буджака, пережившего ослабление шестивековой Османской империи, развал двухвековой Императорской России и краткий по историческим меркам, в несколько десятилетий, период истории Советского Союза (Буджак 2014: 55–145).

Мудрое и политкорректное, в связи с новейшими событиями на Украине, изложение истории Буджака с недоговоренностями и с минимальным акцентированием внимания на регионе, как части исторической Новороссии, свидетельствует об изобретательности и деликатности авторского коллектива.

### **Регионы Украины как близнецы-братья**

Восприятие самобытности истории украинской части Буджака и сохранение специфических особенностей его населения как носителей региональной идентичности не позволяет отождествлять Буджак с другими регионами Украины, доставшимися в наследство от России и Советского Союза. Однако нельзя не отметить ряд типологически сходных черт в его истории и культуре с Приднестровьем, Крымом, Гагаузией и рядом других регионов. Речь идет, в частности, о тех регионах, которые, адаптируясь к происходящим изменениям и отвечая на вызовы модернизации, в той или иной мере объединены сохранением верности русскоязычию, русскокультурию, настойчивым стремлениям на этой основе к сбережению своей самобытности.

История Буджака, подобно художественным мемуарам человечества взывает к профессиональному долгу исследователей. Если история остается не выявленной и ненаписанной, то она исчезает из памяти человечества. Белые страницы истории создают провалы в менталитете народа. Сила истории – предупреждать о будущем с помощью высвечивания прошлого и настоящего. История не имеет права быть менее великой, чем реальность и повседневность.

Вызывает благодарность инкорпорированный в текст изложения истории Буджака очерк о ногайцах (Буджак 2014: 85–116), хотя несколько удивляет, во-первых, отсутствие очерков о других тюркских народах средневековья, обитателей южно-русских степей, именуемых по традиции в литературе Новороссией. Алогичное с точки зрения формальной логики включение очерка о ногайцах не в серию «Культура народов Буджака (Там же: 171–636), а в серию общетеоретических и исторических очерков (Там же: 9–170), видится вполне закономерным. Оно оправдано рядом обстоятельств, имеющих принципиальное концептуальное и общественно-идеологическое значение.

Во-вторых, в этом очерке, одном из немногих, преодолевается негласное официальное табу, обязывающее современных украинских исследователей, особенно гуманитарного профиля, воздерживаться от упоминаний Новороссии как части Императорской России или, тем более, как части Советского Союза. Между тем, автор очерка о ногайцах, проявляя завидное мужество и строгую академичность, прямым

текстом напоминает об известном манифесте Екатерины II, изданном в 1783 году, согласно которому «упраздняясь государственность Крымского ханства и причерноморских тюркоязычных кочевников», а им самим предписывалось переселяться из Новороссийских степей (Там же: 114). Тем самым для принадлежности Новороссии к императорской короне была подведена правовая основа – как результат победы России над Османской империей. «После Крымской войны 1853–1856 гг., – как указано далее в тексте, – ногайцев опять обвинили в симпатиях к Турции, и кампания по их выселению из Новороссийского края возобновилась» (Там же: 114–115).

Во-третьих, в очерке о ногайцах упоминается один из сложнейших теоретических вопросов этнологической науки о характере кочевого способа производства, породившего накануне развала Советского Союза продолжительные дискуссии относительно соотношения собственности на основные средства производства: частной на скот и коллективной – на пастбища.

В очерке о средневековых ногайцах и их культуре говорится о том, что «основным видом собственности большой патриархальной семьи у ногайцев-кочевников был мелкий и крупный рогатый скот, лошади, верблюды» (Там же: 97), которые, естественно, «были мерой зажиточности и социального положения» (Там же: 107). Вместе с тем добавляется веское уточнение о том, что «кочевая или оседлая ногайская община пользовалась <...> совместно пастбищными и покосными угодьями» (Там же: 97).

Во время посещений горных и степных алтайцев в составе этнографической экспедиции МГУ, работавшей в начале 1960-х годов под руководством выдающегося знатока литературы и проблематики горизонтального нomaдизма профессора Г.Е. Маркова, мне неоднократно доводилось фиксировать в полевых дневниках сведения о наличии еще в недавнем прошлом двуединой формы собственности на основные средства производства, в том числе – частной на скот и коллективное пользование пастбищами, как экономическую основу хозяйственной деятельности алтайцев при кочевом способе производства.

### **Регионы и региональная идентичность: истоки, факторы и фактура становления**

Важнейший с этносоциологической и этнополитической точки зрения вывод сделан, как это порой бывает в фундаментальных произведениях, не в заключении книги, а во вступительной пояснительной записке Президента Ассоциации болгар Украины, народного депутата Верховной Рады Украины (IV и VI созывов) Антона Ивановича Киссе. Цель и оправдание книги, подчеркивает он, как ее ответственный соредатор, состоит в исследовании и познании того, как в уникальной истории Буджака «возник общий региональный вариант культуры, в котором нашлось место каждому из народов» (Буджак 2014: 6). Несмотря на редакционную шероховатость приведенной фразы и подзаголовка, вынесенного в название книги, из которых все же не вполне ясно о чем, во-первых, идет речь – о географическом измерении региона или о симбиозе культуры, во-вторых, об «очерках народов», или об «очерках о народах», авторская мысль ясна: региональная идентичность Буджака и идентичность буджакцев стала весомым достижением истории Буджака, что сделало его для антропологических исследований «особенно привлекательным в общемировом масштабе» (Там же: 6), в чем-то, позволим себе сравнение, напоминающем этническую ситуацию в Испании,



в Конституции (1987 г.) которой право на автономию национальностям и регионам предоставляется в одном типологическом ряду. Конституция Испании, согласно статье 2, «основана на нерушимом единстве испанской нации и неделимом отечестве всех испанцев; она признает и гарантирует право на автономию для всех национальностей и регионов, ее составляющих» (Конституции 1997: 371–372).

Перефразируя, крылатые слова А.Н. Леонтьева о том, что наука должна развиваться «не в куст, а в ствол», можно отнести и к общей композиции книги о Буджаке. Ее «стволом» является очерк «Межэтнические связи и опыт взаимоотношений» (Буджак 2014: 639–660), в котором собран богатый урожай «длительного опыта добрососедства» народов Буджака. Этот опыт многоязычия и межэтнической солидарности заслуживает внимания не только с познавательной и теоретической точки зрения, но и с целью использования его в других полиэтничных регионах мира.

Что же касается «куста», если продолжить метафору выдающегося советского психолога, то включенные в книгу 11 очерков о народах Буджака, в том числе албанцах, армянах, болгарах, гагаузах, греках, евреях, молдаванах, немцах, ромах (цыганах), русских и украинцах, не ютятся на периферии внимания, а достойно дополняют «ствол» и заслуживают каждый в отдельности специального анализа. По структурно-функциональному содержанию и общественной значимости каждый из них напоминает серию «Народы и культуры», по плану которой уже увидели свет 26 томов, в том числе «Гагаузы» (М., 2011), «Молдаване» (М., 2010) и запланированный том «Болгары Украины, Молдовы и России».

В ряде очерков, наряду с традиционным этнографическим описанием культурного опыта и духовного наследия народов Буджака, рассыпаны, как изюминки, сведения о базовых нормах и принципах повседневной жизни буджакцев, раскрывающих представления о смысле жизни человека и его отношении к окружающему миру, глубину исторической памяти, место и роль традиционных ценностей в сохранении и обновлении своей идентичности.

Для раскрытия основного замысла книги – формирования, истории и этнокультурных особенностей Буджака, как региона и буджакцев как носителей региональной идентичности – принципиальное значение имеют 3 очерка теоретического раздела, в том числе об «основных вехах историко-этнографического развития в XIX– начале XXI вв.» и, особенно, очерк, подготовленный ответственным соредактором А.А. Пригариным совместно с С.Б. Кузьминой «Этнокультурные группы Буджака в исторической динамике» (Буджак 2014: 146–168).

В информативно насыщенном очерке об основных вехах историко-этнографического развития Буджака в XIX– начале XXI вв. представлена панорама развития тех условий формирования региона, которые в известной мере способствовали складыванию региональной идентичности буджакцев. Ключевым фактором, определившим судьбу этнической и региональной идентичности, стала практически полная смена этнического состава края в ходе 3-х волн миграционных перемещений, в первой половине XIX в., в том числе в 1806–1812 гг., 1828–1834 гг., 1853–1856 гг. Вместо проживавших в регионе ногайцев и татар, по решению России началась кампания по заселению обезлюдившего Буджака выходцами из других историко-этнографических регионов Российской Империи и ряда европейских стран. Важное значение имела правительственная поддержка переселенческого движения из-за Дуная болгар, гагаузов, немцев, греков и представителей других национальностей. Осваивая

Новороссию и Буджак, в том числе, Россия была заинтересована иметь на своих юго-западных землях рачительных хозяев и преданных подданных (Буджак 2014: 118). Этнический состав региона приумножался выходцами из центральных и северных районов Бессарабии, украинскими казаками из-за Днестра и Дуная, малочисленными группами албанцев, греков, сербов, немцев, французов, швейцарцев.

Для создания благоприятных условий адаптации спецпереселенцам предоставлялись льготы по жизнеобеспечению и щадящие по сравнению с остальными регионами Российской империи, системы управления, что, в конечном счете, служило культивированию у буджакцев чувства самодостаточности и самоуправления. Когда в 1860 г. молдавское правительство предприняло попытку лишить задунайских переселенцев прав и льгот, ранее дарованных им Россией, возник кровопролитный бунт, в ходе которого в Болграде 10 человек было убито и более 100 ранено. При этом противодействие болгар и гагаузов края внешнему давлению способствовало укреплению у них внутрорегиональной сплоченности и солидарности.

Силовое решение проблем жизнеобеспечения Буджака извне, как отмечается в ряде документов, недавно опубликованных известным молдавским историком болгарского происхождения И.Ф. Греком, а также в соответствующем очерке рецензируемой книги, вызвало среди населения Буджака страх за свою судьбу и массовое бегство из городов и сел Буджака в русскую часть Бессарабии и в районы Приазовья. Более чем через полвека в 1924 г. вспыхнуло Татарбунарское восстание снова против реформ румынского правительства и политики принудительной румынизации. Ключевое звено этой политики состояло в переводе русских гимназий в Аккермане, Измаиле и Болграде в женские и мужские лицеи с жестко осуществляемым преподаванием на румынском языке.

В советский период, особенно в послевоенное время, вплоть до развала Советского Союза, в Буджакском регионе вырос корпус интеллектуалов из числа болгар, гагаузов и представителей других национальных меньшинств. Авторы очерка профессионально следят за социально-экономическим развитием Буджака, поэтому позитивно и критически могут оценивать успехи в промышленном строительстве, в расширении дунайского пароходства, в повышении уровня благосостояния населения. Вместе с тем, за пределами авторского внимания остаются главные тренды преобразовательных программ и процессов, в ходе которых выросли кадры поэтов, писателей, художников, ученых, способных и готовых адекватно выражать интересы своих народов и национальных групп (Гагаузы 2011).

Особенно бедно, едва ли не поверхностно, с недоговоренностями отражается в очерке постсоветский период, когда Буджак в составе девяти юго-западных районов Одесской области вошел в состав Украины, получившей независимость после развала Советского Союза. На это у авторов, думается, были веские причины: не дразнить гусей из числа киевской номенклатуры, взявшей курс на принудительную украинизацию нетитульного населения страны, в том числе и буджакцев.

Авторы очерка, например, позитивно оценивают, что «подростающее поколение – потомки бывших переселенцев – получило возможность получать высшее образование на исторической родине – Болгарии, Румынии, Молдавии и др. (Буджак 2014: 144). Однако, как на это посмотреть? Вряд ли талантливые деятели художественной культуры – гагаузы С.С. Булгар, С.С. Курогло, болгарин Д. Пейчев, покинувшие родные села в украинском Буджаке и отдавшие свой талант служению молдавскому нациестроительству,

созданию позитивного имиджа Республики Молдова, «способствовали созданию условий для возрождения этнокультурной жизни на своей малой родине. Более того, есть основания думать, что выходцы из украинской части Буджака, хотя и сохранили свою этническую идентичность и память о родном селе, все же обрели новую региональную идентичность, что позволило, например, корпусу научной и художественной элиты гагаузов принять активное участие в этнической мобилизации на рубеже 1980–1990-х годов и создать национальную государственность в виде территориальной автономии «Гагауз-Ери» (Губогло 2004; Ангели 2006; Кендигелян 2009; Димитрогло 2014).

Анализ исторических и географических условий формирования Буджака, как, добавим от себя, особого региона и региональной идентичности его обитателей, приводит авторов к важному выводу о том, что оба эти фактора вместе с этнополитическими характеристиками и особенностями населения порождали «свойство замкнутости и консервации», которое «сочеталось с мобильностью и инновационностью» (Буджак 2014: 14). В закреплении двуединого вектора развития региона особую роль играло стремление болгар, гагаузов и представителей других национальностей Буджака к самоуправлению на всех этапах истории, в том числе в раннем средневековье, в ордынскую и российскую периоды.

Значительную роль в закреплении внутригрупповой сплоченности и солидарности играли исторические травмы, полученные в ходе борьбы за самостоятельность, самоуправление и самодостаточность. Из поколения в поколение передавалась память о восстании болгар и гагаузов Болграда 1860 г. и о насилии, совершенном над ними регулярными войсками молдавского княжества.

В «памятной записке таможенного чиновника майора Дембровского о причинах бегства жителей из южного участка Бессарабии», недавно впервые опубликованной И.Ф. Греком и П.М. Шорниковым, читаем: «По прошествии двух дней все депутаты собрались к управляющему объявить ему о прибытии в Болград по делу о рекрутских наборах, потом отправились в школу, чтобы обсудить, как поступить им относительно рекрутской повинности, давать ли натурой или деньгами, и не успели еще ничего решить, как школа окружена была войском; видя это они стали выходить, тогда бывший при войске управляющий их г. Тинко приказал стрелять в них, колоть и бить их. Более полутора человека было ранено, несколько убитых; после того солдаты отправились в дома к хозяевам – били, ломали все, что ни попадалось им и насиловали жен и дочерей их» (Забывтые страницы 2012: 76).

Как уже упоминалось выше, незаживающей раной в памяти жителей Буджака служит травма, полученная в ходе подавления Татарбунарского восстания 1924 г., вспыхнувшего против принудительно проводимой политики румынизации. «Румынские войска, – констатируют авторы очерка о социально-политическом развитии Буджака в XIX – начале XXI века, – штурмом взяли Татарбунары, применяя артиллерию и химические снаряды. Три дня восставшие держали оборону, было убито более 3 тысяч человек» (Буджак 2014: 133, 135).

В дальнейшем трагедии во время подавления Комратского восстания в 1905 г., в ходе принудительных депортаций на рубеже 1940–1950-х годов, не ослабляли, а, напротив, способствовали внутри- и межэтнической консолидации болгар и гагаузов на основе региональной идентичности. О чертах ее сходства и различиях в осмыслении и проявлении региональной идентичности в менталитете болгар и гагаузов стоило бы сказать подробнее.

Серьезным вкладом в изучение индивидуальных и групповых идентичностей может служить проблематика, связанная с осмыслением географического фактора. В сравнительно недавние советские времена роль географического фактора была подвергнута разгромной критике и остракизму, что серьезно обеднило арсенал отечественного гуманитарного знания. Между тем, в расширяющемся потоке антропологических, в том числе этносоциологических исследований идентичности в когнитивном, конативном (поведенческом) и аттитюдном аспектах, видное место занимает региональная идентичность. Она имеет особые формы, особенность и специфику проявления в Буджаке и в типологически сходных регионах, как близнецах-братьях – в Приднестровье, Гагаузии, в Крыму и в других полиэтничных регионах. Нельзя не согласиться с вытекающим из наблюдений авторов выводом о том, что региональная идентичность в Буджаке «проявляется в существовании «образа своей земли» и представляет собой «элементы менталитетов и ментальных пространств социокультурных групп, проживающих в едином геосоциальном организме» (Буджак 2014: 640). Вывод представляется чрезвычайно важным, заслуживающим специального обсуждения.

Для дальнейшего исследования проблем идентичности, в том числе в ретроспективном ракурсе, важное значение имеет анализ трендов повседневной жизни. Несомненный интерес, в частности, представляют отмеченные в ряде очерков о народах Буджака традиции трудолюбия и гостеприимства, честности и аккуратности, религиозности и нравственности. Буджакские немцы, например, гордились так называемым «немецким словом», которое старались не нарушать (Там же: 521). Похоже, оно было сродни «слову купеческому» среди купцов России, известному со школьной скамьи каждому россиянину из пьес Н.А. Островского. С точки зрения современных задач антропологических исследований обращает на себя внимание стремление бессарабских немцев-колонистов в пору их проживания в Буджаке, рассматривать себя в качестве особой общности «восточных немцев» (Там же: 520), хотя прямолинейный вывод о том, что высокая рождаемость среди немецкого населения обуславливалась «стремлением к сохранению этноса», представляется спорным.

Несмотря на короткое по историческим меркам 100-летнее пребывание немецких колонистов на Буджакской земле, они оставили о себе, как уважительно и справедливо отмечается в очерке «Немцы», добрую память (Там же: 522). Русский генерал-лейтенант В.А. Мошков, основоположник научного гагаузоведения, отмечал серьезное влияние немецкой культуры на развитие земледельческой индустрии в южных и центральных районах Бессарабии. На рубеже XIX–XX века гагаузы, по свидетельству ряда источников, отдавали своих детей в немецкие семьи для обучения ремеслу, а взрослое население активно приобретало и осваивало в немецких колониях орудия сельскохозяйственного производства.

Значительный вклад в экономику и культуру гагаузов и болгар Буджака, в том числе в процессы их этнокультурной истории, внесли греки. Традиционный общественный праздник – панаир (от греческого «панигирис», что означает «праздник») дал свое название ярмаркам всей Бессарабии. Базары, организуемые в Гагаузии в межвоенном периоде и в первые послевоенные десятилетия, назывались панаиры. Мне уже приходилось отмечать, что панаиры (ярмарки) в Чадыр-Лунге, где я родился, проводились по четвергам. При этом четверг, как день панаира, воспринимался и осознавался в общественном сознании «праздничнее», чем православный выходной день – воскресенье (Пригарин, Самаритаки, Станко 2006).

Драматургия ярмарочного гагаузского панаира, насколько я вынес из детских впечатлений, типологически во многом была сходной с ролью греческого панаира с его функциональной ролью как «символа единения территориальной общины» (Буджак 2014: 371–373). Панаиры Буджака, как и по всей Бессарабии, служили в качестве одного из механизмов внутриэтнической консолидации и межэтнической интеграции, чему активно способствовало смещение в атмосфере праздника акцента с сакрализации к светской карнавализации. Как и в греческих праздниках-панаирах, в гагаузских ярмарках-панаирах непременно была боза – «слабохмельный напиток, приготавливаемый специально к панаиру из просяной и кукурузной муки» (Там же: 373).

### **Буджак: единый, хотя и разделенный**

Важнейшей основой этнорегиональной идентичности гагаузов, болгар и представителей других национальностей, бесспорно, выступает Буджак как географическая основа и как среда обитания, воспетая в поэзии, прозе, в песнях, сказках и легендах болгар и гагаузов. Приведу в своем переводе с гагаузского языка пример из творческого наследия выдающегося гагаузского поэта С.С. Курогло.

Буджак – судьба. Буджак – наш выбор,  
Тебя мы любим с давних пор.  
Ради тебя, ради тебя  
Готов я в жертву принести себя

Приведенный отрывок имеет глубокий исторический и социологический смысл и представляется до сих пор неоцененным с точки зрения истолкования сути *региональной идентичности* гагаузов, в отличие от этнической и региональной идентичности болгар. Чтобы понять философию этого признания, ее квинтэссенцию, достаточно сравнить такие факты: наличие ее у 150 тыс. жителей Гагаузии и отсутствие или в лучшем случае слабо выраженную форму у русского населения Республики Молдова и у болгарского в Буджаке Украины. Слова поэта: «Буджак – наш выбор» – означает, что у гагаузов нигде в мире, кроме Буджака, нет ни территории, как постоянного места своего проживания, ни этнического материка, к которому они могли бы прислониться или влиться в случае грозящей им ассимиляции и в ходе утраты этнической идентичности. Русские, дисперсно проживающие в основном среди городского населения Республики Молдова, во-первых, не воспринимают, подобно гагаузам, землю Молдовы той Малой Родиной, которая является для них единственным и постоянным местом проживания, во-вторых, у них, благодаря этнической идентичности, есть ощущение принадлежности к великому этническому материка в лице культурного наследия нынешней Российской Федерации.

Магнетизирующее влияние этнического материка оказывает двоякое влияние на самочувствие болгар в украинском Буджаке и на русских в Молдове. С одной стороны, русский и болгарский язык и культура самым надежным образом подпитывают гордость и ментальную сопричастность к великому достоянию болгарского и русского народа. С другой стороны, этнический материк обесточивает и расхолаживает региональную идентичность русских в Молдавии и болгар в Одессине тем, что оставляет за ними возможность выезда из страны в случае угрозы сохранности их этнической идентичности.

Преданность гагаузов и болгар многострадальному, единому, но разделенному Буджаку, как земле обетованной, как месту постоянного и компактного проживания

и как основе региональной идентичности, С.С. Курогло, выражает словами: «Ради тебя, ради тебя, готов я в жертву принести себя».

Чем сильнее связь с этническим материком, как показывает опыт русского населения в Республике Молдова и болгар в Одесской области Украины, тем слабее региональная идентичность и соответственно ее солидаризационный и мобилизационный потенциал. Наличие устойчивой региональной идентичности у гагаузов и ее нерасторжимая связь с этнической, сыграла немаловажную роль в самоопределении гагаузов Республики Молдова и в создании национально-территориального образования (Никогло, Чимпоеш 2015).

Принципиальное отличие реализации права на самоопределение на состоявшихся региональных референдумах в Крыму и в Гагаузии состоит в том, что в первом случае на основе волеизъявления крымчан, полуостров Крым перешел из Украины в состав России, нарушив тем самым территориальную целостность страны проживания. Доктринальная цель гагаузского референдума, напротив, состояла в сбережении Республики Молдова и ее территориальной целостности и при этом никоим образом не преследовались сепаратистские цели. Избиратели Гагаузии единодушно отдали голоса за справедливое самоопределение и за вхождение в Таможенный Союз, обнародовали свою позицию и право на выход из состава Республики Молдова только в том случае, если она потеряет свой суверенитет.

Анализ доктринальных установок на самоопределение Гагаузии, в том числе на референдум 02.02.2014, озвученных в выступлениях и публикациях экс-башкана Гагаузии М.М. Формузала, обозначенных в ходе митингов, уличных шествий, круглых столов и научно-практических конференций, дает основание считать, что *этническая* и *региональная* идентичности гагаузов представляют глубоко взаимосвязанные компоненты их социальной жизни. Не ставя перед собой специальной задачи по автономному анализу каждой из упомянутых идентичностей, позволим себе назвать их единым термином – *этнорегиональной* идентичностью. Она представляет собой идеологически и психологически осмысленный продукт, обязанный своим происхождением взаимодействию людей, и выраженный в предметной и символической формах.

При этом позитивный настрой и мотивация к самоопределению коренящиеся в региональной идентичности молдавских гагаузов, служат не нарушению территориальной целостности молдавского государства, а укреплению его суверенитета, преодолению межэтнических недоразумений, порожденных недоверием, созданным по недоумию отдельных политиков или общественных деятелей.

Обвинение гагаузов в сепаратизме, противопоставление региональной и национальной (в смысле общегражданской) идентичности является огорчительным заблуждением ряда политиков в Кишиневе, их неспособностью понять, что все три гагаузские идентичности – этническая, региональная и гражданская – сосуществуют на мирной основе и принципиально дополняют друг друга. Этнорегиональная идентичность гагаузов как одна из основ их стремления к самоопределению, имеет глубокие исторические корни, связанные с их переселением в Буджак в конце XVIII – начале XIX века и последующим утвердившимся отождествлением себя с Буджаком.

Наличие исторического «задела» облегчило задачу этническим мобилизаторам Гагаузии на рубеже 1980–1990-х годов конструировать новую, актуализировать исторически сложившуюся, не прикладывая особых усилий для поддержки складывающейся естественным путем региональной идентичности.

Наряду с Донецкой и Луганской региональными идентичностями, породившими едва ли не гражданскую войну в борьбе за самоопределение, на Украине есть вероятность активизации этнических мобилизаторов в других ее регионах. Таковы, в частности, созданная в Одессе Народная Рада Бессарабия, напоминающая, вместе с движением венгров, русин и румын в Закарпатье, пробуждающийся этнополитический вулкан.

«Бессарабскую раду» организовали представители национальных меньшинств с целью добиться самоопределения в формате национально-территориальной автономии. При этом на первом этапе организаторы готовы ограничиться созданием национально-культурной автономии в составе Украины без нарушения соответствующих законов страны.

Тем не менее, политическая элита Киева, напуганная опытом Крыма, восприняла эту идею как посягательство на территориальную целостность страны. И стоило только новоизбранному главе Народной Рады «Бессарабия» Дмитрию Загуливетеру объявить о том, что народы Одесской области – немцы, поляки, болгары, гагаузы «должны быть достойно представлены в политической и экономической жизни Украины, а также влиять на решения, которые касаются нашего края», как пресс-служба Народной Рады сообщила об его исчезновении. В президиуме Народной Рады «Бессарабия» уверены, что это служит показателем начала репрессий. Само по себе появление еще одного проблемного региона имеет под собой вполне объяснимые исторические корни. Значительная часть Одесской области представляет собой южную часть Буджака, населенного представителями различных национальностей, являющихся носителями региональной идентичности с давних пор. Трагическая судьба этого региона напоминает чем-то судьбу неоднократных разделов территории некоторых европейских стран. Так, например, согласно Парижскому мирному договору 1856 г., Россия уступила (по требованию победителей в Крымской войне) часть Южной Бессарабии Молдавскому княжеству в качестве компенсации за Крымский полуостров. При этом граница была проведена таким образом, что поселения бессарабских болгар и гагаузов оказались разделенными примерно на две равные части.

В 1940 г. южная часть Буджака без согласования с его обитателями была передана Украине и вошла в состав Одесской области, как об этом глухо упомянуто на стр. 137 рецензируемой книги. Гагаузские и болгарские поселения Буджака снова оказались разделенными сначала в советские годы условной, а в постсоветский период – реальной государственной границей.

Обозревая трагическую судьбу Буджака, надо было обладать изрядным запасом мужества, чтобы посвятить ему специальное исследование и воспринимать его целостность как территориальную основу региональной идентичности гагаузов. Эту миссию взяла на себя молдавская исследовательница гагаузского происхождения, доктор истории Д.Е. Никогло и поставила перед собой трудную задачу по выявлению общего и особенного в восприятии Буджака как малой родины в поэзии гагаузских и болгарских поэтов Молдовы и Украины. При этом она исходила, из того, что «Одной из важных составляющих идентичностей индивида является региональная (территориальная) идентичность, в которой выражается отношение человека к своей малой родине и земле, на которой он родился или живет и работает» (Никогло 2010: 283). При этом ей сопутствовала серьезная удача в том смысле, что удалось обнаружить принципиальную смысловую разницу в нагрузке текста (т.е. содержа-

ния) региональной идентичности, исповедуемой гагаузами и болгарями, несмотря на господствующую в реальности и историографии общность исторических судеб и близость их традиционных культур. «Идейно-тематический разлом» в болгарской и гагаузской поэзии, – заключает Д.Е. Никогло, и согласимся в этом с ней, – проявляется в отношении к исторической родине – Балканам, Болгарии». Суть различий, по ее мнению, в том, что для болгарских поэтов Одессщины чувство подлинной родины связано с этническим материком – страной Болгарией и вытекающим отсюда представлением о наличии двух родин: большой (Болгарии) и малой (Буджака). Убедительное подтверждение этому выводу находим и в очерке о межэтнических связях и опыте взаимодействий, в котором говорится в рецензируемой книге: «... у нас две Родины: Украина и Болгария – как говорят буджакские болгары» вслед и вместе со своей художественной элитой (Буджак 2014: 653). В творчестве гагаузских поэтов обращение к Балканам как к исторической родине и как к земле обетованной, встречается довольно редко. Исследование показало, что для гагаузов единственной родиной воспринимается Буджак или евразийские степи, по которым передвигались их кочевые пращурцы (Никогло 2010: 292–298).

В общем тексте 2 раздела, где идет рассказ о выразительных и самобытных народах-культурах Буджака рисковали бы затеряться «привычные» русские и украинцы. Но и сами традиции оказались яркими, и авторы соответствующих очерков сумели подобрать слова к их описанию. Это самые «спокойные» в эмоциональном смысле части книги: здесь не встретить «ажитожа древности», мало в ней и намеков на исключительность. Горделивые представители этих народов даже в условиях так называемого украинского национального возрождения не имеют претензии на некое превосходство. В постоянном сравнении относительно небольших анклавов этих народов и вариантов их культур с основными материнскими территориями удалось выразить специфику, как прошлого, так и настоящего русских и украинцев (Паламарчук 2008).

Так, например, казачество (и украинское, и русское), сыгравшее принципиальную роль в формировании восточнославянского населения региона, подается без излишней романтизации. В обоих очерках представлены конкретные эпизоды истории – когда, в силу каких причин, каким образом на Дунае появились бывшие донские и запорожские казаки. Вместе с тем, современные практики обеих народов изображены не как конфронтация с «инородцами», а в результате анализа показывается роль «дружбы» (бытовым языком) или «кросс-культурном взаимодействии» с другими этническими сообществами. Крайне сдержанная общая характеристика этих народов воплощается в истории переселения их представителей в Буджак – от древности до современности.

Как жителю Буджака мне с детства известна неоднозначность категорий «русские» или «украинцы» в регионе. Эти номенклатуры распались на множество отдельных культурных обществ: «липоване», «абаяне», «молокане», «казаки», «райки» и т.д. Отображения этого многообразия и стало задачей, с решением которой успешно справились авторы книги. Им удалось показать вариативность каждой из этих традиций, как в исторической ретроспективе, так и в этнографическом сравнении. На мой взгляд, это несомненный успех коллег.

Очень тяжело, описывая «большие» культуры, по которым множество людей считает себя экспертом, не впасть в трюизмы и банальности. Избежать этого можно только глубоко понимая региональные варианты этих традиций. В очерках не идет



рассказ о русском или украинском народе в целом, а представлен анализ конкретных исторических судеб и комплексов культурно-бытовых обычаев.

Отдельно отмечу содержательные характеристики Дунайского (Новороссийского) казачьего войска и старообрядческого (липованского) населения Буджака. Обе группы (социальная – в первом случае, конфессиональная – во втором) сыграли значительную роль в истории Восточной Европы.

### **В плену деликатной и неделикатной недоговоренности**

Деликатная недоговоренность и благодушно-умиротворенное восприятие реальности на страницах «Буджака», как уже отмечалось выше, подводит некоторых авторов и ведет к искажению прошлой и современной картины этнополитической и этнокультурной жизни населения этого региона. Изображение, например, языковой ситуации, якобы лишенной каких-либо противоречий и проблем, вряд ли соответствует курсу официальной языковой политики Киева, которая направлена на принудительное создание украиноязычной среды, в том числе в русскоязычных регионах страны, что не отвечает реальным потребностям самих народов Буджака. Так, например, с 1991 г. по 2002 г. доля школьников с украинским языком обучения возросла с 45% до 73,8%, а доля школьников с русским языком обучения сократилась за этот же период с 54% до 25,3% (Русскоязычное население 2015).

В 1989–1990 учебном году на Украине насчитывалось 4633 школы, где русский язык был единственным языком обучения. Начиная с 1990 г. число школ с русским языком обучения сократилось на 3 тысячи в пользу украиноязычных и смешанных школ (Там же). Количество школ с русским языком обучения в постсоветский период сокращалось в восточных и южных регионах Украины. Так, например, в Одессе уже в 1998 году осталось только 46 (32%) школ с русским языком обучения, при том, что русскоязычное население города составляет 73% (Там же).

Согласно данным переписи 2001 года доля русскоязычных граждан в Одесской области составляла 42%, в то время как доля учащихся, получающих среднее образование на русском языке, составляло 30% (Там же).

Будучи народным депутатом Верховной Рады Украины и Президентом Ассоциации болгар Украины, Антон Иванович Киске, как ученый, общественный и политический деятель, хорошо понимает, что «проблема сохранения своей идентичности при условии удачного вписывания в общие модернизационные процессы» (с. 6) представляет собой вызов Буджаку. Уверен, что он отлично знаком и с турбулентной этнополитической ситуацией в своей стране и приглушенной настороженностью в своем регионе. Именно этим, на мой взгляд, объясняются неадекватная оценка политики украинизации и недоговоренности в текстах «Буджака».

Понятно, что о болевых точках Буджака, в том числе о становлении и современном состоянии региональной идентичности буджакцев А.И. Киссе говорит, как о «его сложной исторической судьбе» (с. 6). И справедливо, что при этом оставляются в тени нерешенные конфликтные проблемы, в связи с тем, что Буджак сегодня, как и прежде находится в эпицентре геополитических интересов ряда крупных держав. «Если говорить о конфликте на востоке или на юге Украины, – свидетельствует бывший посол Молдовы во Франции Олег Серебрян в интервью Deutsche Welle, – то это затяжной конфликт, связанный с Новороссией и состоящий из нескольких

мелких конфликтов. Конфликты в Донбассе, Крыму, Приднестровье или Буджаке не существуют по отдельности. Они относятся к одному масштабному конфликту. Невозможно анализировать приднестровский конфликт и делать прогнозы насчет его развития, без того, чтобы включить его в одно уравнение с конфликтами в других конфликтных зонах региона» (Дипломат обеспокоен...).

Авторы «Буджака» деликатно обходят стороной проблему разделенности Буджака, и, повторимся, по-видимому, правильно делают. Подальше от греха! Однако некоторые политики соседнего государства могут предпринимать «попытки силой решить вопрос объединения двух частей Буджака в границах одного румынского государства», что представляет «большую опасность для всего региона юго-восточной Европы» (Грек 2015). Решение еще одной «квадратуры круга должно быть найдено на базе неприкосновенности ныне существующих границ между Украиной, Молдовой и Румынией, свободного перемещения граждан Молдовы и Украины из одной части Буджака в другую, создание этими государствами условий для их социально-экономического развития, сохранения этнической и этнокультурной близости между населением обеих частей Буджака (Там же).

Вызывает сожаление еще одна деликатная недоговоренность, связанная с полуправдой об отношениях между колонистами Болграда и правительством Соединенных княжеств Молдавии и Валахии, когда последнее объявило о ликвидации льгот, предоставленных Россией болгарам и гагаузам во времена их переселений в Буджак. Автор очерка о «Болгарах», вне всякого сомнения, хорошо осведомленный об этой исторической травме, но проявляя излишнюю дипломатическую осторожность, ограничивается кратким упоминанием о «протесте со стороны болгар в очередном массовом переселении на территорию России» (Буджак 2014: 224). Читатель, конечно, догадывается об истинных масштабах Болградской трагедии 1860 г., когда чуть ниже узнает, что «на протяжении 1860–1861 гг. из молдавской части Бессарабии переселилось 4500 семейств или 21500 человек» (Там же: 224). Вместе с тем, не жалея черной краски для характеристики пребывания буджакцев в составе Советского Союза, как времени «массы испытаний» (Там же: 229), особенно в послевоенный период, автор «деликатно не договаривает» о колоссальных успехах болгарского и гагаузского населения Буджака в деле повышения образовательного и культурного уровня, что вывело интеллектуальные элиты этих народов в ряды ушедших вперед народов в культурном прогрессе.

С точки зрения прогноза дальнейшей судьбы Буджака как полиэтничного региона Украины немаловажное значение имеет мониторинг этнодемографических процессов, способствующих как укреплению, так и размыванию региональной идентичности населения региона. Однако именно этот аспект изучения Буджака, судя по рецензируемой книге, менее всего исследован, о чем, в частности, свидетельствуют скупо цитируемая литература, которая к тому же специально не выделена к очерку об этнографических группах Одессщины. Тем не менее, авторы этого очерка сумели обнаружить важную тенденцию абсолютного и относительного увеличения численности украинского населения. Его доля возросла с 1989 г. по 2001 г. с 35,87% до 40,37%, в то время как доля русских, например, сократилась за этот же период с 23,98% до 20,20% (Буджак 2014: 157). В этом, как считают авторы, «сказались результаты нового самоопределения части населения в условиях независимой Украины» (Там же: 158). Мягко сказано. Об этнической переидентификации части неукраинского насе-

ления свидетельствуют не только широкомасштабные потери русскоязычного населения в регионе – около 30 тысяч по подсчетам авторов, но и этноязыковая политика Киева, реализуемая в стране с целью создания украинской нации и этнократической государственности по этническому принципу. В известной мере этот вывод авторов, корреспондирующий с наблюдениями экс-президента Украины Л.М. Кучмы в его нашумевшей книге «Украина не Россия», которая, кстати, не упомянута даже в библиографии, свидетельствует об издержках украинского нацистроительства, в задачи которого не входит ни создание условий для «сбережения» русскоязычия и русскокультурия, ни для федерализации государственного устройства с целью сохранения самобытности региональных групп неукраинского населения. В этом очерке, как и в ряде других, видны следы недоговоренностей, вызванных, скорее всего, цензурными или дипломатическими соображениями.

Недоговоренность недоговоренности рознь. Одно дело, когда патриотически настроенные авторы к своей стране и родному региону, воздерживаются «раскрыть карты» и рассказывать читателям о социальных язвах, проблемах и противоречиях в современной системе жизнеобеспечения, не желая бросать тень на авторитет страны, в которой живут, избегая ронять позитивный имидж любимого региона, которому посвящают свои труды, и совсем другое дело, когда недоговоренности продиктованы иными, порой паранаучными мотивами. Постоянно и настойчиво замалчивая кочевое прошлое гагаузов как наиболее очевидного свидетельства их принадлежности к тюркскому миру евразийских степей, автор очерка очередной раз, как и в своих прежних публикациях, упрямо повторяет предвзятый вывод о том, что «традиционная духовная культура гагаузов имеет свою специфику, которая была сформирована на Балканах» (Буджак 2014: 327), и что «гагаузская обрядность, связанная с Волчьими праздниками, во многом схожа с аналогичной обрядностью народов Балканско-Дунайского региона (болгарами, румынами) и представляет собой общевалканское явление» (Там же: 309). Преувеличение роли православной религии и фрагментов этнической истории гагаузов во время их пребывания в составе Болгарского государства, в ущерб реальным фактам и свидетельствам о более ранних этапах их истории, вызвано односторонним подходом к происхождению гагаузов и стремлением во что бы то ни стало поддержать теорию их болгарского происхождения, согласно которой тюркоязычные и православные гагаузы – «это отуреченные болгары, которые в результате османского господства утратили свой родной язык (то есть болгарский), но сохранили религиозную принадлежность» (Там же: 275–276).

Мотивы этой предвзятости вытекают из преувеличенного значения православной религии в ментальности, в повседневной жизни и, в конечном счете, в этнической идентичности гагаузов. Стоило специалистам заглянуть в книгу «О православии как стержне гагаузской самобытности», чтобы убедиться в том, что изображение роли православия в этногенезе гагаузов представляет собой кальку (копию) тех фрагментов этнической и этнокультурной истории болгар, когда религиозная принадлежность стала для болгарского народа одним из наиболее очевидных показателей их этнической идентичности, а церковь – выразительницей национальной идеи, доктринальной основой и символом этнической самобытности и этнополитической самодостаточности (Атанасов 2009).

Правомерность прямолинейного переноса «болгарского» опыта на архетипы и мифологемы обыденного сознания, т.е. на реальность и коннотацию фрагментов эт-

нической истории гагаузов, представляется, мягко говоря, спорной. Дело в том, что само по себе перенесение этого инационального опыта, граничащего со скрытым плагиатом, приостановлено на полуслове. Как только болгарская церковь в 1870 году добилась автокефальности, ее интерес к дальнейшему культивированию («вращиванию») болгарской этнической идентичности заметно убавился. Хотя справедливости ради имеет смысл напомнить, что в соответствии с мирным договором, заключенным после поражения Болгарии от Византии в 863 году, царь Борис принял крещение и стал добиваться предоставления болгарской церкви автокефальности. Церковная автокефалия стала одним из главных опорных пунктов этнической мобилизации болгар и их борьбы за самоопределение. Иными словами, сравнивая опыт создания государственности гагаузов в конце XX века с историей роли православия в средневековой истории болгар и болгарской государственности, нетрудно было поддаться соблазну и экстраполировать более ранний опыт болгар на более позднюю историю гагаузов, и тем самым положить лишний кирпич в фундамент так называемой болгарской теории происхождения гагаузов (*Квиллинкова 2007*).

Спорность этой теории обусловлена не только тем, что ее сторонниками в Болгарии были одни ученые, получившие образование в фашистской Германии в 1930-е годы и предвзято настроенные против СССР, а другие отрицали наличие тюркского компонента в этнической истории болгар ради утверждения монолитности «болгарской социалистической нации», а в том, что не признаются достижения языковедов, фольклористов, историков и востоковедов России, убедительно аргументировавших тюркские корни и кочевое прошлое в этнической истории предков гагаузского народа. О том, что недоговоренности в очерке о гагаузах носят, отнюдь не деликатный характер, видно хотя бы из того, что в нем не упоминается публикация выдающейся исследовательницы грамматики, лексики и других аспектов гагаузского языка, Л.А. Покровской, посвященная «Мусульманским элементам в системе христианской религиозной терминологии гагаузов» (*Покровская 1974*). И хотя указанная статья Л.А. Покровской упомянута в «Библиографии», приложенной к очерку, автор очерка снова и снова настаивает на том, что «Именно христианство (в форме православия) оказалось мощным фактором, способствовавшим сохранению ими своей гагаузскости» (*Буджак 2014: 277*).

Недоговоренности о значительных кочевнических следах и роли тюркских народов в этнической истории болгарского народа в последнее время успешно преодолеваются трезвомыслящими болгарскими историками и антропологами. В разоблачение проблематики, связанной с приходом на Балканы куман (половцев) и другого тюркоязычного населения северным путем из южнорусских степей Новороссии, морским путем из Крыма, а также южным путем из пределов Сельджукского государства важную роль сыграли издание двухтомного историографического сочинения «Куманология» (София, 2009) крупного болгарского историка Н. Стоянова, оставшегося, кстати, незамеченным ни в очерке «Гагаузы», ни в приложенной «Библиографии» (*Стоянов 2009*).

### **Регион, где говорят на трех-четырех языках**

Феноменом в феномене Буджака, веками воспроизводящему полиэтничный состав населения, являет собой многомерный и многоаспектный опыт трех- и четырехязычия. Об этом достаточно четко сказано в очерке о межэтнических связях и

взаимоотношениях. «Почти все члены переселенческих групп трех- или четырёхязычные, они свободно владеют «своими», «внутренними» языками, что обуславливало внутреннее единство и возможность «изолироваться», а также в достаточной мере пользоваться «внешними» языками румынским, русским и украинским или языками близких соседей (в случае совместного поселения)» (Буджак 2014: 652).

Жанр «Книги для чтения», по-видимому, не обязывал авторов привести конкретные примеры из собственного речевого поведения или поделиться итогами исследований репертуара языковой жизни в районах Буджака. Могу в подтверждение многообразия языкового репертуара буджакцев сослаться на известные мне примеры многоязычия среди гагаузов молдавской части Буджака. Мой едва грамотный дед по отцу Петр Дмитриевич Губогло на бытовом уровне легко говорил на 5 языках: гагаузском, русском, болгарском, молдавском и бегло на немецком.

В студенческие и аспирантские годы я переписывался с мамой Димитрой Степановной Стойновой на гагаузском языке, используя наиболее удобную для нее латиницу, в то время как официальная письменность для гагаузов была утверждена в 1957 г. на кириллице, а ее родным языком был болгарский язык.

Муж моей сестры, уроженец с. Кирсово Комратского района Георгий Нягов свободно говорит на трех языках: русском, болгарском и гагаузском, а при необходимости и на молдавском. Башкан Гагаузии Ирина Федоровна Влах, избранная на этот высокий пост 22 марта 2015 года к трем своим языкам форсировано добавляет четвертый – молдавский. Во всяком случае, к впервые посетившему Гагаузию в конце мая 2015 г. Президенту Республики Молдова Николаю Тимофти, приехавшему по ее личному приглашению, она обратилась на молдавском языке.

Мой бывший аспирант, экс-председатель Народного Собрания Гагаузии, ныне директор научно-исследовательского центра Гагаузии им. М.В. Маруневич, Петр Михайлович Пашалы активно пропагандирует стратегию трех- или четырёхязычен – гагаузского, русского, молдавского и английского для молодых поколений Гагаузии.

Можно согласиться с автором очерка «Евреи» в том, что его герои – «евреи Бессарабии всегда владели государственным языком и, соответственно, говорили на латыни, греческом, итальянском, османском, молдавском, русском, украинском» (Буджак 2014: 408). Приведенный перечень языков, конечно, впечатляет, хотя языкознанию не известен «османский» язык.

Уроженец села Кубей (Червоноармейское), член Союза писателей Украины – Виталий Бошков создает свои произведения на 5 языках: болгарском, гагаузском, украинском, русском и французском. Гимн родному селу он написал на четырех языках:

Серед героїв – герой  
Серед степі, наче бей,  
На перехресті доріг –  
Нами любимий Кубей.  
Как его не назови,  
Пусть и Червоноармейское,  
В силе взаимной любви  
Кроется сущность Кубейская.  
Българина във Кубей  
Със гагауз и надост,  
Всеки другарин – здравей  
За тебе ще вдигнеме тост!

Насыл адлама ону,  
Беки Червоноармейск,  
Дайма саерыз буну –  
Ватанамыз о – Кубей.  
(Гимн Кубею 2015)

Осмелюсь предположить, что опыт многоязычной жизни таких сел как Кубей (Червоноармейск), Каракурт (Жовтневое), Кирсово (Комратский район Молдавии) и ряда других сел полиэтнического Буджака, достойны стать основой для новых направлений социолингвистических и этносоциологических исследований. Он заслуживает отдельных монографий и оригинальных теорий, подобных, например, гипотезе лингвистической относительности Бенджамина Уорфа и Эдварда Сепира, согласно которой структура языка определяет мышление и способ постижения реальности; теории вертикальной зональности двуязычия, Леонида Лаврова, когда горные народы, живущие выше, владеют языками живущих ниже, а не наоборот, его же теории о связи многоязычия с традициями эндогамии у народов Дагестана или популярной теории соподчиненности «билингвизма и бикультурализма» Сергея Арутюнова. У антропологов любых междисциплинарных направлений не может не вызывать интереса связь семейных обычаев албанцев Буджака, особенно села Каракурт, с особенностями их языковой жизни. «Нередко женщина, – говорится в очерке, посвященном албанцам, – выходящая замуж за представителя другого этноса, плохо владела языком его семьи. Она осваивала его, живя в этой семье, особенно если в доме была свекровь <...> с мужем и детьми продолжала говорить на родном языке. Со временем когда она становилась старшей хозяйкой в доме, ее родной язык превалировал в семейном быту над остальными и ее невестка в свою очередь должна была его освоить» (Буджак 2014: 186–187).

### Отдельные шероховатости легко устранимы

В фундаментальных изданиях энциклопедического класса, каковой, несомненно, является книга, посвященная Буджаку, как-то не принято заострять внимание на редакционных шероховатостях, мелких фактических погрешностях и ошибках, а также на вопросах, провоцирующих неутоленное читательское любопытство, но не включенных в текст. Однако, в данной книге, которой гарантировано широкое общественное признание и соответственно второе издание, нельзя не высказать отдельные пожелания с целью ее дальнейшего совершенствования<sup>1</sup>.

Не вполне соответствуют высокому профессиональному уровню авторского коллектива недоговоренности, например, об избытии документов о языковой политике, создающих Украине имидж демократической страны и преследующих заботу о сохранении и развитии этнических меньшинств, а на самом деле декретирующих принудительную украинизацию<sup>2</sup>.

В отдельных случаях вольное обращение с источником ведет к искажению исторической реальности. В Указе Сенату от 14 октября 1762 г., в частности, говорилось: «Так как в России много населенных и глухих местностей, и многие иностранцы просят разрешения поселиться в этих местностях, так даем Мы нашему Сенату разрешение...» (Буджак 2014: 645). Цитируя этот документ о колонизационной политике Екатерины II, авторы поясняют, что целью этой политики было «освоение пло-

дородных приграничных земель Юга Украины» (Там же: 645). Хотя Украины, как самостоятельной страны в конце XVIII века не существовало.

Несмотря на некоторые недоговоренности и редакционные шероховатости авторский коллектив, подготовивший талантливую книгу, все же представляет себе Буджак исторически единым регионом, а его обитателей – носителями сходной региональной идентичности.

Согласно данным социологического опроса, проведенного специалистами Киевского международного института социологии и группы «Рейтинг», 58% жителей Одесской области выступают за полноправное вхождение Украины в Таможенный Союз, и лишь 25% отдают предпочтение евроинтеграции.

Неслучайно соредактор книги о Буджаке Антон Киссе заявил по итогам гагаузского референдума 2.02.2014 г. в интервью одесской Интернет-газете «Топор», что с внешнеполитическим выбором гагаузов придется считаться «не только Молдове, но и административным и политическим элитам Евросоюза, особенно соседних государств», в т.ч. Румынии и Украины. Как подчеркнул парламентарий, факт проведения референдума в Гагаузии должен стать поводом для того, чтобы украинские политики задумались над этим вопросом и осознали, что настроения приграничной Гагаузии – это настроения и южной Бессарабии. «Я не вижу, чем, например, гагаузы Комрата отличаются от гагаузов Дмитровки или Червоноармейского Болградского района Одесщины. Один язык, одна культура, ментальность», – подчеркивает Антон Киссе (Владимир Букарский. Буджак...).

Во второй половине XVIII в. бриллиантом на короне Императорской России засверкала Новороссия, включенная в состав страны усилиями Екатерины II и ее выдающихся сподвижников графа П.А. Румянцева, графа М.И. Воронцова, графа П.А. Панина, князя Г.А. Потемкина, генералиссимуса А.В. Суворова, генерал-фельдмаршала М.И. Кутузова. В настоящее время историческая территория Новороссии и ее жемчужина – Буджак – входит в состав Российской Федерации, Украины, Молдовы и непризнанной Приднестровской Молдавской Республики.

Книга о Буджаке и его народах, прочитанная с большим интересом и огромным удовольствием, вселяет уверенность в том, что многонародный и уникальный Буджак, благодаря своей красоте и богатству, самобытности и самодостаточности, останется жемчужиной, в состав какого бы государства он ни входил.

## Примечания

<sup>1</sup> Выше уже отмечалась некоторая бедность ее источниковедческого и историографического и, добавим, инструментально-методического оснащения. Вряд ли уместно, например, как сделано в книге, одни и те же количественные показатели (цифры) повторять в тексте, в таблице 7 и диаграмме 1 (Буджак 2014: 153–154), в таблице 8, диаграмме 2 (Там же: 155), в таблице 9, диаграмме 3 (Там же: 157–158), а также на стр. 283, в таблице «Численность и расселение молдавского населения в Буджаке 2001» и диаграмме (Там же: 448–449).

Трудно понять, почему фамилия одного и того же автора в одних случаях: В.М. Кожукару (Буджак 2014: 442), в других – В.М. Кожокару (Там же: 729) или В.М. Кожакару (Там же: 445).

Некоторые двусмысленности могут поставить читателя в тупик. В Очерке «Евреи» в одном случае: «После Бухарестского договора 1812 года Бессарабия вошла в состав Российской империи. В 1856–1878 находилась под властью молдавского княжества» (Там же: 400). На следующей же странице читаем другое: «В период 1856–1878 годов, когда Южная Бессарабия входила в состав Молдавского княжества...» (Там же: 401). В соотношении названий о Бессарабии и Буджаке как о двух названиях междуречья Дуная и Днестра, внес ясность молдавский

историк и политолог И.Ф. Грек, опираясь на итоги исследований С.В. Паламарчук. Однако к данному случаю входила ли целиком вся Бессарабия или только ее южная часть в состав Молдавского княжества, состоявшаяся дискуссия отношения не имеет (Грек 2015).

В очерке «Гагаузы» ошибочно названо село Кубей родиной известного поэта, ученого и общественного деятеля С.С. Курогло (Буджак 2014: 326), внесшего значительный вклад в разработку доктринальной основы самоопределения гагаузов и конструирования национально-территориального образования «Гагауз-Ери». На самом деле С.С. Курогло родился в селе Димитровка Болградского района Одесской области.

<sup>2</sup> Иначе чем объяснить оставленную без комментариев тенденцию языковой жизни, в ходе которой к 2001 году лишь 8,7% евреев, 13,5% немцев, 22,8% белорусов и 31,9% греков сохранили родным язык своей национальности (Буджак 2014: 163, табл. 10). Глухое упоминание турецкого источника 1740 года о Валахии, Молдавии и Украине, существующего в нескольких переводах на европейские и на русский языки, не сопровождается сноской на знаменитый корпус «Восточных источников по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы», увидевший свет под руководством и редакцией видного советского специалиста по Османской империи и русско-турецким отношениям А.С. Тверитиновой.

## Литература

- Ангели* 2006 – *Ангели Ф.* Гагаузская автономия. Люди и факты (1989–2005 гг.). Кишинёв, 2006.
- Атанасов* 2009 – *Атанасов Г.* Добруджанското деспотство. Към политическата, църковната, стопанската и културна история на Добруджа през XIV век. Велико Търново, 2009.
- Буджак* 2014 – Буджак: историко-этнографические очерки народов юго-западных районов Одесщины / отв. ред. А.И. Киссе, А.А. Пригарин, В.Н. Станко. Одесса, 2014. 744 с.
- Гагаузы* 2011 – Гагаузы / Серия «Народы и культуры», М.: Наука, 2011.
- Гимн Кубею* 2015 – Текст песни Гимн Кубею – муз. В. Станков, ст. В. Бошков. URL: <http://pesenok.ru>.
- Грек* 2015 – *Грек И.* Бессарабия: факты истории и их фальсификация. URL: <http://www.materik.ru>.
- Грек* 2011 – *Грек И.Ф., Руссев Н.Д.* 1812 – поворотный год в истории Буджака и «задунайских переселенцев». Кишинев: Stratumplus, 2011.
- Губогло* 2004 – *Губогло М.Н.* Русский язык в этнополитической истории гагаузов. М., 2004. 432 с.
- Губогло* 2015 – *Губогло М.Н.* Ресурсы гагаузского нациестроительства / Траектории двадцатилетнего нациестроительства. Опыт Гагаузии. Сборник докладов Международной научно-практической конференции. 20 лет АТО Гагаузии. Прошлое, Настоящее. Будущее // Роль и место Гагаузской автономии в современной Молдове / гл. ред. П.М. Пашалы. Комрат, 2015.
- Губоглу* 1964 – *Губоглу М.* Турецкий источник 1740 о Валахии, Молдавии и Украине // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1964.
- Димитрогло* 2014 – *Димитрогло Н.* Съезды гагаузского народа. Комрат, 2014. 220 с.
- Забывтые страницы* 2012 – *Забывтые страницы истории Южной Бессарабии (1856–1861 гг.)*. Кишинев, 2012
- Квилинкова* 2007 – *Квилинкова Е.Н.* Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007.
- Кендигелян* 2009 – *Кендигелян М.* Гагаузская Республика. Борьба гагаузов за самоопределение 1989–1995 гг. Комрат, 2009. 632 с.
- Конституции* 1997 – Конституции государств Европейского Союза. М., 1997.
- Кушко, Таки* 2012 – *Кушко А., Таки В. (при участии Грома О.)* Бессарабия в составе Российской империи (1812–1917). М.: Новое литературное обозрение, 2012.
- Никогло* 2010 – *Никогло Д.Е.* Восприятие Буджака в творчестве гагаузских и болгарских поэтов / Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений / под общ. Ред. М.Н. Губогло. М., 2010. С. 283–299.



- Никогло* 2015 – *Никогло Д.Е., Чимпоеш Л.С.* О некоторых элементах этнической идентификации в гагаузской поэзии. URL: <http://gagauzia.ugoz.com/forum/10-10-1>.
- Паламарчук* 2008 – *Паламарчук С.В.* Забытая земля: историческая область Бессарабии. Одесса, 2008
- Покровская* 1974 – *Покровская Л.А.* Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // Советская этнография, 1974. № 1. С. 139 – 144.
- Пригарин* 2006 – *Пригарин А.А., Самаритаки Е.С., Станко В.Н.* Материалы по греко-болгарским переселениям из Румынии в Северное Причерноморье 1801–1806 гг. / Българите в Северното Причерноморие: изследованя и материали. Т. 9. Одесса, 2006.
- Русскоязычное население 2015 – Русскоязычное население в Украине. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1130803>.
- Стоянов* 2009 – *Стоянов В.* Куманология. Историографски ескизи. Т. 1. 391 с.; Т. 2. 509 с. София: Институт по история при БАН, 2009.

## References

- Angeli F.* Gagauzskaja avtonomiia. Liudi i fakty (1989–2005 g.). Kishinev, 2006.
- Atanasov G.* Dobrudzhanskoto despotstvo. Kum politicheskata, tsurkovnata, stopanskata i kulturna istoriia na Dobrudzha prez XIV v. Veliko Tarnovo, 2009.
- Budzhak: istoriko-etnograficheskie ocherki narodov iugo-zapadnykh raionov Odesshchiny / A.I. Kisse, A.A. Prigarin, V.N. Stanko (eds.). Odessa, 2014. 744 p.
- Gagauzy / Seriya Narody i kul'tury. Moscow, 2011.
- Tekst pesni Gimn Kubeiu – muz. V. Stankov, st. V. Boshkov. URL: <http://pesenok.ru>.
- Grek I.* Bessarabiia: fakty istorii i ikh fal'sifikatsiia. URL: <http://www.materik.ru>.
- Grek I.F., Russev N.D.* 1812 – povorotnyi god v istorii Budzhaka i zadunaiskikh pereselentsev. Kishinev; Stratumplus, 2011.
- Guboglo M.N.* Russkii iazyk v etnopoliticheskoi istorii gagauzov. Moscow, 2004.
- Guboglo M.N.* Resursy gagauzskogo natsiestroitel'stva / Traektorii dvadtsatiletnego natsiestroitel'stva. Opyt Gagauzii. Sbornik dokladov Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. 20 let ATO Gagauzii. Proshloe, Nastoiashchee. Budushchee // Rol' i mesto Gagauzskoi avtonomii v sovremennoi Moldove / P.M. Pashaly (ed.). Komrat, 2015.
- Guboglu M.* Turetskii istochnik 1740 o Valakhii, Moldavii i Ukraine // Vostochnye istochniki po istorii narodov Iugo-Vostochnoi i Tsentral'noi Evropy. Moscow, 1964.
- Dimitroglu N.* S'ezdy gagauzskogo naroda. Komrat, 2014.
- Zabytye stranitsy istorii Iuzhnoi Bessarabii (1856–1861 g.). Kishinev, 2012
- Kvilinkova E.N.* Traditsionnaia dukhovnaia kul'tura gagauzov: etnoregional'nye osobennosti. Kishinev, 2007.
- Kendigelian M.* Gagauzskaja Respublika. Bor'ba gagauzov za samoopredelenie 1989–1995 gg. Komrat, 2009.
- Konstitutsii gosudarstv Evropeiskogo Soiuza. Moscow, 1997.
- Kushko A., Taki V.* (pri uchastii Groma O.) Bessarabiia v sostave Rossiiskoi imperii (1812–1917). Moscow, 2012.
- Nikoglo D.E.* Vospriiatie Budzhaka v tvorchestve gagauzskikh i bolgarskikh poetov / Kursom razvivaiushcheisia Moldovy. Vol. 10. Lichnost' i gruppa: vektory transformatsionnykh izmenenii / M.N. Guboglo (ed.). Moscow, 2010. Pp. 283–299.
- Nikoglo D.E., Chimpoeshe L.S.* O nekotorykh elementakh etnicheskoi identifikatsii v gagauzskoi poezii. URL: <http://gagauzia.ugoz.com/forum/10-10-1>.
- Palamarchuk S.V.* Zabytaia zemlia: istoricheskaja oblast' Bessarabii. Odessa, 2008
- Pokrovskaja L.A.* Musul'manskie elementy v sisteme khristianskoi religioznoi terminologii gagauzov // Sovetskaia etnografiia, 1974. No. 1. Pp. 139–144.

Prigarin A.A., Samaritaki E.S., Stanko V.N. Materialy po greko-bolgarskim pereseleniiam iz Rumynii v Severnoe Prichernomor'e 1801–1806 g. / B'lgarite v Severnoto Prichernomorie: izsledovaniia i materialy. Vol. 9. Odessa, 2006.

Russkoiazychnoe naselenie v Ukraine. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1130803>.

Stoianov V. Kumanologiia. Istoriografski eskizi. Vol. 1. 391 p.; Vol. 2. 509 p. Sofia, 2009.

**M.N. Guboglo. Bucak: Brand Novorossia or segment of Ukrainian nation-building.**

*Presented article is caused by reflections of the author about the monograph “Bucak”. The book reflects the regional and civic self-conscience of the authors - Odessa citizens, their professional knowledge and skills, love for their land, history and culture of the peoples living there. At the same time, it makes an important contribution to understanding of ethno-cultural, ethno-demographic and regional aspects of the Ukrainian nation-building, including those caused by migratory movements and changes in the ethnic composition of the region. Attention is drawn to the not entirely adequate coverage of historical traumas at different stages of history as well as absence of understanding caused by turbulent ethno-political situation in the Ukraine.*

**Keywords:** *Bucak united divided, identities: ethnic, regional, civic, patriotism, New Russia, traditions, referendum, self-determination, historical traumas, nation-building.*

## ФОРСИРОВАННОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО КАТАЛОНСКОЙ «РЕГИОНАЛЬНОЙ НАЦИИ»

*В центре внимания автора факты, явления и процессы культурно-языкового, идеологического и психологического характера, в контексте которых правительство автономной Каталонии заявило о намерении добиться отделения от Испании. Особое внимание уделено действиям по форсированному «строительству» каталонской нации*

**Ключевые слова:** каталонцы, испанцы, региональный национализм, родной язык, исторический миф, «строительство нации»

Как известно, несколько лет назад власти Каталонии – исторической области Испании, имеющей с конца 1970-х годов статус широкого самоуправления, – при поддержке значительной и наиболее влиятельной части местного населения взяли курс на независимость от испанского государства.

Уже сам факт претензий некоей области на обретение политической самостоятельности представляет несомненный интерес в наши дни, когда актуальность проблемы самоопределения в мире если и не возрастает, то, во всяком случае, не спадает, о чем свидетельствует наличие целого ряда реальных и потенциальных очагов конфликтов такого рода.

Кроме того, каталонский пример касается Западной Европы, наиболее, по распространённому мнению, «продвинутой», «референтной» части ойкумены. Испания, в состав которой уже несколько столетий входит Каталония, долгое время рассматривалась в отечественной науке как пример государства со сложным этническим («национальным») составом и нерешённым «национальным вопросом», где угнетённые «национальные меньшинства» борются за свое «национальное освобождение». Когда там в конце 1970-х годов начался демонтаж авторитарного режима и на основе тщательно разработанной либерально-демократической конституции было создано так называемое «государство автономий», в нашей стране (тогда ещё СССР) это расценивалось авторитетными специалистами как лишение сепаратистов из некоторых окраинных регионов главного аргумента в пользу отделения от Испании (см. напр. Прицкер 1980: 117). Последующая интеграция Испании в состав Европейского Союза, установочные принципы которого номинально строятся на уважении к правам, интересам и мнениям стран, входящих в объединение, и при этом предполагают соответствие внутренней политики каждой из стран принципам демократии, соблюдения прав человека, а также прав обитающих там меньшинств, – должна была, казалось бы, стать дополнительным и очень весомым фактором гармонизации этнокультурной и лингвистической неоднородности населения Испании. Тем более

странным должно выглядеть то обстоятельство, что именно после названных событий, к тому же на фоне несомненного экономического благополучия противостояние в Испании между центром и одной из составляющих страну областей достигло такой степени, до которой оно редко поднималось прежде, когда для этого имелось, казалось бы, куда больше оснований.

В конкретном каталонском случае неясности еще больше. Взять хотя бы то обстоятельство, что каталонский национализм, открыто поднявший на наших глазах сепаратистское знамя, прежде всегда расценивался как умеренный, в основе своей чуждый крайностям в виде терроризма или сепаратизма – в отличие, например, от того же баскского. Столь резкая радикализация нуждается в объяснении, равно как и тот временной момент, когда она произошла (в испанской публицистике чаще всего говорят о рубежных годах между первым и вторым десятилетиями текущего века).

Наконец, многих интересует, существовал ли какой-то изначальный, тайный и тщательно просчитанный план каталонских националистов по постепенному обособлению от единого общеиспанского комплекса, так что теперь мы наблюдаем реализацию его финальной стадии – или же перед нами результат естественного хода событий.

### **Меньшинство становится доминирующей силой**

Сосредоточимся на том аспекте каталонского национализма, который обычно оказывается на периферии внимания исследователей – по крайней мере, в отечественной науке. Причина тому – обстоятельства и соображения не столько научного, сколько мировоззренческого и даже, может быть, этического порядка, касающиеся отнюдь не только Каталонии. Влиятельная общественная и тесно связанная с ней научная традиция, как в нашей стране, так и за рубежом, строится на позитивном отношении к меньшинствам, обладающим тем или иным культурно-историческим (национальным, религиозным, языковым и пр.) своеобразием в сравнении с большинством населения – все это в рамках общей политико-экономической системы и в границах общего государства. Стремление такого меньшинства, проживающего в недемократическом многонациональном государстве, защититься, в том числе и посредством оружия, от посягательств на свою самобытность и свои права обычно оценивается в общественно-политических и научных кругах либерально-демократического (а в прошлом также и социалистического) мира положительно и трактуется как справедливая национально-освободительная борьба, заслуживающая сочувствия и одобрения.

Такая позиция представляется вполне достойной и правомерной. Проблема возникает, с моей точки зрения, тогда, когда контекст существования того или иного «национального меньшинства», на протяжении долгого времени общепризнанно подвергавшегося притеснениям, радикально меняется. Например, на смену прежнему, тоталитарному или авторитарному, правящему режиму приходит подлинно демократический строй, подразумевающий выборное представительство, широкое местное самоуправление и учет интересов всех групп граждан. Или же некая область многонациональной страны, населенная одним из ее меньшинств, обретает широкую автономию, а то и становится независимым государством. В любом случае в новых условиях бывшее «национальное меньшинство» уже не подвергается воздействию, наносяще-

му ущерб его исторически сложившемуся своеобразию против воли составляющих его людей. Более того, эта группа населения оказывается теперь, в пределах территории, на которой она доминирует, в положении того самого влиятельного большинства, политико-культурному давлению которого ей приходилось противостоять в былые времена. И вот здесь накопленная инерция безусловной поддержки тех, кто долгие годы справедливо воспринимался как подвергавшийся незаслуженным ограничениям или даже угнетению, может помешать наблюдателям со стороны увидеть новую расстановку сил, которая уже не соответствует прежнему раскладу.

В новых обстоятельствах может обнаружиться, например, что вчерашние притеснители и жертвы поменялись местами, а освободившийся было статус ущемляемого «национального меньшинства» все более настойчиво навязывается тем, кто совсем недавно отождествлял себя с основным населением страны, в которую продолжает входить или до недавнего времени входила данная территория. В свою очередь, идеологи «национального освобождения» нередко отождествляют этих людей с угнетателями своего народа. Ситуация обычно усугубляется тем, что новые власти данной территории продолжают культивировать прежнюю «национально-освободительную» риторику, оправдывая свои действия естественной необходимостью восстановить когда-то нарушенную историческую справедливость, устранить нанесенный за долгие годы угнетения ущерб в политической, экономической, культурно-языковой, демографической и др. сферах. Все это порождает определенные затруднения, в том числе и психологического порядка, для тех, кто на протяжении многих лет привык к определенной, однозначно сочувственной для бывшего «меньшинства» трактовке связанной с ним ситуации. Опыт показывает, что немалая часть мировой общественности, включая и исследователей, до поры сознательно или подспудно уклоняется от рассмотрения и оценки тех фактов и свидетельств, которые слишком вызывающе противоречат привычной парадигме, или не считает их важными. В предлагаемой работе мы намерены рассмотреть именно одну из таких ситуаций.

Необходимо также сразу оговориться, что затрагиваемая тема чрезвычайно политизирована: здесь именно тот случай, когда у каждого из участников конфликта – своя правда. В то же время анализ ведущейся полемики позволяет, не становясь на позиции одной из сторон, обнаружить те проблемы и реалии, те болевые точки, до которых исследователи пока не добрались.

### **Предыстория проблемы: эпоха гонений на каталанский язык**

Итак, исторический регион Каталония составляет часть единого испанского государства на протяжении как минимум нескольких столетий, но и до того, в обозримом прошлом, Пиренейский п-ов представлял собой единое политическое пространство, в котором тесно переплетались судьбы всех обитавших здесь и сменявших друг друга народов, равно как и населенных ими территорий. В свою очередь история самой Каталонии прошла этапы как весьма значительной самостоятельности и даже доминирования этой области в пределах государств, в состав которых она входила, так и полного подчинения унитарным авторитарным режимам, с негативными последствиями для местной культуры и языка. Последним по времени периодом жесткого подавления тех элементов внутренней жизни региона, в которых верховная власть Испании усматривала угрозу сепаратизма, было эпоха диктатуры Франко (1939–1975 гг.).

Еще в разгар гражданской войны конца 1930-х годов франкисты, объявившие о намерении покончить со всеми проявлениями сепаратизма в их понимании, приняли «закон-декрет» об отмене автономного режима, которого Каталония сумела добиться после установления Второй республики (1931–1939 гг.). Началось наступление на каталонский национализм, более того – на каталонскую самобытность, и прежде всего на ее особенно яркое проявление – язык. Было запрещено использование «иных языков, помимо кастильского», в официальной жизни и каких бы то ни было документах, равно как и в сфере обслуживания. Вывески, объявления, рекламные плакаты с надписями по-каталански спешно устранялись не только в государственном, но и в частном секторе экономики. Нарушителям грозил штраф, четверть которого полагалась доносчику. Граждан лишили права записывать свои имена на каком-либо ином языке, кроме испанского (кастильского); метрические записи, сделанные ранее на других бытующих в Испании языках, включая каталанский, аннулировались. Географические названия и дорожные указатели на территории региона разрешались только в кастильской форме. Изгнание каталонского языка из школы подкреплялось установлением бдительного контроля над учителями, что грозило педагогам-ослушникам немедленным увольнением. Аналогичное наказание ожидало административных чиновников, посмевших воспользоваться каталанским на службе хотя бы и в устной речи. Церковные иерархи воздействовали своим авторитетом на приходских священников, добиваясь монополии испанского языка в храмах. Специальная комиссия по кинематографической цензуре осуществила перевод всех текстов и диалогов снятых в Испании фильмов – на испанский язык [исключения допускались только для эпизодических персонажей] (*Ferrer i Gironés* 1986: 181–190). «Особые языковые формы» в устах испанских граждан, в том числе и проживающих в Каталонии, могли быть терпимы только в быту. В официальной жизни и делопроизводстве, школе и церкви, рекламе и средствах массовой информации в Каталонии, как и повсюду в стране, был монопольно утвержден испанский язык.

На рубеже 1950–1960-х годов Испания вступила в полосу радикальных социально-экономических трансформаций, в сочетании с некоторым ослаблением жесткого политико-идеологического контроля над обществом. Это позволило сторонникам культурно-языкового возрождения в окраинных областях страны активизироваться в дозволенных властями «фольклорных» рамках. Беспощадно репрессивная до той поры языковая политика стала смягчаться, хотя принцип полного запрета каталонского языка в официальной жизни Каталонии сохранялся неколебимо, и отклонения от него жестко оговаривались. Так, выходу здесь в свет в середине 1960-х годов журнала «Пресенся» (*Presencia*) сопутствовало специальное распоряжение о том, чтобы на его страницах общий объем каталаноязычных текстов не превышал 20% [остальные должны были быть на испанском] (*Ferrer i Gironés* 1986: 195).

Появились – разумеется, в рамках частной инициативы – учебные заведения, готовившие учителей каталонского языка, организовывавшие вечерние языковые курсы, летние школы, курсы для специалистов и т.д. Университеты региона стали включать каталанский язык в программы повышения квалификации учителей. Тем не менее, развернувшаяся было среди населения Каталонии кампания под лозунгом «Каталонский язык – в школу!» первоначально окончилась ничем (*Lenguas* 1982: 144).

Однако время работало против диктатуры. В последние годы жизни Франко в Каталонии движение в поддержку каталонского языка охватило едва ли не все со-

циальные слои и политические силы региона. Не дождавшись введения каталанского в государственные школы, его отважно начали преподавать в частных. Под усилившимся давлением «снизу» испанские власти согласились на включение в дошкольное и начальное обучение «местных языков» на факультативных началах; и уже незадолго до кончины диктатора, в 1975 г. – впервые в практике франкизма – было позволено официальное употребление «местных языков» в местной же администрации (правда, в устном виде, а для документации сохранялась монополия испанского). Наконец, было разрешено записывать имена в любой форме, а не только в кастильской (*Ferrer i Gironés* 1986: 203–205).

Визит испанского короля в Каталонию в феврале следующего, 1976 г. и его выступление перед представителями населения, когда он демонстративно произнес часть текста на каталанском языке, свидетельствовали о резком изменении политики правящих кругов в отношении историко-культурного и языкового многообразия жителей страны.

### **«Быть испанцем» и «быть каталонцем»**

Здесь мы подошли к одной из интересных особенностей населения Испании: оно – в отличие от тех мест и стран, где доминирует этническое начало, – тяготеет к тому, чтобы группироваться по историко-территориальному принципу. Слияние понятий территории и ее населения, отразившееся, в частности, в использовании одного и того же термина «пуэбло» (*pueblo*) в значении «народ» и «селение», традиционно являлось примечательной чертой мировосприятия обитателей испанской части Пиренейского п-ова. Самосознание людей строилось как своего рода иерархия уровней: селение/квартал – церковный приход/город – *комарка* (район)/остров – провинция – регион – Испания в целом. На каждом из этих и им подобных уровней существовала более или менее сплоченная общность («народ»), внутренняя солидарность которой проявлялась в контактах с другими общностями того же уровня. Соответственно на высшем – общеиспанском – уровне самосознания граждане страны в подавляющем своем большинстве осознавали себя именно испанцами.

Такое положение дел отражено, в частности, в принятой в 1978 г. и действующей ныне конституции, которая трактует население Испании как «единую нацию», состоящую из «национальностей и регионов» – но не из «наций». При этом жители каждого из учрежденных тогда семнадцати автономных регионов имеют право, если захотят, обозначить свое региональное сообщество как «национальность», и восемь из них (в их числе и жители Каталонии) на сегодняшний день таким правом воспользовались, что, кстати, не дает им никаких преимуществ по сравнению с остальными регионами.

Таким образом, если следовать испанской исторической традиции и согласующейся с ней официальной позиции государства, понятия «быть испанцем» и «быть каталонцем» не исключают друг друга, а дополняют – как целое и его органическая часть. Иное дело, если эта часть заявит о себе как об особой «нации»: согласно той же традиции, в этом случае речь будет идти о недвусмысленной претензии на политическую субъектность, вплоть до обретения государственной независимости. Для тех, кто принимает такой взгляд, каталонцы – не испанцы, а Каталония – не Испания.

Почти в каждой из исторических областей (регионов) Испании были и есть люди, убежденные в том, что их земляки в силу своего особого происхождения, своей не-

повторимой истории, своеобразия своей культуры, языка и прочих обстоятельств кардинально отличаются от остального населения страны, а то и вовсе не являются «испанцами», т.е. представляют собой отдельную «нацию», имеющую историческое право претендовать на широкую самостоятельность своей «малой родины» или даже на ее независимость. В некоторых регионах – прежде всего в Стране басков и Каталонии – поддержка такого рода идей оказалась настолько широка, что привела еще во второй половине XIX столетия к созданию и укреплению соответствующих «региональных национализмов», ставших заметным явлением внутривнутриполитической жизни страны. Но даже там радикальные сепаратисты многие десятилетия пребывали в меньшинстве, а доминировали в среде местных националистов «умеренные», т.е. сторонники мирного отстаивания интересов своих регионов в общеиспанском контексте, во взаимоотношениях с центральным мадридским правительством. При этом значительная часть, если не большинство, местного населения вплоть до конца франкистской эпохи оставались вне сферы идеологического и политического влияния националистов и, тем более, сепаратистов.

### **Каталония становится автономной, а каталанский язык – вторым официальным языком**

Итак, когда Каталония согласно новой конституции и одной из первых в Испании стала автономной, каталанский язык получил в ней статус второго официального (наряду с общегосударственным испанским/кастильским языком).

Одновременно было узаконено обязательное включение каталанского языка в школьное обучение в регионе. Первое время его преподавали два часа в неделю, как иностранный, но уже в начале 1980-х годов развернулся процесс перехода к использованию каталанского как языка обучения.

Аналогичным образом развивались события и в средствах массовой информации. Барселонское радио еще при Франко начало понемногу внедрять в свои программы передачи на каталанском языке, преимущественно по фольклорной, театральной и иной подобной тематике. В условиях автономии начали появляться радиостанции с трансляцией только по-каталански. В 1983 г. Каталония получила собственный региональный телеканал, функционировавший целиком на каталанском языке (TV-3).

Уже в 1976 г. увидела свет первая ежедневная каталаноязычная газета «Авиу» («Сегодня»), за ней последовали аналогичные издания в Барселоне и в других городах Каталонии.

Очевидно, что столь масштабная и эффективная деятельность автономного правительства по укреплению позиций каталанского языка в регионе вряд ли оказалась бы успешной, если бы не опиралась на поддержку влиятельной части местного общества, недовольной существующей языковой ситуацией и намеревавшейся радикально изменить ее как можно скорее. В самом деле, по результатам соцопроса 1975 г. (последнего года диктатуры) 24% жителей провинции Барселона (самой густонаселенной из четырех провинций Каталонии) вовсе не понимали по-каталански, 21% – понимали, но не говорили, 39% говорили, и лишь 15% понимали, говорили и могли писать на этом языке (*Lenguas* 1982: 141). Языком, на котором говорило и писало большинство местного населения, был, конечно же, испанский. Семь лет спустя, уже в условиях автономии, аналогичное обследование барселонской молодежи показало, что только 31,6%



из этой категории могли говорить на каталанском языке. По оценкам социологов, 90% каталаноязычных школьников региона легко объяснялись в то время на испанском языке, тогда как среди испаноязычных школьников доля легко объясняющихся на каталанском составляла лишь 30% (*Lenguas* 1982: 142, 173).

Не удивительно, что многие комментаторы расценивали меры, предпринимаемые властями автономной Каталонии, как восстановление справедливости, насильственно поправленной диктаторским режимом, а некоторые – и как естественное продолжение «национально-освободительной борьбы», теперь уже на «лингвистическом фронте». Действительно, за предшествующие столетия (а не только за годы франкистского правления) значительная часть местных жителей, коренных каталонцев, в силу повсеместного доминирования испанского языка стали двуязычными, а другие и вовсе перешли на испанский. Но основной контингент испаноязычного населения здесь составили не они.

Каталония выдвинулась как один из наиболее успешно развивающихся промышленных регионов Испании еще в XIX в., и с той же поры сюда в поисках работы стали прибывать испаноязычные выходцы из других, более отсталых сельскохозяйственных областей. Миграционный поток не был равномерным: он то увеличивался в годы экономического роста, то сокращался в периоды экономического спада, но в общей сложности охватил многие сотни тысяч людей, огромная часть которых поселилась здесь навсегда. К началу 1970-х годов в Барселоне, где проживало около 40% населения всей Каталонии, 51% жителей составляли мигранты (*Esteva Fabregat* 1975: 23). По данным 1975 г., лишь 62% населения Каталонии родились в пределах региона (*Lenguas* 1982: 141); примерно та же пропорция сохранялась и в конце 1980-х годов.

Согласно подсчетам барселонского демографа Анны Кабре, если бы не мигранты, обосновавшиеся в Каталонии (она взяла за точку отсчета 1877 г.), и их потомки, к началу XXI века в регионе проживало бы 2,4 млн человек – вместо нынешних семи с лишним млн. Иначе говоря, 60,3% современного населения Каталонии суть прямой или косвенный результат миграций из испаноязычных областей страны (*Costa Pau* 1999).

Все названные условия и обстоятельства трудно назвать благоприятными для восстановления подорванных на протяжении столетий позиций каталанского языка в региональном сообществе. Тем не менее, учитывая проживание на территории Каталонии двух многочисленных разноязычных общин, учитывая торжество либерально-демократических порядков взамен прежних авторитарных, наконец, законодательное утверждение в регионе в качестве официальных двух распространенных тут языков, – можно было, казалось бы, ожидать от администрации автономии последовательных усилий по созданию фундамента для выстраивания равноправного двуязычия взамен прежней диглоссии, обеспечения одинаковых возможностей как для испано-, так и для каталаноговорящего местного населения в использовании своего родного языка во всех без исключения областях общественной жизни (делопроизводство, образование, СМИ, сфера обслуживания и т.д.). Однако аналитики из числа политических противников администрации Каталонского автономного сообщества утверждают, что языковая политика каталонских властей с самого начала являлась лишь частью – хотя и очень заметной, конфликтной и болезненной – системных и целенаправленных действий по культурно-идеологическому «переформатированию» населения региона, которое на много лет стало объектом всесторонней интенсивной «каталонизации».

Уже в первые месяцы становления каталонской автономии появились свидетельства того, что начавшаяся «реабилитация» каталанского языка идет с большими трудностями.

ми, источником которых является, прежде всего, определенная часть местного общества, целый ряд каталонских учреждений и организаций. Типичный пример: нотариальная коллегия Барселоны попыталась добиться отмены требования об обязательном знании каталанского языка нотариусами, а когда ей было отказано, нотариальные конторы, если верить жалобам, стали затруднять гражданам возможность составить необходимый документ по-каталански. В таких случаях клиентов заставляли ждать значительно дольше, чем если бы аналогичная бумага была, как прежде, на испанском языке. Сходным образом Коллегия инженеров опротестовала требование региональной каталонской администрации экзаменовывать кандидатов на вакантные места в соответствующей сфере на знание каталанского языка. Наконец, в марте 1981 г. в мадридской газете был опубликован «манифест» 2300 лиц свободных профессий и интеллектуалов, проживающих в Каталонии, об устанавливающейся здесь, по их словам, практике лингвистической дискриминации испаноязычного населения. В парламенте страны зачитывались запросы представителей правых партий о давлении, которое оказывается на не знающих каталанский язык учителей начальной школы в Каталонии с тем, чтобы они увольнялись и уезжали из региона (*Ferrer i Gironés* 1986: 210, 217–218).

Первые послефранкистские правительства Испании старались сохранить с трудом достигнутое равновесие в обществе, сдерживая, с одной стороны, особенно радикальные поползновения новых властей автономных регионов, энергично расширявших пределы своей самостоятельности, а с другой – недовольство влиятельных сторонников «единства испанской нации», видевших в «автономизации» угрозу целостности испанского государства. «Языковые» споры и конфликты между центральными и региональными властями разбирались в судебных инстанциях разных уровней. Так, судебному постановлению, запрещавшему муниципальным органам ряда каталонских городов требовать знания каталанского языка от претендентов на должности в органах местного самоуправления, был противопоставлен региональный «Закон об общественных учреждениях», который обязывал администрацию пополнять свои кадры лицами, владеющими двумя официальными языками. Другой местный закон установил право граждан подавать в суд документы на каталанском языке и пользоваться им в стенах судебных учреждений, причем перевод на кастильский язык, если возникнет необходимость, должен быть сделан за государственный счет (*Ferrer i Gironés* 1986: 218, 293).

### **«Языковая нормализация» как путь к каталанскому моноязычию**

Укреплению позиций каталанского языка, опиравшегося теперь на быстро усиливавшиеся структуры автономного сообщества, способствовал и приход к власти в Испании в 1982 г. социалистов, проявлявших значительно бóльшую лояльность, чем их предшественники-центристы, в отношении политики региональных администраций в культурно-языковой и образовательной сферах. Политика же эта, в случае с Каталонией, предполагала, судя по дальнейшим событиям, отнюдь не плюрализм (вопреки конституционным положениям о равном статусе двух языков в пределах региона), но утверждение каталанского как основного, а в идеале – единственного языка важнейших коммуникативных сфер региона, с параллельным вытеснением из данных сфер испанского языка. Каталонский язык был поднят на щит как один из главных символов местной идентичности, своеобразия особой «каталонской на-

ции». Проводники региональной «языковой национализации» взяли на вооружение ряд своего рода «программных» понятий, ставших теоретическим и идеологическим обоснованием их деятельности.

Так, положение о «собственном языке» (*lengua pròpia*) региона присутствует в действующих уставах (статутах) тех автономных сообществ Испании, в которых, согласно нынешней конституции, статусом официального языка обладает, помимо общегосударственного испанского, еще и местный язык данной автономии. Почти во всех случаях термин «собственный язык» относится в этих документах только к соответствующему региональному языку: каталанскому в Каталонии, на Балеарских о-вах и в Валенсии (в последнем случае он официально называется «валенсийским»), галисийскому в Галисии, баскскому в Стране басков. Лишь в Наварре ее собственными (*pròpias*) языками провозглашены и кастильский, и баскский. По мнению противников понятия «собственный язык», оно вполне может трактоваться таким образом, что лишь те граждане, которые говорят на «собственном» языке своей автономии, являются полноценными и полноправными членами соответствующего регионального сообщества, тогда как те, кто этим языком не владеет в должной степени, таковыми не являются, даже если они составляют большинство населения области (*Libertad* 2007). Кроме того, данная концепция потенциально подразумевает предпочтительное отношение к одному языку (вот этому местному, «собственному») в ущерб всем остальным языкам, на которых говорят местные жители, и в первую очередь, конечно же, – испанскому.

Между тем задача «вытеснения» испанского языка выглядит как крайне трудно-выполнимая. По данным исследования 2010 г., т.е. по истечении трех десятилетий последовательной языковой «каталанизации», лишь 35,3% опрошенных жителей региона назвали своим родным (материнским) языком каталанский, тогда как для 56,7% их земляков таким языком оказался испанский (оставшуюся часть составили иммигранты из-за границы). Более того: как считает каталонский филолог Мерсе Виларрубьяс, для значительной части (от трети до половины) местных каталано-язычных граждан испанский является по сути дела вторым материнским языком, который они постоянно используют в обиходе. И наконец, даже в среде осевших здесь во множестве в последние годы иностранцев явным предпочтением пользуется испанский язык – по крайней мере, в крупных городах (*Vilarrubias* 2014).

Однако политика «языковой нормализации», проводимая каталонскими автономными властями, строится – как указывают ее критики – именно на постулате о каталанском как единственном «собственном» языке региона. Администрация региона во всех своих звеньях, а также в зависящих от нее корпорациях и учреждениях неуклонно и последовательно утверждает каталанский как единственный язык официальной и общественно-политической жизни региона, делопроизводства, служебного общения внутри коллектива, между учреждениями и организациями, юридическими и физическими лицами, находящимися в пределах Каталонии. Делается все для того, чтобы знание каталанского стало обязательным условием доступа к службе на любой должности, оплачиваемой из регионального бюджета.

Одним из главных инструментов решения поставленной задачи стало массированное внедрение в систему образования Каталонии с начала 1980-х годов так называемого «языкового погружения» (*immersió lingüística*), то есть преподавания в учебных заведениях исключительно на каталанском языке (взамен прежнего испанского) – для всех детей независимо от их родного языка. Уже в 1990-е годы этот

процесс был в основном завершен в тех средних школах региона, которые финансируются автономным правительством и которые составляют здесь абсолютное большинство; на долю испанского языка, изучаемого в них теперь как иностранный, осталось после этого только два часа в неделю. Испанский в качестве языка обучения сохранился главным образом в частных школах (их в регионе около 670 из общего количества свыше 3,5 тыс.) (*Colegios*), недоступных большинству населения по финансовым обстоятельствам.

Следствием «языковой нормализации» стало то, что общественно значимые СМИ Каталонии, как печатные, так и электронные, хоть в какой-то степени связанные с автономной администрацией, ныне, в большинстве своем, – каталаноязычны. На многочисленных местных радио- и телеканалах лишь изредка можно услышать испанскую речь из уст диктора или ведущего. В принятой здесь «Хартии принципов деятельности каталонских СМИ» прямо говорится об обязанности их сотрудников использовать, прежде всего, каталанский язык, обращаясь к «другим языкам» лишь в случае необходимости и компенсируя это обращение немедленным переводом на каталанский. В отношении лиц, приглашаемых для участия в передачах, предписывается при прочих равных отдавать предпочтение «тем, кто говорит по-каталански или в состоянии объясниться на этом языке».

Не забыты и частные СМИ, от которых местный «Закон о языковой политике» требует вести как минимум 50% вещания на каталанском языке. И конечно, лояльность в соблюдении таких предписаний учитывается при выдаче и продлении лицензий.

Согласно постановлениям автономных законодателей, вся информация рекламного и описательного характера, относящаяся к торговле и сфере услуг и предназначенная для населения, непременно должна быть представлена на каталанском языке (даже если это уже сделано на испанском).

Укреплению позиций каталанского языка в регионе призваны служить всевозможные премии, гранты, дотации, прямые и косвенные субсидии тем гражданам, коллективам и организациям, которые своей деятельностью способствуют еще более широкому изучению, использованию и распространению «собственного языка» Каталонии. Такие поощрения составляют немалую часть бюджетных расходов автономного региона.

Помимо пряника, имеется и кнут: Департамент языковой политики правительства Каталонии учредил специальные «отделы языковых гарантий», призванные следить за соблюдением постановлений в пользу каталанского языка. Известно, что сотрудники вновь созданных служб рассчитывают на помощь неравнодушных граждан, от которых ждут жалоб и обращений с указанием замеченных нарушений. Нарушителям же грозят ощутимые штрафные санкции.

Итогом всех этих и множества им подобных мер должно стать положение, при котором нормой для постоянных жителей Каталонии станет «жизнь в каталанском языке» (*Libertad* 2007).

### **Отношение населения Каталонии к «строительству каталонской нации»**

Конечно, форсированное установление каталанского моноязычия в регионе, где для большинства населения родным, одним из двух родных или языком повседневного общения является испанский, противоречит как общепринятым представи-

ям о справедливости и правах человека, так и исторически и законодательно доминирующей здесь концепции, согласно которой каталонцы (уроженцы и постоянные жители Каталонии), на каком бы языке они ни говорили, принадлежат к единой испанской нации, охватывающей все население страны. Зато оно вполне вписывается в иную концепцию, в соответствии с которой каталонцы – особая нация, хотя и вынужденная в силу неблагоприятных исторических обстоятельств подчиниться иноземному господству, от которого страдала столетиями и продолжает страдать в настоящее время. А действия автономных властей, хотя бы и нарушающие чьи-то права и законы страны, всего лишь призваны компенсировать разрушительные для местного языка и культуры последствия векового чужеземного гнета. В этой системе координат, представляющей собой, по сути дела, каталонский региональный национализм, постулируются исходная органическая несовместимость и историческое противостояние глубоко самобытной каталонской культуры и каталанского языка, с одной стороны, – и языка чужого, привнесенного извне и навязанного силой, вместе со многими элементами чужеродной культуры (т.е. всего того, что ассоциируется с испаноязычной частью страны), с другой стороны.

Нужно сказать, что первоначально лозунги восстановления каталонской самобытности и утраченных позиций каталанского языка звучали совсем не так конфронтационно, как впоследствии, а о сепаратизме не было и речи. Нередко здесь вспоминают, что в 1984 г. «великому застрельщику каталонского национализма» и многолетнему главе регионального правительства Жорди Пужолю одна из ведущих испанских газет присвоила почетное звание «Испанец года» (*Tercero* 2012). Всесторонняя «каталонизация» общественно-политического и культурно-языкового пространства осуществлялась постепенно, но последовательно и неуклонно. На глазах у всех в регионе происходило (и продолжается) строительство нации с использованием в качестве цементирующего раствора общих – при этом отличных от испанских – языка, культуры, истории, экономических и политических интересов и других элементов сплочения. С течением времени многочисленные и наиболее влиятельные слои местной общественности усвоили в той или иной степени аргументацию националистов, на позиции которых как-то постепенно сместилось, прямо или косвенно, большинство политических партий и движений региона, включая и региональные отделения некоторых общеиспанских партий, выступивших тем самым против своего центрального руководства. Тот же путь проделали региональные профсоюзы и местные структуры католической церкви. Постепенно в каталонском обществе создалась морально-психологическая атмосфера, которая стала существенно осложнять положение тех, кто проявлял недовольство какими-либо аспектами форсированной «каталонизации». Такие люди в условиях культурной, моральной и политической гегемонии националистов все больше воспринимались как противники Каталонии, ее подлинной идентичности и ее существенных интересов, т.е. как своего рода маргиналы или даже предатели интересов своего народа (*Robles Almeida* 2013).

В указанных обстоятельствах в значительной мере заключен ответ на вопрос, почему массивное наступление на родной – испанский – язык подавляющего большинства населения региона, переживаемое весьма болезненно и к тому же осуществляемое вопреки законам государства, не встречает сколько-нибудь серьезного сопротивления. То же касается и ответа на сходный вопрос: почему организационно-институциональный ресурс местных противников отделения Каталонии от Испа-

нии не идет в сравнение с мощным потенциалом сепаратистов – административным, финансовым, организационным, информационным и пр. Общеизвестно, насколько трудно идти против течения и противостоять настроениям среды, в которой находишься, особенно в периоды коллективной экзальтации.

Кроме того, в пользу «каталонизирующих» усилий косвенно работает и давняя, очень прочная испанская традиция, тесно связывающая идентификацию человека с территорией, где он родился и на которой постоянно проживает. Веками повелось, что при естественном развитии событий человек, перебравшийся из одной области в другую с намерением осесть там навсегда, был настроен на то, чтобы усвоить местные обычаи и местный язык (если они отличались от исходного), тем самым укореняясь в новой для него среде. Конечно, в силу разных причин и обстоятельств удавалось это далеко не всем. Зато их дети, родившиеся на новом месте, уже, как правило, осознавали себя полноценными членами местного сообщества и были таковыми в его глазах (в случае с Каталонией – «каталонцами»).

В той же Каталонии, однако, реализации указанной тенденции, по сути благоприятствующей добровольной ассимиляции, долгие годы препятствовал неофициальный статус каталанского языка, затруднявший его естественное усвоение, поскольку отсутствовала необходимость в нем в подавляющем большинстве жизненно важных для мигранта сфер: вплоть до середины 1970-х годов в них использовался исключительно или почти исключительно родной язык приезжих (испанский/ кастильский), что, конечно же, не стимулировало мигрантов к изучению каталанской речи. Кроме того, мигранты в каталонских городах и промышленных зонах не просто поддерживали постоянные контакты между собой и со своей «малой родиной», но в некоторых кварталах составляли компактное и даже подавляющее большинство. Мало того, и трудились они зачастую в таких сферах деятельности, где имели численное преобладание над местными уроженцами. В итоге многие сотни тысяч давно проживающих в Каталонии выходцев из других регионов Испании, а зачастую и их родившиеся здесь дети, продолжали воспроизводить «исходную среду», ориентируясь на культурные, языковые, поведенческие и пр. нормы и образцы тех мест, откуда они или их родители когда-то приехали.

С обретением Каталонией автономного статуса культурно-языковое и идеологическое «переваривание» многотысячной армии мигрантов и их потомков, а также коренных каталонцев, оставивших когда-то язык предков ради испанского, обрело мощный стимул. При этом новая власть не захотела признавать органичности присутствия в области и сосуществования двух исторически утвердившихся здесь языков. Не захотела она и обеспечивать их паритетное, равноправное функционирование и взаимодействие во всех сферах жизнедеятельности каталонского регионального сообщества. Информационное пространство Каталонии должен был заполнить каталанский язык – в ущерб доминировавшему в нем ранее испанскому.

В прозвучавшем из уст лидеров каталонской автономии известном лозунге «Каталонец – это тот, кто живет и работает в Каталонии и хочет быть каталонцем» (*Clua i Fainé* 2011: 65) можно видеть не только подтверждение готовности принять в местное сообщество даже тех, кто родился за пределами региона, в иной культурно-языковой среде, – но и напоминание о том, что этим людям следует соответствовать требованиям, предъявляемым к истинным каталонцам. И подавляющее большинство приезжих и их потомков приняли эти требования как данность, как закономерную

плату с их стороны той земле, которая их приютила и дала возможность существовать им и их потомкам. Если они сами не имели возможности – в силу возраста или иных объективных обстоятельств – усвоить настоятельно предлагавшиеся им культурно-языковые нормы, то, во всяком случае, никак и не возражали против безальтернативного навязывания этих норм им самим и их детям, против лишения их возможности хотя бы частично сохранить для себя привычную языковую сферу. Они опасались оказаться отвергнутыми той средой, на укоренение в которой потратили многие годы своей жизни и вне которой не видели перспектив ни для себя, ни для своего потомства. Отсюда столь малая доля местных испаноязычных родителей, посмевших требовать для своих детей, в соответствии с конституционным правом, двуязычного обучения взамен давно и прочно воцарившегося здесь «языкового погружения» (преподавания только на каталанском).

Опасения эти не были беспочвенными. По мнению Роблеса Альмейды, одного из наиболее решительных противников каталонского национализма, осуществленная в условиях автономии «националистическая колонизация общественного пространства» региона уже привела к тому, что немалая часть местного каталаноязычного населения пребывает в состоянии своего рода националистического возбуждения, тогда как их испаноязычные земляки оказались в ситуации культурно-языкового отчуждения. Этим последним непрерывно со всех сторон и всеми возможными способами внушают, что они должны чувствовать вину за те прошлые лишения, которые выпали на долю каталонской культуры и языка, и потому не только не вправе противиться форсированной «каталанизации», но должны сотрудничать в этом деле, хотя оно означает подавление их собственного (испанского) языка (он же, кстати, не только государственный язык Испании, но и второй официальный язык региона). Только так они могут попытаться искупить свой «первородный грех». Именно такой посыл наш автор видит в словах «главного каталонца» Ж. Пужоля: «Кастильский язык в Каталонии является результатом давнего насилия».

Роблес Альмейда, как и его многочисленные единомышленники, считает, что в результате многолетней «моральной травли», прежде всего со стороны интеллектуальной и политической элиты Каталонии, подавляющее большинство местного испаноязычного населения стало испытывать ненависть к самому себе, стыд или в крайнем случае «культурно-языковую апатию» из-за того, что не владеет в достаточной степени каталанским языком, продолжая говорить по-испански – то есть, как ему постоянно внушают, на языке «агрессора», представляющем собой орудие для уничтожения самобытности «каталонской нации» (Robles Almeida 2006: 64–70).

### **История Каталонии глазами националистов**

Языковая «каталанизация» – не единственное направление, по которому осуществляется «националистическое переформатирование» в автономной Каталонии. В регионе разработана и активно внедряется в общественное сознание трактовка исторических событий, базирующаяся на представлении об особом историческом пути Каталонии и ее исконном противостоянии Испании, поработившей самобытный и свободолюбивый регион. Многочисленные противники такой концепции истории Каталонии и каталано-испанских отношений называют ее не иначе как «исторической мифологией», и решительно опровергают практически во всех звеньях.

Так, одним из ключевых в контексте «каталонского взгляда» является известный драматический эпизод «Войны за испанское наследство» начала XVIII века: штурм и взятие Барселоны 11 сентября 1714 г. войсками Филиппа Анжуйского, первого испанского короля Бурбонской династии. В реальности речь идет о финальной стадии вооруженной борьбы между сторонниками двух претендентов на освободившийся испанский престол, одним из которых был упомянутый Филипп, а другим – австрийский эрцгерцог Карл Габсбург. Каждого из них поддержали тогда несколько областей внутри страны и несколько держав вне ее, то есть, по сути, имел место внутрииспанский конфликт, осложненный иностранным вмешательством. Каталония, как и ряд других территорий Испании (Арагон, Валенсия и др.), оказалась в стане побежденных и была наказана лишением ряда важных прав и свобод, унаследованных от Средневековья и обеспечивавших ее значительную самостоятельность (*20 preguntes* 2014). Однако с конца XIX в., времени становления каталонского национализма, усилиями его сторонников это событие начинает осмысляться как знаковое, как трагическое поражение Каталонии в войне за независимость от Испании, и провозглашается «национальным праздником» региона (*Robles Almeida* 2006: 64). Официальное утверждение этот праздник получает уже в условиях «автономного сообщества» в конце 1970-х годов.

Подобным же образом (как на стремление Испании поработить Каталонию) предлагается смотреть и на Гражданскую войну 1936–1939 гг. между республиканцами и их противниками. Те, кто критикуют утверждения, что «гражданская война велась против Каталонии», «гражданскую войну проиграли каталонцы», «каталонские националисты больше других пострадали при диктатуре» и т.п. в том же роде, указывают не только на их вопиющее несоответствие исторической правде, но и на то, что подобные формулы имеют очевидную цель: отождествить франкизм исключительно с Испанией как силой, враждебной Каталонии, с испанским языком, наконец, а Каталонию представить как вечную жертву имперского насилия, угнетения и произвола (*Ors* 2012).

В том же «антииспанском» духе выстраиваются музейные экспозиции, проводятся исторические симпозиумы (типа «Испания против Каталонии» в 2013 г.) и т.д. Такого рода представления, интенсивно прививаемые каталонскому обществу с использованием мощного местного административного ресурса, усилиями СМИ, системы образования, региональной политической и интеллектуальной элиты и т.д., – призваны убедить каталаноязычных граждан в правоте местных националистов и необходимости их поддерживать, а испаноязычных – в необходимости смириться, отказаться от своих исходных культурно-языковых и политико-идеологических предпочтений (ориентированных на испанский язык, общеиспанское единство и классовые установки) и усвоить единственно правильную, «каталаноцентричную», парадигму.

### **«Переформатирование идентичности» каталонцев: направления и средства**

Есть много свидетельств того, что в постфранкистской автономной Каталонии осуществляется целенаправленный, идеологически мотивированный «культурный отбор», в результате которого одна часть историко-культурного и языкового достояния, накопленного обществом к настоящему моменту, широко пропагандируется как истинный образец, модель для подражания, признак отличия от других и т.д., а другая, не менее, а может быть, и более укорененная в традиции и в повседневности, –



либо замалчивается, либо отрицается в качестве исконно принадлежащей данному сообществу, и тем самым «изгоняется» из него. По сути, речь идет о манипулировании этнографическими реалиями и историческим прошлым в ходе «конструирования идентичности», т.е. становления и укрепления местного самосознания, чувства собственной самобытности, неповторимости.

«Практически все значимые общественно-политические силы Каталонии сходятся ныне в том, что «каталонский образ бытия», «каталонский дух», «каталонский национальный характер» решительно противоречат какому бы то ни было насилию, зато предполагают мирное сосуществование, волю к диалогу, поиски согласия; ведь один из основных символов каталонского своеобразия – знаменитое «seny», качество, подразумевающее умственную и психологическую уравновешенность, рассудительность, обдуманность речей и поступков и т.п. Если же сторонникам такого понимания каталонской специфики указывают на всякого рода многочисленные эксцессы, в том числе и кровавые, имевшие место на земле Каталонии... то они уверенно относят их на счет «чужаков»... Так, террористические акты местной боевой подпольной организации «Тетга Ллиге» в начале 1990-х годов были всенародно осуждены в Каталонии как «подражание баскам»; относительно здешней преступности от каталонских патриотов можно услышать, что она «говорит по-кастильски» – и т.д.

Новые местные власти решительно взялись за ограничение и вытеснение тех форм и проявлений народной культуры, которые рассматриваются ими как привнесенные извне, противоречащие «каталонскому духу» и возбуждающие сильные нездоровые эмоции. Многие обряды, развлечения, праздники и даже религиозные процессии с элементами «излишней экзальтации» подверглись осуждению и даже запретам (при этом церковные иерархи Каталонии солидаризировались со светской администрацией). Объектами «вытеснения» стали все зрелищные мероприятия, связанные с убийством животных или трактуемые как жестокое обращение с ними, и прежде всего – коррида, что вызвало бурное возмущение многих жителей Каталонии, в том числе и тех, кто в политике убежденно поддерживает местных националистов.

В этой связи важно то, что стремление утвердить каталонскую самобытность на основе вычленения сугубо позитивных черт местного культурного наследия, отторгнув – как чужеродные – те его черты, которые представляются непривлекательными (в силу их «грубости» и стоящих за ними проявлений ритуального насилия, буйства, агрессии, распущенности и т.д.), – во многих случаях очевидно необоснованно, и любое непредвзятое исследование немедленно даст тому бессчетное количество подтверждений» (Кожановский 2004: 188–189). Действительно, такие исследования показывают, что свирепости и жестокости в прошлом коренные жители Каталонии проявляли ничуть не меньше, чем обитатели соседних областей, а праздники с участием быков глубоко укоренены в местной традиции (Delgado 1993: 104, 123–125).

В том же ключе действует энергичная пропаганда в пользу практических выгод от существования Каталонии вне Испании. Утверждается, что Испания не считается с интересами Каталонии и своей налоговой политикой, по сути, обкрадывает ее, поскольку регион отдает значительно больше того, что получает, и, следовательно, уже поэтому обретение независимости будет означать улучшение благосостояния его жителей. Выражается уверенность, что в новых условиях удастся смягчить или даже излечить «социальные язвы», от которых сейчас Каталония страдает вместе с остальной Испанией: это коррупция, безработица, общественная напряженность и

т.д. Сторонники независимой Каталонии обещают своим землякам небывалую до сей поры сплоченность каталонского общества, которая станет результатом установления полной монополии каталанского языка и «истинно каталонской» культуры. Наконец, они не сомневаются, что Каталония сохранит свое присутствие во всех тех структурах, организациях и объединениях, в которых она до сих пор была представлена как часть Испании.

Критики решительно отвергают и разоблачают как несостоятельные все приведенные и многие другие аргументы того же рода, указывая, что проблемы, которые встанут перед Каталонией в случае гипотетического достижения ею независимости, попросту раздавят ее и обездолят ее граждан; что разрыв с Испанией лишит местную экономику всех тех преимуществ, которые только и сделали ее ранее одной из наиболее развитых в стране; что терзающие регион беды имеют причиной вовсе не политику мадридского центра и т.д. (*20 preguntes* 2014) Однако эти контрдоводы, похоже, пока что не воспринимаются наиболее активной частью регионального общества, охваченного эйфорией борьбы за суверенитет под лозунгом реализации своего «права решать».

В том же ряду необходимо отметить получившее широкое распространение в регионе, особенно в последние годы, публичное отторжение государственной символики Испании, равно как и тех символов и знаков, которые подразумевают принадлежность Каталонии к общеиспанскому комплексу. Мы видим здесь широкое использование «наглядной агитации» под общим девизом: «Каталония – не Испания!»; массовое освистывание испанского гимна во время его исполнения на спортивных состязаниях (*Rodríguez Viñas* 2012); отказ вывешивать государственный флаг на фасадах зданий каталонских муниципалитетов и, напротив, размещение там неофициального знамени «независимой Каталонии» (*La justicia* 2012); повсеместное использование, вразрез с действующей конституцией, термина «национальный» в применении к Каталонии, а не к Испании в целом (*García Albiol* 2011); попытки превратить едва ли не всякое международное мероприятие на территории региона в демонстрацию каталонской «отдельности» от Испании (*Robles* 2012); наконец, демонстративный отказ от всемирно известного неофициального символа Испании – «быка Осборна», гигантские черные изображения которого можно увидеть по всей стране, и замену его собственным региональным символом – «каталонским ослом».

Однако, может быть, самые эффективные средства для того, чтобы сформировать у человека «правильное» отношение к происходящему, – это те, что действуют на него в повседневной жизни, составляют часть психологической атмосферы, содержание представлений, мнений и спонтанных высказываний соседей, коллег, прохожих, реплик, роняемых с телеэкранов, рисунков на страницах газет и журналов... Все это «коммуникативное пространство» пропитано идеологией отторжения от Испании и от тех, кто себя отождествляет с испанцами. В ход идут лозунги, шутки, карикатурные изображения, где, например, эволюция человека представлена таким образом, что низшие ступени занимают испанцы в виде обезьян на четырех лапах, а высшие – прямоходящие выбритые каталонские homo sapiens; существует и много других способов так или иначе напомнить миллионам живущих здесь мигрантов и их потомков, что они могут считаться каталонцами только при условии, что откажутся от своего исходного культурно-языкового облика (*Robles Almeida* 2006: 72).

### Промежуточные итоги: неопределенность

Некоторые эксперты и аналитики считают, что цель, которую, по их мнению, изначально преследовали «каталонисты», а именно: «закладывание моральных, политических, экономических и культурных основ, дабы подвести каталонское общество к отделению от Испании» – эта цель в основном достигнута, «разрыв связей и чувств» жителей Каталонии с остальной Испанией и «языковое замещение» (вытеснение испанского языка и установление в регионе монополии каталанского) произошли. Именно этот «переход количества в качество», полагают они, породил уверенность нынешних региональных руководителей, что они могут оставить прежние умеренные позиции и взять курс на независимость.

Действительно, по многим оценкам и наблюдениям, каталонское общество стало более «каталаноязычно», чем в конце 1970-х годов. Кроме того, эксперты фиксируют – как принципиально новую черту каталонской реальности – наличие в среде местных школьников, в том числе и детей приезжих, несоразмерно большого количества подростков с обостренным каталонским националистическим чувством, с сознанием непримиримого конфликта между Каталонией и Испанией. Это явление трактуется оппонентами властей автономии как очевидный результат многолетнего «национального строительства» в сфере образования и языковой политики, включающего системные действия по перемене идентичности у изначально испаноязычных детей. Существуют и другие подтверждения того, что известная поговорка «вода камень точит» в применении к процессам, идущим в автономной Каталонии, вполне оправдала себя.

С другой стороны, имеются статистические данные, из которых следует, что задача «националистической каталонизации» региона, «строительства нации» в Каталонии пока что далека до завершения. При официальном доминировании каталанского языка в пределах области для большей части ее жителей родным или языком повседневного общения остается испанский. Более того, социологический опрос жителей региона в октябре 2012 г. на предмет того, согласны ли они со словами министра образования, культуры и спорта Испании Х.И. Верта о необходимости «испанизировать» каталонских школьников, с тем чтобы они чувствовали себя и испанцами, и каталонцами, да еще и гордились этим, – показал, что 72% опрошенных согласны с таким призывом, тогда как лишь 21% высказались против, а 7% – воздержались (*Una encuesta* 2012). И ведь вопрос задавался вскоре после массовых манифестаций за отделение Каталонии! А несколькими годами ранее испанский социолог Э. Ламо де Эспиноса, говоря о самосознании жителей Каталонии, указал, что среди них есть те, кто ощущает себя: каталонцами, но не испанцами; испанцами, но не каталонцами; в весьма большой степени каталонцами и одновременно в весьма большой степени испанцами (50% всего населения Каталонии ощущают себя в высокой мере каталонцами, половина из них при этом чувствуют себя в такой же мере испанцами); совсем не – или в очень малой степени – каталонцами и в такой же (т.е. минимальной) степени испанцами (ок. 10%), т.е. о «сплоченности» каталонского сообщества говорить не приходится (*Lamo de Espinosa* 2006). Наконец, показательны результаты не имеющего юридической силы «опроса» населения Каталонии, проведенного 9 ноября 2014 г. (вместо запрещенного властями страны референдума о независимости), о политическом будущем региона. Предполагалось, что он продемонстрирует поддержку местными жителями своих сепаратистски настроенных лидеров, но в ре-

альности сочли возможным заявить о своем «праве решать» около трети каталонцев с правом голоса (2 305 290 чел.), из них за независимость высказалось еще меньше людей (1 861 753 чел.).

Тем не менее, организаторы «опроса» намерены форсировать движение Каталонии к независимости. Хотя их сторонники и составляют пока меньшинство в регионе, но это самая политически активная, «пассионарная» и наиболее влиятельная часть местного общества, которая опирается на административные структуры автономии, располагает обширными идеологическими, информационными, политическими, финансовыми, организационными ресурсами, пользуется поддержкой и сочувствием подавляющего большинства интеллектуальной элиты Каталонии, многочисленной армии ее учителей и журналистов. Так, сравнительно недавно руководство медицинского ведомства одной из каталонских провинций предписало своим служащим использовать в течение рабочего дня исключительно каталанский язык – независимо от того, на каком языке говорит собеседник. Это касается как разговоров медработников между собой, так и общения с пациентами, как в официальном контексте, так и в беседах частного характера. Если же выяснится, что пациент плохо понимает по-каталански, медработнику следует, тем не менее, продолжать говорить с ним на этом языке – помогая себе жестами и рисунками. И только если окажется, что разговор на каталанском невозможен, врач может перейти на испанский язык, но при этом обязан повторять свои слова по-каталански, дабы способствовать усвоению этого языка теми, кто его не знает (*La Generalidad* 2012).

Что же касается оппонирующей стороны, которая ратует за равноправное испано-каталанское двуязычие в регионе, то ее позиции в местном обществе несравненно более слабы, а действия гораздо менее масштабны и впечатляющи. То большинство населения Каталонии, на защиту интересов которого эта сторона претендует, в массе своей ведет себя пассивно.

Таким образом, несколько десятилетий существования автономной Каталонии демонстрируют нам нарастающее противоборство двух тенденций в ее развитии. Одна имеет своим содержанием максимальное и всестороннее обособление от Испании, вплоть до утверждения самостоятельной нации и независимого государства, другая нацелена на сохранение Каталонии и ее жителей в орбите общеиспанского единства. На течение этой борьбы влияет множество факторов и обстоятельств, как привходящих и конъюнктурных, так и глубоко укорененных в местной традиции, поэтому исход противостояния видится весьма туманным. Огромная роль здесь, конечно же, принадлежит политике центрального правительства в Мадриде, а также позиции испанского общества в лице политических партий, профсоюзов, общественных организаций, СМИ, церкви и т.д. Наконец, следует учитывать и внешний контекст – как «евросоюзный», так и мировой. Однако подобный всеохватный анализ «каталонской проблемы», как она заявлена в данной статье, еще только предстоит сделать.

## Литература

Кожановский 2004 – Кожановский А.Н. Политическая борьба и культурно-историческая традиция: к вопросу о научном подходе к баскскому терроризму // *Historia animata*. Сборник статей. Ч. II. М., 2004. С. 177–191.

- Прицкер 1980* – Прицкер Д.П. Национальная и региональная проблемы современной Испании // Расы и народы: ежегодник. Вып. 10. М.: Наука, 1980. С. 108–124.
- 20 preguntas 2014* – 20 preguntas con respuesta sobre la secesión de Cataluña. FAES (Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales), 2014.
- Clua i Fainé 2011* – Clua i Fainé M. Catalanes, inmigrantes y charnegos: «raza», «cultura» y «mezcla» en el discurso nacionalista catalán // Revista de Antropología Social, 2011. № 20. P. 55–75.
- Colegios* – Colegios en Cataluña // URL: <http://colegios.aprendelo.com/cataluna/>.
- Costa Pau 1999* – Costa Pau M. Más del 60% de la población de Cataluña es fruto de los flujos migratorios de este siglo // El País, 2.10.1999 / URL: [http://elpais.com/diario/1999/10/02/catalunya/938826452\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1999/10/02/catalunya/938826452_850215.html).
- Delgado 1993* – Delgado M. El «seny» y la «rauxa». El lugar de la violencia en la construcción de la catalanidad // Antropología, 1993. № 6. P. 97–130.
- Una encuesta 2012* – Una encuesta realizada en Cataluña apunta un apoyo mayoritario a la propuesta españolizadora de Wert // La Voz de Barcelona, 22.10.2012 / URL: <http://www.vozbcn.com/2012/10/22/131430/>.
- Esteva Fabregat 1975* – Esteva Fabregat Cl. Ethnicity, social class and acculturation of immigrants in Barcelona // Ethnologia Europaea. 1975. Vol. 8. № 1. P. 23–43.
- Ferrer i Gironés 1986* – Ferrer i Gironés Fr. La persecució política de la llengua. Barcelona, edicions 62, 1986.
- García Albiol 2011* – García Albiol suspende la Diada tras la negativa del PSC a participar en ella si ondeaba la bandera de España // La Voz de Barcelona, 9.09.2011 / URL: <http://www.vozbcn.com/2011/09/09/84991/>.
- La Generalidad 2012* – La Generalidad ordena al personal sanitario hablar ‘siempre’ en catalán // La Voz de Barcelona, 15.01.2012 / URL: <http://www.vozbcn.com/2012/01/15/99285/>.
- La justicia 2012* – La justicia ordena al Ayuntamiento de San Pol cumplir la ley de banderas // La Voz de Barcelona, 25.01.2012 / URL: <http://www.vozbcn.com/2012/01/25/100325/>.
- Lamo de Espinosa 2006* – Lamo de Espinosa E. Importa ser nación? // Revista de Occidente, junio 2006. № 301 / URL: <http://www.revistasculturales.com/articulos/97/revista-de-occidente/577/1/-importa-ser-nacion-lenguas-naciones-y-estados.html>.
- Lenguas 1982* – Lenguas y educación en el ámbito del estado español. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1982.
- Libertad 2007* – Libertad o coacción? Políticas lingüísticas y nacionalismos en España. FAES / Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales), 2007. / URL: [http://www.fundacionfaes.org/file\\_upload/publication/pdf/20130425153759libertad-o-coaccion-politicas-linguisticas-y-nacionalismos-en-espana.pdf](http://www.fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20130425153759libertad-o-coaccion-politicas-linguisticas-y-nacionalismos-en-espana.pdf).
- Ors 2012* – Ors J. John Elliott: «Los jóvenes catalanes están aprendiendo una Historia falsa» // La Razón, 26.10.2012 / URL: [http://www.larazon.es/historico/6961-john-elliott-los-jovenes-catalanes-estan-aprendiendo-una-historia-falsa-ILLA\\_RAZON\\_495620#Tt1CyYPUvYSfreC](http://www.larazon.es/historico/6961-john-elliott-los-jovenes-catalanes-estan-aprendiendo-una-historia-falsa-ILLA_RAZON_495620#Tt1CyYPUvYSfreC).
- Robles 2012* – Robles A. Bruce Springsteen y la politización del fútbol // Libertad digital, 24.05.2012 / URL: <http://www.libertaddigital.com/opinion/antonio-robles/bruce-springsteen-y-la-politizacion-del-futbol-64624/>
- Robles Almeida 2006* – Robles Almeida A. “Ciudadanos” frente al nacionalismo catalán // Revista Internacional de Pensamiento Político. I Época, 2006. Vol. 2. P. 64–88.
- Robles Almeida 2013* – Robles Almeida A. Introducción // Robles Almeida A. 1979/2006: Historia de la resistencia al nacionalismo en Cataluña. Biblioteca Crónica Global, 2013. / URL: <http://www.lanzanos.com/proyectos/ha-de-la-resistencia-al-nacionalismo-en-cataluna/>.
- Rodríguez Viñas 2012* – Rodríguez Viñas S. 27 segundos ensordecedores // El Mundo, 25.05.2012 / URL: <http://www.elmundo.es/elmundodeporte/2012/05/25/futbol/1337975958.html>.
- Tercero 2012* – Tercero A. Pujol anima a CDC a ser “la tropa de choque” ante una inminente “gran confrontación” con el resto de España // La Voz de Barcelona, 24/03/2012 / URL: <http://www.vozbcn.com/2012/03/24/106860/>.

Vilarrubias 2014—*Vilarrubias M.* ¿Quiénes son los castellanohablantes en Cataluña? // *Crónica Global*, 24.04.2014 / URL: <http://www.cronicaglobal.com/es/notices/2014/04/-quienes-son-los-castellanohablantes-en-cataluna-7028.php>.

## References

- Kozhanovskii A.N.* Politicheskaia bor'ba i kul'turno-istoricheskaia traditsiia: k voprosu o nauchnom podkhode k baskskomu terrorizmu // *Historia animata. Sbornik statei. Part II.* Moscow, 2004. Pp. 177–191.
- Pritsker D.P.* Natsional'naia i regional'naia problemy sovremennoi Ispanii // *Rasy i narody: ezhegodnik.* Vol. 10. Moscow, 1980. Pp. 108–124.
- 20 preguntas con respuesta sobre la secesión de Cataluña. FAES (Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales), 2014.
- Clua i Fainé M.* Catalanes, inmigrantes y charnegos: “raza”, “cultura” y “mezcla” en el discurso nacionalista catalán // *Revista de Antropología Social*, 2011. No. 20. Pp. 55–75.
- Colegios en Cataluña / URL: <http://colegios.aprendelo.com/cataluna/>.
- Costa Pau M.* Más del 60% de la población de Cataluña es fruto de los flujos inmigratorios de este siglo // *El País*, 2.10.1999 / URL: [http://elpais.com/diario/1999/10/02/catalunya/938826452\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1999/10/02/catalunya/938826452_850215.html).
- Delgado M.* El «seny» y la «rauxa». El lugar de la violencia en la construcción de la catalanidad // *Antropología*, 1993. No. 6. Pp. 97–130.
- Una encuesta realizada en Cataluña apunta un apoyo mayoritario a la propuesta españolizadora de Wert // *La Voz de Barcelona*, 22.10.2012 / URL: <http://www.vozbcn.com/2012/10/22/131430/>.
- Esteva Fabregat Cl.* Ethnicity, social class and acculturation of immigrants in Barcelona // *Ethnologia Europaea.* 1975. Vol. 8. No. 1. Pp. 23–43.
- Ferrer i Gironés Fr.* La persecució política de la llengua. Barcelona, edicions 62, 1986.
- García Abiol suspende la Diada tras la negativa del PSC a participar en ella si ondeaba la bandera de España // *La Voz de Barcelona*, 9.09.2011 / URL: <http://www.vozbcn.com/2011/09/09/84991/>.
- La Generalidad ordena al personal sanitario hablar ‘siempre’ en catalán // *La Voz de Barcelona*, 15.01.2012 / URL: <http://www.vozbcn.com/2012/01/15/99285/>.
- La justicia ordena al Ayuntamiento de San Pol cumplir la ley de banderas // *La Voz de Barcelona*, 25.01.2012 / URL: <http://www.vozbcn.com/2012/01/25/100325/>.
- Lamo de Espinosa E.* Importa ser nación? // *Revista de Occidente*, junio 2006. No. 301 / URL: <http://www.revistasculturales.com/articulos/97/revista-de-occidente/577/1/-importa-ser-nacion-lenguas-naciones-y-estados.html>.
- Lenguas y educación en el ámbito del estado español. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1982.
- Libertad o coacción? Políticas lingüísticas y nacionalismos en España. FAES / Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales), 2007. / URL: [http://www.fundacionfaes.org/file\\_upload/publication/pdf/20130425153759libertad-o-coaccion-politicas-linguisticas-y-nacionalismos-en-espana.pdf](http://www.fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20130425153759libertad-o-coaccion-politicas-linguisticas-y-nacionalismos-en-espana.pdf).
- Ors J.* John Elliott: «Los jóvenes catalanes están aprendiendo una Historia falsa» // *La Razón*, 26.10.2012 / URL: [http://www.larazon.es/historico/6961-john-elliott-los-jovenes-catalanes-estan-aprendiendo-una-historia-falsa-ILLA\\_RAZON\\_495620#Tt1CyYPUvYSfreC](http://www.larazon.es/historico/6961-john-elliott-los-jovenes-catalanes-estan-aprendiendo-una-historia-falsa-ILLA_RAZON_495620#Tt1CyYPUvYSfreC).
- Robles A.* Bruce Springsteen y la politización del fútbol // *Libertad digital*, 24.05.2012 / URL: <http://www.libertaddigital.com/opinion/antonio-robles/bruce-springsteen-y-la-politizacion-del-futbol-64624/>.
- Robles Almeida A.* “Ciudadanos” frente al nacionalismo catalán // *Revista Internacional de Pensamiento Politico.* I Época, 2006. Vol. 2. Pp. 64–88.
- Robles Almeida A.* Introducción // *Robles Almeida A.* 1979/2006: Historia de la resistencia al nacionalismo en Cataluña. Biblioteca Cronica Global, 2013. / URL: <http://www.lanzanos.com/proyectos/ha-de-la-resistencia-al-nacionalismo-en-cataluna/>.
- Rodríguez Viñas S.* 27 segundos ensordecedores // *El Mundo*, 25.05.2012 / URL: <http://www.elmundo.es/elmundodeporte/2012/05/25/futbol/1337975958.html>.

*Tercero A.* Pujol anima a CDC a ser “la tropa de choque” ante una inminente “gran confrontación” con el resto de España // La Voz de Barcelona, 24/03/2012 / URL: <http://www.vozbcn.com/2012/03/24/106860/>.

*Vilarrubias M.* ¿Quiénes son los castellanohablantes en Cataluña? // Crónica Global, 24.04.2014 / URL: <http://www.cronicaglobal.com/es/notices/2014/04/-quienes-son-los-castellanohablantes-en-cataluna-7028.php>.

**A.N. Kozhanovsky. Accelerated construction of the Catalanian «regional nation».**

*The focus of the author's attention is the facts, phenomena and processes of cultural- linguistic, ideological, psychological character which are the context for the Autonomous government of Catalonia to declare its intention to seek separation from Spain. Special attention is paid to the actions which intend to accelerate construction of the Catalan nation.*

**Key words:** *The Catalans, the Spaniards, nationalism, native language, historical myth, “construction of the nation”.*

## ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР «РЕВОЛЮЦИИ ДОСТОИНСТВА» 2013–2014 ГОДОВ\*

*В данной статье рассматривается политический фольклор протестного движения, связанного с так называемой «Революцией достоинства», произошедшей на Майдане в Киеве в 2013–2014 гг. Многочисленные словесные каламбуры, плакаты, лозунги, рисунки, анекдоты буквально заполнили Майдан и интернет. Как показало исследование, эти формы протестного движения являются, с одной стороны, народным творчеством, а с другой стороны, отработанной технологией по смене государственного режима или организации массовых беспорядков.*

**Ключевые слова:** политический фольклор, цветные революции, протестные акции, Майдан.

«Цветные революции» – собирательное понятие, применяемое для обозначения революций, а также некоторых широко известных массовых ненасильственных акций протеста, имевших место в конце XX и в начале XXI века. В результате «цветных революций» произошла смена власти в ряде постсоциалистических стран (на территории бывшего СССР и Восточной Европы) и стран арабского мира.

Считается, что идейным отцом «цветных революций» является американский ученый Джин Шарп, который описал технологию бескровной смены недемократических, с точки зрения США, режимов (*Шарп* 1993). Он сформулировал и систематизировал 198 методов ненасильственных действий, к которым относил публичные выступления, бойкот и осаду правительственных учреждений, использование лозунгов, карикатур, плакатов, листовок, зажигание огней (факельные шествия, свечи), демонстративные похороны, публичные молитвы и богослужения, насмешки над официальными лицами, игнорирование выборов и многое другое – все то, что в изобилии можно было наблюдать на Майдане.

Смена режимов или фундаментальная коррекция политического курса государств с помощью «цветных революций» рассматривается политологами как стратегический курс США, нашедший особенно широкое применение в период распада СССР и в последующие годы. При этом США, пользуясь своим положением лидера в однополярном мире, не принимают во внимание долговременные интересы и культурные традиции народов самих государств, а руководствуются желанием вписать возникающие политические режимы в глобальную структуру американских интересов.

К «цветным революциям» можно отнести Бульдозерную революцию в Югославии 2000 г., Революцию роз в Грузии в 2003 г., Оранжевую революцию в Украине в

Снежкова Ирина Анатольевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: snezhkova@mail.ru.

\* Статья написана при финансовой поддержке проекта РГНФ № 13-21-02003.



2004 г., Тюльпанную революцию в Киргизии в 2005 г., Революцию кедров в Тунисе в 2005 г., попытку Васильковой революции в Белоруссии и попытку Белой революции в России в 2011–2013 гг., Революцию достоинства в Украине 2013–2014 гг.

В последнее время ученые различных общественных дисциплин (политологи, историки, этнологи, филологи) изучают разные аспекты «цветных революций» и протестных движений – их методы, способы, причины и следствия, национальную и региональную специфику (Снежкова 2007), разновидности уличных акций (Громов 2012).

Задачей нашего исследования было изучение политического фольклора протестного движения, связанного с так называемой «Революцией достоинства», произошедшей в Киеве на Майдане 2013–2014 г, а также исследование интернет материалов, посвященных присоединению Крыма к России и событиям на Юго-Востоке Украины.

К политическому фольклору можно отнести формы и проекции индивидуального и коллективного творчества – песни, стихи, частушки, анекдоты, словесные каламбуры, речевки, пословицы, поговорки, клички, содержание плакатов, лозунгов, рисунков, флеш мобы. Анализируя политический фольклор параллельно приходится сталкиваться с двумя научными понятиями, именуемыми как «язык вражды» и «язык игры».

Язык вражды – обобщенное обозначение языковых средств выражения резко отрицательного отношения «оппонентов» – носителей иной системы религиозных, национальных, культурных или же более специфических, субкультурных ценностей. Это явление может выступать как форма проявления расизма, ксенофобии, межнациональной вражды. Одним из составляющих компонентов языка вражды являются *этнофолизмы*, которые включают в себя негативно коннотированные наименования представителей различных этносов и социальных сообществ.

Языковая игра – это определенный тип речевого поведения говорящих, основанный на преднамеренном нарушении системных отношений языка, т.е. на деструкции речевой нормы с целью создания неканонических языковых форм и структур, приобретающих в результате этой деструкции экспрессивное значение и способность вызывать у слушателя (читателя) эмоциональный эффект. Часто языковая игра связана с употреблением завуалированной или ненормативной лексики, что является средством снятия напряжения участников противостояния.

Протестные акции, проводившиеся на Майдане или Площади независимости в Киеве, соответствуют инструкции Дж. Шарпа о необходимости выбора удачной площадки для массовых мероприятий. Четырежды это место использовалось для протестных движений (при Л. Кравчуке в 1990 г., Л. Кучме в 2000–2001 гг., во время Оранжевой революции – 2004–2005 гг. и Революции достоинства 2013–2014 гг.). Если первые три Майдана носили мирный характер, то последний сопровождался массовыми насильственными действиями.

Участники Майдана 2013–2014 г. первоначально принимали участие в публичных выступлениях, критиковавших старых политических лидеров, выкрикивали речевки, рисовали карикатуры на прежнюю власть. Однако вскоре они перешли к штурму зданий, сооружению баррикад из автомобильных шин и открытому противостоянию с силами правопорядка.

Исследования, проводившиеся в области психологии народных масс во время массовых протестных движений связаны, прежде всего, с именем известного

французского социолога и антрополога Гюстава Лебона. В дальнейшем это направление активно развивалось. В современных учебниках по социальной психологии существуют отдельные разделы по исследованию поведения масс и толпы (Андреева 2001; Майерс 2010). В своей знаменитой работе «Психология народов и масс» Г. Лебон рассматривал поведение людей во время массовых протестов. По его мнению, «толпа» или «масса» – это большая группа людей, собравшихся в одном месте, воодушевленных общими чувствами и стремлениями, готовых следовать за своим лидером. Социолог выделял ее следующие черты: зараженность общей идеей, сознание непреодолимости собственной силы, утрату чувства ответственности, восприимчивость к внушению, предрасположенность к импульсивным действиям.

В толпе происходят, по Лебону, деперсонализация и деиндивидуализация людей. Каковы бы они ни были, как бы ни различались, в толпе у них появляется «коллективная душа». На базе этого понятия ученый сформулировал закон «духовного единства толпы» (Лебон 2010).

Тоже самое можно сказать о людях, находившихся на Майдане. Интернет был пропитан высказываниями участников Майдана о чувстве единства и о своей нужности. «Человеку на краткий миг своего существования кажется, что он решает экзистенциальные вопросы множества людей самых различных социальных категорий. Люди, не имеющие работы и внятного мировоззрения, обретают смысл своего существования. Офисные работники, зарабатывающие свой хлеб успешно, но живущие скучно и однообразно, обретают смысл в жизни. Студенты, футбольные болельщики чувствуют себя героями и надеждой нации. Он дает смысл интеллигентам, ибо они могут разговаривать не только на кухнях, но и ощущают себя «разумом народа». Побывавшие на Майдане часто повторяли фразу – «ты там не был, сходи, там такая атмосфера...». Известный анекдот того времени – «Корреспонденты Би Би Си спрашивают майдановца, прихлебывающего кофе: “Вы за ЕС? – нет, Вы за Януковича? – нет, так за кого Вы? – Я за то чтобы это никогда не кончалось”».

На восприятие участников Майдана воздействовали слухи о грядущем штурме, коллективные речевки, грохот барабанов, шум громкоговорителей, сообщения о нападении то тут, то там неуловимых «титушек» (неологизм, появившийся от фамилии молодого человека Титушко, который провоцировал беспорядки на Майдане).

Интересна судьба самого слова «Майдан», которое первоначально употреблялось в положительном смысле. Однако по мере накопления усталости, проведения военных действий, появления мусора, возникло его отрицательное значение и людей находившихся на нем. У молодежи Украины сформировался целый словарь слэнговых выражений, на основе этого слова: «майдануться» – сойти с ума, стать безумцем; «майданутый» – неадекватный человек; «намайданиться» – наесться и напиться на халяву; «домайданиться» – доиграться; «помайданить» – потусоваться, майдауны.

На Майдане имело место проявление многочисленных форм народного творчества, в частности, речевок с подскакиваниями. Известно, что при коллективных ритмичных движениях, с точки зрения физиологии, повышается приток кислорода в мозг, в кровь вбрасываются эндорфины (гормон радости), повышается настроение, временно улучшается самочувствие. Когда в ноябре 2013 г. россияне впервые увидели на экранах своих телевизоров толпы подпрыгивающих украинцев, которые скандировали «Хто не скаче, той москаль!», то первая реакция была недоуменной и даже не лишённой веселой иронии. Обсуждая в Интернете это диковинное явление, многие сравнивали

украинские подпрыгивания с подпрыгиваниями представителей племени масаев или религиозных сектантов (скопцов, хлыстов), доводящих себя до иступления. Вспоминались футбольные фанаты, которые также используют речевки и ритмичные действия. Но, опять-таки, разговор о таком сходстве велся в шутовском тоне.

Во время Майдана 2004 г. на Майдане также присутствовала безобидная объединяющая речевка «Разом нас багато, нас не подолати!», созданная хип-поп группой «Гринджоли» из Ивано-Франковска.



Рис. 1. Елка на Майдане.  
(фото А. Солюяна, 2013).

Помимо шуток, российский Интернет откликнулся на подпрыгивания анекдотами, сатирическими рисунками, фото- и видеожабам, а также попыткой создать ответную «кричалку»: «Мы не скачем, мы москаль!». Однако по мере того, как эпидемия подпрыгивания охватывала все новые слои населения Украины, где с нарастающим упорством скакали целыми улицами, площадями, стадионами, учебными заведениями, вагонами метро – и не просто прыгали, а вводили в оборот все новые небезобидные кричалки типа «москаляку на гиляку» (то есть на сук, виселицу), – желание иронизировать по поводу происходящего пошло на убыль. Оказало ли тут решающее воздействие само зрелище массового перевозбуждения или же включилась историческая память Лозунг «москаляку на гиляку»

приписывают модификации старого лозунга УПА «коммуняку на гиляку», а боевики УПА в ходе Второй мировой войны быстро перешли от лозунгов к делу, то есть к этой самой «гиляке».

Появление широко распространенного, в том числе на государственном уровне приветствия «Слава Украине – Героям слава!» также неоднозначно воспринимается россиянами, поскольку оно берет происхождение от приветствия ООН – УПА, времен Второй мировой войны. Многие Интернет-пользователи отнесли его к так называемым «зигам» (от Зиг хайль!).

Поставленная к новому году елка на Майдане стала стендом для многочисленных лозунгов, надписей, карикатур. Тематически они были довольно разнообразны и зависели от социально-культурного уровня того, кто их писал. Среди надписей можно было выделить нейтральные, политкорректные, сатирические с ненормативной лексикой, оскорбительные некорректные лозунги. Многие надписи были посвящены политическим деятелям. В частности, В. Януковичу, В. Путину, Н. Азарову. Например: «Чорні брові, карі очі, Януковича не хочу»; «Янукович-бандюкович», «Путин Геть!», «Счастливого Пути(н)!» Появились так называемые «азаровки» – это высказывания бывшего премьер-министра Украины Н. Азарова, плохо знающего украинский язык, в результате чего он часто заменял букву «о» на «і» – «Мікіла Азарів», «Бімба у Вагіні (в вагоне)», «кровосісі» (кровососы).

Богатая фантазия майдановцев проявилась в изобретении многочисленных названий стран и народов, которые можно отнести к каламбурам, этнофолизмам и пейоративам, меняющим в сторону ухудшения само понятие, но добавляющее ему

юмора. Одни из них основывались на давних этнографических определениях – Хохляндия (от украинского чуба), Кацапия (от козлиной бороды), которые давно употребляются не только как жаргонные выражения, но встречаются и в художественной литературе. Для обозначения современных украинцев появились два сокращения – относительно нейтральное «укры» (якобы от имени некоего мифического славянского племени, которое придумали создатели исторических мифов) и ироническое «укропы» (лексическая игра здесь в том, что в единственном числе это слово обозначает популярную траву-приправу, но множественного числа в этом значении оно не имеет).

Также появилось много новых выражений, своего рода топонимов и этнонимов, связанных с употреблением английских, азиатских африканских окончаний: для Донбасса – «Бандерстан» (от Бандеры), «Быдлостан», «Бандерлоги» (Киплинг «Маугли»), «Даунбас», «Думбабве», «Луганда»; для России – «Рашка», «Параша», «Раиса», «РоССия» (намеренно выделено СС), «Российская Педерация», «Кацапландия», «Кацапстан», «Москвабад» (Лисюк 2014).

Для жителей Донбасса и России украинцы придумали обобщающее слово – «ватник», ассоциирующееся с некультурным и не слишком образованным человеком. От этого слова появилось много производных – «ватонаселение», «ватоополченцы», «ватоцефал», «ватодебил», «киловатник», «военно-ватный коммунизм», «вышиватник» (вышиванка плюс ватник).

Другое слово, использующееся украинцами по отношению к людям, воюющим на стороне Донбасса и носящим георгиевскую ленточку как символ победы, – это «колорады» (идушее от окраса колорадского жука-вредителя). Со стороны жителей Восточной Украины возникла защитная реакция георгиевской ленточки, символом которой вместо колорадского жука стало изображение тигра соответствующей расцветки. В России популярным стало склеенное слово «Крымнаш», появившееся после мартовского референдума о присоединении Крыма к России. В свою очередь, в Украине иронически называли сторонников присоединения «крымнаши» или «крымнашист» (от фашист) или «намкрыш», «вамКрымшка». От этого существительного произошли прилагательные и глаголы как отражение крымских реалий – «открымление», «открымить»

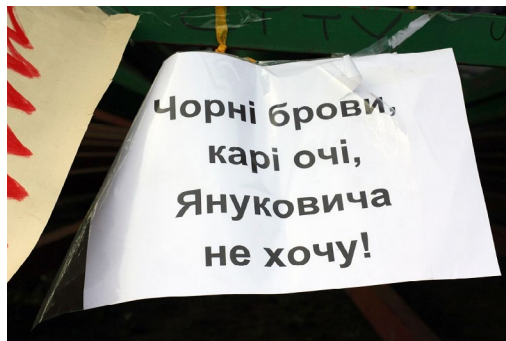


Рис. 2. Надписи на елке на Майдане.  
(фото А. Солуяна, 2013).



Рис. 3. «Вышиватник»  
(фото А. Солуяна, 2014).

ся», «крыманутый», «скрымздить»), а также, так называемые *паронимы* – «экскрымент», «крыминал», «крымация», «Великий Крымчий» (кормчий) и др.

Досталось в народном творчестве Майдана и в Интернет пространстве Европейскому и Таможенному союзам. Европейский союз именовался как «Евросодом», а Таможенный союз – «Таежный союз» и «Мутный союз», т.к. по -украински он произносится как Митний союз.

Не были обойдены вниманием различные политические партии и объединения. Так, Блок Петра Порошенко народная фантазия переделала в «Бак Петра Поршенко»; Народный фронт А. Яценюка в «Народный финт»; Партия Самопомощь – «Садопомощь» и «Самонемочь». Представителей организации «Правый сектор», стали пренебрежительно (во многом из-за слегка «непристойного» звучания) именовать «правосеками». Коммунистическую партию назвали «коммуноупирятник» (от «упертый») или несколько неприлично – «коммунопедератник». Партия регионов ПР назвали «Партией рецидивистов, рэкетиров, рейдеров, Партией России». Представителя партии региона переименовали в «реги-анала».

Органы власти также получили свои специфические названия. Верховная Рада Украины – «Верховна Зрада» («предательница»), Государственная Дума России – «Государственная Дура» России. Президент – «пересидент», правоохранные органы – «правоохоронци» – «правопохоронци». Демократия – «дерьмократия». Депутат – «дупутат» («дупа» заднее место).

Прозвища политиков – это широкое поле для творчества и изучения. Клички обычно основываются на сходстве с именем, фамилией, внешностью обладателя,

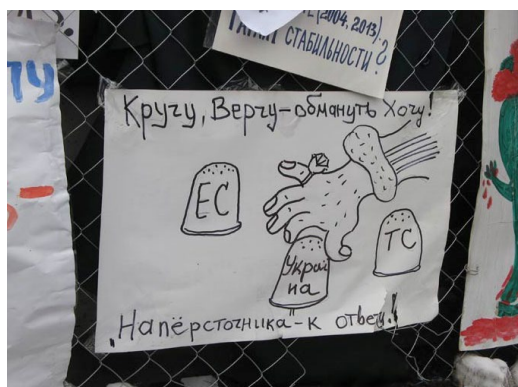


Рис. 4. Надписи на Майдане  
(фото А. Солуяна, 2013).

меняются в зависимости от его поступков, зависят от рода деятельности или каких-либо высказываний человека. Порошенко – «Порох», «Шоколадный заяц», «Шоколадный король», после АТО (антитеррористической операции) – «Потрошенко», в последнее время «Попрошенко». Турчинов – «Пастор», «Баптист», после АТО – «Трупчинов», «Турчинатор». Тимошенко – «Тимоха», «Тюлька», «Женщина с косой», «леди Ю». Яценюк – «Яйценюк(х)», «Цуценюк», «Кролик» (из-за прикуса), «Кулявлоб» (пуля в лоб). Янукович – «Янек», «Проффесор» (делал ошибки в орфографии), «Ялинкович» («ялинка» – ёлка), «Януковоч» – («овоч» – овощ), «Янучешку» (Чуучешку), «Янучар», «Янукрович», «Януковище». Путин – «Путлер», «Путяра», «Пукин», «Пу», «Путинеску».

Широко в Интернет пространстве были представлены анекдоты, которые всегда сопровождают протестные акции. Игра слов, неожиданное смысловое разрешение в конце повествования, призванное вызвать смех, хорошо вписывается в протестные акции. Для наглядности приведем некоторые из них.

– *Русские предложили украинцам: «Давайте сделаем флаг дружбы украинского и русского народов? Украинцы согласились: пусть будет двуглавый орел, наколотый на трезубец».*

– Порошенко подписал указ об учреждении на Украине «дня достоинства». Какого именно, в указе не уточняется.

– Пресс-конференция Порошенко. «Почему цены в магазинах выросли? Почему коммунальные тарифы повысились? – Я же обещал вам повышение социальных стандартов».

Майдан изобилует исполнением частушек, народных и современных песен, переделанных под современные события. На Майдан принесли пианино, на котором все желающие могли исполнять полюбившиеся песни и мелодии. Многие участники Майдана выбивали ритм, стуча по перевернутым бочкам и кастрюлям. Свообразным гимном Майдана стала песня «Витя Чао», посвященная прощанию с В. Януковичем. Она была написана на мотив известной итальянской песни «Бела Чао»: «Прощай, гаранте, Не повертайся! Витя чао, Витя Чао-чао-чао...». П. Порошенко даже наградил ее автора активистку И.Земляную орденом Св. Ольги за вклад в «культуру».

### На Украине замечено странное явление



### Петрушка управляет укропом

Рис. 5. Петрушка и укроп  
(фото А. Солюяна, 2014).

В Интернете присутствовало огромное количество, стихов, посвященное проходящим событиям. Мне хотелось бы привести переключку двух поэтов – молодой девушки Анастасии Дмитрук, неоднократно показанной в том числе и по российскому телевидению, которая со всем пылом юности читает стихи о невозможности русским и украинцами быть вместе, и Леонида Корнилова.

Анастасия Дмитрук (сокращ.):

– *Никогда мы не будем братьями  
Ни по Родине, ни по матери  
Духа нет у Вас быть свободными  
Нам не стать даже сводными.*

Ей отвечает Леонид Корнилов украинский журналист и певец, создатель благотворительного фонда, поддерживающего Донбасс (сокращ.):

– *Ты нашла во мне виноватого.  
Я желаю тебе добра.  
Никогда ты не станешь братом мне,  
Потому что ты мне сестра.*

Когда задаешься вопросом почему так популярны в протестном творчестве Майдана проявления языковой игры, приходит на ум предположение о психотерапевтической роли словесных каламбуров. Через юмор, шутки, коверкание слов, преувеличения, карикатурность ситуаций у людей снимается стресс, который они испытывают уже второй год.

Изучение политического фольклора представляется также важным, потому что в нем отражаются, с одной стороны, методы и способы использования инструкций по проведению массовых акций, с другой стороны, присутствует творчество народ-

ных масс, которое развивается самостоятельно. Наблюдая за протестными акциями в Украине и в России с различной идеологической окраской (проправительственные и оппозиционные), видно как одни и те же приемы, шутки, карикатуры, лозунги кочуют из одного мероприятия в другое, меняя лишь политические акценты и политических лидеров.

### Литература

- Андреева 2001 – Андреева Г.М. Социальная психология М.: Аспект, 2001.  
 Громов 2012 – Громов Д.В. Уличные акции (молодежный политический активизм в России). М.: ИЭА РАН, 2012.  
 Лебон 2010 – Лебон Г. Психология народов и масс. М.: Академический проект, 2010.  
 Лисюк 2015 – Лисюк Н. Мовні війни 2014 // Народна творчість та етнографія, 2015. № 1. С. 23–31.  
 Мейерс 2010 – Мейерс Д. Социальная психология. Спб., 2010.  
 Снежкова 2007 – Снежкова И.А. Антинатовские протесты феодосийцев. Весна–лето 2006 г. // Сб. ст. под ред. Снежковой И.А. Россия и Украина: этнополитические аспекты взаимодействия. М.: РУДН., 2007.  
 Шарп 1993 – Шарп Дж. От диктатуры к демократии. Нью-Йорк: Ин-т А. Эйнштейна, 1993.

### References

- Andreeva 2001 – Andreeva G.M. Social'naya psihologiya. Moscow, 2001.  
 Gromov 2012 – Gromov D.V. Ulichnye akcii (molodezhnyj politicheskij aktivizm v Rossii). Moscow, 2012.  
 Lebon 2010 – Lebon G. Psihologiya narodov i mass. Moscow, 2010.  
 Lisyuk 2015 – Lisyuk N. Movni vijni 2014 // Narodna tvorchist' ta etnografiya. 2015. No. 1. Pp. 23–31.  
 Mejers 2010 – Mejers D. Social'naya psihologiya. Saint-Petersburg, 2010.  
 Snezhkova 2007 – Snezhkova I.A. Antinatovskie protesty feodosijcev. Vesna – leto 2006 y. // Sbornik statej . Snezhkovej I.A. (ed.) Rossiya i Ukraina: ehtnopoliticheskie aspekty vzaimodejstviya. Moscow, 2007.  
 Sharp 1993 – Sharp Dzh. Ot diktatury k demokratii. New-York: In-t A. EHnshtejna, 1993.

#### **I.A. Snezhkova. Political folklore of the «Dignity revolution» of 2013–2014**

*This article examines the political folklore of the protest movement, associated with the so-called «Revolution of dignity» which took place in Kiev on the Maidan in 2013–2014. Political folklore can be attributed with different forms of individual and collective creative work – songs, poems, limericks, jokes, verbal puns, slogans, the content of posters, slogans, drawings, flash mobs, which were actively presented on the Maidan. The study revealed that these forms of protest movements on the one hand are folk art, on the other mature technology for changing modes of state or organizing riots.*

**Key words:** *political folklore, color revolutions, protests, Maidan.*

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МОЗАИКА

УДК 39

© Э.Г. Александренков

### НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ АБОРИГЕНОВ ГАИТИ К ПРИХОДУ ИСПАНЦЕВ

*Обитатели Гаити конца XV века не отделяли строго мир людей от того, где обитали, по их мнению, их боги-предки и другие божества. Считалось, что люди могли вступать с богами во взаимные отношения – не только оказывать им внимание, но и «понимать» их, интерпретируя видения, полученные в состоянии транса.*

**Ключевые слова:** *Рамон Панэ, Христофор Колумб, судьбы мертвых, кохоба, галлюциногены*

О мировоззрении обитателей Гаити конца XV века известно очень мало по сравнению с другими местами аборигенной Америки. Однако, то, что сохранилось, чрезвычайно интересно для современного исследователя. Прежде всего, потому, что зафиксированные сведения отражали представления об окружающем мире, почти не затронутые присутствием европейцев, тогда как более обширные материалы, большего объема и более целенаправленно собранные позже во многих других местах Нового Света, неизбежно несут следы так называемого контакта (Александренков 1992). Интересный методологический аспект – сравнение письменных сообщений колониального времени, отразивших устную аборигенную традицию, с многочисленными пластическими и графическими воплощениями ряда элементов местного мировоззрения.

#### Источники

Какие у нас источники для изучения мировоззрения аборигенов Гаити обозначенного времени?

Это, прежде всего, письменные источники. При этом известен лишь один полноценный источник – небольшое сообщение монаха Рамона Панэ<sup>1</sup> о местных верованиях, которое он составил, по распоряжению Христофора Колумба, на о. Эспаньола (так испанцы называли нынешний Гаити). Некоторые факты о тех или иных сторонах мировоззрения аборигенов острова есть и у других авторов, современников Панэ.

Сам Колумб почерпнул ряд соответствующих сведений, к сожалению, очень кратких, из бесед с местными плененными вождями. Итальянец Пьетро Мартире (или Педро Мартир), будучи при дворе испанского короля, собирал сведения о событиях в Америке и сообщал их в письмах своим адресатам. Он изложил сообщение Панэ

---

Александренков Эдуард Григорьевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: ed\_alex@mail.ru; ed\_alex@hotmail.com.



(Мартир написал, что видел книгу Панэ, написанную на испанском языке), изъяв из него то, что посчитал малозначимым (*Martyr* 1912: 167). Поэтому написанное Мартиром – это переложение текста Панэ, где Мартир мог что-то отсеять или добавить свои интерпретации, так как обычно не ограничивался простым пересказом.

Испанский конкистадор и историк, Гонсало Фернандес-де-Овьедо-и-Вальдес (обычно цитируемый как Овьедо), на Эспаньоле ступил впервые в 1515 г., а стал там жить только с 1532, когда от местного аборигенного населения остались считанные десятки людей. Может быть, поэтому то, что он написал в своей «Истории» о религии местных индейцев, носит очень общий характер.

Еще один автор, Бартоломе де Лас Касас, поначалу был рядовым конкистадором и колонистом, а затем стал священником и монахом и одно время являлся официальным «защитником» индейцев. Он оказался на Эспаньоле раньше Овьедо, но поначалу вообще не интересовался местными жителями (об этом он не раз сожалел на страницах своих «Историй»). В том, что касается мировоззрения местных обитателей, Лас Касас использовал сведения Панэ, добавляя то, что мог вспомнить сам и узнавал от других участников событий того времени (*Las Casas* 1967, t. II: 173–179).

Подчеркну, что из названных лиц только Панэ знал местный язык. Колумб должен был пользоваться переводчиком. А что касается Овьедо и Лас Касаса, то ни тот, ни другой нигде не упоминают, что они беседовали с индейцами Эспаньолы хотя бы и с помощью переводчиков.

То, что написали Панэ и другие авторы о мировоззрении аборигенов Эспаньолы, может быть дополнено изучением сохранившихся аборигенных изделий доиспанского времени, предположительно, ритуального назначения, из камня, дерева, раковины, глины и кости, часто с изображениями антропо- и зооморфных форм или с геометрическим орнаментом. Известны многочисленные изображения на стенах пещер, включающие в себя группы знаков или даже сцены ритуала.

Колумб и Панэ зафиксировали то, что было мало искажено дальнейшей принудительной христианизацией. Конечно, о полной аборигенной «девственности» записанного даже этими двумя свидетелями говорить не приходится, так как все узнанное они воспринимали с позиции своей собственной, христианско-католической культуры, которая на тот момент категорически не принимала иное мировоззрение.

Колумб, по его словам, «потратил много сил», чтобы понять, во что верят индейцы и куда идут после смерти (цит. по *Colón* 1944: 163). Панэ, по велению Колумба, писал «то, что смог понять и узнать о верованиях и язычествах индейцев и о том, как они почитают своих богов» (Сообщение 2012: 58). Он не сообщил, какие вопросы задавал и как отбирал материал для записи, и отбирал ли вообще, хотя жаловался на трудности записи услышанного – «... все, что я пишу, – так это рассказывают они, как я это пишу, и так я это помещаю, как я понял от жителей страны». «Так как я писал в спешке, и у меня не было достаточно бумаги, я не мог поставить на свое место то, что по ошибке перенес в другое; но при всем том я не ошибся, потому что они верят всему так, как я это написал» (Сообщение 2012: 61, 62).

В сообщении Панэ выделяются несколько блоков. После небольшого вступления идет «миф творения» (именно в этой части находятся сетования монаха), затем представлены некоторые верования и ритуалы, характеристики нескольких божеств, церемонии лечения и гадания, а также сказано о некоторых событиях на острове. Эти сведения, вкуче с тем, о чем сообщил Колумб, дают возможность судить, глав-

ным образом, о таких аспектах мировоззрения обитателей Гаити конца XV века, как происхождение людей и продолжение рода, отношение к смерти, судьбы умерших, отношения живых и мертвых, отношения с божествами, происхождение моря. Возможно, именно они были наиболее важны для собеседников Панэ.

### Происхождение людей и продолжение рода

Представления собеседников Панэ о происхождении людей находятся в тексте мифа. Они прослеживаются по нескольким эпизодам и являют собой разные возможности истоков людского рода.

Первый эпизод по упоминанию у Панэ и, очевидно, наиболее значимый для аборигенов, повествует о появлении тех, кого можно назвать «первопредками». Панэ записал, что из одной из пещер горы Каута провинции Каонао «вышла большая часть людей, что заселили остров» (Сообщение 2012: 58). Выход этот был сопряжен с опасностью, так как Солнце превратило нескольких людей в камень, дерево и птицу<sup>2</sup>.

Вышедший из пещеры Гуахаиона, увел с собой всех женщин, которые оставили не только мужей, но и детей. Покинутые младенцы просили материнскую грудь и превратились в лягушек. Эпизод заканчивается словами «... и таким образом остались все мужчины без женщин» (Сообщение 2012: 60), что говорит, видимо, о значимости для информаторов Панэ именно этого, последнего, обстоятельства.

Важность физической связи мужчин и женщин, подразумевающей продолжение рода, подчеркивается развертыванием последующих событий мифа. Оставшиеся мужчины, как написано у Панэ, «очень хотели иметь женщин; и <...> много раз, когда шел дождь, они отправлялись искать своих женщин». В один из дней, купаясь, они увидели неких бесполох существ (ни мужчин, ни женщин), которых им не удалось схватить, так как те были скользкими как угри. Поскольку этих существ было четыре, то касик велел найти четырех мужчин, что были бы *каракараколями* (*сaгасагасол*)<sup>3</sup>. Бесполое существо были схвачены, и превратить их в женщин было решено с помощью дятла. Существа были связаны, к их телу привязан дятел, и птица сделала «свою обычную работу» (Сообщение 2012: 62). Можно полагать, что союз части первопредков и четырех существ, превращенных в женщин, считался собеседниками Панэ одним из вариантов продолжения рода людей на острове.

В тексте мифа есть еще один, вероятно, значимый для информаторов Панэ вариант продолжения человеческого рода. Здесь основным действующим лицом был Деминан, *каракараколь*, один из четырех братьев-близнецов, появившихся на свет посредством вскрытия умершей матери. Логично предположить, что это была та же самая четверка людей, что поймала бесполох существ. Близнецы пришли к своему деду, и Деминан попросил у него *касабе*<sup>4</sup>. Дед вместо хлеба бросил ему в спину комок *кохобы*<sup>5</sup>. На спине у Деминана образовалась опухоль, которая так выросла, что грозила ему смертью. Братья вскрыли опухоль каменным топором, «и вышла черепаха самка; и так они построили себе дом и вырастили черепаху». Здесь Панэ счел необходимым добавить – «Об этом я не узнал больше; и мало помогает то, что записал» (Сообщение 2012: 64). Однако у Мартира завершение эпизода с черепахой представлено по-другому – из раны на спине вышла женщина, с которой братья вступили в связь и от нее имели много сыновей и дочерей (*Martyr* 1912: 170–171). Очевидны несоответствия в двух описаниях события. То, что в мифе могла идти речь о черепахе, подтверждается

наличием аборигенной глиняной фигурки человека с выпуклостью в верхней части спины (*Alegria* 1978: fig. 27). Остается предположить, что Панэ, упомянув черепаху, не решился написать о том, что братья вступили с ней в связь. В свою очередь, видимо, Мартир, по той же причине, заменил черепаху женщиной.

### Восприятие смерти

Из текста Панэ видно, что в мировоззрении его собеседников важное место занимали представления об отношениях между живыми людьми и мертвыми. В нем можно выявить три аспекта этих отношений: объяснение смерти, представления о «загробной» жизни и вера в возможность встречи с умершими.

Судя по сообщению Панэ, у его информаторов не было представления о, скажем так, естественной смерти. Вот что у него сказано (начиная с главы XV).

Заболевшего человека лечил *бехике*. Панэ подробно описал подготовку к лечению и манипуляции *бехике* над больным. Тот должен был соблюдать пост и вдыхал *кохобу*, с помощью трубочки через нос. Перед посещением больного он мазал лицо сажей, а в хижине больного очищал себя, поместив в рот растертые «травы», что вызывали рвоту. Кроме того, *бехике* пел и поглощал еще какой-то сок. Посидев некоторое время, он дважды обходил сидящего посреди хижины больного, останавливался перед ним, ощупывал ноги от бедер к ступням и затем сильно тянул, «как если бы хотел оторвать что-то». Потом шел к выходу из дома и говорил: «Иди в горы, или в море, или куда хочешь». Выдохнув, «как сдувают соломинку», возвращался к больному, дул себе на руки, втягивал воздух, «как когда высасывают мозг из кости», и сосал больного в шею, спину, щеки, грудь, живот и другие части тела. После этого он кашлял и делал гримасы, как если бы съел нечто горькое, и выплевывал в руку изо рта предметы, ранее помещенные туда: камень, кость, или даже кусочки мяса. Если это была съедобная вещь, врачеватель говорил пациенту, что болезнь ему вложил его (пациента) *семи* за то, что тот «ему не воздал молитву, или не поставил ему какой-либо храм, или не дал ему огород».

Если это был камень, *бехике* советовал его хорошо хранить, и собеседники Панэ верили, что такие камни помогают женщинам при родах. Они их хранили в небольших корзинах, завернутыми в хлопок, и кормили их тем, что ели сами<sup>6</sup>. То же они делали с *семи*, что у них были в доме. Из последующего текста следует, что были и особые дома для *семи*. В торжественные дни туда приносили много пищи, «чтобы съел из того названный идол. На следующий день несут всю эту пищу в свои дома, после того, как поел *семи*» (Сообщение 2012: 67).

Если, несмотря на усилия врачевателя, больной умирал, то родственники или односельчане умершего старались узнать, умер ли больной по вине *бехике* или потому, что сам не соблюдал пост, как ему было велено.

Судя по дальнейшему описанию обращения с телом умершего, целью спрашивавших было не столько узнать истину, сколько намерение получить доказательства вины врачевателя.

Участники «испытаний» брали сок упомянутого выше растения (*зуэйо*), истирали в порошок отрезанные у умершего ногти и волосы (надо лбом), размешивали этот порошок в соке *зуэйо* и давали «мертвому через рот или через нос», спрашивая при этом его, лечивший ли был причиной смерти и соблюдал ли пост. Вопрос задавали, по словам Панэ, «много раз, пока, наконец, заговорит так ясно, как если бы он был живой; так что

начинает отвечать на все, что его спрашивают, говоря, что *бехике* не соблюдал пост, или был виновен в его смерти в тот раз». Умершего спрашивали, жив ли он, и как это он говорит так ясно. И тот, будто бы, отвечал, что он мертв. После этого тело возвращали в могилу. Панэ эту сцену не наблюдал, судя по тому, что он написал «говорят».

Был еще один способ узнавания причины смерти. Разводили большой костер, и, когда дрова превращались в уголья, бросали на них тело и закрывали землей. Затем усопшего спрашивали, «как уже сказано ранее». В этом случае, по какой-то (не объясненной Панэ) причине мертвый говорил, что ничего не знает. Вопрос ему задавали, будто бы, 10 раз, и после этого он уже не отвечал, в том числе и на вопрос, мертв ли он.

Но на этом дознание не останавливалось. Когда кострище раскрывали, дым поднимался вверх, возвращался вниз и входил в жилище врачевателя. Тот, если не соблюдал пост перед лечением, заболел, его тело покрывалось язвами до такой степени, что слезла кожа. Это воспринималось как признак не соблюдения поста, что и явилось причиной смерти больного.

В таком случае виновника, то есть врачевателя, старались убить. При этом собеседники Панэ считали, что *бехике* невозможно лишить жизни, если не вынуть ему глаза и не разбить яички, так как после простых побоев его могли оживить его *семи* в виде разноцветных змей (Сообщение 2012: 67–69).

### Судьбы умерших

Как написал Панэ, «Они знают <...> куда идут умершие». Его собеседники верили, что мертвые отправляются в место, называемое Коаибай (*Coaybay*), которое находится на острове. Панэ записал имя того, кто, считалось, был первым в том месте и был господином «дома и обители мертвых» – Макетаурие Гуаяба [*Maquetaurie Guayaba*] (Сообщение 2012: 64).

Колумбу, на его вопрос, куда идут после смерти, Каонабо и другие вожди говорили, что идут в некую долину, где каждый главный касик считает, что он находится на своей земле, что там они встречают своих отцов и всех своих предков, которые там едят; у них там женщины и много удовольствий и радостей (цит. по: *Colón* 1944: 163).

Некоторое представление о том, как обитатели Гаити воображали судьбу человека после его смерти, можно составить по их похоронным практикам, описанным разными авторами.

Панэ ничего не написал относительно соответствующих обрядов. Видимо, он не спрашивал о них, может быть, зная, что об этом узнавал сам Колумб. У Колумба находим, что у индейцев были различные похоронные обряды. По его словам, тело умершего касика вскрывали и высушивали на огне, «чтобы сохранить целиком». У остальных (касиков, судя по дальнейшей ремарке) сохраняли только голову. Других хоронили в пещерах и рядом с головой ставили *калабасу* с водой и хлеб. Других сжигали в том доме, где они умирали. Здесь же, в продолжение фразы, сказано, что, когда видели, что человек при смерти, его душали. И это делается среди касиков, написал Колумб.

А других (вероятно, умирающих не касиков) выносили<sup>7</sup> из дома, других клали в гамак, в головы помещали воду и хлеб и оставляли, не возвращаясь к ним более. Некоторых тяжелобольных несли к касику, и тот говорил, должен ли больной быть удушен или нет. И делали то, что было велено (цит. по *Colón* 1944: 163).

Несколько авторов описали похороны одного из самых известных на Эспаньоле вождей, Бехекио, свидетелями которых были испанцы. Там отмечены детали, которых нет у Колумба. Первое упоминание этого события находим у Мартира. Рассказывая о многоженстве вождей, он написал, что наиболее преданная из жен хоронилась с умершим. Очевидно, что такое заключение он сделал на основании конкретного события. Когда умер Бехекио, его сестра Анакаона повелела похоронить с ним самую красивую из его жен или наложниц по имени *Guanahattabenecheuá*. Мартир написал, что были бы похоронены и другие, если бы не вмешательство францисканского монаха, который там оказался. С умершей были погребены ее лучшие ожерелья и украшения, и в каждую могилу помещены бутылка воды и «кусочек хлеба *касобе*» (*Martyr* 1912: 387). Не сказано о том, какие вещи сопровождали умершего вождя, и ничего о том, как была устроена могила.

Лас Касас, часто использовавший текст Мартира и, кроме того, наверняка, знавший испанские версии захоронения Бехекио, в «Апологетической истории» в главе о похоронных обрядах обобщил, что женщины хоронились с мужьями и господами, уточнив, что церемонию и способ погребения (живыми или мертвыми), он не знал. Несколькими страницами ниже он определенно связал этот обычай с «господами», а не с «частными лицами» (*Las Casas* 1967, t. II: 340, 343).

Лас Касас там же написал, что умирающего человека (мужчину или женщину) родственники уносили в лес, оставляя ему воду и еду. Он высказал предположение, что они навещали оставленного и мыли его, так как их главным лечением было мыть больных, даже испускающих дух, холодной водой. Мертвых зарывали в лесу вдали от дома, где умер. В знак траура стриглись (*Las Casas* 1967, t. II: 344, 346).

Овьедо, критиковавший островитянок за их легкое поведение в отношениях с испанцами, тем не менее, отметил, что у индейцев были жены, которые любили своих мужей и по своей воле отправлялись с умершим мужем в могилу, беря с собой воду, *касобе* и какие-либо плоды. Овьедо назвал имя «красивой и известной женщины», которая живьем была погребена с мужем, *athebeane nequen* (несомненно, это та же самая женщина, о которой писал Мартир), добавив, что, если женщины не были готовы так поступить, их помещали в могилу насильно<sup>8</sup>. Здесь Овьедо сослался на случай с Бехекио, с которым, утверждал он, были захоронены две женщины живыми и против их воли – «чтобы соблюсти обычай».

Там же Овьедо отметил, что похоронный обычай не был одинаков по всему острову. Как он написал, «по-другому» тело умершего плотно обертывали длинными хлопковыми лентами от ног до головы. Умершего помещали в узкую яму<sup>9</sup>, клали с ним его украшения и вещи, которые он более всего ценил. Покойного усаживали на резную скамеечку<sup>10</sup>. В могиле из палок устраивали настил, чтобы земля его не касалась, и закрывали землей.

15–20 дней длились похоронные пения, которые исполняли мужчины и женщины умершего вождя, а также люди из других областей, включая главных касиков. В этих песнопениях вспоминались дела касика, его битвы, как хорошо он правил, и все другие дела, достойные памяти. Движимое имущество умершего касика, как написал Овьедо, делилось среди чужаков (*Fernández de Oviedo y Valdés* 1851: 134).

Чем можно объяснить разнообразие описанных европейцами поведений аборигенов, связанных со смертью? Что-то могло быть обусловлено тем, что разные авторы (и их информаторы) узнавали разные фрагменты некоего общего похоронного ком-

плекса, если он был. Какая-то часть различий, возможно, могла иметь региональный характер. Каонабо, опрошенный Колумбом, обитал в центральной, горной части острова. А Бехекио, с которым были погребены одна или две его жены, правил в западной части острова. Некоторые различия, о которых говорится у Колумба, носили, несомненно, социальный характер, будучи определяемы общественным статусом умершего (касики и не касики). Другие, отмеченные среди самих касиков, возможно, объясняются их разным рангом. Из Лас Касаса известно, что на Эспаньоле было несколько ступеней «господ», помимо правителя (*Las Casas* 1967, t. II: 209).

Разнообразие способов захоронений дает основание полагать, что «загробная жизнь» не мыслилась обитателями Эспаньолы одинаковой для всех. В пользу подобной интерпретации говорит то, что в ряде хорошо исследованных этнографами обществ американских аборигенов отмечены представления, согласно которым разные (по своим качествам) умершие люди (или их души), могли попасть в разные «другие» миры. Подобные представления были, кажется, свойственны и индейцам Кубы. Во всяком случае, судя по описанию одной беседы Колумба со старым вождем, тот сказал (через переводчиков) Колумбу, что в другой жизни есть два места, куда идут души, вышедшие из тел. Одно, плохое, полное мрака – для тех, кто беспокоит и причиняет вред людскому роду. Другое – веселое и хорошее, где размещаются те, что при этой жизни любили мир и спокойствие (*Martyr* 1912: 102. Более пространно: *Las Casas* 1951, t. I: 391).

К более позднему времени относятся сведения о том, что обитатели Малых Антильских островов, которые считали, что у человека несколько душ (более двух), полагали, что разные души одного человека отправляются в разные места (*Александренков* 1976: 205).

### Отношения живых и мертвых

Очевидно, что те люди, с которыми беседовал Панэ, полагали, что между умершими и живыми возможна коммуникация. Относительно только что умершего и его живых родственников (или подданных) говорят упомянутые способы узнавания причины смерти.

Что касается встреч с когда-то умершими, то об этом Панэ счел нужным сказать дважды. Во вводной части «Сообщения» он написал – «И верят, что умершие показываются им по дороге, когда кто-либо идет один; потому что, когда идут многие вместе, они им не показываются» (Сообщение 2012: 58).

Более подробно о том же речь идет в главе XIII, текст которой имеет пропуск и достаточно путан. Все же, понятно, что информаторы Панэ полагали, что в течение дня мертвые где-то затворены, а по ночам выходят гулять. Написано также, что они едят некий плод, что зовется *гуаяба* (*guayaba*). Ночью они устраивают праздник и идут вместе с живыми. Как написал Панэ, «чтобы узнать их, соблюдают такой порядок: что рукой трогают их живот, и, если у них не находят пупка, говорят, что это *оперито* (*operito*), что значит мертвый; поэтому они говорят, что у мертвых нет пупка». Иногда (мужчины – Э.А.) не обращают на это внимания «и ложатся с какой-либо женщиной из женщин Коаибай, и когда думают, что держат их в руках, у них нет ничего, потому что они исчезают мгновенно». По словам Панэ, дух живого человека назывался *гоэйса* (*goeíza*), а умершего – *опиа* (*opía*). Далее он написал: «говорят, что эта *гоэйса* показывается им много раз, в форме, как мужчины, так и женщины, и го-

ворят, что был человек, что хотел бороться с ней, и что, когда они схватывались, она исчезала, и мужчина простирал руки в другую сторону, на какие-либо деревья, на которых оказывался висящим... И что она им является в форме отца, матери, братьев или родственников, и в других формах. И вышеназванные мертвые не показываются им днем, а всегда ночью; и поэтому с большим страхом отваживается кто-либо идти в одиночку ночью».

Здесь Панэ счел необходимым сказать, что «этому верят все в целом, как малые, так и большие» (Сообщение 2014: 44-45). Что касается его утверждения, что живым людям предстает *гозиса* (дух живого человека), а не *опиа* (дух мертвого), вероятно, он ошибся, так как в начале сообщения и в конце главы XIII говорится о явлении людям именно мертвых.

### Отношения людей с божествами

Аборигены называли своих богов-покровителей *семи* (*semi*). Это слово есть у многих авторов, писавших об аборигенах Больших Антильских островов, и все они отмечали наличие множества *семи* разных форм.

У Овьедо мы находим самые обобщенные соображения относительно *семи*. По его словам, он не нашел у этих людей вещи, рисованной, изваянной или вырезанной в рельефе, большей древности или более почитаемой, чем отвратительная и отталкивающая фигура демона. Этот демон, продолжал Овьедо, был во множестве и по-разному рисован и изваян со многими уродливыми и страшными головами, хвостами и клыками, и свирепым оскалом, несоразмерными ушами и пылающими глазами дракона и свирепой змеи, и разных форм. Изображают его и на скамьях, называемых *духо* (*duho*). Здесь Овьедо заметил, что это означает, что тот, кто на них сидит, не один. Правда, он полагал, что вместе с сидящим находится его враг<sup>11</sup>.

Как написал Овьедо, изображения могли быть сделаны в дереве, глине, золоте и на других материалах. Аборигены считали *семи* своим богом и просили у него воду или солнце, или хлеб или победу над врагами и все, что они хотели. Они полагали, что *семи* им это дает по своему желанию. Сведения о *семи* Овьедо закончил словами, что они являются ночью в виде призрака (*Fernández de Oviedo y Valdés* 1851: 125–126).

Очевидно, что для Овьедо многочисленные и разнообразные изображения местных божеств были воплощением одного и того же дьявола.

Колумб написал, что *семи* были умершие отец или дед касика, рельефные фигуры (их Колумб даже назвал «статуями») которых вырезались из дерева. У некоторых вождей таких статуй предков было более одной, до десяти, каждая со своим именем. При этом Колумб утверждал, что он видел, что одну из них восхваляют больше других. Колумб сообщил также, что «... большая часть касиков имеет три камня, которые они и их вассалы очень почитают». У этих камней были разные функции: способствовать урожаю, не вызывать у женщин болей при родах, давать воду и солнце при необходимости (цит. по: *Colón* 1944: 161–163)<sup>12</sup>.

Согласно Панэ, «у всех или большей части людей острова Эспаньола есть много *семи* разных манер. Некоторые содержат кости их отца и их матери, и родственников, и их предков, другие сделаны из камня или дерева». Считалось, что некоторые из них говорят, другие заставляют родиться то, что едят люди; некоторые вызывают дождь, другие заставляют дуть ветры (Сообщение 2012: 66).

В другом месте Панэ написал, что *семи* из камня бывают разных форм. Среди них он упомянул трехконечные предметы<sup>13</sup>, способствовавшие росту маниоки. Другие имели форму толстой репы с длинными листьями (они, будто бы, разговаривали). Некоторые *семи* были «извлечены» врачевателями из тела больного во время врачевания (они, считалось, облегчали женщинам роды) (Сообщение 2012: глава XIX). Мартир узнал, что перед сражением воины привязывали на лоб изображения своих покровителей (*Martyr* 1912: 167).

Можно утверждать, что многочисленные антропо- и зооморфные изображения из прежних музейных коллекций и находимые сейчас археологами (вылепленные на глиняных сосудах, вырезанные на деревянных сиденьях, на костяных лопатках для ритуального очищения, на каменных пестах, на камнях оград церемониальных площадок, рисованные на стенах пещер и др.), были воплощениями божеств, которые, видимо, следует считать, в свою очередь, олицетворением сил, находившихся вне человека. Очевидно, что важное место в этом комплексе сил занимали умершие, и не только далекие предки.

Логично полагать, что в том случае, когда один человек располагал несколькими *семи*, они имели разные функции (об этом упоминали Колумб и Панэ). Можно предположить, что у разных людей могли быть *семи* с одними и теми же функциями (в этом случае речь шла бы о некоторых общих божествах). Тем не менее, Панэ при перечислении конкретных *семи* назвал имена касиков, у которых они были.

Вот *семи* нескольких касиков, согласно Панэ.

Первым он назвал Баибраму (*Baibrama*), который каким-то образом был связан с маниокой. Когда во время войны он сгорел, его помыли соком маниоки, и у него выросли руки и тело, и появились глаза. Этот *семи* насылал на людей болезнь, если ему не приносили маниоки. Имя предполагаемого касика<sup>14</sup> – Буиа-и-Айба (*Buia y Aiba*) (Сообщение 2012: глава XX).

*Семи* Корокоте (*Corocote*) был у знатного человека, Гуаморете, «вверху его дома». Когда враги Гуаморете сожгли дом, в котором находился указанный семи, он ушел к каким-то водам. Об этом *семи* говорили, что ночью он спускался и ложился с женщинами. После смерти Гуаморете *семи* попал к другому касику, Гуатабанеху (*Guatabanex*). И там он продолжал ложиться с женщинами. Людей с двумя макушками считали детьми Корокоте, так как у него их было две (Сообщение 2012: глава XXI).

*Семи* Опиэльгуобиран (*Opiyelguobirán*) был у знатного человека по имени Сабаниобабо (*Sabananiobabo*). Он был сделан из дерева, и у него было «четыре ноги, как у собаки». Этот *семи* многократно ночью уходил из дома в леса. Его находили, возвращали и связывали веревками; но он вновь убегал (Сообщение 2012: глава XXII).

*Семи* Гуабансех (*Guabansex*) был, как написал Панэ, «в стране одного великого касика из главных» по имени Ауматех (*Aumatex*). Этот *семи* был женщиной. Считалось, что, когда она гневается, она двигает ветер и воду, разрушая дома и вырывая деревья. Вместе с ней были еще два *семи*: один глашатай, другой – собиратель и правитель вод. Первый, по велению Гуабансех, приказывал, чтобы все другие семи той земли помогли вызвать много ветра и дождя. Другой собирал воды в долинах между гор и выпускал их, чтобы разрушали страну (Сообщение 2012: глава XXIII).

Панэ написал еще об одном *семи*, Барагуабаэле (*Baraguabael*), бывшем у одного из главных касиков Эспаньолы. По словам Панэ, это был идол, которого наделяли разными именами. Панэ рассказал, каким образом был обретен этот *семи*. Охотники,



преследуя какого-то зверя, заглянули в нору, в которой тот скрылся. Там они увидели некое полено, которое казалось живым. Об этом известили касика, и (видимо, по его распоряжению) забрали «тот ствол» и возвели ему дом. Как сказали Панэ, этот *семи* уходил несколько раз в ту сторону, откуда его принесли, и прятался. Его находили, связывали и засовывали в мешок, но и, будучи связанным, «он уходил, как прежде» (Сообщение 2012: глава XXIV).

С этим случаем обретения конкретного *семи* перекликается обобщенное описание того же Панэ, где не названы ни имя касика, ни имя божества. В нем человек, увидевший дерево с шевелящимся корнем, спрашивает, кто это. И дерево велит ему позвать *бехике*. Этот приходит, садится возле дерева и «делает ему *кохобу*». После этого встает, перечисляет титулы (видимо, свои) и спрашивает: «Скажи мне, кто ты и что делаешь здесь, и что ты хочешь от меня, и почему меня звал. Скажи мне, хочешь ли ты, чтобы я тебя срубил, или хочешь пойти со мной, и как ты хочешь, чтобы я тебя отнес, а я тебе построю дом с огородом». Получив ответ, *бехике* срубает дерево «и делает таким образом, как он ему приказал; строит ему его дом с огородом и много раз в году делает ему *кохобу*» (Сообщение 2012: 69–70).

В обрисованных Панэ индивидуальных *семи* только у одного явно прослеживается специализация (Гуабансех, повелительница разрушительных ветров и вод), а у другого ее можно предположить (от Баибрамы, возможно, зависел урожай маниоки). В то же время известно, что один и тот же *семи* мог иметь несколько имен (об этом написал Панэ). Исходя из этого, можно предположить, что эти имена соответствовали разным возможностям (ипостасям) одного и того же божества.

Остановлюсь отдельно на наличии у аборигенов Гаити веры в некоего высшего бога, предполагаемом некоторыми исследователями. Лишь в одном случае прослеживается трехуровневая иерархия божеств (Гуабансех, ее помощники, остальные семи определенного района). Но это были семи одного определенного касика.

В начале своего сообщения, во вводной части, Панэ написал следующее. «Они верят, что он находится на небе и бессмертен, и что никто не может видеть его, и что у него есть мать, но нет начала, и его зовут Юкаху Багуа Маорокоти (Yúcahu Bagua Maórocoti)» (привел Панэ и пять имен матери). В другой раз это божество упомянуто в связи с гаданием двух касиков о будущем. Названо оно «великим господином», что находится на небе, а его имя – Юкахугуама (Yúcahuguamá) (Сообщение 2012: 58, 73). Лас Касас, имея в виду это божество, категорично утверждал, что жители Эспаньолы «имели определенную веру и знание настоящего и единого Бога» (*Las Casas* 1967, t. I: 633). Но Колумб, опрашивавший, в отличие от Лас Касаса, аборигенов, при рассказе о беседах с Каонабо ничего о едином боге не написал. Скорее всего, Юкахугуама был одним из *семи* касика Каисиху (Caicihu), место обитания которого было на небесах, и который, возможно, был авторитетнее других божеств этого вождя.

Причины встреч людей и божеств (или духов) можно, полагаю, основываясь на текстах Панэ и Колумба, разделить на два варианта, в зависимости от стороны-инициатора.

При одном из них контакт явно провоцировали сами духи. В эту группу можно поставить неожиданные встречи людей с душами умерших родственников. Такая встреча случалась без особой предварительной подготовки человека и грозила ему неприятностями. В двух приведенных Панэ случаях встречи людей с лесным *семи*, очевидно, что инициатива также исходила от последних, хотя полное завершение их

обретения человеком требовало некоторых действий со стороны последнего.

Предварительные действия (ритуал) требовались и от человека, когда он сам намеревался вступить в контакт со своим уже имевшимся покровителем. Можно предположить, что количество (один, несколько, много) покровителей, которым располагал человек, соответствовало степени социальной важности этого человека. В повседневной жизни этот человек, вероятно, мог вступать в контакт с разными «духами» для разрешения разных рядовых вопросов (скажем, перед работами на участке, при выходе на рыбную ловлю, приступая к каким-то другим занятиям). К этой же категории контакта следует относить и ритуалы, которые проводили вожди, только их вопросы были более социально значимы (судьбы не только его самого, но и подвластных ему людей). В этих случаях люди сами вступали в коммуникацию с божеством и получали от него ответ на свои вопросы (какую форму могли иметь эти «ответы», здесь не существенно).

Но в некоторых ситуациях, прежде всего при серьезной болезни, нужен был специалист, каковым являлся *бехике*. Сам *бехике* обращался к помощи своих божеств-покровителей.

В источниках достаточно подробно описаны процедуры, посредством которых на Гаити вожди и *бехике* вступали в контакт с их божествами. Они широко известны из разных районов мира - приведение себя в состояние измененной психики посредством поглощения галлюциногенов, голодания, звукового сопровождения, ритмического движения.

Первым, видимо, зафиксировал ритуал свидания с божеством Колумб. По его словам, все короли, как на Эспаньоле, так и других островах и на материке, имеют дом в стороне от поселения, в котором ничего нет, кроме некоторых резных фигур, *семи*. И этот дом служит только для церемоний и молитв, «которые в нем делают индейцы, как мы в церкви». В этом доме был хорошо обработанный стол, круглый как талер (*taller*), на котором были какие-то порошки, что они возлагали на голову *семи*, что сопровождалось какой-то церемонией. Затем они вставляли в нос трубку с двумя концами, посредством которой вдыхают порошок. Слова, которые они произносили, никто из наших не понимал, написал Колумб. И добавил, что с этими порошками «теряют рассудок, становясь как пьяные» (*Colón* 1944: 161-162)<sup>15</sup>.

Более подробно церемония описана другими авторами, что дали и название порошка, по которому испанцы стали называть сам ритуал. Панэ привел описание двух церемоний – излечения больного и гадания.

Перед сеансом лечения, как больной, так и врачеватель-*бехике* должны были поститься и очищаться с помощью порошка *кохоба*<sup>16</sup>, «вдыхая его носом, который опьяняет их таким образом, что не знают, что они делают; и так говорят многие вещи вне рассудка, в которых утверждают, что разговаривают с *семи*, и что эти им говорят, что от них им пришла болезнь». Находясь в жилище больного, *бехике* (и, видимо, немногочисленные присутствовавшие с ним) клали в рот еще какие-то растертые ими травы (среди них – *гуэйо*), «чтобы изрыгнуть то, что они съели, для того, чтобы им не было вреда. Затем они начинают выводить вышеуказанную песнь; и, зажегши факел, пьют тот сок» (Сообщение 2012: 66–67). Далее действовал один врачеватель, о чем сказано выше.

Примечательно, что установление причины смерти проходило, очевидно, без принятия *кохобы*, и родственники умершего обращались не к божествам, а непосредственно к умершему человеку.

Более подробно о *кохобе* Панэ написал, рассказывая об обретении *семи*, встреченного в норе. По его словам, *кохоба* делалась для того, чтобы обратиться к *семи*, чтобы ублажить его и узнавать от него «о хороших или плохих делах, а также, чтобы просить у него богатств». Далее явствует, что в случае, когда хотят узнать, добьются ли победы над своими врагами, *кохобу* проводит «господин знатных мужей». Он входит в дом вместе с ними, «начинает готовить *кохобу* и играет на каком-то инструменте; и пока он делает *кохобу*, никто из тех, что находятся с ним, не говорит... , пока господин не закончил. После того, как он закончил свою молитву, он находится некоторое время с опущенной головой и руками на коленях; затем поднимает голову, глядя в небо, и говорит. Тогда все ему отвечают в одно время громко; и, когда поговорили все, благодарят, и он повествует о видении, что ему было... И говорит, что он разговаривал с *семи*, и что они добьются победы или что их враги побегут, или что будет много смертей или войны, или голод, или нечто подобное, согласно тому, что он, будучи пьян, говорит, что помнит. Судите, в каком состоянии будет его мозг, ибо они говорят, что им кажется, что они видят, что вещи переворачиваются основаниями вверх и что люди ходят ногами к небу» (Сообщение 2012: глава XIX).

Лас Касас рассматривал *кохобу* как один из видов жертвоприношения. По его описанию, некий порошок из сухой измельченной травы помещали на неглубокую круглую тарелку, сделанную из дерева, очень красивую, гладкую, почти черную. Из того же дерева был полый «инструмент» размером небольшой флейты, треть которого составляли две трубочки, что напомнили Лас Касасу растопыренные пальцы. Концы трубочки вставлялись ноздри, и порошок втягивался носом. Вдохнувшие порошок теряли голову, как если бы пили крепкое вино, становясь «пьяными или почти пьяными». При этом они произносили какую-то тарабарщину, или говорили неразборчиво «как немцы». Как написал Лас Касас, так они становились достойными беседы со статуями и оракулами. И так им открывались секреты, и они прорицали или гадали, и оттуда они узнавали, будет ли им в будущем какое-либо благо, несчастье или вред.

Лас Касас отметил, что так было, когда «священник» (так он в этом случае называл *бехике*) говорил со статуей. Но иногда, когда принципалы села собирались для решения своих важных вопросов, также было обычаем «делать свою *кохобу* и опьяняться». В отличие от Колумба и Панэ, Лас Касас отметил, что *кохобу* вдыхали, сидя на *духо*. После вдыхания порошка человек некоторое время сидел, склонив голову набок и положив руки на колени. Затем он обращал лицо к небу, говоря какие-то слова. Все ему отвечали «почти так, как мы отвечаем «аминь». И все это они делали с громкими криками; благодарили его. А тот рассказывал им о видении, и что говорил *семи* (Las Casas 1967, t. II: 174-176).

Овьедо называл местных отправителей культа бухити (*buhiti*), он их считал предсказателями, которые говорили индейцам то, что узнавали от *семи*. Они, по словам Овьедо, были, в большинстве, хорошими знатоками лечебных свойств деревьев, растений и трав. И поскольку они многих вылечивали, их почитали как святых и относились к ним, как христиане к священникам (Fernández de Oviedo y Valdés 1851: 126).

Для свидания с божеством прибегали также к посту. Панэ описал эту процедуру на примере вождя Каисиху. Этот вождь, по выражению Панэ, «сделал пост» великому господину на небе, «каковой обычно соблюдают все они», то есть «находятся в затворничестве шесть или семь дней без какой-либо еды, за исключением сока из

трав, которым они также моются». Как объяснил Панэ, «во время, что они находились без еды, из-за слабости, что они чувствуют в теле и в голове, они говорят, что видели нечто, возможно желаемое ими». И еще раз Панэ сказал, что «все делают тот пост в честь *семи*... чтобы узнать, достигнут ли они победы над своими врагами, чтобы получить богатства или для другого дела...» (Сообщение 2012: 73).

Пост мог быть разной длительности. Лас Касас, повторив сведения Панэ относительно Эспаньолы (6-7 дней поста), вспомнил, что на Кубе постились 4 месяца и более. При этом, по его выражению, питались только соком травы или трав. Одну из «трав» опознали монахи и индейцы, что пришли из Перу – это была кока (*Las Casas* 1967, t. II: 177).

Овьедо достаточно подробно написал о еще одном наркотике, табаке. Аборигены Эспаньолы втягивали табачный дым, как при *кохобе*. Знатные люди пользовались такими же раздвоенными трубочками, а те, у которых их не было – трубками из тростника. Овьедо написал, что индейцы очень ценили эту «траву», даже считали ее «святым делом». Но нигде он не сказал, что ее использовали для свидания с божеством (*Fernández de Oviedo y Valdés* 1851: 131–132).

### Происхождение моря

Жизнь островных араваков-земледельцев была тесно связана с морем. Даже те из них, что обитали во внутренних районах больших островов, включая Гаити, получали на морском побережье не только рыбу и другие морепродукты, но и важное сырье – прежде всего, раковины, которые шли на изготовление орудий и разнообразных изделий ритуального характера (маски, разнообразные вкладыши и др.).

Видимо, в силу этой значимости в нескольких эпизодах мифа шла речь о том, как образовалось море. У некоего человека по имени Яя (Yaаа) был сын Яяэль (Yaаael). Поскольку Яяэль намеревался убить своего отца, этот его изгнал. После четырехмесячного изгнания он убил сына, его кости поместил в тыкву (*calabaza*)<sup>17</sup> и повесил ее к кровле своего дома. Однажды Яя сказал жене: «Хочу видеть нашего сына Яяэля». Та обрадовалась и, опуская тыкву, «перевернула ее, чтобы увидеть кости своего сына». Из тыквы вышло много рыб, больших и малых, которых родители собирались съесть.

Однажды, когда Яя был на своем огороде, прибыли четыре близнеца, появившиеся на свет посредством вскрытия живота их матери, что умерла при родах. Первый из них, Деминан, был *каракараколь*, что значит чесоточный<sup>18</sup>. Он снял тыкву, «и все насытились рыбами». Когда они ели, то слышали, что возвращается Яя, «и, желая в той спешке повесить тыкву, не повесили ее хорошо, так что она упала на землю и разбилась. Говорят, что было столько воды, что вышла из той тыквы, что она наполнила всю землю, и с ней вышло много рыб, и оттуда, говорят, имело свое происхождение море» (Сообщение 2012: 62–63).

Обращает на себя внимание, что, когда сосуд с костями Яяэля смотрела (написано даже «перевернула») его мать, потопа не случилось, хотя рыбы вышли. Видимо, различие, определившее результат, было в том, что в первый раз сосуд (ставший вместилищем моря) не разбился, в отличие от второго.

\* \* \*

Очевидно, что ряд аспектов мировоззрения аборигенов Гаити Колумб, Панэ (а вслед за ними и другие авторы), не отразили в своих записях. Панэ некоторые из них назвал мимоходом: происхождение солнца и луны, обретение некоторых предметов ритуала, некоторые социальные связи. Другие даже не упомянул, в том числе такой важный в жизни островитян ритуал, как игра в мяч.

Исходя из того, что записал Панэ, можно утверждать, что его собеседникам было свойственно представление о не строгом разграничении пространства, в котором они жили, и того, где обитали, по их мнению, их предки. Признавалось наличие удаленной обители мертвых, и в то же время считалось, что с ними можно встретиться ночью. Кроме того, изображения предков-*семи* находились в «храмах» или домах вождей, и с ними можно было общаться. В постоянной близости с людьми находились и некоторые другие божества (не предки), названные Панэ, хотя отдельные из них стремились по какой-то причине покинуть людей.

Подобное мировоззрение отмечено у некоторых аборигенов материковой Южной Америки. Так, Джон Элик (John Elick), миссионер, живший около 8 лет в середине 1950 г. среди ашенинка перуанской Амазонии, писал, что «реальный мир» для них состоит в одном пространственно-временном континууме, явления которого мы называем как естественное и сверхъестественное (цит. по: *Veber* 2003: 185).

Собеседники Панэ считали, что со своими духами люди могли вступать во взаимные отношения – не только обращать к ним свои просьбы и выражать им свое внимание в форме словесной благодарности, приношений, возведения святилищ и др., но и «понимать» их, главным образом, интерпретируя полученные видения в состоянии транса.

К божествам, воплощенным в их изображениях, можно было применять силу – похищать у других людей (*Colón* 1944: 162), связать веревками, засунуть в мешок, чтобы не убежали. Возможно, в этом ряду управления своими богами стоит случай, описанный Колумбом. В одном из домов с *семи*, куда вошли испанцы, он начал кричать. Оказалось, что статуя была полой, и внизу к ней подходила труба, другой конец которой был в темном углу, покрытом листьями и ветками, где прятался индеец. Испанцы решили, видимо, справедливо, что он говорил то, что хотел вождь (*Colón* 1944: 162).

То есть, человек (не всякий, а вождь) решал, что должно вещать божество. Таким образом, некоторые люди (вожди) чувствовали в себе силу выразить свою, определенную, волю вместо неизвестной воли божества. Они не только не чувствовали себя ограниченными волей своего бога, но полагали, что могут направлять мнение божества в свою пользу.

\* \* \*

Насколько то, что зафиксировали и сообщили Колумб и Панэ, может восприниматься свойственным не только для его собеседников, но и для других групп араваков Гаити и остальных Больших Антильских островов? Лас Касас в «Апологетической истории» написал, что у людей Эспаньолы, Кубы, Сан-Хуана, Ямайки, Лукайских и всех остальных от Флориды до Парии, а также от побережья Парии на запад до Верагуа – «почти одна манера религии, малая или почти никакая, хотя у них был некоторый род идолопоклон-

ства» (*Las Casas* 1967, t. I: 632). В другом месте той же книги Лас Касас ограничил регион. По его словам, он всегда полагал, что та же самая манера религии острова Эспаньола была у людей соседних островов (*Las Casas* 1967, t. II: 179). Если иметь в виду самые общие характеристики, видимо, так и было. Но считать отдельные божества, которых назвал Панэ, божествами всех земледельцев Гаити, Кубы, Пуэрто-Рико и Ямайки, как это иногда делают современные исследователи, нет оснований.

Можно представить, что у разных локальных групп аравакоязычных обитателей Антильских островов (по именам известны несколько таких групп на Гаити, Кубе и Багамских островах; не зафиксировали испанцы названий обитателей Пуэрто-Рико и Ямайки) (Александренков 1976: 76-86) могли быть одухотворены одни и те же силы природы (солнце, ветер, гром, молнии и пр.), детали ландшафта (море, реки, горы, пещеры и др.), представители фауны и флоры. Но ни в одном из источников нет и слова о том, что в разных местах обожествленные явления назывались одинаково. Более того, на мой взгляд, нет доводов и в пользу того, чтобы названные Панэ божества считать «пангаитийскими». И сам Панэ писал: «Каждый, почитая идолов, что есть у них дома, называемых ими *семи* (*semies*), придерживается особой манеры и суеверия» (Сообщение 2012: 58).

### Примечания

<sup>1</sup> Обстоятельства появления и публикации «Сообщения» Панэ изложены в статье (Александренков 2014).

<sup>2</sup> Считалось, что также из пещеры, другой, вышли солнца и луна. Эта пещера очень почиталась, и она была «вся разрисована... без единой фигуры, большим количеством листьев и другими подобными вещами». В пещере было два каменных семи которые, казалось, потели; эти изображения были очень почитаемы, к ним обращались за помощью, когда не было дождей (Сообщение 2012: 64).

<sup>3</sup> Панэ пояснил, что каракараколь – «болезнь, как чесотка, что делает тело очень шершавым».

<sup>4</sup> *Cazabe* – хлеб в форме лепешек из растертой маниоки, существенный элемент питания островных аборигенов.

<sup>5</sup> *Сohoba* – галлюциноген.

<sup>6</sup> Из этого пассажа очевидно, что в представлении информаторов Панэ субстанция, которую семи вложил в тело человека, сама есть семи.

<sup>7</sup> Употреблен глагол *hechar* – выбрасывать.

<sup>8</sup> *mas quando las tales no se comedían... las metían con ellos.*

<sup>9</sup> *un hoyo... como en un silo.*

<sup>10</sup> *un banquillo, bien labrado.*

<sup>11</sup> Видимо, рассматривая дьявола как врага рода человеческого.

<sup>12</sup> О том, что Колумб видел подобные «камни», говорят его слова о том, что он отослал три подобных камня в Испанию и намеревался привезти сам еще три.

<sup>13</sup> Подобные изделия в большом числе представлены в музейных коллекциях.

<sup>14</sup> Некоторые исследователи полагают, что Буиа-и-Аиба было одним из имен этого божества. На мой взгляд, за вероятность того, что это было имя вождя, говорит то обстоятельство, что при описании каждого из названных здесь семи Панэ в начале соответствующего изложения приводил имя вождя.

<sup>15</sup> *Con estos polvos salen de juicio, quedando como borrachos.*

<sup>16</sup> Современные исследователи пришли к выводу, что это был порошок из семян дерева *Anadenanthera peregrina*. Наблюдения среди нынешних аборигенов тропических областей Южной Америки, показывают, что галлюциноген мог содержать смесь нескольких исходных материалов и что галлюциноген с одним и тем же названием мог готовиться из разных растений (Grossa 1975: 231-234).

<sup>17</sup> Возможно, это был плод так называемого тыквенного дерева (*Crescentia cujete*), оболочка которого до сих пор употребляется на Антилах как емкость.

<sup>18</sup> По всей видимости, это та же четверка, которой удалось схватить бесполое существа.

## Литература

- Александренков* 1976 – *Александренков Э.Г.* Индейцы Антильских островов до европейского завоевания. М.: Наука, 1976.
- Александренков* 1992 – *Александренков Э.Г.* Контакт культур или первоначальное накопление капитала? // Америка после Колумба: взаимодействие двух миров. М.: Наука, 1992. С. 113–125.
- Александренков* 2014 – *Александренков Э.Г.* Первое европейское изложение верований аборигенов Америки («Сообщение» Рамона Панэ) // ЭО, 2014. № 1. С. 149–163.
- Сообщение 2012 – Сообщение брата Рамона, о древностях индейцев, которые он, со старанием, как человек, который знал их язык, собрал по велению Адмирала // Источники по этнической истории аборигенного населения Америки. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2012. С. 58–97.
- Alegria* 1978 – *Alegria R. E.* Apuntes en torno a la mitología de los indios taínos de las Antillas Mayores y sus orígenes suramericanos. Barcelona: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. Museo del Hombre Dominicano, 1978.
- Colón* 1944 – *Colón F.* Historia del Almirante de las Indias Don Cristobal Colón. Buenos Aires: Editorial Bajel, 1944.
- Fernández de Oviedo y Valdés* 1851 – *Fernández de Oviedo y Valdés G.* Historia general y natural de las Indias, t. I. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia. 1851.
- Grossa* 1975 – *Grossa D. J.* Shori, camië ya jama. (Amigo, quiero visitarte). Caracas: Ernesto Armitano, editor., 1975.
- Las Casas* 1951 – *Las Casas B. de.* Historia de las Indias. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951. T. I–III.
- Las Casas* 1967 – *Las Casas B. de.* Apologética historia sumaria. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. T. I–II.
- Martyr* 1912 – *Martyr d'Anghera P.* De Orbe Novo. The eight decades of Peter Martyr d'Anghera. New York and London: The Knickerbrocker Press. 1912. T. I.
- Veber* 2003 – *Veber H.* Asháninka messianism: The production of a «Black hole» in Western Amazonian ethnography // Current Anthropology, 2003. Vol. 44. No. 4.

## References

- Alegria R.E.* Apuntes en torno a la mitología de los indios taínos de las Antillas Mayores y sus orígenes suramericanos. Barcelona: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. Museo del Hombre Dominicano, 1978.
- Aleksandrenkov É.G.* Indeitsy Antil'skikh ostrovov do evropeiskogo zavoevaniia. Moscow, 1976.
- Aleksandrenkov É.G.* Kontakt kul'tur ili pervonachal'noe nakoplenie kapitala? Amerika posle Kolumba: vzaimodeistvie dvukh mirov, ed. V.A. Tishkov. Moscow, 1992. Pp. 113–125.
- Aleksandrenkov É.G.* Pervoe evropeiskoe izlozhenie verovaniï aborigenov Ameriki («Soobshchenie» Ramona Panè). Ètnograficheskoe Obozrenie, 2014. No. 1. Pp. 149–163.
- Colón F.* Historia del Almirante de las Indias Don Cristobal Colón. Buenos Aires: Editorial Bajel, 1944.
- Fernández de Oviedo y Valdés G.* Historia general y natural de las Indias. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851. Vol. I.
- Grossa D. J.* Shori, camië ya jama. (Amigo, quiero visitarte). Caracas: Ernesto Armitano, editor., 1975.
- Las Casas B. de.* Historia de las Indias. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951. Vol. I–III.

*Las Casas B. de.* Apologética historia sumaria. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. Vol. I–II.

*Martyr d'Anghera P.* De Orbe Novo. The eight decades of Peter Martyr d'Anghera, t. 1. New York and London: The Knickerbrocker Press. 1912.

Soobshchenie brata Ramona, o drevnostiakh indeitsev, kotorye on, so staraniem, kak chelovek, kotoryi znal ikh iazyk, sobral po veleniiu Admirala // Istochniki po etnicheskoi istorii aborigenogo naseleniia Ameriki / E.G Aleksandrenkov, A.A Istomin (ed.). Moscow, 2012. Pp. 58–97.

*Veber H.* Asháninka messianism: The production of a «Black hole» in Western Amazonian ethnography // Current Anthropology, 2003. Vol. 44. No. 4.

***E.G. Aleksandrenkov. Some aspects of the Haiti Aborigines worldview by the arrival of Spaniards.***

*In the end of 15th century the inhabitants of Haiti did not differ strictly the world of humans from that were lived their gods-patrons, ancestors and other deities. There was a belief that people could join the gods in mutual relations - not only to give them the attention, but also to "understand" them, interpreting the visions received in trance.*

**Keywords:** Ramon Pané, Christopher Columbus, the fate of the dead, cohoba, hallucinogens



© Т.Ш. Биттирова

## ЛИТЕРАТУРА, ФОЛЬКЛОР, ПУБЛИЦИСТИКА КАК ФАКТОРЫ ПОДДЕРЖАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ДИАСПОРЫ

*В статье анализируются духовные факторы сохранения этнокультуры карачаево-балкарской диаспоры в Турции и странах Ближнего Востока. Становление северокавказской публицистики в условиях этнического рассеяния, ее основные периоды, круг авторов «кавказских» журналов, тематика публикаций – предмет рассмотрения данной статьи.*

**Ключевые слова:** диаспора; этническая память; иноэтничная среда; фольклор как основа духовности диаспоры.

Карачаево-балкарская диаспора в Турции имеет устойчивый характер, поскольку в ней сложились все необходимые компоненты для существования субэтноса – своеобразный быт, вобравший в себя материальную культуру страны исхода и принимающей страны; продолжает функционировать язык и развиваться словесное творчество. Условиями сохранения этнической идентичности на протяжении почти двух веков были компактность проживания карачаево-балкарцев в сельской местности и пополнение диаспоры новыми потоками мигрантов.

Карачаево-балкарская диаспора в Турции сформировалась в результате трех основных волн эмиграции. Первая группа переселенцев оказалась на чужбине во второй половине XIX века после драматических коллизий процесса присоединения Северного Кавказа к России. Второе массовое переселение горцев в Турцию и страны Ближнего Востока началось в 1905 году и продолжалось всю первую четверть XX века: оно было вызвано революционными событиями 1905–1907 гг. и 1917 гг. Значительные размеры имела эмиграция горцев и после 1921 года. Участники белого движения, вслед за подписанием Карского договора 1921 г. между Россией и Турцией, вместе с семьями стремительно покидали Кавказ. Эмигрантами этой волны были представители этнической элиты, не видевшей перспектив для дальнейшего пребывания на Родине.

Третью волну (40-е годы XX века) составили те, кто оказался в диаспоре после драматических событий Второй мировой войны. Они попадали в Турцию разными путями, и у каждого из них за плечами, наравне с трагическим опытом войны, были пережитые в Советском государстве годы. Большинство эмигрантов были образованные люди, некоторые с высшим образованием. При этом надо отметить, что в диаспоре того периода редкие единицы имели высшее образование, мухаджир<sup>1</sup> даже со средним техническим образованием среди них были большой редкостью. Тех же, кто составил третью волну эмиграции, в карачаево-балкарской диаспоре принято называть «мультежи» от арабского «беженец». Хотя мультежи составляли

---

**Биттирова Тамара Шамсудиновна** – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований, заслуженный деятель науки КБР. Эл. почта: [tbittir@mail.ru](mailto:tbittir@mail.ru).

небольшую группу среди мухаджиров, в 1950–1960-е годы их влияние на жизнь диаспоры в области культуры и литературы было весьма ощутимым.

Главным фактором сохранения диаспоры в иноэтнической среде является ее культура в широком смысле этого термина. Обосновавшись на новом месте проживания, мухаджиры наравне с хозяйственными задачами решали и культурные. На первый план со всей остротой вышла проблема сохранения своей идентичности в иноэтнической, хотя и родственной, языковой среде. Если в начале своего пребывания мухаджиры «испытывали определенный языковой барьер в связи с различными артикуляционными базами турецкого и карачаево-балкарского языков, то в течение короткого времени они усвоили правильное произношение, как отдельных звуков, так и сочетаний звуков, типичных для турецкого языка», – пишет Л.Ж. Жабелова (Жабелова 2000: 247). Турецкий язык в скором времени стал для мигрантов понятным и общеупотребительным. В этом плане «определенную положительную роль сыграло и наличие в турецком языке большого количества слов из общетюркской лексики...» (Жабелова 2000: 247). Сегодня приходится констатировать, что теперь речь потомков первых мухаджиров в артикуляционном плане стала ближе к турецкому языку, чем к родному.

По мнению исследователей этнических диаспор, чем меньше по численности диаспора, тем ниже ассимиляционный порог. Карачаево-балкарская диаспора является малочисленной группой так называемой «черкесской диаспоры» Турции. Казалось бы, что за прошедшие почти два века в силу своей малочисленности она должна была раствориться в близкородственной языковой среде. Однако мы наблюдаем феноменальное явление, когда именно тюркские народности – выходцы с Северного Кавказа – лучше сохранили свой язык. По мнению профессора Йилмаза Невруза, 85% представителей карачаево-балкарской диаспоры знает язык отцов (Невруз 2007). Объяснение подобной языковой ситуации, видимо, нужно искать в психолингвистике, ведь язык и мышление, как взаимообусловленные явления, определяют корпус базовых лексических единиц. Близость турецкого языка позволила сохранить нашей диаспоре свой язык, введя в него недостающие модальные слова и выражения, послелого, междометия и частицы (или замещающая их).

Первые десятилетия истории проживания в иноэтнической среде были предопределены состоянием духовной культуры основной части народа, от которого они совсем недавно оторвались (Биттирланы 2014: 6). А этот период (на стыке веков), несмотря на свой драматизм, характеризовался расцветом словесного искусства балкарцев и карачаевцев. Творчество классиков устной литературы Каспота Кочкарова, Аппы Джанибекова, Кязима Мечиева оказало свое благотворное влияние на его развитие. Стремление сохранить себя в качестве особой этнической группы, естественно, связано с коллективной памятью мигрантов. В этом отношении велико было значение фольклора и тех авторских произведений, которые были созданы соплеменниками накануне переселения в Турцию. И неудивительно, что в карачаево-балкарской диаспоре, сохранились до сих пор такие произведения, как, например, поэма о любви Акбийче и Рамазана, до недавнего времени неизвестная на родине.

Речь идет о второй поэме, сочиненной сестрой Акбийче – Устаджан Болуровой. Первая была создана народным певцом и поэтом-импровизатором Карачая Томаем Чагаровым сразу же после гибели героини. Здесь социальный конфликт, предопределивший судьбу героев поэмы, проецируется на обстоятельства, вынудившие

мухаджиров покинуть родину. Исследовательницей З. Кипкеевой были вскрыты причины, напрямую связанные с предпосылками переселения тебердинцев, в среде которых и была создана песня (Кипкеева 2000: 172). Столь обостренное отношение к выдающимся образцам устной литературы – лироэпическим поэмам – было обусловлено стремлением если не противостоять процессу ассимиляции, то хотя бы адаптировать собственную культуру к другой этнокультурной среде.

Отличительная особенность литературы карачаево-балкарской диаспоры была связана с тем, что карачаево-балкарские мухаджиры начали переселяться в Турцию тогда, когда и в самой Османской империи письменная светская традиция только-только формировалась и еще не успела должным образом пройти весь путь от фольклора до профессиональной литературы. А между тем, к периоду исхода у карачаевцев и балкарцев на родине стали появляться первые книги, изданные типографским способом, авторская поэзия обогатилась новыми жанрами и тематикой, представители первой светской интеллигенции печатали свои статьи о жизни народа в российской прессе. Некоторые из переселенцев, представителей высшего сословия ко времени эмиграции успели получить светское образование в учебных заведениях России, в частности, в Ставропольской и Владикавказских гимназиях, и, естественно, были знакомы с произведениями русской реалистической литературы.

Литература карачаево-балкарской диаспоры начиналась поэтическими жанрами и полвека развивалась в рамках этих жанров. В произведениях карачаево-балкарских авторов на протяжении почти века доминирующей была тема потерянной родины. Она породила массу элегических стихов и баллад, в которых тоска по родине затмевает все остальные чувства авторов. Современная поэзия диаспоры отличается от предыдущей сменой основной темы. Теперь тему потерянной родины заменила тема потерянного этноса.

В стихах и балладах Акга Бычаксыз, Бюлента Тезжана, Мехмета Чавуша, Айлы Эскибаш, Адилхана Адилоглу, Сафие Оналан, Фехми Берка и других поэтов говорится о покинутой родине, которая ассоциируется с тем селом, где родился автор, вынужденный в поисках лучшей доли жить в большом городе или далекой стране. Разных по возрасту, уровню мастерства, поэтическому видению авторов объединяет стремление рассказать о своих тревогах за будущее своей этнической группы в условиях стремительной глобализации.

Если поэтические жанры, как более мобильные, развивались практически с первых лет мухаджирства, то для становления прозаических жанров требовались особые условия, прежде всего, возможности публикации в периодических органах печати. Данным обстоятельством объясняется тот факт, что прозаические жанры литературы диаспоры связаны с деятельностью представителей третьей волны эмиграции. Только в конце 1970-х годов была написана эмигрантом третьей волны – Хамитом Боташем первая повесть – «Харам тала» («Проклятая поляна», издана в Нальчике в 1993 году, переведена на русский язык в 1998 году).

Хамит Боташ принадлежит к тем представителям диаспоры, которым удалось быть свидетелями преобразований в области культуры и просвещения, проведенных большевиками: ликвидация безграмотности, становление печатных органов, зарождение письменности и формирование основ национальной художественной литературы. Он получил образование перед Великой Отечественной войной, потерял в огне репрессий близких родственников и был вынужден с престарелой матерью покинуть родину,

ибо не видел для себя перспектив при сталинском режиме. Какие бы трудности ни пришлось пережить автору, полученное им в советском государстве образование, приобщение к великой русской литературе дали ему возможность реализовать впоследствии свой писательский талант на чужбине. Оставаясь в плену своих горьких воспоминаний, он написал повесть, в которой искренность равна подвигу, а реальность воспринимается как страшный сон. Автор повести, рассказывает об одном трагическом эпизоде конца Второй мировой войны, когда колонна кавказских горцев, бежавших от сталинских репрессий вместе с немцами, взяв с собой свои семьи – родителей, детей, жен, коварно была возвращена англичанами в горнило режима. Он рассказывает в деталях о побоище на границе Австрии и Италии, на берегу реки Драу, устроенном англичанами. Психологически точно и достоверно выписаны образы горцев, находящихся в тревожном ожидании. Без вины виноватые, дети и старики, женщины в любой момент могли быть расстрелянными, утопленными в водах Драу, что и происходило на глазах у автора. Эти события не раз заставляли Хамита Боташа братья за перо – на протяжении всей своей жизни на чужбине он писал стихи, статьи и очерки, наконец, – повесть о пережитых им и его близкими страданиях.

Если фольклор и литература позволяют сохранить язык карачаево-балкарских мухаджиров, то публицистика связывает диаспору с исторической родиной, напоминая о прошлом и анализируя современные проблемы жизни переселенцев. В разные периоды существования диаспоры публицистика меняла свою аудиторию, тематику, свои жанровые особенности. В период становления она была русскоязычной, поскольку первые публикации карачаево-балкарских авторов были осуществлены в кавказских журналах, издающихся на русском языке в Европе: «Кавказ» (1934–1939, Париж), «Кавказский горец» (1924–1927, Прага), «Независимый Кавказ» (1929–1930, Париж), «Горцы Кавказа» (1929–1934) Парижде, «Северный Кавказ» (1934–1939), «Свободный Кавказ» (1950–1954, Мюнхен). Представители карачаево-балкарской диаспоры в Европе (Т. Шакманов, М.-Г. Суншев, Н. Суншев, А. Шаханов, И. Урусбиев) внесли большой вклад в дело организации и производства большинства из этих изданий, а также выступали в качестве авторов с различными материалами» (Борлакова 2009: 23).

В конце 1940-х годов появилась возможность публиковаться в странах проживания большинства мухаджиров – в Турции и Сирии, чем и воспользовались известные в диаспоре журналисты и общественные деятели. Теперь большинство журналов выходило на турецком языке, и тематика публикаций была посвящена истории народов, прежде всего, истории исхода, т. е. русско-кавказской войне и более поздним периодам – периоду сталинских репрессий 30-х годов и только что закончившейся мировой войне.

Ярким публицистом, автором фундаментальных исследований, известным не только в своей этнической диаспоре, является Махмуд Дудов. Благодаря публикациям Н. Кагиевой, З. Кипкеевой, Б. Лайпанова, его публицистика, научные труды и общественная деятельность стали известны широкому кругу читателей четверть века назад (Къагъыйланы 2001; Лайпанланы 2001; Лайпанланы 2009). Статьи, выступления на «Радио Свободы» М. Дудова, сотрудником которого он был многие годы, говорят о самоотверженной деятельности славного сына Кавказа, нашедшего силы донести до мирового сообщества трагедию высланных народов. Махмуд Дудов – автор двух известных трудов, двух значимых монографий «Karaçay-Malkar

turklerinininde Hayvançılık ve bununla ilgilb gelenekle» («Животноводство и связанные с ним обычаи карачаево-балкарских тюрок») (*Karça* 1954) и «Karaçay ve Malkar turklerinin Faciasi» («Трагедия карачаево-балкарских тюрок»), опубликованных под псевдонимами Рамазан Карча и Махмуд Асланбек (*Aslanbek* 1952). Второе исследование издано в 1952 г., и в нем изложена не только трагедия депортации, но и ее причины, какими их видел автор. В эмиграции Махмуд использовал псевдонимы Рамазан Карча, Махмут Асланбек, Рамазан Наибоглу.

Помимо публицистических статей, существует некоторые документальные источники, в которых участники и свидетели событий рассказывают о пережитом. В этом отношении представляют большой интерес «Multeci kamplarından karaçay-malkar turkçesi mektupları» («Письма карачаевцев и балкарцев из лагерей для перемещенных лиц»). Он были изданы в 1991 году турецким ученым-лингвистом Исмаилом Доганом (*Dogan* 1992). Понимание сущности процесса этнического рассеяния, ведущего, в конечном счете, к растворению народа в иноэтнической среде, заставляет авторов не только писать полные драматизма стихи и поэмы, но и искать возможные пути его сохранения. Это – попытки издания газет, журналов и книг, распространение выходящих на исторической родине книжной продукции, а также аудио- и видеороликов с песнями, спектаклями, воспоминаниями стариков-старейшин родов, с видеокolleкциями преподавателей вузов на карачаево-балкарском языке. Некоторые *дернеки* (землячества) проводят курсы по изучению кириллицы, чтобы была доступна поступающая с Родины литература. В них же организовывают занятия по изучению культуры, литературы, истории, этнографии народа. Практически во всех подобных землячествах есть фольклорные ансамбли, к ним примыкают народные певцы-*жырчы*, как правило, владеющие игрой на каком-нибудь национальном музыкальном инструменте.

Есть группа, объединяющая европейских карачаево-балкарцев, выходцев из Турции, в названии которой явственно обозначена тревога ее создателей – «Тас болдукъ» («Мы потерялись»). Станным образом, по иронии судьбы, в качестве песни-маркера они сочинили гимн на музыку фольклорной шуточной песни «Аналары айрылдыла» («Анаевы разделились»), где говорится о разделении большой балкарской фамилии на *атауулы* (новые патронимические структуры, как правило, возникающие через 7–10 поколений от основателя фамилии). Фольклорная песня осуждает разделение патронимической структуры, а новая песня карачаево-балкарской диаспоры в Европе, будучи гимном, призвана противостоять процессу рассеяния. Данный факт говорит о недостаточном знании молодыми представителями диаспоры фольклора. Вышеприведенные факты красноречиво свидетельствуют о стремлении представителей интеллигенции карачаево-балкарской диаспоры противостоять процессу этнического рассеяния, стремлении дальше развивать доставшуюся им в начале исхода духовную культуру предков.

В эпоху глобализации, для которой характерны интенсивные миграции и преодоление политических границ, существование диаспор в их классическом виде становится проблематичным. Не секрет, что информационная открытость сближает культуры, но одновременно глобализация и ее составляющие нивелируют этнокультурную специфику. Родная культура замещается культурой «принимающей страны», в первую очередь, это касается языка, как необходимого инструмента ежедневного общения. Тем не менее, мы можем наблюдать, как на сохранение культурного

наследия диаспоры в определенном ракурсе позитивно влияют процессы глобализации. Революция в области современных технологий незамедлительно расширила возможности для общения: кардинально улучшилась телефонная сеть, появилась доступная видеосвязь, Интернет сократил время и расстояния для общения. Именно в этом смысле культурно-информационная открытость, свойственная современному обществу, дает возможность для оптимистического взгляда в отношении будущего диаспор. Об этом может свидетельствовать и данная работа, часть материалов которой извлечена из интернет-сайтов, объединяющих любителей и знатоков караево-балкарской литературы и культуры (*Kağaçay*).

«Интернет-группы», образованные караево-балкарскими энтузиастами, часто размещаются различные фото, видео и печатные материалы по истории, культуре, литературе диаспоры. Поэтессой Айла Эскибаш (Кубадий) создана группа, объединяющая любителей караево-балкарской поэзии, и за короткий промежуток времени ее участниками стали сотни пользователей Интернета. Среди них – любители поэзии, знатоки фольклора и литературы, авторы, использующие возможность выложить свои статьи, стихи, небольшие прозаические и драматургические произведения. Здесь могут поделиться информацией и выразить свое мнение по опубликованным материалам люди самых разных профессий – от крестьян до ученых. И, тем не менее, основным носителем и пространством для развития духовной культуры любого народа является письмо, письменная форма фиксации текста. В турецкой диаспоре, как известно, до последнего времени не было возможности реализовать данную культурную задачу, и отдельным сподвижникам (как, впрочем, и до сих пор) приходилось издавать журналы и книги на родном языке на свои деньги. Отсутствие господдержки сказывается на современном состоянии культуры диаспоры: по-прежнему все издания осуществляются с привлечением спонсоров или общественных фондов, в большинстве своем авторы вынуждены писать «в стол», но как сказано выше, появление Интернета открыло для них новые перспективы для общения с читателями.

Попад в экстремальную для родной культуры ситуацию, диаспора, как сообщество людей определенных культурных предпочтений, старается сохранить язык и фольклор, сформировать литературную лакуну. В случае с караево-балкарской диаспорой приверженность к своим этническим истокам стала одной из главных факторов их противопоставления окружающему турецкому большинству. Только определенная замкнутость общества на некоторое время (понятно, надолго не удалось бы) могла помочь не растерять в процессе адаптации основные компоненты культуры. Однако с течением времени изменившиеся общественно-политические реалии в стране и мире трансформировали этнокультуру диаспоры: «В связи с переселением во второй половине XX века основной части соотечественников в города, ассимиляционные процессы стали усиливаться. Возрос удельный вес межнациональных браков, происходит трансформация культуры в целом. В условиях дисперсного проживания основная часть молодежи не владеет родным языком» (*Темурев* 2014).

Законы формирования и существования диаспоры универсальны. Оторванная от основного этнического массива, культура замещается культурой принимающей страны, потомки первых переселенцев уже не связаны психологически с покинутой предками Родиной, их души не изранены разлукой, как у мухаджиров. С Кавказом их связывают только лишь рассказы старших. Родина окутана романтикой, красивыми легендами, где в узких ущельях текут потоки воды, сладкой как мед, прохлада гор

подобна райской. В покинутых предками селах живут необычно храбрые, великодушные мужчины и прекрасные девушки. Весь этот романтический флер окутывает и поэзию карачаево-балкарских авторов. Но этот идеал далек от реальности, чему становятся свидетелями те, кто посещают Карачай и Балкарию в последние десятилетия. Они возвращаются домой, полные впечатлений и, обрастая друзьями и вновь приобретенными родственниками (такова наша этническая особенность – представители фамилий, насчитывающих даже два десятка поколений, априори считаются родственниками). Но Родиной для них уже является Турция, с ней связана дальнейшая жизнь диаспоры. Даже те, кто много лет назад покинул эту страну в поисках лучшей доли в США и страны Европы, стремятся к ней вернуться, ибо здесь их колыбель.

### Примечания

<sup>1</sup> *Мухаджир* – в буквальном переводе с арабского означает «переселенцы» или «эмигранты» – от слова хиджра – переселение. Массовое переселение с Северного Кавказа в страны Ближнего Востока и Турцию в XIX принято называть мухаджирством, а переселенцев – мухаджирами (адыгский вариант – махаджиры).

### Литература:

- Aslanbek 1952 – Aslanbek M. *Karacay ve Malkar turklerinin Faciasi*. Ankara: Cankaya Matbaasi, 1952.
- Dogan 1992 – Dogan I. *Multeci kamplarından kara çay-malkar türk çesi mektupları*. Konia, Karacay kultur derneği, 1992.
- Биттирланы* 2014 – *Биттирланы Т.Ш.* Ата журтну ийнакълап... Нальчик, 2014.
- Борлакова* 2009 – *Борлакова Ф.А.* Карачаево-балкарская эмиграция: этапы формирования и этнокультурной эволюции. Автореферат дис. кандидат исторических наук. Карачаевск, 2009.
- Жабелова* 2000 – *Жабелова Л.Ж.* Проблемы функционирования карачаево-балкарского языка за рубежом [в Турции, Сирии и Иордании] // Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: история и культура. Нальчик, 2000. С. 241–270.
- Karça* 1954 – *Ramazan K., Koşay Z.* *Karacay-Malkar türklerinininde Hayvanchilik ve bununla ilgili gelenekle*. Ankara, 1954.
- Карачай Malkar Türkiye Интернет-портал карачаево-балкарской диаспоры в Турции. (URL: <http://www.kamatur.oru>.) Интернет-портал карачаево-балкарского национально-культурного центра в г. Турхал [Турция] (URL: <http://www.karacayderneei.com>) – Kafpedia [Kafkasyan ensiclopedia] Кавказская энциклопедия: Международная электронная энциклопедия. (URL: <http://www.tr.kafpedia.om>). Интернет-портал карачаево-балкарского национально-культурного центра в г. Эскишехир [Турция] (URL: <http://www.karacaybalkar.org>). Интернет-портал карачаево-балкарского национально-культурного центра в г. Анкара [Турция] (URL: <http://www.karacay-balkar.org>). Интернет-портал карачаево-балкарского национально-культурного центра в г. Измир [Турция] (URL: <http://www.karacaymalkar.net>).
- Кипкеева* 2000 – *Кипкеева З.Б.* Карачаево-балкарская диаспора в Турции. Ставрополь, 2000.
- Къагъыйланы* 2001 – *Къагъыйланы Н.* Дудаланы Садык // Ас-Алан, 2001. № 1. С. 152–157.
- Лайпанланы* 2001 – *Лайпанланы Б.* Америкада къарачайлыла. // Ас-Алан, 2001. № 1. С. 158–170.
- Лайпанланы* 2009 – *Лайпанланы Б.* Дудаланы Махмут бла Йылмаз Невруз // Къарачай, 2009. № 1.
- Невруз* 2007 – *Невруз И.* Из доклада на конференции карачаево-балкарской диаспоры в г. Стамбул. Стамбул, март 2007.
- Тетүев* 2014 – *Тетүев А.И.* Карачаево-балкарская зарубежье в новейшей историографии // История науки и техники, 2014. № 10. С. 50–56.
- Улаков* 2003 – *Улаков М.З., Толгуров Т.З.* «Этнос – диаспора», как модель функционирования социокультурного пространства // Кавказоведение, 2002. № 4.

## References

- Aslanbek M.* Karachay ve Malkar turklerinin Faciasi. Ankara. Cankaya Matbaasi. 1952.
- Dogan I.* Multeci kamplarından karachay-malkar turkcesi mektupları. Konia, Karachay kultur derneği, 1992.
- Bittirlany T.Sh.* With love the motherland fathers... Nal'chik, 2014.
- Borlakova F.A.* Karachaevo-balkarskaia emigratsiia: etapy formirovaniia i etnokul'turnoi evoliutsii. Avtoreferat dis. kandidat istoricheskikh nauk. Karachaevsk, 2009.
- Zhabelova L.Zh.* Problemy funktsionirovaniia karachaevo-balkarskogo iazyka za rubezhom [v TURLsii, Sirii i Iordanii]: // Adygskaiia i karachaevo-balkarskaia zarubezhnaia diaspora: istoriia i kul'tura. Nalchik, 2000.
- Karcha Ramazan. Zubeyir Koshay.* Karachay-Malkar turklerinininde Hayvanchilik ve bununla ilgilib gelenekle. Ankara, 1954.
- Karachay Malkar Türkiye. Internet-portal karachaevo-balkarskoi diasporı v TURLsii. URL: <http://www.kamatur.oru> / Internet-portal karachaevo-balkarskogo natsional'no-kul'turnogo tsentra v g. Turkhal [TURLsiia]. URL: <http://www.karacayderneei.com> – Kafpedia [Kafkachyan ensiclopediaia] Kavkazskaia entsiklopediia: Mezhdunarodnaia elektronnaia entsiklopediia. URL: <http://www.tr.kafpedia.om>. Internet-portal karachaevo-balkarskogo natsional'no-kul'turnogo tsentra v g. Eskishehir [TURLsiia]. URL: <http://www.karachaybalkar.org>. Internet-portal karachaevo-balkarskogo natsional'no-kul'turnogo tsentra v g. Ankara [TURLsiia] URL: <http://www.karacay-balkar.org>. Internet-portal karachaevo-balkarskogo natsional'no-kul'turnogo tsentra v g. Izmir [TURLsiia] URL: <http://www.karachaymalkar.net>.
- Kipkeeva Z.B.* Karachaevo-balkarskaia diaspora v TURLsii. Stavropol, 2000.
- K"ag"yilany Nazifa.* Dudalany Sadyk. // As-Alan, 2001. No. 1. Pp. 152–157.
- Laipanlany, Bilial.* Amerikada k"arachailyla. // As-Alan, 2001. No. 1. Pp. 158–170.
- Laipanlany, Bilial.* Dudalany Makhmut bla Iylmaz Nevruz // Karachai, 2009. No. 1.
- Nevruz I.* Iz doklada na konferentsii karachaevo-balkarskoi diasporı v g. Istanbul. Istanbul, mart, 2007.
- Tetuev A.I.* Karachaevo-balkarskaia zarubezh'e v noveishei istoriografii // Istoriia nauki i tekhniki, 2014. No. 10. Pp. 50–56.
- Ulakov M.Z., Tolgurov T.Z.* «Etnos, – diaspora», kak model' funktsionirovaniia sotsiokul'turnogo prostranstva // Kavkazovedenie, 2003. No. 4.

### **T.Sh. Bittirova. Literature, folklore, and publicism as factors in maintaining ethnic identity of Karachai-Balkar Diaspora.**

*The article analyzes the spiritual factors of preservation of ethnic culture of Karachay-Balkar Diaspora in Turkey and the Middle East. The emergence of publicism of the North Caucasus Diaspora ethnic groups, its major periods, authors and the importance of «Caucasian» journals – all of this is the subject of the article.*

**Keywords:** *Diaspora; ethnic memory; incorporating environment; folklore as the basis of spirituality of Diaspora.*



© С.А. Иникова

## ВОЗВРАЩЕНИЕ В РОССИЮ: МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ СРЕДИ ДУХОБОРЦЕВ ГРУЗИИ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА\*

*Статья посвящена исследованию миграционного движения среди духоборцев Грузии, начавшегося четверть века назад: его причин, этапов, особенностей.*

**Ключевые слова:** *духоборцы, межэтнические отношения, миграция, этническое сознание, культура, религиозность, идентичность*

Прошло 25 лет с начала организованного переселения духоборцев из Богдановского р-на Грузии в Россию. Первая волна (1989–1991 гг.), направившаяся в Тульскую область, вызвала живой интерес у российских ученых (Степанов, Сусоколов 1991; Степанов 1993; Степанов, Сусоколов 1993). Духоборцы приняли решение о добровольном переселении в РСФСР из тогда еще союзной Республики Грузия за два года до распада Советского Союза. Одни авторы с пафосом писали о реальной возможности заселить российское Нечерноземье честными, трудолюбивыми людьми, желающими работать в сельском хозяйстве, а другие сожалели о вероятной утрате уникальной духоборческой культуры. Вскоре в Россию буквально хлынул поток беженцев и вынужденных переселенцев, и, видимо, поэтому вторая миграционная волна духоборцев из Грузии (1999 г.), направившихся в Брянскую область, уже не вызвала такого интереса, а причины их миграции серьезно заинтересовали только грузинских ученых, занявшихся изучением конфликтной ситуации в Ниноцминдском (бывшем Богдановском) районе, где жили духоборцы (ПОиК 1998). И, наконец, последняя, третья волна (2007–2008 гг.) в Тамбовскую область, прошла как-то совсем тихо и незаметно, возможно, потому, что уже мало кто питал надежды на заселение русской деревни русскими из-за рубежа и решение таким путем демографической и продовольственной проблем.

Юбилей в четверть века – достойный повод, чтобы вспомнить о духоборцах и их переселениях, в которых отразилась бурная эпоха национальных движений в республиках, распад СССР, развал советской экономики и «демократизация» на всем пространстве расколовшейся на куски страны и, наконец, появившийся в конце тоннеля, пока не яркий, но все же свет новой эпохи. Спустя годы, когда улеглись эмоции, а время упорядочило причинно-следственные связи, события двадцатипятилетней давности и их последствия видятся четче, многограннее и уже без мешающих объективному взгляду иллюзий.

---

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

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

### Немного предыстории

Духоборцы или, как их часто называют, духоборы<sup>1</sup> попали в Закавказье в 1841–1845 гг. Пятью партиями правительство выслало из Таврической губернии почти пять тысяч представителей этой секты, отказавшихся перейти в православие. Они были расселены в нескольких местах Закавказья, но основная часть обосновалась в Ахалкалакском уезде Тифлисской губернии, в горном регионе, называемом Джавахетия, где возникли восемь русских селений с центром в с. Горелое, или Гореловка. Эти селения с надельными землями сами духоборцы называли «Духоборией». Высокопоставленные чиновники давали самые лестные отзывы об этих русских поселенцах, развивших в дотоле диком крае земледелие и животноводство, упорным трудом достигших благосостояния и ставших примером для окрестного армянского населения, пришедшего в те места немногим ранее – в 1830-е годы. Правда, духоборцы получили значительно больше земли, чем их соседи, но худшего качества и местоположения. Община жила очень замкнуто, ограничивая отношения с армянами и кочевавшими в тех местах татарами (азербайджанцами) контактами в хозяйственной сфере.

В этом армянском по этническому составу регионе духоборцы долгое время играли роль носителей более передовой хозяйственной и бытовой культуры. Несмотря на земельную реформу 1921 г., в результате которой часть надельной земли духоборцев перешла армянам, несмотря на коллективизацию и борьбу Советской власти с религией, духоборцы не утратили своей культуртрегерской роли. Их колхозы были лучшими в районе, селения самыми чистыми и благоустроенными (по тому времени), но главное, и в колхозное время они сохранили особенное отношение к труду, присущее конфессиональным группам протестантского типа.

Однако изъятие у духоборцев части земель стало одной из причин того, что в начале 1920-х годов 4,5 тыс. из них уехали в Россию – в Сальские степи (ныне Целинский р-н Ростовской обл.), и еще 1 тыс. – на Украину в Мелитопольский уезд, в те места, откуда когда-то выселили их предков<sup>2</sup>. Кроме того, в сознании духоборцев присутствовала мысль о том, что Закавказье – это место ссылки, которая когда-нибудь должна закончиться.

Жители Гореловки не принимали участие ни в эмиграции духоборцев в Канаду в 1898–1899 гг., ни в Сальские степи, ни на Украину. Гореловка и все остальные духоборческие селения принадлежат к разным партиям. Раскол произошел еще в 1887 г. Тогда, после смерти общепризнанной руководительницы секты Лукерьи Калмыковой, все села, кроме Гореловки, признали своим вождем П.В. Веригина. Вражда между жителями Гореловки и всеми остальными селами была очень ожесточенной. Гореловцы, оказавшись в меньшинстве, в противостоянии с веригинцами нашли опору в твердом следовании традиции, отличались большей религиозностью и осознанием себя истинными духоборцами. Благодаря такой прочной «оседлости» они сохранили не только сложившиеся родственные, но и товарищеские связи, которые играли очень большую структурирующую роль в каждом духоборческом селе, сплачивая всех его жителей (Иникова 2015: 75–78).

### Миграционные движения до 1989 года

После выезда начала 1920-х годов случаев массовой миграции из Духобории не было, хотя с началом коллективизации (сер. 1930-х годов) из Тамбовки в предместье

Тбилиси Гермагель выехали несколько самораскулачившихся семей. Потом к ним стали подъезжать односельчане и жители соседней Родионовки. Постепенно там образовалось компактное поселение: люди работали на фабрике и вели приусадебное хозяйство. Позже Гермагель стал районом Тбилиси, где продолжала существовать небольшая колония духоборцев. Из других селений, как видно из похозяйственных книг, в предвоенные годы выезжали буквально единицы, причем, иногда указывается, что это были не духоборцы, а приезжие ветврачи, учителя и т.д. С 1950-х годов села, в основном, покидали уезжавшая на учебу молодежь, которая обычно потом оставались в городах; девушки, вышедшие замуж за русских из России (пограничников), небольшая часть духоборцев выезжала в Россию на жительство и чаще они ехали к родным в Ростовскую область. Число мигрантов понемногу увеличивалось в 1960-е годы и особенно в 1970–1980-е годы. Причин было несколько.

При ограниченном количестве земли и переходе к более интенсивным методам хозяйствования неизбежно усиливается аграрное перенаселение. Механизация коллективных хозяйств с начала 1970-х годов резко увеличила число лишних рабочих рук, хотя привела к укреплению колхозов и росту экономического благосостояния их членов. В таких условиях отток части населения, прежде всего молодежи, был неизбежен. В целом это был закономерный процесс, связанный с экономическим развитием. Еще более быстрое сокращение сельского населения шло в эти годы во многих регионах России<sup>3</sup>.

В начале 1970-х годов был закончен переход на всеобщее среднее образование, и духоборческая молодежь все чаще стала поступать в вузы. Образование, которое раньше не приветствовалось в этой среде, расширяло горизонты и стимулировало желание молодых людей посмотреть мир за границами собственной деревни, и для некоторых он оказывался более привлекательным. Большую роль в том, что духоборцы стали покидать свои селения, сыграло и давно начавшееся падение религиозности среди них, повлекшее изменения в отношении к своему сообществу и его ценностям.

Отъезд стимулировала и проводимая правительством страны национальная политика, не учитывавшая специфические интересы русского населения в национальных республиках. У духоборцев, несомненно, присутствовало ощущение психологического дискомфорта в иноэтничном окружении, но у них, как религиозной группы, имевшей развитое чувство корпоративного эгоизма, в меньшей степени присутствовала и глубокая обида на то, что если ранее, в дореволюционное время, они пользовались хозяйственными привилегиями, почтением со стороны армян и татар, уважением местной царской администрации, то при Советской власти сначала они были поставлены в один ряд с соседями, а потом армянская администрация стала все активнее отодвигать их на второй план.

Небольшая часть духоборцев выезжала в города Грузии, на заводы в Рустави или на шахты в Вале, на строительство гидроэлектростанции. В 1970-е годы молодые мужчины все чаще стали идти служить прапорщиками в воинские части в г. Ахалкалаки и в Армению в г. Ленинакан, но подавляющее большинство, решившихся покинуть Духоборию, направлялись в Россию и в русскоязычные районы Украины – в Крым, Харьковскую и Запорожскую области.

Таблица 1

## Миграции духоборцев в 1960–1970-е годы

Селения	За период 1961–1963 гг.				За период 1976–1978 гг.			
	Всего чел. выехали из Гореловского с/с	Остались в пределах Грузии	Выехали за пределы Грузии	Из выехавших из Грузии поехали в Россию и на Украину	Всего чел. выехали из Гореловского с/с	Остались в пределах Грузии	Выехали за пределы Грузии	Из выехавших из Грузии поехали в Россию и на Украину
Гореловка	44	21	23	21	71	7	64	48
Калинино	24	2	22	22	24	3	21	19
Спасовка	10	2	8	8	25	3	22	15
Орловка	19	8	11	11	25	3	22	22
Ефремовка	2	1	1	0	27	8	19	15
Всего	99	34	65	62	172	24	148	119

\* Таблица составлена по данным похозяйственных книг за указанные годы. Взяты духоборческие селения, входившие в Гореловский сельсовет.

О.Д. Комарова в своем исследовании пишет, что сам факт того, что русские из Закавказья в большинстве своем ехали в Россию, свидетельствует о наличии на местах их проживания «этнического отторжения». Причем, по ее данным, из духоборческих сел Гореловского сельсовета 66,7% от общего числа выехавших направлялись не в города, а в сельскую местность. Это самый высокий показатель среди русских селений Азербайджана, Армении и Грузии (Комарова 1995: 177 таблица).

Духоборцы предпочитали выезжать в сельскую местность, потому что на протяжении двух столетий каждое новое поколение воспитывалось с мыслью, что труд на земле – единственно законное занятие для человека, данное ему от Бога. В отличие от молокан, духоборцы избегали городов и не занимались торговлей. Колония в Гермагеле – их единственное компактное городское поселение, возникшее в особой ситуации. В 1980-е годы в некоторых селах Крыма, Ставропольского края и Северного Кавказа проживало по 20–50 семей духоборцев из Грузии.

Они ехали в Россию и на Украину в сельскую местность, но в места с теплым климатом, сильно отличающимся от климата Джавахетии, и, кроме того, выбирали крупные селения поселкового типа с развитой инфраструктурой. Особенно притягательным для духоборцев был пос. Коммаяк в Ставропольском крае – образцово-показательное село и хозяйство. Те, кто выехал в Россию и на Украину, и с кем мне довелось поговорить, мотивировали свое решение желанием жить в более теплом климате, выбраться из глуши поближе к цивилизации и быть среди русских.

Численность духоборцев в Богдановском районе от переписи к переписи понемногу уменьшалась, хотя это был не только результат миграций, но и сокращения рождаемости. Изменялось и процентное соотношение русского (духоборческого) и армянского населения в районе.

Таблица 2

## Динамика доли духоборцев в населении Богдановского района

1939 г.		1959 г.		1979 г.		1989 г.	
Русские %	Армяне %	Русские %	Армяне %	Русские %	Армяне %	Русские %	Армяне %
16,95	79,18	14,4	84,5	10,5	88,3	8,4	89,6

\* Таблица составлена по данным: Этнокавказ. Этносостав населения Грузии по переписям населения 1897–2002 гг. (URL: [ivk-systems.com>vris-gans/Ниноцминдский муниципалитет](http://ivk-systems.com>vris-gans/Ниноцминдский_муниципалитет)) и материалам Всесоюзной переписи 1989 г.

Отток духоборцев, прежде всего молодежи, шел по нарастающей, и население Духобории потихоньку старело, но к концу 1980-х годов катастрофических последствий миграционного процесса в пяти селах Гореловского сельсовета не было, тем более что некоторая часть выехавших (главным образом, в пределы Грузии) спустя какое-то время возвращалась. Дома выезжавших занимали родственники или покупали односельчане. Негативные последствия миграций сильно ощущались в Тамбовке и Родионовке, территориально оторванных от основного массива духоборческих селений, где дома отъезжавших, за неимением своих желающих, покупали армяне.

Еще в 1924 г., после выселения части духоборцев Тамбовки в Сальские степи, в село вселились армяне из с. Хульгумо, для которых были отрезаны «лишние» тамбовские земли. Духоборцам с трудом удалось добиться, чтобы непрошеным соседям хотя бы запретили селиться в самом селе. Им отвели под поселение место в конце Тамбовки, и духоборцев от армян отделяла узенькая, скорее похожая на ручей, речка Шашка. До организации колхоза чужих жить в село старожилы не пускали, но постепенно ново-хульгуминцы начали проникать в Тамбовку, скупая дома все чаще уезжавших духоборцев. И чем больше поселялось в селе армян, тем чаще уезжали духоборцы. К 1989 г. Тамбовка и Родионовка практически стали армянскими: духоборцев в этих селах соответственно проживало всего 29 и 44 человека.

Тот же процесс вселения армян в крупное духоборческое селение Богдановку, особенно после того как она стала районным центром, превратил ее со временем в армянский город. К концу 1980-х годов духоборцы – приблизительно 200 человек – еще проживали более или менее компактно на двух улицах. Однако остальные духоборческие селения, особенно Гореловка, к 1989 г. оставались моноэтническими: в них было всего по несколько армянских семей.

Несмотря на моноэтничность сел Гореловского сельсовета, отгораживаться от «чужих», чтобы сохранить свой особый жизненный уклад, свою самобытную культуру, духоборцам в 1960–1980-е годы становилось все труднее в силу усиления интенсивности и углубления самых разнообразных контактов. Духоборцы всеми силами старались держать дистанцию, и свидетельством этому служит ничтожное количество смешанных браков, которые очень порицались в сообществе, особенно стариками.

### Первая волна эмиграции из Грузии

Летом 1988 г., в мой первый приезд в Духоборию, ничто, казалось, не предвещало грядущих крутых изменений в жизни ее жителей, хотя глухое недовольство своим положением в районе и своими соседями ощущалось. Духоборцы были недовольны тем, что их пять колхозов, включавшие жителей Гореловки, Орловки, Спасовки, Ефремовки, Калинино (8,4% населения района) производили 33% продукции района, а обеспечивались они техникой, стройматериалами и прочим хуже, чем другие хозяйства. Вся торговля и здравоохранение в районе были в руках армян, руководство района было армянским, за исключением председателя райисполкома – грузина – и второго секретаря райкома, назначавшегося по разнарядке из числа русских. Неудовлетворенность этнического меньшинства социально-бытовыми и экономическими условиями обычно ведет к возникновению определенной межэтнической напряженности.

Явная напряженность в районе в тот момент ощущалась среди армянского населения в связи с конфликтом Армении и Азербайджана из-за Нагорного Карабаха. Спитакское землетрясение в Армении в декабре 1988 г., эпицентр которого находился очень близко от армяно-грузинской границы и Богдановского р-на, лишь на некоторое время отвлекло внимание от конфликта. Армяне Грузии выражали готовность двинуться на помощь своим братьям в Карабах, и среди них шли разговоры о возможном выходе армянских районов из состава Грузии и присоединении к Армении, с которой граничит Богдановский район. Среди армян было достаточно вооруженных людей, и уровень агрессии с их стороны чувствительно увеличился к концу года, что создавало в районе очень нервную, напряженную обстановку и порождало разного рода слухи и домыслы.

Ситуация в Грузии резко ухудшилась весной 1989 г. 9 апреля в Тбилиси произошли события, которые провели глубокую черту между прошлым и будущим республики. Советские войска приняли участие в разгоне митинга у Дома Правительства в Тбилиси, организованного командой Звиада Гамсахурдиа. Наряду с лозунгами выхода Грузии из состава СССР, смены политического режима в стране, звиадисты выступили с национал-шовинистскими лозунгами, в том числе антирусскими. Трагические события у Дома Правительства, повлекшие человеческие жертвы, подхлестнули антисоветские и антирусские настроения в республике.

В мае грузинское правительство, желая пресечь сепаратистские тенденции среди армян Богдановского р-на, решило вселить туда до тысячи аджарцев (грузин-мусульман из Аджарии), пострадавших от селей. Для этой цели планировалось отрезать земли сельскохозяйственного назначения у двух духоборческих (спасовского и гореловского) и одного армянского колхозов, причем новоселам должны были предоставить усадьбы большего размера, чем у местных жителей. Никто из Тбилиси не счел нужным поинтересоваться на этот счет мнением жителей и председателей колхозов. А вскоре для аджарцев стали размечать усадьбы прямо по всходам яровых спасовского и гореловского колхозов.

Эти действия очень сильно взбудоражили духоборцев и не только этих двух сел. Конечно, изъятие земель ущемляло экономические интересы старожилов. Кроме того, стало совершенно очевидным, что отныне власти Грузии вообще не собираются считаться с духоборцами. Последние восприняли вселение аджарцев как претворение в жизнь провозглашенного Гамсахурдиа и подхваченного «левой» прессой лозунга «Грузия для грузин». Наконец, у них хотели отобрать землю, которую их

предки и они сами, ежегодно очищая от камней, отвоевывали у природы – землю, на которой каждый лужок и балка имели наименование и были связаны с тяжелой, порой драматической историей проживания в Закавказье. Это была часть их Духобории, территорию которой они традиционно воспринимали не только как свою родину, но и как свое маленькое государство, проживание в котором было залогом поддержания духоборческой идентичности. Все эти чувства и обиды соединились воедино, и попытка вселить к ним аджарцев послужила мощным детонатором для взрыва массовых, быстро вызревавших эмиграционных настроений.

Со второй половины 1988 г. и до июня 1989 г., когда разворачивались и ширились национальные движения в Закавказье, из сел Гореловского сельсовета выехали 136 человек, тогда как за два предыдущие года – 114<sup>4</sup>. История, как известно, повторяется, и как тут не вспомнить массовый исход духоборцев в начале 1920-х годов и печальную судьбу Тамбовки. Но и на этот раз будущее Духобории вообще никого не интересовало.

В очень содержательной и серьезной работе грузинских этнологов о конфликтной ситуации между духоборцами и армянами середины – конца 1990-х годов, вскользь, как о чем-то совершенно незначительном, упомянуто о планах по вселению аджарцев: «В конце 80-х годов, после усиления в Грузии национального движения, отношения между духоборами и армянами резко изменились в худшую сторону. На фоне множества стихийных бедствий (имеются в виду сход селей в Аджарии – примеч. С.И.) на повестку дня был поставлен вопрос о заселении бедствующих грузин на территорию Гореловского сельсовета. После восстановления независимости Грузии власти приняли решение предоставить грузинам дома, покинутые уезжающими в Россию духоборами» (ПОиК 1998: 129). Поскольку в тот период я очень тесно общалась с духоборцами, то могу сказать, что накал миграционных настроений весной – осенью 1989 г. напрямую зависел от решения этого вопроса, и правительство республики имело возможности вообще предотвратить массовый выезд духоборцев. Однако центральные грузинские и местные армянские власти, за которыми стояли определенные силы в Армении, решали между собой вопрос о дальнейшей судьбе Богдановского и других армянских районов. Духоборцы же не хотели видеть в своих селах ни тех, ни других, поскольку и грузины, и армяне были для них «чужими».

Появление время от времени на дорогах Богдановского района грузовиков со сторонниками Гамсахурдиа, очень похожими на героев Гуляйполя, откровенно пугало людей, у которых формировался образ новой Грузии.

Вскоре правительство Грузии приняло решение о переводе всей делопроизводственной документации на грузинский язык, которого не знали ни русские, ни армяне. Это дало повод к появлению слухов, что все русские школы будут закрыты.

Антирусская истерия в Грузии стимулировала у духоборцев рост этнического самосознания и любой негативный отзыв о России и русских они воспринимали как личное оскорбление. Всего перечисленного было достаточно, чтобы «русские оккупанты», прожившие в Грузии почти 150 лет, почувствовали сильное желание вернуться в Россию. Причины массово возникших и предельно обострившихся миграционных настроений среди духоборцев были напрямую связаны с начавшимися национальными движениями в стране<sup>5</sup>.

Идея организованного переселения возникла в мае 1989 года и кулуарно обсуждалась председателями гореловского, спасовского и ефремовского колхозов, она нашла поддержку у второго секретаря райкома. Наиболее активным сторонником

переселения выступила председатель спасовского колхоза М.В. Углова. В июне она отправила в Москву группу спасовских жителей для выяснения перспектив переселения и подыскания соответствующего места. Делегацию приняли в подотделе межнациональных отношений ЦК КПСС, а потом духоборцы поехали посмотреть места в Тульской области. Закономерно возникает вопрос: а почему именно туда?

Еще в феврале 1989 г. я, сотрудник Института этнографии А.А. Сусоколов и руководитель тульского общества «Экокультура» В.И. Фризен (г. Тула) были в трехдневной командировке в Духобории. Меня и Фризена интересовал вопрос создания ткацкого и вышивального промысла. Вместе с тем, мы интересовались ситуацией и настроениями людей, но никакого социологического обследования не проводилось и никаких разговоров об организации массового переселения не велось, поскольку в то время для этого не было никаких оснований, и нас никто на это не уполномочивал. В разговоре с М.В. Угловой Фризен упомянул о своем участии в переселении менонитов в Тульскую область, где было много опустевших сел. После известия о грядущем вселении аджарцев Углова обратилась к Фризену с просьбой подыскать для духоборцев место в Тульской области. Первую делегацию из Спасовки В.И. Фризен познакомил с руководством Чернского р-на, во главе которого в те годы стоял А.В. Игнатенко.

Когда я приехала в Гореловку в июле того же года, вся Духобория буквально кипела и все обсуждали одну тему – переселение в Россию. Старшее поколение отмалчивалось и выжидало, когда страсти поутихнут. Было составлено письмо в Верховный Совет СССР от имени духоборцев Богдановского района, в котором они просили разрешить им выехать и всем вместе поселиться в России, создав единый сельсовет. В письме содержались просьбы предоставить льготы на переезд, выплатить компенсацию за дома, причем предлагалось, чтобы грузинское правительство вселило в их дома аджарцев, а им выплатило их стоимость. Никаких претензий и обид не высказывалось. Духоборцы писали: «Мы прожили здесь 150 лет и благодарны Грузии, принявшей нас, но мы устали быть постояльцами на этой земле. Мы хотим вернуться к русским в Россию» (архив автора).

В июле 1989 года председатели духоборческих колхозов побывали на приеме у первого секретаря ЦК Грузинской компартии Г.Г. Гумбаридзе. В переданном ему письме от имени всех духоборцев предлагалось взять их дома для аджарцев, а им выплатить компенсацию. Гумбаридзе высказался категорически против переселения. Однако 20 июля в Гореловке состоялся сход всех духоборческих селений района, на котором было принято решение о переселении и составлен протокол, также было объявлено, что планируется обратиться с письмом в Верховный Совет СССР. 16 августа с протоколом и письмом в Москву приехала вторая делегация во главе с М.В. Угловой. Они передали документы в Верховный Совет и поехали в Чернский район. В сентябре приезжала еще одна делегация от разных сел для осмотра места. Поскольку «ходакам» все понравилось – черноземные почвы и обилие свободной земли, климат, и то, что малочисленными соседями будут русские, – то духоборцы не стали искать ничего другого<sup>6</sup>.

Очевидно, Гумбаридзе распорядился прекратить или отложить до лучших времен вселение аджарцев в Гореловский сельсовет, во всяком случае, все разговоры на эту тему и работы по разбивке усадеб были прекращены. Это сразу многих успокоило и количество желающих уехать резко поубавилось, прежде всего, это касалось



Гореловки. Кроме того, стало известно, что грузинское правительство постарается не допустить вывоза колхозного имущества. И потом, одно дело поговорить о переселении, и совсем другое – решиться вот так, добровольно, покинуть родину, дом, могилы родителей и святые места, балки и курганы, среди которых прошла вся жизнь. На очередном сходе в Гореловке в сентябре стало очевидно, что село раскололось на два непримиримых лагеря – сторонников и противников переселения<sup>7</sup>. По разные стороны «баррикад» оказались соседи, лучшие друзья и даже родственники. В каждом лагере появился свой актив и свои лидеры.

Предлагая заселить аджарцами покидаемые дома, руководители переселенческой кампании были уверены, что поедет вся Духобория, и даже одиноких стариков планировалось забрать с собой, хотя последних никто и не спрашивал, захотят ли они уехать. После того как стало понятно, что какая-то часть останется, получалось, что уезжающие сами открыли чужакам ворота своей долго оборонявшейся крепости и впустили их внутрь.

М.В. Углова, почувствовав всю тяжесть ответственности и полную неизвестность впереди, в 1990 г. выехала с семьей в Ростов-на-Дону, бросив доверившихся ей людей; председатель гореловского колхоза и второй секретарь райкома, тоже стоявшие у истоков движения, заняли выжидательную позицию. Движущей силой переселения в Гореловке еще летом 1989 г. стала активная часть молодых мужчин, которые отслужили в армии, а некоторые из них после армии несколько лет прожили в России. Они очень болезненно восприняли начавшиеся в республике процессы, считали себя русскими и чувствовали полную бесперспективность дальнейшего проживания в Грузии, особенно в создавшейся обстановке. Эта категория гореловцев была далека от религии и не держалась за религиозные традиции и культовые места, а молодость давала им шанс начать новую жизнь на новом месте.

Гореловцы старшего возраста, жизнь которых прошла в бесконечных тяготах и лишениях и, наконец, наладилась, не могли и не хотели принять мысль о переезде. Среди них было много верующих, и они жили в уверенности, что место истинных духоборцев около «могилочек», где похоронены святые вожди, около духоборческого Сиона – Сиротского дома<sup>8</sup>, и что выполнившие заветы предков будут спасены на Страшном суде, который, по преданиям, для духоборцев состоится в Гореловке. Понятно, что при таких изначальных установках Гореловка в вопросе переселения раскололась по возрастному принципу.

Кого-то из стариков дети все-таки уговаривали и увозили в Россию, а с кем-то вынуждены были оставаться на старом месте, чтобы доглядеть их. После первого переселения много людей старшего поколения, отправив родных в Россию, все же остались одни жить в Грузии, и население духоборческих сел не только поредело, но и постарело, тогда как среди переселенцев оказалось много молодежи. Изменение возрастного баланса в среде мигрантов потом отрицательно сказалось на межпоколенной трансляции духоборческой культуры и поддержании социо-нормативных установок.

Среди духоборцев среднего возраста были и сторонники, и противники переезда. Многие полагали, что ситуация может измениться и все успокоится. Готовность или, наоборот, неготовность этой категории уехать во многом определялась позициями их родителей и их детей.

Новой родиной для мигрантов первой волны из Гореловки – около 750 чел. (250 семей)<sup>9</sup> – стало почти опустевшее с. Архангельское Чернского р-на Тульской области.

Администрация района, очень заинтересованная в заселении таких сел<sup>10</sup>, согласилась принять переселенцев еще до появления каких-либо законодательных актов и приложила много усилий для их «пробивания». Позже представители района сами ездили в Духоборию, чтобы ознакомить людей с условиями и перспективами их обустройства на новом месте. Госкомтруд начал работу по организации переселения. Постановление Совета Министров СССР № 438 «Об организации добровольного переселения отдельных граждан из Грузинской ССР в Чернский район Тульской области» было принято 30 апреля 1990 года, а первый отряд строителей, состоявший из 28 человек, приехал в Чернский район уже в октябре 1989 года и приступил к работе.

Причина переселения в постановлении была сформулирована нейтрально: духоборцы захотели вернуться на историческую родину. Важно было то, что в нем была отмечена необходимость сохранения культурного своеобразия этой группы и создание в этих целях компактного поселения. В постановлении Совмина указывалось, что духоборцы могут по желанию передавать дома местным советским органам Грузинской ССР с возмещением стоимости по оценке, но никаких обязательств со стороны этих органов принимать дома переселенцев прописано не было.

Планировалось выделить из бюджета солидные средства на обустройство духоборцев – достаточно посмотреть приложения к Постановлению Совета Министров РСФСР от 28 марта 1991 № 177. За счет государства духоборцам были предоставлены строительные материалы, а строили, или правильнее сказать, собирали дома из панелей сами переселенцы, правда, вскоре часть строений развалилась из-за некачественного материала, и их пришлось ставить заново. Строители и их семьи жили в вагончиках, и по мере обустройства к ним подъезжали новые группы. В 1990-е годы было сдано 147 домов, но некоторые мигранты, не дождавшись очереди, отстраивали дома на свои средства, покупали и ремонтировали старые.

Пик выезда из Гореловки пришелся на 1991 г., потом поток начал понемногу ослабевать. Приехали в Архангельское и несколько



Рис. 1. Строительство домов для переселенцев в с. Архангельское (фото С.А. Иниковой 1990).



Рис. 2. Духоборки у дверей нового дома в с. Архангельское (фото С.А. Иниковой, 1990).

семей, переселившихся ранее в Крым и Ставрополье. Немногочисленные группы духоборцев из Калиновки, Ефремовки, Спасовки поселились в Каменском р-не в Каменке и Новопетровском, а также в пос. Южный Чернского р-на. Несмотря на хорошие дома с удобствами, в этих поселениях была слабая инфраструктура, а из-за малочисленности жителей руководство не особенно спешило с ее налаживанием. Председатель ефремовского колхоза, уговорившая группу односельчан поехать в Южный, переехала в Ливны Орловской области, где для духоборцев во второй половине 1990-х годов появилась возможность получить жилье. В связи с прекращением финансирования в 1994–1995 гг. духоборцы Южного, Каменки и Новопетровского оказались в очень сложном положении, и постепенно одни переехали в Архангельское, другие разъехались, и буквально единицы ныне еще проживают там.

К сожалению, точных данных нет, но приблизительно немногим менее половины выехавших в 1990-е годы духоборцев все же поехали в Тульскую область, остальные разъехались по разным местам, в основном в Ростовскую обл., Ставрополье, на Кубань, Северный Кавказ, в Крым.

Поскольку всеобщего переселения колхозами, как это было задумано, не получилось, то переселенцы ничего из коллективного имущества не получили. Мигранты первой волны понесли наиболее значительные материальные потери, поскольку покупатели сбивали цены, и продажа домов растягивалась на несколько лет. Полностью продать или вывезти всю мебель, утварь, вещи, припасы было невозможно, поэтому оставшееся имущество шло как бесплатное приложение к дому, раздавалось или растаскивалось пришельцами. Кроме того, люди просто не успели реализовать полученные от продажи деньги, превращенные гиперинфляцией начала 1990-х годов в пустые бумажки.

### **Духоборня между двумя переселениями**

Духоборня, по мере выезда переселенцев, заполнялась новыми хозяевами. Быстро заселялись армянами духоборческие улицы в г. Богдановка, переименованном в Ниноцминду, быстро опустели села Спасовка, Орловка, Ефремовка, Калинино. Армянская партия «Джава», а потом и созданный фонд «Парвана» скупали дома отъезжающих для армян. Мотивировали это тем, что спитакское землетрясение сильно повредило жилищный фонд, и 2 тыс. человек в районе нуждались в жилье.

Новое правительство Грузии во главе с президентом З. Гамсахурдиа решили продолжить начатую ранее политику заселения Ниноцминдского р-на грузинами, тем более что после проведенной амнистии освобожденных уголовников надо было куда-то пристроить, да и вопрос с вселением аджарцев так и не был решен. Грузинские националисты создали Фонд им. Мераба Костава и «Общество возрождения Джавахетии», которые тоже скупали дома отъезжающих. Многие духоборцы еще помнят выступление лидера Народного фронта Грузии Н. Натадзе 27 мая 1990 года на собрании духоборцев Ниноцминского района, на котором он прямо заявил, что духоборцы должны покинуть Грузию, и пугал их ухудшением межэтнической ситуации в районе и республике. После этого выступления представители Фонда Костава вошли в с. Калинино и за полчаса скупали дома. Духоборцы побоялись, что потом не смогут их продать, и соглашались на минимальную цену, хотя в тот момент многим даже некуда было ехать.

Еще в процессе переселения в 1990 г. гореловский колхоз им. В.И. Ленина был преобразован в «Общину». Этот новый статус «Духоборской общины Богдановского района Республики Грузия» официально закрепили в феврале 1992 года в принятом уставе. В 1995 г. она была перерегистрирована как «Общество русских духоборов Грузии» и просуществовала до весны 1997 г. На самом деле Община включала только одно село – Гореловку. Во главе ее встала непримиримая противница переселения Л.Н. Гончарова.

В колхозах других бывших духоборческих селений, преобразованных в государственные «сельскохозяйственные производства», места председателей заняли армяне, причем, с боевым прошлым – недавно вернувшиеся из Карабаха. С трудом наживавшиеся несколькими поколениями закавказских духоборцев богатства – стада крупного рогатого скота, отары овец, техника, здания и даже земельные угодья – были быстро расхищены новыми хозяевами. В качестве примера: в хозяйстве Спасовки в 1994 г. было 1500 дойных коров и 6 тыс. овец, а через год коров осталось 300 голов вместе с молодняком, овец не было вовсе. И такая же ситуация была во всех остальных бывших духоборческих колхозах (ПОиК 1998: 100).

На фоне этого растаскивания и экономического развала по району, да и по всей Грузии, гореловская Община сохранила технику и поголовье скота, наладила работу остановившегося было сыроваренного завода, открыла лимонадный и колбасный цехи, пекарню. Главное – за ней сохранились все ранее принадлежавшие колхозу земли. Люди с начала 1990-х годов увеличили численность скота в своем подсобном хозяйстве, а Община продолжала, как раньше это делал колхоз, вспахивать и засеивать кормовыми травами выделенные им в пользование участки. В соответствии с земельной реформой 1992 г. каждое сельское домохозяйство получило в собственность 1,25 га пашни, но духоборцы отказались брать их, и до 1997 г. земля была в общем пользовании. Община взяла на себя заботу о проживавших в селе стариках. К весне 1997 г. в Общине состояло 755 членов с семьями, из них 218 человек были нетрудоспособны по старости и инвалидности.

В 1990-е годы Гореловка жила сыто, но денег у людей не было. Свои мясомолочные продукты они обменивали на привозившиеся торговцами фрукты, овощи и промтовары. Зарплату в основном тоже получали продуктами. Проблема заключалась в отсутствии электроэнергии, а вместе с ней и всех благ цивилизации. Отсутствовал общественный транспорт, и не было возможности доехать до райцентра.

После распада СССР, когда стало известно, что Грузия намерена ввести свои паспорта, многие духоборцы стали на всякий случай получать через посольство России в Тбилиси российское гражданство, но продолжали жить в Грузии. Люди старшего поколения прописывались у выехавших в Россию детей и получали российскую пенсию, так как в Грузии в 1990-е годы она была ничтожно мала. Для этой категории отъезд становился делом времени. Затянувшиеся бытовые трудности стимулировали миграцию поодиночке, и отъезд каждой семьи ухудшал положение оставшихся. Изменение численности духоборцев в селах Гореловского сельсовета с начала процесса миграции и до начала второй волны видно из следующей таблицы.

Таблица 3

## Динамика численности духоборцев в Гореловском с/с

Селения	Численность духоборцев	
	1989 г.	1997 г.
Гореловка	1581	772
Орловка	364	161
Спасовка	338	51
Калинино	305	10
Ефремовка	213	18
Итого	2801	1012

\* Таблица составлена по данным, полученным в Гореловском сельсовете.

Из-за отсутствия удобрений и изношенности техники падала урожайность, острый дефицит горюче-смазочных материалов каждый год угрожал срывом посевной и уборочной кампаний. По просьбе Общины и по ходатайству Российского посольства в Грузии горюче-смазочные материалы стали доставляться из России силами Министерства по чрезвычайным ситуациям в качестве помощи соотечественникам. МЧС доставило и мини-электростанцию, обслуживавшую производство. Если бы не эта помощь, вряд ли Община смогла бы сколько-нибудь успешно функционировать, но доставка горючего стоила больше, чем само горючее. Конечно, здесь был и политический расчет: показать, что Россия не бросает своих. Другой вопрос – как долго это могло продолжаться?

Благополучие Общины, которое раздражало армянское руководство района и определенные грузинские круги, на самом деле было очень шатким, поскольку за ней тянулся нарастающий год от года долг по налогам и страховкам, выплата которого означала полное банкротство хозяйства. В условиях взаимных неплатежей, невозможности получить кредиты такие долги были практически у всех хозяйств. Вопрос с долгом можно было бы при желании правительственных чиновников решить, о чем неоднократно просил Совет Общины и ее председатель, но желания не было, и долг стал тем рычагом, с помощью которого власти района постоянно давили на руководство Общины.

Община, по своей сути, была чем-то средним между советским колхозом и постсоветским кооперативом, но в самом названии было заложено стремление оградить хозяйство от покушения со стороны новых соседей – недухоборцев. В уставе Общины в разделе о членстве говорилось: «Членами Общины могут быть граждане-духоборцы, так как колхоз образовался на имуществе дедов и духоборское население села живет вместе не один десяток лет <...>» (Гончарова 2012: 491). Правда, в 1995 г. при регистрации эта формулировка была смягчена и членами Общины по уставу (но не на деле) могли стать не только духоборцы, но и те, кто оказывал ей помощь, признавал устав и платил членские взносы.

Грузины с криминальным прошлым, все-таки вселенные правительством в духоборческие села Ниноцминдского (бывш. Богдановского) района, через год-два уехали. Впрочем, правительство продолжало делать попытки вселить в дома, купленные «Фондом Костава», аджарцев, которые были лучше адаптированы к горному клима-

ту, но и они сумели основательно закрепиться только в Спасовке. Опустевшие после выезда грузин дома тут же заселяли армяне.

Э.А. Шеварднадзе, ставший в 1992 г. президентом Грузии, попытался удержать духоборцев на месте, чтобы предотвратить превращение района в моноэтнический армянский анклав, да и таких хозяйств, как духоборческое, в стране оставалось немного. 29 марта 1995 г. им было подписано распоряжение «Об улучшении социальных условий общины духоборов». В пункте 1 значилось: «Поручить управе и административным органам Ниноцминдского района не допустить куплю-продажу частными лицами и негосударственными фондами высвободившихся домов духоборов», но распоряжение президента осталось на бумаге. В 1997 г. в пяти селах (Гореловка, Ефремовка, Калинино, Спасовка, Орловка) проживало 1012 духоборцев, 706 армян, 306 аджарцев (240 в Спасовке). Гореловка, благодаря усилиям Гончаровой, все еще оставалась духоборческим селом: там проживало 772 духоборца, 306 армян и 14 грузин<sup>11</sup>.

Поскольку в остальных селениях духоборцев оставалось совсем мало, то, казалось бы, разумно было бы всем им поселиться в Гореловке, продав свои дома на старых местах и купив дома отъезжающих, войти в Общину, что, конечно же, укрепило бы ее. Но этого не было сделано.

Первоначально, когда армяне начали покупать дома в Гореловке, Совет Общины, имевший право заверять сделки, брал с них расписки, что новые соседи не будут претендовать на принадлежащие Общине земли и трудоустройство в ней, но новоселы поняли, что это незаконно, и перестали давать такие обязательства. Руководство Общины запретило сельсовету прописывать их на территории села. Недовольство армянского населения, проживавшего в Гореловке «на птичьих правах», накапливалось и, естественно, росло раздражение против духоборцев. Вопрос о выделении новоселенцам земель возникал каждый год к весне, и каждый раз руководству Общины с большим трудом удавалось отстоять свои земли, однако отношения с армянами ухудшались из года в год. В мае 1996 года армяне создали свою общину, предъявили Совету «Общества русских духоборов Грузии» письменный ультиматум и стали давить на администрацию района, которая, в свою очередь, предъявляла претензии Общине духоборцев и требовала перераспределения материальных ценностей.

Хотя новые жители составляли в Гореловке меньшинство, жизнь села с их приходом изменилась. Новоселы быстро наладили мелочную торговлю вдоль дороги, проходящей через Гореловку. В селе появились точки, где круглосуточно торговали «паленой» водкой. Резко участились случаи воровства утвари и припасов из сараев и подвалов. У Общины время от времени бесследно исчезал скот и лошади, сгорали трансформаторы, а полиция бездействовала. Я приведу выдержку из принятого расширенным заседанием Совета Общины постановления от 24 марта 1997 г., в котором обрисовано восприятие духоборцами новой реальности, возникшей с появлениями соседей: «А еще благодаря нынешнему окружению семей – членов Общины приходится задуматься о нравственно-моральной стороне жизни духоборов. Происходит разложение внутрисемейного уклада жизни. В нашу жизнь широко внедряется пьянство, разврат, воровство. Дети – недоучки. Что может ожидать после всего перераспределенного через два – три года Общину? А ведь начиная с 1990 г. и по настоящее время обращались постоянно и устно, и письменно: дайте возможность, кредит для того, чтобы можно было самим у своих отъезжающих духоборских семей выкупить

дома, чтобы остаться одним в своем селе, чтобы была возможность самим разобраться в себе, в своих бедах, недостатках <...> Постоянно шантаж и травля. Это совершенно невозможная жизнь, и очень жалко, что семь лет жизни Общины – это непроходимое болото. Может, лучше бы было не удерживать народ: пусть бы ехали на историческую родину. Ведь она и в эти невыносимо трудные времена не оставила нас без внимания, находимся у нее на содержании» (архив автора).

Гончарова многократно обращалась к президенту Э.А. Шеварднадзе и его помощникам. Они были в курсе всех событий, разворачивавшихся в Гореловке, но кроме заверений в том, что Грузия ценит духовборцев, никакой реальной поддержки не было.

Сравнительно богатая, хорошо отстроенная Гореловка, расположенная на трассе, связывающей Армению с армянскими районами Грузии, по которой шел значительный грузопоток, была лакомым куском не только для соседей-армян. Поскольку село располагалось в приграничной зоне, Министерство обороны Грузии тоже было не прочь прибрать к рукам хозяйство Общины. Однако никаких законных способов осуществить эти намерения ни у министерства, ни у руководства района не было, поэтому с разных сторон были предприняты попытки развалить Общину, обвинив ее руководителя в неуплате налогов, финансовых махинациях и устраивая проверки. В итоге, Общину развалили руками самих духовборцев.

Внутри Общины зрел искусно раздуваемый извне конфликт на почве экономических интересов. Каждая сторона была уверена в собственной правоте, забыв о том, насколько опасен раскол. Группа, начавшая борьбу с Гончаровой, прибегла к помощи армянского руководства района, которое вмешалось в конфликт и, не имея на то никаких юридических прав, отстранило председателя Общины, поставив более сговорчивого человека, опечатаало контору и цехи по переработке молочной и мясной продукции. Противники Гончаровой праздновали победу, не понимая, что уничтожают не только Общину, но и последний оплот духовборчества в Грузии – село Гореловку. В 1997 г. Л.Н. Гончарова начала работу по переселению в Россию группы гореловцев численностью в 300 человек.

### Вторая волна массовой эмиграции

9 декабря 1998 г. премьер-министр Российской Федерации Е.М. Примаков подписал Постановление Правительства № 1462 «О мерах государственной поддержки переселения членов сельскохозяйственной общины духовборцев из Грузии в Российскую Федерацию». И в конце января 1999 года вторая партия организовано, при содействии Международной организации по миграциям, Красного Кре-



Рис. 3. Многоквартирные дома в пос. Мирный (фото С.А. Иниковой, 2009).

ста и Министерства по чрезвычайным ситуациям России поехала в пос. Мирный Клетнянского р-на Брянской области.

Поселок был частично отстроен для переселенцев из зоны загрязнения Чернобыльской АЭС и в 1994 г. заселен 128 семьями. Государство выделило средства на то, чтобы достроить многоквартирные двухэтажные дома и построить новые дома коттеджного типа для духовборцев, однако денег оказалось недостаточно, и новые поселенцы вложили в строительство собственные средства, вырученные от продажи домов и имущества в Грузии. Ими были полностью заселены несколько улиц Мирного.

Можно было бы и второй группе из Гореловки поехать в Чернский р-н и заселить пос. Южный, но в свое время они категорически выступали против переселения и своих односельчан, решивших уехать в Россию, и теперь об объединении с ними не могло быть и речи. Так на территории России возникло второе поселение гореловцев.

### **Духоборья: жизнь после краха Общины и третий исход**

Еще до отъезда второй группы «Общество русских духовборцев Грузии» стараниями руководителей района было разделено на две организации: «Общину духовборцев Грузии», включавшую духовборцев не только Гореловки, но и других сел и занимавшуюся гуманитарной деятельностью, и сельскохозяйственный кооператив «Духоборец», которому перешли хозяйственные функции. Кооператив унаследовал не только хозяйство и земли Общины, но и ее долги. Как потом оказалось, регистрация кооператива была проведена не до конца, контракт с администрацией района об аренде земель был подписан только в 2002 г. и уже не на первоначально используемые 7700 га, а на 4290 га, но и эти земли «Духоборец» уже был не в состоянии использовать полностью. В 2006 г. земли кооператива перераспределили между жителями Гореловки, оставив «Духоборцу» 450 га. В его хозяйстве работало всего 60 человек, а из 1700 дойных коров оставалось 630 (*Лом* 2006: 21, 34, 35, 42). 2000-е годы – это время растаскивания и разбазаривания когда-то вызывавшего зависть огромного коллективного хозяйства Общины, которое в 1990-е годы не только помогало выжить, но и спланивало людей, давало надежду на будущее и делало осмысленной их жизнь.

Духоборцы взяли в собственность положенные им 1,25 га, некоторые успели получить в аренду дополнительные гектары земли, но технику для ее обработки большинству приходилось нанимать или самим косить вручную. Оставшиеся в Ниноцминдском районе духовборцы в 2000-е годы зажили исключительно личным хозяйством, которое из подсобного превратилось в основное. Многие семьи из двух – трех человек имели по 10–16 коров и телок, по 30–120 овец и птицу. Для обеспеченного проживания в районе достаточно иметь из расчета три дойные коровы на человека. Большинство держали значительно больше скота, однако, по словам духовборцев, тяжелый труд сильно подорвал здоровье многих из них.

В 2000-е годы в селах уже постоянно было электричество, и у всех духовборцев появились спутниковые антенны и многоканальное телевидение, заработал водопровод, сделали хорошую дорогу, связавшую Ниноцминдский р-н со столицей республики. В Гореловке продолжала работать русская школа, правда русских детей в ней становилось все меньше и меньше. Параллельно существовали армянская и грузинская школы.



При Шеварднадзе (1991–2004 гг.) никто духоборцев из Грузии не гнал. По его инициативе в Гореловке даже были куплены дома на случай, если кто-то из духоборцев вернется назад. Поскольку никто не вернулся, то в них вселили аджарцев. В 2001 г. была создана этнокультурная зона «Духобория», а Сиротский дом внесен в Список памятников Грузии, охраняемых государством, и поначалу даже выделялись деньги на сторожа и уборщицу. Но все это уже ничего не могло изменить.

В 2006 г. как-то неожиданно в Россию засобиралась новая группа духоборцев. Уже позже, на мои вопросы о причинах миграции, четкого и однозначного ответа переселенцы третьей волны дать не могли. Все говорили, что жили в Грузии очень зажиточно, что никто их не притеснял, хотя обиды на соседей-армян, захвативших лучшие земли, делавших потравы и заваливших Гореловку навозом, были. Кто-то признавался, что побоялся упустить возможность бесплатно переселиться в Россию; те, у кого были несовершеннолетние дети, говорили, что в Грузии они без хорошего знания языка не могли бы получить образование; матери мальчиков не хотели отправлять сыновей в грузинскую армию<sup>12</sup>. Пожилые, вопреки собственному желанию, поехали вслед за своими детьми, поскольку после распада Общины надеяться там было уже не на кого. Мотивировали отъезд и ухудшением российско-грузинских отношений после занятия президентского поста М.К. Саакашвили и особенно в связи с их обострением, начиная с 2006 г.; закрытием российской военной базы в Ахалкалаки, которую духоборцы воспринимали как некий гарант безопасности и на которой служили молодые мужчины; введением визового режима и невозможностью съездить в Россию к детям. При отсутствии четких формулировок, все-таки просматривается главное: понимание, что жизнь в Грузии бесперспективна, что они не хотят интегрироваться в грузинское общество, а другой возможности выехать в Россию может уже не представиться.

Эта группа переселялась по государственной программе, принятой указом Президента РФ от 22 июня 2006 года № 637 «О мерах по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом». В 2007–2008 гг. четыремя партиями в Тамбовскую область выехали 276 человек (70 семей). Этот последний выезд прошел без скандалов, сравнительно спокойно, возможно, потому, что все уже воспринимали его как неотвратимость. Переселение проходило очень организованно, в отличие от предыдущих. Люди имели возможность за более или менее нормальную цену продать свои дома и скот в Грузии, их вывозили не грузовиками и автобусами, а на самолетах до Москвы (1 и 2-я группы) и Воронежа (3 и 4-я), а далее комфортабельными автобусами в Тамбов; багаж в контейнерах был доставлен отдельно в целости и сохранности. В Тамбовской области им предоставили полностью готовые дома и подъемные средства: 40 тыс. на главу семьи и по 15 тыс. на членов.

Первоначально планировалось, что духоборцам дадут подъемные, и они купят на них дома, но подходящего жилья в одном месте и в нужном количестве не нашлось. Тогда было решено построить для духоборцев поселок за счет федерального бюджета, но рядом с уже существующим селением, чтобы была готовая инфраструктура. И в результате для них был построен благоустроенный пос. Новый, расположенный рядом с селом Малый Снежеток Первомайского р-на Тамбовской области.

В Малом Снежетке находится современное садовое хозяйство, и духоборцы наполнили ряды сельхозрабочих. Возможностей для ведения большого подсобного хо-

заяства у людей нет, да и особенно-го желания заниматься им тоже нет.

И этой группе можно было бы присоединиться к уже обосновавшимся в России односельчанам, но шлейф взаимных обид и претензий исключил всякую возможность объединения.



*Рис. 4. Дом коттеджного типа в пос. Новый (фото С.А. Иниковой, 2014).*

\* \* \*

Эмиграция первой волны, охватившая наибольшее число духоборцев и имевшая самые тяжелые последствия для Духобории, была прямым следствием развития национального движения в Грузии. Выезд духоборцев в 1989–1991 гг. привел к превращению моноэтничных духоборческих сел в полиэтничные и открыл новопоселенцам кратчайший путь для разграбления коллективного имущества и земель Духобории.

Борьба за передел собственности, которая велась в 1990-е годы, окончилась ликвидацией «Общины русских духоборов Грузии» и отъездом второй группы. Судьба закавказской Духобории была решена окончательно, и выселение последней третьей группы стало логической точкой в ее истории.

Несмотря на внутренние расколы и противостояние, участниками трех организованных миграционных волн и создателями компактных поселений на территории России оказались жители Гореловки. Духоборцы из других селений, отчасти по объективным причинам, отчасти по субъективным, разъехались по разным местам и не создали в России крупных компактных поселений.

Жители Гореловки, в силу того что их село было столицей Духобории, в силу сложных исторических коллизий, отличались от остальных более высоким уровнем не только конфессиональной, но и групповой (в рамках села) идентичности. Вместе с тем эмиграция в Россию в конце XX – начале XXI века показала, что и общая этноконфессиональная, и групповая («поселковая») идентичность к концу 1980-х годов была основательно подточена временем и не выдержала тяжелого испытания.

Исход из Духобории растянулся на 18 лет, и люди, выезжавшие в 2008 г., имели жизненный опыт, отличный от опыта мигрантов 1990 г., да и мотивация эмиграции у духоборцев каждой волны отличалась, так же, как их численность. Все перечисленные особенности миграционных волн позже сказались на тех процессах, которые происходили в среде духоборцев уже на территории России, но это тема другой статьи.

### Последние хранители «Голубиной книги» (вместо послесловия)

В 2014 г. и 2015 г. я побывала в бывших духоборческих селах Ниноцминдского р-на. На сегодняшний день там из почти 3,2 тыс. духоборцев по переписи 1989 г. осталось 162 (вместе с детьми от смешанных браков): в Ниноцминде (Богдановке) четверо, но все они прописаны в России, и семья из трех человек уже продала дом и в ближайшее время уедет. В Тамбовке осталось двое, в Родионовке трое; в Калинино и Спасовке живут по одной семье, каждая из пяти человек; в Орловке восемь человек, в Ефремовке 16; больше всего духоборцев (в т.ч. с детьми от смешанных браков) в Гореловке – 119. В соседях у гореловцев живут 680 армян, 420 аджарцев.

Последних жителей бывшей Духобории можно разделить на три группы: люди, не мыслящие себя живущими где-то в другом месте, хотя при желании они могли бы уехать; небольшая группа одиноких, часто преклонного возраста, которые хотят дожить свой век в родном доме, или их просто никто нигде особенно не ждет; и, наконец, те, кто в принципе не отвергает возможности переселения в Россию в будущем, но пока обстоятельства не позволяют им уехать; некоторые из них давно имеют российское гражданство, а иные даже и жилье в России.

Гореловка очень сильно изменилась за 2000-е годы. Когда-то беленые хаты с голубыми притворами (ставнями) и столбами балконов были визитной карточкой Духобории. Чистотой и бело-голубым цветом она, да и другие духоборческие села, отличалась от армянских. Сейчас серые дома с отвалившейся штукатуркой, старые длинные хаты, переделанные в скотные сараи, и эту безотрадную картину довершают огромные кучи навоза по всему селению: в селе в частных стадах почти 8 тыс. дойных коров и молодняка против 500 голов в 1988 г.

Кооператив «Духоборец» еще существует, но его печальная история подошла к концу: у него забрали последнюю землю, и он закупает корм для своих 52 коров, арендует для них пастбище и ферму, а молоко, которое надаивают шесть доярок, сдает хозяину небольшого сырзавода.



Рис. 5. Хозяйство кооператива «Духоборец» в с. Гореловка (фото С.А. Иниковой, 2015).

Все духоборцы, как и остальные жители сел Ниноцминдского р-на, живут своим хозяйством, и главная прибыль поступает от сдачи молока на маленькие частные предприятия по изготовлению сыра и масла, громко называемые заводами, которые есть в каждом селе, а в Гореловке – на каждой улице. Эти предприятия принадлежат армянам, и только одно выкупил гореловский духоборец.

Все магазины в селе принадлежат армянам, они же работают в отделении полиции, открытом в Гореловке, из

их числа выбирают главу администрации села. С 2004 г., когда с должности одно-

го из заместителей главы администрации района сняли духоборку, русские вообще не представлены во властных структурах, хотя и та должность была номинальной. Когда были выборы 2012 г., духоборцы дружно ходили голосовать за партию Б.Г. Иванишвили «Грузинская мечта», и женщины специально повязали белые платочки, чтобы отличаться от остальных избирателей. Пожалуй, это был единственный и, скорее всего, последний всплеск политической активности духоборцев. Из политических новостей духоборцев особенно интересуют отношения Грузии и России. Они смотрят российское телевидение, болеют за российские спортивные команды, переживают и радуются за Россию.

Былой напряженности с соседями нет, потому что делить уже нечего. Напряженность существует между армянами и аджарцами, число которых увеличилось после отъезда духоборцев в Тамбовскую область. Первые считают, что у них больше прав жить в Джавахетии и пользоваться почти всей арендной землей, которой аджарцам досталось мало. Из-за земли периодически возникают драки, потому что иных источников пропитания там нет. Духоборцы не вмешиваются и занимают позицию наблюдателей, однако отмечают, что с вселением аджарцев армяне стали к ним относиться лучше, ища в духоборцах союзников против нежеланных соседей.

Поскольку в силу длительного проживания в одном районе, знания армянами русского языка и принадлежности к христианской конфессии культурная дистанцированность духоборцев от армян меньше, чем от аджарцев, то с некоторыми армянами у духоборцев сложились вполне дружеские или добрососедские отношения. Армяне и русские приглашают друг друга на свадьбы, праздники, ходят на похороны. Молодежь общается между собой еще более активно, растет число смешанных браков.

В условиях, когда у духоборцев Гореловки практически не осталось общего хозяйства и земель, завещанных дедами, не осталось села, которым гордились, что-то же должно объединять и давать силы продолжать жить в разоренном доме. И этот духовный стержень был найден.

В культовой практике духоборцев всегда большую роль играли Сиротский дом в Гореловке, «могилочки» вождей, «пещерочки» и «хуторок», где любила бывать Лукерья Калмыкова, Святой курган, на котором есть две неизвестные могилы, по преданию – библейских патриархов Авраама и Исаака. Духоборцы всегда говорили, что живут в святом месте. С началом переселения число ветхих и новозаветных святых, похороненных, как считают духоборцы, в тех местах, стало расти. Старик



Рис. 6. Моление в Сиротском доме в с. Гореловка (фото С.А. Иниковой, 2014).

ки начали припоминать рассказы своих дедов, что здесь, по горам раскиданы могилы Моисея, Аарона, Лота, Сары, трех отроков – Анания, Азария и Мисаила, Георгия Победоносца и Василия Великого, а потом, естественно, возникла

мысль, а не есть ли это та самая Израильская земля, о которой говорится в Библии, ведь и в духоворческих псалмах сказано, что духоворцы – народ израильский. И эта мысль согревает сердца верующих людей и поддерживает желание остаться в тех местах, не взирая ни на что.

В последнее время пошли разговоры о том, что где-то рядом с почитаемыми духоворцами «пещерочками» неизвестно кем и когда зарыта «Голубиная книга», в которой собрана вся премудрость Божия, и духоворцы, сколько бы их здесь ни осталось, должны выполнить свою миссию и сохранить это место и книгу, иначе с них тройне спросится на Страшном суде.

Вопреки всему и наперекор реальности, на протяжении вот уже 25 лет оставшиеся на старых местах духоворцы верили и до сих пор верят, что наступит время, когда все разбегавшиеся по свету вернуться на свою святую землю.

### Примечания

- <sup>1</sup> В основу духоворческого учения, возникшего в начале XVIII в., а, возможно, и раньше, были положены протестантские идеи, попадавшие в Россию из Литвы и Польши. В первой половине того же века духоворчество оформилось как организация. Социальной базой духоворческой секты были однодворцы, государственные крестьяне, казачество, а распространение она получила в Слободской Украине, Новороссии, Воронежской и Тамбовской губерниях, на территории Войска Донского. Указами Александра I от 1802 и 1804 гг. духоворцам было разрешено всем вместе поселиться в Таврической губернии вдали от православного населения.
  - <sup>2</sup> С 1780-х и до 1880-х годов в официальных документах, литературе их называли духоворцами. Сектанты приняли это название, и в начале XIX в. оно превратилось в конфессионим. С конца 1880-х годов сторонние люди все чаще стали именовать их духоворами, хотя были употребимы оба слова. Сами духоворцы с 1920–1930-х годов начали все чаще использовать в качестве самоназвания слово «духобор», которое закрепилось в их среде, хотя неоднократно доводилось слышать, что это неправильно и даже оскорбительно. В статье я использую оба варианта названия.
  - <sup>3</sup> В число этих 5,5 тыс. выехавших входили не только духоворцы из Джавахетии, но и из Азербайджана и Карской области, переданной Россией Турции по договору 1921 г.
  - <sup>4</sup> О.Д. Комарова расценивает отток русского населения (молокан и духоворцев) из сел Закавказья с 1960-х годов как свидетельство их дезадаптации (Комарова 1995: 173). Если принять эту точку зрения, то придется признать дезадаптацией отток в города всего русского сельского населения СССР. Видимо, применительно к индустриальному и постиндустриальному периодам истории должны быть выработаны какие-то иные критерии адаптации и дезадаптации.
  - <sup>5</sup> По полученным в Гореловском сельсовете данным, с начала 1986 г. по июнь 1989 г. выехало 250 человек. Комарова О.Д. приводит данные об общем числе выехавших в 1986 – первой половине 1988 г. – 114 человек (Комарова 1995: 175 таблица). Разница в этих цифрах дает нам число уехавших в период со второй половины 1988 г. по июнь 1989 г.
  - <sup>6</sup> Нельзя согласиться с мнением В.В. Степанова и А.А. Сусоколова (Степанов, Сусоколов 1991: 17), что массовый выезд духоворцев в 1989–1991 гг. не является следствием обострения «межнациональных распрей». Они видят причину в хозяйственной катастрофе локальных культур русских в Закавказье вследствие коллективизации. Во-первых, никто из авторов изучением хозяйства духоворцев в Грузии не занимался, во-вторых, к 1980-м годам духоворцы Джавахетии материально жили очень хорошо, и ни о какой хозяйственной катастрофе этой группы говорить не приходится, а тем более об экономических причинах массового исхода.
- В этнологической литературе, в грузинской и российской печати 1990 – начала 2000-х годов утвердилась грузинская версия событий, скроенная таким образом, чтобы снять с Грузии всякую вину за массовую эмиграцию духоворцев, за уничтожение Духобории. Меня не удивляет грузинская печать 1990-х гг., но и ученые, очень дотошно исследовавшие конфликт духоворцев и армян, говоря о начальной фазе миграции, постарались «перевести стрелки» на «агитаторов»,

под которыми подразумевали этнографов ИЭА РАН, проводивших исследования в Духобории в 1988–1989 гг.: «<...> отдельные случаи проявления национализма были использованы определенными силами для выселения духоборов из Грузии. Появились “агитаторы”, которые призывали духоборов вернуться на их историческую родину» (ПООК 1998: 128). Специалист из Института географии РАН А. Криндач, побывавший в Грузии, первой и, видимо, главной из причин миграции назвал «агитацию московских ученых из Института этнографии РАН» (Криндач 2001), а И. Ротарь полагал, что настроениями духоборцев «воспользовались зачавшие в Джавахетию предприимчивые хозяйственники из развалившихся колхозов Тульской области» (Ротарь 2001). Ученый Хедвиг Лом из Европейского центра по делам меньшинств, правда, вначале в числе причин миграции все же назвал приход к власти звиадистов и далее: «Другим важным фактором стал интерес, проявленный к духоборам со стороны России. Российские этнографы и националисты, посещавшие духоборческие села, призывали духоборов переселяться в Россию <...>» (Лом 2006: 12).

<sup>6</sup> Позже, обосновывая свой выбор, духоборцы стали говорить, что эти места связаны с именем Л.Н. Толстого (имение писателя в с. Никольское-Вяземское), когда-то оказавшего моральную и финансовую поддержку той части духоборцев, которая пошла за П.В. Веригиным, отказавшись служить в армии и выехав в Канаду. Но получилось так, что прочно обосновались в тех местах гореловцы – жители единственного села, не признавшего П.В. Веригина своим вождем и никоим образом не причастные к истории взаимоотношений великого писателя с духоборцами-веригинцами, однако эта тема с удовольствием эксплуатировалась и чернскими руководителями, и самими поселенцами.

<sup>7</sup> В.В. Степанов и А.А. Сусоколов писали о переселении духоборцев, как о важном результате научных изысканий одного из авторов (Сусоколова), сотрудников сектора этнической экологии Института этнографии и руководителя «Экокультуры» (В.И. Фризена) из г. Тула, усилиями которых к началу переселения была сформирована «целая исследовательская и практическая программа» (Степанов, Сусоколов 1991: 14, 15). Никакой программы по переселению духоборцев никогда не существовало и в тех условиях существовать просто не могло.

<sup>8</sup> Сиротский дом или Сиротское – это расположенный в селе Гореловка бывший религиозный и административный центр духоборческой секты, включавший несколько зданий, в том числе молитвенный дом и жилой дом руководительницы секты Л.В. Калмыковой. На территории Сиротского в отдельных постройках когда-то проживали сироты и одинокие старики, отсюда и его название.

<sup>9</sup> Точную цифру назвать трудно, поскольку в 1990-е годы люди приезжали, кто-то уезжал и опять приезжал. Во второй половине 1990-х годов несколько семей из Архангельского переселились в Ливны Орловской обл., некоторые поехали на работу или учебу в Москву и Тулу и остались там на постоянное жительство.

<sup>10</sup> Из 22 тыс. населения Чернского р-на в сельской местности работали 4,5 тыс. человек (из интервью зам. начальника Управления по миграции и переселению Госкомтруда СССР В.А. Волоха) (Снегин 1990).

<sup>11</sup> Статистические сведения получены в Гореловском сельсовете в 1997 г.

<sup>12</sup> В соответствии с российско-грузинскими договоренностями с 1991 по 1999 гг. духоборцы призывного возраста отбывали военную службу в российском Ахалцыхском погранотряде или на российской военной базе в г. Ахалкалаки. В начале 2000-х годов духоборцам призывного возраста не присылали повесток, но потом их стали призывать в грузинскую армию или предлагать выплачивать ежегодно до исполнения призывнику 27 лет крупную сумму денег (стоимость трех коров).

## Источники и литература

Гончарова 2012 – Гончарова Л.Н. Малая Сибирь – Духобория. Брянск, 2012.

Иникова 2015 – Иникова С.А. Представления о казаках и казачьи традиции в культурно-религиозной жизни духоборцев // ЭО, 2015. № 2.

Комарова 1995 – Комарова О.Д. Динамика численности и особенности воспроизводства русских переселенцев // Русские старожилы Закавказья: молокане и духоборцы. М., 1995.

- Криндач* 2001 – *Криндач А.* Борцы за дух из Джавахетии // Независимая газета, 2001. 14 ноября (прилож. НГ-Религия)
- Лом – Лом Х.* Духоборы в Грузии: Исследование вопроса земельной собственности и межэтнических отношений в районе Ниноцминда. Европейский центр по делам меньшинств. 2006 (URL: [ecmi.de>fileadmin/downloads/publications/working\\_papers\\_35\\_rus.pdf](http://ecmi.de/fileadmin/downloads/publications/working_papers_35_rus.pdf)).
- Ротарь* 2001 – *Ротарь И.* Российские духоборцы: возвращение через сто пятьдесят лет // Независимая газета, 2001. 15 июня.
- Снегин* 1990 – *Снегин А.* Духоборы переселяются // Известия, 1990. 17 мая.
- Степанов, Сусоколов* 1991 – *Степанов В.В., Сусоколов А.А.* Духоборы в России // Вестник Академии наук СССР, 1991. № 5.
- Степанов* 1993 – *Степанов В.В.* Миграция закавказских духоборов и молокан // Российский этнограф. М., 1993. Вып. 1
- Степанов, Сусоколов* 1993 – *Степанов В.В., Сусоколов А.А.* Русские ближнего зарубежья. Проблемы адаптации в Российской деревне // Российский этнограф. М., 1993. Вып. 9.
- ПОИК 1998 – Полиэтническое общество и конфликт / ред. Л. Меликишвили Тбилиси, 1998.

## References

- Goncharova L.N.* Malaia Sibir' – Dukhoboriia. Briansk, 2012.
- Inikova S.A.* Predstavleniia o kazakakh i kazach'i traditsii v kul'turno-religioznoi zhizni dukhobortsev // Etnograficheskoe obozrenie, 2015. No. 2.
- Komarova O.D.* Dinamika chislennosti i osobennosti vosproizvodstva russkikh pereselentsev // Russkie starozhily Zakavkaz'ia: molokane i dukhobortsy. Moscow, 1995.
- Krindach A.* Bortsy za dukh iz Dzhavakhetii // Nezavisimaia gazeta, 2001. 14 november (prilozh. NG-Religiia)
- Lom Kh.* Dukhobory v Gruzii: Issledovanie voprosa zemel'noi sobstvennosti i mezhetnicheskikh otnoshenii v raione Ninotsminda. Evropeiskii tsentr po delam men'shinstv, 2006 (URL: [ecmi.de>fileadmin/downloads/publications/working\\_papers\\_35\\_rus.pdf](http://ecmi.de/fileadmin/downloads/publications/working_papers_35_rus.pdf)).
- Rotar' I.* Rossiiskie dukhobortsy: vozvrashchenie cherez sto piat'desiat let // Nezavisimaia gazeta, 2001. 15 june.
- Snegin A.* Dukhobory pereseliaiutsia // Izvestiia, 1990. 17 may.
- Stepanov V.V., Susokolov A.A.* Dukhobory v Rossii // Vestnik Akademii nauk USSR, 1991. No. 5.
- Stepanov V.V.* Migratsiia zakavkazskikh dukhoborov i molokan // Rossiiskii etnograf, 1993. Vol. 1
- Stepanov V.V., Susokolov A.A.* Russkie blizhnego zarubezh'ia. Problemy adaptatsii v Rossiiskoi derevne // Rossiiskii etnograf, 1993. Vol. 9.
- Poliethnicheskoe obshchestvo i konflikt / L. Melikishvili (ed.). Tbilisi, 1998.

### **S.A. Inikova. Return to Russia: Migration processes among the Doukhobors of Georgia in the late XX – early XXI centuries.**

*The article is devoted to the study of migration movements among the Doukhobors of Georgia, which began a quarter century ago: its causes, stages and specific character.*

**Keywords:** *Doukhobors, migration, culture, religion, identity.*

© А.А. Хисамутдинов

## РУССКИЕ В АЗИАТСКО-ТИХООКЕАНСКОМ РЕГИОНЕ

*Российская эмиграция конца XIX – середины XX века в Азиатско-Тихоокеанском регионе (Китай, Корея, Япония, США) представлена в статье как единый процесс. Среди широкого спектра проблем, связанных с жизнедеятельностью эмигрантов, автор выделяет общественную активность, межкультурные связи, усилия по сохранению русского языка. Комплексный анализ позволяет выявить основные тенденции русского присутствия в этих странах и русский вклад в их современное благосостояние.*

**Ключевые слова:** *русские в Китае, русские в Корее, русские в Японии, русские в США. Российская диаспора. Русские в Азиатско-Тихоокеанском регионе*

Русская Аляска, гавайские сахарные плантации, чайная торговля, Китайско-Восточная железная дорога (КВЖД) – это первые вехи истории пребывания русских за пределами своей Родины (об «албазинцах» будет сказано ниже). Общины выходцев из России исторически складывались во многих странах Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР), формируя диаспоры наших соотечественников<sup>1</sup>. Огромный массив научной литературы освещает появление и жизнь россиян в Китае, Японии и в Корее на тихоокеанском побережье США. Вместе с тем, никто не делал попыток соединить эти эмиграционные потоки в единое целое, проанализировав перемещения русских по разным странам АТР в различные исторические периоды.

В данной статье ставится задача показать русскую эмиграцию в АТР как единый процесс, выявив тенденции, общие для всех групп выходцев из России на определенных исторических этапах, и, напротив, подчеркнув различия, существовавшие в положении русских эмигрантов в разных странах. Важно проследить и то, как на жизнедеятельности эмигрантов отражались события, происходившие в стране пребывания, России и мире, а также подчеркнуть вклад эмигрантов в современное благосостояние той или иной страны – в области культуры, науки, экономики. Огромный вклад внесли эмигранты из России и в процветание США. Хотя среди них не замечено известных бизнесменов, были талантливые ученые, изобретатели, артисты, а средний класс значительно пополнили работающие россияне, не боявшиеся никакого труда.

Попытка комплексного анализа жизнедеятельности российской эмиграции сделана на основе неопубликованных документов, выявленных в отечественных и зарубежных архивах: Государственном архиве Российской Федерации, архиве Гуверовского института войны, революции и мира (Hoover Institution Library and Archives) (Станфорд, США), Музее-архиве русской культуры (Сан-Франциско, США). Огромную ценность для исследования представляли воспоминания очевидцев описываемых событий, а также материалы русской периодической печати, выходившей в эмиграции и отражавшей все основные явления в русских общинах.

**Хисамутдинов Амир Александрович** – доктор исторических наук, профессор Дальнево-сточного федерального университета (Владивосток). Эл. почта: [khisamut@yahoo.com](mailto:khisamut@yahoo.com).



### Как все начиналось (1870–1917-е годы)

Современные исследователи часто игнорируют важность истории русских за рубежом до 1917 г., и первой волной эмиграции называют движение после Октябрьской революции 1917 г. Между тем, еще в XVIII в. в Пекине жили потомки албазинцев, входивших в охрану китайских императоров, а сибирских купцов прочно связывала с Китаем чайная торговля: в Шанхае, Тяньцзине и Ханькоу имелись русские концессии. Основание в 1817 г. Русской духовной миссии в Пекине, чей расцвет связан с главой 18-й миссии (1896–1931 года) архимандритом Иннокентием, заложило основу православия на китайской земле. Ее задачами также являлись научная деятельность, изучение китайского и маньчжурского языков и дипломатические функции: на протяжении 150 лет миссия выступала в качестве неофициального дипломатического представительства России в Китае.

Новой вехой пребывания русских за пределами своей Родины стала прокладка КВЖД. Дореволюционные газеты Владивостока часто публиковали сообщения о строительстве Харбина, русского города на маньчжурской земле, и других железнодорожных станций, где сложились русские общины, хотя и небольшие по численности. Жизнь русских железнодорожников проходила в завидных условиях: они имели отличное жалование, казенные квартиры с отоплением, всевозможные привилегии. Край был богат зверем, птицей, рыбой, хлебом; жизнь была дешевой и привольной, о какой большинство людей, приехавших в Маньчжурию из бедных центральных и украинских губерний, не могли и мечтать. «Почти вся служба движения, так же как и служба пути, и товарная контора обслуживалась русскими. Порядок на работе, дисциплина поддерживались на высоком уровне. На станции имелось отличное помещение Желсоба (железнодорожного собрания – А.Х.) с приличной библиотекой, бильярдной. Была хорошая сцена, рояль еще кавэжэдековских времен, очень приличный зрительный зал... Здесь кипела культурная жизнь аньдинцев, устраивались вечера, лекции, доклады, танцы, позже демонстрировались кинофильмы. Молодые железнодорожники жили в общежитии, здесь и столовались (функционировала кухня с поваром при ней). В церкви пел прекрасный хор, и шли торжественные службы» (*Зайнитдинов* 1994: 1–2). Такие воспоминания остались о станции Аньда. Недалеко от нее располагалось русское село, жители которого занимались животноводством. Не только на этой, но буквально на всех станциях КВЖД и поселках при них имелись русские школы, медицинские учреждения, церкви.

В городах Японии русские общины появились в XIX в. В незамерзающих гаванях этой страны зимовали корабли Сибирской флотилии, а на термальные источники приезжали жители Владивостока и Хабаровска. Владивостокский путеводитель отмечал: «Большое значение имеет для нас порт Нагасаки, в котором уже перебивали десятки тысяч русских людей на пути из Европейской России, из Порт-Артура, а главное дело, приезжавших сюда лечиться. Здесь постоянно проживает много русских, о чем свидетельствуют даже многочисленные вывески на русском языке, а также основанный для бесприютного русского люда Морской дом. Здесь весьма многие японцы говорят по-русски, а по другую сторону бухты имеется так называемая русская деревня Инаса, где находят постоянный приют наши матросы и простолудины, где бегают немало полурусских, полуяпонцев Митек, Андрюшек и т.д.» (*Дополнение* 1903: 109). В 1906 г. самой большой иностранной общиной в Накасаки считалась русская: 350 человек (*Дневник* 2004: 324). В основном это были предприниматели и люди, связанные с флотом.

С середины XIX века до ноября 1917 г. в США проживало от 1 до 1,5 млн выходцев из Российской империи (National). Это, прежде всего, русские, оставшиеся в Америке после продажи территорий Российско-американской компании (РАК). Именно для них Агапий Гончаренко издавал журнал «Alaska Herald», стремясь вести просветительскую деятельность среди русских в Америке и алеутов, знающих русский язык. Центром русской диаспоры в этот период стал Сан-Франциско. «Переселение русских, – писал издатель, – в Сан-Франциско из Аляски и других мест увеличивается с каждым днем» (Гончаренко 1869: 6–7). Этому способствовала деятельность Российского вице-консульства и регулярный приход в порт кораблей Российского военно-морского флота.

Первые русские лавки и предприятия, открывавшиеся в 1868–1875 гг. в Сан-Франциско, обслуживали, главным образом, моряков. Русская община образовалась на Портрето-Хилл (Portrero Hill), известной также как Русская гора. «На склоне голы горы приютилось с дюжину палаток и небольших хаток. Хатки эти были сбиты из самого разного материала. В промежутках между этими домиками стояли самые простые уборные, как в русских деревнях, ямы, обведенные с четырех сторон досками. Кое-где были выстроены печки для выпекания хлеба. Один водопроводный кран обслуживал весь поселок. Не было ни газа, ни электричества, ни улиц, ни канализации. Но... пахло русским борщом и свежесдобитым хлебом» (Окунцов 1967: 170–172). По одной версии, гору назвали Русской из-за могил трех русских моряков с корабля Н.П. Рязанова, которые якобы находились здесь, по другой, из-за молокан, приехавших в Сан-Франциско из Лос-Анджелеса после 1906 г. Туда они прибыли из России в 1904 г. и поселились в восточном районе Бойл Хайтс (Boyle Heights), став первыми русскими жителями Лос-Анджелеса. Устойчивые общины выходцев из России, хотя и небольшие, сложились также в Портленде и Сиэтле (имелось Российское консульство, открытое с началом Первой мировой войны).

В русскую диаспору, формировавшуюся в США после закрытия РАК, вошли и те, кто был вынужден уехать из России по политическим и экономическим причинам. Основным их занятием было сельское хозяйство, многие имели собственные фермы, в которых работали по американской системе. Те, кто не имел первоначального капитала для покупки или аренды земли, устраивались работать на горнопромышленные предприятия, стройки, прокладку железных дорог. В отличие от коренных американцев, которые не боялись потерять работу, потому что могли тут же отправиться на поиски новой, русские, не зная языка и обычаев, стремились сохранить рабочее место. Поэтому они отличались меньшей требовательностью к условиям труда и готовностью работать за низкую плату (Хисамутдинов 2003: 89).



Рис. 1. Священник Макарий Баранов среди детей – потомков русских жителей Аляски. Остров Святого Павла. Музей русской культуры в Сан-Франциско.

Характерной особенностью русских общин в Северной Америке является то, что они в значительной мере формировались людьми, приезжающими с российского Дальнего Востока или русскими эмигрантами из Китая, Японии и Кореи. Так, русская диаспора в Америке резко увеличилась после окончания Русско-японской войны: туда через Японию, где находились лагеря русских военнопленных, выехало много дезертиров. Выросли и многочисленные сектантские общины, в основном духоборов и молокан. Молокане, например, прибывали в Лос-Анджелес малыми и большими группами до 1911 г., и в 1915 г. там насчитывалось до 4 тыс. выходцев из России. Они обычно имели большие семьи и жили очень скромно. На работу нанимались и мужчины, и женщины, но получали меньше американцев. В 1910 г. в Америке появились русские баптисты. Они надеялись основать за океаном свободные сообщества для воплощения в жизнь своих идей, но этого не случилось. Дети баптистов, обучаясь в американских школах и общаясь со сверстниками, теряли заветы отцов, и общины постепенно утрачивали свой религиозный характер.



Рис. 2. Молоканский молитвенный дом в Сан-Франциско [Портрето] (фото А.А. Хисамутдинова, 2014).

Среди первых выходцев из России представителей деловых кругов было мало. Хотя русские владели магазинами и ресторанами, работали врачами и адвокатами, в основном они обслуживали русские общины. Даже те, кто имел значительные сбережения (по этому показателю русские опережали многие национальности), предпочитали не рисковать и не вкладывали деньги в предприятия или банки из-за плохого знания английского языка, законов и обычаев Америки. Влияние русской интеллигенции также было незначительным: образованные русские быстро ассимилировались, утрачивая интерес к соотечественникам.

На Гавайях русская община поначалу была немногочисленной, пока американское правительство, опасаясь экспансии Японии в АТР после окончания Русско-японской войны, не задумало завезти на острова русских рабочих. Благодаря активной вербовке Гавайского бюро эмиграции, массовое переселение, в основном с Дальнего Востока, оказалось успешным: если первый рейс, организованный в сентябре 1909 г. доставил на Гавайи 250 человек, то к июлю 1910 г. общее число переселенцев составило 1799 человек. Через год поток спал, а многие захотели вернуться на родину. К 1917 г. на Гавайских островах находилось около 800 бывших граждан Российской империи, около половины из них проживали в Гонолулу (*Русская коллекция*).

Известен факт, когда выходец из Российской империи, врач Н.К. Руссель-Судзиловский, возглавил Гавайский сенат. «Я принял предложение, – писал он, – в надежде оказать некоторую услугу притесняемому народу, оказавшему мне столько гостеприимства» (ГАРФ). Во время выборов 1900 г. Руссель выступил против су-

шествующего правительства сахарозаводчиков, поддержав Партию Независимых, или Гомрулеров (от Home Ruler – А.Х.), в результате чего она получила три четверти мест в обеих палатах. Руссель, фигурировавший в выборных бюллетенях как «Каука Лукини» (русский доктор), писал: «Нам предстоит совершить настоящую революцию сверху вниз во всем Гавайском законодательстве. Так как я чуть не единственный белый в обеих Палатах, который что-нибудь смыслит в технике законодательной машины цивилизованных стран, то на мне, вероятно, и будет лежать главная часть работы по составлению проектов законов» (Цит. по: *Лазарев* 1902: 42–43).

Замечено, что русские, проживающие в разных странах, не стремились к объединению. Большинство членов русских общин этой поры не проявляли социальной активности, и первые общественные организации были просветительскими (Китай) или благотворительными (Япония, США).

Февральская революция 1917 г. вызвала репатриацию: после декрета Временного правительства в Россию стали возвращаться те, кто имел политические проблемы с царским режимом, и те, кто хотел уехать на родину за деньги правительства, в основном, крестьяне. Подавляющему большинству это удалось. Особенно много уехало с Гавайских островов, куда для организации переезда был отправлен генеральный консул В.В. Траутсхольд.

### **Гражданская война и новый исход из России (1918–1923 гг.)**

В беженском потоке периода Гражданской войны доминировало дальневосточное направление, поскольку Харбин и города с русскими концессиями были «технически» готовы принять русских. К 1920 г. из 200 тыс. жителей Харбина свыше 50 тыс. были выходцами из России. Русская община в Шанхае с начала 1919 г. до осени 1920 г. выросла с 1600 до 4500 человек, ее численность еще более увеличилась с приходом из Владивостока кораблей Сибирской флотилии осенью 1922 г., но вскоре оказалось, что Харбин не мог прокормить всех беженцев. Они стали разъезжаться по другим китайским городам, но многие уже тогда стремились в другие страны, в основном в Америку и Австралию.

Вопрос о получении права на жительство в Китае долгое время оставался острым: у большинства русских в лучшем случае имелись только временные документы. Китайская полиция периодически проводила облавы на беспаспортных, и многим приходилось скрываться, скитаясь по случайным углам. Постоянный страх, хроническое безденежье и безработица долгое время оставались характерными чертами жизни русских эмигрантов в Китае.

В отличие от Китая, у эмигрантов в Японии не возникало серьезных проблем с властями. Они не помогали русским, но и не препятствовали их деятельности, если она никому не мешала. Правда, в феврале 1920 г. Япония ввела так называемую «систему предъявления наличных денег»: каждому прибывающему в страну иностранцу, кроме транзитных пассажиров, при отсутствии японского гаранта следовало иметь при себе сумму в любой из признанных валют, эквивалентную не менее 1500 японских иен. Эмигранты имели годовые паспорта Лиги наций, у большинства они были просрочены, но власти смотрели на это сквозь пальцы. В правовом отношении русские были уравнены с другими иностранцами, за одним отличием: те могли обращаться к своим дипломатам, а русские были лишены этой возможности. Про-

блемой было и то, что японцы-переводчики плохо владели русским языком, из-за чего русские не спешили обращаться к властям за помощью. «Мы очень благодарны Японии за оказанное нам гостеприимство, которое



Рис. 3. Хакодате (Япония). Русская булочная. Середина 1930-х годов. (Музей русской культуры в Сан-Франциско)



Рис. 4. Члены экипажа Сибирской флотилии в Корее, 1922 год. В центре контр-адмирал Г. Старк.

ценим и, конечно, не будем злоупотреблять. Мы временно пришли на Дальний Восток, чтобы продолжить служить своей несчастной родине...», – отмечалось в редакционной статье газеты «Дело России», выходившей в Токио два раза в неделю на русском и японском языках (Цит. по: Гутман 1920).

Русские на Хоккайдо успешно занимались рыбным промыслом, но большинство эмигрантов, около 90%, начинали трудовую деятельность в Японии с торговли вразнос, продавая часы, металлические изделия, одежду, но чаще всего – ткани, «отрезы». Появился даже особый термин, «отрезчики», хорошо известный в те годы. Поначалу торговля вразнос была выгодным делом, и многие русские сумели хорошо обосноваться на этом рынке услуг. Особый успех сопутствовал тому, кто находил возможность открыть лавку. Со временем русских значительно потеснили китайцы и японцы, а в городах появились магазины с таким же ассортиментом, как у разносчиков. Многим россиянам Япония служила транзитным пунктом для отъезда в Америку.

Русских в Корее было немного. В 1926 г. предприниматель из Владивостока Ю.М. Янковский приобрел участок в 50 км к югу от Сейсина, где построил имение и организовывал охоту для приезжих. С годами вокруг имения образовались курортные поселки Новина и Лукоморье, куда летом съезжались дачники из Маньчжурии и Китая, зажиточные эмигранты и иностранцы.

Вместе с беженцами и остатками белых армий в соседние с Россией страны пришли ученые, деятели высшей школы, журналисты, артисты. С 1920 г. в Харбине работали первые русские вузы: Русско-китайский техникум (позднее Харбинский политехнический институт) и Высшие экономико-юридические курсы (затем Юридический факультет), а в 1925 г. открылись Педагогический институт и Институт ориентальных и коммерческих наук. Деятели

театра в поисках сферы приложения сил объединялись в группы, открывали театральные студии и классы. Прочное основание для русского драматического театра в Харбине положила студия ДИКС (Драматическое искусство при Коммерческом собрании), основанная бывшей москвичкой Е.И. Корнаковой-Бринер. Костюмы и декорации для постановок делал художник М. Алин. Оперный репертуар в Харбине и Шанхае напоминал московский: большинство музыкантов и певцов работали раньше на столичной сцене.

Во многих учебных заведениях велись уроки балетных танцев, работали частные балетные студии. Существовало несколько музыкальных учебных заведений, а также курсы, организованные музыкантами. Многие известные исполнители прошли, в частности, через Харбинскую школу вокального искусства, открытую в 1921 г. М.В. Осиповой-Закржевской. Русскими были и большинство преподавателей Шанхайской национальной консерватории, основанной в 1927 г. «Оставив в стороне излишнюю деликатность, мы с глубочайшим удовлетворением отмечаем, что своим процветанием в большей степени консерватория обязана нашим русским музыкантам, случайно, волею судьбы заброшенным сюда, в далекий Китай» (Шанхайская 1935: 9–11).

«Расцвет оперной сцены в Харбине, – писала пресса, – падает на 1926–1929 гг., когда щедрая субсидия правления дороги давала возможность содержать действительно первоклассную труппу. Большой оркестр под управлением таких опытных дирижеров, как Позен, Слуцкий, Каплун-Владимировский, Великанов и знаменитый А.М. Пазовский, великолепный хор (хормейстер Зелинский), ряд выдающихся солистов и солисток, опытных режиссеров, как Григорьев, Ульянов и другие. Балет, особенно при балетмейстере Сокольском и прима-балерине Трутовской, позднее солистке парижского “Фоли-Бержер”, декорации художников Засыпкина, Домрачева, позднее Смирнова, Алина, Степанова – все это создавало прекрасный ансамбль, и оперные спектакли неизменно превращались в подлинный музыкальный праздник» (Опера 1979: 155).

Наиболее популярным видом искусства была оперетта, в которой часто выступали и оперные певцы с прекрасными голосами. «Режиссерами тоже были люди знающие, имевшие опыт дирижеров симфонического оркестра. Оркестр оперетт доходил до сорока – пятидесяти опытных музыкантов. Хор и балет были всегда на высоте. Костюмы были богатые и выдержанные в нужном стиле. Декорации, написанные опытными художниками-декораторами, были всегда свежие, красочные, реквизит весьма богатый» (Оперетта 1979: 156). Такая же картина наблюдалась в Шанхае и других городах Китая с русскими общинами.



Рис. 5. Русские беженцы на крыльце Российского консульства в Сеуле (Корея).

Где бы ни жили выходцы из России, там существовала русская пресса, развивалось издательское дело. По данным канадского профессора Ольги Бакич, в 1918–1945 гг. в Харбине выходило 115 газет, 275 журналов и 190 одноразовых изданий – от монархических и фашистских до просоветских (*Bakich* 2002: 14–15). Самым известным русским периодическим изданием был литературно-художественный еженедельник «Рубеж», выходивший в Харбине с августа 1926 г. по август 1945. Основатели стремились создать на Дальнем Востоке журнал, подобный «Иллюстрированной России» в Париже, и им это удалось. Отмечая 15-летие журнала, редакция писала: «...можно указать немало фактов, когда “Рубеж” был единственным русским печатным эмигрантским словом, достигающим русского эмигранта-читателя где-либо на островах, в колониях Африки или даже в таком центре, как Тегеран (Персия), куда волею судьбы попало немало русских изгнанников. Всем этим читателям “Рубеж” нес весть о том, что в эмиграции растет литературная смена, что не умирает русское печатное слово и в тяжелых условиях эмигрантского существования» (*Кауфман* 1942: 1–2).

Из литературных жанров в эмиграции наибольшее развитие получила поэзия: в поэтических строках эмигранты искали отклик на свои переживания. «Тянуло к лирике, поэзии... Недавно еще был пережит ледяной поход, крушение Белого движения, опасности, лишения, потеря товарищей, памятный тифозный бред – забыть все! Уйти, оторваться! И слушали стихи, пробовали писать...», – так описывала настроения харбинской молодежи современница (*Софонова* 1980: 107).

Несмотря на лишения, старшее поколение заботилось о получении молодежью высшего образования. Центром для формирования студенческих групп и отправки их в США стало Общество вспомоществования студентов (Харбин). Инициатор движения А.М. Дмитриев, возглавивший Комитет по отправке студентов в Америку (основан в мае 1921 г.), говорил: «Надо спасти хотя бы то, что еще можем спасти – нашу молодежь! Надо помочь ей в ее стремлении встать на ноги и устроить свою жизнь» (*Лосев* 1942). Один из студентов вспоминал: «Высаживались на берег без знания языка, брали первую попавшуюся работу, копили деньги, поступали в университет, где учились и работали за стол, комнату. Такова схема, всем нам, бывшим и настоящим студентам, столь знакомая и обычная. Вспоминается, что приезжавшую из Китая студенческую группу встречали старые студенты и представители Студенческого общества и Христианского союза молодых людей. Привозили в спокойный, полный достоинства и академической важности университетский городок Берклей. Приезжали по-русски – в фуражках, косоворотках, с чайниками, подушками, одним словом, так, как сейчас не ездим. Знакомились тут же, на первом собрании нам говорили все о работе, и группа распалась на части, уезжая на лесопилки, копи, бумажные фабрики и пр.» (МРК 1933).

Студенческие группы 1921–1922 гг. стали первыми примерами массового прибытия на западное побережье США эмигрантов второй волны, хотя основа переезда русских в Калифорнию стала закладываться в период нахождения во Владивостоке Американского экспедиционного корпуса (август 1918 – апрель 1920 гг.). Русские устраивались к американцам на работу, а те брали замуж русских девушек. Позднее некоторые американские компании прислали приглашения русским специалистам, в основном инженерам, приехать на работу в США.

Другой крупной группой россиян, прибывшей в США, стали моряки Сибирской флотилии. Их доставил с Филиппин летом 1923 г. американский военный транспорт

«Меррит». «Призываю никогда не забывать в будущем, что вы русские люди и что ваша помощь будет нужна России везде и всегда, где бы вы ни находились», – говорилось в последнем приказе контр-адмирала Г.К. Старка (Hoover1). Одним из жестких правил, которому неукоснительно следовали иммиграционные власти США, был запрет на допуск в страну лиц, имевших проблемы с легкими. Туберкулез же был одной из основных болезней участников Гражданской войны, поэтому часть моряков осталась на Филиппинах.

Вначале русские не оказали большого влияния на американскую жизнь. Имея проблемы с языком, они часто замыкались в собственном кругу. Американский автор писал: «Склонность русской колонии, или вернее, многих русских держаться в стороне от всего американского, жить отдельно, и отказываться признать самим себе, что они следуют по линии наименьшего сопротивления, т.к. “своими ловчее”, может неоправдимо повредить русскому престижу в Америке...» (Мак-Гвайер 1947). В отличие от старшего поколения, молодежь стремилась к деятельному общению с американскими сверстниками, но ее доля в общей численности выходцев из России была невелика.

### Жизнь в Китае

После 1924 г., под давлением советской администрации КВЖД, но главным образом из экономических соображений 19 тыс. железнодорожников стали ходатайствовать о переходе в советское подданство. Около 2 тыс. человек от него решительно отказались: часть из них стали гражданами Китая, а остальные предпочли быть уволенными с КВЖД. Противостояние белых и красных сохранялось, поэтому кто-то из эмигрантов пошел наемником в китайскую армию, а кто-то вредил бывшей родине в качестве партизан.

Газеты писали, что из всех национальных меньшинств в Маньчжурии русские претерпевали наибольшие страдания. Находясь в конфликте с правительством родной страны, они не имели за собой национальных властей для защиты их интересов и подвергались притеснениям и унижениям со стороны китайских чиновников и полиции. В лучшем положении находились более состоятельные и образованные члены общины: они легче находили возможность заработать средства к существованию, но и их относительное благополучие оказывалось под угрозой, если китайские власти могли получить от СССР какие-либо преимущества за счет конфискации их имущества или ареста. Русские испытывали множество ограничений в торговле и передвижении по стране, были вынуждены давать взятки чиновникам при осмотре их паспортов или утверждении контрактов. И.И. Серебренников, задумавший систематизировать все материалы прессы о положении русских в Маньчжурии под китайской юрисдикцией, писал в дневнике: «Картина может получиться весьма жуткая» (Цит. по: Hoover2).

По социальному составу взрослое население русской диаспоры можно разделить на несколько категорий, которые по-разному вписывались в беженскую жизнь. Бывшим военным, учитывая отсутствие у большинства из них иных профессиональных навыков, пережитую трагедию, психологическую надломленность, неврозы, пришлось сложнее других. Многие, даже русские, не понимали их проблем. В основном они занимались физическим трудом. Например, известный генерал А.Н. Пепеляев весной 1920 г. организовал с однополчанами артель извозчиков. Для этой группы были характерны пьянство, семейные трагедии, нередко приводившие к самоубийству.



К военным примыкали представители аристократии и известные деятели администрации, занимавшие высокое положение в России. Некоторым, используя связи, удалось занять ответственные посты на КВЖД и в администрации Харбина. Например, бывший генерал-губернатор Приамурского края Н.Л. Гондатти возглавлял Общество домовладельцев Харбина. Неплохо устраивались представители интеллигенции и деятели искусства. Наиболее удачно складывалась жизнь в новых условиях у инженеров и врачей. Легко находили работу мелкие служащие и квалифицированные рабочие. И все же для подавляющего большинства россиян было свойственно разочарование. Над ними довлели воспоминания о трагедии, но вместе с тем имелось желание добиться успеха на новом месте. Легче других было реалистам, которые без особой драмы продолжили жизнь в новых условиях.

При этом, где бы ни жили эмигранты, чувствовалось «стремление впитать в молодое поколение русский дух». Этим занимались многочисленные общественные организации в Китае, русские школы, пресса, православные приходы. Только в Харбине в начале 1930-х годов насчитывалось 15 русских средних школ, три неполные средние школы и 17 начальных. Современники писали: «...Харбин говорил по-русски; говорила линия КВЖД; в школах, в гимназиях, в университетах – преподавание шло на русском языке. Газеты, журналы, книги издавались по-русски. Русскими были названия улиц; над магазинами красовались русские вывески. Даже китайцы, с которыми нам приходилось иметь дело, заговорили по-русски, избавив нас от необходимости учить китайский язык. Вот почему “маньчжуры” так выгодно отличаются от эмигрантов, попавших в другие страны, дети и внуки которых большей частью по-русски уже не говорят, не понимая, что, не сумев сохранить своего языка, они навсегда потеряли тот золотой ключ, который помог бы им отомкнуть драгоценный ларец русской культуры. Вместе с языком мы принесли в Маньчжурию все особенности своих традиций, своего привычного, еще не обезличенного, повседневного быта» (*Рачинская* 1990: 126).

В эмиграции носителями русского языка и культуры, прежде всего были писатели, поэты и журналисты. Популярными были литературно-художественный клуб «Молодая Чураевка» в Харбине, Шанхайская чураевка, Содружество «Понедельник» (Шанхай) и другие творческие объединения, где обсуждали не только новости литературы и искусства, но и политические события в Китае и России (*Перелешин* 1987: 40).

В 1930-е гг. возросла общественная активность русских. Русские общественные организации часто возникали по желанию одного или нескольких человек, но большинство их закрывалось вскоре после учредительного собрания. Во всех крупных городах русского рассеяния имелись отделы Союза служивших в Российских армии и флоте, создавались организации, объединявшие эмигрантов по профессиональному признаку или интересам. Чем больше времени проходило с момента завершения Гражданской войны, тем сильнее проявлялась тенденция к беспартийности. «Пыл и политический подъем первых лет послереволюционного времени теперь охлаждается», – писал современник (*Бернадский* 1922: 28).

Несмотря на противоречия в русских общинах, на этом этапе заметна тенденция к объединению и взаимопомощи. Русская национальная община в Шанхае, Русское общественное собрание в Тяньцзине, Русское национальное общество в Японии, Общество взаимопомощи русских эмигрантов на острове Хоккайдо, Объединенный комитет русских национальных организаций в Сан-Франциско и другие ставили целью объединение всех русских граждан, проживающих на данной территории, на почве культур-

но-просветительских, политических и общественных интересов. Особое значение для русских эмигрантов приобрели благотворительные организации. «Вот в эти трудные, страдные для беженского Харбина времена, – писал современник, – русские харбинцы-старожилы и новые эмигранты дружно пришли на помощь своим соплеменникам, оказавшимся в беде. В городе были созданы различные общественные благотворительные организации, при разных объединениях и союзах эмигрантов появились кассы взаимопомощи, кредитные бюро, ссудные кассы и т.д., целью которых было удовлетворение самых неотложных, самых насущных нужд беженцев» (Шляев 1994: 229).

### Японская оккупация Китая (с 1932 года)

Японская оккупация добавила проблем эмигрантам. Японцы использовали русских в своих целях и до вторжения в Китай: привлекали в качестве советников или осведомителей, нанимали в японские спецслужбы. Пытаясь спастись от безработицы и бедственного положения, сотни русских людей были вынуждены принимать эти предложения. Другой немаловажной причиной для сотрудничества с японцами была идеологическая: эмигрантские вожди надеялись получить от них помощь в борьбе с Советами. Они не догадывались, что Япония давно уже планировала создание автономного сибирского государства Сибир-Го, включавшего территории не только Маньчжурии и севера Китая, но и российского Дальнего Востока и Восточной Сибири.

Политическая и общественная жизнь российской общины в Маньчжурии оказалась под жестким контролем японских властей благодаря созданию в декабре 1934 г. Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжоу-Го (БРЭМ), начавшего деятельность с регистрации всех эмигрантов. Новая структура имела следующие функции: способствовать укреплению материального и правового положения российских эмигрантов, вести сношения с властями и оказывать им содействие по всем вопросам, касающимся эмигрантов.

С началом японской оккупации эмигрантская пресса под угрозой закрытия была обязана проводить японскую линию и помещать информацию японского военного командования. Положение полуофициальных органов заставило некоторые газеты и журналы принять фальшивый, а подчас и льстивый тон в расчете на благосклонное отношение, поддержку и субсидии. Число периодических изданий, особенно независимых, значительно сократилось, журналисты, не поддерживавшие японские власти или политику БРЭМа, были вынуждены уе-



Рис. 6. Русские в Трехречье (Маньчжурия). 1940-е годы.



*Рис. 7. Любительская театральная постановка в Тяньцзине (Китай). 1940-е годы.*

Русское историческое общество в Америке, деятельность которого развивалась по двум основным направлениям: просветительскому и научно-исследовательскому. Результатом стало приведение в порядок развалившейся крепости Росс и составление очерка по ее истории (опубликован в первом томе «Записок Русского исторического Общества»). Активно работали также, способствуя общению эмигрантов и помогая нуждавшимся, Русское сельскохозяйственное общество в Северной Америке, Русский инженерный кружок в Лос-Анджелесе, Рыболовно-охотничий клуб в Сан-Франциско.

Русские создали в США немало оркестров, самодеятельных и профессиональных, которыми руководили известные русские дирижеры, например, И.А. Добровен. Русская опера в Сан-Франциско считалась по масштабу второй после Нью-Йорка. Большинство постановок состояло из сольных арий, но ставились и целые спектакли. В конце 1936 года Русское музыкальное общество поставило оперу Глинки «Жизнь за царя», на которую многие газеты опубликовали положительные рецензии.

Русские артисты стояли и у истоков американского кино. Первые из них, приехав в США до 1917 г. или во время Гражданской войны, участвовали в немых фильмах. Возникновение звукового кино резко усложнило возможности русских: языковой барьер для многих оказался непреодолимым. Если в целом список русских артистов Голливуда выглядит внушительно, то главные роли получали лишь единицы. Русские играли эпизодические роли или были статистами: кавалеристами, исполнителями вальса или мазурки. Многих артистов из России привлекли к съемкам одного из первых цветных фильмов, «Робин Гуд» (1937 г.), где они изображали рыцарей. Работали русские и консультантами при съемках, но, в отличие от американцев, опасались конфликтовать с режиссерами, поэтому большинство фильмов на русские темы не отличалось высоким качеством. Профсоюз русских киноартистов (основан в 1936 г.) вскоре распался, не выдержав конкуренции с американцами. «Работа русских артистов за границей, – писала пресса, – особенно неблагодарна. В подавляющем числе случаев актер органически связан со своим родным языком и с народом, из которого он вышел. И если некоторые русские актеры добились признания за границей, многие другие, столь же способные и талантливые, не достигли успеха и материального обеспечения. Это особенно верно в отношении актеров уже в пре-

хоть в Шанхай или в другие страны. Особенно привлекательным был переезд в США.

В 1930–1940 гг. в Сан-Франциско проживали около 7,5 тыс. русских. Те, кто был настроен воинственно и не оставлял мысль о свержении ненавистного советского режима, собирались в различные воинские союзы. Другие же, устав от крови, обратили взоры к русским корням в Америке, истории Российско-Американской компании. Благодаря таким людям, в июне 1937 года в Сан-Франциско возникло

клонном возрасте, которые оказались оторванными от своей страны, своего театра, своей широкой публики, которая любила и ценила их на родине» (Тамиров 1944).

### Период Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.)

Вторая мировая война разделила русскую эмиграцию на два лагеря: «пораженцев» и «оборонцев». Большинство представителей старшего поколения желали поражения СССР, молодежь не была политизирована и надеялась на победу советского оружия. При победах советских войск число «оборонцев» увеличивалось, а «пораженцев» уменьшалось. Просоветские настроения стали нарастать после перелома в ходе Великой Отечественной войны и продвижения Советской армии на запад.

В русских общинах США организации просоветского толка и раньше занимали особое место: демократическая Америка симпатизировала советской власти, а нападение Германии на СССР дало толчок новому витку просоветских настроений. Сыграло роль и военное союзничество СССР и США. Повсеместно стали возникать организации по оказанию помощи СССР, развернувшие сбор благотворительных средств и отправку грузов и подарков. Так, Русское объединенное общество помощи России в Калифорнии (основано в Сан-Франциско в 1941, председатель В.П. Шубин) полностью одело 20 юнг советских пароходов, посетивших местный порт, а в 1944 г. собрало вагон медикаментов и вещей на сумму 25 тыс. руб. (Вагон 1944). В Лос-Анджелесе врач А.Ф. Каль с единомышленниками организовали благотворительный вечер-концерт «Йод для России» (Грил 1941). Подобные примеры характерны для большинства русских общин в США.



Рис. 8. Плакат. Шанхай. Около 1943 г.

Жизнь эмигрантов в Японии и Китае ухудшилась в этот период независимо от политических взглядов. Усилилось давление на общественные организации, ограничено передвижение по стране. Для получения работы следовало знать японский язык. Торговля и производство перешли к японцам и китайцам. Всех молодых людей призывного возраста японские власти поставили на военный учет как возможное «пушечное мясо» для будущих военных операций на российском Дальнем Востоке. В специальных японских школах под видом изучения японского языка и культуры готовили кадры агентов из среды иностранцев. Участились аресты по подозрению в шпионаже. Пользуясь затруднительным положением малоимущих русских, японская полиция вербовала их на роль осведомителей, что сказалось на настроениях: многие эмигранты стали ходатайствовать о получении советских паспортов, защищающих от произвола.

К 1945 г. большинство русских эмигрантов в Китае мечтали о возвращении на родину, и приход в Харбин советских войск встретили благожелательно. 20 января 1946 г. Президиум Верховного Совета СССР вынес постановление о предоставлении советского подданства всем российским эмигрантам в Китае, подавшим соответствующие заявления, развернулась кампания по возвращению их на родину. Повсеместно в Китае открывались конторы по оформлению бумаг для получения советского паспорта. Эмигрантская среда к этому времени не была однородной: коренные харбинцы, окончившие русские учебные заведения, лучше знали родной язык и культуру России и стремились туда. Молодые шанхайцы, а также многие тяньцзинцы и пекинцы, напротив, тяготели к иностранным языкам и другим странам. К 1947 г. в Харбине жили около 35 тыс. русских, из них 6 тыс. не спешили брать советские паспорта, надеясь уехать в США.

Репатриация осуществлялась при помощи просоветских организаций Харбина, Шанхая, Тяньцзиня и Пекина. Она началась в августе 1947 г.: пароход «Смольный» вывез из Шанхая 300 детей, в основном сирот, которых поселили в пригороде Владивостока. Первые массовые группы репатриантов (1-я группа – 1141 и 2-я группа – около 1500 человек) прибыли в Находку на пароходе «Ильич». Всего из Китая в Россию было отправлено около 6 тыс. человек. Пыл патриотизма охладили перерегистрация эмигрантов и аресты, закрытие русских газет, журналов и издательств, уничтожение эмигрантской литературы, разрушение православных храмов, построенных русскими. Параллельно с репатриацией возник и другой поток: почти половина эмигрантов из Китая отправились в другие страны. Своеобразным мостом служили Япония, где русская эмиграция к 1946 г. насчитывала 300–500 человек, или Шанхай. К 1948 г. в Шанхае на положении эмигрантов осталось 7–8 тыс. человек, из них 6 тыс. с советским паспортом, но тысяча человек уже отказались от него, узнав, что им не дадут визу в США и Канаду.

Приближение к городу Народно-освободительной армии Китая вызвало панику среди иностранцев, прежде всего, россиян. Их судьбой в основном занималась Международная организация помощи беженцам (International Refugee Organization, IRO), созданная в апреле 1946 г. Основным считался проект отправки их на Филиппины, где беженцам предоставили часть острова Тубабао. Подготовительная работа началась в 1948 г., эвакуация – в начале 1949 г. Последний пароход из Шанхая на Филиппины пришел 20 мая 1949 года. Всего морем и по воздуху вывезли около 6 тыс. эмигрантов. IRO обещала филиппинскому правительству расселить беженцев по странам, «где бы они смогли честным трудом добыть себе кусок хлеба и вести сносную человеческую жизнь» (В редакцию 1949). К сентябрю 1950 г. на острове оставались 2540 человек, другие эмигрировали в разные страны за свой счет (209 человек) или с помощью IRO: в Австралию (1660), США (620), Сан-Доминго (223), Парагвай (188), Францию (40), Суринам (32), Турцию (20), Аргентину (11), Чили (6), Бразилию (1). Последний русский покинул Филиппины весной 1953 г. (*Еще* 1971). После этого беженцы выбирались в другие страны в основном через Гонконг: он стал перевалочной базой для множества русских из Харбина и других населенных пунктов Маньчжурии.

Одновременно с беженцами из Китая на тихоокеанское побережье Америки прибывали русские иммигранты из Европы. К декабрю 1951 г. в Калифорнии среди 11471 перемещенных лиц насчитывалось 1098 русских. При этом существовал определенный антагонизм между покинувшими Россию во время Гражданской во-

йны и прибывшими после 1945 г. Первые подчеркивали свою уникальность тем, что оставили родину в силу неприятия большевиков: «Подлинной эмиграцией являются люди, которые перед эмиграцией вели вооруженную борьбу с преступным большевизмом на Юге, Севере, Западе, в разных местах, где только это могло быть» (В.К. 1983). Приехавших из Европы называли «советскими» и считали эмигрантами в силу военных обстоятельств. После некоторого отчуждения, которое объяснялось разными условиями жизни разных поколений эмигрантов, разногласия сгладились (В.К. 1979). К окончанию Второй мировой войны политическая эмиграция окончательно потеряла под собой почву, лишившись оправдания для борьбы с Советской Россией. Подавляющее число эмигрантов поняло, что им не дождаться падения Советской власти. Благодаря этому были преодолены многие противоречия внутри российской диаспоры в США.

### Язык и культура как основа русских общин

Огромную роль в жизни русских за рубежом играл русский язык. Именно поэтому признаку происходила самоидентификация всех выходцев из России. Деятели русских общин неоднократно подчеркивали свою неразрывную связь с Россией и русской культурой. «Мы, эмигранты, оторванные от Родины физически, духовно остаемся связанными с ней. Если связь эта потеряна, то эмигранты перестают быть таковыми и становятся полуамериканцами, ибо человек, родившийся и воспитанный в старой России, никогда полноценным американцем или французом не станет» (Петров 1966).

Эмигранты всегда были озабочены и сохранением собственной культуры. Газета писала: «В те же самые беспросветные для русской культуры времена русские эмигранты, все потерявшие, рассеянные по всему миру, унесли в своих сердцах и мыслях духовное творение – единственное наследие Обездоленной Родины... И, едва успев осесть в непрочных местах их скитаний, едва успев заработать тяжелым трудом, первый кусок хлеба, они начинают восстанавливать по кусочкам духовные ценности, которыми жили они на Родине. Создаются литературные и театральные кружки, культурные объединения, уже звучат первые стихи зарубежных поэтов, открываются выставки русского искусства, издаются первые, еще тоненькие книжечки, звучит русская музыка, ставятся в подвалах, в сараях и на чистом воздухе русские пьесы, пишутся ученые труды высокой ценности, вырастают на чужих, иноверческих землях православные храмы» (Правление 1962). Вопрос о сохранении русской культуры стоял наравне с сохранением православия, часто эти понятия были тождественны. Обычным в русских общинах были ежегодные Дни русской культуры и празднование юбилейных дат, связанных с историей России: в их организации активное участие принимали и церковные приходы.

С середины 1960-х годов в Америке стал заметен кризис православия, вызванный в основном уходом из жизни старшего поколения русской диаспоры и слабым интересом к религии молодежи. К 1970 г. 80% верующих Американской православной митрополии и не менее 65% ее духовенства являлись американцами по рождению и языку. Приходы все чаще стали играть роль клубов, а службы нередко велись на английском языке, что эмигранты-ветераны воспринимали резко отрицательно.

В 1960-е годы стали закрываться последние православные церкви и в Харбине. После ухода советских войск из Маньчжурии положение русских значительно ос-

ложнилось, начался произвол китайских властей, увеличилась преступность. Харбинец отмечал: «С наступлением темноты, т.е. в пятом часу вечера, город вымирает. Ходят только по Китайской улице и по прилегающим к ней кварталам. Если устраиваются вечеринки, устроители обеспечивают доставку и вывоз гостей в машинах с вооруженной охраной» (Скорбный 1947). Из учебных заведений работали только Харбинский политехнический институт и Коммерческое училище. Окончательный удар по русской общине нанесла культурная революция в Китае. К 1967 г. в Харбине осталось всего около 150 русских.

Вместе с тем, в статистике этнических групп иностранного происхождения в США русские заняли ведущие места. В 1960 г. в районе городов бухты Сан-Франциско проживали 39 тыс. русских, в самом Сан-Франциско – 16 тыс. К 1970 г. в США проживали 2 млн. 150 тыс. русских, средний возраст которых составлял 45,8 лет, что являлось самым высоким показателем в Америке (Статистические 1971). Под «иностранном происхождением» в США тогда принимались лица, которые родились в других странах. Во время переписи под значением национальности подразумевалась страна. Русскими считали и считают тех, кто родились в Российской империи или СССР.



*Рис. 9. Мэр Сан-Франциско с русскими женщинами. 1950-е годы.*



*Рис. 10. Музей русской культуры в Сан-Франциско.  
(фото А.А. Хисамудинова. 2014)*

Япония, несмотря на небольшое число русских, тоже смогла воспользоваться их знаниями и талантами. Благодаря русским, японцы стали интересоваться европейской культурой и искусством. Даже европейская одежда получила распространение благодаря русским «отрезчикам». Россияне оказали влияние и на расширение популярности хлеба: первые булочные в Японии открыли выходцы из России, для которых потребление хлеба, особенно на чужой земле, было своеобразным культом.

Многому научились у эмигрантов и китайцы. Разнообразны сферы влияния русских: техника и военное дело, образование и наука, литература и искусство, периодическая печать и издательское дело, религия. Высшие учебные заведения, основанные русскими, стали центрами подготовки китайских специалистов. Архитектура Харбина отражает большой вклад эмигрантов в этот вид творчества. Русские свя-

щенники не только проповедовали христианство, но и основывали школы, занимались благотворительностью, издавали книги. Особый вклад выходцы из России внесли в развитие театрального, балетного, изобразительного и музыкального искусства Китая, являясь зачинателями новых для этой страны творческих направлений.

Несмотря на то, что эмиграция второй и третьей волн всегда была борьбой за существование, попыткой после катастрофы построить новую жизнь, для культурных людей был закономерен активный интерес к окружающему миру и взаимоотношение с другой культурой. Стремление создать собственную атмосферу в условиях культурного обмена можно считать наиболее важным аспектом жизнедеятельности многих выходцев из России.

Сегодня перемещение россиян по миру не прекратилось: наши соотечественники строят в Китае, Корее, Японии или США свою Россию. В отличие от русских беженцев периода Гражданской или Второй мировой войн, имевших билет только в одну сторону, нынешние россияне с иностранными паспортами не теряют связей с Россией и часто бывают на исторической родине. Но, как и в прошлые годы, русский язык и культура остаются основой их жизни за границей, позволяя не только осознать свою роль в другой стране, но и протянуть соотечественнику руку помощи в трудную минуту. Деятели современных русских общин видят свою задачу в сохранении родного языка и русской культуры, которые становятся важнейшим средством создания позитивного образа России за рубежом и обретения ею достойного места в современном мире.

### Примечания

<sup>1</sup> Термины «российская эмиграция» и «русская эмиграция» в статье выступают как синонимы. Под русской / российской эмиграцией / диаспорой автор понимает совокупность всех выходцев из Российской империи или Советской России, без национального разграничения, но объединенных использованием русского языка или русской культурой на территории одного государства. Русской общиной являются выходцы из России, живущие в одном городе и поддерживающие связи на основе русского языка и культуры.

<sup>2</sup> См.: *Аблажей 2007, Балакшин 2013, Мелихов 2007* и др.

<sup>3</sup> См.: *Подалко 2004* и др.

<sup>4</sup> См.: *Зацепина, Ручкин 2011, Волны 2012* и др.

### Источники и литература

*Аблажей 2007* – *Аблажей Н.Н.* С Востока на Восток: Российская эмиграция в Китае. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007.

*Балакшин 2013* – *Балакшин П.П.* Финал в Китае: возникновение, развитие и исчезновение белой эмиграции на Дальнем Востоке: в 2 т. / Биограф. очерк, коммент., биограф. указ. имен; Гос. публ. ист. б-ка России. М., 2013. Т. 1, Т. 2.

*Бернадский 1922* – *Бернадский Г.* Русская колония в Соединенных штатах С.А. Нью-Йорк: 1922. В редакцию 1949 – В редакцию «Новой зари» // *Новая заря*, 1949. 27 апр.

*Вагон 1944* – Вагон медикаментов и вещей – очередной подарок русских на Родину // *Новая заря*, 1944. 18 ноября.

*В.К. 1983* – *В.К.* Значение русской эмиграции // *Русская жизнь*, 1983. 21 сент.

*В.К. 1979* – *В.К.* Русская эмиграция // *Русская жизнь*, 1979. 29 июня.

*Волны 2012* – Волны русской эмиграции в США – Russian waves of immigration to the USA; под ред. М. Адамович. New York : Adegі Printing, 2012.

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации (Москва). Ф. 5825. Оп. 1. Д. 171. Л. 5.



- Гончаренко 1868 – Гончаренко А.* (Обращение к читателям) // *Alaska Herald*, 1868. № 1.
- Гончаренко 1869 – Гончаренко А.* Благодарность и просьба // *Alaska Herald*, 1869. № 26. С. 6–7.
- Грил 1941 – Грил Ю.* «Капля йода»: (Письмо из Лос-Анджелеса) // *Новая заря*, 1941. 5 дек.
- Гутман 1920 – Гутман А.Я.* (От редакции) // *Дело России*, 1920. 20 марта.
- Дневник 2004 – Дневники святого Николая Японского:* в 5 т. / сост. К. Накамура. Т. 5. СПб.: Гиперион, 2004.
- Дополнение 1903 – Дополнение и изменение к «Справочной книге гор. Владивостока».* Краткий очерк по Японии. Владивосток: Изд. Н.П. Матвеева, 1903.
- Еще 1971 – Еще 20 лет ушло из жизни...* // *Новая заря*, 1971. 23 янв.
- Зайнитдинов 1994 – Зайнитдинов Е.* Ст. Аньда // *На сопках Маньчжурии*, 1994. № 9 (июнь). С. 1–2.
- Зацепина, Ручкин 2011 – Зацепина О.С., Ручкин А.Б.* Русские в США. Общественные организации русской эмиграции в XX – XXI вв. Нью-Йорк: RACH-C Press, 2011.
- Кауфман 1942 – Кауфман Е.* Пятнадцать лет: 1927–1942 // *Рубеж*, 1942. № 44. С. 1–2: фот.
- Лазарев 1902 – Лазарев Е.Е.* Гавайский сенатор и вожди русского православия. *Caouge-Geneve*: M. Elpidine, Libraire-Editeur, 1902.
- Лосев 1942 – Лосев И.* Светлой памяти А.М. Дмитриева // *Новая заря*, 1942. 1 сентября.
- Мак-Гвайер 1947 – Мак-Гвайер А.* Друзья-американцы // *Русская жизнь*, 1947. 18 января.
- Мелихов 2007 – Мелихов Г.В.* Российская эмиграция в международных отношениях на Дальнем Востоке: 1925–1932 / Ин-т рос. истории РАН; введ. авт. М.: Русский путь, 2007.
- МРК – Музей русской культуры (Сан-Франциско, США).* Коллекция Н.В. Борзова (Ковалев С. Десять лет: Рукопись. 1933).
- Окунцов 1967 – Окунцов И.К.* Русская эмиграция в Северной и Южной Америке. Буэнос-Айрес: Сеятель, 1967.
- Опера 1979 – Опера // Политехник*, 1979. № 10. С. 155.
- Оперетта 1979 – Оперетта // Политехник*, 1979. № 10. С. 156.
- Перелешин 1987 – Перелешин В.* Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai. 1930–1950. Amsterdam: Rodopi, 1987.
- Петров 1966 – Петров П.* Эмиграция и Родина // *Нов. рус. слово*, 1966. 18 декабря.
- Подалко 2004 – Подалко П.Э.* Япония в судьбах россиян: Очерки истории царской дипломатии и российской диаспоры в Японии в конце XIX – начале XX века. М.: Ин-т востоковедения РАН: Крафт, 2004.
- Правление 1962 – Правление. Праздник сорокалетней деятельности Литературно-художественного кружка в Сан-Франциско // Русская жизнь*, 1962. 21 апреля.
- Рачинская 1990 – Рачинская Е.Н.* Калейдоскоп жизни: Воспоминания. Paris: YMCA-PRESS, 1990.
- Русская коллекция – Русская коллекция Гавайского университета.* Б.л.
- Скорбный 1947 – Скорбный лист Харбина // Русская жизнь*, 1947. 4 февраля.
- Софонова 1980 – Софонова О.* Пути неведомые: Россия (Сибирь, Забайкалье), Китай, Филиппины, 1916–1949 г. Мюнхен: Gesamtherstellung: F. Zeuner Buch und Offsetdruck, 1980.
- Статистические 1971 – Статистические данные о русских в США // Русская жизнь*, 1971. 24 ноября.
- Тамиров 1944 – Тамиров А.* Русско-американское театральное общество взаимопомощи // *Новая заря*. 1944. 8 апреля, портр.
- Хисамутдинов 2003 – Хисамутдинов А.А.* В Новом Свете или История русской диаспоры на тихоокеанском побережье Северной Америки и Гавайских островах. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2003.
- Шанхайская 1935 – Шанхайская музыкальная консерватория на новоселье // Феникс*, 1935. 24 ноября. С. 9–11: фот., портр.
- Шиляев 1994 – Шиляев Е.П.* Общественно-культурная, религиозная и политическая Харбина // *Записки Русской академической группы в США*, 1994. Т. 26. С. 210–230.
- Vakich 2002 – Vakich O.* Harbin Russian imprints: bibliography as history, 1898–1961: Materials for a definitive bibliography. New York; Paris: Norman Ross Publishing Inc. 2002.

Hoover 1 – Hoover Institution Library and Archives. Коллекция Б.А. Крюкова (Старк Г. Приказ командующего Сибирской флотилией № 348 от 23 мая 1923 г., Олонгапо).  
Hoover 2 – Hoover Institution Library and Archives. Коллекция И.И. Серебренникова (дневники). National – National Archives (USA). Records of Imperial Russian consulates in United States. Reel 185.

## References

- Ablajey N.N.* S Vostoka na Vostok: Rossiyskaya emigratsiya v Kitae. Novosibirsk, 2007.
- Balakshin P.P.* Final v Kitae: vzniknovenie, razvitie i ischeznovenie beloy emigratsii na Dalnem Vostoke: v 2 vol. / Biogr. ocherk, komment., biogr. ukaz. imen; Gos. publ. ist. b-ka Rossii. Moscow, 2013. Vol. 1; Vol. 2.
- Bernadskiy G.* Russkaya koloniya v Soedinennyih shtatah S.A. New-York: 1922.  
V redaktsiyu «Novoy zari» // Novaya zarya, 1949. 27 apr.
- Vagon medikamentov i veschey – ocherednoy podarok russkikh na Rodinu // Novaya zarya, 1944. 18 noyabrya.
- V.K.* Znachenie russkoy emigratsii // Russkaya jizn, 1983. 21 sent.
- V.K.* Russkaya emigratsiya // Russkaya jizn, 1979. 29 iyunya.
- Volnyi russkoy emigratsii v SSHA – Russian waves of immigration to the USA.; pod red. M. Adamovich. New York : Adeg Printing, 2012.
- GARF – Gosudarstvenniy arhiv Rossiyskoy Federatsii (Moskva). Fond 5825. Op. 1. D. 171. L. 5.
- Goncharenko A.* (Obraschenie k chitatelyam) // Alaska Herald, 1868. № 1.
- Goncharenko A.* Blagodarnost i prosba // Alaska Herald, 1869. № 26. Pp. 6–7.
- Gril Y.U.* «Kaplya yoda»: (Pismo iz Los-Andjelesa) // Novaya zarya, 1941. 5 dek.
- Gutman A.Ya.* (Ot redaktsii) // Delo Rossii, 1920. 20 marta.
- Dnevniky svyatogo Nikolaya Yaponskogo: v 5 vol. / Sost. K. Nakamura. Vol. 5. St. Petersburg, 2004.
- Dopolnenie i izmenenie k «Spravochnoy knige gor. Vladivostoka». Kratkiy ocherk po Yaponii. Vladivostok, 1903.
- Esche 20 let ushlo iz jizni... // Novaya zarya, 1971. 23 yanv.
- Zaynitdinov E.* St. Anda // Na sopkah Manchjurii. 1994, № 9 (iyun). S. 1–2.
- Zatsepina O.S., Ruchkin A.B.* Russkie v SSHA. Obschestvennyie orga-nizatsii russkoy emigratsii v XX – XXI cen. New-York: RACH-C Press, 2011.
- Kaufman E.* Pyatnadsat let: 1927–1942 // Rubej, 1942. № 44. Pp. 1–2: pic.
- Lazarev E.E.* Gavayskiy senator i vojdi russkogo pravoslaviya. Carouge-Geneve: M. Elpidine, Libraire-Editeur, 1902.
- Losev I.* Svetloy pamyati A.M. Dmitrieva // Novaya zarya, 1942. 1 september.
- Mak-Gvayer A.* Druzya-amerikantsyi // Russkaya jizn. 1947, 18 january.
- Melihov G.V.* Rossiyskaya emigratsiya v mejdunarodnyih otnosheniyah na Dalnem Vostoke : 1925–1932 / In-t ros. istorii RAS; vved. avt. Moscow, 2007.
- MRK – Muzey russkoy kulturyi (San-Frantsisko, SSHA). Kolleksiya N.V. Borzova (Kovalev S. Desyat let: Rukopis. 1933).
- Okuntsov I.K.* Russkaya emigratsiya v Severnoy i YUjnoy Amerike. Buenos-Ayres: Seyatel, 1967.
- Opera // Politehnik, 1979. No. 10. Pp. 155.
- Operetta // Politehnik, 1979. No. 10. Pp. 156.
- Pereleshin V.* Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai. 1930–1950. Amsterdam: Rodopi, 1987.
- Petrov P.* Emigratsiya i Rodina // Nov. rus. slovo, 1966. 18 december.
- Podalko P.E.* Yaponiya v sudbah rossiyan: Ocherki istorii tsarskoy diplo-matii i rossiyskoy diasporiyi v Yaponii v XIX–XX cen. Moscow, 2004.
- Pravlenie. Prazdnik sorokaletney deyatelnosti Literaturno-hudojestvennogo krujka v San-Frantsisko // Russkaya jizn, 1962. 21 april.

- Rachinskaya E.N.* Kaleydoskop jizni: Vospominaniya. Paris, 1990.
- Russkaya kolleksiya Gavayskogo universiteta. B.I.
- Skorbnyiy list Harbina // Russkaya jizn. 1947, 4 february.
- Sofonova O.* Puti nevedomye: Rossiya (Sibir, Zabaykale), Kitay, Fi-lippinyi, 1916–1949 y. Myunhen: Gesamtherstellung: F. Zeuner Buch und Offsetdruck, 1980.
- Statisticheskie dannyye o russkikh v SSHA // Russkaya jizn, 1971. 24 november.
- Tamirov A.* Russko-amerikanskoe teatralnoe obschestvo vzaimopomoschi // Novaya zarya. 1944. 8 april, portr.
- Hisamutdinov A.A.* V Novom Svete ili Istoriya russkoy diasporiy na tihookeanskom pobereje Severnoy Ameriki i Gavayskikh ostrovah. – Vladivostok, 2003.
- Shanhayskaya muzyikalnaya konservatoriya na novosele // Feniks, 1935. 24 november. Pp. 9–11: fot., portr.
- Shilyaev E.P.* Obschestvenno-kulturnaya, religioznaya i politicheskaya Harbina // Zapiski Russkoy akademicheskoy gruppyi v SSHA, 1994. Vol. 26. Pp. 210–230.
- Bakich O.* Harbin Russian imprints: bibliography as history, 1898–1961: Materials for a definitive bibliography. New York; Paris, 2002.
- Hoover Institution Library and Archives. Kolleksiya B.A. Kryukova (Stark G. Prikaz komanduyuschego Sibirskoy flotiliei. No. 348 ot 23 may 1923 y., Olongapo).
- Hoover Institution Library and Archives. Kolleksiya I.I. Serebrennikova (dnevnik).
- National – National Archives (USA). Records of Imperial Russian consulates in United States. Reel 185.

***A.A. Khisamutdinov. The Russians in the Asia-Pacific region.***

*Russian emigration of the late 19th - mid-20th century in the Asia-Pacific region (China, Korea, Japan, USA) is presented in the article as a single process. Among the wide range of problems associated with the life of immigrants, the author identifies social activity, cross-cultural communication, efforts to preserve the Russian language. Comprehensive analysis reveals the main trends of the Russian presence in these countries and the Russian contribution to their present well-being.*

**Key words:** *Russians in China, Russians in Korea, Russians in Japan, Russians in the USA, Russian Diaspora, Russians in the Asia-Pacific region.*

## ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ

УДК 39

© С.В. Васильев

### БАТАКИ ОСТРОВА САМОСИР (ФОТОРЕПОРТАЖ И КРАТКИЕ КОММЕНТАРИИ)

*Изложены впечатления автора о посещении племени батаков на о. Самосир между северной и западной Суматрой. Приведена краткая антропологическая оценка, сделан эскиз этнографических деталей интересного в своем происхождении и сегодняшнем быту народа. Батаки – типичные представители южно-азиатской расы с чертами легкой монголоидности. Они еще недавно имели славу людоедов. Но людоедство не было нормой жизни, а являлось лишь формой казни преступников.*

**Ключевые слова:** батаки, Суматра, антропологические и этнографические зарисовки.

Совершая путешествие по Юго-Восточной Азии с друзьями-биологами в январе 2012 года, мы решили посетить остров Суматра. Нам интересно было увидеть орангутанов в природном заповеднике «Бахарок», залезть на дымящийся вулкан Сибайя и искупаться в Андаманском море.

Путешествуя на машине из столицы северной Суматры г. Медан в столицу западной Суматры г. Паданг, мы проезжали мимо оз. Тоба. Это озеро возникло в районе некогда существовавшего вулкана Тоба, извержение которого произошло около 70000–75000 лет назад. Воды озера (которое в те отдаленные времена, возможно, не имели нынешнего названия – хотя, строго говоря, кто его знает?) тогда заполнили обширную горно-вулканическую депрессию (*кальдеру*), образовавшуюся в итоге вулканического взрыва.

Это озеро является весьма глубоким, местами более 500 м, и протяженным (до 100 км в длину и 40 км в ширину). По мнению многих ученых, извержение вулкана Тоба вызвало на Земле так называемую «вулканическую зиму». Посередине озера (на пароме мы добирались порядка двух часов) находится довольно большой остров Самосир. Вот так вот – остров на острове. Кстати, и на Самосире есть небольшое озерцо. По берегам оз. Тоба и на самом о. Самосир проживает очень интересный народ – батаки, самый многочисленный в Северной Суматре. Всего их насчитывают на Суматре около 6 миллионов. Если на берегах озера со стороны Суматры они в основном исламизированы, то на о. Самосир они были христианизованы во времена голландской колонизации. Воспользовавшись случаем, я не мог не сделать некоторые спонтанные заметки по этнографии батаков, сопроводив их фотографиями. Опубликовать добытые материалы раньше все никак не доходили руки, но, возможно, наши заметки будут интересны читателям.

**Васильев Сергей Владимирович** – доктор исторических наук, заведующий Центром физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: [vasbor1@yandex.ru](mailto:vasbor1@yandex.ru).

Народ *батаки* является типичным представителем южно-азиатской малой расы, хотя изначально их относили к австралоидам. Он характеризуется легкими чертами монголоидности, смуглой кожей, темными волнистыми волосами, низким ростом.



Народ приветливый, добродушный, работающий. На о. Само-сир он также отличается особым трудолюбием, аккуратностью, следует христианским протестантским традициям, привнесенным голландцами во времена колонизации. На острове сохранилось большое количество европейских вилл и богатых домов, за которыми продолжают ухаживать новые местные владельцы.

Немалый интерес вызывает устройство традиционного жилища батаков. Живут они в каркасных свайных домах.

Трехуровневый дом включает средний этаж, предназначенный для жилья, нижний этаж, который является просто пространством между сваями, и верхний этаж, на котором в основном хранятся пожитки и пища. А вот крыша (третий уровень) имеет вогнутую часть посередине и два высоких конца. Причем один из них выше другого. Тот, что пониже, символизирует все то, чего в своей жизни добились родители. Более высокий конец крыши – это пожелание родителей своим детям стать еще более удачливыми, богатыми и значимыми людьми, чем они сами.

Батакам Самосира до начала двадцатых годов прошлого века был присущ каннибализм. Однако сами они до сих пор считают, что людей, как таковых, они вовсе не ели. Общась с нашим проводником – потомком батакских вождей в 17-м поколении, мы выяснили, что батаки все-таки ели осужденных на смерть. Суд вершился в специальном месте.

«Аристократы» и вожди соседних племен садились вокруг на каменные кресла, в центре находился каменный стол, и все вместе они выясняли степень провинности осужденного.



Самыми страшными грехами, за которые осуждали на смерть, были воровство, предательство и прелюбодеяние с женой вождя. Осужденного на смерть бросали на ночь в тюрьму, расположенную под домом на сваях. Дома у батаков стоят на сваях вовсе не для того, чтобы спастись от наводнения, а для содержания домашнего скота под жилищем. Домашним животным удобно находиться под домом между сваями, поскольку там тень и прохлада. Осужденный человек, которого оставляли на ночь со скотиной под полом, по мнению батаков, сам становился животным. Поэтому когда на следующее утро его умерщвляли и ритуально разделявали, а затем и съедали, батаки полагали, что они едят скотину, т. е. животное, а вовсе не человека. И ничего страшного, бесчеловечного и недопустимого в этом нет. Впрочем, я не могу судить, так ли это было в действительности, или это своего рода «отмазка». Но это лишь мои наблюдения, а не претензия на вторжение в область профессиональной компетенции специалистов по народам данного региона.

Ритуал казни начинался с того, что вождь выбирал благоприятный для казни день.

Однако, по словам проводника, практически любой день для этого был «подходящим» – как бы мы сказали, «был бы повод». После того,



как был выбран день, пленника сажали в свайную часть жилища, как уже говорилось, к домашним животным.



После проведенной с животными ночи пленника казнили. Завязав глаза, его клали на специальный каменный постамент и били палками.



Затем наносили надрезы и выпускали кровь прямо с живого человека. И только потом убивали пленника – отрубив ему голову.



Тело убитого клали снова на каменный постамент, и палач начинал его разделять, отдавая самые «вкусные» части вождю и его приближенным. И все они, как утверждал проводник-потомок батакских вождей, считали, что едят не человека, а животное.

Посетили мы также и кладбище батакских вождей. Оно представляет собой площадку, где выставлены саркофаги. Старые саркофаги имеют специфическое антропоморфное скульптурное изображение головы на крышке. На поздних саркофагах видно изображение креста. Так же, как и изображение креста, макет батакского жилища встречается практически на каждом семейном некрополе.



В одном из исторических уголков острова – музее культуры батаков – мы наблюдали традиционный танец сватовства. Батаки в праздничных нарядах демонстрировали танец, где сначала жених выводит буйвола, привязывает его к импровизированному

дереву и танцует со своими друзьями. Затем в танец вступают девушки с невестой. В конце танца молодые девушка и парень накрываются большим шарфом, что, видимо, означает их скорый брачный союз.



На фото я как раз нахожусь с женихом (справа) и его отцом (слева) после великолепного танца. Видно, что батаки низкорослы, и у них четко прослеживаются черты южно-азиатской монголоидной расы.

Видели мы и настоящее свадебное шествие, правда, оно оказалось «далеко» от традиционного.

Уезжая на пароме с острова, я подсел к молодой женщине с маленьким ребенком. Все время, пока мы плыли, девочка меня очень с большим интересом разглядывала, пихала мне пальцы в рот и громко смеялась, несмотря на мой суровый вид. И, уж точно, непонятно кто кого в данной ситуации изучает.

Вот такие они интересные батаки – людоеды в прошлом...







***S.V. Vasilyev Bataks of the Samosir Island (pictures and short comments)***

*The author's impressions about his visit to the Batak tribe of the Samosir island near the lake Toba volcano situated between the Southern and Northern Sumatra are dedicated to the brief anthropological evaluation and the study of ethnographic details of this interesting people by their provenance and today's mode of life. This «island on island» is populated by typical South Asian race with slight Mongol traces. Very hardworking people Christianized by the Dutch used to have a cannibal fame. But that cannibalism wasn't a common life procedure, being only the way of execution for the criminals. The Batak breed cattle, do agricultural work and build their homes on stilts, under them live cattle and sentenced to death criminals who, as depicted by the Batak, are turning into real animals suitable for food.*



**Key words:** *Bataks, Sumatra, anthropological and ethnographic studies.*

© А.А. Матусовский

## СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ОБЛИК ИНДЕЙЦЕВ ВЕРХНЕЙ ПИРА-ПАРАНЫ

*Два десятка разноязычных индейских этнических групп, населяющих бассейны рек Ваупес-Апапорис на юго-востоке Колумбии, образуют особую социокультурную общность. Она, в частности, основана на схожих мифологических представлениях и ритуалах. В статье рассматриваются механизмы, которые способствуют функционированию этого сложного социокультурного образования и особенности материальной и духовной культуры, позволяющие отделить «своих» от «чужих»: культы и мифологические представления, связанные с малокой (большим общинным домом), отношение к коке как к священному растению, общие для многих племенных групп святилища и участие представителей этих групп в общих ритуалах, унифицированные формы материальной культуры (предметы быта и культа), и, наконец, владение большинством местных индейцев несколькими аборигенными языками. Индейцы верхнего течения Пира-Параны, являются составной частью общности Ваупес-Апапорис.*

**Ключевые слова:** *индейцы Амазонии, индейцы Колумбии, индейцы барасана, индейцы татуйо, обряд юрупари.*

В отношении индейских этнических групп, населяющих бассейны рек Ваупес-Апапорис, в этнологической литературе сложилось два полярных мнения. Одни исследователи, и я нахожусь в их числе, находят между ними много общего, другие настаивают на разнообразии и уникальности этих групп, и одним из доводов в пользу приверженцев культурного разнообразия может служить отсутствие общего обозначения у племен региона (*Hugh-Jones 2011: 53*). В данной статье рассматриваются различные стороны материальной и духовной культуры индейцев верхней Пира-Параны, характеризующие их социокультурную общность.

Статья написана по материалам, собранным автором в ноябре 2014 года во время экспедиции к индейцам *барасана* и *татуйо*, говорящим на языках, относящихся к *восточным тукано*, живущим в Колумбии, в департаменте Ваупес, в верхнем течении Пира-Параны, левого притока Апапориса. В ходе экспедиции были посещены общины: Сонанья (барасана), Пуэрто-Ортега (барасана и татуйо), Моави, Хэна и Голондринас (татуйо) (ПМА 2014: тетр. 1).

### Область расселения и типы поселений

Сонанья – самая крупная община барасана в верховьях Пира-Параны. Это обстоятельство объясняется двумя факторами: а) в конце 1960-х годов на Пира-Паране по-

явились проповедники американской миссионерской организации Summer Institute of Linguistics (Летней институт лингвистики); в 1976 году в Сонанья была основана христианская миссия, вокруг которой, вероятно, сконцентрировались более мелкие сообщества региона; б) в тоже время здесь была оборудована взлетно-посадочная полоса, эксплуатирующаяся до сих пор и связывающая область с административным центром департамента Ваупес – городом Миту. В других общинах верхней Пира-Параны взлетно-посадочных полос нет. По разным оценкам в Сонанья проживает от 123 (Там же: Федерико) до 200 человек (Там же: Иисус). Однако все население деревни состоит из членов шести расширенных семей (ПМА 2014: тетр. 1)

В общине Пуэрто-Ортега, расположенной примерно в пятнадцати километрах от Сонанья вверх по Пира-Паране, совместно проживают барасана и татуйо общей численностью около 150 человек. Планировка разбросанного типа: хижины татуйо стоят отдельно от хижин барасана. Имеется единственная *малока* – большой общинный дом, в прошлом предназначенный для совместного проживания всех членов родственной группы, а в наши дни выполняющий, главным образом, культовые функции. Пуэрто-Ортега считается малокой барасана, однако татуйо также признают ее своим общинным домом, при этом татуйо и барасана имеют разных *капитано* – глав общин, власть которых, в соответствии с традицией местных племен, передается по наследству по мужской линии от отца к сыну (Там же).

Число жителей других общин барасана и татуйо, посещенных во время экспедиции, было значительно меньше и составляло не больше одного-двух десятков человек (Там же).

Ближайшими соседями барасана вниз по течению Пира-Параны являются индейцы *макуна*, чья деревня располагается в четырех часах движения по реке на лодке с мотором (ПМА 2014: Эмма).

В верхнем течении Пира-Параны проживают четыре индейские этнические группы: барасана, татуйо, карапана и бара (ПМА 2014: тетр. 1).

Барасана верхнего течения Пира-Параны обозначают себя как две разные этнические группы: *барасана эдурья* (Сонанья) и *таэвано* (Пуэрто-Ортега). Ниже Сонанья по течению Пира-Параны находятся еще несколько общин барасана, которые информанты из Сонанья причисляли к эдурья, выше, согласно их сведениям, проживали таэвано и татуйо. Две группы барасана, хотя и классифицируют себя как родственников, настоятельно разграничивают себя по двум указанным группам, подчеркивая, что говорят на разных языках и имеют отличные друг от друга мифы. Информанты барасана говорили мне, что слово таэвано происходит из испанского языка (но, вероятно, его этимология восходит к языку *лингва жерал*, широко распространенному в колумбийской Амазонии – прим. автора), а эдурья – из языка барасана (ПМА 2014: тетр. 1, *Correa Rubio* 1996: 75). Однако ни мне, ни другим авторам не удалось зафиксировать каких-либо кардинальных различий между группами барасана, обозначавшими себя как эдурья и таэвано (ПМА 2014: тетр. 1, *Hugh-Jones* 2011: 55).

Все индейские поселения в верховьях Пира-Параны располагаются вблизи рек. Тип поселения барасана и татуйо зависит от численности населения общины. В Сонанья и Пуэрто-Ортега преобладает разбросанная планировка: несколько прямоугольных в плане жилищ для расширенных семей с двускатными крышами из пальмовых листьев или рифленого железа располагаются вокруг малоки – большого общинного дома. Поселения с небольшим количеством жителей состоят только из

малоки, иногда дополняемой в наши дни одной-двумя хижинами, стоящими рядом (ПМА 2014: тетр. 1).

Одним из первых профессиональных этнографов, посетивших Пира-Парану, был английский исследователь Стивен Хью-Джонс, проводивший со своей женой Кристиной полевые исследования среди барасана с сентября 1968 по декабрь 1970 г. (Hugh-Jones 2011: 23). Хью-Джонс сообщал, что до середины 1960-х годов индейцы бассейна Пира-Параны оставались относительно изолированными, и он имел возможность наблюдать их хорошо сохранившуюся традиционную культуру (Ibid: 14). Сопоставление информации Хью-Джонса с собственными материалами, полученными в ноябре 2014 г., позволит выявить степень сохранности традиционной культуры индейцев верхней Пира-Параны в контексте их культурных связей.

Хью-Джонс сообщает, что малоки находились друг от друга на расстоянии двух-трех часов движения по реке на каноэ или пешком. В прошлом все члены рода совместно проживали в общинном доме, но сегодня они могут располагаться в разных малоках, но находящихся в одном районе (Ibid: 58). Барасана заключали браки со своими соседями таэвано, бара, татуйо, кабияри и макуна. Резиденция в браке была вирилокальной. У глав малок и могущественных шаманов практиковалась полигиния (Ibid: 59).

Молодое и среднее поколение барасана и татуйо знает, когда они родились. Но даже они не могут сказать, сколько лет представителям старшего поколения. Во всех общинах есть пожилые мужчины и женщины, чей возраст, вероятно, превышает 70 лет (ПМА 2014: тетр. 1).

Представители старшего и среднего поколения имеют как христианские, так и традиционные имена. Христианские имена, как правило, используются для общения с белыми, традиционные – внутри аборигенного сообщества. Однако жесткого правила нет. Молодое поколение предпочитает использовать только христианские имена. Можно предположить, что молодежь также имеет традиционные имена, однако мне не удалось получить информацию на это счет (Там же).

В наши дни христианские миссионеры больше не работают на Пира-Паране, считая свою миссию выполненной. Тем не менее, большая часть жителей Сонанья и Пуэрто-Ортега продолжает придерживаться традиционных верований, остальные причисляют себя к евангелистами или католиками. Весьма показателен разговор, который состоялся у меня с капитано барасана в Пуэрто-Ортега.

- Ты евангелист, – спрашиваю я его, указывая на крестик, висящий у него на шее.
- А, нет – это просто так, – отвечает, – я немного католик (Там же).

Одним из факторов, способствующих восприятию образа «своего» в контексте традиционных культурных связей индейцев верхней Пира-Параны, являются тесные контакты между различными аборигенными общинами региона. Несмотря на то, что реки региона служат основными транспортными артериями, многочисленные опасные пороги и стремнины значительно затрудняют передвижение по ним. Водные потоки текут на восток, в направлении Амазонки. Соседней реки легче достигнуть, идя поперек через лес, значительно сокращая расстояние и минуя опасные пороги. Поэтому аборигенное население верхней Пира-Параны активно практикует пешие походы через лес, иногда на значительные расстояния в несколько сот километров. Так, жители Пуэрто-Ортега отправляются пешком за промышленными товарами до Миту (около 200 км), по дороге посещая другие аборигенные общины

региона, жители Сонанья наносят регулярные визиты своим соплеменникам, чьи деревни расположены на берегах реки Апапорис (Там же).

Тесные межплеменные контакты и правило вирилокальной резиденции в браке способствуют тому, что многие люди в общинах барасана и татуйо говорят на нескольких аборигенных языках (*Hugh-Jones* 2011: 58). Информанты барасана и татуйо, мужчины в возрасте от 25 до 40 лет, утверждали, что помимо испанского, также говорят на языках *макуна*, *тукано*, *уанано* и ряде других. В отдельности каждый из них знал от пяти до десяти аборигенных языков (ПМА 2014: тетр. 1). Высокую степень владения несколькими аборигенными языками или диалектами представителями племен социокультурной общности бассейнов рек Ваупес – Апапорис отмечали и другие исследователи (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 127 – 128). Вместе с тем, старшее поколение барасана и татуйо с трудом изъясняется на испанском, либо не говорит на нем вовсе (ПМА 2014: тетр. 1). В середине 1960-х гг. почти никто из барасана бассейна Пира-Параны не говорил по-испански (*Hugh-Jones* 2011: 15).

Многие аборигенные общины на верхней Пира-Паране располагаются рядом с порогами. Мне не удалось получить разъяснений от информантов, с чем это связано. Возможно, объяснение кроется в комплексе причин: религиозных – пороги, согласно верованиям местных индейцев, это места обитания духов воды, *Хозяина рыб*, священное место, – экономических (при низком уровне воды рядом с порогами устанавливают ловушки для рыбы) и административных – река делится между общинами на строго определенных участки (ПМА 2014: тетр. 1).

Основой традиционного хозяйства барасана и татуйо является примитивное пере-ложное подсеčno-огневое земледелие. Плантацию, расчищенную в лесу, повсеместно в колумбийской Амазонии называют *чагрой*. Одни чагры расположены в непосредственной близости от деревни, другие – на значительном расстоянии, до десяти километров. Индейцы объясняют удаленность чагры ее более высокой плодородностью почвы, в отличие от истощенной в ближайших окрестностях общины (Там же).

Барасана и татуйо охотятся с помощью ружей – днем и ночью и духовых трубок – только в светлое время суток. Ночью ружье более надежно и эффективно. Ночная охота является опасным занятием из-за повышенной возможности встретить в лесу ягуара или ядовитых змей. Однако она является наиболее продуктивной, поскольку в наши дни на ночную охоту отправляются с карманным электрическим фонарем – свет фонаря отражается в глазах животных, служа охотнику удобным ориентиром для выстрела. Яд для стрел, являющийся большой ценностью, изготавливает шаман общины (ПМА 2014: Итапиро).

В декабре – январе уровень воды в Пира-Паране начинает спадать, река мелеет. В этот период местные индейцы расставляют на реке ловушки для рыбы. Рыбу также ловят в течение всего года, используя металлические крючки и нейлоновые лески и сети, на небольших ручьях – травят растительным ядом. В широком пользовании находятся выдолбленные из целого ствола дерева каноэ больших и малых размеров. Алюминиевые лодки отсутствуют (ПМА 2014: тетр. 1).

### Малока

У племен бассейнов рек Ваупес – Апапорис присутствует особое отношение к малоке – центральному культовому месту любого аборигенного сообщества региона. В их

во многом схожей мифологии рассказывается, что все реки края текут на восток, поэтому малоки ориентированы относительно реки и имеют условный «восток» и «запад» (Reichel-Dolmatoff 1971: 104). Символизм конструкций и внутреннего устройства малок демонстрируется во время церемониальных собраний и танцев (Ibid: 107). Согласно представлениям барасана, малоки являют собой вселенную: потолок – небо, вздымающаяся кровля – горы, устремленные в небо, стены малоки – это край мира (Hugh-Jones 2011: 197), фронтальный вход, как правило, смотрит на восток, где встает солнце, задний вход на запад – где солнце садится, центр малоки – область реки Пира-Параны – центр мира, а под ее полом, по ее длине проходит подземная река, по которой уплывают в каноэ души умерших (Ibid.: 206, 281, 284). Мои наблюдения на верхней Пира-Паране показали, что малоки барасана стояли вдоль реки, главные фронтальные входы были ориентированы в направлении вниз по ее течению, то есть на восток. Малоки татуйо располагались как параллельно, так и перпендикулярно руслу реки (ПИМА 2014: тетр. 1).

Для строительства малок используются только природные материалы. Конструкции малок барасана и татуйо однотипные. Отличия прослеживаются в размерах, типах входных дверей и сюжетах росписи на фронтальной и задней сторонах (Там же).

Существует два типа входных дверей в малоку: вертикально стоящие плетеные циновки, открывающиеся в стороны как двустворчатые двери, и плоский плетеный щит, поднимающийся внутрь малоки относительно



Рис. 1. Малока татуйо. Община Голондринас (фото автора, 2014).

земли на 90 градусов и фиксирующийся в таком положении. На ночь малока закрывается. Снаружи, с фронтальной стороны справа от входа на земле лежит деревянное корыто, предназначенное для приготовления галлюциногенного ритуального питья, называемого в колумбийской Амазонии на языке лингва жерал уагэ или уајé (барасана произносят как *джахэ*: «д» – приглушенный неакцентированный – прим. автора), над ним под кровлей висит специальный глиняный горшок – емкость для джахе (Там же).

Фронтальные и задние стороны малок барасана и татуйо верхней Пира-Параны расписываются символическими узорами и стилизованными изображениями белой, желтой и черной красками. В сюжетах росписи малок татуйо были зафиксированы следующие мотивы: а) орнаменты из кругов и треугольников (община Голондринас); б) антропоморфные изображения мужской фигуры с рогами на голове и большими округлыми ушами, держащей в руке глиняный горшок для джахе, и женской фигуры (община Моави). Роспись фронтальной части малоки барасана в Пуэрто-Ортега состояла из клиновидных геометрических фигур с одним острым и двумя закругленными углами. Слева от входа барасана нарисовали мужскую антропоморфную фигуру с ритуальным жезлом в руке. На задней стороне малоки черной краской нанесли зигзагообразные округлые узоры (Там же).

Информант *десана*, одного из племен социокультурной общности бассейнов рек Ваупес – Апапорис, так объяснял Райхелю-Долматоффу символику росписи малоки: фронтальная сторона – это Ахпикондиа (Ahpikondia) – мифологический мир, куда отправляются души умерших людей, бывших на земле «хорошими десана», узоры на ней – видения во время принятия галлюциногенного напитка *yaagé*; черные и белые цвета символизируют каное-змею, в котором мифологическое существо *Памури-махсё* (Александренков 2008: 175) доставило первых людей на землю из подземного мира (Александренков 2008: 175), круги черного цвета ассоциируются с анакондой, черные точки – с каплями мужского семени (Reichel-Dolmatoff 1971: 107). Фронтальная сторона малоки коннотирует с мужским началом, задняя часть – с женским. Задний вход может быть использован только жителями малоки, передний – предназначен для гостей (Ibid.: 108). Мужчины должны заходить в малоку с фронтальной стороны, женщины, как правило, входят через заднюю дверь (Ibid.: 94). Входя в малоку, приветствуют всех находящихся внутри, присутствующие отвечают вошедшему. С приходящими белыми мужчины и женщины стараются также поздороваться за руку (ПМА 2014: тетр. 1).

В соответствии с мифологическими представлениями барасана, земля разделена на две части рекой, проходящей с востока на запад. Малока – микрокосмос Вселенной, разделенной пополам рекой. В космическом масштабе есть только одна малока – сама Вселенная. Изначально в мире не существовало людей. У барасана, бара и татуйо первопредками были анаконды, дети Солнца. Первопредок барасана – анаконда *Yeba Meni* пришла в этот мир по реке с востока и поплыла на запад, пока не достигла центра мира – Пира-Парану. Достигнув центра мира, она расположилась так, что ее голова смотрела на восток, а хвост указывал на запад (Hugh-Jones 2011: 206).

Задние части малок барасана и татуйо используются для проживания семей глав общин и огораживаются плетеными циновками. В Сонанья в задней части малоки проживали престарелые отец и мать капитано, а также его взрослый неженатый брат (ПМА 2014: тетр. 1). В недавнем прошлом все члены одного рода племен социокультурной общности бассейнов рек Ваупес – Апапорис проживали совместно в одной малоке. Места нуклеарных семей в малоке зависели от статуса семьи: чем он был выше, тем ближе семья располагалась к задней части малоки, места у входа предназначались для гостей (Reichel-Dolmatoff 1971: 104).

Интерьеры малок барасана и татуйо идентичны: между центральными опорными столбами на земле лежит длинное корыто для приготовления *чичи*, выдолбленное из цельного ствола дерева, в горизонтальном положении подвешен ритуальный жезл, который, согласно мифологии, держал в руке первый человек, в центре невысокий столб – на нем, когда стемнеет, устанавливают лучину или свечу, освещающую малоку, на стенах закреплены связки полых деревянных труб, предназначенных для отбивания ритма во время танца, со стропил свисают прямоугольные плетеные коробы для хранения украшений из перьев, аккуратно расставлены низкие деревянные скамеечки (ПМА 2014: тетр. 1).

Весьма интересными представляются два предмета материальной культуры татуйо, зафиксированные во время проведения экспедиции: деревянный меч и настил для сна (Там же).

Мечи длиной около 1,2 метра, выточенные, предположительно, из древесины персиковой пальмы *Guilielma speciosa* Mart. или пальмы пашиуба *Iriartea exorrhiza*,

находились в общинах татуйо и в малоке барасана в Пуэрто-Ортега. В Сонанья, где компактно проживали барасана, подобные предметы материальной культуры не были зафиксированы. Тем не менее, деревянный меч являлся одним из атрибутов духовной власти куму барасана, руководившего ходом обряда юрупари в общине Пуэрто-Ортега (об этом смотри ниже по тексту – прим. автора). Использовались ли такие мечи раньше в качестве оружия или они всегда выполняли только сакральную функцию, мне не удалось выяснить (Там же). Хью-Джонс, разбирая мифы барасана, только раз упоминает некий «меч-палку», которым обладал «свирепый воин», и также не проливает свет на происхождение и назначение этого предмета (Hugh-Jones 2011: 336).

Деревянный настил для сна, наряду с гамаками, имелся только в одной хижине татуйо в Пуэрто-Ортега, и хозяин жилища утверждал, что данный предмет является традиционным для его народа (ПМА 2014: Патрисио). Единичность проявления этого факта позволяет поставить под сомнение сведения информанта. Вполне вероятно, мужчина что-то не договаривал (или я не располагал достаточным количеством сравнительного материала). Являясь капитано татуйо, он имел несколько жен. Не следует исключать возможность заимствования – во время посещения Миту он мог подсмотреть устройство кровати, и сделанный по ее подобию деревянный настил служил ему всего лишь удобным местом для любовных утех со своими женами. Однако Хью-Джонс сообщает, что в традиции барасана, ближайших соседей татуйо, сидеть над землей – это хорошо, только женщины и дети сидят на полу. Спать на полу считается еще хуже, так поступают только животные и маку (индейская этническая группа региона, находящаяся в подчиненном положении у племен бассейнов рек Ваупес-Апапорис – прим. автора) (Ibid.: 277).

### Наркосодержащие и галлюциногенные субстанции

Составной частью культуры племен социокультурной общности бассейнов рек Ваупес – Апапорис, барасана и татуйо, в частности, является употребление ими различных наркосодержащих и галлюциногенных субстанций, играющих важную роль в их традиционных религиозных верованиях: табака (*Nicotiana*), порошка из листьев коки (*Erythroxylum coca*), семян *Anadenanthera peregrina*, питья из лианы *Banisteriopsis saari*.

В департаменте Ваупес порошок из листьев коки называют на языке лингва жерал *кахи*. Для его приготовления на огонь под наклоном устанавливается большой глиняный горшок, который прогревают некоторое время. В прогретый горшок кладут заранее приготовленные свежие листья коки. Их непрерывно помешивают специальной деревянной ухваткой, тщательно высушивая. Высушенные листья высыпают в ступку и размалывают до состояния порошка. На земле сжигают большую охапку сухих листьев *Sesgoria peltata*, предварительно отделив их от твердых черенков. Полученный от них пепел аккуратно собирают, прореживают через сетку и добавляют к порошку из листьев коки. Серо-зеленую массу перемешивают в *калебасе*, сосуде, изготавливаемом из древесной тыквы *Crescentia cujete*. Затем ее вновь помещают в ступку и продолжают долго взбивать. Порошок из ступы перемещают в продолговатую сетку, облегающую длинную деревянную палку. К одному из опорных столбов малоки горизонтально земле, под небольшим углом наклона, привязывают большой



полый деревянный цилиндр. Палку с привязанной к ней сеткой погружают вглубь цилиндра и вновь долго взбивают порошок, пока не доведут его до состояния очень мелкого помола – тогда кахи будет готов. Его высыпают в калebas, откуда черпают специально предназначенной для этого маленькой костяной ложечкой, 1-2 ложки за раз, кладя в рот, закладывая между деснами и щеками. Кахи тонизирует организм, повышает работоспособность и стимулирует выносливость (ПМА 2014: тетр. 1).



*Рис. 2. Татуйо оципывает листья коки. Община Хэна (фото автора, 2014).*

Для курения табака подготавливают большие продолговатые листья растения определенного вида (вероятно, листья банана, определить точно вид растения мне не удалось – прим. автора), заранее высушивая их на солнце или над огнем. Часть листа отрывают и скручивают из него примерно двадцатисантиметровую сигару, которую набивают табаком, смешанным, как правило, с ароматической смолой или пчелиным воском (ПМА 2014: тетр. 1, *Hugh-Jones* 2011: 94). Раньше у племен бассейнов рек Ваупес-Апапорис была распространена характерная подставка-держатель в виде деревянной вилки с двумя длинными зубьями, между ними вставлялась сигара, вся конструкция символизировала мужчину с половым членом в состоянии эрекции (*Hugh-Jones* 2011: 276). Во время экспедиции мне не довелось видеть подобную подставку ни в одной общине. Согласно мифологическим представлениям барасана, сигары отождествляются с пенисом анаконды-первопредка, а сам табак со спермой (*Ibid.*: 275). В этой связи становится ясно,

почему сигары сворачивают не из табачных листьев, и лишь потом набивают табаком.

Табак и кока находятся в повседневном употреблении. Вечером мужчины любят посидеть перед сном в центре малоки в свете лучины или свечи, куря табак или употребляя кахи, ведя неспешные разговоры.

Наркотические и галлюциногенные вещества в основном принимают только мужчины. Однако среди барасана мной были отмечены единичные случаи, когда кахи также употребляли и женщины (ПМА 2011: тетр. 1).

Порошок из семян *Anadenanthera peregrina* и питье из лианы *Banisteriopsis caapi* используются, как правило, во время традиционных религиозных ритуалов.

Порошок из семян *Anadenanthera peregrina* принимают двумя способами. Один из мужчин вдвухает его другому в нос с помощью короткой полой костяной трубочки. Также мужчина может самостоятельно вдвухать порошок себе в нос, используя специальное приспособление, состоящее из расходящихся в разные стороны двух коротких полых костяных трубочек, но скрепленных между собой с одного конца пчелиным воском, поочередно вставляя в ноздри одну из трубочек, набитую порошком, другую, беря в рот, и с усилием резко продувая через нее воздух (Там же).

Информант десана пояснял, что, принимая галлюциногенный порошок из семян *Anadenanthera peregrina*, шаман в состоянии транса отправляется в Млечный путь, где общается с обитающим там Хозяином священного галлюциногенного порошка (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 130).

Питье из лианы *Banisteriopsis saari*, больше известное как *аяуаска*, характерно для многих аборигенных культур на северо-западе, западе и юго-западе бассейна Амазонки. В большинстве известных случаев отрезки лианы *Banisteriopsis saari* варят в течение продолжительного времени, добавляя в отвар различные дополнительные растительные ингредиенты.

В общине Пуэрто-Ортега мне довелось наблюдать приготовление питья из лианы *Banisteriopsis saari* или джахе особым способом. Куски лианы, принесенные из леса, размочалили деревянным пестиком в специальном предназначенном для этого деревянном корыте, находящемся с правой стороны от фронтального входа в малую ку под висающим под кровлей горшком для джахе. Размочалив лиану до состояния мелкой щепы, ее сочащиеся кусочки бросали в стоящую рядом емкость с сырой некипяченой водой. Вода насыщалась соком лианы, окрашиваясь в темно-коричневый цвет. Взвесь, оседавшую на дно посуды, вылавливали руками и перед тем, как ее удалить, выжимали из нее остатки сока. Отжатые шарики складывал назад в деревянное корыто (ПМА 2014: тетр. 1).

Во всех общинах барасана и татуйо верхней Пира-Параны можно встретить традиционную керамику, в том числе огромные глиняные горшки и противни для приготовления маниоковой крупы и лепешек, которая наряду с алюминиевой посудой также находится в широком повседневном обиходе. Искусством гончарного ремесла владеют женщины, гончарный круг не используется (Там же).

Многие индейские племена бассейнов рек Ориноко – Амазонки знакомы с гончарным ремеслом. Для бытовых нужд изготавливают горшки и противни различных форм и размеров. Несмотря на то, что гончарный круг не используется, у аборигенных мастеров выходят высококачественные ценимые в межплеменной и коммерческой торговле изделия. С появлением в быту алюминиевой посуды, как правило, роль традиционных гончарных изделий быстро сводится до минимума. Алюминиевая посуда заменяет традиционные гончарные изделия, необходимость в них отпадает. Происходит замещение одного из элементов традиционной материальной культуры. Иная тенденция прослеживается, когда гончарное изделие является не только элементом материальной культуры, но и становится звеном сложного межплеменного и межобщинного взаимодействия. Подобную ситуацию я описывал ранее на примере социокультурной общности шингуано в Бразилии и обнаружил вновь среди племен верхней Пира-Параны: барасана и татуйо, в частности (*Матусовский* 2011).

Женщины этих племен изготавливают большие глиняные горшки, отличающиеся по форме ворота: у барасана он сужается кверху, у татуйо – широкий, расходящийся. Гончарные изделия татуйо в домах барасана редки. Горшки барасана с сужающимся воротом наоборот можно встретить во всех общинах татуйо. Татуйо и барасана высушивают в таких горшках листья коки, готовя кахи. Сужающийся кверху ворот не позволяет листьям вываливаться во время их перемешивания. Горшки татуйо и алюминиевая посуда не используются для приготовления кахи (ПМА 2014: тетр. 1). Таким образом, тождество, прослеживаемое между предметом материальной культуры и духовной субстанцией – кокой – священным растением, формирует один из

аспектов образа «своего» в контексте традиционных культурных связей индейцев верхней Пира-Параны. Ты уже «свой», если кока для тебя священное растение, но ты «свой» вдвойне, если готовишь кахи, используя «наш», общий для всех инструментов, необходимый для этого.



Рис. 3. Барасана высушивает листья коки, готовя кахи. Община Сонанья (фото автора, 2014).

Вероятно, не следует забывать о ярко выраженном сексуальном подтексте в символике традиционной культуры племен социокультурной общности бассейнов рек Ваупес-Апапорис и также допустимо предположить наличие возможного тождества между впускостью, которую представляет собой глиняный горшок, и вагиной, маткой. Но тогда, в производстве кахи нам придется рассматривать комплекс тождеств – ритмичнодвигающаяся палка внутри полого цилиндра способна сформировать недвусмысленную сексуальную ассоциацию. Однако вопросы символизма следует отнести к духовной культуре. Не занимаясь семантической расшифровкой, я обратил внимание на факт межплеменной меновой торговли в верховьях Пира-Параны и ситуацию, связанную с занятием предметом из материальной культуры барасана социально значимого места в культуре соседних с ними татуйю.

Несмотря на то, что глиняные горшки барасана и татуйю находятся в их общинах в больших количествах и продолжают оставаться значимыми элементами материальной культуры этих племен, пищу готовят, как правило, в алюминиевых

кастрюлях. В глиняных горшках татуйю накануне обряда юрупари варили чичу из маниока (об этом смотри ниже по тексту – прим. автора) (Там же).

Универсальным предметом гончарного производства, также повсеместно встречающимся в общинах барасана и татуйю верхней Пира-Параны, являются три невысокие глиняные пирамидки-опоры – на них устанавливаются над огнем глиняные горшки и алюминиевая посуда. Согласно мифологии барасана, их изготовила первая женщина шаман Romi Kumi, эти пирамидки были холмами, державшими ее горшок в небе, под которым она развела огонь (Hugh-Jones 2011: 333).

### Священные места

Гористые и пещерные образования области бассейнов рек Ваупес-Апапорис, доминирующие над окружающими их джунглями, ассоциируются в сознании племен региона со священными мифологическими местами. К примеру, индейцы десана верят, что узкие темные пещеры служат жилищем – малоками мифологического существа Ваи-махсё, Мастера животных, живущего в них вместе со своими животными (Reichel-Dolmatoff 1971: 80–81). Пороги на реке, водовороты возле них также представляются местами обитания Ваи-махсё – здесь оно выступает в роли Защитника рыб (Ibid: 80–81).

Водопад Голондринас является священным местом для племен верхней Пира-Параны: барасана, татуйо, бара и карапана. Индейцы макуна, ближайшие соседи барасана, живущие вниз по течению Пира-Параны, не посещают водопад Голондринас. У них есть свои священные места (ПМА 2014 г.: тетр. 1). Однако, логично предположить, что находящиеся в тесном соприкосновении племена региона с уважением относятся к священным местам своих соседей.

Водопад Голондринас расположен в Серра-Голондринас, примерно в пяти километрах от общины татуйо Голондринас, и представляет собой мощный двухуровневый водосброс лесной реки высотой около двадцати метров. С верхнего яруса потоки воды падают на широкую плоскую каменистую площадку. Миновав ее, вода еще раз срывается вниз. Под верхним ярусом находится галерея неглубоких пещер, к которым можно подойти с берега, с фронтальной стороны их закрывает стена низвергающейся воды. Перед пещерами на камнях нанесены петроглифы: различные геометрические фигуры (треугольники, круги, зигзагообразные линии) и стилизованные изображения. Здесь же для проведения священных церемоний индейцы посадили кусты коки. Барасана и татуйо полагают, что петроглифы нанесены их первопредками (Там же).

Помимо петроглифов Голондринас, мне довелось видеть петроглифы в форме кругов и стилизованной фигуры только у порога Моави на реке Пира-Паране, рядом с одноименной общиной татуйо, но, очевидно, их можно встретить около порогов и в других местах на Пира-Паране и ее притоках.

В соответствии с мифологией барасана, следы на камнях у реки оставила первая женщина шаман *Romí Kuti*, похитившая запретные для женщин священные музыкальные инструменты и убежавшая с ними от своих преследователей (*Hugh-Jones 2011: 336*). Схожие мифологические представления о следах, оставленных на камнях мифологическими персонажами, наблюдаются и у других этнических групп бассейнов рек Ваупес-Апапорис. У барасана, татуйо и бара мифологическим



Рис. 4. Петроглифы возле порога Моави на берегу Пира-Параны (фото автора, 2014).

первопредком человечества выступает анаконда: анаконда Рыба – бара, анаконда Небо – татуйо, анаконда *Yeba Meni* – барасана. Слово «yeba» в языках тукано означает земля. *Yeba Meni* также идентифицируется с ягуаром, анаконда Небо идентифицируется с Раме – гигантским орлом, или Орлом-ягуаром. Таким образом, Хью-Джонс выявляет «тотемную» систему у трех соседних этнических групп, связанных между собой брачным обменом и имеющих предком крупного хищника – анаконду, господствующего в небе, на земле и в воде (*Ibid.: 177*).

Ни барасана, ни татуйо не упоминают и не акцентируют внимания, первоначально какого племени верховьев Пира-Параны первыми нанесли на камнях священные петроглифы Голондринас. Скорее всего, получить такую информацию и не представляется возможным. Однако для понимания формирования образа «своего» в контексте традиционных культурных связей индейцев верхней Пира-Параны этот вопрос является весьма интересным. Различая друг друга по этническому признаку, барасана, татуйо, бара и карапана констатируют свое религиозное единство на мифологическом уровне. Поскольку подобные Голондринас святилища расположены повсеместно в бассейне рек Ваупес-Апапорис, сеть религиозно-мифологического единства, как образа «своего», охватывает гораздо больше племен этой обширной области, давая этнологу повод говорить об их социокультурной общности.

### Обряд юрупари

Основой традиционных религиозных верований индейских этнических групп бассейнов рек Ваупес-Апапорис, как и образа «своего» среди индейцев верхней Пира-Параны, служит обряд юрупари. Как отмечает Хью-Джонс, базовые обряды и мифы юрупари более или менее похожи у всех индейских этнических групп, населяющих бассейны рек Ваупес-Исана, поэтому они должны рассматриваться как изменения или преобразования друг друга (Ibid: 308). В расширенном смысле термин «юрупари» обычно используется для обозначения трех понятий: а) священных музыкальных инструментов, которые запрещено видеть женщинам и детям; б) общего имени мифических персонажей различных этнических групп, практикующих обряд юрупари, имеющих у них, однако свои отличные имена; в) верований и религиозных практик обряда юрупари (Ibid: 36).

Во время экспедиции я наблюдал в общине Пуэрто-Ортега подготовку и полный цикл церемоний обряда юрупари, длившийся три дня и две ночи. Хью-Джонс зафиксировал продолжительность обряда юрупари в три дня и три ночи (Hugh-Jones 2011: 74). Барасана и татуйо верхней Пира-Параны предпочитали называть обряд юрупари *дабукури*, поясняя, что это один и тот же обряд (ПМА 2014: тетр. 1). Далее, чтобы не вносить путаницу, я буду оперировать более распространенным термином юрупари.

Слово юрупари происходит из языка лингва жерал и его этимология не ясна (Reichel-Dolmatoff 1971: 166; Hugh-Jones 2011: 36, 93). Племена социокультурной общности бассейнов рек Ваупес-Апапорис используют его для разговора с чужаками, белыми (Hugh-Jones 2011: 36). Райхель-Долматофф обозначает обряд юрупари как относящийся к обрядам «жизненного цикла», который десана и их соседи называют *bayági*, или *дабукури* – словом из языка лингва жерал (Reichel-Dolmatoff 1971: 16). На языке барасана церемония юрупари имеет несколько названий: *укури*, *киса*, *риопира* (ПМА 2014: Роми). Хью-Джонс рассматривает обряд юрупари как инициацию юношей, утверждающий фундаментальное разделение полов и регламентирующий патрилинейность социальных отношений барасана, а также как обряд, связанный с культом предков (Hugh-Jones 2011: 71, 204).

У племен социокультурной общности бассейнов рек Ваупес-Апапорис существует много версий мифа о происхождении обряда юрупари и священных музыкальных инструментов.

Согласно мифу барасана, священные горны и флейты юрупари первоначально принадлежали мужчинам. Женщины похитили их у мужчин. И когда это произошло, мужчины стали как женщины: занимались обработкой маниока, и у них случалась менструация (Ibid.: 179). Нормальный, существующий сегодня порядок вещей был восстановлен, когда мужчины вернули себе священные музыкальные инструменты (Ibid.: 180). Другой мифологический мотив барасана, повествующий о происхождении обряда юрупари, связан с кражей, убийством и последующим сожжением мужчинами ребенка Юрупари. Из пепла выросла пальма, из коры и древесины которой изготовили первые инструменты юрупари, представлявшие собой кости Юрупари, в частности, кости верхних и нижних частей ног (Ibid: 186, 198).

Миф татуйо предлагает свою трактовку. Отец-Солнце или Отец-анаконда проводил инициацию мальчиков. Им разрешалось есть только муравьев. Но мальчики не сдержались и поели лесных спелых фруктов. Отец-Солнце разозлился и проглотил непослушных. После этого он исчез, и люди не знали где его искать. Они решили приманить Отца-Солнце, приготовив много разных сортов пива. Приблизившись к малоке, Отец-Солнце некоторое время ходил вокруг людского жилища в замешательстве, не решаясь зайти внутрь. Когда он оказался в малоке, люди стали наливать ему пива, предлагать джахе и табак для курения. Вскоре Отца-Солнце стошнило, и он отрыгнул кости проглоченных мальчиков. Это и были первые музыкальные инструменты юрупари. Люди схватили Отца-Солнце, обложили его хворостом и подожгли. На месте кострища сразу же стала расти пальма. Из древесины этой пальмы люди изготовили дополнительные флейты, а из ее коры горны. Во время обряда юрупари мужчины играют на священных музыкальных инструментах, повторяя путь движения Отца-Солнца. А когда обряд заканчивается, музыкальные инструменты прячут в воде. Там они превращаются в анаконд, уходят в глубокие омуты, достигают Амазонки и спускаются до самого устья, к Вратам Вод, к краю вселенной (Березкин 1994: 283–285).

У некоторых племен социокультурной общности бассейнов рек Ваупес-Апапорис во время проведения обряда юрупари исполняются танцы в масках, но у десана (Reichel-Dolmatoff 1971: 171), барасана и татуйо их нет (ПМА 2014: тетр. 1).

В обряде юрупари в Пуэрто-Ортега принимали совместное участие барасана и татуйо.

Приготовления к обряду юрупари начались за день до его начала: женщины варили чичу – ферментированный алкогольный напиток из клубней маниока с добавлением дополнительных ингредиентов-корнеплодов, подметали пол в малоке, мужчины латали большими пальмовыми листьями образовавшиеся в крыше прорехи.

Обряд юрупари проводится один раз в год. Информанты барасана сообщали разные сведения о времени проведения обряда юрупари: январь, период созревания плодов персиковой пальмы *Guilielma speciosa* Mart. (ПМА 2014: Роми), и ноябрь (ПМА 2014: Рейнел). Но все они говорили, что к юрупари необходимо наличие большого количества фруктов (ПМА 2014: тетр. 1). Таким образом, мои сведения коррелируют с информацией Хью-Джонса, который также отмечает важную роль ритуала, связанного с доставкой в малоку какого-либо вида возделываемого или дикого фрукта в период его созревания, называя его «домом фруктов». Этот ритуал является важной составной частью процесса социализации в культуре барасана. Во время его проведения собираются гости из других общин, проводятся коллективные танцы и

обряды инициации. Ритуал «дом фруктов» может проводиться несколько раз в год и не иметь дальнейших целей, связанных с многоуровневыми церемониями. Однако перед обрядом юрупари он становится предварительным этапом мужской инициации (*Hugh-Jones* 2011: 74, 290).

Я наблюдал обряд юрупари в ноябре, и роль знакового фрукта выполнял плод *Inga edulis* или гуама, при этом мои информанты поясняли, что на его месте мог бы быть любой другой фрукт (ПМА 2014: тетр. 1). Некоторые авторы пытались связать ритуалы «дом фруктов» с определенным видом фруктов. Иногда роль фруктов в подобных обрядах выполняли насекомые или мелкая рыбешка, пойманная при помощи яда барбаско (*Hugh-Jones* 2011: 78).

Рано утром мужчины, раскрасив свои лица красной растительной краской, нанеся на лоб, щеки и нос крестообразные узоры, ушли на плантации, чтобы принести в деревню много плодов гуама. Они вернулись к полудню, неся объемные тяжелые связки плодов гуама. Ношу складывали в одном месте перед фронтальной частью малоки (ПМА 2014: тетр. 1). В мифологии барасана дерево гуама играет важную роль, связанную с описанием различных жизненных коллизий мифологических персонажей (*Hugh-Jones* 2011: 290, 346, 359). Его плоды созревают два раза в год: в ноябре и в апреле. Это время служит ориентиром для проведения обрядов юрупари и «дома фруктов» (*Ibid.*: 228).

Вечером мужчины собрались в малоке. Они сидели кругом на вырезанных низких деревянных скамеечках вблизи от ее фронтального входа, курили табачные сигары, употребляли кахи и вдыхали порошок из семян *Anadenanthera peregrina*. Шаман барасана периодически начинал произносить священные речитативы, потом вновь замолкал.

Неожиданно в темноте перед малокой, рядом со связками плодов гуама появились священные музыкальные инструменты юрупари: четыре горна с широкими раструбами, сделанными из коры, и две деревянные трубчатые флейты. Мужчины вышли с ними из леса, достав их из тайника (ПМА 2014: тетр. 1).

Разные авторы указывали, что горны и флейты юрупари изготавливаются из коры и древесины пальм, но упоминали их разные виды: персиковую пальму *Guilielma speciosa* Mart. (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 168) и пальму *nauiyuby* – *Iriartea exorrhizza* (*Hugh-Jones* 2011: 187).

Священные музыкальные инструменты юрупари хранятся притопленными возле берега в реке или в ручье (ПМА 2014: Роми, *Hugh-Jones* 2011: 188). Барасана ассоциируют их со своими предками, приходящими к ним в малоку во время обряда. По сути – это «живые холодные мертвецы». И, как полагает Хью-Джонс, это обстоятельство является одной из причин, почему их хранят под водой, в прохладном месте: там они неактивны и мертвы, но стоит их принести в малоку – они становятся активными и полными жизни, опасными для людей (*Hugh-Jones* 2011: 204, 247, 316).

Горны имеют одинаковые размеры по длине и диаметру: вокруг трубчатой деревянной основы диаметром около 5 и длиной около 50-60 сантиметров спиралевидно обернута кора, образующая раструб диаметром до 15-20 сантиметров. Резонансные отверстия отсутствуют. Музыканты извлекают из горнов глухой басистый звук (по Хью-Джонсу, этот звук сопоставим с громом – *Ibid.*: 262), надувая щеки, и с усилием прогоняя воздух через раструб. Кора на горнах отличается по цвету. На двух из них она темнее. Информанты никак не комментировали эту деталь. Возможно, она связана лишь с какими-то ботаническими особенностями конкретной пальмы, с которой

сняли кору, хотя также не следует исключать вероятности присутствия определенной символики. При этом голос горнов с более светлой корой звучит ниже. Играя на горнах, музыканты приподнимают их по диагонали вверх и, не отрывая инструменты от рта, осуществляют ими широкие вращательные движения (ПМА 2014: тетр. 1).

Трубчатые флейты имеют одинаковый диаметр (около 6 сантиметров), но отличаются по длине: одна из них – около 120 сантиметров, другая – около 110. Резонансные отверстия отсутствуют, но имеется мундштук, встроенный внутрь флейты. Звучание флейт плавное, заунывное, по тональности выше, чем у горнов. На флейтах играют, опустив их по диагонали вниз (Там же).

У ряда племен бассейнов рек Ваупес – Апапорис существует градация священных музыкальных инструментов юрупари на женские и мужские, их представляют как мужа и жену или как брата и сестру. Но барасана категорически отрицают подобную дихотомию (Hugh-Jones 2011: 215). Впрочем, противопоставление горнов и флейт юрупари, а также звуков, издаваемых ими, прослеживается и у барасана (ПМА 2014: тетр. 1). Хью-Джонс сообщает, что звук горнов ассоциируется с громом и ревом ягуара, а звук трубчатых флейт – с пением птиц (Hugh-Jones 2011: 200).

Женщинам и детям запрещено видеть священные горны и флейты юрупари (Ibid: 71, 262). Они могут только слышать их голос. Согласно представлениям барасана, нарушение этого табу повлечет за собой болезнь или смерть какой-либо женщины или ребенка в деревне, спровоцирует нападение на людей ядовитых змей или ягуара в лесу (ПМА 2014: Рейнел). Увидевших священные музыкальные инструменты женщину или ребенка, если они не умерли, может исцелить шаман. Запрет видеть им священные музыкальные инструменты не означает, что они не заинтересованы в успешном проведении обряда их мужчинами, поскольку благополучный исход ритуала считается полезным для всего сообщества (Hugh-Jones 2011: 183).

Разные пары мужчин периодически выходили из малоки и играли на священных музыкальных инструментах, чередуя горны и трубчатые флейты. Когда замолкали горны и флейты юрупари, внутри малоки мужчины играли на флейтах Пана и тонких трубчатых бамбуковых флейтах. Внезапно посреди ночи все ритуальное действие закончилось. Мужчины встали со своих скамеечек и стали расходиться по домам. Горны и флейты юрупари тихо и незаметно исчезли от стен малоки. Остаток ночи был обычным и ничем не приметным (ПМА 2014: тетр. 1).

Утром следующего дня мужчины вновь принесли из леса священные горны и флейты юрупари. Играя на них, они вошли в малоку. Дверь из плетеных циновок, служившую входом в огороженную заднюю часть малоки, закрыли, чтобы священные музыкальные инструменты не могли видеть женщины и дети.

Несколько пар мужчин, чередуя друг друга, играли на горнах с трубами из светлой коры, многократно перемещаясь с ними взад-вперед



Рис. 5. Мужчины, играющие на трубчатых флейтах юрупари. На циновках лежат горны юрупари. Община Пуэрто-Ортега (фото автора, 2014).



по левой стороне малоки между ее опорными столбами. Затем те же действия повторили с горнами с раструбами с темной корой (Там же).

В это время другие мужчины вносили связки плодов гуама в малоку и, обходя вместе с ними вокруг четырех центральных опорных столбов строения, складывали их у перегородки, огораживающей заднюю часть малоки (Там же).

Через некоторое время, как смолкли горны, пара музыкантов начала играть на трубчатых флейтах, ходя с ними взад-вперед в центре малоки между центральными опорными столбами (Там же).

Схема передвижения музыкантов внутри малоки имела четко выраженную закономерность – взад-вперед, ненадолго задерживаясь у фронтальной стены и перегородки, огораживающей заднюю часть малоки, где лежали связки плодов гуама, между опорными столбами строения вдоль ее длинной стены: а) с горнами – с левой стороны; б) с трубчатыми флейтами – в центре (Там же). Останавливаясь возле связок с плодами гуама, музыканты направляли флейты и горны на них, выдувая на фрукты, как трактует Хью-Джонс, живительный поток воздуха выдоха первопредков, закладывая таким образом основы будущего обильного урожая (*Hugh-Jones 2011: 206, 271*).

В векторе перемещения музыкантов угадывался характерный для племен социокультурной общности бассейнов рек Ваупес-Апапорис мифологический мотив, согласно которому людей на землю доставила анаконда, путешествующая по реке с востока на запад (*Reichel-Dolmatoff 1971: 108*). В соответствии с этими представлениями, линия восток – запад проходит через всю малоку: от фронтального входа к заднему (*Hugh-Jones 2011: 208*). Поскольку фронтальный вход малоки барасана в Пуэрто-Ортега был ориентирован вниз по течению Пира-Параны, то есть на восток, перемещения музыкантов, игравших на священных флейтах и горнах юрупари, были тождественны мифологическому вектору перемещения анаконды-первопредка и первых людей.

В центре малоки на одной линии с опорными столбами вбили в землю два невысоких деревянных колышка и обвили их зелеными листьями. На колышки вертикально земле, отверстиями для дутья вверх насадили трубчатые флейты. Воспроизводя солярную символику, украсили их головными уборами из ярко желтых перьев птиц, обернув ободок украшения вокруг оси музыкальных инструментов, примерно в тридцати сантиметрах от низа (ПМА 2014: тетр. 1). Хью-Джонс сообщает, что трубчатые флейты и горны, находящиеся в малоке во время обряда юрупари, ассоциируются барасана с первопредками, пришедшими к ним на праздник (*Hugh-Jones 2011: 196, 205, 208*).

На головы музыкантов, игравших на трубчатых флейтах, были одеты плоские плетеные из растительных волокон диадемы, в их заднюю часть вставили длинное красное перо попугая ара с маленьким белым перышком, закрепленном на конце, к локтям привязаны гирлянды из перьев и ракушек. Отыграв свою партию, музыканты возвращали трубчатые флейты на колышки, на флейты вешали головные и локтевые украшения, которые надевала следующая пара музыкантов (ПМА 2014: тетр. 1). Мужчины в головных уборах из перьев, игравшие на священных музыкальных инструментах, также воспринимались в качестве первопредков, духов, посетивших малоку (*Hugh-Jones 2011: 250*).

К ритуалу юрупари барасана и татуйю раскрасили себя черной растительной краской. В черный цвет полностью выкрашивают ступни до лодыжек, кисти рук немного выше запястий, колени примерно на десять сантиметров выше и ниже коленной чашечки, на голени наносят геометрические узоры (ПМА 2014: тетр. 1). Черный

цвет росписи имеет несколько значений: а) имитирует орнамент на коже анаконды, первопредка барасана и татуйо; б) символизирует смерть; в) отгоняет злых духов; г) напоминает о мифологическом сюжете о пятнах на луне (*Hugh-Jones* 2011: 208, 283, 284). Из подвешенных к балкам конструкции малоки плетеных коробок мужчины достали многочисленные украшения из перьев, ожерелья, набедренные повязки, сделанные из тапы. (ПМА 2014: тетр. 1). Надевая церемониальные набедренные повязки и украшения и принимая джахе, мужчины вступают во время ритуала в контакт с миром духов (*Hugh-Jones* 2011: 193).

Шаманы имеют разные уровни сакрального знания и силы. Обладатели высшего уровня в бассейне рек Ваупес-Апапорис на языке лингва жерал называются куму (*Ibid.*: 171). В Пуэрто-Ортега куму – шаман барасана, один из капитано деревни, он также является учителем в местной школе и моим информантом (ПМА: тетр. 1). Согласно верованиям барасана, шаман отождествляется с солнцем и во время обряда юрупари его душа покидает тело и отправляется в странствие через уровни космоса: небо – землю – воду, путешествуя с востока на запад, передвигаясь по центральной продольной балке малоки (*Hugh-Jones* 2011: 172, 285, 316).

Куму руководит обрядом юрупари, он периодически скороговоркой вслух проговаривает священные речитативы, потом молча сидит, полностью погруженный в себя, общаясь с духами. Шаман татуйо помогает куму, вместе они совершают различные ритуальные действия (ПМА: тетр. 1).

Во время одной из пауз куму освобождает свою скамью, а шаман татуйо приглашает всех присутствующих мужчин ненадолго присесть на нее. Оба шамана сидят на низких деревянных скамеечках, положив на плечи ритуальные мечи (их описание смотри выше по тексту – прим. автора), недалеко от фронтального входа у первого левого опорного столба малоки – это место выполняет роль «шаманской площадки». Перед ними на невысоких подставках, сделанных из тонких прутьев, по форме напоминающих песочные часы, характерных для материальной культуры местных племен, стоят калебасы, наполненные чичей из маниока. Уйдя в себя, шаманы долго и молча заговаривают напиток из маниока, медленно помешивая жидкость деревянной палочкой. Заговорив чичу, отставляют ее от себя в сторону, предлагая мужчинам отведать питье. Участники ритуала подходят, поочередно макают деревянные палочки в двух калебасах, слизывают с них жидкость и отходят в сторону (ПМА 2014: тетр. 1, *Hugh-Jones* 2011: 90).

Головные уборы шаманов представляют собой диадемы, состоящие из двух плоских параллельных друг другу кругов, сплетенных из растительных волокон, между которыми зажаты короткие зеленые перышки, горизонтально нависающие над глазами от уха до уха. Около ушей в диадемы воткнуты тонкие деревянные шпильки с привязанными к их концам блестящими продолговатыми медными пластинами. У куму на шее висит важнейший атрибут его духовной силы – гладко отшлифованный цилиндр из белого кварца, символизирующий ягуара (ПМА 2014: тетр. 1, *Hugh-Jones* 2011: 173). Шаманы барасана и татуйо также могут ассоциироваться с тапиром и обезьяной ревуном (*Hugh-Jones* 2011: 176).

С раннего утра в церемонии юрупари принимало участие около пятнадцати мужчин различных возрастных групп. После полудня в Пуэрто-Ортега пришли гости из других общин. Они принесли с собой связки плодов гуама. Войдя с ними в малоку, гости приветствовали всех собравшихся, обнесли связки гуама вокруг центральных

опорных столбов строения и игравших в это время на трубчатых флейтах юрупари музыкантов и положили их в общую кучу возле перегородки, отделяющей заднюю часть малоки, присели на низкие деревянные скамеечки.

Во второй половине дня приготовили джахе, глиняный горшок с которым занесли в малоку и поставили перед куму. Пара мужчин заиграла на горнах с раструбами из светлой коры.

Шаманы сменили свое местоположение. Они расположились на низких деревянных скамеечках лицом к фронтальному входу в малоку, опираясь на деревянные мечи, перед первой парой центральных опорных столбов, к ним присоединился еще один мужчина и ученик шамана татуйо. Остальные мужчины сели спиной ко входу, лицом к ним, держа в руках вертикально земле 1,5 метровой длины очищенные от коры деревянные прутья. Куму скороговоркой вновь начал проговаривать священные речитативы. Он делал паузы, и мужчины медленно хором вторили ему (ПИМА 2014: тетр. 1). По данным Хью-Джонса, большую часть подобных песнопений составляют мифологические предания о передвижении предков с востока на запад, до тех мест, где сейчас живут барасана; в них также сообщается, каким образом люди получили различные ритуальные предметы. Весьма интересно, что английский исследователь прослеживает в этих текстах крайнюю географическую точку, от которой первоначально барасана начали свое движение на запад по Риу-Негру – это район современного Манауса (Hugh-Jones 2011: 98-99, 316). Также информанты Хью-Джонса сообщали, в состоянии транса души участников ритуала также покидают их тела и вслед за душой шамана отправляются в сакральное путешествие (Ibid.: 173).

С наступлением сумерек мужчины приготовились к танцам. Они приняли джа-



Рис. 6. Барасана в головном уборе во время обряда юрупари. Община Пуэрто-Ортега (фото автора, 2014).

хе и надели на себя украшения – сложные головные уборы, изготовленные из толстых длинных стеблей *Platanillo*, к одному концу которых привязали ободок, сделанный из растительных волокон, опоясывавший голову, другой конец свисал на спину, в него были воткнуты перья и его обвивали пучки, сплетенные из обезьяньей шерсти (ПИМА 2014: тетр. 1). Хью-Джонс прослеживает коннотацию между этими связками из обезьяньей шерсти и масками макакарауа (возможно, когда-то использовавшимися самими барасана; хотя его информанты категорически отрицали их наличие даже в прошлом), задействованными в обряде юрупари у других этнических групп социокультурной общности бассейнов рек Ваупес-Апапорис, изготавливавшихся из обезьяньей шерсти (Hugh-Jones 2011: 254 – 256). На лодыжках танцоры закрепили погремушки из скорлупы орехов, на локтях – ожерелья из птичьих перьев и раковин улиток.

Выстроившись шеренгой, положив руку на плечо своему соседу, а в другой держа дере-

вянный жезл-посох, с помощью которого отбивали такт о землю, танцоры двинулись вокруг центральных опорных столбов малоки, между которыми в это время медленно перемещалась пара музыкантов, игравших на трубчатых флейтах. Танцоры делали два шага в бок, притормаживали – полшага назад – снова два шага в бок. Танцевальные заходы были короткими – по 10–15 минут каждый (ПМА 2014: тетр. 1).

К продолжавшим играть в центре музыкантам с трубчатыми флейтами присоединились две пары музыкантов, начавших свою игру на всех четырех горнах. Они энергично ходили квадратом вокруг центральных опорных столбов малоки. Впереди несли горны с раструбами из темной коры. (ПМА 2014: тетр. 1, *Hugh-Jones* 2011: 87). Впервые на обряде юрупари одновременно звучали все священные музыкальные инструменты. Первыми прекратили играть музыканты с трубчатыми флейтами, вскоре замолчали и горны (ПМА 2014: тетр. 1).

Наступила заключительная фаза ритуала. Мужчины, взяв свои низкие деревянные скамеечки, покинули малоку, расположившись на них перед фронтальным входом. Внутри опустевшей малоки шесть музыкантов, выстроившись парами, играли одновременно на всех священных музыкальных инструментах, парадным строем обходя по кругу центральные опорные столбы строения. Не переставая играть, они вышли наружу, остановились у фронтального входа и протрубили финальные аккорды. Один из мужчин окурил их процессию дымом от тлеющего пчелиного воска (Там же). Пчелиный воск имеет сложную символику в религиозных воззрениях барасана. Дым от тлеющего пчелиного воска призван защитить от: а) болезней и черной магии враждебных шаманов; б) живых от мертвых, поскольку все участники обряда юрупари находятся в контакте со своими предками-мертвецами, приходящими в малоку на праздник (*Hugh-Jones* 2011: 221 – 232, 237, 241, 247–248).

Стемнело. Горны и флейты юрупари положили на землю с левой стороны от входа, прикрыв широкой плетеной циновкой.

Шаман татуйо разобрал завал из плодов гуама у перегородки, огораживающей заднюю часть малоки, открыв вход в жилище женщинам и детям, которые не замедлили этим воспользоваться и тут же хлынули внутрь общинного дома, стали развешивать свои гамаки и лакомиться плодами гуама.

Все мужчины также вернулись в малоку и сели вокруг на низкие деревянные скамеечки. В центре располагался куму, плечом опиравшийся на деревянный меч. Он очень быстро, без усталости, практически не останавливаясь, в течение продолжительного времени проговаривал ритуальные речитативы. Когда он делал паузу, мужчины хором тихо вторили ему.

Вновь возобновились танцы, к которым теперь присоединились и женщины. Танцоры пели хором. Ритуальные песнопения и танцы длились всю ночь до самого утра. Мужчины периодически выходили из малоки и играли на священных горнах и флейтах юрупари.

С рассветом горны и флейты юрупари убрали от стен малоки, унеся их в тайное место. Большая часть мужчин продолжала бодрствовать, несколько танцоров, мужчины и женщины, повторяя ночной танец, медленно обходили центральные опорные столбы малоки. К полудню обряд юрупари был завершен (ПМА 2014: тетр. 1).

Хью-Джонс полагает, что для социокультурной характеристики этнических групп бассейнов рек Ваупес-Апапорис, выявления их дифференциации и понимания общих культурных черт не достаточно лишь понятия «племя» или лингвистической

классификации. Английский исследователь делает акцент на более глобальные социальные отношения, такие как межплеменные браки, схожая мифология и ритуалы, присущие этническим группам региона (*Hugh-Jones* 2011: 55–56). Имеющиеся культурные и лингвистические различия среди этнических групп социокультурной общности бассейнов рек Ваупес-Апапорис он рассматривает как вариации общей культурной модели (*Hugh-Jones* 2011: 308).

Длительное пребывание среди барасана позволило Хью-Джонсу в деталях разобрататься в символике различных аспектов их традиционной материальной и духовной культуры. Мое пребывание среди барасана и татуйо на Пира-Паране не было столь продолжительным, но мне сопутствовала этнографическая удача: а) сроки экспедиции совпали с периодом проведения обрядов юрупари; б) одна из общин, в которой совместно проживали барасана и татуйо, пригласила меня присутствовать на обряде юрупари, и мне довелось наблюдать его полный цикл. Таким образом, я имел возможность сравнить данные по обряду юрупари у барасана, полученные в конце 1960-х гг. и в 2014 г. Отдельные детали обряда, очевидно, подверглись определенной трансформации. Но их архаическая основа легко распознавалась при сопоставлении с более ранними данными. В целом, течение обряда юрупари осталось неизменным, он по-прежнему является связующим звеном традиционной культуры барасана и татуйо, главнейшим фактором, формирующим образ «своего» в контексте традиционных культурных связей не только индейцев верхней Пира-Параны, но и всего региона бассейнов рек Ваупес-Апапорис. Мои данные по обряду юрупари, зафиксированные в ноябре 2014 г., позволят более поздним исследователям сделать свои выводы и сопоставления.

### Источники и литература

- ПМА – Полевые материалы экспедиции автора к индейцам барасана и татуйо в Колумбию, в департамент Ваупес, ноябрь 2014 г. (тетрадь 1; община Сонанья, информанты: Федерико, 23-25 лет, Иисус, ок. 45 лет, Эмма, ок. 43-45 лет, Роми, ок. 70 лет, шаман; община Пуэрто-Ортега, информант барасана: Рейнел, 40 лет, капитано, куму; информанты татуйо: Патрисио, 48 лет, капитано, шаман, Итапиро, ок. 25 лет, ученик шамана).
- Александренков* 2008 – *Александренков Э.Г.* Сорок лет удивительной книге («Амазонский космос» Х. Райхеля-Долматофф) // Этнографическое обозрение. 2008. № 6. С. 174–181.
- Березкин* 1994 – *Березкин Ю.Е.* Мифы индейцев Южной Америки. Книга для взрослых. СПб.: Издательство Европейского Дома, 1994.
- Матусовский* 2011 – *Матусовский А.А.* Некоторые аспекты типологии традиционных причесок яномамо и шингуано // Прошлое и настоящее этнологических исследований. Сборник научных статей, посвященный 300-летию со дня рождения М.В. Ломоносова. Под редакцией А.А. Никишенкова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011. С. 146–154.

### References

- Aleksandrenkov E.G.* Sorok let udivitel'noi knige ("Amazonskii kosmos" Kh. Raikhelia-Dolmatoff) // Etnograficheskoe obozrenie, 2008. No. 6. Pp. 174–181.
- Berezkin Iu.E.* Mify indeitsev Iuzhnoi Ameriki. Kniga dlia vzroslykh. St. Petersburg, 1994.
- Correa Rubio, F.* Por el camino de la Anaconda Remedio. Dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1996. 406 p.
- Hugh-Jones, S.* La palma y las Pléyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental. Bogota: Ediciones Universidad Central, 2011.

*Matusovskii A.A.* Nekotorye aspekty tipologii traditsionnykh prichesok ianomamo i shinguanono // Proshloe i nastoiashchee etnologicheskikh issledovani. Sbornik nauchnykh statei, posviashchennyi 300-letiiu so dnia rozhdeniia M.V. Lomonosova / A.A. Nikishenkov (ed.). Moscow, 2011. Pp. 146–154.

*Reichel-Dolmatoff G.* Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971.

**A.A. Matusovskiy. Sociocultural face of the Upper Pira-Paraná Indians.**

*Two dozen of Indian ethnic groups inhabiting the Vaupes-Apaporis river basin in the South-East Colombia, can be regarded as specific socio-cultural community. It is based, in particular, on similar rituals and mythology. The article deals with the mechanisms that contribute to the functioning of this socio-cultural entity, and particularly, with some aspects of the material and spiritual culture, allowing to identify “us” from “them”. Under the consideration are the cult and mythological representations associated with Maloca (a large communal house), the attitude towards the spinner as a sacred plant, common to many tribal groups sacred places, the participation in public rituals, unified forms of material culture (objects of everyday life and worship), and, finally, knowledge of many indigenous languages. Indians of the Upper Pira- are a composite part of the cultural conglomeration of the Vaupes-Apaporis basin.*

**Keywords:** *Indians of Amazonia, Indians of Colombia, Indians Barasana, Indians Tatuyo, the Yurupari rite.*

## ДИСКУССИИ\*

УДК 39

© К.В. Цеханская

**ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОСТИ РУССКИХ В ГОДЫ  
ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ**

*В статье на основе документальных свидетельств официальных структур рассматриваются процессы возрождения традиционного религиозного самосознания русских в годы Великой Отечественной войны. Автор делает попытку показать духовно-этическую преемственность православного осмысления и восприятия реальности, которая не прервалась в годы революции и построения советской государственности, но продолжила свое развитие в новых исторических условиях. Актуальность темы не вызывает сомнений особенно в контексте проблем научно-общественного противодействия попыткам фальсификации отечественной истории XX века.*

**Ключевые слова:** советский социум, ментальность, культурный архетип, чудо, трансцендентная реальность, потенциалы веры, патриотизм, жертвенность.

Религиозность советского социума – одна из наиболее сложных и противоречивых тем современного гуманитарного знания. Напрямую связанная с научными целями религиозной этнологии, рассматриваемая проблема привлекает к себе целый спектр других академических дисциплин: историю, философию, социологию, психологию, политологию. К сожалению, указанная тематика до сих пор не получила системно-фундаментального осмысления и развития. Вероятно, это связано с самим предметом изучения – с психо-физической и духовной природой человеческой религиозности, которая не может постигаться в категориях позитивистско-материалистического восприятия действительности и, следовательно, требует применения новых методологий исследования.

Статья представляет собой попытку преодоления стереотипов научного мышления, действующих в отношении интерпретации феномена религиозности русского этноса, ярко проявленного в годы Великой Отечественной войны. Безусловно, в ареал православной общности советских людей входило большое количество нерусских этносов: православных христиан Кавказа, Поволжья, в том числе славянские народы Украины и Белоруссии и пр. Эти этносы наравне с русскими несли тяжелое физическое и духовное бремя войны, внося свой великий вклад в общую победу. Но сфера научного интереса работы – характер и проявление религиозности исключительно русских. Применительно к XX веку обозначим их социо-этническую принадлеж-

\* Ответ К.В. Цеханской оппонентам будет опубликован в следующем номере журнала.

**Цеханская Кира Владимировна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: Kirilla2011@gmail.com.

ность термином русско-советский социум. Известно, что русские наиболее пострадали во время Великой Отечественной войны. Незадолго до ее начала, в 1939 году этнических русских насчитывалось 99 591 520 человек из общего числа граждан СССР, составляющего примерно 167 300 000, то есть 58 с небольшим процента. Во время военных действий русские в подавляющем числе были представлены среди военнослужащих и преобладали в мирном населении оккупированных территорий России – 96-98%. Из общих военных потерь на долю русских пришлось 5 756 000 человек, то есть 66,3%. Для сравнения, например, потери украинцев составили 15,9%, белорусов – 2,9%, татар – 2,2%, евреев – 1,6%. Среди пленных также преобладали русские. Наконец, образцы настоящего массового героизма также проявили, прежде всего, русские. Так, звание героев Советского Союза получили 8 182 русских. Для сравнения, - украинцев, удостоенных такого же звания было 2 072, белорусов – 311 (Рыбаковский 2015).

Указанная выше статистика свидетельствует о том, что именно русский народ вынес основную военную тяжесть по защите Отечества. Особо подчеркнем, – русские на войне были так «национально-раскрыты», проявляли такую степень братства с нерусскими этносами, что эти этносы, в свою очередь, нередко идентифицировали себя русскими. Причем, зачастую – в момент воинского подвига и даже смерти. Летопись войны хранит многочисленные проявления отваги, когда окруженные врагами воины взрывали себя и врага последней гранатой, восклицая при этом: «Русские не сдаются!». Среди таких героев были представители Средней Азии, Украины, Прибалтики. Действительно, немцы поражались, когда солдаты взрывали себя последней гранатой с криком: «Русские не сдаются!», а потом оказывалось, что среди погибшим героев были евреи, чеченцы, татары, они умирали, называя себя русскими (Смирнов 1982: 50).

Неискоренимая убежденность в социо-этническом равенстве всех людей (то, что в XX веке именовалось интернационализмом) – самая драгоценная часть русско-советской этики. Ее корни носят очевидно православный характер, усвоенный еще тысячу лет назад славянами из самого учения церкви, для которой «нет ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного». Воспринятая из Евангелия идея равенства всего богосотворенного человечества, сформировала у русских национальную открытость и, образно говоря, цивилизационную мягкость по отношению к нерусским и неправославным народам страны.

Представляется, открытое религиозное уmonoстроение русско-советских людей в годы Великой Отечественной войны не зародилось внезапно, спонтанно, «из ничего», как бы вопреки предшествующему периоду «государственного атеизма». Напротив, яркое проявление традиционной религиозности, подобно пламени, возгорелось из тех прикровенно тлеющих очагов веры, которые никогда и не угасали, продолжая и в XX веке одухотворять ментальность, культуру, этику, мораль, а главное – историческое самосознание русских. Несомненно, феномен религиозности русско-советского социума носил ясно выраженный преемственный характер. Возрастающий вектор преемственности шел от первых десятилетий XX века к победе в Великой Отечественной войне, обретая после хрущевских гонений на Церковь стабильно-умеренную направленность. На протяжении всего «железного» XX века русский этнос оставался носителем традиционных религиозных архетипов самосознания, о чем свидетельствуют символы, образы, идеалы и даже гуманистический



пафос советской культуры. Русские, составляющие костяк советского народа, его цивилизационное ядро, на протяжении всего XX столетия не только сохранили, но и укрепили свой традиционный культурно-антропологический психотип. Становясь советским народом, русские, как и все остальные этносы страны, спокойно, без надрыва идентифицировали свою этничность. Они помнили и знали, что являются большим этносом с особой судьбой, характером и предназначением. Одновременно они осознавали свою историческую принадлежность к Православию. Но во время жесткого антицерковного политического прессинга власти, сопровождающего строительство новой, советской модели государственности, идеи Православия из сферы интеллектуально-волевого самоопределения людей переместились в почвенно-бессознательное ядро народной культуры. В ответ на процессы секулярной этно-социальной унификации советского общества, произошла защитная «консервация» православной идентичности русских, которые отошли от Церкви, не отказываясь от Христа. Православие, как Град Китеж погрузилось в глубинные структуры коллективно-бессознательных архетипов национального характера, не поддающихся никаким изменениям или трансформациям.

В этом феномене почвенно-бессознательного хранения истин Православия, на наш взгляд, заключается одна из специфических особенностей цивилизационного своеобразия русского этноса – наличие в нем как бы «дремлющих» религиозных сил и возможностей, готовых в кризисные исторические моменты стремительно развиваться в настоящее массовое подвижничество за сбережение традиционных религиозно-ценностных универсалий народной жизни. Именно такое пассионарно-религиозное воодушевление пережили русские во время Великой Отечественной войны. Было очевидно, что противостояние агрессору сразу приобрело характер «священной войны», словно в защите нуждалось не государство, а сама русская земля как сакральное пространство, в котором обретаются немислимые для поругания святыни веры и жизни.

Многие современные историки и этнографы полагают, что «взрыв» религиозности русских и других православных этносов в годы Великой Отечественной войны произошел потому, что власть, испытав настоятельную потребность в предельной патриотической консолидации общества, поспешила примириться с внешне гонимой Церковью. Но истинное примирение, на официально-государственном уровне состоялось лишь 4 сентября 1943 года во время кремлевской встречи Верховного Главнокомандующего с иерархом Русской Православной Церкви. Особо отметим, это произошло уже после великих побед Красной Армии, когда у власти не было никакой отчаянной нужды призывать себе на помощь оскорбленную государственным прессингом Церковь. Просто пришло историческое время двустороннего политического согласия.

Весь довоенный период Русская Православная Церковь была погружена в молитвенно-страдательное состояние, постоянно обостряющееся идеологической конфронтацией с властью. Подобное положение было обусловлено целым рядом объективных исторических причин. В числе их: уничтожение традиционной самодержавной государственности, гражданская смута, зарождение новой социо-политической реальности, внутривластная борьба большевистских элит, а в первые годы после Октябрьской революции, – еще и оголтелый троцкизм, призывающий к уничтожению не только Православной церкви, но и священнослужителей, и всей традиции русской жизни. Чего стоит одно только убийство епископа Амвросия (Гудко), жившего на покое в Свяязском монастыре и замученного по прямому приказу

Троцкого (*Цытин* 1997: 58).

Следует также отметить, что подобное – воистину трагическое – положение Русской церкви было вызвано, прежде всего, ее политическим выбором в событиях Февральской буржуазной революции, когда церковь равнодушно отвернулась от погибающей династии Романовых и восторженно, за исключением некоторых архиереев, всеми своими 67 епархиями приветствовала «богохранимое и богоданное» Временное правительство, под присягу которому привела всю российскую армию, флот и все православные народы страны. (*Бабкин* 2007) Но повторим, ни крушение самодержавия, ни приход к власти большевиков не изменили духовно-религиозный этнотип русских людей. Большевики отняли у народа Церковь, но не Бога. Православная этика, евангельские идеалы правды, справедливости, жертвенности продолжали подспудно одухотворять культуру и светскую мораль русско-советского народа. Об этом прямо сказал Святейший Патриарх Кирилл, еще будучи митрополитом Калининградским и Смоленским. Так, рассуждая о христианском содержании классической русской литературы, владыка подчеркнул следующее: «И если говорить о героях социализма серьезно, о положительном герое советского времени, в нем, конечно, присутствует идеологическое обрамление, но, по сути своей это был тот же самый религиозно-нравственный идеал. И те, кто манипулировали этим идеалом, те, кто хотели использовать его в плане идеологического воздействия на народ, не смогли сломить сердцевину этого идеала, того стержня, которым он был соединен с традициями нашей литературы XIX, XVIII, XVII и предыдущих веков. И что самое главное – с живым и подлинным источником этого идеала, духовно-нравственным идеалом Православия» (*Митрополит Кирилл* 1998: 4).

Как отмечалось выше, христианская струна в русском национальном характере не только не оборвалась в эпоху «железного» советского века, напротив, - в новых условиях она сохранила и укрепила линию преемственности традиционной духовности русских: линию, без которой не состоялся бы настоящий ренессанс Православия в годы Великой Отечественной войны. Об этом упорном неизбывном архетипическом стоянии в вере свидетельствовали даже официальные отчеты и наблюдения советских властных структур, которые с документальной четкостью фиксировала высокую степень религиозности советского социума.

Так, в период Гражданской войны, когда, как нас уверяют некоторые историки, расцерковленная Красная Армия творила ужасы кощунства и бесчеловечности, вера в Бога оставалась все той же фундаментальной ценностью народа. Донесения воинских частей в Политическое Управление армии о состоянии религиозности среди красноармейцев свидетельствовали о том, что бойцы Красной Армии в своем большинстве носили нательные крестики, и молились Богу, посещали церковные службы. Среди командного состава, согласно данным за 1924 год, часть красных командиров носила в душе традиционные взгляды на религию и даже участвовала в проведении церковных праздников. (*Кривова* 1997: 221). В 1941 году это верующее воинство вместе с сыновьями, рожденными в начале 20-х гг., составило первый эшелон защитников Отечества.

Если согласиться с тем, что Красная Армия, воевавшая в Гражданскую войну, якобы организовано и в невиданном масштабе совершала откровенно садистские преступления против церкви, верующих и привилегированных сословий бывшей российской империи, то логически необходимо перенести этот преступный контекст и

на солдат-красноармейцев, защищавших Советскую родину в Отечественную войну. Ведь народ-то был один и тот же. Каким же образом всего за двадцать с лишним лет армия, воевавшая в Гражданскую войну вдруг из богоборческой армады превратилась в воинство со всеми признаками религиозной жертвенности и самоотречения?

Когда сегодня все ужасы и зверства гражданской смуты в одностороннем порядке «сваливаются» на большевистскую Красную Армию, необходимо отчетливо понимать следующее. Во-первых, самые кровавые преступления против священства и антисоветски настроенного населения в 1918-1920 гг., до окончательного формирования регулярной Красной Армии, совершали как правило: китайцы, латыши и пр., словом, люди глубоко чуждые Православию. Известно, что, например, расправы над священнослужителями 1918-1919 гг. носили ярко выраженный оттенок садизма, демонстративного религиозного глумления, несвойственного простым русским людям, даже отпавшим от Церкви. Так было в случае гибели епископа Амвросия (Гудко), архипастырей Лаврентия (Князева), Германа (Косолапова), Варсонофия (Лебедева), известного публициста и общественного деятеля М.О. Меньшикова. (*Хрестоматия* 1996: 249; *Цыпин* 1997: 69) Их всех отказались расстреливать русские солдаты. Но не отказались китайцы и другие иноверцы<sup>1</sup>. А та часть красноармейцев, которая все же участвовал в казнях людей, особенно – в расстрелах священнослужителей, всю оставшуюся жизнь испытывали муки раскаяния<sup>2</sup>.

Конечно же, зверские преступления против личности совершались и русским «расхристанными» маргиналами и просто бандитами<sup>3</sup>. Но откуда он взялся – этот обезбоженный социум крещенных в Православии людей, чья маниакальная жестокость, как основной кровавый код, приписывается самому духу советской эпохи? Эти субъекты, как зловещие гомункулы, появились из хаоса времени, став порождением катастрофических процессов русской истории начала XX века. Этот отряд «расхристанных православных» постепенно формировался в мареве столыпинских реформ, революционном противостоянии сословий, в ненужной для России Первой мировой войне и, наконец, предельно активизировался сразу после крушения монархии. Распалась монархия, и вместе с ней рассыпалась вся социо-культурная нить, скрепляющая «верхи» и «низы» российского общества. Освобожденная актом отречения самодержца от царской присяги, русская армия в кратчайшие сроки превратилась в многомиллионную толпу дезертиров, хлынувших в Петроград, Москву, Харьков, Киев и другие крупные города России. Вооруженные деморализованные массы, прошедшие горнило Первой мировой, превратились в питательную среду для беспринципных политиков, которым были чужды интересы нации. Кроме того, А.Ф. Керенский, глава Временного правительства, освободил всех заключенных в Москве и Петербурге. Тюрмы опустели. Множество злодеев и всяческого сброда, соединившись с сотнями тысяч опьяненных войной и свободой дезертиров, стали совершать те страшные преступления, которые сегодня пытаются списать только за счет советской власти<sup>4</sup>.

Именно такой контингент людей, «озверевших» по причине безвластия, вседозволенности, разцерковления и как следствие, – настоящего духовного одичания, влиялись в ряды белого, красного, зеленого движения, увеличивая накал ожесточения русских людей друг против друга<sup>5</sup>. Но уже в 1919–1920 гг. в процессах гражданского противостояния основных общественных сил, быстро сформировалась новая – регулярная Красная Армия. Как отмечал участник боев в Крыму, начальник штаба Первого армейского Добровольческого корпуса, генерал-лейтенант Е.И. Достовалов, – в 1920 г.

на полях Северной Таврии белые увидели перед собой уже не латышские и китайские части, но отличные русские дивизии, поражающие своей выучкой, умением наступать и обороняться, стойкостью и дисциплиной. Это было неожиданно, – стало очевидно, что вместо прежних толп появились почти регулярные войска, воспитываемые и обучаемые на опыте большой войны. (*Достовалов 1995: 660*).

Так же как и Красная Армия, весь российский социум на протяжении 1920–1930-х годов пережил мобилизационный период жестко-централизованной социо-политической, экономической и культурной перестройки. В кратчайшие сроки была выстроена новая – советская – государственность, которой предстояло выдержать неизбежно грядущее военной противостояние с Западом. Но советский народ и в этих условиях, несмотря на государственную доктрину атеизма, невзирая на внутренний конфликт власти с Церковью и верующими, продолжал оставаться традиционно религиозным, что беспристрастно подтверждается официальными документами большевистской партии. Так, 23 мая 1929 года на совещании узкого круга членов Антирелигиозной комиссии ЦК ВКП(б) под председательством Е.М. Ярославского (присутствовали: Н.А. Красиков, Е.А. Тучков, С.В. Толмачев) приводились данные: верующего населения в стране насчитывалось 80%. Это были весьма близкие к реальности цифры, хотя, может быть, несколько заниженные. Если исходить из признания, что 80% населения были верующими, то в абсолютных цифрах это составляло примерно 120 млн жителей СССР. (*Цеханская 2000: 172*).

Активная и внешне масштабная антирелигиозная кампания государства 1930-х и начала 1940-х годов не принесла никаких результатов. Из родившихся в православных семьях до 1930 г., за редким исключением, все были крещены. Во второй половине 1930-х годов, когда большинство храмов было закрыто, многие дети оставались некрещеными. Но позднее, во время войны на оккупированных территориях окрестили всех православных по происхождению, но не крещеных в 1930-е годы. (*Цыпин 1997: 377*). В конце 1930-х годов в стране довольно настойчиво «теплилась» церковная жизнь. Об этом с большим неудовольствием констатировалось, например, в записке отдела культпросветработы ЦК ВКП(б) секретарям ЦК ВКП(б) Л.М. Кагановичу, А.А. Андрееву, Н.И. Ежову о состоянии антирелигиозной работы за февраль 1937 г. Так, согласно изложенным в записке данным, на территории СССР в указанный период «функционировало» 20 000 храмов, а также имелся штат из 24 000 зарегистрированных священнослужителей и свыше 600 000 религиозного актива в виде членов «двадцаток» и церковных советов. (*Русская православная церковь 1996: 316–317*). Пожалуй, самым ярким свидетельством религиозности народов СССР накануне Великой Отечественной войны стали результаты Всероссийской переписи населения 1937 г. По указанию И.В. Сталина в перепись были включены вопросы, касающиеся религиозных убеждений граждан. Две трети населения страны назвали себя верующими. Из них три четверти – православными. Материалы переписи были запрещены для пользования. Когда в 1991 г. ее итоги были опубликованы, то стало ясно, почему о них так долго умалчивали. Оказалось, что среди неграмотных православные верующие от 16 лет и старше составляли 67,9%, а среди грамотных – 79,2%. (*Цеханская 2000: 173*).

Представляется, во всей своей сложной совокупности этот огромный крещеный социум советских людей – и воцерковленных, и не воцерковленных, неглубоко верующих и просто неверующих, – вплоть до Великой Отечественной войны продолжал духовно «опираться» на скрытые почвенные коды православной этики с ее жертвенными пафосом искания правды и справедливости<sup>6</sup>. Эти коды не рассыпались в

прах под идеологическим катком социопсихологического прессинга «безбожных пятилеток». Напротив, традиционная религиозность советских людей укреплялась «вглубь» социо-бытовой и культурной поверхности жизни, становясь живым, неуничтоженным «подсоветским» контекстом бытия<sup>7</sup>.

Великая Отечественная война высвободила религиозную духовную энергию русских. Из подтекстов культуры, из катакомб непрерывно молящегося церковного сообщества Православие открыто вошло в частную и государственную жизнь людей. Само начало войны 22 июня, в день церковного прославления всех русских святых, явилось как бы грозным сигналом к немедленному и всеобщему примирению Церкви, власти и общества. Это сразу осознала, прежде всего, Русская Православная Церковь. О начале войны местоблюстителю Патриаршего престола митрополиту Сергию (Страгородскому) сообщили после праздничной литургии, когда владыка собирался служить акафист «Всем святым в земле российской просиявшим». Митрополит Сергий тут же произнес патриотическую проповедь и благословил паству на предстоящий всенародный подвиг. 26 июня местоблудитель совершил молебен о победе русского оружия в Богоявленском соборе и, положив начало всенародных жертвований на нужды Красной Армии, снял бриллиантовый крест с клобука и наперсный крест в качестве первого «зачала» общецерковной помощи.

Всем известна поговорка – в окопах нет атеистов. В русских окопах воевала, прежде всего, крестьянская Россия, сохранившая кровно-генетическую связь с Православием, верующей деревней, землей, с крестьянскими матерями, женами и сестрами в «белых платочках», спасавших «земную» церковь своим молитвенно-литургическим стоянием. Если исходить из емкого цитероновского определения Священной войны – «За очаги и алтари!» – то можно сказать так: очагом для русского солдата была его малая родина; алтарем, как местом жертвоприношения ради возможности самого человеческого бытия, стала вся страна.

Испытание войной, ожидание смерти, плена, страданий, боль за близких, страну, будущее вновь возжгли в народе его простую и сильную веру. Простота ее заключалась в отсутствии рефлексий и сомнений, в цельности восприятия самоочевидности Божественного вмешательства. Сила – в смирении перед страданием, смертью и одновременно в дерзновенных попытках их преодоления.

Безусловно, проблема изучения религиозности личности, общественных групп, народов не может быть решена без применения особых методологий научного исследования. Представляется, что в данном случае, – при рассмотрении проявлений религиозности советского социума в годы Великой Отечественной войны, более всего может быть оправдан историко-антропологический подход, когда из многочисленных фрагментов воспоминаний, дневниковых записей, эпистолярного наследия, скупых фронтовых отчетов Политуправления Армии вдруг собирается отчетливый, ясный духовно-смысловой «пазл» исторического времени.

О спасительных чудесах военного периода, о небывалом подъеме религиозного самосознания советских людей, как воинов, так и мирных граждан, в последние годы написано немало работ. При ознакомлении с частью из них следует отметить одну особенность. Почти все опубликованные материалы в виде воспоминаний, свидетельств очевидцев и пр., носят, как правило, безыскусный, порой простодушно восторженный и даже слегка наивный характер.

Вероятно, указанные особенности повествований в наш постмодернистский

век – время расщепленного личностного мирозерцания, когда само религиозное чувство искусственно отделяется от верующего субъекта и становится объектом критического анализа, – послужило и до сих пор служит причиной профессионального недоверия ученых к такого рода свидетельствам. Оно встречается со стороны двух противоположных идеологических позиций: со стороны секулярно-мыслящего научного сообщества и из лагеря «пишущей» православно-церковной общественности. Если первые игнорируют сам факт подъема религиозности советского социума во время войны, соответственно отрицая ее духовное влияние на событийный ход истории, то вторые просто не желают верить, что «сталинская Россия» могла бы хоть в какой-то мере быть религиозной. К этим параллельным траекториям истерического мышления добавляется одна фундаментальная тенденция, раздражающая как историков-либералов, так и часть церковных историков. Она заключается в том, что воюющий с нацистами народ, повернувшийся к Богу, к церковным алтарям, одновременно оставался верен своей советской Родине – как и учила в то время Русская Православная Церковь, следуя заветам первого патриарха XX века – святого первоиерарха Тихона (Белавина). Как известно, накануне своей кончины, 7 апреля 1925 года патриарх Тихон в предсмертном завещании призвал весь православный народ проявлять не просто внешнюю лояльность к власти. Святейший дал глубоко религиозную концепцию взаимоотношений верующих и власти: «Призывая на архипастырей, пастырей и верных Нам чад благословение Божие, молим вас со спокойной совестью, без боязни погрешить против Святой веры, подчиняться Советской власти не за страх, а за совесть, памятуя слова апостола: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» [Рим. 13,1] (*Русская православная церковь* 1996: 203–206).

Отметим, «предсмертное завещание» Патриарха Тихона очень редко не только цитируется, но и просто упоминается в большинстве книг по истории Церкви в XX веке. О нем либо «стыдливо» молчат, либо пытаются доказать, что Патриарх подписал продиктованный советскими чиновниками текст. Что, конечно неправда, так как сам Патриарх свидетельствовал: «Наши враги <...> распространяют ложные слухи о том, что Мы на патриаршем посту не свободны в распоряжении словом Нашим и даже совестью <...> Мы объявляем за ложь и соблазн все измышления о несвободе Нашей, поелику нет на земле власти, которая могла бы связать Нашу Святительскую совесть и Наше патриаршее слово...» (*Русская православная церковь* 1996: 205) Основополагающий контекст Завещания патриарха Тихона, после всех политических столкновений и вражды Церкви и власти, в 1920–1930-х годах, с началом войны превратился в настоящий план социо-политического примирения верующих и государства. Причем план, не подразумевающий каких-либо духовных компромиссов со стороны Церкви. Представляется, этот культурологический контекст всеобщего гражданского согласия афористически ярко выражен в известном письме солдата М.Ф. Черкасова, который пишет из окопов матери: «Мама, я вступил в партию <...> мама, помолись за меня Богу». (*Победоносцев* 2012: 86) Полагаем, в этих словах рядового нет никаких противоречий, лжи, путаницы понятий. Очевидно, что для многих русских солдат и молящаяся Церковь, и Верховный Главнокомандующий, и возглавляемая им партия во время цивилизационного противостояния с нацистской Германией воспринимались в качестве единой национальной духовно-политической силы, организующей будущую победу.

Какой фактологический материал уместно привести в качестве доказательств и

религиозности русско-советских людей и достоверности наблюдаемых во время войны проявлений ирреально-трансцендентного порядка, таких как, например, явление образа Божией Матери в виде ясного небесного знамения? Это прежде всего, пусть краткие и скупые, но подлинные свидетельства религиозности солдат, офицеров, генералов Красной Армии, связанные с обретением веры или со случаями промыслительно-чудесного спасения. Это ход военных событий под Москвой, в Ленинграде, Сталинграде, Кенигсберге, овеянный молитвой иконе Казанской Божией Матери и по-солдатски простым упованием на помощь свыше. В документально-доказательную базу, безусловно, входят многочисленные свидетельства глубокой религиозности советских военнопленных и мирных граждан, угнанных в нацистскую Германию. И наконец, это неоспоримый факт небывалой вовлеченности русских в богослужебную жизнь Церкви, которая в свою очередь, совершила настоящий духовный подвиг стойкости и жертвенной любви к своему Отечеству.

Доподлинно известно, что не только рядовые солдаты, офицеры, но и многие генералы Красной Армии открыто проявляли свою веру и даже участвовали в проведении церковных служб. К их числу относятся: генерал Л.А. Говоров, не раз участвовавший на богослужениях Никольского кафедрального собора в Ленинграде (*Фролов* 2004: 294); маршал Г.К. Жуков, особо почитавший икону Казанской Божией Матери и всю войну возивший этот образ по фронтам (*Жукова* 1999: 34); начальник Генштаба Б.М. Шапошников, носивший на груди финифтяный образ святителя Николая Чудотворца (41); генерал М.М. Лобанов, приказавший в 1944 г. при взятии г. Луки отслужить благодарственный молебен об одержании победы в присутствии всего штаба и рядовых красноармейцев (41); маршал Ф.М. Толбухин, (его брат, протирей, служил все годы блокады в Ленинграде), по прямому приказу которого в 1945 г. в г. Вене был отлит колокол в дар православному собору с надписью: «Русской православной церкви от победоносной Красной Армии» (41); маршал А.М. Василевский, организатор и участник знаменитого кенигсбергского молебна Казанской иконе Божией Матери весной 1945 г. (*Фарберов* 2008).

Следует отметить всенародный характер почитания в войну икон Казанской Божией Матери. До наших дней дошел чудотворный образ Казанской, перед которым просили помощи и заступления бойцы одного из партизанских отрядов Порховского района Псковской области. (*Золотцев* 2015). Перед чтимыми образами Казанской Богоматери молились верующие в московском Елоховском и ленинградском Князь-Владимирском соборах. Вполне вероятно, что именно иконы этого извода участвовали в малых и больших крестных ходах по всей России. По крайней мере, существует изустная молва о крестном ходе вокруг блокадного Ленинграда и о стоянии Казанской на правом берегу Волги во время Сталинградской битвы, отчего немцам так и не удалось разбить наши войска. Эти не зафиксированные документально сведения, как и достоверные факты облета Сталинграда с иконой Казанской Богоматери на борту в 1942 г. – часть авторитетных церковных историков почему-то квалифицирует в качестве апокрифов, мифов, не имеющих ничего общего с правдой. (*Каверин* 2001: 6–9).

В действительности же, и воздушный крестный ход вокруг Сталинграда, и кенигсбергское моление подтверждаются свидетельствами участников сражений. Так, сталинградской облет подтвердил маршал Г.К. Жуков в известных беседах с писателем-фронтовиком Ю. Бондаревым. (*Победоносцев* 2012: 79) Некоторые свидетели и участники молебна под Кенигсбергом живы до сих пор. Их рассказы вместе с по-

вестованиями уже умерших очевидцев убедительно доказывают истинность событий. (Фарберов 2008) Следует отметить, что Сталинград 1942 г. и Кенигсберг 1945 г. объединяет одна мистическая история – вторжение в зримую реальность войны ирреального небесного знамения, – как считается, Самой Божией Матери.

Сталинградское знамение кратко, без описания формы и вида, зафиксировано в армейских архивах как подлинное событие, которое, кстати, видел отнюдь не весь сталинградский фронт, а лишь часть воинов 62 армии В.Н. Чуйкова. (Государственный Архив Российской Федерации (ГАРФ)) Кенигсбергское видение, равно как и молебен, не отмеченные никакими отчетами Политуправления Армии, считается недействительным. Почему? Потому что, как объяснил игумен Сергей (Рыбко) – была совершенно другая эпоха и это было просто невозможно в это время. (Каверин 2001: 9) Но о кенигсбергском молении, как и о видении Богоматери вспоминало много людей. Так, Н.А. Бутырин видел начало крестного хода и молебна в смотровую щель танка: он тут же крепко схватился за нательный крест, пытаясь вспомнить слова молитвы. Это было настолько необычно, что Бутырин до конца своих дней рассказывал об этом в кругу семьи. А вот как увидел Богородицу капитан В.Васильев, бывший всю войну истребителем танков: «Под Кенигсбергом плотность огня была высочайшей. Снаряды летали над нами, а мы сидели в окопах. Я поднял голову и вдруг увидел, как облака раскрылись и на небе появился образ Пресвятой Богородицы. Сразу подумал – наверное, мама за меня молится, она была верующей, а я комсомолец. Стал оглядываться по сторонам на своих бойцов. И понял, что видел Ее только я. Потом к нашим позициям вышли парламентары с белым флагом... видим, за ними много немцев, а нас всего пятеро, мы растерялись, но велели им бросить оружие». После войны капитан Васильев долго искал икону, похожую на его видение. И наконец, нашел – это была Почаевская икона Богоматери. (Фарберов 2008).

По словам очевидцев, начальник Генштаба, командующий 3 Белорусским фронтом А.М. Василевский организовал молебен и участвовал в нем лично. Когда командующий вместе с офицерами привез на передовую священников с иконами и хоругвями, солдаты стали шутить: «Вот, попов привезли, сейчас они нам помогут ...» Но Василевский прервал шутки, приказал всем построиться и снять головные уборы. Священники отслужили молебен и пошли с иконой к передовой. Это подтвердил участник штурма Кенигсберга В.Г. Казанин, ставший после войны монахом Псково-Печерского монастыря. (Фарберов 2008) Достоверность событий подтвердила Е.М. Ошарина, также бывшая участником штурма, ставшая впоследствии насельницей Раифского монастыря, монахиней Софией. (Монахиня София 2002: 10) Прочитаем еще одно воспоминание об этом дне, так очевидец Н. Бугаенко рассказывал: «7 апреля, на Благовещенье, мы ждали боя. Вдруг видим, вдоль линии фронта движется крестный ход – впереди православные священники несут образ Казанской иконы Божией Матери. За ними вереница людей с иконами, крестами и хоругвями в руках. Это было так неожиданно! Как будто и нет войны, никто не стреляет, ясно различимы слова молитв и песнопений... А дальше произошло невероятное. Фашисты вдруг побросали оружие, орудия их тоже смолкли и с криком: “Мадонна!” побежали прочь... Без единого выстрела мы взяли этот участок боевых действий» (Фарберов 2008).

Все очевидцы события подчеркивали единодушно, что прорыв на участках фронта, где прошел молебен, произошел быстро, бескровно и даже без выстрелов. Но почему-то чудесная молниеносная победа буквально поднимается «на смех» извест-



ными церковными историками, деятелями, священниками. Для них кажется более невероятным не само явление Божией Матери в небе «безбожной» страны, а то, что после молебна, после зримого вмешательства Пресвятой Девы Марии свершилась некая победа, напоминающая «...дешевые и глупо срежиссированные эпизоды из фильма “Взятие Берлина”» (Каверин 2001: 9).

Представляется, что «камнем преткновения» подобного скепсиса является сам стиль повествования очевидцев, который из-за «экстраординарности» событий носит восторженно-наивный, простодушный и даже по-детски патетический характер. А как еще можно было реагировать русским воинам, огрубевшим в жестокой войне самой страшной войны? Уверены, что именно в этой безыскусственности, доверчивой откровенности рассказов проявилось настоящее благоговейно-молитвенное отношение в Промыслу Божию.

Религиозность русского народа в годы Великой Отечественной войны особенно ярко, и во всей своей духовной глубине отразилась среди русских военнопленных и мирных граждан, угнанных в германское рабство. Об этом с настоящим изумлением вспоминал архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской): «В 1942 г. мне удалось посетить лагерь военнопленных. Это был офицерский лагерь, расположенный около Бад-Киссингена. В нем содержалось около трех тысяч советских командиров, главным образом, молодых лейтенантов, но были и штаб-офицеры – в особом здании. (Изолированно от всех в этом лагере находился сын Сталина – Яков). Можно представить себе мое удивление, когда среди этих советских офицеров, родившихся после Октября, сразу же организовался церковный хор, спевший без нот всю литургию. Приблизительно половина пленных захотели принять участие в церковной службе, общей исповеди и причастились Святых Тайн...» (Смирнов 2005: 310).

Следующим душевным потрясением архиепископа Иоанна были встречи с русской молодежью, угнанной в Германию. Владыка пишет: «Россия хлынула на наши улицы. Встреча с русскими людьми, привезенными во время войны в Германию, стала для нас, эмигрантов, поистине «Пасхой среди лета»! Россия, молящаяся, верующая, добрая, жертвенная Россия – к которой мы так стремились – сама пришла к нам. Вдруг великим потоком она заполнила наши беженские храмы... Какую глубокую веру и благодатную открытость вере мы нашли среди этой молодежи, родившейся после Октября!...Плотная стена русского люда наполняла храм наш до службы, простаивала не только всю литургию, но и все молебны, панихиды, крещения, венчания... На краткое время оставляя храм, люди опять собирались в него и приходили вечером на акафист, на духовную беседу... Несмотря на все трудное, окружавшее нас, пасхальна была для нас эта встреча с Россией... Мы за границей забыли... это драгоценное свойство русской души – умение каяться, не жалея себя, ни в малейшей степен не забеливая черно-го, с глубоким, тонким чувством добра и зла...» (Смирнов 2005: 309).

Неизвестно, покажутся ли достоверными для части современных историков свидетельства архиепископа Иоанна (Шаховского), даже в наше время религиозной свободы поражающие силой религиозности русско-советских людей. Если нет, то приведем официально запотоколированный документ немецкой стороны, по делу-вому, сухо, с архивной точностью свидетельствующий о том же, о чем так взволнованно и проникновенно говорил владыко Иоанн. Так, в Служебном циркуляре СД «Сообщение из Рейха» об образе русского у населения Германии от 15.04.43 г. немцы с помощью опросов различных слоев германского общества выделили следу-

ющие черты советских людей: 1. Высокий интеллект и техническую сообразительность. Грамотность, оказавшейся выше грамотности немецких рабочих, сбитых с толку основательным характером образования русских. 2. Ярко выраженное чувство семьи и высокая нравственность поведения. 3. Распространенное знание немецкого языка, как оказалось, преподаваемого даже в деревенских и сельских школах СССР. 4. Незнакомство с телесными наказаниями, что особенно удивило немецких хозяев и рабочих. 5. Религиозность, выраженная в почитании Богородицы (Мадонны), икон, в ношении нательного крестика. 6. И наконец, – СВОБОДНОЕ ВЫРАЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ЧУВСТВ [Выд. К.Ц.] (*Хрестоматия* 1996: 508).

Как видим, сотни тысяч угнанных в плен и рабство русских людей, перевернули представление немцев о нашем народе, который ранее воспринимался в виде полуголодной тупой массы «рабочих роботов», эксплуатируемой властью огромной, бесчеловечной и бездуховной страны. Все выше перечисленные и тщательно зафиксированные характеристики русских и особенно, – последний пункт, дали повод некоторым «здравомыслящим немцам» полагать, что вес русские, пригнанные с варварского Востока, не являлись типичными представителями советского общества... (*Хрестоматия* 1996: 509) Но данный контингент советских людей, как скот пригнанный с «варварского» Востока на земли «христианской» Германии, был самый настоящий русский<sup>8</sup>. В Советской России такие же русские молились за победу, точно также славили Пасху военных лет, переполняя вновь открывающиеся храмы еще воюющей страны. Так, одна только Пасхальная служба 1942 г. в Куйбышеве привлекла в Покровский собор более 10 000 человек. Молящихся было так много, что здание церкви служило алтарем, а Богослужение шло на улице. Среди пришедших было много молодежи и военных. Москвичам также запомнилась Пасха 1942 г., когда накануне, в Великую субботу в 6 часов утра по радио передали распоряжение коменданта Москвы о свободном движении в столице в ночь на 5 апреля. Благодаря этому все московские приходы традиционно-единообразно отслужили ночную пасхальную службу. (*Георгиевский* 1942: 216) С особым ликованием и торжеством была отпразднована Пасха 1945 г., совпавшая с днем Георгия Победоносца. Наконец, весь огромный потенциал веры, накопившийся за годы Великой Отечественной войны, воплотился в праздновании первой послевоенной Пасхи 1946 г. в первопрестольной. Так, по свидетельству русского священника из эмиграции, посетившего в этот год Москву в Великий пост в одном только патриаршем Богоявленском соборе исповедались и причастились 40 000 человек. (*Гордун* 1993: 216) Почти во всех городских церквях богослужения совершались каждый день, в воскресные и праздничные дни служились по две литургии. На Пасху Божественная литургия повторялась до трех раз, и делалось это потому, что храмы были переполнены молящимся народом (*Цытин* 1996: 338).

В годы Великой Отечественной войны Русская Православная Церковь вновь, как и в былые тяжелые исторические времена, проявила свой жертвенно-патриотический характер. Особенно это запечатлелось в служении священнослужителей блокадного Ленинграда, которые разделили с его жителями всю трагедию блокады. В Ленинграде к этому времени было 8 действующих храмов, богослужение совершалось ежедневно, даже в самое тяжелое время. Как пишет один из прихожан Князь-Владимирского собора – в декабре 1941 г. вопреки опасениям, посещаемость собора не только не упала, но возросла. Служба шла без сокращений и поспешности, много было причастников и исповедников, целые горы записок о здравии и за упокой, нескончаемые молебны и панихиды. (*Фролов* 2004: 294).

Ленинградский митрополит Алексей (Симанский) постоянно совершал обходы своих приходов и храмов, неотступно служил Литургию, один, без дьякона, читал записки, отпевал умерших, во множестве причащал наполняющих храм верующих ленинградцев. Каждый вечер святитель совершал молебен св. Николаю Чудотворцу, затем обходил Николо-Богоявленский собор с иконой святого, моля его о защите русской земли, града Петра и самого собора. Государство шло на встречу Церкви. В блокадном городе для полноценного совершения Божественной Литургии власти выделяли епархии белую муку и вино. Осенью 1943 г. все выжившие в блокаду священнослужители – 20 из 50 человек, были награждены медалями «За оборону Ленинграда». Подчеркнем одно важное событие церковной жизни северной столицы – во время войны все иосифлянские и обновленческие приходы вернулись в лоно Церкви. Выступая с докладом на соборе епископов РПЦ 8 сентября 1943 г., во вторую годовщину блокады, митрополит Алексей сказал: «Мы отмечаем, как в Ленинграде усилилась молитва, как умножились жертвы народа через храмы Божии, как возвысился этот подвиг молитвенный и жертвенный» (900 дней веры 2015).

С начала войны Русская Православная Церковь забыла все обиды на власть, призывая весь народ к неугасимой молитве за победу русского оружия. Как отмечал Патриарший экзарх в Америке митрополит Вениамин (Федченков): Церковь не стала обличать народ в его прегрешениях, прошлых и настоящих. Лишь в заключительной молитве особого молебна за победу словами прежних молитвословий упомянула: «Не помяни, Господи, беззаконий и неправд людей Твоих и не отвратися гневом Своим!» А далее тотчас просит: «Но в милости и щедротах Твоих, посети смиренные рабы Твоя!... Подаждь воинству нашему о Имени Твоем победити!» Ни одного слова похуления или обличения власти. Ни одного большого, укорного слова воинам и народу! Вот как молится родная русскому народу Церковь в России (Федченков 1942: 285).

Действительно, Церковь сделала великий шаг навстречу государству. Кремль благодарно ответил на это. В июле 1941 г. состоялась первая краткая встреча Сталина с митрополитом Сергием (Страгородским) (Поспеловский 1995: 185). Весной 1942 г. власть способствует организации празднования Пасхи. 2 ноября 1942 г. управляющий Московской епархией митрополит Киевский и Галицкий Николай (Ярушевич) включается в состав Чрезвычайной Государственной Комиссии по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков. Руководство Церкви осудило митрополитов и духовенство, сотрудничающих с оккупантами, что значительно сократило масштаб коллаборационизма на оккупированных территориях. 4 сентября 1943 г. в Кремле прошла знаменитая встреча Верховного Главнокомандующего с митрополитом Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем). Подчеркнем, факт встречи и ее подробнейшее описание известно по отчету офицера Госбезопасности Г.Г. Карпова. К сожалению, ни один из митрополитов не оставил своих воспоминаний об этом судьбоносном для Церкви событии. Полагаем, что если бы отчет Карпова вдруг пропал или затерялся в архивах, то наши историки-либералы так же истово отрицали бы факт кремлевской встречи, как сегодня они отрицают свидетельства религиозности советского народа ввиду их «незадокументированности».

Во время Великой Отечественной войны произошло то, что известный историк Ж.А. Медведев назвал «наиболее националистической реформой – полная легализация Русской Православной Церкви». [Вдовин 2015] Представляется, данный термин «легализация» звучит в контексте вышеизложенного материал слишком прямолинейно. Да и

сама формулировка Медведева упрощает и тайну бытия Русской церкви в XX веке, и все многозначные, неуловимо сложные оттенки религиозности русского народа. Безусловно, не все крещенные русские в XX веке были воцерковлены, среди них были и расплывчато-верующие, и равнодушные к вере и просто неверующие. Возможно даже, что таких было большинство. Но даже в их среде всегда оставался этико-религиозный потенциал веры, оставалась возможность сделать духовный поворот лицом к Богу, что и произошло во время войны. Это свершилось потому, что архетипы традиционной религиозности продолжали определять цивилизационную идентичность русских в XX веке, они подспудно одухотворяли саму систему советского жизнеустройства – с ее солидарным, общино-коллективистским сознанием, отсутствием расовых и этнических перегородок, социальным аскетизмом и всеобщей организующей идеей жертвенного служения государству и Родине. Сегодня становится все более и более ясно, что только и именно такая система жизнеустройства могла преодолеть нацистскую агрессию.

Западные историки любят цитировать одно остроумное изречение Римского папы Пия XII: когда ему передали, что Сталин спрашивает, сколько у Папы дивизий, он ответил: «Можете сообщить моему сыну Иосифу, что с моими дивизиями он встретится на небесах...». (*Венгер* 2000: 790). Вот таков вселенский глобализм католицизма, не только разделяющий небесный мир на своих и чужих, но и присваивающий себе право собственности на это мир в качестве наместника Самого Христа. И пока гордый Ватикан крепко спит по ночам, русские и другие православные народы страны творят духовный подвиг неусыпной молитвы. Россия – единственное государство в мире, где никогда не прекращается Божественная Литургия. Заканчиваясь в церквях на западных границах, она тут же начинается в восточных храмах страны. Русская Православная Церковь молится не только о благорастворении воздухов, но и о спасении всех человеческих душ, о мире во всем мире, о воссоединении всех христианских церквей в духе одной, неразделимой Истины. В этих молениях заключен специфически-русский православный мессианизм – желание, чтобы весь Бого-сотворенный мир, вместе с человечеством, природой, Землей, космосом был спасен, то есть в «веке будущем» пребывал в бесконечном благом попечении Творца.

Православная сотериология учит, – все люди, совершившие подвиг, выше которого, согласно Евангелию, нет ничего, то есть положили свою душу за други своя, – пребывают в блаженстве Рая. И все те солдаты, офицеры, летчики, танкисты, матросы, мичманы, генералы, адмиралы, маршалы, мученики Великой Отечественной войны, положившие душу свою за Родину и может быть, впервые в жизни прошептавшие перед смертью: «Господи, помилуй...» – обрели просимое. Верим, каждый из них получил тот же ответ, что услышал на Голгофе уверовавший разбойник и что жаждет услышать в час смерти каждая кающаяся душа: «НЫНЕ ЖЕ БУДЕШЬ СО МНОЮ В РАЮ».

---

### Примечания

<sup>1</sup> Очевидцы казни М.О. Меньшикова поведали его вдове, что русские солдаты отказались стрелять в него. Тогда были посланы инородцы, дети комиссара Губы, ставшие участниками расправы. Одному было 15 лет, другому – 13. (*История...* 1993: 249)

<sup>2</sup> Во время казни епископа Макария (Гневушева) летом 1918 г. один из красноармейцев дрогнул и опустил ружье. Увидев страх в глазах солдата, епископ, до этого благословлявший всех приговоренных к смерти, сказал: «Сын мой, да не смущается сердце твое. Твори волю пославшего тебя!» Несколько лет спустя этот красноармеец, простой крестьянин, оказался в больнице для душевнобольных. Он уверял всех, что каждую ночь видит во сне убитого святителя, благо-

словляющего его. «Я так понимаю, что убили мы святого человека. Иначе как он мог узнать, что у меня захолонуло сердце? А ведь он узнал и благословил из жалости и теперь из жалости является ко мне. Но я то знаю, что моему греху нет прощения. Божий свет мне стал не мил, жить я не достоин и не хочу» (*Польский* 1957: 73, 74).

- <sup>3</sup> В данной статье намеренно не рассматривается тема «белого террора», а также вопросы религиозности белого воинства. Отметим лишь следующее. Жестокость не только «чрезвычайки», но и воинов Добровольческой армии, согласно воспоминаниям участников белого движения, поражает всякое воображение. (*Достовалов* 1995: 668) В совершении этой жестокости вольно или невольно были вовлечены и православные священники, подвизавшиеся в белом стане. Так, например, по благословению священномученика епископа Сильвестра (Ольшанского), окормлявшего сибирскую армию Колчака, в боевые части адмирала и его сподручных было направлено около 2000 священников – для молитвенного укрепления «воинского духа» бойцов (*Лебедева* 2006: 72).
- <sup>4</sup> Здесь уместно привести пример жестокой расправы на священномучеником Владимиром (Киевским), якобы казненным красногвардейцами у стен Киево-Печерской лавры 25 января 1918 г. Эпизод расправы с митрополитом даже запечатлен на одном из клейм известной иконы российских новомучеников, где изображено как красногвардейцы в буденовках (которых тогда еще и в помине не было), выводят владыку за ворота лавры на казнь. Отметим, что 4 марта 1918 г., сразу после отречения самодержца от престола, состоялось торжественное заседание Священного синода. Возглавлявший в качестве председателя данное заседание, митрополит Киевский, выразивший радость по поводу новой эры жизни Церкви, вместе с обер-прокурором В.Н. Львовым вынес из зала заседаний царское кресло, которое было решено сдать в музей как символ цезарепализма... (*Бабкин*, 2007: с. 146) Возвращаясь к обстоятельствам гибели священномученика Владимира Киевского, подчеркнем, что в действительности красные ворвались в Киев 26 января после девятидневного обстрела города. К этому времени митрополит Владимир уже был мертв. Архиепископ РЗЦ Аверкий (Таушев) знал другую правду: «... расследование показало, что большевики как таковые в этом злодеянии не принимали никакого участия. Убили митрополита бандиты, приглашенные для этой цели некоторыми монахами Киево-Печерской лавры, клеветавшего на своего архипастыря, будто он обирает лавру, которая получает большие деньги от богомольцев» (*Таушев* 1976: 156).
- <sup>5</sup> Известно, что например, в Петрограде к началу 1918 г. было сконцентрировано около 60 000 вооруженных и никому не подчиняющихся матросов и солдат. В эту «вольницу» также вливалось не менее 20 000 уголовников, а также люмпенизированная часть горожан и беспризорники. Не удивительно, что в городе стали совершаться невиданные ранее преступления, такие как ограбления храмов, нападения на священнослужителей, и даже кровавые самосуды во время церковной службы (*Мусаев* 2001: 26, 27, 86).
- <sup>6</sup> Поиск путей справедливого, (то есть с правдой, по правде), мироустройства – отличительная черта ментальности советского общества. Это недавно подчеркнул Святейший Патриарх Кирилл. Говоря о необходимости воссоздания единой ткани исторического процесса, когда народы страны ни идеологически, ни духовно не разделяются в понимании общего исторического потока, Владыка сказал – Все, что было хорошего в истории, пусть нас объединит. В революцию было много крови, а что было хорошего? В революции была жажда справедливости, в советско время идея солидарности. В каждом периоде русской истории было драгоценное содержание, свои великая идея. В Древней Руси – вера. В императорской России – державность. В Советской России – солидарность. В современной России – стремление к свободе (*Патриарх Кирилл* 2015).
- <sup>7</sup> Известно, что Союз воинствующих безбожников заявил в 1932 г.: В течение 30-х гг. мы должны превратить нашу красную столицу в безбожную Москву, наши деревни в безбожные колхозы... колхоз с церковью и попом достоин карикатуры... Новой деревне церковь не нужна. Руководители Союза дерзко объявили, что вторая пятилетка (1932-1937 гг.) будет пятилеткой окончательного уничтожения религии. Но эти заявления шли вразрез с позицией партии. Союз мгновенно получил нагоняй от ЦК за неправильное толкование постановлений XVII партконференции, где речь шла о ПРЕОДОЛЕНИИ, а не о ЛИКВИДАЦИИ (выд. автором) религии, которая еще долго будет давать себя чувствовать. (*Поспеловский* 1995: 167) С началом войны деятельность Союза безбожников была прекращена, а в 1947 г. все его функции и средства были переданы Все-

союзному обществу по распространению политических и научных знаний. Основатель Союза безбожников Ярославский Е.М. умер зимой 1943 г., спустя некоторое время после знаменитой встречи Сталина с иерархами Русской Православной Церкви 4 сентября 1943 г.

<sup>8</sup> Германская армия, вторгшаяся в Россию, на 95% состояла из тех, кто считал себя христианами. Из 79 с лишним миллионов немцев 41,6 млн. назвали себя протестантами, а 31,4 млн. – католиками. (Кершоу 2008: 292) Это «христианское» общество не гнушалось на римский манер казнить русских солдат. Например, в 1944 г. в районе Орши в Белоруссии при стремительном наступлении наших войск фашисты захватили юного солдата Юрия Смирнова: его пытали, выведывали сведения и в конце концов распяли на Кресте. И таких новомучеников война знала много (Смирнов 2005: 313).

## Литература

- Бабкин 2007 – Бабкин М.А. Духовенство Русской Православной Церкви и свержение монархии (начало XX в. – конец 1917 г.). М., 2007.
- Венгер 2000 – Венгер Антуан. Москва и Рим. М., 2000.
- Вдовин 2015 – Вдовин А. – онлайн библиотека // URL: [http://plam.ru/hist/\\_podlinnaja\\_istorija\\_russkih\\_xx\\_vek/p1.php](http://plam.ru/hist/_podlinnaja_istorija_russkih_xx_vek/p1.php) пос. Дата обращения: 21.05.15.
- ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 105.
- Георгиевский 1942 – Георгиевский Г. Пасха 1942 года // Правда о религии в России. М.: Московская Патриархия, 1942. С. 209–220.
- Гордун 1993 – Гордун С. Русская Православная Церковь с 1943 по 1970 года // Журнал Московской Патриархии, 1993. № 1. С. 39–49.
- Достовалов 1995 – Достовалов Е.И. О белых и белом терроре // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Т. VI. М.: Студия «Тритэ» Никиты Михалкова «Российский Архив», 1995. С. 637–697.
- Жукова 1999 – Жукова М.Г. Маршал Жуков: сокровенная жизнь души. М., 1999.
- Золотцев 2015 – Золотцев С.А. Партизанская святыня // URL: <http://liveinternet.ru/users/1676372/post39630694>. Дата обращения: 21.05.15.
- Кара-Мурза 2001 – Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация. Кн.1. От начала до великой победы. М.: Алгоритм, 2001.
- Каверин 2001 – Каверин Н. Православная мифология конца XX века // Благодатный огонь. М., 2001. № 13. С. 6–10.
- Кершоу 2008 – Кершоу Роберт. 1941 год глазами немцев. Березовые кресты вместо железных. М.: Яуза Пресс, 2008.
- Патриарх Кирилл 2012 – Патриарх Кирилл. Историческая роль русского народа совершенно особая // Русский вестник, 2012. № 26. С. 5.
- Митрополит Кирилл 1998 – Митрополит Калининградский и Смоленский Кирилл. Помочь друг другу // Завтра, 1998. № 9. С. 3.
- Патриарх Кирилл 2015 – Патриарх Кирилл. ТВ «Россия 24» от 07.01.15 г.
- Кожин 2002 – Кожин В.В. Правда против кривды. М., 2002.
- Кривова 1997 – Кривова Н.А. Власть и Церковь в 1922–1925 гг. М.: АИРО, 1997.
- Лебедева 2006 – Лебедева Н. Омские святые и подвижник благочестия // Православная культура Омского Прииртышья. Ч. II. Омск, 2006. С. 31–82.
- Логинов 2009 – Логинов А.В. Государственная политика и этноконфессиональные отношения: цивилизационный аспект // Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. М., 2009. С. 111–118.
- Маритен 1994 – Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994.
- Мусаев 2001 – Мусаев В.И. Преступность в Петрограде в 1917–1921 гг. и борьба с ней. СПб., 2001.
- Монахиня София 2002 – Монахиня София (Ошарина). Страшно ли было там, на войне? // Раифский вестник. 14.11.02 г. С. 7.
- Победоносцев 2012 – Победоносцев П. Сталин и Церковь глазами современников: патриар-

- хов, святых священников. М., 2012.
- Польский* 1957 – *Польский М.* Новые мученики Российские. Джорданвиль. 1957. Т. 1.
- Поспеловский* 1995 – *Поспеловский Д.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: «Республика», 1995.
- История Отечества* 1993 – Как убили моего мужа, М.О. Меньшикова, в г. Валдае Новгородской губернии // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Т. IV. М.: Студия «Тритэ» Никиты Михалкова «Российский Архив», 1993. С. 239–250.
- Русская православная церковь* 1996 – *Русская православная церковь и коммунистическое государство.* 1917–1941. М.: Библейско-Богословский институт святого апостола Андрея, 1996.
- Рыбаковский* 2015 – *Рыбаковский Л.Л.* Людские потери СССР и России в Великой Отечественной войне // URL: [gybakovsky.ru/demografia\\_4a\\_12html](http://gybakovsky.ru/demografia_4a_12html). Дата обращения: 16.05.2015
- [beu.livejournal.com/188149.html](http://beu.livejournal.com/188149.html). Дата обращения: 16.05.15; [www.ethnoinfo.ru](http://www.ethnoinfo.ru). Дата обращения: 16.05.15.
- Смирнов* 1982 – *Смирнов А.Ф.* Несокрушимое единство. Советский народ в годы Великой Отечественной войны. М., 1982.
- Смирнов* 2005 – *Смирнов А.Ф.* Народ в войне. Покушение на великую победу. М.: Алгоритм, 2005.
- Таушев* 1976 – *Таушев Аверкий*, архиепископ. Сатанинская природа бунта // Современность в свете Слова Божия. Слова и речи. Т.IV. Джорданвиль. Типография преп. Иова Почаевского, 1976. С. 163–166.
- Тойнби* 2003 – *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. М., 2003.
- Фарберов* 2008 – *Фарберов А.И.* Молебен у стен Кенигсберга // Пастырь. Июнь 2008 / URL: <http://old.glinkie.ru/common/mpublic.php?num=548>. Дата обращения: 04.05.15.
- Федченков* 1942 – *Федченков Вениамин*, митрополит. Послание ко всем русским людям в Америке // Правда о религии в России. М.: Издательство Московской Патриархии, 1942.
- Фролов* 2004 – *Фролов М.И.* Блокада. Битва за Ленинград. Мифы. Легенды. Реальность. М.: АСТ, 2004.
- Хрестоматия* 1996 – *Хрестоматия по отечественной истории (1914–1945 гг.)* // под ред. Киселев А.Ф., Шагина Э.М. М.: Гуманитарный издательский центр «Владос», 1996.
- Цеханская* 2000 – *Цеханская К.В.* Россия: тенденции религиозности в XX веке // Исторический вестник. Москва-Воронеж. 2000. №1 (5).
- Цыпин* 1997 – *Цыпин Владислав*, протоиерей. История Русской церкви. Кн. IX. 1917–1997. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.
- Цыпин* 1996 – *Цыпин Владислав*, протоиерей. Русская церковь. 1917–1925. М., 1996.
- Якунин* 2010 – *Якунин В.* О взаимоотношениях церкви и советского государства в годы Великой Отечественной войны // Благовест. 5 мая 2010 г. Самара / URL: <http://pravoslavie.ru/smi/38269.htm>. Дата обращения: 11.05.15.
- Московский комсомолец // URL: [http://ast.mk.ru/articles/2015/04/27\\_uchastie\\_russkoy\\_pravoslavnoy\\_cerkovy\\_v\\_velikoy\\_otechestvennoy\\_voynе.html](http://ast.mk.ru/articles/2015/04/27_uchastie_russkoy_pravoslavnoy_cerkovy_v_velikoy_otechestvennoy_voynе.html). Дата обращения: 10.05.15.
- 900 дней веры* 2015 – *900 дней веры* // URL: <http://bogus/ava.ru/viewtopic.php?id=1678>. Дата обращения: 04.05.15.

## References

- Babkin M.A.* Dukhovenstvo Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi i sverzhenie monarkhii (nachalo XX veka – konets 1917 goda). Moscow, 2007.
- Venger Antuan.* Moskva i Rim. Moscow, 2000.
- Vdovin A.* Online biblioteka // URL: [http://plam.ru/hist/\\_podlinnaja\\_istorija\\_russkih\\_xx\\_vek/p1.php](http://plam.ru/hist/_podlinnaja_istorija_russkih_xx_vek/p1.php) pos. 21.05.15.
- GARF. F. 6991. Op. 2. D. 16. L. 105.
- Georgievskii G.* Paskha 1942 g. // Pravda o religii v Rossii. Moscow, 1942. Pp. 209–220.

- Gordun S.* Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' s 1943 po 1970 god // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii, 1993. No. 1. Pp. 39-49.
- Dostovalov E.I.* O belykh i belom terrore. Rossiiskii arkhiv. Istoriiia Otechestva v svidetel'stvakh i dokumentakh XVIII–XX veka. Vol. VI. Moscow, 1995. Pp. 637–697.
- Zhukova M.G.* Marshal Zhukov: sokrovennaia zhizn' dushi. Moscow, 1999.
- Zolottsev S.A.* Partizanskaia sviatynia / URL: <http://liveinternet.ru/users/1676372/post39630694> pos. 21.05.15.
- Kara-Murza S.G.* Sovetskaia tsivilizatsiia. Part 1. Ot nachala do velikoi pobedy. Moscow, 2001.
- Kaverin N.* Pravoslavnaia mifologiiia kontsa XX veka // Blagodatnyi ogon'. Moscow, 2001. No. 13. Pp. 6–10.
- Kershov Robert.* 1941 god glazami nemtsev. Berezovye kresty vmesto zheleznykh. Moscow, 2008.
- Patriarkh Kirill.* Istoricheskaia rol' russkogo naroda sovershenno osobaia // Russkii vestnik, 2012. No. 26. Pp. 5.
- Mitropolit Kaliningradskii i Smolenskii Kirill.* Pomoch' drug drugu // Zavtra, 1998. No. 9. Pp. 3.
- Patriarkh Kirill.* TV «Rossiia 24» ot 07.01.15 g.
- Kozhinov V.V.* Pravda protiv krivdy. Moscow, 2002.
- Krivova N.A.* Vlast' i Tserkov' v 1922–1925 goda. Moscow, 1997.
- Lebedeva N.* Omskie sviatye i podvizhnik blagochestiia // Pravoslavnaia kul'tura Omskogo Priirtys'ia. Part II. Omsk, 2006. Pp. 31–82.
- Loginov A.V.* Gosudarstvennaia politika i etnokonfessional'nye otnosheniia: tsivilizatsionnyi aspekt // Vera. Etnos. Natsiia. Religiozniy komponent etnicheskogo soznaniia. Moscow, 2009. Pp. 111–148.
- Mariten Zh.* Filosof v mire. Moscow, 1994.
- Musaev V.I.* Prestupnost' v Petrograde v 1917–1921 goda i bor'ba s nei. St. Peterburg, 2001.
- Monakhinia Sofiia (Osharina).* Strashno li bylo tam, na voine? // Raifskii vestnik, 14.11.02 goda. Pp. 7.
- Pobedonostsev P.* Stalin i Tserkov' glazami sovremennikov: patriarkhov, sviatykh sviashchennikov. Moscow, 2012.
- Pol'skii M.* Novye mucheniki Rossiiskie. Dzhordanvil'. 1957. Vol. 1.
- Pospelovskii D.V.* Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v KhKh veke. Moscow: «Respublika», 1995.
- Istoriiia Otechestva 1993 – Kak ubili moego muzha, M.O. Men'shikova, v g. Valdae Novgorodskoi gubernii // Rossiiskii arkhiv. Istoriiia Otechestva v svidetel'stvakh i dokumentakh XVIII–XX veka. Vol. IV. Moscow, 1993. Pp. 239–250.*
- Russkaia pravoslavnaia tserkov' 1996 – Russkaia pravoslavnaia tserkov' i kommunisticheskoe gosudarstvo. 1917–1941. Moscow, 1996.*
- Rybakovskii L.L.* Liudskie poteri USSR i Rossii v Velikoi Otechestvennoi voine / URL: [rybakovsky.ru/demografia/4a/12/](http://rybakovsky.ru/demografia/4a/12/); html pos. 16.05.2015 [bey.livejournal.com/188149.html](http://bey.livejournal.com/188149.html) pos. 16.05.15; [www.ethnoinfo.ru](http://www.ethnoinfo.ru) - 16.05.15
- Smirnov A.F.* Nesokrushimoe edinstvo. Sovetskii narod v gody Velikoi Otechestvennoi voiny. Moscow, 1982.
- Smirnov A.F.* Narod v voine. Pokushenie na velikuiu pobedu. Moscow: Algoritm, 2005.
- Taushev Averkii,* arkhiepiskop. Sataninskaia priroda bunta // Sovremennost' v svete Slova Bozhiia. Slova i rechi. Vol.IV. Dzhordanvil'. Tipografii prep. Iova Pochaevskova, 1976. Pp. 163-166.
- Toinbi A.Dzh.* Tsivilizatsiia pered sudom istorii. Moscow, 2003.
- Farberov A.I.* Moleben u sten Kenigsberga // Pastyr'. Iiun' 2008 / URL: <http://old.glinskii.ru/common/mpublic.php?num=548> pos. 04.05.15).
- Fedchenkov Veniamin,* mitropolit. Poslanie ko vsem russkim liudiam v Amerike // Pravda o religii v Rossii. Moscow, 1942.
- Frolov M.I.* Blokada. Bitva za Leningrad. Mify. Legendy. Real'nost'. Moscow, 2004.
- Khrestomatiia po otechestvennoi istorii (1914–1945 goda) // Kiselev A.F., Shagina E.M. (ed.). Moscow, 1996.*
- Tsekhanskaia 2000 – Tsekhanskaia K.V.* Rossiia: tendentsii religioznosti v XX veke // Istoricheskii



vestnik. Moscow; Voronezh, 2000. № 1 (5).

*Tsylin Vladislav*, protoierei. Istoriiia Russkoi tserkvi. Part IX. 1917–1997. Moscow, 1997.

*Tsylin Vladislav*, protoierei. Russkaia tserkov'. 1917–1925. Moscow, 1996.

*Iakunin V.* O vzaimootnosheniakh tserkvi i sovetskogo gosudarstva v gody Velikoi Otechestvennoi voiny // Blagovest. 5 may 2010 goda. Samara / URL:<http://pravoslavie.ru/smi/38269.htm> pos. 11.05.15).

Moskovskii komsomolets // URL: [http://ast.mk.ru/articles/2015/04/27\\_uchastie\\_russkoy\\_pравoslavnoy\\_cerkovy\\_v\\_velikoy\\_otechestvennoy\\_voyne.html](http://ast.mk.ru/articles/2015/04/27_uchastie_russkoy_pравoslavnoy_cerkovy_v_velikoy_otechestvennoy_voyne.html).

900 dnei very 2015 – 900 dnei very / URL: <http://bogos/ava.ru/viewtopic.php?id=1678> pos. 04.05.15.

***K.V. Tsehanskaya. Russian religious phenomenon during the Great Patriotic War.***

*Applying to the documentary evidence of official bodies, the article treats the processes of the revival of the traditional religious self-awareness of Russians during the Great Patriotic War. The author makes an attempt to show the spiritual and ethical succession of the Orthodox understanding and perception of the reality which did not break off during the revolution and while the Soviet state was being established, but continued its development under new historical conditions. The topic relevance does not cause any doubts in the context of the issues related to the scientific and social opposition to attempts at falsifying the national history of the 20th century.*

**Key words:** *Russian and Soviet society, mentality, cultural archetype, miracle, transcendental reality, faith potentials, patriotism, sacrifice.*

## КЕСАРИЮ КЕСАРЕВО

*Уважая право ученого на собственный подход к исследуемым проблемам, я оставляю и за собой право критиковать коллег. По моему мнению, в опубликованной выше статье К.В. Цеханской смешаны специфические функции религии и науки. Она внедряет свои религиозные представления и чувства в исследование общества в качестве методологической основы. Полагаю, что наука и религия не должны вторгаться в несвойственные для них сферы – наука в область веры, а религия – в область рационального познания.*

**Ключевые слова:** наука, религия, вера, познание.

Обычно редколлегия не комментирует публикуемые материалы, оставляя право на публичную критику за читателями, и намерены и в дальнейшем следовать этому принципу. Однако в данном случае мы сочли невозможным не отреагировать на публикуемую ниже статью К.В. Цеханской, иначе многие читатели могли бы, наоборот, сильно удивиться нейтральной позиции редколлегии. Редколлегия поручила мне подготовить краткий комментарий, и я решил ограничиться лишь наиболее важными, на мой взгляд, сторонами дела.

«Черные рецензенты» единодушно указали на весьма сомнительные, по их мнению, методологические подходы, используемые автором. Дело даже не только в самой методологии, но и в том, что ею обусловлены неверные или поверхностные интерпретации конкретных событий и умозаключения.

Редколлегия сочла все же целесообразным дать ход статье. К.В. Цеханская – известный, авторитетный исследователь и, безусловно, понимает, что и для чего пишет. Отказ в публикации мог бы рассматриваться как дискриминация по идеологическим соображениям или, по крайней мере, как пресловутая «вкусовщина».

А потом мне удалось уговорить Ольгу Евгеньевну Казьмину принять участие в дискуссии – ее заметка следует за моей. Поскольку О.Е. Казьмина – тоже член редколлегии журнала, то мой отзыв на статью К.В. Цеханской следует рассматривать не более чем мое собственное мнение.

**Итак, первое.** Одним из следствий слома советской политической системы стал резкий рост религиозности или, во всяком случае, ее внешних, обрядовых проявлений; хорошим тоном теперь считается демонстрация людьми своей религиозной идентичности. И наоборот, почти неприлично быть атеистом. Эти тенденции затронули и среду научных гуманитариев.

Верить в Иисуса Христа или в Карла Маркса или вообще ни в кого и ни во что не

верить – личное дело и неотъемлемое право человека. А привносить свои убеждения в светскую профессиональную деятельность представляется неуместным, если это, конечно, не касается, скажем, политики. Статья К.В. Цеханской – это типичный для постсоветского времени пример стремления соединить науку и религию.

Впрочем, даже не так. В христианстве попытки примирить разум и веру, вплоть до *доказательства* существования бога, предпринимались как минимум с XIII в. (Альберт Великий, Фома Аквинский и др.). Симбиоза, как известно, не получилось. Один из рецензентов статьи совершенно прав в своем недоумении относительно ремарки автора о «научных целях этнологии и религии»: «Какие научные цели могут быть у *религии*?»

Единственный выход из положения, как мне представляется, – развести веру и познание по своим нишам, по принципу, сформулированному еще самим Иисусом: «... отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Матфей: гл. 22, ст. 21). А Жан-Поль Сартр писал, формулируя один из принципов атеистического направления в экзистенциализме: «... даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило» (Сартр 1990: 344). Думаю, для науки – это уж точно. Бытует мнение – не знаю, насколько верное, – что физики-ядерщики, астрономы, космонавты, очень склонны к уверованию в Бога. Но я не слышал, чтобы они ориентировались в своей профессиональной деятельности на Божий Промысел. Трудно себе представить, чтобы физик, обнаруживший что-то неладное в поведении какого-нибудь бозона или мюона, ограничился чем-то вроде «так угодно Богу». И не знаю государственных деятелей, политиков, бизнесменов которые руководствовались бы правилом «все в руке Божией».

Так вот. Кира Владимировна, по сути, даже и не пытается как-то совместить науку с религией. Скорее, она внедряет собственные религиозные представления в исследование общества в качестве методологической основы. В результате куда-то на задний план уходят гораздо более важные факторы, определяющие поведение людей, нежели их религиозные чувства, особенно, в столь экстремальных условиях, как война.

**Второе.** Научная публикация предусматривает и соответствующий стиль изложения материала. Статья К.В. Цеханской изобилует оборотами, принятыми в духовной православной литературе, но совершенно неуместными в научных текстах.

**И третье.** В том, что касается собственно русской темы, которой и посвящена статья, автор занимает, возможно, и неосознанно, позицию, которую я назвал бы «мирным этницизмом». Этот подход очень характерен для не очень деликатных (по нынешней терминологии – не очень политкорректных) литераторов и журналистов, придерживающихся русофильских взглядов. «Русский народ – самый талантливый, самый духовный (т.е. религиозный), самый храбрый, самый милосердный, самый страдающий и т.п.». Им еще можно простить такой идеализм и примитивизм, а вот от ученого нечто подобное слышать удивительно.

В статье Киры Владимировны читаем: «**Известно, что русские наиболее пострадали во время Великой Отечественной войны** (выделено мной – С.Ч.). Незадолго до ее начала, в 1939 году этнических русских насчитывалось 99 591 520 человек из общего числа граждан СССР, составляющего примерно 167 300 000, то есть 58 с небольшим процента. Во время военных действий русские в подавляющем числе были представлены среди военнослужащих и преобладали в мирном населении оккупированных территорий России – 96–98%. Из общих военных потерь на долю русских пришлось 5 756 000 человек, то есть 66,3%. Для сравнения, например,

потери украинцев составили 15,9%, белорусов – 2,9%, татар – 2,2%, евреев – 1,6%. Среди пленных также преобладали русские. Наконец, образцы настоящего массового героизма также проявили, прежде всего, русские. Так, звание героев Советского Союза получили 8 182 русских. Для сравнения, – украинцев, удостоенных такого же звания было 2 072, белорусов – 311 (*Рыбаковский 2015*)».

Удивляет здесь то, что профессиональный историк не замечает некорректности своей методики – ссылка на Рыбаковского здесь ничего не поясняет. В данном случае надо учитывать не абсолютные цифры и проценты от общего числа потерь (при таком подсчете «наиболее пострадавшим» обязательно окажется доминирующий в численном отношении народ), а проценты от численности соответствующих народов. Думаю, белорусы, евреи и многие другие могут обидеться на выкладки К.В. Цеханской. Есть, например, такие данные о потерях среди советских евреев. Накануне войны в СССР проживало свыше 5 млн евреев, погибло – около 3 млн. Воевало свыше полумиллиона евреев, из них погибли (включая партизан) около 200 тыс. Понятно, что подобные подсчеты не могут быть точными. А сопоставления по этническому признаку мне представляются и некорректными с этической точки зрения. Кстати, в процессе подготовки статьи К.В. Цеханской к публикации я высказывал автору эти свои соображения, но она не сочла нужным их учесть.

Этницизм получается не таким уж мирным. Выпячивание неких придуманных, превосходных черт одного народа неизбежно и естественно вызывает реакцию отторжения у представителей других народов. И здесь уже надо говорить не только о профессионализме *научного работника*, но и о гражданской ответственности *ученого*. Россия – это не русские и все остальные. Россия – это все вместе. Структурировать ее по этническому признаку в связи с теми или иными аспектами жизни общества – это и не профессионально, и не ответственно.

### Литература

*Sartre 1990 – Sartre Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. Ред. А.А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1990. С. 319–344.*

### References

*Sartre J.-P. Ekzistentsializm – eto gumanizm // Sumerki bogov / A.A. Iakovleva (ed.). Moscow, 1990. Pp. 319–344.*

### **S.V. Cheshko. Render to Caesar the things that are Caesar's.**

*Respecting the right of the scientist on his own approach to the problems being studied, I believe, too, that I have a right to my own opinion, including the right to criticize colleagues. To my mind, K.V. Tsehanskaya in her article published above, mixes the specific functions of religion and science. She introduces her religious views and feelings in the study of society as a methodological basis. I think that science and religion should not intrude into the unusual for them areas – science in the realm of faith and religion – to rational knowledge.*

**Keywords:** *science, religion, faith, knowledge.*

© О.Е. Казьмина

## НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О СТАТЬЕ К.В. ЦЕХАНСКОЙ «ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОСТИ РУССКИХ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ» И О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ НАУКИ И РЕЛИГИИ

*В данном очерке рассматриваются вопросы, связанные с характером и особенностями религиозности русских в советский и постсоветский периоды, оптимальные и приемлемые методологические подходы к изучению феномена религиозности и других аспектов религиозной ситуации и религиозной жизни, а в связи с этим и более общий вопрос взаимоотношений светских и церковных исследований и науки и религии вообще.*

**Ключевые слова:** *религиозность, русские, православие, религиоведческие исследования, наука, религия.*

Статья К.В. Цеханской «Феномен религиозности русских в годы Великой Отечественной войны» вызвала настолько оживленную и неоднозначную реакцию коллегии, что было решено открыть по поводу статьи дискуссию. Как мне видится, такую реакцию вызвала не тема, вынесенная в название статьи. Вряд ли кто-то будет отрицать факт усилившейся в годы войны религиозности. Фактически статья ставит гораздо более широкие вопросы, по которым нет единой позиции у академического сообщества: характер религиозности русских, оптимальные и приемлемые методологические подходы к изучению феномена религиозности и других аспектов религиозной ситуации и религиозной жизни, а в связи с этим и еще более общий вопрос взаимоотношений светских и церковных исследований и науки и религии вообще.

К.В. Цеханская на конкретных примерах показала, что уровень религиозности русских в годы войны был весьма высок. С этим трудно не согласиться, и это подтверждается другими исследованиями, принадлежащими перу как церковных, так и светских историков, (См., напр.: *Безбородов 2005, Цытин 2005, Шкаровский 2000*) и воспоминаниями людей, живших в то время (и тех, кто был на фронте, и тех, кто находился в тылу, и тех, кто оказался на занятой врагом территории). Факт высокой религиозности русских отмечался и немецкими захватчиками, которых уж никак нельзя заподозрить в симпатии к православию (Об этом см., напр.: *Buss 1987: 31*). Другое дело, что до относительно недавнего времени религиозность во время войны и, тем более, религиозный опыт людей не очень было принято изучать, да и обсуждать, и письменных свидетельств на эту тему меньше, чем могло бы быть. Так, тем более важно попытаться восполнить этот пробел, собрав воспоминания еще живых представителей военного поколения, а также рассказы тех, кому непосредственно поведали о своем религиозном опыте и религиозных переживаниях люди военного поколения. И необходимость подобных исследований касается не только военного периода.

**Казьмина Ольга Евгеньевна** – доктор исторических наук, профессор кафедры этнологии МГУ имени М.В. Ломоносова, заместитель декана по международному сотрудничеству исторического факультета МГУ. Эл. почта: [okazmina@inbox.ru](mailto:okazmina@inbox.ru).

Я согласна с К.В. Цеханской в том, что религиозность советского социума не получила системно-фундаментального осмысления. Я бы добавила, что и характер религиозности непосредственно постсоветского и современного российского общества недостаточно изучены. Я согласна с К.В. Цеханской, что довоенное население России (и не только его русская часть) не было безрелигиозным. Об этом сухим языком цифр, но очень ярко свидетельствует всесоюзная перепись населения 1937 г. Религиозная принадлежность в переписи 1937 г. трактовалась как «теперешние собственные убеждения опрашиваемого» (*Народонаселение* 1994: 312). Опрашиваемому предлагалось ответить, верующий он или не верующий, а верующим также указать свою конфессию. Эти вопросы адресовались лишь лицам старше 16 лет. Таким образом, вопросы были сформулированы так, чтобы отвечающий сказал о своей личной вере, а не об отнесении себя к той или иной конфессии в силу культурно-исторической традиции. Понятно также, что в условиях, когда верующие подвергались гонениям, а официальная идеология основывалась на атеизме, некоторые могли просто бояться назвать себя верующими, и перепись вряд ли совершенно полно отразила религиозный состав населения. Но даже в тех условиях, согласно переписи 1937 г., свыше 56 % населения СССР назвали себя последователями той или иной конфессии, и прежде всего, конечно, православия (*Всесоюзная* 1991: 106).

Действительно, довоенный советский социум не был безрелигиозным и православие было глубоко укоренено в сознании и мироощущении большинства людей, и здесь я полностью согласна с К.В. Цеханской. Но доказывая (или подтверждая) эту религиозность, мне кажется, не стоит идеализировать носителей этой религиозности, а также приукрашивать отношение советского руководства к религии вообще и к православию, в частности. Мне показались не очень убедительными, например, объяснения антицерковного террора только лишь расхристанностью и деяниями иноверцев.

Действительно, как пишет К.В. Цеханская на с. 132 «православная этика, евангельские идеалы правды, справедливости, жертвенности, продолжали подспудно одухотворять культуру и светскую мораль русско-советского народа», но ведь и значительное число людей отошли от религии. С другой стороны, и у некоторых из тех, кто не просто отошел, но и нес в массы безрелигиозное сознание, где-то в глубине души теплилась какая-то латентная религиозность.

Существует много свидетельств того, что партийные и советские работники тайком крестили своих детей и совершали религиозный обряд погребения над ушедшими в мир иной родственниками – «на всякий случай», как часто объяснялись в ту пору подобные действия. Да, религиозность усиливается в кризисные моменты: в статье приводится известная поговорка «в окопах нет атеистов», можно вспомнить и выражение «атеистом бывают до первой турбуленции». Но чтобы усиливаться, проявляться, она должна сохраняться, существовать, хотя бы подспудно и латентно. И она сохранялась на всем протяжении советского периода.

Как это ни парадоксально звучит, советское общество было очень секуляризованным, но не было безрелигиозным. Получив в годы Великой Отечественной войны возможность легального существования, религиозные организации, по сути, были единственной нишей, где открыто существовало иное мировоззрение. Провозглашая в своих службах существование Бога, Церковь заявляла об иной, не марксистской идеологии и была единственным институтом, где такая идеология могла существовать. Навязывавшаяся советскому населению атеизация так и осталась поверхност-

ным явлением, иначе был бы невозможен религиозный подъем конца 1980 – начала 1990-х годов; люди стали легко обращаться к религии, как только появились какие-то гарантии свободы совести.

Одной из задач советского государства было убрать из жизни религиозную практику, с тем чтобы стерлась религиозная идентичность. Эта задача, как показали последующие годы, провалилась, поскольку религиозная практика была частью культурной традиции. Послабления к религии, время от времени допускавшиеся властями, также помогали поддерживать некоторую преемственность. Поддерживалась религиозная традиция и опосредованно, через художественную литературу, живопись, музыку, пословицы, словарный запас. Об этом очень ярко написал Патриарх Московский и всея Руси (тогда еще митрополит Смоленский и Калининградский) Кирилл: «В России сложилась уникальная ситуация». В период, когда собственный голос Церкви народу был почти не слышен, Евангелие было проповедано, в основном, не священниками, не миссионерами, не церковной литературой. Оно было проповедано культурой, которая стала носителем евангельского благовестия. Последнее неудивительно, ибо русская культура сформировалась под влиянием Православия. Эта некогда языческая культура, впитав в себя духовные силы Церкви, ее мировоззренческое и нравственное послание, отдавала его народу в годы, когда Церковь оказалась гонимой» (Кирилл 1999: 31).

Определенная религиозность советского социума, безусловно, сохранялась. Но в результате советской антирелигиозной политики не мог не измениться характер религиозности. К концу советского периода типичным было наличие у людей хотя бы какого-то опыта антирелигиозной социализации при очень ограниченных возможностях религиозного образования. Из-за очень ограниченных возможностей религиозной жизни в советское время у большинства людей не было более или менее цельного религиозного мировоззрения. Латентная религиозность не опиралась на знание церковной догматики и обрядности, на личный опыт религиозной жизни.

Эта латентная религиозность, с одной стороны, обусловила религиозный подъем рубежа 1980–1990-х годов, а с другой стороны, способствовала своего рода всеверию, когда один и тот же человек мог участвовать в церковном богослужении, следить за астрологическими прогнозами и «заряжать» воду от Чумака. И все же итогом советского периода было то, что православие, имеющее в стране давние и глубокие традиции, искоренить не удалось. Православие глубоко укоренено в русской культуре. Для большинства русских оно вплетено в понимание отечественной истории и идентичности. В постсоветский период православие все больше становилось источником культурных ценностей даже для невоцерковленной части населения. И хотя практическая религиозность населения остается относительно невысокой, роль православия в жизни людей оказалась гораздо важнее, чем можно судить, основываясь лишь на данных социологических опросов о посещаемости церкви или выполнении церковных предписаний.

Количественные показатели религиозности, основывающиеся на социологических опросах, очень деликатная вещь, и цифры сильно различаются в зависимости от положенных в основу опроса критериев, а часто зависят и от личной мировоззренческой позиции исследователя. Отличаются и результаты анализа и интерпретации одних и тех же данных (Подробнее об этом см.: Казьмина 2009: 122–147). Можно, например, обратить внимание на то, какое число русских называют себя православными, а можно подметить, что многие из назвавших себя православными,

редко ходят в церковь и нечасто молятся. Ответы по частным вопросам проявления религиозности порой интерпретируются таким образом, что ставится под сомнение правомерность самоидентификации человека как верующего. Получается, что кто-то со стороны решает, можно ли считать человека «настоящим» верующим, причем заключение делается на основе отдельных произвольно выбранных параметров. А ведь люди могут проявлять свою веру и причисление к православию по-разному, при этом их самоидентификация как православных может быть для них очень важной и несмотря на небольшую воцерковленность. В конце концов, каждый идет к Богу своей дорогой. Предостерегая от произвольных оценок религиозности людей, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в одном своем выступлении, напомнив слова из Нового Завета, заметил: «Обоснованно судить о вере людей можно только на основе подлинного знания их сердца, Сердцеведец же один только Господь» (*Алексий II* 2005). Православная религиозность русских в советское время и в современный период – феномен сложный, многогранный, порой противоречивый.

И здесь мы подходим еще к одному вопросу, который фактически ставит статью К.В. Цеханской и на который отреагировали «черные рецензенты» (из отзыва С.В. Чешко) (впрочем, отреагировали они и на неаккуратное обращение с терминами: выражение «научные цели религии» вряд ли можно признать корректным). Это вопрос методологии и инструментария исследований, посвященных религиозной тематике, а за ним и более общий вопрос о взаимоотношениях науки и религии.

Среди исследователей религии не раз возникали споры о том, как следует изучать конкретную религию: извне или изнутри. Каждый подход имеет свои плюсы и минусы. Также можно поставить вопрос, светская или церковная наука в состоянии дать наиболее глубокие и убедительные объяснения разных аспектов религиозности и вообще религиозной ситуации и религиозной жизни. На мой взгляд, для получения наиболее более полной и многомерной картины они должны взаимно дополнять друг друга и учитывать результаты изысканий друг друга. А в рамках светской науки нюансы и результаты исследования могут различаться и в зависимости мировоззренческой позиции исследователя: его/ее веры или безверия. И при добросовестном проведении и одно, и другое исследования могут быть вполне научными.

Гуманитарная наука вообще, а дисциплины, связанные с изучением религии в еще большей степени, в отличие от точных наук не могут не нести на себе отпечатка мировоззренческой позиции автора. При изучении религиозности просто нельзя ограничиваться выводами отстраненно смотрящего со стороны неверующего исследователя. Взгляд верующего человека может помочь более глубокому постижению этого феномена. Как воспримет нерелигиозный ученый свидетельство солдата о явлении Божьей Матери, о котором пишет К.В. Цеханская? Наверное, попытается объяснить это психологическим состоянием солдата в экстремальной ситуации. А как на это посмотрит исследователь, который сам относится к православным верующим? Он воспримет это как особый религиозный опыт, как чрезвычайно важное религиозное переживание, открывающееся только верующему человеку, как очень важное подтверждение религиозности человека, даже если он никогда до этого не причащался или не ходил в церковь.

Именно такими социологическими замерами, как частота посещения церкви, число причастий за год, знание Библии часто пытаются определить уровень религиозности дистанцирующиеся от религии исследователи. Верующему же исследо-



вателю открываются и другие аспекты, которые трудно увидеть, находясь вне религии. С другой стороны, верующий исследователь может невольно романтизировать отдельные нюансы, на которые неверующий посмотрит трезво и отстраненно. При изучении феноменов, связанных с религией важны оба подхода: и «извне», и «изнутри», и надо избегать высокомерного отношения по отношению к другому подходу и стремиться к взаимному признанию эвристической ценности их обоих.

Правомерность обоих подходов фактически недавно была подтверждена и институализацией теологии как научной специальности, когда Президиум ВАК при Министерстве образования и науки РФ одобрил паспорт этой научной специальности. При этом в предметное поле этой специальности были, в частности, включены и такие темы, изучающиеся и в рамках религиоведения, истории, этнологии, юриспруденции, как основы вероучения и религиозных обрядов, исторические формы и современная деятельность религиозных организаций, религиозное культурное наследие, история и современное состояние межрелигиозных отношений, отношение религиозных организаций и традиций к государству и обществу (*В России* 2015). Кстати, во многих зарубежных университетах одновременно имеются и зачастую сотрудничают и отделения религиоведения, и отделения теологии, и, по личным наблюдениям, могу сказать, что есть примеры, когда один и тот же человек совмещает деятельность в обоих подразделениях.

Понятно, что среди академического сообщества нет единого отношения к вопросам веры, к религии. Но это совсем не означает, что науку и религию необходимо считать взаимоисключающими сферами. Существуют порожденные историческим развитием взаимоотношений науки и религии стереотипы, которые не преодолены и поныне. Считается, что наука имеет дело с фактами, а религия с верой. Но сами факты (особенно в гуманитарном знании) по-разному интерпретируются в зависимости от веры или безверия. Наука и религия не могут быть интегрированы, но и не должны противопоставляться. Фактически о такой позиции заявляет Русская Православная Церковь в своей социальной концепции<sup>1</sup>.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» говорится, что «науки – как естественные, так и гуманитарные – стали одной из наиболее важных составляющих культуры» (*Основы* 2000: 88). Что касается гуманитарного знания, то в документе подчеркивается, что общественные науки неизбежно связаны с областями богословия, церковной истории, канонического права (*Основы* 2000: 90). Далее в документе говорится: «Приветствуя труды светских ученых в данной сфере и признавая важность гуманитарных исследований, Церковь в то же время не считает рациональную картину мира, иногда формируемую этими исследованиями, полной и всеобъемлющей» (*Основы* 2000: 90). Вместе с тем в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» заявляется, что «Церковь поддерживает особо ответственный диалог с учеными-гуманитариями» (*Основы* 2000: 90). Такой же диалог с Церковью (или точнее, с религией: ведь изучается не только христианская религиозность) должны поддерживать и ученые-гуманитарии, изучающие религиозность любого социума и другие сюжеты, связанные с религией. Наука не может ответить на все вопросы, поднимаемые религией, как и религия не может ответить на все вопросы, которые ставит наука. Но там, где есть человеческий фактор, там где затрагивается человеческое бытие, представление об изучаемых явлениях будет более ярким и полным, если учитывать и научный взгляд и религиозный опыт.

## Примечание

<sup>1</sup> Документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» был принят на Юбилейном Архиерейском Соборе в 2000 г. (*Основы* 2000: 5-105). В нем определяется позиция Русской Православной Церкви в разных сферах и ее взгляды на различные вопросы, стоящие перед обществом. После изложения основных богословских положений в документе освещаются такие темы, как Церковь и нация; Церковь и государство; христианская этика и светское право; церковь и политика; труд и его плоды; собственность; война и мир; преступность, наказание, исправление; вопросы личной, семейной и общественной нравственности; здоровье личности и народа; проблемы биоэтики; Церковь и проблемы экологии; светская наука, культура, образование; Церковь и светские средства массовой информации; международные отношения, проблемы глобализации и секуляризма (*Основы* 2000: 5-105).

## Литература

- Алексий II* 2005 – *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси*. «Дом, где исцеляются сердца». Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II ответил на вопросы «Российской газеты» // *Российская газета*, 2005. 15 июня / URL: <http://www.mospat.ru/text/interview/id/9521.html>.
- Безбородов* 2005 – *Безбородов Андрей, протоиерей*. Вера и патриотизм в годы Великой Отечественной войны // *Журнал Московской Патриархии*, 2005. № 5. С. 72–76.
- В России* 2015 – В России теология стала научной специальностью // URL: <https://news.mail.ru/society/23597808/?frommail=1>.
- Всесоюзная* 1991 – Всесоюзная перепись населения 1937 г. Краткие итоги. М.: Наука, 1991.
- Казьмина* 2009 – *Казьмина О.Е.* Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы. М.: Изд-во Московского университета, 2009.
- Кирилл* 1999 – *Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский*. Благовестие и культура. Доклад на Всемирной миссионерской конференции (Сальвадор, Бразилия, 24 ноября – 3 декабря 1996 г.). Печатается по изд.: *Церковь и время*, 1998. № 1 (4). С. 15–34 // *Православная миссия сегодня: Сб. текстов по курсу «Миссиология»* / Сост. прот. Владимир Федоров. СПб.: Апостольский город, 1999. С. 23–39.
- Народонаселение* 1994 – *Народонаселение. Энциклопедический словарь* / Гл. ред. Г.Г. Меликьян. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1994.
- Основы* 2000 – *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви* // Информационный бюллетень. Отдел внешних церковных связей Московского патриархата, 2000. № 8. С. 5–105.
- Цыпин* 2005 – *Цыпин Владислав, протоиерей*. Русская Православная Церковь в Великую Отечественную войну // *Журнал Московской Патриархии*, 2005. № 5. С. 66–71.
- Шкаровский* 2000 – *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 2000.
- Buss* 1987 – *Buss G.* The Bear's Hug: Christian Belief and the Soviet State, 1917–1986. Grand Rapids (Michigan): William B. Erdmans, 1987.

## References

- Aleksiy II*, Patriarh Moskovskiy i vseya Rusi. «Dom, gde isthelyayutsya serdtsa». Svyateyshiy Patriarh Moskovskiy i vseya Rusi Aleksiy II otvetil na voprosyi «Rossiyskoy gazetyi» // *Rossiyskaya gazeta*. 2005. 15 june / URL: <http://www.mospat.ru/text/interview/id/9521.html>.
- Bezborodov Andrey, protoierey*. Vera i patriotizm v godyi Velikoy Otechestvennoy voynyi // *Jurnal Moskovskoy Patriarhii*. 2005. No. 5. Pp. 72–76.
- V Rossii teologiya stala nauchnoy spetsialnostyu* // URL: <https://news.mail.ru/society/23597808/?frommail=1>.

Vsesoyuznaya perepis naseleniya 1937 g. Kratkie itogi. Moscow, 1991.

*Kazmina O.E.* Russkaya Pravoslavnaya TSerkov i novaya religioznaya situatsiya v Rossii: etnokonfessionalnaya sostavlyayuschaya problemyi. Moscow, 2009.

*Kirill, mitropolit Smolenskiy i Kaliningradskiy.* Blagovestie i kultura. Doklad na Vsemirnoy missionerskoy konferentsii (Salvador, Braziliya, 24 november – 3 december 1996 g.). Pechataetsya po izd.: TSerkov i vremya, 1998. No. 1 (4). Pp. 15–34 // Pravoslavnaya missiya segodnya: Sb. tekstov po kursu «Missiologiya» / Vladimir Fedorov (ed.). St. Petersburg, 1999. Pp. 23–39.

Narodonaselenie. Entsiklopedicheskiy slovar / G.G. Melikyan (ed.). Moscow, 1994.

Osnovyi sotsialnoy kontseptsii Russkoy Pravoslavnoy TSerkvi // Informatsionniy byulleten. Otdel vneshnih tserkovnyih svyazey Moskovskogo patriarhata. 2000. No. 8. Pp. 5–105.

*Tsyipin Vladislav, protoierey.* Russkaya Pravoslavnaya TSerkov v Velikuyu Otechestvennuyu voynu // Jurnal Moskovskoy Patriarhii, 2005. No. 5. Pp. 66–71.

*Shkarovskiy M.V.* Russkaya Pravoslavnaya TSerkov pri Staline i Hruscheve. M.: Krutitskoe Patriarshee Podvore; Obschestvo lyubiteley tserkovnoy istorii, 2000.

*Buss G.* The Bear's Hug: Christian Belief and the Soviet State, 1917–1986. Grand Rapids (Michigan): William B. Erdmans, 1987.

***O.E. Kazmina.* Some thoughts about the article by K.V. Tshanskaya «Russian religiosity during the Great Patriotic War» and about the relationship between science and religion.**

*This essay examines issues related to the nature and characteristics of Russian religiosity during the Soviet and post-Soviet periods, optimal and acceptable methodological approaches to the study of the phenomenon of religion and other aspects of religious situation and religious life, and in this regard, to a more general question of the relationship of secular and ecclesiastical research and science and religion in general.*

**Keywords:** *religiosity, Russian, Orthodoxy, religious studies, science, religion.*

## ИСТОРИЯ НАУКИ

УДК 39

© Д.Д. Тумаркин

### ФРЕДЕРИК РОУЗ (1915–1991). ЖИЗНЬ И ТРУДЫ НА ФОНЕ ЭПОХИ

*В статье рассматриваются жизнь и труды Фредерика Роуза – выдающегося этнографа и прогрессивного общественного деятеля эпохи холодной войны. Роуз – один из крупнейших австраловедов второй половины XX века, пользовавшийся признанием по обе стороны «железного занавеса». Он поддерживал тесные контакты с советскими коллегами, был моим другом.*

*Ключевые слова: Фредерик Роуз, австралийские аборигены, холодная война, Австралия, ГДР.*

В 2015 г. исполнилось сто лет со дня рождения Фредерика Джорджа Годфри (Фреда) Роуза – одного из крупнейших специалистов по истории и культуре аборигенов Австралии, видного общественного деятеля, друга нашей страны и, смею сказать, моего близкого друга. Мы дружили семьями на протяжении трех десятилетий и неоднократно гостили друг у друга – в СССР и ГДР. Вскоре после его кончины в журнале «Советская этнография» появился краткий некролог (Артемова, Тумаркин 1991:157–158). Но Фред заслуживает более подробного рассказа, тем более что в последние годы появились статьи австралийских историков науки – сотрудников Университета Флиндерса в Аделаиде, основанные на сенсационных архивных материалах<sup>1</sup>.

В одной из статей использованы документы из рассекреченных досье на Роуза, которые в течение многих лет собирали секретные службы Австралии и ГДР (Monteath 2010), в двух других цитируются неоконченные мемуары ученого и другие бумаги из его личного архива (Munt 2010, 2011). После крушения ГДР и объединения Германии его вдова Эдит передала их в Отдел рукописей сиднейской Библиотеки Митчелла, где хранится рукописное наследие многих выдающихся австралийских политиков, ученых, деятелей литературы и искусства. Интересные факты содержатся в нашей переписке 1963–1992 гг. У меня сохранилось более 100 писем Фреда и его родных, 6 писем его сослуживцев, которые касались «профессора Роуза», и 30 моих писем Фреду и его семье, а также 7 писем, адресованных его сослуживцам. При рассмотрении обстановки, в которой протекала его деятельность на пятом континенте, я использовал автобиографические сюжеты в его книгах, доступные мне австралийские публикации, а также статью А.Ю. Рудницкого о советско-австралийских отношениях и обстановке в Австралии в период пребывания там Роуза, осно-

---

Тумаркин Даниил Давыдович – доктор исторических наук, заслуженный деятель науки РФ, лауреат премии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, главный научный сотрудник-консультант Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: dan.tumarkin@yandex.ru.

ванную на рассекреченных материалах Архива внешней политики РФ (*Рудницкий* 2013: 47–88). Наконец, несколько эпизодов, характеризующих мировоззрение и особенности личности Фреда, я воспроизвожу по памяти.

### Студенческие годы в Англии. Двадцать лет научной, административной и общественной деятельности в Австралии

Фредерик Роуз родился 22 марта 1915 года в Лондоне в консервативно настроенной семье, которая принадлежала, как он писал, к «среднему классу». Он поступил в Кембриджский университет в 1933 г., в разгар экономического кризиса, когда безработица в стране превысила 3 млн. чел., происходили массовые забастовки и волнения, повысилась популярность компартии и социалистических идей среди студенчества и интеллектуалов. Эта ситуация не могла не повлиять на Фреда: он заинтересовался политикой, посетил лагерь безработных шахтеров, стал членом Социалистического общества в Кембридже. На одном с ним курсе училась впоследствии знаменитая «кембриджская четверка» – Дональд Маклин, Гей Берджес, Энтони Блант и Ким Филби. Фред неоднократно повторял, что не был с ними знаком, и отрицал свою причастность к разведывательной деятельности, но после их разоблачения как советских шпионов писал в 1989 г. в своих неоконченных мемуарах: «Я восхищаюсь *modus operandi* таких людей, как Ким Филби» (Цит. по: *Monteath* 2009: 274–275).

На мировоззрение Роуза оказало влияние знакомство, а затем женитьба на молодой немке Эдит Линде, которая после прихода к власти Гитлера эмигрировала в Англию. Эдит придерживалась антифашистских, интернационалистических взглядов подобно ее отцу – старому социал-демократу, который, оставшись в Германии, спасал преследуемых евреев и чудом избежал заключения в концлагерь. Эдит училась в Кембриджском университете, решив специализироваться на тропической медицине.

Заинтересовавшись на последнем курсе антропологией и избрав в качестве объекта изучения аборигенов Австралии, Фред по окончании университета в 1937 г. прилетел с Эдит в Канберру. В Австралийском национальном университете (АНУ) он узнал, что племена, в значительной мере сохранявшие традиционный жизненный уклад, обитали в тропиках, на крайнем севере Австралии. Не получив финансовой поддержки, молодой ученый нашел выход из положения: поступил на государственную службу и был послан в июле 1938 г. в качестве метеоролога на базу гидросамолетов, только что открытую на острове Грут-Айленд. Он оставался здесь до февраля 1939 года, а потом вернулся еще на пять месяцев (апрель – сентябрь 1941 г.).



Рис. 1. Фред Роуз с аборигенами Грут-Айленда 1941 г. (*Rose* 1968: 160).

В свободное от работы время Фред занимался этнографическими исследованиями, основываясь на диффузионистской методологии, усвоенной в Кембридже. Между пер-

вым и вторым пребыванием на Грут-Айленде он работал метеорологом в небольшом портовом городе Брум (тоже на севере Австралии). Здесь он познакомился и подружился с человеком, который, по воспоминаниям Роуза, изменил ход его жизни – молодым врачом Эликом Джолли, в студенческие годы ставшим членом компартии Австралии (КПА). Под его влиянием Фред стал последовательным эволюционистом, прочитал ранее неизвестный ему труд Л.Г. Моргана «Древнее общество» и «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса, а во время их второй встречи в Бруме в конце 1941 г. Джолли убедил Роуза вступить в КПА. Ему дала рекомендацию знакомая Джолли – известная писательница Катарина Сузанна Причард (1883–1969), одна из тех, кто создал КПА и руководил этой партией многие годы. Как писал мне Фред 5 июля 1982 г., накануне очередного визита в нашу столицу, он вступил в КПА в декабре 1941 г. в знак солидарности с советскими воинами, победившими в битве за Москву.

Джолли не был профессиональным антропологом (этнографом), но интересовался проблемами возникновения и эволюции человеческого общества. Как и Роуз, он считал, что изучение аборигенов, обитавших на Грут-Айленде и в некоторых других пустынных местностях северной Австралии, позволяет получить материалы о ранних этапах развития первобытного общества. Такое мнение было излишне оптимистическим. Открытие авиационной базы на этом острове, состоявшееся, как уже упоминалось, за три месяца до первого появления там Фреда, означало конец былой изолированности местных племен. Во время последующих посещений Грут-Айленда (последнее – в 1948 г.) Роуз, как он сам писал, наблюдал быстрое разрушение традиционного образа жизни, самобытной культуры. Поэтому он дополнил полевые исследования на Грут-Айленде сравнительным изучением других племен округа Кимберли, до которых еще не добрались белые австралийцы.

В 1942–1943 гг. Роуз работал метеорологом в Бруме и постоянно общался с Джолли. В его врачебном кабинете они написали большую статью «Место австралийских аборигенов в эволюции общества: оправдание Льюса Моргана», которая была опубликована в английском научном издании (*Jolly, Rose 1943: 44–87*). По совету К.С. Причард Фред послал оттиск статьи в Москву, в Президиум АН СССР. После окончания Отечественной войны, когда снова начала выходить «Советская этнография» (вначале в виде выпусков), на ее страницах появился перевод некоторых разделов статьи (*Джолли, Роуз 1947: 192–209*). Предисловие написал основатель советской школы австраловедов и океанистов проф. С.А. Токарев (*Токарев, 1947: 191*). По его словам, самое ценное в статье заключалось в том, что ее авторы развивали концепцию первобытности Моргана – Энгельса и защищали ее от ниспровергателей, но не со всеми соображениями, изложенными в статье, можно согласиться. Вероятно, поэтому из перевода были исключены рассуждения о биологических аспектах процесса «гоминизации». Сергей Александрович внимательно следил за иностранной этнографической литературой. В предисловии он сообщил читателям, что Джолли и Роуз еще в 1942 г. опубликовали в журнале «Ман» краткое сообщение о некоторых аспектах социальной организации и системы родства австралийских аборигенов – фрагмент будущей статьи. Так началось – пока заочное – сотрудничество Роуза с советскими этнографами.

Как эксперта по традиционным культурам и способного администратора, Фреда повысили по службе и в 1946 г. перевели в Канберру (столицу страны), в Департа-

мент по управлению Северной территорией Австралии, внешней территорией Папуа и подопечной территорией Новая Гвинея (ПНГ), а потом в комиссию по региональному планированию Министерства внутренних дел. На этих постах он делал все от него зависящее, чтобы облегчить участь аборигенов и ускорить предоставление ПНГ внутреннего самоуправления, а потом и независимости. Как считает австралийский историк науки П. Элдер, если бы в 1950 г. была удовлетворена просьба Роуза о назначении его «правительственным антропологом» ПНГ, это принесло бы большую пользу местному населению (*Elder* 2001: 86). О глубоких познаниях Фреда в области социально-экономических проблем Северной территории свидетельствует его статья в престижном научном журнале (*Rose* 1954: 154 – 172).

Одновременно Фред активно участвовал в коммунистическом движении и движении сторонников мира. Он был казначеем канберрского отделения КПА, участвовал в разработке ее программы по национальному вопросу в части, касающейся аборигенов, написал вместе с Джолли (под псевдонимом «Jagara») по заданию ЦК КПА пропагандистскую брошюру «Фридрих Энгельс, Льюис Морган и австралийский абориген» (*Jagara* 1946), в которой отстаивал концепцию Моргана – Энгельса, обвинял австралийских этнографов – «ретроградов» в прислужничестве перед истеблишментом и нежелании помочь аборигенам «на этой последней стадии загнивающего империализма» (*Ibid.*: 3).

Фред не скрывал своей принадлежности к КПА, так как большинство австралийцев в 1951 г. не поддержало на референдуме предложение премьер-министра Р. Мензиса об объявлении компартии вне закона. Но Австралия была вовлечена в «холодную войну» с СССР и в стране начались преследования коммунистов и им сочувствующих. Началась травля «красных» в печати. Членов КПА и связанных с нею интеллектуалов под разными предлогами изгоняли с государственной службы и из офисов многих частных компаний, их не допускали на радио и телевидение, они стали «нежелательными авторами» для большинства издательств.

В этой обстановке Эдит Роуз с тремя дочерьми уехала в ГДР к отцу, который, уцелев в годы фашистской диктатуры, стал в молодом государстве «народной демократии» видным публицистом и функционером правящей партии. Вскоре она начала работать в ADN (восточногерманском аналоге ТАСС).

Фред остался в Канберре и продолжил свою административную, научную и партийную деятельность. Он стал замечать слежку, его телефон прослушивался, в его доме в отсутствие хозяина был проведен обыск (*Rose* 1968: 69–72). Но Фред не знал, что австралийская служба безопасности и разведки (ASIO) начала слежку за ним и Эдит с 1939 г., когда они познакомились с Джолли, который «попал на крючок», как только вступил в КПА. Досье на Роуза, изученное историком П. Монтимом в архиве ASIO (*Monteath* 2009: 263–273) насчитывает тысячи документов, переплетенные в 6 томов. Это донесения и меморандумы сотрудников ASIO, межведомственная переписка по поводу Роуза, его книги и статьи, вырезки из газет, а также доносы соседей Роузов в канберрском пригороде Тернер о его крамольных высказываниях во время «совместных выпивок».

В документах досье, относящихся к 1950-м годам. Роуз характеризуется как «официальный антрополог» КПА, тесно связанный с ее руководством, подчеркивается, что он не только изучал аборигенов, но и возбуждал у них недовольство политикой властей, выступал на митингах в защиту мира, внешней политики СССР и с осужде-

нием политического курса Австралии и стран НАТО. В документах ничего не говорится о визитах Фреда в посольство СССР в Канберре или встречах с советскими дипломатами и не высказываются подозрения в его конспиративной деятельности. Но летом 1953 г. директор ASIO предупредил правительство, что этот политически подозрительный человек, работая в МВД, имеет доступ к секретным материалам и пропуск в «закрытые» районы, где находятся урановые рудники, полигон для испытания английских атомных бомб и совершенно секретная американская станция слежения за межконтинентальными ракетами и космическими спутниками. В результате Фреда, прямо не увольняя, вынудили оставить государственную службу.

Чтобы выиграть время и переменить обстановку, он в марте 1954 г. приобрел маленькую молочную ферму на о. Кинг у южного побережья Австралии. Но через две недели, 3 апреля 1954 г., произошло событие, которое серьезно повлияло на жизнь Фреда и политическую обстановку на пятом континенте: третий секретарь посольства СССР в Австралии Владимир Михайлович Петров попросил политическое убежище и передал ASIO секретные документы, похищенные в посольстве<sup>2</sup>. Перебежчик сообщил немало интересного своим новым хозяевам. Так, он подробно описал структуру и методы советской внешней разведки и назвал нескольких ее агентов, действовавших в Европе; эти сведения были сообщены спецслужбам НАТО. В принесенных им документах и устных показаниях упомянуты десятки австралийцев – коммунистов, членов Лейбористской партии Австралии (ЛПА), профсоюзных лидеров, деятелей культуры и искусства, – которые, беседуя с советскими дипломатами, рассказывали о положении в стране. Но они не раскрывали государственных секретов и не наносили ущерб государственной безопасности, а потому по австралийским законам не могли быть арестованы и преданы суду. Между тем приближались парламентские выборы, на которых Р. Мензис и руководимая им Либеральная партия могли потерпеть поражение от ЛПА. Поэтому Мензис решил использовать «дело Петрова» для разжигания в стране шпиономании и антисоветских настроений, рассчитывая победить на этой шовинистической волне. По его предложению парламент создал Королевскую комиссию для изучения документов Петрова и выработки соответствующих рекомендаций.

На своей маленькой ферме Фред, слушая радио, внимательно следил за работой комиссии. Он полагал, что его не коснутся эти инквизиторские бдения, но в сентябре 1954 г. к нему приехали два сотрудника ASIO, вручили под подписку повестку на ближайшее заседание комиссии и попытались провести предварительный опрос. Однако Фред, проявляя осторожность, на все вопросы отвечал: «No comment», заявив, что будет разговаривать только с членами комиссии. После их ухода, обдумывая заданные вопросы, Роуз пришел к выводу, что следователей комиссии заинтересовало его знакомство с Джун Барнетт, сотрудницей австралийского МИДа, которая в годы второй мировой войны вступила в КПА, но вскоре вышла из этой партии. В послевоенные годы она жила недалеко от дома Роузов, познакомилась с Фредом и его семьей, несколько раз была у них в гостях. В июле 1954 г., когда страну охватила шпионская истерия, связанная с «делом Петрова», Джун принесла в канберрский офис ASIO заявление (фактически донос) о попытке ее вербовки. Агенты ASIO, посетившие Фреда, показали ему заявление Джун, которое, как он пишет, в основном правильно описывало его роль в этом деле: в 1952 г. Роуз познакомил ее в своем доме с однопартийцем, приехавшим из Сиднея. Гость пригласил ее погулять возле дома и,



когда они остались наедине, предложил сообщать ему время от времени интересные факты о работе МИДа. Барнетт ответила отказом и после этого перестала посещать дом Роузов. Джун не утверждала, что Фред знал о сделанном ей предложении, а имя «вербовщика» (подлинное или мнимое) она не запомнила. Показав это заявление, агенты попросили Фреда его прокомментировать, а также назвать имя гостя из Сиднея, сделавшего «вербовочный подход». Но Роуз отказался отвечать на эти и другие вопросы. Как он понял, ему не смогут предъявить обвинение в «пособничестве шпиону», но этот случай сделал его еще более подозрительным для австралийских контрразведчиков (*Rose 1968: 77–82; Montheath 2010: 67–70*).

Фред должен был предстать перед Королевской комиссией в Мельбурне через два дня после получения повестки. Приехав туда, он сразу же обратился к адвокату – коммунисту Макс Джулиусу. После многочасового обсуждения они выработали тактику, которой Роуз как «оскорбленный интеллеktуал» должен был придерживаться на заседаниях комиссии.

Приведенный к присяге, Фред не ответил ни на один из 17 заданных ему вопросов и зачитал заявление, в котором, в частности, говорилось, что он невиновен, признает только суд присяжных и пытается помешать тому, чтобы Австралия пошла по пути США, где бесчинствует пресловутая комиссия сенатора Маккарти.

Заседания комиссии возобновились в октябре 1954 г., на сей раз в Сиднее. К этому времени Мензис провел через парламент поправку к закону о создании Королевской комиссии, которая наделяла ее полномочиями приговаривать к штрафу и тюремному заключению «свидетелей», отказавшихся отвечать на вопросы ее членов. Поэтому Джулиус рекомендовал своему клиенту больше не отказываться от дачи показаний, но требовать переформулировать вопросы так, чтобы ответы не вредили ему и его единомышленникам.

Одним из первых был допрошен Роуз. Как он и ожидал, следователь комиссии спросил, кто из членов КПА посещал его в Канберре, так как контрразведчики все еще искали «вербовщика» Джун Барнетт. Фред заявил: «Я не могу ответить на вопрос, заданный в такой форме. Но если вы станете называть конкретные фамилии, я буду отвечать, бывал ли этот человек в моем доме». Следователя не устроило такое предложение. Но тут в разговор вмешался Джулиус. Он затеял длительную, изобиловавшую юридическими терминами полемику со следователем о том, означает ли предложение Роуза фактический отказ или условное согласие ответить на вопрос. Заметив недовольство членов комиссии неуклюжими аргументами следователя, Макс перешел в наступление. Он спросил у Роуза, знал ли его начальник в МВД, что он является членом КПА. Фред ответил утвердительно. Он подтвердил также, что имел пропуск в «закрытые» районы и даже подписанные начальником незаполненные бланки таких пропусков, которые выдавал своим помощникам. Обращаясь к членам комиссии, Джулиус сказал: «Мой клиент не злоупотребил оказанным ему доверием. Но из-за возмутительной безответственности руководителей МВД незаполненный бланк документа мог попасть к преступнику или шпиону. Вам следовало бы вызвать на заседание комиссии этих высокопоставленных чиновников, а не почтенного интеллектуала, и расследовать, не нанесли ли их действия урон безопасности Австралии и ее союзников». Назревал скандал. Опасаясь дальнейших разоблачений, члены комиссии предпочли закрыть заседание и сообщили Роузу, что он может возвращаться на свою ферму (*Rose 1968: 83–90*).

Королевская комиссия, созданная в связи с «делом Петрова», выполнила лишь одну из поставленных перед ней задач: способствовала победе Либеральной партии на выборах 1954 г. и сохранению у власти Мензиса. Она подвергла унижительным допросам десятки прогрессивных деятелей, но не обнаружила и следов существования советской шпионской сети в Австралии. В заключительном отчете комиссия признала: «Представляется, что нет оснований привлекать к судебной ответственности кого-либо из лиц, чья деятельность рассматривается в нашем отчете» (Rose 1968: 90; Montheath 2010: 271). Полагаю, что такому итогу немало способствовали хорошо продуманные и искусно исполненные действия Роуза и его адвоката.

Вернувшись на о.Кинг, Фред продал ферму и приехал в Сидней, чтобы включиться в борьбу с режимом Мензиса, которую КПА развернула, отстаивая свое право на легальное существование. Он организовывал забастовки с экономическими требованиями и в защиту аборигенов, а также марши протеста против участия Австралии в войне в Корее. Фреду был закрыт доступ на государственную службу. С ним не хотели иметь дело консервативно настроенные руководители университетов, хотя у него было много друзей и единомышленников среди рядовых ученых, особенно молодежи. Чтобы заработать на жизнь и получить, как он писал, «пролетарскую закалку», Роуз стал членом профсоюза портовиков и восемь месяцев трудился на разгрузке и погрузке кораблей в сиднейском порту. Оставаясь ученым, он интересовался особенностями труда и быта портовиков, записывал их фольклор.

В марте 1956 г. Фред отправился на пароходе в Европу, официально – в качестве представителя профсоюза портовиков на сессию Всемирного совета мира в Стокгольме. Но шведская столица была транзитным пунктом. По окончании сессии он прибыл в ГДР, где жила его семья. Благодаря рекомендации его тестя Рихарда Линде Фред был приглашен на работу в Университет им. Гумбольдта, расположенный в столице ГДР.

### **Тридцать пять лет в Германии. Всемирное признание научных заслуг Роуза. Поездки в Австралию. Постепенное разочарование в «реальном социализме». Контакты с разведкой ГДР**

Новое немецкое государство ощущало острую нехватку профессорско-преподавательских и научно-исследовательских кадров. Многие профессора и деятели науки, жившие в Восточной Германии, предпочли перебраться в ее западную часть, где возникла буржуазно-демократическая Федеральная Республика Германия (ФРГ), которая получала большую экономическую помощь и военно-политическую поддержку от США и других западных держав. Для оставшихся в ГДР были характерны «чемоданные настроения», скрытое или осторожно проявлявшееся неприятие нового режима, нежелание осваивать марксистскую методологию. Соответственно власти относились к ним с недоверием и не назначали на ответственные посты.

Особое внимание уделялось вузовской подготовке будущих строителей «новой Германии». Члены Союза свободной немецкой молодежи (аналога комсомола) получали льготы при поступлении в университеты и педагогические институты; для них – следуя советскому опыту 20–30-х годов – создавали рабфаки<sup>4</sup>. Но для «надлежащей» подготовки новой элиты, особенно на гуманитарных факультетах, требовались соответствующие преподаватели, которых катастрофически не хватало.

Поэтому принимались меры для привлечения идеологически приемлемых преподавателей из других стран, прежде всего из СССР. В 1950-х годах в университетах и других вузах ГДР работали сотни советских специалистов. Так, Сергей Александрович Токарев в 1951–1952 гг. читал лекции и проводил семинары в Берлинском и Лейпцигском университетах (Токарев 1995: 206–211). Но потребность в высококвалифицированных специалистах-марксистах по истории и теории первобытности, постоянно живущих в ГДР, оставалась неудовлетворенной. Поэтому Фред был встречен в Берлине, что называется, с распростертыми объятиями. Он был зачислен в докторантуру Университета им. Гумбольдта и одновременно начал читать лекции в Институте этнографии этого университета. Тогда Роуз не знал немецкого языка, а потому работал с переводчиком. Но, как писал мне Фред 30 ноября 1982 г., за 26 лет жизни в ГДР он так и не смог полностью овладеть этим языком.

Обосновавшись в ГДР, обеспечив хорошие материальные условия для своей семьи (Эдит тоже неплохо зарабатывала, работая в ADN), Фред смог приступить к обработке и обобщению обширных полевых материалов (записей, дневников, фотографий и т.д.), которые он собрал на Грут-Айленде и смог вывезти из Австралии. В 1959 г. он защитил докторскую диссертацию «Классификация родства, возрастная структура и брак у аборигенов Грут-Айленда». Уже в следующем году эта диссертация была издана в ГДР на английском языке, причем почти весь ее тираж был продан в Австралии, США и странах Западной Европы. Книга принесла Фреду широкую известность. Среди тех, кто, отрешившись от политических взглядов автора, высоко оценил ее в своих рецензиях, – известные этнологи М. Фортес (Fortes 1962: 81–82) и П. Жосселин де Йонг, который заявил, что по своему значению труд Роуза не уступает опубликованной в 1942 г. и уже ставшей классической книге К. Леви-Стросса о системах родства (Josselin de Jong 1962: 42–67). Американская исследовательница Дж. Гудейл подчеркнула в рецензии: «Эта книга настоятельно рекомендуется всем тем, кто намерен заняться полевой работой в Австралии. Она важна для каждого, кто интересуется динамикой социальной организации, и будет стимулировать будущих этнографов» (Goodale 1962: 667). А профессор Принстонского университета Э. Монтегю написал Роузу: «Ваша книга входит в полудюжину трудов, наиболее важных во всей истории австралийской этнографии. Это шедевр, и я рад возможности сказать об этом» (Цит. по: Munt 2011: 122).

Такая оценка книги Роуза не случайна. «Этот фундаментальный научный труд, – говорилось в некрологе, опубликованном в 1991 г. в «Советской этнографии» – сразу же привлек внимание специалистов во всем мире, ибо в его основу были положены уникальные материалы, добытые с помощью разработанной автором методики полевых исследований. Стремясь к наиболее обоснованным выводам, опирающимся на статистически достоверные данные, Роуз охватил своими изысканиями большинство аборигенов в изучавшихся им группах, причем выяснял родственные взаимоотношения каждого из своих информаторов со всеми остальными. С этой целью он не только подробно опрашивал аборигенов по специально составленной анкете, но и каждого из них сфотографировал и, показывая фотографии другим, пытался устанавливать подлинные родственные связи и генеалогии. Метод фотографирования помог Роузу справиться со сложнейшей задачей определения возраста людей бесписьменной культуры. В ходе чрезвычайно кропотливой и трудоемкой работы он сумел определить возраст каждого аборигена с точностью до одного – двух лет. В

результате ему удалось сделать новые, порой весьма неожиданные выводы о составе семьи аборигенов и ее возрастной структуре. Материалы, положенные в основу книги, не только обильно питали дальнейшее научное творчество Роуза, но и превратили саму эту книгу в важный вклад в мировое австраловедение, более того – в незаменимый источник информации для всякого исследователя, изучающего общество охотников и собирателей» (*Артемова, Тумаркин 1991: 157–158*).

Поселившись в ГДР, Фред сохранил британское гражданство и соответственно британский паспорт. Это позволяло ему посещать любые страны, нужно было только получать разрешение (выездную визу) властей ГДР. Ученый широко пользовался этой возможностью. Чаще всего он ездил в Западный Берлин, где жила одна из его дочерей, Нита. Здесь Фред общался с этнографами и археологами, работавшими в Свободном университете, приобретал книги и журналы, которые отсутствовали в ГДР. Роуз участвовал во многих международных научных конгрессах и конференциях (в ФРГ, Англии, Франции, США, Канаде и других странах), на которых решительно отстаивал свои взгляды. И хотя многие западные ученые не разделяли его концепций, он пользовался всеобщим уважением как один из крупнейших австраловедов, как исследователь, обладающий редкой способностью рассматривать факты под новым углом зрения и высказывать по ним оригинальные суждения.

В 1962–1989 г. Фред несколько раз приезжал в Австралию. Эти поездки давали ему возможность изучать перемены, происходившие на пятом континенте, положение аборигенов и их борьбу за гражданское права. Австралийские власти не могли запретить ему въезд в страну, как подданному Великобритании, но возобновили слежку за ним и всячески затрудняли его научную и общественную деятельность. Как сообщает П. Монто, изучивший дело Роуза в архивном фонде АСЮ, эта спецслужба отслеживала его деятельность в ГДР и сразу взяла Фреда в оперативную разработку, как только он приземлился в аэропорте Сиднея в марте 1962 г. Четыре месяца Роуз провел в Сиднее, где встречался с учеными, руководителями КПА, профсоюза докеров и Федерального совета по защите прав и содействия прогрессу аборигенов и готовился к полевым исследованиям. Фред подал в Министерство по делам территорий заявление с просьбой разрешить ему въезд на Северную территорию для продолжения изучения аборигенов Грут-Айленда. Но по рекомендации АСЮ министр П. Хезлак, не отвечая ученому, избрал тактику проволочек в расчете на то, что у Фреда окончатся терпение и деньги (*Montheath 2010: 272–274*).

Разгадав тактику Хезлака, Роуз решил изучить жизнь аборигенов в центральной, полупустынной части Австралии, для посещения которой не требовалось разрешения. Его старый знакомый Б. Харни, который работал в Институте по изучению аборигенов, созданном в Канберре, посоветовал отправиться на скотоводческую «станцию» (ранчо) Ангес Даунс. Здесь работали аборигены, соплеменники которых кочевали в районе «станции». Ею владел метис А. Лиддл, с которым дружил Харни. Роуз провел в Ангес Даунс четыре месяца. Он помогал хозяину в конторе и на бензоколонке, а тот не брал с Фреда денег за жилье и питание, был переводчиком и консультантом. Здешние аборигены существенно отличались от обитателей Грут-Айленда: работа по найму на «станции», обслуживание туристов, которые начали посещать эту живописную местность с 1957 г., изготовление и продажа им сувениров, влияние протестантских миссионеров, обучение многих детей в начальной школе способствовали подрыву самобытного жизненного уклада, началу оседания

аборигенов в поселках, которые состояли из домиков, сооруженных из досок, фанеры и рифленого железа. Но старая культура не была забыта: христианские верования сочетались с магией и культом предков, по-прежнему исполнялись многие традиционные обряды и пляски. Роуз был доволен наблюдениями, сделанными в Ангес Даунс, так как он мог сопоставить их с результатами полевых исследований, проведенных на Грут-Айленде, и таким образом проследить эволюцию коренного населения в капиталистической Австралии (Rose 1965: passim; Rose 1968: 180–226).

Австралийские власти так и не разрешили Фреду въезд на Северную территорию. Поэтому во время следующих посещений он больше не вел полевые исследования. Как признанного специалиста по австраловедению и первобытности, Роуза приглашали в университеты, расположенные во всех штатах страны, для чтения лекций, проведения семинаров и неформальных дискуссий по основным проблемам этих научных дисциплин. Как и раньше, он встречался с профсоюзными лидерами и руководителями КПА, которая после раскола стала называться Социалистической рабочей партией. Фред внимательно следил за успехами коренных жителей в борьбе за свои права, за возврат незаконно захваченных племенных земель, гордился дружбой с руководителями общественных организаций аборигенов. Роуз стал также изучать культуру и быт «белых» австралийцев, историю сложения австралийской нации. Материалы и наблюдения, аккумулированные во время поездок на пятый континент, он использовал для написания четырех научно-популярных книг (Rose, 1965, 1968, 1969, 1976) и множества статей. Упомянутые книги, написанные увлекательно, с юмором и самоиронией, присущими автору, были адресованы как специалистам, так и широкому кругу читателей. Они вызвали большой общественный резонанс и были переведены на другие языки, в том числе на русский (Роуз 1972, 1981)<sup>4</sup>.

В 1985 г. Фред завершил работу над своей второй фундаментальной монографией «Аборигены Австралии. Традиционное общество», в которой обобщил свои многолетние исследования. «Монография посвящена всестороннему анализу социально-экономических отношений в традиционном обществе австралийских охотников и собирателей, т.е. углубленному рассмотрению самой основы этого общества, – говорилось в некрологе, опубликованном в 1991 г. – Производительные силы и производственные отношения, естественное и общественное разделение труда, производственные объединения, формы собственности – все это исследовано как единая, целостная система. Такого монографического исследования традиционной экономики коренных австралийцев в мировом австраловедении еще не было. Но этим не исчерпывается проблематика книги. Большое внимание уделено в ней демографической ситуации, приведен яркий материал о браке, полигинии, экономическом значении обряда инициации, о классификационных системах родства, которые Роуз интерпретировал как отражение производственных отношений. В монографии подняты такие крупные теоретические проблемы, как соотношение природного и человеческого, биологического и социального. Привычные представления опровергаются выводом автора о том, что в традиционных условиях аборигены Австралии были способны планировать свою жизнедеятельность, включая воспроизводство семьи, в целях поддержания оптимальных демографических параметров и равновесия между обществом и окружающей средой. В книге немало дискуссионного, что не умаляет ее значения, а наоборот, делает ее еще более интересной для специалистов. Сам Роуз считал эту монографию главным итогом своих австраловедческих исследова-

ний. Книгу можно рассматривать как его научное завещание» (Артемова, Тумаркин 1991: 158). Этот труд Фреда был опубликован не в ГДР, а в Англии и Австралии (Rose 1985), что свидетельствовало о международном признании его научных заслуг.

Наряду с научно-исследовательской работой и подготовкой многочисленных публикаций Фред занимался преподавательской деятельностью. В 1959 г., после защиты докторской диссертации, он стал профессором Института этнографии, а затем вскоре был назначен его директором. Но это назначение было неодобрительно встречено большинством сотрудников Института. Как говорил мне Роуз, выражали недовольство за его спиной и плели интриги как пожилые специалисты, получившие высшее образование еще при Гитлере и едва терпевшие новую власть, так и несколько молодых этнографов, членов СЕПГ, которые, как и их партийные руководители во главе с Э. Хоннекером, в 1970-х годах считали, что руководящие посты должны занимать немцы, а не иностранцы, и осторожно дистанцировались от советской науки. Под их давлением Фред вынужден был в 1974 г. подать в отставку с поста директора, но не прекратил преподавание в Институте. По просьбе Роуза его назначили старшим научным сотрудником в лейпцигский Музей народоведения, которым руководил Вильгельм Кёниг, бывший аспирант С.А. Токарева. Фред продолжал жить в Берлине и приезжал в Лейпциг по мере необходимости, обычно на несколько дней раз в месяц. Роуз подарил музею интересные экспонаты, привезенные из Ангес Даунс, и вместе со своей ученицей Биргит Шепс занимался описанием, изучением и публикацией коллекций по Австралии и Океании. На протяжении трех десятилетий он был также членом редколлегии журнала «*Ethnographisch – Arhäologische Zeitschrift*».

Изучив на собственном опыте «реальный социализм» советского и немецкого образца, Фред установил, что он не соответствует его представлениям о социалистическом обществе. В разговорах со мной и даже в некоторых письмах (в завуалированной форме) ученый отмечал «бюрократическую путаницу» (как он выразился в письме от 20 ноября 1988 г.) в организации власти и управлении наукой. А в неоконченных мемуарах Фред критиковал советскую бюрократическую систему, воспроизведенную в ГДР, и подчеркивал, что даже после смерти Сталина и «перестройки» в СССР идеологическое инакомыслие в ГДР «вызывало самую суровую реакцию органов государственной безопасности» (Цит. по: Munt 2009: 299).

Идейная эволюция Роуза характерна для многих левых интеллектуалов, причем не только в ГДР. Они понимали, что социалистическая система больна, но еще надеялись на ее излечение путем проведения демократических реформ. Среди них была популярна концепция «социализма с человеческим лицом», которую пытался осуществить на практике в Чехословакии А. Дубчек и его сторонники. В 1980-х годах диссидентские настроения в ГДР, особенно распространенные в университетах, разделяли и отдельные представители «верхов». Наиболее яркий и поразительный пример – генерал Маркус Вольф, руководитель внешней разведки ГДР. В знак протеста против политического курса просталинистски настроенного руководства страны во главе с Э. Хоннекером, он, несмотря на недовольство политбюро СЕПГ, в 1986 г. подал в отставку и занялся литературным трудом<sup>5</sup>.

Особенно не по душе Фреду были некоторые аспекты внешней политики СССР и всего «социалистического лагеря». Он глубоко переживал, когда в 1968 г. советские танки положили конец попыткам Дубчека провести демократические реформы. В знак протеста против этой акции многие друзья Фреда в Австралии и Великобрита-

нии, например известный этнограф и социолог Питер Уорсли (1924–2013), вышли из компартий этих стран, сохранив марксистские убеждения. Осуждая случившееся (как ранее вторжение в Венгрию и позднее интервенцию в Афганистан) в разговорах с членами семьи и ближайшими друзьями, Роуз тем не менее, надеясь на перемены, до конца жизни оставался членом обеих партий и другом нашей страны.

Из статьи П. Монтута, получившего доступ к архивам спецслужб ГДР, я узнал об еще одной стороне деятельности Фреда, которая мне не была известна. Эти спецслужбы начали следить за Роузом, как только он поселился в ГДР. Они установили, что имея британский паспорт, ученый часто посещает Западный Берлин, свободно разъезжает по всему миру и имеет прочные связи в Австралии. Именно в таком информаторе нуждалось Главное управление разведки (ГУР), которым руководил Маркус Вольф. В 1964 г. его сотрудники попросили Фреда время от времени сообщать им сведения, важные для обеспечения безопасности ГДР и всего «социалистического лагеря». Роуз согласился, посчитав такую просьбу, как говорилось в отчете этих сотрудников, политическим поручением, от выполнения которого он не мог отказаться, как коммунист и интернационалист. Никаких вербовочных документов Фред не подписывал и его встречи с «кураторами» проходили в форме доверительных бесед, во время которых он сообщал наблюдения, сделанные в Западном Берлине и ФРГ. Его информация, по-видимому, представляла интерес для ГУР, так как в 1969 г. статус Роуза был повышен до «неофициального сотрудника», а в 1974 г. он был награжден серебряной медалью «За верную службу», которую, разумеется, никому не показывал. Фреду стали давать оперативные задания. Так, ему поручили познакомиться с сотрудниками мюнхенского Института по изучению СССР (одного из главных антисоветских центров) и тесно связанного с ним «Радио Свобода», чтобы выяснить их настроения и специализацию. Но там хорошо знали политические взгляды Роуза, которые он и не думал скрывать, и отказались с ним общаться. Более успешно он выполнил другие поручения.

После дипломатического признания ГДР Австралией в Берлине в 1974 г. появилось австралийское посольство. Фред стал его частым посетителем, чтобы просматривать в посольской библиотеке свежие номера газет и журналов, поступающих с пятого континента. Он действительно внимательно изучал эти издания. Но при этом Фред общался с сотрудниками посольства и высокопоставленными австралийскими гостями, выявляя их настроения и отношение к событиям в ГДР и Австралии. По заданию «кураторов» Роуз вычертил подробный план посольства с указанием кабинетов лиц, которыми интересовалось ГУР. Позднее он подготовил аннотированный план английского посольства. Вернувшись в 1987 г. из своей последней поездки в Австралию, Фред представил сотрудникам ГУР аналитическую записку «Некоторые соображения о политической обстановке в Австралии: конец 1986 – начало 1987 г.», составленную на основе собственных наблюдений, анализа прессы и документальных публикаций, а главное, бесед с многими австралийцами, включая государственных служащих, с которыми он был знаком до переезда в ГДР. Роуз не имел доступа к секретным документам и не сообщил никакой секретной информации, но его выводы и обобщения широко и всесторонне осветили политическую ситуацию на пятом континенте (*Montheath* 2009: 274–277).

Сообщение о контактах Фреда с разведкой ГДР поколебало в моем сознании его кристально чистый образ. Но, обдумав эти факты, я понял, что мне не пристало его

осуждать. Роуз не был доносчиком, от его сообщений не пострадал ни один житель ГДР и тем более СССР. Он согласился сотрудничать с ГУР не ради денег или карьеры, а по идейным соображениям. Более того, ведомство Маркуса Вольфа действовало по методике и канонам Первого главного управления (разведки) МГБ СССР и ГРУ Генерального штаба Министерства обороны. В нашей стране было поставлено на поток использование ученых, выезжавших за рубеж, для сбора разведывательной информации. Помню, в 1966 г., перед отправлением на научный конгресс в Токио, меня и несколько других членов советской делегации, впервые выезжавших в заграничную командировку, вызвали для беседы в Выездную комиссию Международного отдела ЦК КПСС. Сотрудник, проводивший инструктаж, помимо разъяснения правил поведения советских граждан за рубежом, призвал собирать политическую, экономическую и научную информацию, а в качестве примера для подражания рассказал о попытке известного микробиолога получить в японской научной лаборатории засекреченный полуфабрикат нового антибиотика. В типовом отчете о заграничной командировке, который заполняли по возвращении сотрудники АН СССР, был раздел, где следовало перечислить все встречи и беседы с указанием на политические взгляды собеседника и его отношение к контактам с представителями СССР. Отчеты изучали специалисты, и если в них содержалось нечто интересное, автора отчета вызывали в Управление внешних сношений (УВС) АН СССР, где его подробно опрашивал сотрудник «органов». Так несколько раз случалось и со мной (после командировок в Англию, Францию и Чили), а в 1985 г., по возвращении с научного конгресса в Маниле, я вместе с другим членом советской делегации – экономистом А.В. Корневым написал для «директивных органов» аналитическую записку «Экономическая и политическая ситуация на Филиппинах», копия которой сохранилась в моем архиве. Правда, в отличие от Роуза, я не был «неофициальным сотрудником» советских спецслужб, но, по крайней мере, дважды с трудом уклонялся от попадания в разведывательную паутину.

### **Дружба и сотрудничество с советскими коллегами**

На первых порах после переезда в ГДР Роуз считал СССР страной победившего социализма, которая должна служить примером другим странам и народам. Он мечтал посетить нашу страну, чтобы ознакомиться со строительством новой жизни и наладить тесное сотрудничество с советскими коллегами, главным образом с сотрудниками ИЭ АН СССР. Вскоре эта мечта Фреда осуществилась, и он начал довольно часто приезжать в СССР. Близкое соприкосновение с советской действительностью не могло не повлиять на революционера – романтика, но он искал и находил перемены к лучшему. Действительно, после кровавой сталинской диктатуры правление Н.С. Хрущева казалось ему (и действительно было) шагом вперед. Но дорогостоящие «чудачества» Хрущева, вроде нелепых административных реформ и повсеместного выращивания кукурузы, серьезно сдерживали развитие страны. Как внимательный наблюдатель он замечал не только успехи (например в развитии прежде отсталых окраин Российской империи), но и ошибки и неудачи, отмечал негативное влияние новой, советской бюрократии.

Отношение к Роузу С.П. Толстова, руководившего нашим Институтом до 1966 г., было двояким. С одной стороны, Сергей Павлович уважал Фреда, как деятеля меж-



дународного коммунистического движения, и не препятствовал его приездам в Советский Союз в рамках соглашения между Академиями наук СССР и ГДР. С другой стороны, будучи марксистом-ортодоксом, Толстов не мог простить Роузу, что тот, объявив себя сторонником концепции первобытности Моргана – Энгельса, в своих трудах отвергал отдельные ее положения. Так, в монографии о системах родства и браке у аборигенов Грут-Айленда Фред заявил, что у них не было группового брака, что такая форма брачных отношений, если и существовала, то только в верхнем палеолите (*Rose 1960: 239*). Такое утверждение противоречило «единственно правильной» концепции. Не случайно эта монография не была переведена на русский язык и даже не удостоилась рецензии в «Советской этнографии». Сергей Павлович избегал встреч с Роузом и рекомендовал своим заместителям и другим ведущим сотрудникам соблюдать осторожность в беседах с этим «еретиком».

Что касается С.А. Токарева, то он настороженно относился к Роузу, необоснованно считая его партийным функционером, подвизавшимся в науке. Сергей Александрович Токарев любил принимать и обильно угощать в своей уютной квартире иностранных этнографов, приезжавших в Москву, но ни разу не пригласил Фреда. В кратком варианте его дневников Роуз вообще не упомянут (*Токарев 1995: 159–304*). Карты выпали так, что основным связующим звеном между Фредом и Институтом этнографии (ИЭ) стал автор этих строк.

Роуз впервые приехал в СССР в 1959 г. Он провел пять дней в Москве, где был принят заместителем директора ИЭ И.И. Потехиным, осмотрел соборы Кремля, побывал в музеях и в Большом театре. Отсюда он приехал в Ленинград. В те годы любые контакты с иностранцами были строго регламентированы; к общению с ними допускали только проверенных лиц. Руководитель ленинградской части ИЭ (он же директор МАЭ Л.П. Потапов) назначил провожатым Роуза меня – сотрудника сектора Австралии и Океании, поскольку я хорошо говорил по-английски и по-немецки и имел доступ к секретной работе, оформленный для изучения материалов по Гавайским островам в Архиве внешней политики России<sup>6</sup>. Я встретил Фреда, привез его в МАЭ, где он внимательно осмотрел музейную экспозицию и беседовал с сотрудниками сектора Австралии и Океании, возглавлявшегося Н.А. Бутиновым. В соответствии с пожеланиями Роуза я сопровождал его в Эрмитаж и Русский музей, на балет «Лебединое озеро» в Театре оперы и балета им. С.М. Кирова (ныне – опять Мариинский), возил в Павловск и Петродворец (Петергоф). Роуз возложил венок к монументу на Пискаревском кладбище, где лежат в братских могилах сотни тысяч ленинградцев, погибших в годы блокады. Он долго молча стоял возле этого монумента, а потом сказал, что впервые узнал о подвиге ленинградцев еще в годы войны из австралийских газет и радиопередач.

Приехав в Ленинград, Роуз еще верил в пропагандистские клише о новом качестве жизни в советском «раю». Для него был забронирован номер в гостинице близ Московского вокзала. Фред очень удивился, когда я дал величавому швейцару рублевую купюру за то, что этот старый служака, угодливо подхватив чемодан гостя, повел нас к стойке регистрации: он думал, что в СССР чаевые уже ушли в прошлое. Дальнейшему «отрезвлению» Роуза способствовала вечерняя прогулка по Невскому проспекту. Он увидел нищих, девиц легкого поведения, бабушек, продающих из-под полы прохожим «мерзавчики» с водкой. Заглянув в огромный гастроном (бывший Елисейевский), Фред обратил внимание на полупустые полки, явный недостаток ка-

чественного продовольствия. Но идеалист в нем все же не был побежден. Заметив мое смущение, Роуз сказал: «Дэниэл, это трудности роста, которые социалистический строй способен преодолеть. Я понимаю, что советскому правительству приходится тратить огромные средства на оборону из-за угрозы атомной войны».

За четыре дня я присмотрелся к этому высокому худощавому человеку с добрыми, пытливыми глазами, поблескивающими за очками с роговой оправой, оценил его ум, деликатность, тонкий юмор и решил поддерживать с ним дружеские отношения. У Фреда тоже возникла ко мне симпатия, особенно после того, как он узнал, что я – житель блокадного Ленинграда, едва избежавший голодной смерти. Так началась наша дружба, которая продолжалась четыре десятилетия, до его кончины.

Учитывая двойственное отношение к Роузу руководства ИЭ, я предпринял все от меня зависящее, чтобы сделать его имя известным советскому научному сообществу и поднять его авторитет как в СССР, так и в ГДР. Мне даже удалось добиться включения маленькой статьи о Роузе в «Советскую историческую энциклопедию» (Тумаркин 1969: 116). Так Фред стал одним из немногих зарубежных обществоведов, кто еще при жизни удостоился чести быть упомянутым в этом энциклопедическом издании.

В 1966–1980 гг. я был заместителем главного редактора журнала «Советская этнография». По моему приглашению Роуз написал для журнала несколько статей. Но они были напечатаны не по протекции, а потому, что представляли значительный интерес; их переводы на русский язык единодушно утверждали члены редколлегии. Последняя статья Фреда появилась в «Советской этнографии» в 1986 г., когда я уже перестал быть заместителем главного редактора.

Фред присылал мне свои научно-популярные книги из Берлина сразу же после выхода их из печати. Убеждаясь в их занимательности и увлекательности, я старался организовывать их издание в русском переводе в одном из трех московских издательств, с которыми сотрудничал как автор, редактор и переводчик. Это оказалось довольно трудным делом, так как их издательский портфель был переполнен, имелись свои, «прикормленные» авторы, рецензенты и переводчики. Ценой долговременных усилий, используя свой авторитет и личные связи, мне удалось добиться издания двух научно-популярных книг Фреда (Роуз 1972, 1981). Подбор переводчика – компетенция издательства. Не требовались еще редактора перевода, подготовка вступительной статьи или послесловия, а также комментариев.

Не будучи специалистом по истории и этнографии пятого континента, я рекомендовал поручить эту работу – по существу единственному австраловеду, имевшемуся в ИЭ, – В.Р. Кабо (1925–2009), который почти одновременно со мной начал трудиться в Ленинградской части ИЭ, а в 1977 г. перебрался в Москву<sup>6</sup>. Еще до переезда Владимир Рафаилович стал крупным специалистом, хорошо разбиравшимся в проблемах австраловедения. Но в личном плане он был непростым человеком: обидчивым, подозрительным, склонным к преувеличению своих научных заслуг и недооценке достижений коллег, изучающих общества охотников и собирателей. В 1969 г. Кабо опубликовал монографию о происхождении и ранней истории аборигенов Австралии (Кабо, 1969), по которой в следующем году защитил докторскую диссертацию. В этой книге он собрал и прокомментировал материалы из трудов зарубежных ученых, проводивших полевые археологические и этнографические исследования на пятом континенте, и на основе этих материалов предложил концепцию, мало чем

отличавшуюся от господствовавшей тогда в австралийской историографии. Роуз в своих трудах высказывал иную точку зрения по некоторым частным вопросам. Поэтому, когда я в 1971 г. я попросил Кабо отредактировать русский перевод книги Фреда «Аборигены, кенгуру и реактивные лайнеры», подготовленный в ГРВЛ «Наука», он первоначально отказался способствовать выходу в свет этой книги. Пришлось обратиться за помощью к Ю.В. Бромлею, который, став директором ИЭ в 1966 г., относился к Роузу более доброжелательно, чем Толстов. После разговора с директором Владимир Рафаилович согласился взяться за эту работу, но написал Послесловие, выдержанное в резких, а местами даже в оскорбительно-снисходительных тонах. Замеченные им огрехи можно было бы исправить



*Рис. 2. Фред Роуз с аборигеном Джо Макгиннесом, руководителем Федерального совета движения за права аборигенов и островитян Торресова пролива. 1962 г. (Rose 1968: 225).*

в рабочем порядке, некоторые решительные утверждения касались дискуссионных проблем. Наконец он упрекал автора за то, что некоторые сообщаемые данные устарели, не учитывая, что книга вышла в свет в 1966 г. и написана еще раньше, а в Австралии происходили быстрые перемены.

После длительных дебатов достигли компромисса. Огрехи устранили с ведома автора, который по моему совету согласился также написать Предисловие к русскому изданию; в нем упомянуты важнейшие события, происшедшие в Австралии в 1966–1971 гг. Кабо смягчил тон своих критических замечаний и более подробно рассказал о новаторских исследовательских методах Роуза. Послесловие приобрело более уравновешенный вид. Владимир Рафаилович пошел навстречу моим пожеланиям, так как его главная цель была достигнута: доработанное Послесловие давало понять читателям, что написано выдающимся специалистом, в чем-то превосходящим автора.

Издание второй научно-популярной книги Фреда, переведенной на русский язык (Роуз 1981), было подготовлено тоже при участии В.Р. Кабо.

В письме от 29 ноября 1983 г. Фред сообщил, что завершил работу над монографией «Аборигены Австралии. Традиционное общество» и договорился о ее публикации с крупным англо-австралийским издательством «Ангес энд Робертсон». Ученый подчеркнул, что добился включения в договор пункта, согласно которому издательство не будет возражать против публикации этой книги на других языках. Я понял намек и, получив «добро» у Ю.В. Бромлея, попросил Роуза прислать копию рукописи, чтобы попытаться напечатать ее перевод в издательстве «Наука». Вскоре Фред переправил с оказией картонную коробку с машинописным текстом. Юлиан Владимирович поручил Кабо подготовить проект письма директору «Науки» с обоснованием научной значимости книги и желательности ее публикации на русском языке. Но Владимир Рафаилович остался верен себе. Он написал в целом положительный отзыв, но включил в него замечания теоретического и фактического характера, которые ставили ценность

рекомендуемой книги под вопрос. В директорском кабинете состоялось обсуждение, во время которого я подчеркивал, что Роуз вправе высказывать неординарные суждения по дискуссионным вопросам, а фактические замечания нужно из письма убрать и сообщить автору, который учтет их, если сочтет обоснованными. Юлиан Владимирович согласился с этими доводами и тут же, советуясь со мной и Кабо, отредактировал письмо. Копию первоначального текста письма я отправил Роузу. Тот внимательно и мудро отнесся к критике: мелкие огрехи исправил, некоторые суждения переформулировал, а те вызвавшие нарекания фразы и абзацы, которые не хотел изменять, попросту вычеркнул из рукописи (письмо от 18 сентября 1983 г.). Но в «Науке» отвергли монографию Роуза, так как анонимные редакционные рецензенты-догматики подвергли ее критике с «единственно правильных» позиций.

Тогда в 1984 г. я отправился к заведующему отделом истории издательства «Прогресс» Б.В. Орешину, с которым сотрудничал многие годы и знал как человека широких взглядов. Я рассказал ему о Роузе и о том, что его монографию приняло к публикации известное англо-австралийское издательство, которое по условиям договора не возражает против ее печатания на других языках. Орешин, владевший английским языком, согласился ознакомиться с рукописью. Монография ему понравилась, он подобрал подходящих рецензентов, в том числе автора этих строк, и сумел «провести» ее через редакционно-издательский совет. Но портфель издательства был переполнен, и книгу Фреда включили в план на 1987 г., а вышла в свет она только в 1989 г.

Подготовку монографии Роуза В.Р. Кабо взял, как тогда выражались, на семейный подряд. Он выступил в роли научного редактора, автора комментариев и Послесловия, которое после правки Орешина приобрело вполне доброжелательный вид. В качестве переводчика Владимир Рафаилович предложил свою вторую жену Елену Викторовну Говор, которая была на 32 года моложе супруга, – талантливую молодую женщину, работавшую тогда библиографом в Институте востоковедения АН СССР. Она хорошо справилась с трудным переводом. В 1990 г. супруги эмигрировали в Австралию, где Е.В. Говор стала ученым-историком, журналисткой и писательницей.

Фред очень переживал, что не смог в ответ на мои усилия организовать публикацию немецких переводов моих книг в ГДР – двух монографий по истории Гавайских островов, а также составленного мною сборника трудов Н.Н. Миклухо-Маклая «Путешествия на Новую Гвинею. Дневники. Письма. Документы», опубликованную на английском языке издательством «Прогресс» (*Miklouho-Maclay* 1982). Сохранилось много писем, в которых он рассказывал о переговорах с берлинскими и лейпцигскими издательствами, которые, уклоняясь от прямого отказа, под разными предлогами годами оттягивали решение вопроса – вплоть до краха ГДР. Фред во многом содействовал моим исследованиям в этой стране: выяснил, в каких архивах и рукописных отделах библиотек имеются материалы о Миклухо-Маклае, знакомил с руководителями этих учреждений. Во время длительных



Рис. 3. Моя жена Таисия с Фредом и Эдит Роуз в их берлинской квартире. 1981 г. (фото автора статьи, 1981).



*Рис. 4. Фред со мной и моей женой на прогулке в парке дворцовой усадьбы Архангельское (фото М. Тумаркина, 1985).*

командировок в ГДР в 1975 и 1982 гг. я неделями жил по приглашению Роуза в его квартире на улице Шульце-Бойзена.

Постепенно мои дружеские отношения с Фредом переросли в дружбу между нашими семьями. Фред и Эдит приезжали по нашему приглашению в Москву, а я с женой (помимо официальных командировок), а потом и мой сын Михаил с супругой гостили у Роузов. Мы с радостью принимали также дочь Фреда Рут с мужем Райнером Струве и сыновьями Гарольдом и Робертом. Наши семьи наметили дальнейший обмен визитами и совместные туристические поездки на 1989–1990 гг. Но эти годы ознаменовались крахом и исчезновением ГДР и распадом СССР, с последовавшей затем реставрацией капитализма в странах «социалистического лагеря».

### Смерть Роуза – конец эпохи

31 декабря 1989 г. Фред отправил мне и другим друзьям, жившим за пределами ГДР, письмо с новогодними поздравлениями, окрашенное в трагические тона. К письму был приложен, как он выразился, циркуляр с кратким описанием событий, которые начались 7 октября, в сороковую годовщину со дня образования ГДР, и поставили под вопрос само существование этого государства. Роуз считал протестные настроения у восточных немцев обоснованными ввиду развития «бюрократизма, nepотизма и коррупции» в стране. По его словам, вначале у митингующих и демонстрантов преобладали требования «десталинизации», отставки Хоннекера и развенчания «культы личности» этого руководителя, ликвидации монополии СЕПГ и восстановления свободного сообщения между двумя немецкими государствами. В ноябре эти требования были выполнены, а СЕПГ переименована в Партию демократического социализма (ПДС). Но теперь, как сообщал Фред, многие протестующие стали требовать воссоединения Германии путем присоединения ГДР к ФРГ и тем самым «реставрации капитализма» в Восточной Германии. К этому призывали неонацисты и канцлер ФРГ Г. Коль. По мнению Роуза, такое воссоединение могло привести к возникновению очага нестабильности в Центральной Европе и даже засилью в нем недобитых фашистов. Указав на признаки «обновления» в ПДС, автор циркуляра выразил надежду, что удастся сохранить «демократизированную» ГДР.

Однако эта надежда не оправдалась. Лидеры великих держав, в том числе М.С. Горбачев, руководитель доживавшего последние дни СССР, одобрили план Коля. В августе 1990 г. договор об объединении Германии вступил в силу.

Еще раньше, 1 января 1990 г., 75-летний Роуз ушел в отставку с поста старшего научного сотрудника лейпцигского Музея народоведения. Фред не получал пенсию ни в ГДР, ни в Австралии. Но он не испытывал материальных затруднений, так как имел значительные сбережения в марках ФРГ и австралийских долларах, которые предпочитал хранить дома. В 1982 г., горько усмехаясь, Фред показал мне один из

тайников: крупные купюры были заложены между страницами трехтомного английского издания «Капитала» К. Маркса. Впрочем, он недолго пользовался этими сбережениями. Крах ГДР, который Роуз тяжело переживал, нанес сильный удар по его здоровью, обострив старые болезни. В начале января 1991 г., после сильного сердечного приступа, врачи настояли на его госпитализации. 13 января мне позвонила в Москву его дочь Рут, чтобы сообщить о его кончине. Я немедленно послал Эдит телеграмму соболезнования и договорился с редакцией «Советской этнографии» о подготовке некролога. 2 февраля Эдит отправила мне письмо, в котором рассказала о последних днях Фреда. В больничной палате он до последней возможности продолжал писать мемуары, досадуя, что взялся за них лишь в 1990 г.

В письме от 20 ноября 1988 г. Роуз писал мне, что во время пребывания в Австралии весной и летом предыдущего года многие коллеги советовали ему, не откладывая, засесть за мемуары, но он не прислушался к их советам. «Я считаю, – пояснил Фред, – что ученые начинают писать мемуары в конце своего жизненного пути, если им больше не о чем писать <...> Я же все еще готов воевать с «ублюдками» везде, где их обнаружу, и имею обширные научные планы». В результате, как сообщила Эдит, он смог описать две трети своей жизни. Пример Роуза – урок для других пожилых исследователей, включая автора этой статьи.

Фредерик Роуз прожил большую жизнь и вписал свое имя в историю науки. Он принадлежал к плеяде выдающихся ученых второй половины XX века, сочетавших научные исследования с борьбой за осуществление общественных идеалов, которые представлялись им справедливыми.

## Примечания

- <sup>1</sup> Оттиски этих статей мне прислала дочь Фреда Рут Райнер, научная сотрудница берлинского Университета им. Гумбольда, за что я ей весьма признателен.
- <sup>2</sup> На самом деле Петров был не дипломатом, а профессиональным разведчиком, полковником МГБ, а звали его Афанасием Михайловичем Шороховым (1907–1991). См. подробнее: *Рудницкий* 2013: 47–88.
- <sup>3</sup> Так, рабфак окончил Райнер Струве, ставший впоследствии мужем Рут Роуз (одной из дочерей Фреда). Обучаясь после рабфака в Ветеринарной академии, он в составе интернационального студенческого отряда принимал участие в подъеме целины в СССР.
- <sup>4</sup> 19 декабря 1985 г. Фред сообщил мне письмом, что его книгу «Аборигены, кенгуру и реактивные лайнеры» издали в переводе на эстонский язык, даже не уведомив об этом автора.
- <sup>5</sup> О своей жизни М. Вольф, проведший детские и юношеские годы в Москве, рассказал в яркой, насыщенной неизвестными фактами и занимательно написанной автобиографической книге, переведенной на многие языки (*Вольф* 1998).
- <sup>6</sup> В 1957–1964 гг. я работал в ленинградской части ИЭ, а потом – по моей просьбе, поддержанной С.А. Токаревым, – был переведен в Москву. В те годы я готовил диссертацию о начальном этапе «американизации» Гавайских островов, которую защитил в 1962 г.
- <sup>7</sup> В те годы первые шаги в науке делала О.Ю. Артемова, ученица Кабо, ставшая теперь известным австраловедом. В 1977–1981 гг. она училась в аспирантуре ИЭ, в 1981–1991 гг. была младшим научным сотрудником. Как видно из моей переписки с Роузом, Ольга Юрьевна согласилась по его просьбе написать в соавторстве с ним, по представленным им материалам, статью о борьбе австралийских аборигенов за земельные права (*Артемова, Роуз*: 32–48).
- <sup>8</sup> Роуз стремился поднять мой авторитет в научных кругах ГДР не только из чувства дружбы. Он считал, что моя деятельность способствует укреплению престижа советской науки в стране, подвергающейся мощному идеологическому воздействию с Запада. В письме от 28 мая 1982 г. он прислал вырезку из газеты «Neues Deutschland» (восточногерманского аналога «Правды») с высокой оценкой моей статьи об исследованиях советских этнографов в новогвинейской

деревне Бонгу, напечатанной в журнале «Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift» (Tumarkin 1982). Роуз считал, что этот отзыв появился в органе ЦК СЕПГ не случайно и имеет политическое значение.

## Литература

- Артемова, Роуз 1986 – Артемова О.Ю., Роуз Ф. Аборигены Австралии: новый этап борьбы за земельные права // Советская этнография, 1986. №1. С. 32–48.
- Артемова, Тумаркин 1991 – Артемова О.Ю., Тумаркин Д.Д. Фредерик Роуз (1915–1991) // Советская этнография, 1991. № 5. С. 157–158.
- Вольф 1998 – Вольф М. Игра на чужом поле. Тридцать лет во главе разведки. М.: Международные отношения, 1998.
- Джолли, Роз 1947 – Джолли А., Роуз Ф. Место австралийских аборигенов в эволюции общества // Советская этнография. 1947. Вып. 6–7. С. 192–209.
- Кабо 1969 – Кабо В.Р. Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М.: Наука, 1969.
- Роуз 1972 – Роуз Ф. Аборигены, кенгуру и реактивные лайнеры. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1972.
- Роуз 1981 – Роуз Ф. Аборигены Австралии (Их прошлое и современность). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981.
- Роуз 1989 – Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. М.: Прогресс, 1989.
- Рудницкий 2013 – Рудницкий А. Австралия против СССР. Из истории холодной войны // История без купюр. М.: Международные отношения, 2013. С. 47 – 88.
- Токарев 1947 – Токарев С.А. Предисловие [к статье А. Джолли, Ф. Роза] // Советская этнография. 1947. Вып. 6–7. С. 191.
- Токарев 1995 – Токарев С.А. Из дневников // Благодарим судьбу за встречу с ним (О Сергее Александровиче Токареве – ученом и человеке). М.: ИЭА РАН, 1995. С. 159–304.
- Тумаркин 1969 Роуз, Фредерик // Советская историческая энциклопедия. 1969. Т. 12. С. 116.
- Elder 2001 – Elder P. The Winds of Change: E.W.P. Chinnery (1887–1972) and F.G.G. Rose (1915 – 1991) in Australian Territories // South Pacific Journal of Philosophy and Culture. 2001. Vol. 5. № 1. P. 50 – 93.
- Fortes 1962 – Fortes M. [рец.] The Classification of Kin <...> by F.G.G. Rose // British Journal of Sociology, 1962. Vol. 13. № 1. P. 81– 82.
- Goodale 1962 – Goodale J. [рец.] The Classification of Kin <...> by F.G.G. Rose // British Journal of Sociology, 1962. Vol. 64. № 3. P. 664 – 667.
- Jagara 1946 – Jagara. Lewis Henry Morgan, Frederick Engels and the Australian Aborigines. Sydney: Current Book Distributors, 1946.
- Jolli, Rose 1948 – Jolli A., Rose F. The Place of the Australian Aborigine in the Evolution of Society: A Vindication of Lewis Morgan // Annals of Eugenics, 1948. Vol. 12. № 1. P. 44–87.
- Josselin de Jong 1962 – Josselin de Jong 1962. A New Approach to Kinship Studies // Bijdragen tot de Taal-Land-en-Volkenkunde, 1962. Deel 118. Bl. 42–67.
- Miklouho–Maklay 1982 – Miklouho–Maklay N. Travels to New Guinea. Diaries. Letters. Documents / Compiled, with a Foreword and Commentary, by D. Tumarkin. М.: Progress Publishers, 1982.
- Monteauth 2009 – Monteauth P. The Anthropologist as Cold Warrior: The Interesting Times of Frederick Rose // Europa’s Expansions and Contractions. Adelaide, 2009. P. 259 – 280.
- Munt 2009 – Munt V. «Back to the USSR». Frederick Rose, «the Stalin Criticism» and Anthropological Theory during the Cold War // Europa’s Expansions and Contractions. Adelaide, 2009. P. 281–300.
- Munt 2011 – Munt V. Australian Anthropology, Ideology and Political Repression: The Cold War Experience of Frederick G.G. Rose // Anthropological Forum. 2011. Vol.21 № 2. P. 109–129.
- Rose 1954 – Rose F.G.G. The Pastoral Industry during the Period of Commonwealth Administra-

- tion // *Historical Studies. Australia and New Zealand*. 1954. Vol. 6. № 22. P. 150–172.
- 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.
- Rose 1965 – Rose F.G.G. *The Wind of Change in Central Australia: The Aborigines of Angus Downs*, 1962. Berlin: Akademie-Verlag, 1965.
- Rose 1968 – Rose F. *Australia Revisited. The Aborigine Story from Stone Age to Space Age*. Berlin: Seven Seas Publishers, 1968.
- Rose 1969 – Rose F.G.G. *Die Ureinwohner Australiens: Gesellschaft und Kunst*. Leipzig: Koehler und Amelang, 1969.
- Rose 1975 – Rose F. *Class Differentiation and the Present Struggles of the Aborigines* // *Australian Marxist Review*, 1975. Vol. 4. № 1. P. 29–33.
- Rose 1987 – Rose F.G.G. *The Traditional Mode of Production of the Australian Aborigines*. London: Angus and Robertson, 1987.
- Tumarkin 1982 – Tumarkin D.D. *Bongu: Hundert Jahre soziale und kulturelle Wandlungen in Neuguinea* // *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*, 1982. Bd. 23. Heft 1–3. P. 73–94.

## References

- Artemova O.Yu., Rouz F. *Aborigenyi Avstralii: novyy etap borbyi za zemelnyie prava* // *Sovetskaya etnografiya*, 1986. №1. S. 32–48.
- Artemova O.Yu., Tumarkin D.D. *Frederik Rouz (1915–1991)* // *Sovetskaya etnografiya*, 1991. №5. S. 157–158.
- Volf M. *Igra na chujom pole. Tridtsat let vo glave razvedki*. Moscow, 1998.
- Djollji A., Rouz F. *Mesto avstraliyskikh aborigenov v evolyutsii obschestva* // *Sovetskaya etnografiya*, 1947. Vol. 6–7. Pp. 192–209.
- Kabo V.R. *Proishozhdenie i rannaya istoriya aborigenov Avstralii*. Moscow, 1969.
- Rouz F. *Aborigenyi, kenguru i reaktivnyie layneryi*. Moscow, 1972.
- Rouz F. *Aborigenyi Avstralii (Ih proshloe i sovremennost)*. Moscow, 1981.
- Rouz F. *Aborigenyi Avstralii. Traditsionnoe obschestvo*. Moscow, 1989.
- Rudniiskiy A. *Avstraliya protiv USSR. Iz istorii holodnoy voynyi* // *Istoriya bez kupyur*. Moscow, 2013. Pp. 47–88.
- Tokarev S.A. *Predislovie [k state A. Djollji, F. Roza]* // *Sovetskaya etnografiya*, 1947. Vol. 6–7. Pp. 191.
- Tokarev S.A. *Iz dnevnikov // Blagodarim sudbu za vstrechu s nim (O Sergee Aleksandroviche Tokareve–uchenom i cheloveke)*. Moscow, 1995. Pp. 159–304.
- Tumarkin D.D. *Rouz, Frederik* // *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, 1969. Vol. 12. Pp. 116.
- Elder P. *The Winds of Change: E.W.P. Chinnery (1887–1972) and F.G.G. Rose (1915–1991) in Australian Territories* // *South Pacific Journal of Philosophy and Culture*. 2001. Vol. 5. No. 1. Pp. 50–93.
- Fortes M. [рец.] *The Classification of Kin <...> by F.G.G. Rose* // *British Journal of Sociology*, 1962. Vol. 13. No. 1. Pp. 81–82.
- Goodale J. [рец.] *The Classification of Kin <...> by F.G.G. Rose* // *British Journal of Sociology*, 1962. Vol. 64. No. 3. Pp. 664–667.
- Jagara. *Lewis Henry Morgan, Frederick Engels, and the Australian Aborigines*. Sydney, 1946.
- Jollji A., Rose F. *The Place of the Australian Aborigine in the Evolution of Society: A Vindication of Lewis Morgan* // *Annals of Eugenics*, 1948. Vol. 12. No. 1. Pp. 44–87.
- Josselin de Jong. *A New Approach to Kinship Studies* // *Bijdragen tot de Taal–Land–en–Volkenkunde*, 1962. Deel 118. Bl. 42–67.
- Miklouho–Maklay N. *Travels to New Guinea. Diaries. Letters. Documents /Compiled, with a Foreword and Commentary, by D. Tumarkin*. Moscow, 1982.
- Monteauth P. *The Anthropologist as Cold Warrior: The Interesting Times of Frederick Rose* // *Europa's Expansions and Contractions*. Adelaide, 2009. Pp. 259–280.



- Munt V.* «Back to the USSR». Frederick Rose, «the Stalin Criticism» and Anthropological Theory during the Cold War // *Europa's Expansions and Contractions*. Adelaide, 2009. Pp. 281–300.
- Munt V.* Australian Anthropology, Ideology and Political Repression: The Cold War Experience of Frederick G.G. Rose // *Anthropological Forum*, 2011. Vol.21. No. 2. Pp. 109–129.
- Rose F.G.G.* The Pastoral Industry during the Period of Commonwealth Administration // *Historical Studies*. Australia and New Zealand, 1954. Vol. 6. No. 22. Pp. 150–172.
- 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.
- Rose F.G.G.* The Wind of Change in Central Australia: The Aborigines of Angus Downs, 1962. Berlin: Akademie-Verlag, 1965.
- Rose 1968 – Rose F.* Australia Revisited. The Aborigine Story from Stone Age to Space Age. Berlin, 1968.
- Rose F.G.G.* Die Ureinwohner Australiens: Gesellschaft und Kunst. Leipzig: Koehler und Amelang, 1969.
- Rose F.* Class Differentiation and the Present Struggles of the Aborigines // *Australian Marxist Review*, 1975. Vol. 4. No. 1. Pp. 29–33.
- Rose F.G.G.* The Traditional Mode of Production of the Australian Aborigines. London, 1987.
- Tumarkin D.D.* Bongu: Hundert Jahre soziale und kulturelle Wandlungen in Neuguinea // *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*, 1982. Bd. 23. Heft 1–3. Pp. 73–94.

***D.D. Tumarkin. Frederick Rose (1915–1991). His life and Work against the Background of his Time.***

*The life and work of Frederick Rose – a prominent ethnographer and progressive public figure of the Cold War era – is considered in the paper. In the second half of the XX century Rose was a leading authority in the Australian Aborigines studies, who gained recognition across the «Iron Curtain». He maintained close contacts with Soviet colleagues and was a friend of mine.*

**Key words:** *Frederick Rose, Australian Aborigines, Cold War, Australia, GDR.*

**РЕЦЕНЗИИ**

УДК 049.3

© **В.В. Карлов****РЕЦ. НА: М.Н. ГУБОГЛО АНТРОПОЛОГИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ.  
М.: ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ, 2013. – 752 с., с илл.**

Книга известного российского этнолога и этносоциолога М.Н. Губогло представляет собой, как и многие публикации автора, явление незаурядное, причем и в научном, и в литературном отношении. К разряду традиционных научных монографических разработок ее отнести сложно, ибо и ее предмет, и объем, и охват тем, поднимаемых автором, очевидно, выходят за пределы строго научной формы рефлексии. Поэтому и стандартный жанр научной рецензии к ней едва ли применим. По существу перед нами в данном случае уникальное сочетание различных форм рефлексии на то, что можно обозначить как отражение повседневности в сознании автора и в его жизненном опыте. При этом опыте и как профессионала-этнолога, и как индивида, становление личности которого проходило в трудные послевоенные годы, и как свидетеля и участника многих поворотных событий в истории страны (сталинизм, хрущевская «оттепель», застой, перестройка, распад СССР и становление современной России). Это, наконец, авторский взгляд на такие тонкие и сложные феномены отражения повседневности (или художественно-эстетические формы рефлексии о повседневности) как поэзия или живопись (в данном конкретном случае это творчество знакомых автору поэтов и художников Гагаузии). Все это в совокупности как бы без труда подпадает под определение мемуарной литературы. И, вместе с тем, это не совсем мемуары уже потому, что автором избран особый подход к излагаемому: профессионально-антропологический, в современном понимании, взгляд на жизнь, ее многогранные аспекты, проявления и ракурсы. Добавлю: взгляд не бесстрастного регистратора реальности, но человека заинтересованного и неравнодушного, думающего, размышляющего и готового к диалогу с читателем.

Итак, повседневность как объект и предмет авторской рефлексии о ней, плюс анализ автором тех форм рефлексии, к которым он был причастен, будучи профессиональным этнологом и антропологом, а также знатоком и ценителем творчества гагаузских поэтов, а также зрителем и любителем живописи гагаузских художников. Таков самый краткий перечень сюжетов этой книги. Она состоит из трех относительно самостоятельных разделов. Формально даже четырех: первая часть описывает особенности завершения социализации автора, прошедшей в послевоенные годы в с. Каргаполье Курганской области, куда его родители были насильственно переселены из родной Буджакской степи, а вторая носит название «Антропология повседневности времен оттепели и застоя», то есть в основном уже отражает граж-

данский и профессиональный опыт автора книги периода 1960–1980-х годов. Но по существу это относительно единое повествование о не только сложном и многозначном феномене повседневности, но и не менее сложном и не менее неоднозначном восприятии этой материи бытия человеком в процессе его социального онтогенеза, процессе перманентном и не имеющим конца, пока человек жив.

Две оставшиеся части книги М.Н. Губогло посвящены, соответственно, анализу отражения повседневности (в широком ее понимании) в поэзии близких автору творческих людей Гагаузии Д. Кара Чобана и С. Курогло, и в живописи современных гагаузских художников.

Подробный анализ структуры работы М.Н. Губогло здесь едва ли возможен, да и, пожалуй, не нужен: книга, несомненно, имеет очень оригинальное построение, где личные воспоминания, вызывая некие авторские ассоциации, с легкостью перемежаются главами и разделами на, казалось бы, сугубо научно-антропологические темы, или очерками о жизни и творчестве, о научных интересах, о становлении гражданской и профессиональной позиции ученых или художников, с которыми М.Н. Губогло свела судьба. Неслучайно, вероятно, автор во Введении сделал предварительную оговорку, заметив, что книгу можно читать как последовательно одну часть за другой, так и в «автономном режиме» (с. 21). Это действительно так: книга написана столь живым языком и содержит такую массу интереснейших сюжетов, каждый из которых самоценен, что она легко воспринимается читателем практически с любого места.

Что же касается персоналий – это уже, к сожалению, покойные друзья и коллеги, каждый из которых внес несомненный вклад в формирование автора – человека и профессионала, в его восприятие повседневности и в бытовом, и в научном понимании. В этом списке представлены, безусловно, яркие личности, чей вклад в науку историю и этнологию, в общественную жизнь страны, неоднократно и по достоинству оценен. Однако новые штрихи к их человеческому портрету, отдельные не вполне известные детали – замечания автора книги об их жизни и творчестве, порой глубоко личностные или даже лирические, окрашенные неизменно теплой дружеской интонацией, а порой содержащие серьезный историографический анализ и оценку, – все это составит весомый вклад в историю науки того пока еще не столь далекого от нас времени – времени, без знания и понимания которого мы не сможем объективно судить и воспринимать также пути развития науки сегодняшнего дня. Этот перечень имен людей, о которых повествуется в книге, достаточно велик: историки А.С. Рудь и С.В. Кулешов, этнологи Ю.Б. Симченко и Ю.И. Мкртумян, Р.Г. Кузеев, Ю.В. Бромлей, В.С. Зеленчук, В.Н. Шамшуров. Иногда в этих очерках больше личностного (но ведь это тоже детали, из которых складывается ткань повседневности), как, например, в главе памяти сокурсника и друга автора А.С. Рудя. Иногда же, напротив, воспоминание о роли человека в профессиональной деятельности автора дает ему повод к тому, чтобы подробно рассказать и высказать свои суждения о такой, например, проблеме, как подъем этно-национального самосознания в постсоветское время и подходы к исследованию и к постановке практических задач учета этого важнейшего фактора в жизни страны (с. 183–202).

Авторская рефлексия о повседневности пронизывает все без исключения разделы этой большой и содержательной книги, идет ли речь о его детско-юношеских воспоминаниях, о студенческих и аспирантских годах в Московском университете,

о приходе в «большую науку» и контактах с коллегами или с рядовыми людьми – объектом профессиональных исследований этнолога. Интереснейший материал представляют собой наблюдения и размышления автора о периоде социализации, о роли среды, ставшей, по существу, в какой-то мере средой «ресоциализации» сына репрессированных и депортированных родителей. Здесь нашлось место оценке и личностных контактов на подростковом уровне, и роли советской школы и системы школьного образования, и многих компонентов бытия, из которых черпались и сливались воедино в ходе формирования личности такие истоки ее духовного становления, как книги (и прежде всего великая русская литературная классика), кино, искусство, отражение всего этого богатейшего (на фоне скудной и небогатой жизни материальной) духовного мира в детских альбомах, и т.д. Становится достаточно понятно, как и каким образом из провинциалов, прошедших суровую жизненную школу уже с малолетства, вырастали личности, дерзко, страстно, целеустремленно и сознательно вступавшие во взрослую жизнь, рвущиеся к прогрессу и знанию, бесконечно уверенные в том, что могут (и даже обязаны) принести пользу стране и человечеству. И это ведь у них получалось! Все написанное автором по этому поводу – закономерная дань великой отечественной культуре, приобщение к которой формировало личность. По аналогии можно вспомнить образное высказывание А.С. Панарина относительно того, что внедряемая через школу русская литературная классика смогла как бы возвести весь народ в дворянское достоинство<sup>1</sup>. В книге М.Н. Губогло ярко и красочно показано, в частности, и то, как это происходило. И остается только глубоко сожалеть о том, что ныне, в эпоху Интернета и иных информационных технологий, эта высочайшая культура в значительной степени утрачена.

Что до разделов о поэзии и живописи как отражении повседневности, о роли этих видов искусства в повседневной жизни народов (в данном случае гагаузского народа) - специально останавливаться на данных сюжетах с целью их разбора нет нужды. Не только потому, что все это очень специфические и даже интимные формы рефлексии, окрашенные талантом и мироощущением их творцов. Не менее деликатна и индивидуализирована сфера потребления продукта этих форм рефлексии читателем и зрителем. Это достаточно понятно. Но принципиально важным представляется именно то, что М.Н. Губогло подошел к изложению своего восприятия этих специфических и тонких материй как раз в качестве особых форм этно-национальной рефлексии на повседневность этнического бытия. Уже это по-своему новаторский подход. Все мы чувствуем и понимаем, что национальное бытие так или иначе отражается в искусстве, литературе, кино. Однако, занимаясь научной формой этно-национальной рефлексии, мы очень часто не воспринимаем другие, ненаучные, формы как тоже способ познания бытия, в том числе этнического, причем способ, в общем-то, равноправно имеющий место в жизни одновременно с рефлексией научной. Не говоря уже о том, что по своему воздействию на общество эти художественно-эстетические способы рефлексии куда более сильно и доходчиво воздействуют на публику, нежели рефлексия научная. В написанном автором на эти темы просматривается и другая очень важная составляющая. Она заключается в том, что волею исторических судеб гагаузский народ воспринял в свои способы и формы рефлексии о повседневности, о бытии и об истории, интернализировал в своей ментальности огромное влияние русской и евразийской в широком смысле цивилизации, ставшее неотъемлемой частью и его культуры. Ныне трудно и невозможно, вероятно, представить его без этого

прочно внедренного в повседневность культурного кода (автор доказательно и ярко показал это на примере поэзии и живописи гагаузов). И в этом тоже один из уроков этой большой и многозначной книги. На примере гагаузской культуры автором это показано очень убедительно, но написанное им – наглядное свидетельство также удивительной цивилизационной цельности нашей части евразийского ареала.

Разумеется, в этой объемной работе достаточно много высказанных автором мнений, которые вызывают желание с чем-то поспорить или, по крайней мере, продолжить обсуждение затронутого. Например, несколько спорными представляются суждения о том, что в этнографии и социологии фокус исследовательского интереса был более смещен в сферу групповых особенностей, а биографический и автобиографический метод редко привлекался для «осмысления взаимосвязи этнических и внеэтнических явлений и процессов» (с. 35). Достаточно вспомнить работы таких классиков отечественной науки как, например, В.Г. Богораз, Л.Я. Штернберг, С.В. Максимов, которые часто и охотно вводили в повествование рассказы о жизни и поступках многих конкретных своих респондентов. Другое дело, что в рассказанных ими биографических историях отслеживалось то, насколько полученные сведения типичны/нетипичны для данного народа. Ныне модная у историков т.н. «устная история» на самом деле давным-давно находилась в арсенале приемов этнологической науки.

Не совсем верным мне представляется и мнение автора о том, что классик нашей науки и ведущий ее историограф С.А. Токарев недооценивал мемуарную и автобиографическую литературу (там же). Процитированный им отрывок из книги Токарева свидетельствует лишь о том, что ученый считал важным для истории науки не всю мемуарную литературу. Речь в данном случае у него шла об историографии этнографии, но не об изучении этнокультурной повседневности. В последнем случае Сергей Александрович всегда был готов внимательно анализировать биографическую литературу «носителей этнических культур» как источник. То есть, он довольно четко отделял задачи изучения истории науки от задач анализа ее источников.

В целом же я не ставлю перед собой задачу перечислять спорные моменты работы – и вот по какой причине: автор книги блистательно владеет техникой провоцирования (в хорошем смысле) своего читателя. Это составная часть авторского стиля, манеры изложения, которой он побуждает нас не просто проглатывать текст, безоглядно принимая все на веру, но размышлять, сопоставлять и анализировать сказанное. Прочтение этой немаленькой по объему книги оставляет при всем том ощущение чего-то не до конца досказанного, вызывает желание вернуться ко многим сюжетам, встретиться с автором – интереснейшим собеседником – снова и снова. В данном отношении наличие спорных и дискуссионных моментов, даже при не всегда полностью убедительной авторской интерпретации – не недостаток, но достоинство этого по своему знакового повествования о повседневности как антропологическом феномене. Остается только согласиться со словами автора: «В повседневной жизни так много труда, красоты, а порой и горечи, что разные люди по-разному видят небо и Бога, солнце и любовь. Словом, тема повседневности неисчерпаема, как неисчерпаем мир» (с. 22).

И последнее. Приведя перечень десятка мотивов, названных классиком психологии личности Гордоном Олпортом как побуждающие людей к автобиографическим сочинениям, М.Н. Губогло заметил, что ни один из них к его книге воспоминаний не подходит. Думаю, что один из них все же подходит (хотя, конечно, не исключительно

он один), даже в том случае, если автор книги сознательно не ставил такую задачу. А именно – его сочинение, бесспорно, ценнейший исторический источник, многое способный сказать потомкам, последователям и исследователям о времени и исторической ткани повседневного бытия целой эпохи.

### **Примечания**

---

<sup>1</sup> «Пушкин посвятил всю нацию в дворянское достоинство: его чувство свободы и чувство чести стало национальным достоянием»: Панарин А.С. Народ без элиты. М.: Алгоритм. 2006. С. 143–144.

©М.М. Керимова

**РЕЦ. НА: «ПРОВИНЦИАЛЬНАЯ» НАУКА: ЭТНОГРАФИЯ В ИРКУТСКЕ В 1920-Е ГОДЫ. ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ / отв. ред. Сирина А.А., Акулич О.А.; сост., автор вступительной статьи и биобил. словаря А.А. Сирина. М.; Иркутск, 2013. – 464 с., илл.**

Не часто выходят в свет труды по истории науки. Рецензируемая книга знакомит читателя с научным и культурным наследием 1920-х годов Восточной Сибири – одного из регионов России, который в те годы стал заметным центром этнографических исследований.

Иркутск еще до 1917 г. был известен как центр научной жизни восточносибирского края: с 1851 г. здесь работало Сибирское (позже – Восточно-Сибирское) Отделение Императорского Русского Географического Общества, собирались разные люди, в том числе приверженцы идеи сибирского областничества, общественно-политического течения среди сибирской интеллигенции (середина 1850-х годов – начало XX века). Во вступительной статье А.А. Сирина затрагивает вопрос о роли местных и приезжих исследователей в этнографических изучениях Восточной Сибири. Сибирские золотопромышленники и купцы были также и крупными меценатами, поддерживающими культуру, искусство и научные исследования. Достаточно вспомнить знаменитую Сибиряковскую (Якутскую) экспедицию 1894–1896 гг., снаряженную на средства сибирского мецената И.М. Сибирякова, которая предшествовала американской Джекзуповской и оказала на ее организацию и результаты неоспоримое влияние (Шорохова 2005). Участники Сибиряковской экспедиции В.Г. Богорахз, В.И. Иохельсон также стали по приглашению Ф. Боаса сотрудниками Джекзуповской экспедиции (1897–1902) и внесли колоссальный вклад в ее успешное завершение. Во вступительной статье составитель, к сожалению, лишь затрагивает тему, связанную с этими экспедициями, хотя они сыграли огромную роль в развитии сибиреведения. Период дореволюционного развития этнографии в России и в ее отдельных регионах заслуживает специального внимания; особенно мало изучен у нас XVIII и начало XIX веков, а ведь он предшествовал 1920-м годам, которые в истории этнографии за последние 20 лет привлекли особое внимание как российских, так и зарубежных ученых.

Интерес составителя к этой теме неслучаен, т.к. ею ранее были опубликованы статьи именно по этому периоду российской этнографии.

А.А. Сирина собрала в книге статьи и зарисовки, принадлежащих перу 23 авторов, работавших в Иркутске в разных научных учреждениях. Кстати, обо всех авторах данного сборника имеется полноценный справочный биобиблиографический материал, помещенный в Приложении. Собрать его было непростым делом, хотя бы потому, что десять авторов сборника были репрессированы. Работа в архиве КГБ в 1990-е годы и ответ ФСБ по Иркутской области на запрос, сделанный Институтом этнологии и антропологии РАН, инициированный составителем книги в 2012 г., по-

могли уточнить точные даты смерти И.Ф. Молодых, П.Г. Полтораднева, восстановить важные биографические сведения в отношении И.Ф. Молодых, Б.Э. Петри и В.И. Подгорбунского. Другие авторы данного сборника в 1930-е годы, спасаясь от репрессий и в поисках работы уехали из Иркутска в Москву, Ленинград, Воронеж, и, чтобы собрать материалы о них, найти фотографии, людей, которые были с ними знакомы, составителю пришлось проводить дополнительные разыскания. А.А. Сириной помогли родственники И.Ф. Молодых, А.Н. Турунова, Б.Э. Петри, подруга Н.И. Удимовой Е.П. Виттенбург.

Проект издания книги – совместный с министерством культуры и архивом Иркутской области, профинансировавшими это издание, а также Иркутским областным краеведческим музеем, который предоставил свои богатые фонды для исследования и публикации. Научный проект осуществлен в рамках и при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

Статьи авторов 1920-х годов сгруппированы по народам, проживающим в Восточной Сибири – русским сибирским старожилам, бурятам, якутам, сойотам, эвенкам, тофаларам, а также по общим и специфичным вопросам этнографии и смежных с ней дисциплин – фольклористики, культурной географии, исторической этнологии и др. В свое время они были опубликованы в провинциальных изданиях, ставших раритетами: «Этнографический бюллетень», «Сибирская живая старина», «Бурятоведческий сборник», «Очерки по изучению Прибайкалья», «Сборник трудов профессоров и преподавателей Иркутского госуниверситета», выходящими в Иркутске и в Улан-Удэ мизерными тиражами, так что собрать их было непростым делом.

Вступительная статья составителя вводит читателя в контексте эпохи, характеризует научную, преподавательскую, музейную работу в Иркутске в 1920-е годы на основании новых архивных и музейных материалов. Именно в Иркутске в 1920-е годы профессором Г.С. Виноградовым была сформулирована тема «детская этнография и фольклор», написана замечательная монография, за которую он был награжден серебряной медалью РГО (Виноградов 2009). Профессор М.К. Азадовский, работавший в Иркутске с 1924 по 1930 г. вместе с М.В. Муратовым и Г.С. Виноградовым, стал основателем первого послереволюционного этнографического журнала «Сибирская живая старина» (1924–1929), на страницах которого публиковались новаторские этнографические, фольклорные, литературоведческие, библиографические исследования (Азадовский 1920). В Иркутском университете эти профессора развивали малоисследованные темы по русской этнографии, ориентируя в этом направлении своих учеников. Судя по биобиблиографическому словарю, мало кто из их учеников продолжил занятия этнографией: некоторые были репрессированы в конце 1930-х годов, другие занялись музееведением, краеведением, библиографическими исследованиями.

Значительный прорыв был сделан иркутскими учеными в отношении этнографии смешанного населения Сибири; огромный новый пласт материалов был собран по проблеме соотношения хозяйства и экономики «малых» народов Севера, причем иркутские ученые Б.Э. Петри, Я.Н. Ходукин, К. Н. Миротворцев принимали активное участие в переустройстве их жизни и быта в русле работы Комитета Севера.

Ценность книги состоит и в том, что она имеет тройное измерение: читателю доступны, во-первых, вступительная статья, посвященная актуальным проблемам развития этнографической науки 1920-х годов; во-вторых, аутентичные тексты, от-



разившие этнографическую действительность 1920-х годов и подходы авторов – своего рода первоисточник; в-третьих, биографии авторов приведенных статей со списками их трудов, краткими биографическими данными, и библиографией исследований, посвященных этим ученым. Такая архитектура книги оставляет место для творчества самого читателя и позволяет ему самостоятельно формулировать выводы и суждения. Не вызывает сомнения, что книга будет востребована учеными – этнографами, географами, фольклористами, общественными деятелями – не только в Восточной Сибири, но и в других регионах России, тем более, что на сайте ИЭА РАН доступна ее электронная версия.

Конечно, можно обсуждать вопрос: все достойные переиздания статьи оказались представлены в сборнике, не остались ли забытыми некоторые провинциальные ученые. Но главное – начало положено. Этот положительный опыт воссоздания истории советской этнографии в ее локальном варианте и переиздания лучшего из ее наследия заполнит лакуны в современной науке.

### Литература

- Азадовский 1920 – Азадовский М.К.* Обзор библиографии Сибири: (ретроспективный библиографический указатель). Томск, 1920.
- Виноградов – Виноградов Г.С.* Русский детский фольклор. Иркутск, 1930. Переиздано: Виноградов Г.С. Этнография детства и русская народная культура в Сибири / Этнографическая библиотека. М.: Вост. литература, 2009.
- Шорохова 2005 – Шорохова Т.С.* Благотворитель Иннокентий Сибиряков: Биографические повествования. СПб., 2005.

### References

- Azadovskii M.K.* Obzor bibliografii Sibiri: (retrospektivnyi bibliograficheskii ukazatel'). Tomsk, 1920.
- Vinogradov G.S.* Russkii detskii fol'klor. Irkutsk, 1930. Pereizdano: Vinogradov G.S. Etnografiia detstva i russkaia narodnaia kul'tura v Sibiri / Etnograficheskaia biblioteka. Moscow, 2009.
- Shorokhova T.S.* Blagotvoritel' Innokentii Sibiriakov: Biograficheskie povestvovaniia. St. Petersburg, 2005.

**РЕЦ. НА: ЭТНИЧЕСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОРЫ  
В ФОРМИРОВАНИИ И ЭВОЛЮЦИИ РОССИЙСКОГО  
ГОСУДАРСТВА / отв. ред. Т.Ю. Красовицкая, В.А. Тишков. – М.:  
Новый хронограф, 2012. – 448, ил. [64] с.\***

Рецензируемая коллективная монография посвящена истории формирования и развития российского государства от эпохи раннего средневековья до наших дней. Книга вышла в серии «1150 лет российской государственности» и в силу этого не может не привлечь к себе особого внимания, учитывая к тому же дискуссии о необходимости выработать некий ориентировочный стандарт в интерпретации отечественной истории.

Работа примечательна еще и тем, что авторский коллектив выглядит весьма солидно: его составили видные отечественные ученые – ведущие специалисты в разных областях гуманитарных знаний.

Складывается, правда, впечатление, что составители очень торопились с подготовкой и изданием книги, и поэтому она оставляет впечатление некоторой недоделанности. Сами тексты написаны хорошо, обстоятельно. Но явно не хватает вводной статьи, в которой следовало бы объяснить главную идею труда – показать роль этнического и религиозного факторов в российской истории, заявленную в качестве главной темы исследования.

Вообще-то в этой теме нет ничего особенного нового. Изучать историю того или иного государства без учета этнического состава населения и без учета влияния религии невозможно. Равным образом нельзя преувеличивать эти факторы и преуменьшать значение экономики, социальных отношений, а если говорить о средневековье, то и династических связей. Развитие торговли, стремление контролировать торговые пути, прирастить территории – все это и многое другое требуют рассмотрения в комплексе.

Авторы книги вовсе и не игнорируют названные факторы, однако само название монографии может ввести читателя в заблуждение, создав впечатление, что из всего многообразия форм и векторов исторического развития выдергиваются только два аспекта. Поэтому предисловие (введение) было бы весьма уместно. Возможно, не помешало бы и заключение, чтобы представить обобщенные – на основе разделов книги – выводы о значении этничности и религии в истории российского государства, коль скоро в ней рассматриваются именно эти вопросы.

---

**Чешко Сергей Викторович** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

\* Рецензия касается книги, которая вышла уже довольно давно. Она была оперативно написана для журнала «Этнографическое обозрение». Отлежавшись в портфеле журнала, она переключалась (с моего согласия) в «Вестник Российской нации». И там она не была опубликована по причине того, что она в этот журнал не была представлена. Не хочу выяснять, кто за это ответственный – в издательском деле бывают досадные «накладки». А я все же счел, что читателям, будет интересно прочитать рецензию на столь примечательную книгу.

В книге использована традиционная подстрочная система сносок. Возможно, сегодня она выглядит несколько старомодной, но она удобна, поскольку избавляет читателя от необходимости каждый раз заглядывать в конец книги или раздела при концевых сносках. Вместе с тем, составители напрасно не дали список литературы в конце разделов.

Высказанные замечания касаются издательской культуры, но не содержания монографии и не умаляют ее ценности и интереса для специалистов и широкого читателя. К сожалению, приходится еще раз констатировать, что как раз до широкого читателя солидный труд по истории и этнологии России не дойдет – тираж в 1000 тыс. экземпляров такую возможность исключает.

**Первая глава** «Древняя Русь: этнический аспект становления и развития государственности» написана доктором исторических наук, ведущим научным сотрудником Института славяноведения РАН В.Я. Петрухиным. Глава охватывает период от становления восточнославянской общности до монгольского нашествия.

Отсчет славянской истории автор связывает с упоминанием Прокопием Кесарийским *склавинов* в связи с походом германцев на Дунай в 512 г. А в первой половине I тыс. н.э. в междуречье Вислы и Днепра еще существовала балто-славянская культурно-языковая общность. Ее распад Петрухин связывает с давлением пришедших в движение германских племен. Расселение славян автор датирует VI–X вв.

Становление древнерусской государственности Петрухин рассматривает в контексте знаменитой «варяжской теории», которой он совершенно справедливо не придает никакого драматического значения. Со времен М.В. Ломоносова и доныне эта гипотеза рассматривается русскими ультрапатриотами чуть ли ни как оскорбление национального достоинства русского народа. Если было куда приглашать на княжение, то какое-то государственное образование у новгородских славян уже было. Обычай же приглашать на княжение со стороны – своего рода наем на работу – был характерен для Новгородской республики на всем протяжении ее истории. А этническая принадлежность в средние века была не самым важным фактором.

Еще одну «извечную» проблему славяноведения – о происхождении термина «русь» – Петрухин решает следующим образом. Русью он считает княжескую дружину – господствующий слой в формирующемся государстве, объединявший разноплеменных подданных Олега под властью «русского закона» (с. 34). Русь в этом смысле могла включать представителей разных народов – славян, варягов – в принципе любых.

Становление древнерусской государственности потребовало более основательной идеологической базы, нежели языческое многобожие. «Выбор веры стал возможен тогда, - пишет Петрухин, - когда Русская земля (Русское государство) обрела свое место в мире раннесредневековой цивилизации, столкнувшись с соседями – христианами и мусульманами» (с. 43). То, что Владимир сделал этот выбор в пользу «греческой веры», объяснялось, конечно, не субъективной вкусовщиной, о чем повествует «Начальная летопись», а геополитическим положением Руси между Византийской и Германской империями, Волжской Булгарией и Хазарским каганатом. Возобладала ориентация на Византию, хотя при этом Владимир сохранил политическую самостоятельность Руси (с. 49–50).

Петрухин отмечает, что христианские обычаи быстро распространились по Руси, вытесняя старую веру (с. 50). Пожалуй, здесь автор не очень осторожен. Известно,

что вплоть до XVII в. включительно церкви приходилось бороться против остатков язычества, а многие его элементы (персонажи древнего пантеона, праздники, похоронные обряды) были инкорпорированы православной церковью, что во многом облегчало христианизацию Руси.

Автор рисует широкие и многообразные связи Руси с окружающими народами и государствами. Они определялись государственными интересами Руси, изменчивой внешнеполитической обстановкой. Поэтому, например, отношения со Степью перемежались торговлей, войнами, союзами.

Начавшееся в XII в. дробление Руси Петрухин обоснованно трактует как естественное следствие социально-экономического, политического и культурного развития страны, а не как признак ее упадка или как, в первую очередь, результат сепаратизма местных князей. Обратной стороной раздробленности была консолидация региональных центров. Автор не согласен с мнением Б.А. Рыбакова, трактовавшего складывание региональных культурных вариантов как рецидив племенных отношений и «языческую реакцию» на христианизацию культуры. «Скорее, речь должна идти о формировании на основе древних традиций диалектных различий в древнерусской культуре...» (с. 56). Нельзя, правда, отрицать того, что феодальная раздробленность была, возможно, главной причиной завоевания Руси монголами. Эту тему автор фактически обходит, ограничиваясь кратким рассказом о походе Батыя.

**Вторая глава** «Этнокультурный фактор в развитии Московского государства и ранней Российской империи» написана доктором исторических наук, главным научным сотрудником Института российской истории РАН В.В. Трепавловым. Она охватывает самый продолжительный период отечественной истории от монгольского завоевания до XVIII в. включительно.

Автор описывает собиранье русских земель московскими князьями, распространение их власти на соседние народы, присоединение новых территорий – Поволжья и Приуралья, Сибири, Кавказа, Прибалтики.

Трепавлов занимает весьма взвешенную позицию в вопросе о характере присоединения этих территорий и последствиях для населявших их народов вхождения в состав России. Он отвергает как старую русофильскую идеологию о повсеместно мирном и добровольном вхождении окраин, так и проявившуюся в 1980–1990-е годы тенденцию рассматривать этот процесс исключительно в духе имперской завоевательной политики царизма.

«Как бы историки ни оценивали ход и последствия вхождения каждого отдельного народа в состав России, – пишет автор, – в любом случае это событие оказывалось стрессовым, кризисным, переломным в его судьбе... Однако при всех сложностях во внутривнутриполитических и межэтнических отношениях Россия в глазах ее подданных порой выглядела носителем гораздо более свободного и справедливого правления (режима, чем окрестные владения)» (с. 92–93). В подтверждение этого Трепавлов приводит башкир, страдавших от ногайского наместничества, народы Дальнего Востока, подвергавшиеся притеснениям со стороны Цинской империи, часть населения Северного Кавказа, искавшие защиты от местных владетелей. Если выйти за хронологические рамки главы, то можно упомянуть и памирские народы, страдавшие от Бухарского эмира и с энтузиазмом воспринявшие переход под руку «белого царя» в XIX в.

Трепавлов отмечает, что первоначально русские власти не форсировали освоение новых обширных земель, ограничиваясь поддержанием контроля над ними и сбором

податей, стараясь при этом не раздражать «инородцев». Ситуация изменилась, когда власти начали проводить более жесткую политику, стремясь полностью интегрировать окраины в общеимперскую систему, распространив на них подушную подать, рекрутскую повинность, усилив заселение русскими, строительством новых городов, устройством рудников и заводов. Начало этих эволюций в политике государства относится к правлению Петра I. Следствием стали резкое ухудшение отношения присоединенных народов к властям, антироссийские восстания.

Важной частью стратегии освоения новых территорий была религиозная политика. Общее ее направление состояло в христианизации, но она в разные периоды осуществлялось с разной степенью настойчивости. Особенно приходилось учитывать многочисленное мусульманское население присоединенных территорий. Российская история знает примеры и весьма жестких мер по ограничению прав мусульман, и толерантного отношению к исламу.

Инкорпорирование нерусских народов облегчалось политикой в отношении этнических элит. Они получили относительно свободный доступ в привилегированные слои российского общества: «Собственно, сам процесс формирования российского дворянства представлял собой постепенное интегрирование различных по происхождению людей и семей в единую аристократическую корпорацию» (с. 100–101).

В целом, как заключает автор, было бы неуместно идеализировать этническую политику в России. Вместе с тем, нельзя говорить и об игнорировании полиэтничного состава населения. Скорее, политика государства носила надэтнический характер (с. 100).

Автор **третьей главы** «Этноконфессиональный фактор в развитии Российской империи (конец XVIII – начало XX в.)» – А.И. Миллер, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН. В главе рассмотрены политика государства в «национальном вопросе», позиция различных политических сил, формировавшихся со второй половины XIX века, формирование и идеология национальных движений. Отдельные параграфы посвящены польскому, украинскому, еврейскому «вопросам».

Автор отмечает чрезвычайно важное следствие разрастания империи к середине XIX века – резкое падение доли великороссов и вообще восточных славян в населении страны, существенный рост этнической и религиозной гетерогенности (с. 102).

Политика Екатерины II в конце ее царствования состояла в ограничении прерогатив прибалтийских элит и казацкой Гетманщины, которая была упразднена еще в 1764 г. Правда, Павел, а затем и Александр I проводили политику сохранения и расширения автономных прав окраин с опорой на местное дворянство. «Александр, - пишет Миллер – рассматривал эту политику в отношении присоединенных областей как часть проекта преобразований в масштабе всей империи», предусматривавшего введение некоего подобия конституционного строя (с. 104). Этим планам не было суждено осуществиться в связи с революционными событиями в Европе.

Проблема, как бы сегодня сказали, этнического фактора волновала и думающую часть общественности. Наиболее радикальный вариант решения этой проблемы содержится в «Русской Правде» П. Пестеля. Этот вариант предусматривал жесткую централизацию государственного устройства, ассимиляцию народов страны, слияние восточных славян в единую нацию.

Парадигма общегражданской нации, порожденная Великой Французской революцией, нашла свое воплощение в идеологии николаевской эпохи. Разумеется, о

прямой кальке не могло идти речи. Паллиативом явилась известная формула графа С.С. Уварова «Православие – Самодержавие – Народность». Принято считать, что при Николае I обозначился четкий курс на русификацию. Однако, как считает Миллер, она затрагивала только элитные слои окраин (с. 107). Он отмечает: «Черно-белые ситуации исключительно насильственной или исключительно добровольной ассимиляции были лишь крайностями» (с. 108).

Специальный параграф посвящен взаимоотношениям российских властей и ислама. Автор отмечает, что вплоть до Екатерины II какой-либо определенной политики не существовало: периоды жесткости и толерантности сменяли друг друга (с. 134). С первой трети XIX в. начинается бюрократизация религиозной сферы, что выразилось в создании Департамента духовных дел, введения при мечетях метрических книг, служивших, в том числе для упорядочения налогообложения, утверждения стандартизованных планов строительства мечетей. Этими и другими мерами государство стремилось ввести жизнь мусульманской общины в нужное ему организованное русло, создать иерархию духовенства, обеспечить его лояльность, воспрепятствовать распространению в исламе оппозиционных настроений и движений, как, например, джадидизму. Но и простые мусульмане получали возможность жаловаться на злоупотребления духовенства (с. 135). В целом Миллер солидарен с В.О. Бобровников, который оценивает взаимоотношения государства с мусульманами как «в большей степени вовлекающее взаимодействие, чем конфронтация» (с. 138).

Значительное внимание автор уделяет роли «национального вопроса» в деятельности правительства и Государственной Думы после 1905 г. Приводятся интересные данные об эволюции этнической политики в этот период, идеологических установках политических партий в «национальном вопросе», развитии национальных движений. «В целом, - заключает автор, - можно сказать, что политическая ситуация на окраинах характеризовалась неустойчивым равновесием» (с. 146).

Этнополитическая ситуация в годы Первой мировой войны существенно осложнилась. Она отличалась резким ростом имперского патриотизма и русского национализма, ужесточением политики государства в отношении национальных движений. Из прифронтовой полосы выселялись немцы и евреи. На западных окраинах усилился местный национализм, чему во многом способствовала целенаправленная антирусская политика германских оккупационных властей. Опротечивым для империи было создание национальных украинских, белорусских и бессарабских воинских частей. Таким способом пытались нейтрализовать большевизацию армии, но в результате получили организованную силу, ставшую опорой местных режимов после распада империи. При этом Миллер справедливо, на мой взгляд, полагает, что распад не был фатально неизбежен: он был обусловлен тяготами войны (с. 150).

**Четвертая глава** – «Конфликт идеалов и практик ранней советской государственности. Механизмы и практики этнополитических процессов (1917–1929 гг.)». Ее автор – Т.Ю. Красовицкая, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института российской истории РАН.

Красовицкая отмечает, что после установления Советской власти существенно увеличилось значение этнического фактора. «Едва ли не все гражданские коллизии того времени, - отмечает она, - заслуживают этнопсихологической оценки, но не всякое столкновение могло быть собственно этническим, хотя и могло провоцировать цепную реакцию этнического насилия» (с. 153).

Большевикам удалось использовать этот фактор в борьбе с белым движением и построении своего государства. А лидеры «белых» не смогли выработать внятной и последовательной политики в отношении национальных окраин, оставаясь, в целом, на позиции «единой и неделимой» России.

Политика большевиков в «национальном вопросе» заключалась в привлечении на свою сторону этнических элит при условии их лояльности к Советской власти. Создание СССР, особенности его устройства обуславливались теми же обстоятельствами и соображениями.

Религиозная политика сочетала в себе как репрессивные меры, экспроприацию ценностей Русской Православной церкви, так и упорядочивание деятельности церковных организаций в рамках советской политической системы.

В целом автор, указывая на противоречивости и непоследовательность советской политики в «национальном вопросе», доминирование в ней целей коммунистического строительства и интернационалистских идей, приходит к выводу об успешности этой политики, обеспечившей режиму лояльность, как этнических элит, так и низших социальных слоев национальных окраин (с. 203–206).

**Пятая глава** – «Советская этнополитика (1929–1941 гг.)» – написана доктором исторических наук, профессором МГУ Д.А. Аманжоловой. Она отмечает, что осуществлявшаяся в тот период административно-территориальная реформа преследовала цели выстраивания политической системы управления и управления экономикой, а в конечном счете – формировании надэтнической и надконфессиональной социальной общности (с. 207). При этом автор отмечает, что встроенный в административно-территориальную структуру этнический принцип зачастую искусственно привязывался к местности.

Говоря о характере построенного государства, Аманжолова повторяет известный в советологической литературе тезис о том, что формально СССР являлся федерацией, а в действительности превратился в унитарное образование в силу его командно-административной политической системы (с. 215). Такая точка зрения имеет под собой основания, но я все же предпочитаю разделять государственное устройство и политический режим<sup>1</sup>.

Аманжолова неоднозначно оценивает то, что было создано в рамках СССР, и ее взвешенная позиция вполне оправданна. С одной стороны, она указывает на прогрессивные преобразования в обществе, а с другой стороны, на то, что они достигались посредством жесткой идеологической и политической регламентацией всех сторон его жизни.

Столь же неоднозначной была в рассматриваемый период и этническая и религиозная политика. Было сделано очень много для подтягивания отсталых окраин, развития образования, поощрения языков нерусских народов, создания для них письменности, подготовки национальных кадров. Однако с начала 1930-х гг. произошло ужесточение этой политики, что автор связывает с проблемами управления, обусловленными индустриализацией, коллективизацией, массовым голодом и репрессиями против «националов» (с. 218). Тем не менее, поворот «к укреплению русского языка и русской культуры не означал возвышения русскости над другими этноидентичностями» (с. 220), и этот вывод выгодно отличается своей обоснованностью на фоне традиционного советологического тезиса о том, что в СССР проводилась целенаправленная политика русификации.

Авторы **шестой главы** «Этнополитика в годы Великой Отечественной войны и в послевоенный период (1941-1960-е гг.)» – доктор исторических наук, профессор Н.Ф. Бугай и доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института российской истории РАН Е.Ю. Зубкова.

Авторы пишут о том, что война стимулировала силовые методы управления, но в то же время, сплотила общество, вызвало мощную волну патриотизма у советских людей, независимо от их этнической принадлежности. Со своей стороны, государство пошло на сотрудничество с церковными организациями. Вместе с тем, оно усилило и репрессивные меры против предположительно неблагонадежных «элементов». Авторы оценивают численность дезертиров в годы войны в свыше 1,6 млн человек, а коллаборационистов – в 430 тыс. человек (с. 270–271).

В главе приводятся интересные данные о ссылке представителей нерусских народов в «трудовую армию», депортации целых народов, ликвидации автономий. Эти репрессивные меры проводились на фоне планов германского руководства создания «пятой колонны».

Окончание войны не оправдало ожиданий о послаблении режима. Более того, вплоть до смерти И.В. Сталина он только ужесточился, включая и этническую политику. Авторы объясняют это потребностью в создании нового врага, теперь уже не внешнего, а внутреннего. И эти враги были найдены в лице «местных националистов» и «буржуазных космополитов» (с. 290). Организованная в те годы, в частности, антисемитская кампания обуславливалась высокой долей евреев в политической, научной и культурной элите страны, а также наличием в обществе «бытового антисемитизма» (с. 292).

Смерть Сталина в 1953 г. ознаменовалась новым курсом в этнической политике, идеологом и проводником которой стал Л.П. Берия. По его инициативе были свернуты антисемитская кампания, «мингрельское» и тому подобные «дела». Произошел сдвиг в кадровой политике в республиках – в пользу представителей соответствующих народов, в языковой и образовательных сферах, а в целом авторы оценивают изменения как новое издание политики «коренизации» (с. 296).

С 1954 г. начался этап реабилитации репрессированных в годы войны народов, упраздненных автономий. Обратной стороной либерализации этнической политики оказались обострение отношений между этническими элитами, территориальные противоречия и даже некоторое притеснение русских «кадров».

После смещения Н.С. Хрущева авторы отмечают появление «имперского рецидива», выразившегося в «закручивании гаек» в отношении оживившихся национальных движений. Этот период авторы сопоставляют со сталинской политикой 1940-х годов, хотя новое ужесточение происходило в более мягких формах (с. 305). Этот этап этнической политики авторы доводят до 1980-х годов. В главе рассматриваются истоки некоторых этнических конфликтов, в полной мере проявившихся уже в эпоху «перестройки».

**Главу 7** «Этничность в общественно-политических процессах СССР последних двух десятилетий» написала Л.М. Дробижева – доктор исторических наук, профессор, руководитель Центра исследований межнациональных отношений Института социологии РАН.

Глава во многом перекликается с предыдущей главой, в которой, несмотря на заявленную хронологию, сделан основательный заход в 1970–1980-е годы. Дробижева



сосредоточила свое внимание не столько на концептуальных вопросах, сколько на фактическом материале, иллюстрирующем этнические – этнополитические, этносоциальные, этнокультурные – проблемы позднего СССР. К сожалению, в рецензии невозможно отразить этот весьма интересный материал, и я могу лишь порекомендовать потенциальным читателям ознакомиться с ним.

Генеральный вывод Дробижевой состоит в следующем: «Многонациональное советское общество, хотя метафорически и называлось семьей, но было семьей сложной, в которой не во всем и не у всех было согласие. Равноправия в ней не было, чувство общности все время подвергалось испытаниям...» (с. 362). Справедливо, но такие же характеристики можно адресовать вообще к любой семье, поэтому «метафорически» советское общество, по моему разумению, можно считать типичной семьей, разругавшейся на почве взаимных противоречий ее членов и недостатка культуры межличностных (в данном случае межгрупповых) отношений.

Кстати, Л.М. Дробижева не вполне справедливо причисляет меня к сторонникам гипотезы о том, что СССР распался в результате «перестроечных процессов» (с. 332). Моя позиция сложнее. Она заключается в том, что Советский Союз исчез с политической карты мира в результате своеобразного и конкретного сочетания (а не по причине некоей исторической закономерности, как утверждают многие советологи) факторов, обусловленных как советским наследием, так и перипетиями «перестройки»<sup>2</sup>.

Заключает книгу **восьмая глава** «Этнополитика в истории постсоветской России», написанная академиком, директором Института этнологии и антропологии РАН В.А. Тишковым.

В.А. Тишков выделяет в качестве важной причины распада СССР кризис советского типа федеративного устройства (с. 383 и далее). Я бы сразу присовокупил к этому положению, чтобы мысль автора была предельно понятна, что причины состояли в соединении модели и практики этнического федерализма (так называвшийся в советское время «социалистический федерализм») с политическим тоталитаризмом, который обнаруживался, кстати, как на общегосударственном уровне, так и на уровнях союзно-республиканских и автономных образований – последнее обычно упускают из вида.

В главе очень хорошо показано, как горбачевское руководство безуспешно пыталось решить неожиданно возникшие для него этнополитические проблемы на базе старых представлений о способах контроля над обществом.

Значительную часть главы автор посвятил постсоветской этнической политике в России. В результате В.А. Тишков сформулировал следующий вывод: «Национальный вопрос и национальная политика в нашей стране прошли за последние четверть века непростой и полный драматических поворотов путь своего развития. Тот бесспорный факт, что Россия с начала либеральных реформ второй половины 1980-х годов и до 2010 г. развивалась в позитивном направлении, сохраняя свое многообразное единство, говорит о том, что в целом эта политика была успешной. Несмотря на трагические конфликты и сохраняющиеся проблемы» (с. 444).

Я бы только добавил, что расслабляться было бы неразумно. Проблема бандитизма на Северном Кавказе, замешанная на этнических и религиозных лозунгах и подпитываемая из внутренних и внешних финансовых источников, не решена. Резко усилившиеся миграционные потоки, с которыми власти не знают, что делать, созда-

ют, возможно, еще более серьезную проблему для безопасности общества и государства. В России нет вразумительной этнической политики, которую подменяют пропагандистские концепции и бюрократические «программы мер». Требуется, о чем я много раз писал в связи с экспертизой разнообразных правительственных документов, **комплексная программа практических мер**.

Рецензируемая книга, в силу ее юбилейного жанра, не претендует, конечно, на какие-то открытия в истории страны. Это, скорее, концентрация накопленных знаний и идей. Но и в этом заключается ее польза, прежде всего, для интересующегося читателя.

### **Примечания**

<sup>1</sup> О дискуссиях на эту тему см.: Чешко С.В. Распад Советского Союза: этнополитический анализ. 2-е изд. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 129–137.

<sup>2</sup> Там же. С. 362–365.

### **Литература**

Чешко 2000 – Чешко С.В. Распад Советского Союза: этнополитический анализ. 2-е изд. М.: ИЭА РАН, 2000.

### **References**

Cheshko S.V. Raspad Sovetskogo Soyuz: etnopoliticheskiy analiz. Moscow, 2000.

## CONTENTS

### Ethno-political Problems

- M.N. Guboglo* Bucak: Brand Novorossia or segment of Ukrainian nation-building. 5
- A.N. Kozhanovsky* Accelerated construction of the Catalonian «regional nation». 26
- I.A. Snezhkova* Political folklore of the «Dignity revolution» of 2013–2014. 47

### Anthropological Mosaic

- E.G. Aleksandrenkov*. Some aspects of the Haiti Aborigines worldview by the arrival of Spaniards. 55
- T.Sh. Bittirova*. Literature, folklore, and publicism as factors in maintaining ethnic identity of Karachai-Balkar Diaspora. 72
- S.A. Inikova*. Return to Russia: Migration processes among the Doukhobors of Georgia in the late XX – early XXI centuries. 80
- A. A. Khisamutdinov*. The Russians in the Asia-Pacific region. 103

### Field Materials

- S.V. Vasilyev*. Bataks of the Samosir Island (pictures and short comments). 123
- A.A. Matusovskiy*. Sociocultural face of the Upper Pira-Paraná Indians. 129

### Discussion

- K.V. Tsehanskaya*. Russian religious phenomenon during the Great Patriotic War. 150
- S.V. Cheshko*. Render to Caesar the things that are Caesar's. 169
- O.E. Kazmina*. Some thoughts about the article by K.V. Tsehanskaya «Russian religious phenomenon during the Great Patriotic War» and about the relationship between Science and Religion. 172

### History of Science

- D.D. Tumarkin*. Frederick Rose (1915–1991). His life and Work against the Background of his Time. 179

### Reviews

- V.V. Karlov*. *Guboglo M.N.* Anthropology of everyday life. M.: Language Slavic culture, 2013. – 752 p., with illustrations. 201
- M.N. Kerimova*. «Provincial» Science: Ethnography in Irkutsk in the 1920s. Selected articles / Ed. by Syrina A.A., Akulich O.A.; the composer, the author of the introductory article and bibliographical dictionary A.A. Sirina. Moscow-Irkutsk, 2013. - 464 p., with illustrations. 206
- S.V. Cheshko*. Religious and Ethnic Factors in the formation and evolution of the Russian state / Ed. by T.Y. Krasovitskaia, V.A. Tishkov. M.: The NewChronograph, 2012. – 448 p., with illustrations. 209

---

**INFORMATION ABOUT THE AUTHORS**

- Michael Guboglo* – Institute of Ethnology and Anthropology.  
E-mail: guboglo@yandex.ru
- Alexander Kozhanovsky* – Institute of Ethnology and Anthropology.  
E-mail: ankozhan49@yandex.ru
- Irina Snezhkova* – Institute of Ethnology and Anthropology.  
E-mail: snezhkova@mail.ru.
- Edward Aleksandrenkov* – Institute of Ethnology and Anthropology.  
E-mail: ed\_alex@hotmail.com
- Tamara Bittirova* –Kabardino-Balkarian Institute of humanitarian research  
E-mail: tbittir@mail.ru
- Svetlana Inikova* – Institute of Ethnology and Anthropology.  
E-mail: ovis2@yandex.ru.
- Amir Khisamutdinov* – Far Eastern Federal University (Vladivostok)  
E-mail: khisamut@yahoo.com
- Sergey Vasilyev* – Institute of Ethnology and Anthropology.  
E-mail: vasbor1@yandex.ru
- Andrey Matusovskiy* – Independent researcher  
E-mail: AndreyMatusovskiy@rambler.ru.
- Kira Tsehanskaya* – Institute of Ethnology and Anthropology.  
E-mail: Kirilla2011@gmail.com.
- Svetlana Cheshko* – Institute of Ethnology and Anthropology.  
E-mail: ieamoscow@mail.ru.
- Olga Kazmina* – Moscow state University  
E-mail: okazmina@inbox.ru
- Daniil Tumarkin* – Institute of Ethnology and Anthropology.  
E-mail: dan.tumarkin@yandex.ru
- Victor Karlov* –Moscow state University  
E-mail: vikarlov@mail.ru
- Mariam Kerimova* – Institute of Ethnology and Anthropology.  
E-mail: mkerimova@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 (кегель – 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* 1987a: 22; *Brown* 1964b: 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-ский 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 (URL: [www.itogi.ru](http://www.itogi.ru)).

*Дятлова – Дятлова В.А.* Немецкие поселения Енисейской губернии // История и культура немцев Сибири (URL: [http://museum.omsktelecom.ru/deutsche\\_in\\_sib](http://museum.omsktelecom.ru/deutsche_in_sib)).

**Неправильно:**

Ингушский трамплин – [http://www.itogi.ru/Paper2003.nsf/Article/Itogi\\_2003\\_8\\_Дятлова](http://www.itogi.ru/Paper2003.nsf/Article/Itogi_2003_8_Дятлова) – [http://museum.omskelecom.ru/deutsche\\_in\\_sib/BOOK/germ\\_posel.htm](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](http://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).

Слова «ответственный редактор» или «под редакцией» заменяется на editor, который дается в скобках, после Фамилии И.О.

**Например:** Istorija Nikolaevska = A story of Nikolaevsk (Nikolaevsk) : As told to O. Basargin by S. Kalugin / Ed. and transl. O. Basargin and etc. Alaska : Nikolaevsk school, 1984.

### 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 «X», 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); Мосс 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»:

*Мосс* 1996 – *Мосс М.* 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.

*Бернштам* 1983 – *Бернштам Т.А.* 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 – nachale 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 слога 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 “Etnografiia 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 postsovetskoii 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 jpeg – 600 dpi. Файл подается отдельно от статьи (в текст не вставляются), в тексте указывается ссылка на рисунок (например, рис. 1).



### **ЭТО ВАЖНО!**

*Давно уже высказывается мысль о том, что неплохо бы давать отклики не только на книги, но и на интересные, важные статьи. Разумеется, речь не идет о стандартных, «книжных» рецензиях. Редколлегия решила принимать к публикации краткие отзывы о статьях. Они могут помещаться в разделах «Дискуссии», «A Propos» и др.*

*Научное издание*

**ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ**  
2015. № 4 (32)

*Выпускающий редактор – Н.А. Белова*  
*Компьютерная верстка – Н.А. Белова*  
*Художественное оформление обложки – Е.В. Орлова*  
*Поддержка сайта – Н.В. Хохлов*

---

Подписано к печати 21.12.2015.  
Формат 70 x 108/16. Усл. печ. 18,8  
Тираж 500 экз. Заказ № 80  
Участок множительной техники  
Института этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН  
Начальник участка – *В.М. Маршанов*  
119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А