

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

---

# СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

## SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

---

---

*Научный журнал*

---

---

**2016**

**№ 4**

**Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций  
(свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77 – 54966 от 08.08.2013)**

**Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» – 94047**

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий, входящих в международные реферативные базы данных и системы цитирования, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук», Высшей аттестационной комиссии

*Журнал издается при поддержке гранта Правительства РФ № 14.B25.31.0009  
«Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности  
и социальной адаптации в истории и современности»*

**Учредитель – Томский государственный университет**

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ЖУРНАЛА  
«СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

**Функ Дмитрий Анатольевич**, Московский государственный университет, Россия –  
главный редактор

**Соколовский Сергей Валерьевич**, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия –  
заместитель главного редактора

**Нам Ираида Владимировна**, Томский государственный университет, Россия –  
заместитель главного редактора

**Дериглазова Лариса Валериевна**, Томский государственный университет, Россия

**Хазанов Анатолий Михайлович**, университет Висконсин-Мэдисон, США

**Швайцер Петер**, университет г. Вена, Австрия

**Трубина Елена Германовна**, Уральский федеральный университет, Россия

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ ЖУРНАЛА  
«СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

**Бич Хуберт**, университет г. Уппсала, Швеция

**Бирталан Агнеш**, университет им. Лоранда Этвёша, Венгрия

**де Грааф Тьсерд**, университет г. Гронинген, Нидерланды

**Дыбо Анна Владимировна**, Институт языкознания РАН, Россия

**Дятлов Виктор Иннокентьевич**, Иркутский государственный университет, Россия

**Харусь Ольга Анатольевна**, Томский государственный университет, Россия

**Крадин Николай Николаевич**, Дальневосточный федеральный университет, Россия

**Мамонтова Надежда Александровна**, университет Хельсинки, Финляндия

**Мандельштам Балзер Марджори**, Джорджтаунский университет, США

**Миськова Елена Вячеславовна**, Московский государственный университет, Россия

**Зайцева Ольга Викторовна**, Томский государственный университет, Россия

**Зиновьев Василий Павлович**, Томский государственный университет, Россия

**Альбина Рассказчикова** – секретарь

**Елена Карагеоргий** – редактор-переводчик

**Адрес издателя и редакции:**

634050, г. Томск, пр. Ленина, 36, Томский государственный университет.

E-mail: shrjournal@gmail.com

**Издательство:** Издательский Дом Томского государственного университета.

Адрес: 634050, г. Томск, пр. Ленина, 36.

Телефоны: 8(382-2)–52-98-49; 8(382-2)–53-15-28; 8(382-2)–52-96-75

Сайт: <http://publish.tsu.ru>

E-mail: rio.tsu@mail.ru

## **EDITORIAL BOARD**

### **SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH**

**Funk, Dmitri**, *Moscow State University, Russia* – Editor-in-Chief  
**Sokolovsky, Sergei**, *Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Russia* – Associate editor  
**Nam, Iraida**, *Tomsk State University, Russia* – Associate editor  
**Deriglazova, Larisa**, *Tomsk State University, Russia*  
**Hazanov, Anatoliy**, *University of Wisconsin-Madison, USA*  
**Schweitzer, Peter**, *University of Vienna, Austria*  
**Troubina, Elena**, *Ural Federal University, Russia*

### **EDITORIAL ADVISORY BOARD**

**Beach, Hubert**, *Uppsala University, Sweden*  
**Birtalan, Agnes**, *Eötvös Lorand University, Hungary*  
**de Graaf, Tjeerd**, *Groningen University, the Netherlands*  
**Dybo, Anna**, *The Institute of Linguistics, RAS, Russia*  
**Diatlov, Viktor**, *Irkutsk State University, Russia*  
**Kharus, Olga**, *Tomsk State University, Russia*  
**Kradin, Nikolai**, *Far East Federal University, Russia*  
**Mamontova, Nadezhda**, *University of Helsinki, Finland*  
**Mandelstam Balzer, Marjorie**, *Georgetown University, USA*  
**Miskova, Elena**, *Moscow State University, Russia*  
**Zaitseva, Olga**, *Tomsk State University, Russia*  
**Zinoviev, Vassili**, *Tomsk State University, Russia*

**Secretary** Albina Rasskazchikova  
**Translator** Elena Karageorgiy

## СОДЕРЖАНИЕ

Редакторская колонка (Д.А. Функ) .....	8
--	---

### РАЗМЫШЛЕНИЯ О СУДЬБАХ АНТРОПОЛОГИИ

Соколовский С.В. Будущее антропологии: кросс-, интер-, мульти-, транс-, а- или постдисциплинарность? .....	12
--	----

### РЕПРЕЗЕНТАЦИИ И ДИСКУРСЫ В АРКТИКЕ И СИБИРИ

Гаврилова К.А. Репрезентация российской Арктики в дискурсе арктических форумов .....	30
Головнёв И.А., Головнёва Е.В. «Сибирь Советская»: образ региона в культурфильме Александра Литвинова .....	57
Миськова Е.В. Левиафан: дискурсивная зависимость от нефти. От ресурса к метонимии и обратно .....	83
Опарин Д.А. «Местные» и «приезжие» на Ямале: социальные границы и вариативность миграционного опыта .....	108

### КОЧЕВНИКИ В МИРЕ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА

Карлов В.В. Кочевники в мире модерна и постмодерна. Опыт и перспективы адаптации .....	131
Головнёв А.В. Риски и маневры кочевников Ямала .....	154
Солдатова А.Е. «Может, его призвание – тайгу знать на “пять”»? Образовательные траектории цаатанов и тувинцев-тоджинцев .....	172

### САКРАЛЬНОСТЬ И САКРАЛИЗАЦИЯ

Харитонов В.И. Сакральность и сакрализация: социокультурные контексты современности (введение к специальной теме номера) .....	185
Ермакова Е.Е. Формирование современного сельского религиозного ландшафта: на примере святынь села Чимеево Курганской области (Россия) .....	191
Маничкин Н.А. Сакральные переживания: новые материалы к характеристике типов измененных состояний сознания и дифференциации киргизского шаманства .....	216
Харитонов В.И. Шаманские духи: основа сакрального и средство сакрализации ....	236

### MISCELLANEA

Трубина Е.Г. Приоритеты властей и опыт жителей сквозь призму полимасштабности: случай Кулдиги (Латвия) .....	262
Зайцева О.В., Кузнецов Н.А., Беликова О.Б., Водясов Е.В. Забытые комплексы и китайские монеты Тимирязевского-1 курганного могильника .....	281

## РЕЦЕНЗИИ

Вопросы географии. Сб. 136: Историческая география / Отв. ред. В.М. Котляков, В.Н. Стрелецкий: М.: Изд. дом «Кодекс», 2013. 528 с.; Историческая география. Т. 2 / Отв. ред. И.Г. Коновалова. М.: Аквилон, 2014. 560 с. ( <b>С.В. Рассказов</b> ) .....	302
Peter Jordan (ed.). 2011. Landscape and culture in Northern Eurasia. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc. 358 p. ISBN 978-1-59874-244-2 (hardcover) ( <b>О.А. Поворознюк</b> ) .....	310
<b>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ</b> .....	318
<b>ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ</b> .....	322

## CONTENTS

Editor's note ( <b>D.A. Funk</b> ) .....	8
--	---

### REFLECTIONS ON THE FUTURE OF ANTHROPOLOGY

<b>Sokolovskiy S.V.</b> The future of anthropology: cross-, inter-, multi-, trans-, a-, or post-disciplinarity? .....	12
---	----

### REPRESENTATIONS AND DISCOURSES IN THE ARCTIC AND SIBERIA

<b>Gavrilova K.A.</b> Representation of the russian Arctic in Arctic fora discourses .....	30
<b>Golovnev I.A., Golovneva E.V.</b> 'Siberia the Soviet': the region's image as portrayed in Alexander Litvinov's kulturfilm .....	57
<b>Miskova E.V.</b> Leviathan: the discursive dependence on oil. From resource to metonymy and back .....	83
<b>Oparin D.A.</b> 'Locals' and 'newcomers' in Yamal: social boundaries and variations of migration experience .....	108

### NOMADS IN A WORLD OF MODERNITY AND POST-MODERNITY

<b>Karlov V.V.</b> Nomads in a world of modernity and post-modernity. Experience of and prospects for adaptation.....	131
<b>Golovnev A.V.</b> Yamal nomads: facing risks and maneuvering .....	154
<b>Soldatova A.E.</b> "What if it is the taiga that he is meant to know inside out?" Educational trajectories of Tsaatans and Tozhu Tuvans .....	172

### SACREDNESS AND SACRALIZATION

<b>Kharitonova V.I.</b> Sacredness and sacralization: sociocultural contexts of today (an introduction to the issues' special theme) .....	185
<b>Ermakova E.E.</b> The formation of modern rural religious landscape: shrines in the village of Chimeevo, Kurgan region (Russia) .....	191
<b>Manichkin N.A.</b> Sacral experiences: new evidence on the characteristics of types of altered states of consciousness and the differentiation of Kyrgyz shamanism .....	216
<b>Kharitonova V.I.</b> Shamanic spirits: the basis of the sacral and the means of sacralization .....	236

### MISCELLANEA

<b>Trubina E.G.</b> Authorities' priorities and citizens' experience through the lens of multiscalecity: the case of Kuldiga (Latvia) .....	262
<b>Zaytseva O.V., Kuznetsov N.A., Belikova O.B., Vodyasov E.V.</b> Forgotten complexes and Chinese coins from the Timiryazev-1 burial site .....	281

## BOOK REVIEWS

Voprosy geografii. Sb. 136: Istoricheskaia geografiia / Otv. red. V.M. Kotliakov, V.N. Streletskii: Moscow: Izd. dom «Kodeks», 2013. 528 p. Istoricheskaia geografiia. Tom 2 / Otv. Red. I.G. Kononova. Moscow: Akvilon, 2014. 560 p. <b>(S.V. Rasskazov)</b> .....	302
Peter Jordan (ed.). 2011. Landscape and culture in Northern Eurasia. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc. 358 p. ISBN 978-1-59874-244-2 (hardcover). <b>(O.A. Povoroznyuk)</b> .....	310
<b>INFORMATION ABOUT THE AUTHORS</b> .....	318
<b>INFORMATION FOR AUTHORS</b> .....	322

## РЕДАКТОРСКАЯ КОЛОНКА

---

DOI: 10.17223/2312461X/14/1

### *Уважаемые читатели!*

Завершается четвертый год существования журнала «Сибирские исторические исследования». Этот год ознаменовался важным событием – во всяком случае, с точки зрения всех тех, кто вольно или невольно оказался озабочен публикациями не просто в хороших отраслевых, но еще и в индексируемых в международных базах журналах. 22 июля 2016 г. из компании Elsevier (Нидерланды) пришло письмо с сообщением о включении нашего журнала в базу Scopus, что вскоре отразилось и на статусе журнала в отечественной Табели о рангах: журнал был включен в *«Перечень рецензируемых научных изданий, входящих в международные реферативные базы данных и системы цитирования, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»*, так называемый Перечень ВАК.

Мы сохранили ориентацию на максимально широкое авторское представительство. Авторами 36 статей и рецензий в этом году стали 45 исследователей из Москвы, Санкт-Петербурга, Екатеринбурга, Иркутска, Новосибирска, Томска, Тюмени, Улан-удэ, а также из Бишкека, Вены, Вашингтона, Мемфиса и Нью-Йорка. Мы постепенно движемся в сторону увеличения среднего числа статей в выпуске, что отражает не только ситуацию с существенно лучшей наполняемостью журнального портфеля, но и соответствует пожеланиям наших рецензентов в Scopus.

На страницах журнала в основном публиковались работы, регионально так или иначе привязанные к Сибири (в широком понимании термина). Большая их часть была сгруппирована в подборки статей «Религиозная составляющая современной культурной идентичности народов Севера и Сибири» (№ 1), «Сибирское купечество» (№ 2), «Россия – США: два берега» (№ 3), «Репрезентации и дискурсы в Арктике и Сибири» (№ 4), «Кочевники в мире модерна и постмодерна» (№ 4), «Сакральность и сакрализация» (№ 4). Впрочем, мы обращались не только к сибирской тематике, но и к некоторым европейским сюжетам, среди которых и политика Европейского союза в отношении Приднестровского конфликта (№ 3, Е.Ф. Троицкий), и образовательное сотрудничество в российско-индийских отношениях (№ 3, О.В. Устюжанцева), и постсоциалистическое городское развитие в Латвии (№ 4,



Е.Г. Трубина). Была введена новая рубрика «Наукометрия в оценке творчества», в рамках которой в двух номерах были опубликованы три статьи с размышлениями о возможностях и ограничениях использования наукометрических показателей при оценке творчества гуманитариев (№ 1, Д.А. Функ, В.В. Сидорова и № 3, И.С. Филиппов). Важной для понимания происходящих в российской этнологии / антропологии процессов, уверен, станет аналитическая статья С.В. Соколовского о будущем антропологии (№ 4).

Разумеется, была сохранена ставшая уже привычной рубрика «Рецензии», для которой мы регулярно получаем тексты от наших российских и зарубежных коллег, в том числе, что особо приятно, от молодых авторов. В 2016 г. в журнале было опубликовано 9 рецензий на научные работы, изданные в 2009–2015 гг. на русском, английском и французском языках.

В следующем 2017 г. мы планируем не менее активно, чем раньше, приглашать к сотрудничеству наших зарубежных коллег и вводить новые постоянные рубрики при безусловном сохранении специальных тем журнала и особом внимании к публикации рецензий на новые книги. В ближайших номерах журнала мы рассчитываем представить на суд читателей статьи на темы, посвященные, в частности, актуальным переменам в жизни и сознании европейцев, анализу современных миграционных процессов, визуальной антропологии, этнической и иным типам социальных идентичностей.

От имени редакционного совета журнала благодарю за активную и плодотворную работу всех членов редколлегии, авторов и добровольных рецензентов. Наше издание постепенно превращается в качественную и, что немаловажно, уже хорошо узнаваемую площадку для публикации и обсуждения академических работ по широкому кругу вопросов сибиреведения и социогуманитарного знания в целом. Уверен, что в наступающем году журнал *«Сибирские исторические исследования»* станет еще более привлекательным как для авторов, так и для читателей!

Д.А. Функ

## EDITOR'S NOTE

---

### *Dear Readers!*

The fourth year after the inception of the *Siberian Historical Research* journal draws to a close. This year has been marked by an important event at least for those colleagues, who are, willingly or not, concerned about publishing not just in journals with high professional reputation but in journals indexed in international citation databases. On June 22, 2016 we received a letter from Elsevier (Netherlands) informing us that the SHR had been included in Scopus – the fact that soon affected the journal's status in the national 'Table of Ranks' as well: *Siberian Historical Research* was placed on the 'List of peer-reviewed scientific publications included in international reference databases and citation systems in which scientific results presented in dissertations for the academic degrees of 'Candidate of Sciences' and 'Doctor of Sciences' are to be published' – the so-called VAK (Higher Commission for Academic Degrees and Titles) list.

We have kept our aspiration for the broadest possible representation of authors. In 2016, 36 articles and reviews were authored by 45 researchers from Moscow, Saint Petersburg, Yekaterinburg, Irkutsk, Novosibirsk, Tomsk, Tyumen, Ulan-Ude as well as from Bishkek, Vienna, Washington, Memphis, and New-York. We are gradually moving toward an increase in the average number of articles per issue that manifests itself in the significantly expanded contents of the journal and is fully in line with our Scopus reviewers' wishes and comments.

As it had been the case last year and the year before that, the journal's pages this year have seen works associated with Siberia (in the broad sense of the term). Most of this research was grouped into sets of articles: 'Religious component of modern cultural identity of the peoples of the North and Siberia' (# 1), 'Siberian merchants' (# 2), 'Russia and the USA: two coasts' (# 3), 'Representations and discourses in the Arctic and Siberia' (# 4), 'Nomads in a world of modernity and post-modernity' (# 4), 'Sacredness and sacralization' (# 4). However, not only did we explore Siberia-related themes but we also looked into some European developments having to do with EU politics toward the Transnistrian conflict (# 3, E.F. Troitskiy), cooperation in education between Russia and India (# 3, O.V. Ustyuzhantseva), and post-socialist urban development in Latvia (# 4, E.G. Trubina). We have introduced a new section titled 'Scientometrics: measuring creativity' which appeared in two issues and presented three articles with thoughts on the potential and limitations of the use of scientometric indicators for the evaluation of humanities researchers' research (# 1, D.A. Funk, V.V. Sidorova; # 3, I.S. Filippov). The article by S.V. Sokolovskiy about the future of anthro-

pology (# 4), I am sure, will greatly add to the understanding of current processes in Russian ethnology / anthropology.

The already familiar section 'Reviews' has certainly been kept, and we regularly receive texts from our Russian and international colleagues, among them – which is especially pleasing – young authors, to be published therein. In 2016, we have published 9 reviews of scientific publications issued in Russian, English, and French in 2009–15.

Next year, we plan to no less actively than before invite our international colleagues to cooperate and will try to introduce new permanent sections while undoubtedly retaining journal's special themes and paying particular attention to publishing reviews of new books. Coming up next for our readers are such special themes as current changes in the life and consciousness of Europeans, analysis of contemporary migration processes, visual anthropology, ethnic and other types of social identities.

On behalf of the Editorial Board, I would like to thank all of the Editorial Collegium members, authors, and volunteer reviewers for their active and fruitful work. Our journal is gradually turning to a qualitative and, no less importantly, already well-recognized platform for publishing and discussing academic research into a wide range of topics in Siberian studies and in social sciences and the humanities more generally. I am convinced that the year 2017 will see the *Siberian Historical Research* journal increasingly becoming a pole of attraction for both authors and readers!

*D.A. Funk*

## РАЗМЫШЛЕНИЯ О СУДЬБАХ АНТРОПОЛОГИИ

УДК 338:001.895 (4/8)

DOI: 10.17223/2312461X/14/2

### БУДУЩЕЕ АНТРОПОЛОГИИ: кросс-, интер-, мульти-, транс-, а- или постдисциплинарность?\*

---

Сергей Валерьевич Соколовский

**Аннотация.** Рассматриваются различные формы и модусы дисциплинарности и оформления дисциплинарных знаний и практик. Ставится проблема множественности форм взаимодействия дисциплинарных и внедисциплинарных знаний и практик. Анализируются некоторые хронологические парадоксы, связанные с модерном и постмодерном. Основным объектом рассмотрения и материалом для анализа является история российской антропологии и ее субдисциплин за последние полвека.

**Ключевые слова:** антропология, этнология, будущее, субдисциплина, дисциплинарность, прогноз

В статье не рассматривается будущее антропологии вообще – к такого рода обобщению автор не готов в силу недостаточного знакомства со многими другими традициями антропологических исследований за рамками российской. Речь пойдет о дисциплинарности и постдисциплинарности, об изменяющихся конфигурациях знаний в социальных науках и гуманитарных дисциплинах, но основным *материалом* для этого разговора станут ситуация в сегодняшней российской антропологии, тенденции ее изменения, новые и еще только формирующиеся тренды и более устойчивые векторы этих перемен. Разумеется, это не означает, что размышления по поводу конкретного случая не могут быть приложимы к другим исследовательским традициям за рамками российской антропологии, просто такие обобщения будут носить заведомо более спекулятивный характер.

Свежий человек, приближаясь к любой новой для него дисциплине, поначалу обнаруживает вместо выраженных на простом и доступном языке ясных и стройных суждений лишь умолчания, пропуски, странные увлечения предметами и сюжетами, практическому разуму чуждыми, проблемами, которые выглядят надуманными. Знакомые со сту-

---

\* Пленарное выступление на Международной научной конференции «Антропология в поисках нового языка описания (I Томский антропологический форум)». 16 сентября 2016 г.

денческой скамьи дисциплины воспринимаются как свои и родные, а остальные – как чуждые. В результате, сделав некоторое усилие и напрягая всю свою объективность, мы можем еще как-то уважать иные дисциплины, но любить их, а тем более хорошо знать – не обязательно и обычно относится к области очевидных и памятных исключений. Все это, если дело обстоит именно так, не может не иметь следствий для так называемых междисциплинарных исследований, поскольку сказывается на характере альянсов между представителями различных дисциплин или на особенностях синтеза, иногда в результате таких альянсов все же достигаемого. Несколько опережая события, а опережение событий, как я надеюсь обсудить ниже, – характерная черта нашего времени, я вслед за некоторыми вполне постсовременными, а точнее, если воспользоваться выражением Б. Латура, «никогда не бывшими современными» исследователями, рискну заподозрить, что погружение в представления другой (то есть не твоей собственной) дисциплины скорее всего является столкновением с иным миром, с иной онтологией, перекодирование которой в термины собственной если и предпринимается, то обычно заканчивается фиаско: физик расценивает рассуждения историка если не как фантастические, то определенно как недопустимо спекулятивные, во всяком случае, не поддающиеся экспериментальной проверке, а стало быть, как досужие мнения, но никак не аргументированные и подкрепленные фактами суждения. Как же взаимодействуют дисциплины, если допустить предположение, что они описывают не один мир из разных перспектив, а действительно различные миры с разными акторами? Это вопрос риторический, поскольку удовлетворительного ответа у меня на него пока нет.

Кроме этого существенного вопроса возникает и еще один, связанный с проблемой целостности, автономности и идентичности дисциплин. В истории философии есть парадокс, именуемый парадоксом корабля Тесея. Напомню суть этой истории: проникнув в лабиринт с помощью Ариадны и ее нити, Тесей убивает минотавра и триумфально возвращается в Афины, освободив из плена афинских юношей. Благодарные афиняне решают сохранить его потрепанный бурями и изъеденный морскими червями корабль, но поскольку хранится он не в сухом доке, а на воде, черви продолжают свою работу, и с течением времени каждая из частей корабля заменяется на новую. Парадокс, вызывающий дискуссию среди современных метафизиков, заключается в вопросе, можно ли продолжать считать этот корабль кораблем Тесея, или в более общей постановке – сохраняет ли свою идентичность объект, если все его части были со временем заменены на новые. Применительно к научным дисциплинам этот парадокс проявляет себя при отслеживании истории практически любой из дисциплин – ведь с течением времени меняются ее приоритеты, цели, задачи, методы, иногда да-

же и сам предмет, и остается лишь идентичность ее самой и профессиональная идентичность практикующих эту дисциплину людей, которая (идентичность), впрочем, тоже ведь становится иной и внутренне и внешне, с позиций представителей других дисциплинарных сообществ. Научные дисциплины во многом подобны кораблю Тесея – нужна постоянная работа по сохранению идентичности, если можно так выразиться, столблению и брендированию дисциплинарных подходов, теорий и методов, как принадлежащих именно ей, охране ее границ и т.д. и т.п.

В основе парадокса корабля Тесея лежит, разумеется, понятие тождества, которое можно определять по-разному. Нам нет нужды погружаться в философию тождества и многочисленные его трактовки. Нужно лишь обратить внимание на то обстоятельство, что *дисциплина* в отличие от корабля не представляет собой чувственного объекта; скорее это объект интеллигибельный, поддающийся лишь нашему концептуальному схватыванию. В этом случае проблема его тождественности оказывается, как мне кажется, еще более сложной. К тому же остается неясным, что считать частями любой дисциплины, а в частности – антропологии, ведь специализации, направления исследований и субдисциплины, из которых она вроде бы состоит, могут иметь, так сказать, «двойное гражданство».

Случай российской антропологии хорошо иллюстрирует это обстоятельство. Общее число субдисциплин или проблемно-тематических специализаций в ее рамках (если не учитывать сообществ с дюжиной исследователей, концентрирующихся на изучении довольно узких вопросов) насчитывает, в зависимости от избранных критериев, 10–15 проблемно-предметных областей, в которых используются существенно различающиеся методы. К ряду наиболее многочисленных и традиционных для нас направлений исследований можно отнести: 1) этнографическую фольклористику; 2) политическую антропологию, или, скорее, этнополитологию; 3) этнографическое регионоведение; 4) физическую или биоантропологию; 5) историческую этнографию, включая исследования этнической истории и этногенеза (в том числе и так называемую этноархеологию) и 6) историю этнографии / этнологии / антропологии. Последнюю упоминаю просто в силу того обстоятельства, что занимаются ею у нас обычно не историки науки, а сами этнологи и антропологи.

Все эти направления плюс юридическая антропология (область исследований, уходящая корнями в дореволюционную антропологию права, но почти не развивавшаяся в период 1930–1970-х гг.) можно отнести к первой волне дифференциации и специализации антропологического знания. Вполне очевиден гибридный характер проблемных полей этих дисциплин и обмен методами, подходами и знаниями в каждой из них с соседними: этнографы, занимающиеся изучением фольк-

лора, охотно сотрудничают, а иногда и сами одновременно являются лингвистами, литературоведами или критиками культуры; регионоведы нередко имеют историческое, географическое или востоковедческое образование и используют подходы и методы этих дисциплин; биоантропологи обычно прекрасно знакомы с физиологией и некоторыми разделами медицины; историки науки опираются на источниковедческие методы собственно исторической профессии, хорошо знакомы с архивным делом и стараются следить за работами в области общего науковедения, а не только истории своей дисциплины. Случаи этноархеологии и юридической и политической антропологии достаточно прозрачны, чтобы их комментировать.

В 1970–1980-е гг. число гибридных направлений, которыми занимались, что важно, сотрудники этнографических подразделений и центров, умножилось за счет возникновения и институализации таких субдисциплин, как этнодемография, этносоциология, этногеография, этнопсихология, этнопедагогика, этнополитология и городская антропология, что и составило содержание второго этапа дифференциации отечественного антропологического знания. На третьем этапе, в конце 1980-х – начале 1990-х гг., свое институциональное воплощение в виде исследовательских специализаций и центров получили этнополитология, этноконфликтология, этногендерные исследования, медицинская, экономическая и визуальная антропология. Наконец, сегодня мы становимся свидетелями четвертой волны фрагментации или дифференциации антропологического знания, хотя вести речь об институциональном оформлении таких новых для России направлений, как антропология организаций, государственного управления и администрирования, бизнеса, спорта, искусства, медиа, технологий, науки, моды, досуга, чувств и телесности, пока рано (появились лишь диссертации и первые публикации).

Даже этот заведомо неполный перечень субдисциплин и контактов антропологических исследований с разными прочими, соседними и не слишком, выразительно говорит о характере современного научного знания, не умещающегося в прокрустово ложе дисциплинарных границ. Как же быть в этом случае с идентичностью дисциплины, постулируемой как некоторое единство, но в действительности фрагментированной на внушительное число вполне самостоятельных направлений и групп интересов, импульсы развития которых мало зависят от, так сказать, материнской науки, являясь для нее, как правило, внешними? К тому же эти импульсы возникают не одновременно, так что смело можно говорить о гетерохронности предмета, который дисциплина якобы охватывает или на охват которого претендует, и неопределенности ее границ.

Существует и еще одна сложность при разговоре об актуальном состоянии или будущем дисциплины. Любая попытка говорить объективно, а ведь в такого рода говорении, как кажется, и заключается претен-

зия на научность, принуждает нас превращать все то, о чем мы рассуждаем, в объект, персону или вещь. Претензия на объективность неизбежно связана с опредмечиванием, персонификацией или реификацией тех фрагментов действительности, о которых мы пытаемся повествовать. Когда мы только еще приступаем к обсуждению состояния или динамики развития научной дисциплины, мы уже зачастую ее *персонифицируем*, сообщая ей не только общие для тропов объектификации и реификации пространственно-временные координаты, т.е. детали дисциплинарной истории и географии, но также идентичность, из которой как бы само собой следует наличие интенциональности, воли и агентности, т.е. обладание такими характеристиками, как целеустремленность, решение якобы ставящихся самой дисциплиной задач, терпение испытаний, даже радость свершений и т.д. Труды по истории науки полны такими штампами, и эта стилистика чрезвычайно распространена. В силу такого положения вещей история практически любой дисциплины излагается едва ли не в соответствии с пропповской моделью волшебной сказки. Конечно, не все пропповские функции оказываются представленными в описаниях каждого из конкретных периодов в такой истории, но мы почти неизбежно сталкиваемся в каком-нибудь из них с мотивами *нарушения запрета, выведывания сокровытого* (у природы, культуры, общества или просто – у чужаков), *пособничества* или *вредительства, посредничества* и *противодействия, дарительства* и *борьбы, победы* и *избавления, квеста* и *преображения*.

Конечно, в отличие от волшебной сказки, нарратив дисциплинарной истории не размещает эти функции и их носителей или персонажей в тех же самых последовательностях и конфигурациях, что присущи сказке, однако, если воспользоваться несколько огрубленной оптикой и обратить внимание, например, на то обстоятельство, что практически любой такой нарратив можно свести к трем вариантам – *экстерналистскому* (все перемены объясняются внешними обстоятельствами, т.е. действием сил, находящихся за пределами дисциплины или науки в целом), *интерналистскому* (все развитие диктуется внутренней динамикой развития дисциплины и ее «героев») и *комбинацией* первых двух, то мы увидим почти полную аналогию с отчетами о поведении человека, в зависимости от того, имеет ли он внутренний или внешний локус контроля, что и можно рассматривать как свидетельство работы тропа персонификации. Противодействие такому нарративу – дело сложное, поскольку приходится бороться не только с собой и материалом, но и со сложившейся традицией повествования, и нам с вами придется начинать постепенно, и если повезет, то, быть может, удастся обнаружить нужную манеру изложения таких историй.

Еще одним распространенным приемом или повествовательным тропом в историях разных дисциплин, логически вытекающим из тропа



персонификации, является внушаемое ею представление о *гомогенности* конкретной дисциплины. В самом деле, раз речь идет о чем-то едином, уникальном, автономном, целостном, имеющим собственное наименование, то возникает соблазн воспринимать данную область знаний или исследовательских практик как действительно подчиненную идеям единства и целостности, обладающую собственным характером, т.е. однородную в ряде существенных аспектов. Понятно, что вся история антропологии в любой ее исторической или национальной манифестации просто восстает против этого представления, поскольку трудно вообразить, что ши и лапти исследуются на основе тех же методов или подходов, что и вожества или межплеменная рознь, или что политическая антропология может иметь общую почву, например, с дерматоглификой. Какие именно аспекты дисциплинарных практик и концептуализаций кладутся в основу представления о единстве дисциплины – вопрос особый, но без его решения вряд ли удастся внятно представить междисциплинарные взаимодействия. Да и являются ли они в действительности взаимодействиями между дисциплинами, а не, скажем, между специфическими и достаточно узкими проблемными полями, требующими по ходу своего развития все новых знаний из самых разных провинций? Историкам науки все это должно напомнить споры начала 1970-х гг. о формировании нового типа знаний, для обозначения которого австро-американский астрофизик Эрих Янч (Jantsch 1972) собственно и предложил термин «трансдисциплинарность», продолжающий вызывать оживленные дискуссии.

Антропология, именовавшаяся в некоторые периоды своей истории и в разных национальных традициях также этнографией, этнологией или народоведением, с самого начала и независимо от того, были ли ее объектами культура крестьянства или так называемые примитивные народы и общества, осуществлялась как дисциплина сравнительная. Сравнение нередко было *имплицитным* – особенности иной культуры или общества опознавались в своей уникальности лишь на фоне культуры или общества самого исследователя, что не всегда им самим учитывалось, однако сравнение в некотором смысле, в особенности если иметь в виду дисциплину в целом, являлось ее неотъемлемой частью и стандартной процедурой. Сравнение разных объектов оказывалось, однако, возможным лишь при постулировании их онтологической или концептуальной *эквивалентности*: общество (народ или культуру) можно сравнивать с другим обществом (народом или культурой) только потому, что они полагаются некоторым образом сопоставимыми. Иными словами, в основе антропологии, вопреки ее практике изучения уникальных культур и сообществ, лежала идеология универсализма, и ее специфическим объектом являлась вариативность универсального, т.е. спектр различий в границах универсальных категорий. Кросскуль-

турные сравнения поэтому, в общем, не рассматривались как кросс-дисциплинарные (иными словами, при всех различиях антропология Китая не рассматривалась как отдельная дисциплина от, скажем, антропологии Океании, но лишь как региональная специализация в рамках одной дисциплины).

Еще в 1908 г. в своей инаугурационной речи в Ливерпульском университете Джеймс Фрэзер отмечал, что классическая антропология (с ее фокусом на изучении так называемых примитивных народов, или, на жаргоне марксистской этнографии, первобытности) близится к своей кончине за счет исчезновения объектов ее изучения. Более полувека спустя о том же писал Леви-Стросс (Levi-Strauss 1966). Оба верно предсказали неизбежную смену фокуса антропологических исследований, хотя и несколько ошиблись в сроках ее наступления. С тех пор прошло еще полвека. Оглядываясь назад, мы можем утверждать, что произошла серия радикальных перемен как в отношении границ предмета дисциплины, так и в отношении ее места в системе разделения научного труда, а в последнее десятилетие возникли основания для проблематизации самой этой системы разделения труда в науке в целом.

Задумаемся, о чем идет речь, когда кто-то говорит об исчезновении предмета или объектов (*subject matter*) дисциплины. Действительно, дисциплины, занимавшиеся исключительно предысторией (археология, антропология и собственно история так называемых бесписьменных культур и обществ), каждая по-своему, в разное время и в силу разных обстоятельств, но столкнулись с пресловутым «исчезновением» если не предмета вообще, то своих «традиционных» объектов и традиционной же манеры их изучения. Главными факторами здесь вполне ожидаемо стали деколонизация и рост национального самосознания, а также модернизация и урбанизация. В антропологии фокус на традиционности позволил постепенно перейти от «традиционных культур» к культуре современной и собственной, и от ритуала – к рутинным обычаям и даже обыкновениям или привычкам повседневного поведения. Правда, здесь возникли сложности в размежевании с социологами и психологами, в особенности с теми из них, кто предпочитает использовать не опросный инструментарий и количественные методы, а опирается в своих полевых исследованиях на этнографию и другие качественные методы. Я думаю, что примеры социологии повседневности, а в случае советской этнографии и так называемой этносоциологии – хороший повод для разговора о меж- или интердисциплинарности на этнологических и антропологических материалах.

Чтобы понять специфику дисциплинарного знания, уместно вспомнить то обстоятельство, что дисциплины в современном смысле слова начали оформляться в основном на рубеже XVIII и XIX вв., что было обусловлено как математизацией знания и разработкой более строгих

методов исследования, так и оформлением специализированных систем понятий и профессиональных жаргонов, уже не сводимых к терминам обыденной речи.

Дифференциация знания и его экспоненциальный рост остро поставили проблему классификации накопленных фактов и их упорядочения. Сменилась и эпистемическая установка, и если прежде знания об объектах, как предполагалось, достигались за счет ничем не опосредованного взаимодействия с ними – опытного или спекулятивного, то теперь, при складывающемся *дисциплинарном* модусе познания, между объектом и субъектом встали производимые сообществом носителей дисциплины концепты – специально разработанные понятийные средства для описания и изучения объекта в модусе этой дисциплины. Проблематизация и концептуализация превратились в удел специально подготовленных профессионалов, а не широкой публики, воспринимающей мир в категориях обыденного сознания. Созданный в тот период разрыв между обыденным и профессиональными языками ощущается и сегодня, формируя, как и тогда, необходимость длительной профессиональной социализации и специализированного обучения и имея своим следствием закрытие научных сообществ для публики за счет образования специализированных каналов коммуникации – конференций, академических журналов, сугубо научной литературы, производимой и потребляемой, в основном, внутри различных дисциплинарных сообществ. Как сказал один ученый из Новосибирска в 2000 г., когда я, чтобы понять, как обстоят дела с дисциплиной за пределами Москвы и Петербурга, интервьюировал этнографов из других исследовательских центров, «я пишу для трех-четырех моих коллег, поскольку больше в этих сюжетах никто по-настоящему не разбирается».

Если прежде, т.е. до становления современной системы дисциплинарного разделения труда, ведущими жанрами ученых писаний были трактат для широкой публики, учебник или руководство, то в наступившую затем эпоху господства дисциплинарного знания ими стали статья в специализированном журнале или монография в издательстве, опять же специализирующемся на изданиях в области социальных или естественных наук. К началу XIX в. дисциплинарная дифференциация научного знания зашла столь далеко, что возникла озабоченность по поводу возможностей его синтеза в единую картину. И если прежде парадигматическим примером ученого был энциклопедист и мыслитель, публикующий, как, например, М.В. Ломоносов, работы по математике, химии, геологии, оптике, поэтике и т.д. и т.п., то теперь им стал узкий специалист, эксперт. Понятно, что экспертный модус производства знаний имеет как достоинства, так и очевидные недостатки, создавая значительные препятствия не только для понимания его результатов широкой публикой, но и для практического использования добыва-

емых дисциплиной знаний, а также для их адекватного понимания и использования членами других дисциплинарных сообществ. Это все тривиально, но без такого напоминания сложно анализировать специфику междисциплинарных взаимодействий – разнокачественных контактов, альянсов и размежеваний, в которые на разных этапах своего существования вступала, например, советская этнография или ее наследница – российская антропология. Одним из таких парадигматических примеров был ее альянс с социологией.

Социология в СССР в какой-то из моментов – можно его точно датировать концом 1960-х – началом 1970-х гг. – оказалась заражена вирусом теории этноса. Теория этноса, отвлекаясь от ее более ранних версий начала XX в., т.е. по Ю.В. Бромлею, исходила из вполне разумного предположения, что народы существуют, но делала из данного факта неверные выводы об автономности этих сущностей или, иначе говоря, их исторической субъектности. То, что было литературно-историческим штампом (к примеру, как это часто пишут в публицистике, русский народ «желал», «намеревался», «страдал», «боролся» и проч.) превратилось в версии Бромлея (не без влияния, впрочем, концепций ассимиляции, заимствованных у американских коллег) в развернутую теорию этнических процессов, взаимодействующими элементами в которых оказались не индивиды, и даже не их локальные сообщества, а этносы. Заимствование готовой концепции для концептуализации различных изменений в культурно сложных средах могло бы пойти совершенно иным путем, если бы интерпретативной рамкой оказались, скажем, локальная культура, субкультура, местные сообщества, а не культурно и социально мозаичные конгломераты, схватываемые концептом «этнос».

В рамках обсуждаемой здесь темы нас, однако, должен интересовать лишь тип междисциплинарного взаимодействия между тогдашней советской социологией, делавшей, впрочем, лишь первые шаги после многочисленных разгромов, и советской этнографией, в силу исторических обстоятельств оказавшейся в некотором преимуществе в плане большей на тот момент свободы от идеологического надзора. Это был особый тип симбиоза между взятой напрокат *концепцией* из одной дисциплины и *методами* и исследовательскими подходами другой (в то время это были главным образом массовые анкетные опросы). От такого симбиоза ожидалось многое, однако не было ни внятной теоретической перспективы, ни, стало быть, вытекающей из нее четкой постановки проблемы, в силу чего псевдотеоретический пузырь в виде «этносоциальных организмов», в рамках которых надлежало исследовать якобы специфические для каждого из них социальные процессы, дал довольно странные плоды, теперь более рассматриваемые как курьезы. Но так ли уж плоха, если брать общий случай, попытка соединения заимствованной из соседней дисциплины концепции и собственных ме-

тодов? Все дело, видимо, в качестве концепции. Например, в другом случае – случае социологии повседневности, когда социологи заимствовали не чужую концепцию, но к тому времени уже сложившийся и хорошо известный метод – собственно этнографию с ее включенным наблюдением и вниманием к микроконтексту, оказался гораздо более удачным, и прививка этнографического метода к социологическому тезаурусу предоставила социологам фактически новое для них поле и дала, во всяком случае у нас, многочисленные ответвления в виде социологии профессий, новой социологии материальности и т.д. Разумеется, если вспомнить Альфреда Шюца или Георга Зиммеля, можно привести и иную генеалогию этой синтетической субдисциплины, отслеживая ее истоки в феноменологической социологии (т.е. в заимствовании подхода у философов, а методов – у антропологов), но в данном случае, поскольку фокусом рассмотрения здесь остается все-таки антропология, в центре нашего интереса оказываются именно ее взаимодействия с другими дисциплинарными знаниями, методами и концепциями, а вклад ее в социологию повседневности, я думаю, очевиден.

Заимствование знаний, методов или концепций ставит вопрос о возможных *типах* синтеза, которые реализуются в ходе междисциплинарного взаимодействия и имеют результатом *методологическую, теоретическую или комплексную* интердисциплинарность.

Что же можно сказать относительно будущего антропологии, хотя бы «в одной, отдельно взятой стране»? Если стремиться найти устойчивые тенденции или тренды, которые помогли бы с прогнозом развития дисциплины, и попытаться рассмотреть историю практически теперь уже столетнего периода российской этнографии / этнологии после 1917 г. в режиме, так сказать, *longue durée*, то мы обнаружим лишь одну ее значимую характеристику – *экстерналистский характер любой существенной перемены* в ее концептуальном аппарате и теории.

*Первой* такой переменной, как все, наверное, помнят, стала «марксизация» дисциплины в начале 1930-х гг., приведшая к стойкому интересу к первобытности, размышлениям на темы эволюции семейной структуры и брака, матриархата и патриархата в духе Моргана–Тэйлора–Энгельса, длившимся почти полвека, вплоть до ухода с поста директора головного академического института (Института этнографии АН СССР) С.П. Толстова и прихода на этот пост историка-медиевиста Ю.В. Бромлея. По поводу первого этапа советской этнографии нужно ради справедливости отметить, что его содержание было ближе к центральным для социальной антропологии проблемам родства и эволюции социальных институтов, нежели последовавший за ним период фокусировки на этнической проблематике.

Вся вторая половина 1960-х и 1970–1980-е гг. в советской науке в целом, не исключая гуманитарных дисциплин, были эпохой увлечения

кибернетикой, информатикой, системным подходом, развитием количественных методов и экологией – все это под разными обличьями пришло и в тогдашний Институт этнографии АН СССР. Системный подход, например, нашел несколько применений, главным образом – в различных версиях известной теории этноса. Медиевистское образование академика, возглавившего институт, нашло себе применение в разработке формальных и отвлеченных (впрочем, по-своему логичных и вполне аргументированных) схем, а его приверженность греко-латинской терминологии – в сочинении новых терминов, появление которых ассоциировалось у неосведомленной публики с прогрессом возглавляемой им дисциплины. Сегодня, однако, мало кто вспомнит, не говоря уже о том, что станет использовать термины типа «этногенетической миксации» или «этномиграционной сепарации».

Еще менее удачной попыткой использования теории информации и системного подхода стала так называемая информационная концепция этноса В.В. Пименова, изложенная им в монографии «Удмурты: опыт компонентного анализа этноса» (Тиминов 1977). В основу этой концепции были положены результаты массовых опросов по осведомленности респондентов относительно различных сегментов традиционной культуры. Если исходная интуиция была вполне рациональна – представления о собственной этнической принадлежности вполне ожидаемо могут опираться на знания традиций того сообщества, к которому относит себя респондент, то попытка построить так называемую информационную модель этноса, очевидно, провалилась, поскольку ее автор не попытался ответить на вопрос, что такое традиционная культура, и определить, так сказать, экстенционал этого понятия и его границы. Он просто включил в его объем все без исключения стороны жизни респондентов: наряду с фольклором, хозяйством и социальным устройством – политические представления, экономику и т.д. Изощенный по тем временам математический аппарат (меры близости на основе коэффициента информации, специально разработанные математиком В.А. Устиновым, между прочим, помогавшим и Ю.В. Кнорозову в расшифровке письма майя) и использование факторного анализа смоделировали скорее структуру вопросника, нежели отразили какую-либо реальность по поводу знаний и убеждений респондентов, не говоря уже об «информационной модели этноса».

Оформившийся в тот же период специфический синтез между этнографией и экологией (так называемая этноэкология), также вполне рациональный по исходным интуициям, был в значительной мере подорван необходимостью сочетания теории этноса в версии Бромлея и его коллег с бурно развивавшимися в то время экологическими подходами. Подорван потому, что экологическая адаптация сообществ происходит все-таки на локальном уровне, а также на уровне микроландшафтных

единиц, а не на постулируемых в этой субдисциплине уровнях «этноса» и «его» территории.

Централизованный характер науки в СССР многократно играл с ней плохие шутки на уровне отдельных дисциплин, делая их развитие зависимым от политики власти, с одной стороны, и личных пристрастий и прихотей ее назначенцев – с другой. В российской науке до сих пор отсутствует четкое разделение между работой администратора и исследователя, из-за чего каждый крупный администратор как бы по умолчанию обязан стать и крупным ученым, что, разумеется, принуждает таких администраторов мучительно искать теорию, которая бы отличалась от концепций предшественника и хотя бы выглядела новой для сообществ, которые они возглавили. Централизация советской науки и административно-командное ее устройство превращали конкретные дисциплины в заложников случая. И речь здесь даже не идет о шельмовании и закрытии целых научных направлений, подобных генетике, психоанализу, социологии или кибернетике, или о появлении псевдонаучных построений типа френологии, марризма, лысенковщины, новой клеточной теории О.Б. Лепешинской, этногенетической концепции Л.Н. Гумилёва или новой хронологии А.Т. Фоменко и т.п. Речь о том, что, например, в гуманитарных дисциплинах с приходом каждого нового директора головного института можно было кардинальным образом изменить проблематику исследований целой дисциплины, причем даже центральную, конституирующую саму эту дисциплину проблематику. Действовали при этом обычно всего два фактора – его величество случай и административный ресурс, позволявший не только назначить человека, не имеющего опыта исследований в данной области, взяв его со стороны, но и предоставить такому директору возможности реализовать собственное видение приоритетов и задач дисциплины. Понятно, что в любом случае теория предыдущего директора института должна была уступить место какой-то концепции, предлагаемой новым – это вытекало из логики системы организации науки, не переставшей быть советской лишь от того, что страна распалась.

Такие не поддающиеся прогнозированию внешние импульсы кардинальных поворотов в судьбе конкретной дисциплины – вовсе не исключительная характеристика отечественной системы управления наукой. «Сменевеховство» типично для определенных ситуаций, в которых время от времени оказываются не только начальники от науки, но и, например, большие поэты. Психологию этих ситуаций замечательно описал американский литературный критик Гарольд Блум в своей книге «Озабоченность влиянием» (Bloom 1997; ср. также: Bloom 1970). В ней он прослеживает психологию освобождения поэтов от влияния предшественников и достижения собственного поэтического видения, противопоставляя «сильных поэтов», способных на разрыв с традицией и осуществляющих

решительное перетолкование традиции (*strong misreading*), поэтам слабым, воспроизводящим идеи предшественников и исповедующим чужие доктрины (1997: 5, 23). Он, кстати, замечает, что желание избежать повторения и влияния присуще не только поэтам, но вообще всем мыслителям, и, похоже, действует как необходимый инструмент рождения всякой масштабной инновации. В условиях академии озабоченность оригинальностью подпитывает и политика идентичности, в контексте которой любая перемена используется как средство перераспределения ресурсов и власти или того, что П. Бурдье назвал символическим капиталом.

Три только что перечисленных перемены основной повестки исследований в рамках российской антропологии, по существу совпавших со сменой персон в директорском кресле главного в рамках тогдашней иерархии исследовательского центра – Института этнографии АН СССР (увлечение первобытностью и этногенезом при Толстове, теорией этноса и описанием этнических процессов – при Бромлее и этничностью и конфликтом, а также прикладными исследованиями в области национальной политики – при Тишкове), как бы иллюстрируют тщету всякого предвидения в этой области: трудно прогнозировать развитие дисциплины, если не знать наперед череды будущих назначенцев, их собственных устремлений и случайных влияний на их интересы. Здесь можно было бы поставить и жирную точку в теме обсуждения будущего антропологии в одной, отдельно взятой стране, поскольку обсуждать его при такой роли случайности особого смысла нет.

Однако сегодня можно говорить о появлении нескольких «но», противоречащих такому хаотическому сценарию развития дисциплины. *Первое* из них относится к постепенному, но неуклонному разрушению прежних иерархий и централизации, во всяком случае, в рамках организации антропологических исследований. Если в период с 1930-х и вплоть до начала 1990-х гг. в стране издавался один этнографический журнал, а число университетских кафедр, название которых содержало слово «этнография», можно было сосчитать на пальцах одной руки, и если все диссертации в области этнографии тогда защищались в единственном совете при головном институте, то примерно с середины 1990-х гг. число журналов, кафедр, центров, защитных советов выросло многократно, и, стало быть, навязывание единой исследовательской повестки оказалось технически невозможным.

*Второе* «но» относится к появлению и распространению примерно в тот же период Интернета, создавшего неизмеримо более легкий и быстрый доступ к широчайшему набору источников – книгам, журналам, научным публикациям по всему миру. Нужно сказать, что доступ к информации у нас прежде был также связан с иерархией и карьерой: члены академии имели возможность получать ключевые работы по их специальности напрямую из западных издательств, заказывая книги по



издательским каталогам; все остальные должны были ждать, в лучшем случае – месяцами, но обычно годами – сначала появления информации об интересующем издании, а затем еще месяц-другой получения микрофильма или самой работы во временное пользование. Правда, межбиблиотечный обмен работал безукоризненно и бесплатно, но и он был доступен лишь в библиотеках крупных городов, и потому в 1970-х и первой половине 1980-х гг. среди исследователей, работавших в региональных центрах за пределами Москвы и Ленинграда, были популярны командировки и даже так называемые экспедиции в столицы для работы в библиотеках. Столичные аспирантуры были популярны по тем же причинам – доступ к информации в них был на порядок лучше, чем в крупных региональных центрах.

*Третье «но»* связано с самим числом новых центров антропологических исследований, журналов и кафедр, советов и сообществ, имеющих свои приоритеты, специализации и спектр исследуемых проблем. Правда, как и прежде, на них влияет местное начальство, и, как и прежде, это влияние, мягко говоря, нельзя считать исключительно благотворным: в отношении тематики исследований сразу в нескольких республиканских центрах можно отметить наличие откровенно националистически ангажированных тем, в то же время элиты так называемых русских областей пытались использовать этнологов для разыгрывания «русской карты». Однако в целом умножение и дифференциация исследовательских центров сыграли положительную роль, относительно нормализовав развитие дисциплины и сделав его менее зависимым от административного ресурса и капризов назначенцев, т.е. более предсказуемым. Одно это обстоятельство превратило разговор о ее будущем в более осмысленный.

Если говорить в более общем плане, имея в виду не только антропологию, то можно отметить, что вновь возникающие узкие специализации в рамках многих наук способствовали не только фрагментации дисциплин, но и рекомбинации множества альянсов на субдисциплинарном уровне, что не только размывало границы отдельных наук, но и создавало такие конфигурации методов и подходов, которые стало сложно описывать на языке прежних классификаций. Все-таки когда мы говорим о меж- или мультидисциплинарности, мы еще различаем подходы, методы и словари участников этого синтеза, тогда как в ситуациях транс- и постдисциплинарности эта возможность становится иллюзорной. Здесь можно привести в пример социологию или антропологию Латура и его коллег, в которой антропологические и социологические подходы и методы неотделимы от анализа поведения и текстов, технологий и экологии, физики и микробиологии, геологии и права и т.д. Этот конгломерат научных дисциплин постоянно реконфигурируется, приспособляясь к исследованию конкретных проблем, и лучше всего описывается понятием *трансдисциплинарности*. Другим хорошо

известным примером могут служить современные исследования изменения климата.

Приведенные примеры являются неплохой иллюстрацией работы новой конфигурации между наукой, технологией и обществом, а основным модусом институализации меж- и трансдисциплинарных исследований становятся не профилированные по отдельным дисциплинам университетские кафедры, академические журналы и исследовательские ассоциации и их политика, а научная политика правительств, фондов и крупных корпораций. Одной из отличительных особенностей транс- или постдисциплинарных исследований, в отличие от междисциплинарных, является и то обстоятельство, что их трудно рассматривать как производные конкретных дисциплин.

Наконец, о будущем. Если говорить о ближайшем поколении исследователей и проблемах, которые с ними останутся, то, мне кажется, такими проблемами будут: 1) пока так и не разрешенные противоречия между так называемым научным или позитивистским и интерпретативным подходами; 2) между количественными и качественными методами; 3) между позициями внешнего и внутреннего наблюдателя; 4) между релятивизмом и универсализмом; 5) между эволюционным подходом и презентизмом или актуализмом; 6) между концепциями, основанными на аналитической, прагматической, феноменологической и континентальной или критической традициями в философии, вдохновляющими конкретные программы антропологических исследований. По всей видимости, значительные усилия будут приложены для интеграции всех перечисленных подходов. Кажется, становится также очевидным, что так называемый онтологический поворот в социальных науках вернет в антропологию метафизические проблемы и дискуссии и послужит основой для новых размежеваний и альянсов.

Ограниченная или освоенная и прирученная трансдисциплинарность вокруг традиционных для нашей дисциплины «точек сборки», роль которых выполняют мегапонятия, подобные *человеку* с его тематическими коррелятами – личностью, субъектом, индивидом, этнофором; *культурой* (корреляты: субкультура, традиция, ритуал, обычай); *обществом* (корреляты: племя, этнос, сообщество, коллектив, группа), т.е. синтез знаний и подходов, разрабатываемых и поставляемых, главным образом, гуманитарными дисциплинами и социальными науками, по всей видимости, будет дополняться новыми, теперь уже полноформатно трансдисциплинарными синтезами в рамках исследования и попыток решения таких глобальных проблем, как проблема изменения климата; решения проблем, связанных с влиянием человека на планету в эпоху, получившей наименование антропоцена; проблемы усовершенствования человеческих способностей, часто ассоциируемых с трансгуманизмом, искусственным разумом, освоением глубокого космоса,

ростом населения планеты, нехваткой ресурсов, прежде всего – воды, а также с рисками, связанными с бурно развивающимися биотехнологиями, глобальными сетями, роботикой и т.д. Это проблемы, в поисках решения которых антропологи участвуют уже сегодня и которые носят изначально трансдисциплинарный характер, причем в решение каждой из них оказываются вовлеченными, помимо гуманитарных и социальных наук, науки о жизни, науки о Земле, точные науки и философия. Особую проблему составляет язык или языки этих трансдисциплинарных синтезов, опирающиеся уже не только на математический символизм, или функциональный и системно-структурный подходы как универсальный язык, но и на новые активно разрабатываемые онтологии, подобные материальной семиотике Каллона–Латура–Ло.

По всей видимости, с нами на этот период останутся также «вечные» междисциплинарные темы *происхождения* (с его коррелятами – социо-, культуро-, этно-; и лингвогенезом); а также темы постоянства и изменения с их коррелятами – традицией, инновацией, эволюцией, прогрессом, инволюцией, регрессом, революцией, метаморфозом, трансформацией, воспроизводством, стабильностью и устойчивостью.

В заключение еще раз вернусь к теме дисциплинарного времени. Приложение категории времени к такому аморфному персонажу, как научная дисциплина, не может не работать как троп персонификации, одновременно персонализируя дисциплинарное сообщество и сообщая времени антропный характер. Предсказания будущего развития профессионального сообщества или научной проблематики сегодня осложняются еще и изменением темпоральных параметров самой исследовательской деятельности, что связано, в первую очередь, с мутацией дисциплинарности, ее превращением и переходом в трансдисциплинарность, в том числе и под влиянием навязываемой науке бизнес-культуры аудита. Уже сегодня мои коллеги едва ли не четверть своего рабочего времени тратят не на сами исследования, а на многочисленные отчеты и производство измеряемых показателей своей продуктивности. Внедрение аудита – одна из новых черт той конфигурации науки, общества и технологии, которая свойственна именно становящейся транс- и постдисциплинарности с ее размыванием границ между технологиями, рынком и собственно научным поиском. Другой характерной чертой этой новой конфигурации, если говорить именно о ее темпоральных измерениях, является упразднение настоящего: мы все чаще встречаемся с префиксами пост-, пре-, транс- как знаками того, что будущее стало регулярно опережать настоящее не только в политике с ее «ранним предупреждением конфликтов», «превентивной дипломатией» и «упреждающими мерами», но и в науке с ее новым планированием, диктуемым скорее структурами ожидаемого будущего, нежели проблемами актуального настоящего. Предсказания будущего раз-

вития профессионального сообщества или научной проблематики остаются в этом отношении, хотя и доступным нам, но крайне спекулятивным занятием.

В наших анналах, если говорить не только о российских антропологических журналах, наберется, наверное, около сотни статей на разных языках о будущем антропологии. Однако практически независимо от времени их публикации (вышли ли они век назад или как, например, свежий выпуск «Current Anthropology», посвященный интеграции или, скорее, реинтеграции антропологических дисциплин вокруг таких больших тем, как эволюция (Wiessner 2016)) доминирующими подходами к рассмотрению этой темы, я имею в виду будущее антропологии, остаются дисциплинарный или, как в последнем случае, интердисциплинарный подходы. О трансдисциплинарности пока речь не идет, хотя она не просто на пороге, она уже в нашем доме, хотя мы предпочитаем этого не замечать.

Проиллюстрирую вышеизложенное довольно известными примерами из области антропологии профессий. В начале 1990-х в политический обиход вошли выражения «ближнее зарубежье» и «дальнее зарубежье». По аналогии с этой классификацией альянсы антропологии в прошлом происходили, так сказать, с регионами ближнего зарубежья, а всякие попытки вовлечения в антропологическую проблематику дальних наук хотя и случались (вспомним, например, работы Грегори Бэйтсона), но оставались единичными и, в общем, незначительно влияли на антропологический мейнстрим. Сегодня ситуация изменилась довольно существенно. Антропология профессий дала мощную поросль, по общей численности своих адептов уже превосходящую любые традиционные для антропологов занятия. Я имею здесь в виду медицинскую антропологию, антропологию образования и антропологию бизнеса. Но особенно выразительный случай трансдисциплинарного синтеза представляет собой антропология науки и технологий, интегрирующая, воспользуясь шуточной классификацией, науки естественные и противоестественные. Между прочим, это ставит новые и, как кажется, беспрецедентные задачи для антропологического образования. А почему бы и нет? Ведь, например, философ, занимающийся философией математики или физики, должен в них разбираться профессионально. Мыслима ли антропология физики или математики, а не только сообществ физиков и математиков? Вовлеченность антропологов в обсуждение биотехнологий и геномики, кажется, свидетельствует о том, что такого рода интеграция вовсе не невозможна.

Я начинал с того, что, перефразировав изречение персонажа из пьесы Гр. Горина, будущее этой дисциплины «сугубо темно и исследованию не подлежит»; завершу же свое выступление более оптимистически: направление развития, во всяком случае его основные контуры, кажется, проясняются. Выглядит это будущее довольно угрожающе, поскольку, кажется, впервые от антропологов требуются не только

осведомленность о делах в соседних дисциплинах, имеющих отношение к знаниям о человеке, его телесности и практиках, но и ориентация в науках о природе, и даже в науке в целом. Грандиозные синтезы, в которые антропологи окажутся вовлеченными, конечно, будут локально ограничены, то есть привязаны к конкретным проектам и задачам, но то, что эти задачи уже в полный рост стоят перед дисциплинарным сообществом – сомнений нет.

### Литература

- Пименов В.В. Удмурты: опыт компонентного анализа этноса. М., 1977.  
 Bloom H. *The Anxiety of Influence*. N.Y.: Oxford University Press, 1997. (1<sup>st</sup> ed. 1973).  
 Bloom H. *Yeats*. N.Y.: Oxford University Press, 1970.  
 Jantsch E. Towards interdisciplinarity and transdisciplinarity in education and innovation // *Problems of Teaching and Research in Universities* / L. Apostel et al. (eds). Paris: OECD, 1972. P. 97–121.  
 Levi-Strauss C. Anthropology: Its Achievements and Future // *Current Anthropology*. 1966. Vol. 7, no. 2. P. 124–127.  
 Wiessner P. The Rift between Science and Humanism What's Data Got to Do with It? // *Current Anthropology*. 2016. Vol. 57, suppl. 13. P. 154–166.

Статья поступила в редакцию 22 сентября 2016 г.

Sokolovskiy Sergei V.

### THE FUTURE OF ANTHROPOLOGY: CROSS-, INTER-, MULTI-, A-, OR TRANSDISCIPLINARITY?\*

**Abstract.** The article discusses different forms and modes of disciplinarity and formation of disciplinary knowledge and practices. It raises the issue of multiplicity of forms of interaction between disciplinary and extra-disciplinary knowledge and practices. It analyzes some chronological paradoxes concerning modernism and postmodernism. The article focuses and draws primarily on the history of Russian anthropology and its sub-disciplines over the last fifty years.

**Keywords:** anthropology, ethnology, future, sub-discipline, disciplinarity, foresight

DOI: 10.17223/2312461X/14/2

\*Keynote speech at the I Tomsk Anthropological Forum (Tomsk, September 16, 2016)

### References

- Pimenov V.V. *Udmurty: opyt komponentnogo analiza etnosa* [The Udmurts: component analysis of the ethnoses]. Moscow, 1977.  
 Bloom H. *The Anxiety of Influence*. N.Y.: Oxford University Press (1<sup>st</sup> ed. 1973).  
 Bloom H. *Yeats*. N.Y.: Oxford University Press, 1970.  
 Jantsch E. Towards interdisciplinarity and transdisciplinarity in education and innovation, L. Apostel et al. (eds) *Problems of Teaching and Research in Universities*. Paris: OECD, 1972, pp. 97–121.  
 Levi-Strauss C. Anthropology: Its Achievements and Future, *Current Anthropology*, 1966, Vol. 7, no. 2, pp. 124–127.  
 Wiessner P. The Rift between Science and Humanism What's Data Got to Do with It?, *Current Anthropology*, 2016, Vol. 57, Suppl. 13, pp. 154–166.

## РЕПРЕЗЕНТАЦИИ И ДИСКУРСЫ В АРКТИКЕ И СИБИРИ

УДК 338:001.895 (4/8)  
DOI: 10.17223/2312461X/14/3

### РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ РОССИЙСКОЙ АРКТИКИ В ДИСКУРСЕ АРКТИЧЕСКИХ ФОРУМОВ\*

---

Ксения Андреевна Гаврилова

**Аннотация.** Анализируется риторика репрезентации Арктической зоны РФ и проблем, связанных с ее управлением, в рамках специализированных арктических форумов 2014 и 2015 гг. Описывается общий контекст форумов – основные участники, организаторы и типичные темы для дискуссий. Рассматриваются ключевые категории, используемые участниками для формирования стереотипного образа региона как уникальной территории, требующей особой регулятивной политики (категории *уязвимость*, *безопасность* и *устойчивое развитие*). Основное внимание в статье сосредоточено на представлении о людях (их классификации, номинациях и характеристиках), присутствующих в Арктической зоне. Социальный портрет Арктики в рамках форумов формируется двумя противопоставленными группами населения: «коренными народами» и «трудовыми ресурсами». «Коренные» выделяются в особую группу, требующую (вследствие малочисленности и уязвимости) системы социальных преференций и программ поддержки. «Кадровый потенциал» российской Арктики рассматривается как универсальный «легион труда», обеспечивающий функционирование и развитие промышленности, транспорта, моногородов или зон освоения шельфа. Первая группа отвечает за экзотику и традиции (преемственность культуры), вторая – за основную форму присутствия государства в Арктике – ресурсное освоение региона. Показательно, что постоянное население Арктики репрезентируется исключительно как пассивный или зависимый *объект* управления. Исследование базируется на выделении ключевых дискурсивных стратегий и категорий (лексем, словосочетаний или целых мотивов), формирующих риторику форумов, и выполнено методом дискурс-анализа.

**Ключевые слова:** Арктика, Арктический форум, Арктический форум, кадровый потенциал, КМНС, освоение Арктики, дискурс-анализ

Официальный взгляд на Арктику как «стратегический регион» в последние несколько лет формируется и артикулируется на крупных все-российских и международных форумах, где встречаются федеральные и региональные власти, крупный бизнес, имеющий интересы в Аркти-

---

\* Работа подготовлена при финансовой поддержке гранта РНФ № 14-18-02136 ««Дети девяностых» в современной российской Арктике: оценка настоящего и желаемое будущее».

ке<sup>1</sup>, эксперты и журналисты. Российских представителей социальных дисциплин (социологов, антропологов и политологов), исследующих Арктику, нельзя назвать частыми гостями форумов – подобные мероприятия воспринимаются ими как «официальные», направленные на решение сугубо практических вопросов. В предлагаемой статье речь пойдет о том, как и чем может заинтересовать, удивить или информационно обогатить арктический форум гипотетического антрополога – исследователя Арктики. Свой анализ я основываю на опыте наблюдения за двумя форумами, прошедшими в 2014 г. в Санкт-Петербурге: II Международным арктическим правовым форумом «Сохранение и устойчивое развитие Арктики: правовые аспекты» (13–14 ноября; ключевой организатор – Правительство Ямало-Ненецкого автономного округа) и IV Международным форумом «Арктика: настоящее и будущее» (10–11 декабря; ключевой организатор – МОО «Ассоциация полярников»)<sup>2</sup>.

Вначале я опишу общий контекст обоих форумов – основных участников (экспертов и «стейкхолдеров» арктических проектов) и обсуждаемые темы (формирующие воображаемую «арктическую повестку»<sup>3</sup>). Далее я сосредоточусь на двух принципиальных вопросах: какими ключевыми категориями пользуются участники форумов, описывая *социальное* пространство Арктики, и как они репрезентируют (воображают, понимают, называют, характеризуют) основной фокус внимания антропологии – *людей*. Не претендуя на исчерпывающую характеристику языка, на котором российское политическое и промышленное сообщества говорят об Арктике, я выделю и проанализирую функционирование нескольких ключевых дискурсивных категорий (лексем, словосочетаний или целых мотивов) риторики форумов<sup>4</sup>. Подчеркну, что в мои задачи не входит обзор геополитических изменений в российской Арктике, и тем более меня не интересует критика представленных на форумах проектов и стратегий развития арктического региона; данная работа сфокусирована исключительно на *риторике* дискуссий об Арктике и выполнена методом классического *дискурс-анализа*<sup>5</sup>. Материалом для анализа служат официальные документы форумов, тексты докладов, презентации и конспекты выступлений участников и комментаторов форумов. В заключение я продемонстрирую, какие особенности российского дискурса об Арктике воспроизводились, а какие претерпели определенные изменения на V Международном форуме «Арктика: настоящее и будущее», прошедшем 7–8 декабря 2015 г. также в Санкт-Петербурге.

### Общий контекст форумов: участники и темы

Кто воспринимается учредителями форумов в качестве обязательных участников: ключевых докладчиков, экспертов, модераторов и

приглашенных дискуссионщиков<sup>6</sup>? Масштабные мероприятия, обозначенные как «форумы» и включающие в название ключевое слово «Арктика» или его дериваты, предполагают обязательное участие **представителей центральной государственной власти**. Как правило, в пленарных заседаниях форумов участвуют представители государственных структур федерального уровня, соответствующих повестке мероприятия, причем количество пришедших госчиновников одновременно определяют статус / престиж форума и обусловливается им. Например, программный буклет «Правового форума» обещал поддержку мероприятия Государственной Думой РФ, а на пленарном заседании первого дня планировались выступления заместителя председателя Думы, члена комитета Думы по безопасности и противодействию коррупции В.А. Васильева, председателя комитета Совета Федерации по конституционному законодательству и государственному строительству А.А. Клишаса и др. (Программа проведения 2014). В то же время более масштабный и тематически диверсифицированный ежегодный «Форум АСПОЛ» пользовался официальной поддержкой десяти министерств и шести федеральных служб и агентств (Официальный каталог 2014: 18–19). Свое приветственное слово, среди прочих зачитанных, произнес министр природных ресурсов и экологии РФ С.Е. Донской, а в число выступавших на пленарных заседаниях госчиновников вошли ряд заместителей министров, руководители нескольких федеральных комитетов, а также президент и четыре вице-президента «Ассоциации полярников» (Программа 2014: 2–4).

Не менее обязательным оказывается присутствие на форумах **представителей региональных управляющих структур** и общественных институтов «арктических» (или соседствующих с ними) субъектов РФ: основным организатором «Правового форума» выступило правительство ЯНАО (на самом форуме в равной степени присутствовали специалисты-правоведы и представители округа), о своей поддержке «Форума АСПОЛ» официально заявили администрации 17 субъектов РФ и двух городов федерального значения (Официальный каталог 2014: 20–21), из выступлений губернаторов и представителей регионов состояла программа пленарного заседания второго дня форума (Программа 2014: 7). И если значимое присутствие федеральной власти одновременно санкционирует мероприятие, утверждает его значимость на государственном уровне и задает изначальный «центристский» вектор риторики, то выступления представителей регионов – особенно в случае «Форума АСПОЛ» – «овеществляют» саму «Арктическую зону Российской Федерации» (далее – АЗРФ), очерчивая ее воображаемые границы<sup>7</sup>.

Важную категорию участников «Форума АСПОЛ» составили **представители промышленности и операторы сферы услуг**, работающие в Арктике: ресурсодобывающие и разрабатывающие компании (Офи-



циальный каталог 2014: 36, 52–53, 57 и др.), представители отраслей машиностроения (промышленного, транспортного, судостроения и др.), транспортные компании и представители транспортных узлов, а также компании, отвечающие за поддержание и развитие инфраструктуры арктических регионов (строительство, телекоммуникации, электроэнергетика, банки (46, 50–51 и др.).

Кроме того, особое место на форуме (в частности, в выставочном пространстве) занимали **научные институты**, центры, а также частные компании, осуществляющие прикладные «научно-технические», «научно-производственные», «проектно-изыскательные» и другие работы – в особенности в сфере геологической разведки и обслуживания арктических промышленных объектов (38–39, 46–47, 56–57). «Правовой форум», ожидаемо, концентрировался на выступлениях юристов, правоведов, специалистов в сфере экономики и геополитики, представлявших ряд исследовательских институтов, например Институт законодательства и сравнительного правоведения при президенте РФ, Арктическую общественную академию наук, РАНХиГС, Государственную полярную академию, Финансовый университет при Правительстве РФ и др. (Программа проведения 2014). На обоих форумах представители социальных наук, международных некоммерческих (в том числе экологических) организаций и независимых научных агентств были в меньшинстве.

В фокусе **повесток** обоих форумов было обсуждение современного состояния и перспектив развития АЗРФ. Многие доклады строились как отчеты о проделанной работе, как дайджест будущих проектов или как обзор текущих проблем и имели целью не только создание общего контекста разговора о конкретных аспектах политики и экономики в Арктике, но и дискурсивное утверждение региона в нынешних административных его границах, а также артикуляцию собственного символического права на решение освещаемых проблем – права докладчиков и, метонимически, тех государственных и частных институций, которые докладчики представляли. Наиболее важные вопросы, формулируемые как тематика секций или поднятые в ходе обсуждения, следующие: а) разработка «ресурсного потенциала» АЗРФ; б) международные отношения и «национальные интересы» России в Арктике; в) дискуссия о границах региона и эффективном управлении арктическими территориями (в особенности – о морских границах и праве на арктический шельф); г) экология и экологические риски, транспортное обеспечение, промышленность в арктической зоне (и другие модели хозяйствования); д) стратегии инвестиций и формы государственно-частного партнерства, а также е) вопросы, связанные с положением коренных малочисленных народов Севера (далее – КМНС) и недостатком квалифицированных работников в Арктике.

Повестка «Правового форума», в свою очередь, была в большей степени сосредоточена на обсуждении (этнографии, экспертизе и критике)

практик внутрироссийского и международного правового регулирования хозяйственной деятельности и режимов присутствия в Арктике. Общей для обоих форумов была дискуссия об оптимальной форме управления арктическими территориями: в ходе «живых» выступлений чаще всего звучали призывы к созданию отдельной правительственной институции, курирующей АЗРФ; в резолюциях форумов отразились предложения об учреждении «на федеральном уровне межведомственного органа, <...> ответственного за выработку государственной и северной политики», «экспертного совета по Арктике» (Резолюция, проект 2014: 4), «Федерального целевого фонда развития Арктики» (5 (9)), «особого плана Государственной Думы РФ по решению вопросов Арктического региона», «коллегиального органа» для решения «комплексных проблем развития» АЗРФ (Рекомендации участников 2014: 5).

Наконец, еще одной формой участия в форумах были выставки и презентационные панели, организованные регионами, компаниями или отдельными конструкторскими бюро параллельно с сессиями заседаний<sup>8</sup>. Обобщенный сценарий форума, таким образом, балансировал между демонстрацией приверженности и соответствия собственных программ государственной политике в области АЗРФ, артикуляцией желаемых перемен и использованием форума как ярмарки «актуальных» товаров, чьи производители ощущают потребность в государственной поддержке<sup>9</sup>.

### **Общий дискурсивный контекст форумов**

Одним из наиболее эффективных способов обозначения того минимального фона, который разделяют участники форумов, следует признать отсылки к официальным правительственным документам, связанным с Арктикой, например к «Основам государственной политики РФ в Арктике на период до 2020 года и дальнейшую перспективу» (2008 г., далее – Основы 2008)<sup>10</sup>, указу «О сухопутных территориях Арктической зоны РФ» (2014 г.)<sup>11</sup>, «Стратегии развития Арктической зоны РФ и обеспечения национальной безопасности на период до 2020 года» (2013 г., далее – Стратегия 2013)<sup>12</sup> или к государственной программе «Социально-экономическое развитие Арктической зоны Российской Федерации на период до 2020 года» (2014 г., далее – Государственная программа 2014)<sup>13</sup>. Указанные документы не только задают перечень разрабатываемых на форумах тем – своеобразную иерархию проблем и вопросов, из которых формируется «арктическая повестка», но и предлагают спектр лексических средств и категорий, при помощи которых об этих проблемах говорят<sup>14</sup>.

Я сосредоточусь на анализе контекстов употребления трех категорий, принципиально важных для риторики нормативных документов и

наследующей ей риторики форумов: *уязвимость*, *безопасность* и *устойчивое развитие*.

Чаще всего категория *уязвимость* появляется в описаниях экологических проблем Арктики. Экосистемы АЗРФ, природа в целом описываются как особые, «уникальные», как по своему видовому составу, так и ввиду крайней «уязвимости», «хрупкости», незащищенности против технологического воздействия человека. Ср., например: «низкая устойчивость экологических систем <...> их зависимость даже от незначительных антропогенных воздействий», «сбережение *уникальных* экологических систем Арктики [как один из «национальных интересов РФ» – здесь и далее в квадратных скобках комментарии мои. – К.Г.]» (Основы 2008; Стратегия 2013); «необходимо разработать комплексную программу создания карт *уязвимости* прибрежной и морской зон арктический морей», «Природа Севера чрезвычайно своеобразна и *уязвима*» (Резолюция, проект 2014: 26 (37), 29 (42)); «сбережение *уникальных* экологических систем Арктики», «При освоении потенциала [АЗРФ] следует исходить из того, что помимо природных ресурсов его составляют люди, *уникальная* природа, экологические системы», «*хруп[ая]* экосистем[а] Арктики», «Поскольку природные ресурсы и объекты Российской Арктики весьма *уязвимы*, то их правовая охрана должна быть повышенной» (Рекомендации 2014: 2, 11–13) и др. Суггестивное употребление выделенной лексики работает на создание образа региона как проблемной территории, нуждающейся в повышенном контроле.

Утверждаемая незащищенность Арктики требует от ответственных агентов (в нашем случае – правительства и тех, кто поддерживает его программы) действий по обеспечению *безопасности*. Сама лексема *безопасность* приобретает в рассматриваемом дискурсе специфическое значение, оттеняемая в большинстве контекстов категорией *развитие* и дополняемая определением *национальная*. Суть упомянутых нами «арктических» нормативных документов можно во многом свести к универсальной формулировке их задач (или ориентиров): «планирование устойчивого социально-экономического развития [АЗРФ] и обеспечение национальной безопасности [России]». *Безопасность* может специфицироваться как *экологическая* (например, включать в себя поддержание арктического биоразнообразия и мониторинг разливов нефти), *энергетическая* (например, обеспечиваться «*формированием резервного фонда месторождений [углеводородов в АЗРФ]*»), *военная* (например, подразумевать «*защиту и охрану государственной границы*»), *транспортная* (например, требовать развития инфраструктуры судоходства по Северному морскому пути), *комплексная* (быть одновременно «*защитой территорий, населения и критически важных объектов АЗРФ*»), *международная* (означать «*поддержание мира и стабильности*», межгосударственное сотрудничество в Арктике) (Ос-

новы 2008; Стратегия 2013; Государственная программа 2014; Рекомендации 2014: 2, 12; Резолюция, проект 2014: 21 (32), 30 (44), 37 (52)). Как видно из приведенных цитат, объем категории не ограничивается словарным значением лексемы «отсутствие опасности, риска нежелательного воздействия, вреда»<sup>15</sup> (как, например, в сочетаниях «военная», «международная безопасность»), но дополняется контекстуальными значениями «самодостаточность, самообеспечение, независимость от чужих ресурсов или решений» («энергетическая», «транспортная безопасность»), «стабильное позитивное состояние, отсутствие деградации» («экологическая безопасность»)<sup>16</sup>. Вкупе с наиболее частотным эпитетом «национальный» эта категория становится универсальным обозначением политических интересов государства: неважно, касаются ли они охраны природы или территориальных границ, – гарантия *безопасности* выступает дискурсивным эквивалентом гарантии выгодного для страны сценария событий.

Категории *безопасность* и *устойчивое развитие* содержат общую сему ‘стабильности’, ‘неизменно позитивного или улучшающегося состояния’ описываемого объекта (территории, сообщества, аспекта инфраструктуры) и часто соплагаются в текстах, становясь, таким образом, контекстуально синонимичными. Впрочем, суггестивное употребление категории *устойчивое развитие* способно привести к частичному «выветриванию» ее концептуального содержания: словосочетание начинает использоваться для обозначения общего вектора созидательной политики (стратегии) или прогресса (стабильности), декларируемых в документах или выступлениях. Функционирование категории, действительно отсылающее к триединому принципу *sustainable development*<sup>17</sup>, безусловно, также имеет место в документах форумов (например, «В процессе природопользования и освоения [АЗРФ] необходимо обеспечивать соблюдение принципа устойчивого развития на основе увязывания экономических задач с организацией рационального природопользования, защитой окружающей среды и социальным развитием» (Рекомендации 2014: 11)). Но чаще все же словосочетание *устойчивое развитие* не обозначает определенный принцип политики, а выступает основой или заглавием сложных концепций (например, концепции «самодостаточного города устойчивого развития»<sup>18</sup>) или употребляется просто как формула без конкретного содержания.

Тексты финальных документов форумов, равно как и доклады участников, изобилуют словосочетаниями, включающими рассмотренные категории, причем избыточность в употреблении подобной лексики часто приводит к затуманиванию смысла сказанного. Например: «[В] целях обеспечения экологической и гигиенической безопасности в [АЗРФ] необходимо предусмотреть опережающее планирование мер по предупреждению негативного влияния на окружающую среду и здоро-

вые населения в связи с планированием опережающего развития транспортной, промышленной, энергетической, информационно-телекоммуникационной, сервисной и социальной инфраструктур в интересах устойчивого социально-экономического роста в [АЗРФ]» (Резолюция, проект 2014: 21 (32)).

Смысл представленной фразы можно свести к следующей простой оппозиции: всестороннее развитие АЗРФ требует планирования защиты природы и населения. В представленном тексте каждый из членов оппозиции выражен несколькими синонимичными способами: за экспликацию смысла «планирование защиты» отвечают словосочетания *обеспечение безопасности, опережающее планирование мер, предупреждение негативного влияния*, в то время как ключевая категория «устойчивое развитие» передается двумя словосочетаниями *планирование опережающего развития* и *устойчивый социально-экономический рост*, а также распространяется указаниями сфер, «типов» развития – транспортного, промышленного и т.д. (показательно, что категория *развитие* в данном случае может быть без потери смысла заменена на категорию *безопасность*, по отношению к которой регулярно применяются те же самые эпитеты). Избыточное использование всей этой этикетной лексики (равно как и недавно вошедшего в моду эпитета *опережающий*<sup>19</sup>) следует рассматривать как признак конвенционального языка форумов, молчаливо одобряемого вследствие его близости к языку нормативных документов.

### Социальная тематика на форумах

Нельзя сказать, что социальным вопросам<sup>20</sup> уделяется большое внимание на форумах. Если и уделяется, то почти исключительно в рамках двух основных тем: *коренные народы Арктики* и *кадровый потенциал Арктики*. Другие, менее значимые темы: вопросы инфраструктурного, сервисного обеспечения населения Арктики; обзор демографических и миграционных тенденций в АЗРФ; проекты, связанные с арктическим туризмом; проектирование систем поиска и спасения на территории Арктики<sup>21</sup>; представление истории регионов как истории заселения северных земель.

Рассмотрим примеры обращения участников форумов к теме КМНС.

1. [Государственная политика РФ по социально-экономическому развитию Арктики, доклад А.В. Цыбульского]: «Начаты новые проекты по поддержке коренных народов, в т.ч. их традиционного образа жизни»; «В Программе заложены основополагающие принципы хозяйственного освоения Арктической зоны Российской Федерации <...> – предоставление людям, находящимся на территории Арктики, современных возможностей жизнеобеспечения и удовлетворения их основных социально-бытовых и культурных потребностей; – максимальное

сохранение и развитие возможности для традиционного проживания коренных малочисленных народов [АЗРФ]» (Сборник докладов, форум АСПОЛ: 6, 10).

2. «Говоря о сохранении экологической безопасности региона, нельзя не упомянуть и о сохранении тундры, которая, несмотря на век высоких технологий, продолжает оставаться “домом” для коренных малочисленных народов Севера, ведущих традиционный образ жизни. Сегодня коренные малочисленные народы составляют почти 20% общего числа жителей НАО. В нашем регионе сохранение традиционного образа жизни оленеводов является одним из приоритетов региональной политики. В эти дни в Нарьян-Маре открылась научно-практическая конференция “Устойчивое развитие оленеводства в Арктике. Традиции и инновации”» (37; доклад И.В. Кошина).

3. «Воркутинский район – территория исторического проживания коренных жителей тундры, оленеводов (коми, ненцев, ханты, манси, селькупов). Основным видом хозяйствования этих народов является оленеводство. Сохранение оленеводства как традиционного вида хозяйственной деятельности, образа жизни и самобытной культуры, языка коренных малочисленных народов Севера является одной из приоритетных задач развития Арктической зоны России» (41; доклад В.М. Гайзера)<sup>22</sup>.

4. «В настоящее время в 28-ми субъектах Российской Федерации компактно проживают **40 малочисленных народов Севера**. <...> Исторический опыт коренных малочисленных народов показывает, что традиционные формы природопользования способствуют сбережению для мировой цивилизации экологических систем» (47; доклад Г.М. Макаровой).

В резолюции форума АСПОЛ проблемы КМНС обсуждаются в двух разделах – «Развитие кадрового потенциала» АЗРФ (подробно см. ниже) и «Сохранение духовного и культурного наследия» (причем данный раздел состоит преимущественно из рекомендаций относительно управления культурными ресурсами КМНС).

5. [Инициатор предложений: РАНХиГС]: «рассмотреть возможность расширения возможностей целевой подготовки специалистов из числа коренных народов Севера по глубокой переработке продукции оленеводства на основе инновационных био- и нанотехнологий, что способствует диверсификации экономики Арктики и снижению безработицы среди коренных народов Севера» (Резолюция, проект 2014: 19 (28)).

В этих и других подобных цитатах можно выделить ряд характерных для обоих форумов моделей репрезентации арктического населения в целом и КМНС в частности. Во-первых, КМНС – это единственная социальная группа, о которой регулярно говорится отдельно: она имеет собственное обозначение («коренное население», «малочислен-

ные этнические общности» и т.д.) и выделяется из общих категорий «люди» / «население». Такое разделение настолько распространено, что одни и те же проблемы, касающиеся и всего арктического населения, и КМНС могут рассматриваться в соседних разделах докладов или презентаций, как, например, в цитате 1 (обязательства по жизнеобеспечению «людей, находящихся на территории Арктики» и «коренных малочисленных народов» по сути идентичны, но упомянуты дважды): докладчик предлагает отдельно решать проблемы «коренных», отдельно – улучшать социально-экономические условия жизни «населения». Специфицировать по тем или иным социальным параметрам вторую группу («все, кроме КМНС») сложно.

Ассоциация *Север – КМНС* является наследием советских дискурсов (от академического до управленческого), но продолжает определять политику Российской Федерации в отношении этнических групп, внесенных в законодательно закрепленный список КМНС. Риторическое основание для выделения современных КМНС из населения Арктики, опирающееся на трактовку данной категории граждан в законах, в полной мере представлено в докладах форумов: «коренным» неизменно приписываются «традиционный образ жизни», «самобытная культура», «традиционное природопользование» и «традиционная отрасль хозяйствования» – оленеводство (цитаты 2–4)<sup>23</sup>. Вполне очевидно, что это «воображаемое традиционное»<sup>24</sup> требует особых механизмов охраны и контроля: «людям» Арктики обещают «современное жизнеобеспечение», «коренным народам» гарантируют «традиционное проживание» (цитата 1). Именно из этого вытекает, например, то, что под способами занятости КМНС понимается исключительно оленеводство: если сохранение образа жизни КМНС объявляется «приоритетом региона», то соответствующая конференция будет посвящена оленеводству (цитата 2). Если район объявляется «территорией исторического проживания» КМНС, то глава региона будет призывать к обеспечению самозанятости этого сегмента населения именно в «традиционной» отрасли, а в своей презентации показывать фотографии оленей или этнически маркированных предметов (цитата 3). Если принципиальный для арктической повестки вопрос «кадрового обеспечения» будет обсуждаться в отношении КМНС, то в качестве рекомендации докладчик выдвинет «целевую подготовку специалистов из числа [КМНС] по глубокой переработке продукции оленеводства» (цитата 5).

Иными словами, у «коренного населения» все – специфическое, «традиционное», требующее усиленной защиты государства: и культура (в том числе «этноархеологическое наследие»), и «исконная среда обитания» (Резолюция, проект 2014: 39 (54)), и даже потребности в области здравоохранения<sup>25</sup>. Риторически и композиционно обсуждение проблем и перспектив КМНС в анализируемых текстах часто увязыва-

ется с формулировкой задач в области экологии и природопользования: разделы, посвященные этим темам, могут следовать друг за другом (обычно вначале упоминается экологическая безопасность или хрупкость экосистем, затем КМНС) (Сборник докладов: 10, 41; Рекомендации участников 2014: 12–13; Программа проведения 2014: 12–13 и др.) или сливаться, как в цитатах 2 и 4. Естественной «средой обитания», «домом» КМНС считается арктическая тундра – та самая экологически уязвимая природная зона, которая требует повышенной защиты со стороны государства. Благополучие тундры и ее обитателей риторически представляются как единая цель: «традиционные формы природопользования» сберегают биоразнообразие, а биоразнообразие обеспечивает жизнеспособность основной «традиционной» отрасли экономики КМНС – оленеводства. КМНС и его традиции – на уровне риторики – становятся частью охраняемого природного и культурного ландшафта<sup>26</sup>.

Действия государства в отношении КМНС (равно как в отношении экологии) обозначаются как «поддержка», «сохранение», «[социально-экономическое] развитие», «мониторинг» и заключаются, по сути, в обеспечении контроля и обещании упоминавшейся выше *безопасности* (как основной функции государства). Люди, ведущие «традиционный образ жизни», рассматриваются исключительно как (уязвимый и требующий защиты) объект государственной политики и федерального права – что особенно активно обсуждалось в ходе Правового форума<sup>27</sup>. Например, в секции «Человеческое измерение Арктики: общество и право» в качестве основных проблем обсуждались изменения закона о гарантиях прав КМНС, приведшие к «понижению охранительного статуса территорий традиционного природопользования», а также отсутствие прозрачного критерия выделения территорий традиционного природопользования и единой процедуры (пере)закрепления их статуса (В.А. Кряжков)<sup>28</sup>. Среди способов преодоления «правовой стагнации» предлагались следующие: учет правовой культуры самих КМНС при разработке законов (И.Л. Набок, Н.И. Новикова), принятие закона об оценке воздействия на традиционное природопользование КМНС (Н.И. Новикова), ратификация международных конвенций по КМНС (Г.Н. Чеботарёв), доверенное регулярное сотрудничество с сообществами КМНС, узаконивание этнологической экспертизы, привлечение промышленных предприятий к социальной ответственности перед ними и т.д. Следует подчеркнуть, что и в дискурсе Правового форума «коренные жители» понимаются как объект наблюдения и контроля<sup>29</sup>, несмотря на упоминания «гражданского общества» и «общественных объединений КМНС».

Так, в докладе Г.Н. Чеботарёва «государственный протекционизм на арктических территориях» репрезентируется как комфортный режим для КМНС, незаинтересованных в принятии важных решений, но лишь в получении прибыли. В качестве образца эффективного управления



делами КМНС описывается опыт Ямало-Ненецкого автономного округа, где действует целый спектр патерналистских программ, обеспечивающих государственную поддержку КМНС в жилищных, образовательных, медицинских и других вопросах (например, предоставление жилья оленеводам-пенсионерам, проект «кочевых школ», передвижные медицинские бригады и т.д.) (Г.Н. Чеботарёв).

Второй значимой социальной темой, представленной на обоих форумах, является «кадровое обеспечение» АЗРФ. Рассмотрим несколько примеров презентации этой темы в докладах участников:

1. «К [важным для региона как арктического субъекта вопросам] в первую очередь можно отнести подготовку кадров для реализации арктических проектов с учетом потребностей предприятий. У нас есть идея создания в регионе “Центра арктических компетенций”, то есть системы комплексной непрерывной профессиональной подготовки и переподготовки рабочих кадров и специалистов среднего звена. Учебный процесс будет строиться на основе специализированных учебных программ для предприятий, уже работающих или готовых работать в арктических условиях. <...> Мы смотрим вперед и хотим, чтобы система “Школа – колледж – завод” стала реально работающим механизмом (Сборник докладов: 35; доклад А.М. Тюкавина).

2. «В Архангельске и Северодвинске сосредоточены все научные структуры и вузы региона. В области расположено 11 учреждений науки, в том числе РАН, НИИ лесного хозяйства и филиал Полярного научно-исследовательского института морского рыбного хозяйства и океанографии. <...> Северный (Арктический) федеральный университет, созданный в целях кадрового обеспечения деятельности в Арктике, осуществляет образовательную деятельность по 23 группам специальностей. База студенческих практик САФУ включает предприятия Северодвинска, нефтегазовые корпорации, транспортные компании, службы реагирования на чрезвычайные ситуации в Арктике» (39; доклад И.А. Орлова).

3. «Качество специалистов становится одним из ключевых факторов конкурентоспособности экономики. <...> Должно быть обеспечено качественно новое развитие профессиональной переподготовки. При этом политика должна быть направлена на создание условий не для временных мигрантов, а для постоянного закрепления кадров на основе высокого качества жизни населения» (47; доклад Г.М. Макаровой).

По общему мнению, для современной ситуации в Арктике характерна нехватка квалифицированных работников на фоне растущих потребностей промышленных компаний. В то же время, как отмечают докладчики, в Арктической зоне расположено большое количество учебных заведений, охватывающих разные уровни профессионального образования, а также исследовательских учреждений и даже несколько

университетов, способных удовлетворять запросы всех потенциальных работодателей (цитата 2). Основной задачей, таким образом, является налаживание взаимодействия между поставщиком кадров (учебным заведением) и потребителем, заказчиком (компанией). Способствовать регулярному взаимодействию должны, с одной стороны, новые (модифицированные советские) образовательные форматы, вроде программ профессиональной переподготовки или системы «школа – колледж – завод» (цитата 1, 3), и четкое формулирование компаниями своих кадровых потребностей – с другой<sup>30</sup>. Нехватке квалифицированных специалистов и проблеме «трудодефицитных» регионов России были посвящены отдельные выступления в рамках круглого стола «Кадровое обеспечение развития Арктических регионов России» (Сборник докладов).

В связи с необходимостью насыщения «арктического рынка труда» обсуждаются также международный опыт регулирования кадровой, трудовой и миграционной мобильности населения, использование «трудового потенциала» и контроль трудовой миграции в РФ<sup>31</sup>, демографические тенденции в регионах АЗРФ<sup>32</sup>. Большое внимание уделяется необходимости «стратегического» сотрудничества российских вузов с партнерами из других арктических государств, развитию академической мобильности, «профориентации молодежи в пользу нужд Арктического региона», а также созданию единой информационной базы – площадки для обмена «арктическими» новостями и осуществления рекрутинга (90–91, 88–90; доклады К.С. Зайкова, Г.В. Коршунова).

Наиболее акцентируемой и эмоционально значимой задачей в этой сфере социального планирования оказывается формирование *постоянного* – риторически противопоставляемого *вахтовому* – населения Арктики: тех самых «кадров», т.е. молодежи, способной работать на постоянной основе (Резолюция, проект 2014: 14–21 (21–32)). Операции, которые докладчики призывают производить с этой категорией населения, обозначаются чаще всего как «привлечение», «удержание» и «закрепление». Показательно, что подобное новое заселение Арктики («массовую подготовку кадров», гарантирующую новую индустриализацию Севера<sup>33</sup>) предлагается вести двумя путями: через обеспечение достойных социальных условий, «высокого качества жизни» в Арктике (цитата 3) и через заблаговременную профессиональную и идеологическую подготовку рабочей силы, через образовательные специализации, повышение символического статуса работы на Севере, гарантии трудоустройства. Примером второй стратегии может стать концепция «национального арктического научно-образовательного консорциума», представленная на форуме АСПОЛ ректором САФУ имени М.В. Ломоносова Е.В. Кудряшовой. В задачи консорциума, помимо подготовки «научно-производственных кадров» для полярных регионов РФ, входит «формирование единой национальной культурно-просветительской

стратегии и программы, направленной на популяризацию и повышение имиджа полярных профессий среди молодежи» (Резолюция, проект 2014: 14–15 (22); презентация Е.В. Кудряшовой).

Депопуляция Арктики многими участниками форумов воспринимается либо как свершившееся событие – как положение, которое теперь необходимо исправлять, либо как будущий итог, к которому неизбежно приведет массовое привлечение (исключительно) вахтовых рабочих<sup>34</sup>. Одним из возможных механизмов борьбы с сокращением численности населения эксперты форумов считают «повышение качества жизни» – редко раскрывая, впрочем, значение этой формулы. Безусловно, формулировка подразумевает улучшение социальной сферы, инфраструктуры и транспортной сети, медицины и образования. Но даже когда все эти компоненты перечисляются в докладе, конкретные шаги, проекты или программы не просматриваются, в то время как о технических инновациях и ресурсных разработках в АЗРФ говорится конкретно, «с именами». Исключением, пожалуй, являлся доклад представителя Республики Саха (Якутия) Г.М. Макаровой, раскрывающий объем ключевых категорий «комфортное проживание» или «достойный уровень жизни» через перечисление недавних изменений в инфраструктуре, энергетике или социальных гарантиях региона:

«Необходимо разработать конкретные механизмы по привлечению и закреплению специалистов. Это и подъемные, оплата проезда, обеспечение комфортным жильем, социальные гарантии, достойная оплата труда, компенсирующая дискомфортные условия проживания»; «Мы планируем внедрять [инновации] как в строительстве, используя передовые методы возведения домов из новейших материалов, так и в медицине, применяя последние разработки в диагностировании и телемедицину для поддержания здоровья населения. <...> В республике начато использование возобновляемых источников энергии – это строительство ветроэлектрических установок и солнечных электростанций. <...> Внедрение новых технологий в Арктике – это жизненно необходимый процесс, направленный на создание комфортных условий жизни населения» (Сборник докладов: 46–47; доклад Г.М. Макаровой)<sup>35</sup>.

Если не принимать в расчет КМНС и «разовых» посетителей (например, туристов), люди в Арктике, как утверждают анализируемые тексты, нужны для того, чтобы *работать*. И микроанализ дискурсивных стратегий докладчиков, и макроанализ повестки форумов демонстрируют, что в фокусе интересов находится развитие «ресурсного», «транспортного» и других экономических или политических потенциалов Арктической зоны. Люди же в большинстве случаев рассматриваются как опорная составляющая – такая, которая своим трудом делает это развитие возможным. Подобное восприятие точно отражено в формуле «“запас” человеческого капитала в Арктике»: приехавшие в АЗРФ

люди становятся «капиталом» после получения образования «не как стандартизированного товара, а как специфичного ресурса, который адаптирован к условиям конкретной местности», *заточен* под нужды хозяйствующих на ее территории субъектов (Сборник докладов; презентация А.В. Котова). Формирование «специальных компетенций», направленных на решение «практических ситуаций», преследует не обеспечение благосостояния людей, но подготовку эффективных управляющих кадров, способных вкладываться в развитие региона («управлять развитием территории в экстремальных условиях») (Сборник докладов; презентация В.И. Сморчковой).

«Управление развитием» – единственное проявление *агентности*, положенное людям в Арктике: во всем остальном они остаются объектом управления, опеки и гарантий со стороны реально действующих и принимающих решения субъектов – государства и крупного бизнеса (промышленности). Именно поэтому не механизмы формирования гражданского общества (как бы мы его ни понимали) рассматриваются как залог процветания региона<sup>36</sup>, но создание единого управляющего государственного органа, одним из итогов работы которого была бы «концентрация внимания органов власти на проблеме человека, проживающего в тяжелейших природно-климатических условиях Арктики». Неважно, насколько персонализированную категорию употребляет докладчик для обозначения функции государства – «постоянная забота государства о жителях» или «адаптация к последствиям изменений» (Сборник докладов: 44–45; доклад Г.М. Макаровой) – важно, что риторически люди последовательно представляются как *объект* политики всеобщего благоденствия.

Показательным исключением из правила, описанного выше, является фрагмент Резолюции Правового форума, настаивающий на введении спектра механизмов самоуправления на арктических территориях: например, через активное участие *всех* граждан в управлении публичными делами региона или через проведение публичных слушаний по всем проектам хозяйственной деятельности<sup>37</sup>. Другим знаковым трендом курса на децентрализацию становится идея «социально ответственного бизнеса», принимающего на себя часть социальных (патерналистских) обязательств государства – либо в рамках собственных социальных программ, либо в режиме проектов государственно-частного партнёрства (Рекомендации участников 2014: 7–8; Сборник докладов: 44, доклад Г.М. Макаровой).

Существуют в повестках форумов и относительно маргинальные социальные темы. Так, активно обсуждается управление потоками «внешних» людей, никак не связанных с трудовой миграцией – *туристами*. Туризм рассматривается как одна из перспективных отраслей экономики Арктической зоны и одновременно один из легитимных по-

водов модернизации транспортной или социальной инфраструктуры (например, сферы услуг). Об «арктическом туризме» упоминают представители республик Саха (Якутия) и Коми, Архангельской и, особенно активно, Мурманской областей (Сборник докладов: 34, 47, 55–56, доклады М.В. Ковтун, Г.М. Макаровой, А.М. Тюкавина; Программа проведения 2014: 12–13). Активнее всего популяризируются туристические программы, сфокусированные на потреблении «уникальной» арктической природы: экологический туризм (посещение особо охраняемых природных территорий или национальных парков; круизные программы, например мурманский проект «Арктическая гавань»), спортивный туризм (горнолыжный, пешеходный, водный и т.д.). Менее популярными, но все же важными оказываются программы, предлагающие культурные, исторические и этнические товары АЗРФ: «культурно-познавательный туризм, событийный (фольклорные, спортивные праздники), этнокультурный (язык, традиции и культура этнических народностей)» (Сборник докладов; презентация В.М. Гайзера). История заселения (освоения) северных земель также легко конвертируется в туристический продукт: например, Архангельская область репрезентируется как «пространство наиболее раннего расселения славян в европейской части» АЗРФ, «первый центр государственного морского судостроения страны», территория «многовекового проживания коренного русского населения», которому принадлежит заслуга «первых походов через северные моря» и обживания Сибири (Сборник докладов: 37–39; доклад И.А. Орлова). Таким образом утверждается символическое право области на статус первой арктической территории, по отношению к которой преемственно современное государство<sup>38</sup>.

За 2015 г. произошел ряд изменений в управлении Арктикой и ее населением – из наиболее значимых отмечу создание Государственной комиссии по вопросам развития Арктики под руководством заместителя председателя Правительства Д.О. Рогозина (Указ Президента РФ № 50 от 3 февраля 2015 г.<sup>39</sup>; далее ГК) и передачу полномочий Министерства культуры в области защиты прав национальных меньшинств и коренных малочисленных народов России Федеральному агентству по делам национальностей под руководством И.В. Барина (Указ Президента РФ № 168 от 31 марта 2015 года<sup>40</sup>; далее ФАДН). Институциональные изменения, впрочем, принципиально не повлияли на дискурсивное поле очередного форума АСПОЛ (хотя выступающие и перестали настаивать на создании единого контролирующего арктическую повестку государственного органа). Программа форума воспроизводила схему 2014 г.; основные категории участников, презентационные площадки и рабочие сессии также повторялись. Впрочем, количество докладчиков значительно возросло – в 2015 г. число секций вдвое превышало состав предыдущего форума. Приоритеты недавно образованных

государственных институций демонстрируют преемственность по отношению к дискурсу форумов 2014 г.: основной задачей ФАДН были названы создание реестра КМНС и выработка четких критериев занесения этнических групп в новый реестр (Сборник докладов; доклад И.В. Баринаова); руководитель ГК, хоть и поставил в иерархии приоритетов развития АЗРФ «людей» (вопросы «человеческого капитала в Арктике») на первое место, основное внимание в своем докладе уделил приоритетам безопасности, мобильности и транспортной доступности, добыче ресурсов и вопросам государственно-частного партнерства (Сборник докладов; доклад Д.О. Рогозина).

В дискурсивном облике «коренных народов» принципиальных изменений не произошло: эту категорию по-прежнему составляют уязвимые носители уникальных знаний о регионе, представители традиционных промыслов и отраслей хозяйствования, требующие особых целевых программ и средств институционального контроля (Сборник докладов; доклад И.В. Баринаова)<sup>41</sup>. В то же время в 2015 г., помимо сессий, посвященных подготовке кадров и задачам высшей школы в АЗРФ, были организованы сессии, посвященные прочим социальным темам: «Совершенствование медицины и здравоохранения в российской Арктике», «Развитие туризма и культурное наследие в Арктике», «Комплексная безопасность населения АЗРФ» и др. (Программа 2015: 10–11, 14). Помимо увеличения внимания к социальным темам в целом, следует отметить особую сфокусированность ряда докладчиков на проектах привлечения и удержания *молодежи* в АЗРФ, способах формирования у учащихся «арктических компетенций», создании молодежных профессиональных сетей и сообществ. Подобный «молодежный» поворот следует рассматривать как закономерное развитие описанных мною трендов управления «кадровым потенциалом» Арктики (Сборник докладов; доклады Д.В. Ливанова, С.В. Поспелова, Н.В. Чичериной, Н.М. Куприкова и др.).

Социальный портрет Арктики, сложившийся на форумах, определяется двумя противопоставленными группами населения: «коренными народами» и «трудовыми ресурсами». Функционирование этих категорий прослеживается и в выступлениях отдельных докладчиков, и в общей композиции (программе) форумов. «Коренные» последовательно выделяются в особую группу, требующую (вследствие малочисленности и уязвимости) особой работы государства, системы социальных преференций и специальных программ. Вторая группа – «кадровый потенциал» АЗРФ – должна стать арктическим «легионом труда»<sup>42</sup>, обеспечивающим функционирование и развитие промышленности, транспорта, моногородов или зон освоения шельфа. Первые отвечают за экзотику, «неповторимую атмосферу» (Сборник докладов; доклад А.Л. Логинова), традиционность промыслов и образа жизни, которые

синонимичны исторической преемственности и *устойчивому развитию* территорий. Вторые отвечают за основную форму присутствия государства в Арктике: ее ресурсное освоение. Обе роли функциональны и практически полностью покрывают социальную составляющую дискурса форумов: «[Н]а нашем Севере так же, как и во всех субъектах федерации, функционируют коренные народы Севера, их более шестнадцатая тысяч. И мы рядом добываем двадцать миллионов тонн нефти, производим там весь никель, платину, медь, золото. И тут же занимаемся оленеводством, добычей рыбы и другими национальными промыслами» (Сборник докладов; доклад В.А. Толоконского)<sup>43</sup>.

Универсальным дискурсивным контекстом представления социальных проектов и инициатив в АЗРФ становится описание условий жизни и работы как дискомфортных и экстремальных, требующих специальной (профессиональной) подготовки населения и особой заботы (контроля) со стороны государства. Постоянное население Арктики репрезентируется как *объект* управления – пассивный или зависимый. Особенно очевидно это в случае с «коренными народами», которые рассматриваются как проблема, требующая решения (на тех же правах, что и экология, «хрупкая» природная среда), а не как ресурс для выполнения каких-либо задач. Очень точно резюмирует все описанное мною определение Арктики как «своеобразн[ого] холодильник[а] всего человечества, где человечество складировало все, что ему необходимо... на завтрашний день» (Сборник докладов; доклад Д.О. Рогозина). Основной характеристикой региона является его «ресурсоёмкость», что отражается на глобальном уровне приоритетов форумов: обсуждение социальных проблем неизменно уступает в важности темам промышленного освоения. Показательно, что российский взгляд в данном случае коррелирует с представлениями (*imaginaries*) об Арктике как о «ресурсном фронтире», «terra nullius» и территории, требующей особых механизмов управления, характерными для международного сообщества экспертов (Steinberg, Tasch and Gerhardt 2015).

### Примечания

<sup>1</sup> Контексты употребления лексемы «Арктика» и ее дериватов («Арктическая зона РФ», «Арктический регион / макрорегион», «Российская Арктика» и др.) в рамках описываемых форумов соответствуют, преимущественно, указу «О сухопутных территориях Арктической зоны РФ» (2014 г.), прямо определяющему объем понятия «Арктика» – географические границы региона с точки зрения российского законодательства. *Преимущественно* – поскольку установленные границы, так или иначе, на уровне дискурса переопределяются в ходе форума не только посредством прямой проблематизации (например, напоминания о том, что шельфовая граница РФ до сих пор не установлена), но и фактом присутствия на форумах заинтересованных представителей неарктических регионов.

<sup>2</sup> Далее ноябрьское мероприятие я буду обозначать как «Правовой форум» (в соответствии с ключевой темой повестки), а декабрьское – как «Форум АСПОЛ» (делая, таким

образом, акцент на ответственной за концепцию форума «Ассоциации полярников»). Официальный сайт АСПОЛ находится в разработке <http://aspolf.ru/>; впрочем, работа ассоциации и контролируемых ею общественных комиссий подробно описана А.Н. Чилингаровым в (Сборник докладов, форум АСПОЛ: 3–4). Официальный сайт форума АСПОЛ: <http://www.forumarctic.com/conf2015>. Отчеты о форуме АСПОЛ см., например: <http://pro-arctic.ru/18/12/2014/gamers/12882> (Лукин 2015); отчеты организаторов Правового форума: <http://www.izak.ru/news.html?id=707>, <http://www.r89.ru/novosti/8448.php>. См. также проекты документов Правового форума, размещенные в сети: [http://narfu.ru/upload/medialibrary/af2/ark-forum-spb-12\\_15-noyabr-2014.pdf](http://narfu.ru/upload/medialibrary/af2/ark-forum-spb-12_15-noyabr-2014.pdf) (проект программы, обзор тематики круглых столов), [http://msal.ru/common/upload/Proekt\\_Programmy\\_Foruma.pdf](http://msal.ru/common/upload/Proekt_Programmy_Foruma.pdf) (проект программного буклета). Некоторые анализируемые документы не опубликованы (в Интернете или печатных изданиях) и цитируются по моим личным материалам. Я не участвовала в форумах в качестве выступающего, оставаясь таким образом на позиции наблюдателя, не включенного в событие: такая позиция в полной мере отвечала задаче анализа официального дискурса об Арктике, артикулируемого в публичном пространстве.

<sup>3</sup> Словосочетание «арктическая повестка» является эмной категорией (заимствуется из анализируемого дискурса), обозначающей комплекс вопросов и проблем, связанных с российской Арктикой и имеющих значение для данного субъекта (например, региона) или в рамках данного мероприятия (например, форума). Например: «По инициативе Ассоциации [АСПОЛ] при правительствах субъектов РФ создаются полярные комиссии как экспертно-консультационные органы, которые способствуют развитию арктической повестки регионов, подчеркивают их роль в цепочках производства продукта, необходимого для Арктики» (Резолюция, проект 2014: 1 (5)). Здесь и далее я цитирую Резолюцию форума по проектному документу, разосланному участникам вскоре после проведения форума; в скобках указаны страницы окончательной версии Резолюции, претерпевшей не содержательную, но стилистическую редакцию, а также дополненной рядом формальных ссылок (например, в качестве адресата рекомендаций в большинстве случаев стала указываться Государственная комиссия по вопросам развития Арктики, которая на момент проведения Форума еще не была сформирована).

<sup>4</sup> Исследование *репрезентаций* Арктики во властных дискурсах заинтересованных государств предпринимается в работе (Steinberg, Tasch, Gerhardt 2015), посвященной описанию *imaginaries* – основополагающих мифологем об Арктике, формирующих восприятие настоящего и будущего региона («Imaginaries are... foundational myths that provide a framework and reference for everyday life and for future ambitions») (xii, 6). За указание на эту работу я искренне благодарю анонимного рецензента.

<sup>5</sup> Под *дискурсом* я вслед за Тойном ван Дейком понимаю совокупность вербальных текстов (в рассматриваемом случае – письменных и устных выступлений, презентаций и элементов спонтанного коммуникативного взаимодействия), а также комплекс неязыковых явлений (например, культурные практики), отражающих стереотипное представление о *ситуации* – фрагменте социальной реальности или контексте коммуникативного события (van Dijk 1997). Анализ дискурса обычно заключается в последовательной деконструкции уровней дискурса (языковых структур, макротекстовой организации), выделении и интерпретации конститутивных элементов дискурса, например ключевых слов и понятий, дискурсивных стратегий, используемых для достижения определенных коммуникативных задач, а также *эмных* категорий коммуникантов (способов интерпретации и квалификации определенных фрагментов социальной реальности) (Schiffrin 1994: 415–417; van Dijk 1997: 29–31).

<sup>6</sup> Список участников форума АСПОЛ 2014: <http://www.forumarctic.com/conf2015/visitors/the-forum-2014/SpisokArc2014.pdf>.

<sup>7</sup> В данном случае под *воображаемыми границами* понимаются представления об арктическом регионе, закрепленные законодательно и циркулирующие в дискурсе о рос-



сийской Арктике; во втором случае в качестве *арктических* могут восприниматься территории Севера и Сибири, не включенные в АЗРФ.

<sup>8</sup> Список участников выставки в рамках форума АСПОЛ 2014 см.: <http://www.forumarctic.com/conf2015/exposition/exhibitors-2014>.

<sup>9</sup> Подобный вполне легитимный способ самопрезентации на уровне итоговых документов форума (резолуций и рекомендаций правительству) нередко выливался в саморекламу и попытки добиться поддержки центра при помощи риторических отсылок к текущей политической ситуации в стране: например, наиболее распространенной стратегией лоббирования собственного продукта стало упоминание необходимости «импортозамещения» в условиях «технологических и финансовых санкций» (Резолюция, проект 2014: 30–36 (44–51)). Попытки добиться «рекомендаций» от правительства, как кажется, следует рассматривать как еще одно проявление тенденции к централизации управления арктической зоной и инфраструктурой. Особенно показательны в этом отношении попытки изменить текущую ситуацию в собственном регионе, используя форум как площадку для риторического манипулирования, например: «Правительству РФ <...> рассмотреть возможность законодательно обязать рыбодобывающие компании, осваивающие российскую квоту в северных морях, доставлять определенную часть выловленной рыбы на береговые рыбоперерабатывающие предприятия для дальнейшей переработки. Инициатор предложения: Правительство Мурманской области» (9 (15)).

<sup>10</sup> Полный текст документа см.: <http://www.scrf.gov.ru/documents/98.html>.

<sup>11</sup> Полный текст документа см.: [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/region\\_stat/ukaz\\_296.pdf](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/region_stat/ukaz_296.pdf).

<sup>12</sup> Полный текст документа см.: <http://government.ru/media/files/2RpSA3sctElhAGn4RN9dHrtzk0A3wZm8.pdf>.

<sup>13</sup> Полный текст документа см.: <http://government.ru/media/files/AtEYgOHutVc.pdf>.

<sup>14</sup> Названия секций форумов достаточно последовательно повторяют пункты «Стратегии» и «Основ». Более того, цель работы ассоциации АСПОЛ и организованного ею форума также формулируется со ссылками на упомянутые мною документы: «Основной задачей Ассоциации полярников является содействие реализации государственной политики по развитию арктической зоны Российской Федерации через продвижение в общество Национальной арктической идеи, которая заключается в том, что будущее России как великой, передовой и высокоразвитой державы неразрывно связано с освоением ее Арктической зоны. Она определена в утвержденных Президентом РФ [Основах] и [Стратегии]. <...> МОО “Ассоциация полярников” формирует инструменты, задачей которых является доведение Национальной арктической идеи до каждого региона, компании, общественной организации, человека» (Резолюция, проект 2014: 1 (5)).

<sup>15</sup> Ср. *безопасность* – «свойство и состояние по значению прилагательного *безопасный*; безопасный – «не грозящий опасностью, не являющийся опасным», с оттенком значения «не причиняющий вред, безвредный» (Большой академический словарь 2004: 491–492).

<sup>16</sup> Ср. *национальная безопасность* (как юридический термин) – «внутреннее состояние и международное положение страны, надежно обеспечивающие ее свободу, независимость, целостность, национальные интересы и исключающие угрозу внутренней дестабилизации и внешнего нападения» (Комментарий к федеральному закону 2009: 156–157).

<sup>17</sup> Понятие *устойчивое развитие* (*sustainable development*) обозначает такой процесс экономических, экологических, социальных изменений, связанных с эксплуатацией ресурсов, научно-техническим развитием, политическими и институциональными трансформациями обществ, при котором *укрепляется* существующий природный потенциал и *гарантируются* улучшения качества жизни людей, удовлетворение их потребностей. Концепция ведет свою историю от заседания Комиссии Брундтланд в 1983 г. и, чаще всего, настаивает на трех «стабильных», «долгосрочных», «сбалансированных» (все эти определения в совокупности более точно передают смысл прилагательного *sustainable*) измерениях развития – экологическом, экономическом и социаль-

ном (об истории комиссии см., например: Borowy 2014). На наш взгляд, концепцию следует рассматривать исключительно как имеющую силу и смысл политическую риторику, научный подход к которой требует дискурсивного демонтажа, а не объективации. Опыты деконструкции категории предлагаются разные: например, прагматическая критика концепции (Корпина 2013) или деконструкция в духе археологии идеи (Harlow, Golub, Allen 2013), анализироваться может дискурсивное бытование концепции на синхронном уровне (Springett 2013) и мн. др. В разных странах выпускается несколько журналов, посвященных *sustainable development*.

В России концепция устойчивого развития появилась в 1990-е гг., что отражено в Указе Президента РФ № 236 от 4.02.1994 г. «О государственной стратегии РФ по охране окружающей среды и обеспечению устойчивого развития», а также в «Основных положениях стратегии РФ по охране окружающей среды и обеспечению устойчивого развития» и далее в Указе президента РФ № 440 от 1.04.1996 г. «О концепции перехода РФ к устойчивому развитию» и в самой «Концепции перехода...». За указание на этот документ я искренне благодарю анонимного рецензента. О специфике восприятия концепции на российской почве, преемственности ее по отношению к советским моделям планирования и о декларативном характере реализации концепции см. (Oldfield 2003).

<sup>18</sup> Этот проект, сфокусированный на стратегиях развития Воркуты, был предложен на форуме АСПОЛ главой Республики Коми В.М. Гайзером. Среди компонентов развития выделялись: «формирование базовых городов, способных к самообеспечению за счет эффективного сочетания мест постоянного проживания, промышленных узлов и современной инфраструктуры», совместное неистощимое природопользование, развитие существующей индустриальной градообразующей основы, повышение качества и доступности социальных услуг, привлечение молодежи и др.» (Сборник докладов, форум АСПОЛ: 40–42; презентация В.М. Гайзера).

<sup>19</sup> Федеральный закон «О территориях опережающего социально-экономического развития в Российской Федерации» был принят 29 декабря 2014 г., но активно упоминался уже на описываемых форумах. См.: <http://www.rg.ru/2014/12/31/territorii-dok.html>.

<sup>20</sup> Следует оговориться, что «социальное» в данном случае я понимаю достаточно узко – как связанное непосредственно с людьми, живущими или временно находящимися в Арктическом регионе. Например, связь демографической статистики с социальными вопросами мы рассматриваем как непосредственно, а вопросы освоения шельфовых углеводородов – как опосредованно релевантные для социальной повестки.

<sup>21</sup> Например: (Сборник докладов: 18; 76–79, доклад С.В. Маркова и О.Я. Борха).

<sup>22</sup> Презентация к докладу содержала большое количество фотографий представителей КМНС, их оленей, этнических костюмов и средств передвижения. Задачи «развития традиционных отраслей хозяйствования, обеспечивающих укрепление занятости и самозанятости [КМНС]» включали следующие пункты: обновление основных средств оленеводческих хозяйств, обеспечение сохранности оленьих пастбищ, содействие кадровому обеспечению оленеводческих хозяйств (Презентация В.М. Гайзера).

<sup>23</sup> Несмотря на то что словосочетание «коренные народы» появилось в правовой сфере РФ лишь в 1990-е гг., сама категория формировалась в советской национальной политике с 1920-х гг.: основанием для выделения этнических групп и выработки особого режима управления ими служила не только их малочисленность, но и критерии образа жизни (например, кочевание), форм занятости (натуральное хозяйство), проживания на «традиционной территории». По мнению С.В. Соколовского, в современном российском законодательстве эклектично сочетаются советская «интеграционная» (модернизационная, патерналистская) политика в отношении КМНС и западная «риторика деколонизации», помещающая изолирующий критерий «традиционного образа жизни» в основу обособления современных коренных народов (Соколовский 2008: 72–73, 69; подробно о наиболее ранних советских списках «малых народов» севера см. (Funk 2009). О популярности мифологемы *север* как «*a no-man's land where aboriginal people live*» в публичном дискурсе и академической практике см. (Vakhtin 2012). На данном

этапе ассоциация *север – коренные жители* последовательно воспроизводится и в правоприменительной практике западных государств, предоставляющих преференции для проживающих на их северных территориях «first nations» / «indigenous peoples» (в соответствии с собственным законодательством, международными конвенциями или директивой Всемирного банка).

<sup>24</sup> *Воображаемое* – не в значении «не существующее, нереальное», но такое, объем которого определяется стереотипными представлениями или не требует раскрытия (не раскрывается), о котором говорят как о само собой разумеющемся.

<sup>25</sup> Например, среди приоритетных направлений деятельности Северного государственного медицинского университета (г. Архангельск) указывались «исследования в области полярной медицины и здоровья коренного населения» (Сборник докладов: 39; доклад И.А. Орлова).

<sup>26</sup> Именно поэтому «мониторинг состояния археологического и этноархеологического наследия» КМНС (Резолюция, проект 2014: 39 (54)) поручается, в том числе, Министерству природных ресурсов и экологии РФ, именно поэтому губернатор Архангельской области характеризует ресурсы своего региона, увязывая экологию, культуру и коренное население: «Это и единственные в Европе ненарушенные северотаежные леса, и обширные водно-болотные угодья, разнообразная арктическая фауна; конечно, это Соловки, уникальные ландшафты и храмовые комплексы, объекты деревянного зодчества, традиционный уклад жизни коренного населения сел русского Поморья. На арктических территориях Архангельской области находятся три национальных парка» (Сборник докладов: 39).

<sup>27</sup> Несмотря на то что программа форума анонсировала обсуждение «законодательства о северных народах в контексте российской политики в Арктике, а в контексте формирования гражданского общества – сравнительно-правовой анализ общественных объединений коренных народов арктических государств» (Программа проведения 2014: 6), внимание докладчиков фокусировалось почти исключительно на проблемах правового сопровождения жизни КМНС России.

<sup>28</sup> Здесь и в аналогичных случаях мы опираемся на конспекты докладов участников форума, прозвучавших 13.11.2014 г.

<sup>29</sup> Ср., например, формулировки вопросов для обсуждения на секциях форума: «Правовые проблемы реализации норм в сфере защиты коренных малочисленных народов», «Северное оленеводство. Этносохраняющие и правовые аспекты», «Сохранение среды обитания коренных малочисленных народов», «Международно-правовая защита коренного населения Арктики» (Программа проведения 2014: 6, 13, 16).

<sup>30</sup> Представители регионов демонстрировали свою заинтересованность в получении от компаний конкретных запросов на «кадры» (и даже проведения «мониторинга» потребностей предприятий). Например, Правительство Омской области выступило с предложением создать в Сибирском федеральном округе «Совет по деловому сотрудничеству в Арктике»: «Предполагается, что Совет будет вести работу по формированию банка потребностей компаний-заказчиков и банка возможностей предприятий-производителей, объединять стороны и координировать их действия» (Резолюция, проект 2014: 6 (10)). В свою очередь одной из стратегий формирования имиджа компании ее представителями становится акцентирование вклада в развитие кадрового потенциала в регионе присутствия; см., например, отчет о выступлении на Правовом форуме Д. Михайлова, представителя компании «Норильский никель»: <http://www.nornik.ru/press-czentr/novosti-i-press-relizyi/novosti/nornikel-vyistupil-s-inicziativami-po-razvitiyu-rossijskoj-arktiki-na-mezhdunarodnom-arkticheskom-pravovom-forume>.

<sup>31</sup> Например: «Основная проблема регулирования трудовой миграции в РФ в том, что большую часть иммигрантов привлекают наиболее динамично развивающиеся и успешные регионы – ХМАО, Московский регион, Краснодарский край, Новосибирская область и т.д., а потребность в притоке мигрантов имеют регионы с устойчивой естественной и миграционной убылью, большая часть миграционно непривлекательных

северных регионов. <...> Северные регионы России по примеру северных стран могут разрабатывать свои и межрегиональные программы, включающие... вопросы поддержки образовательной политики, политики в сфере малого и среднего предпринимательства, развитие сферы занятости и рынка труда» (Сборник докладов: 87; доклад О.Б. Хоревой; Рекомендации участников 2014: 6–7).

<sup>32</sup> Отток населения воспринимается как серьезная негативная характеристика ситуации в регионе; стабильность населения, в особенности молодежи, наоборот, оценивается положительно и выделяется риторически: «В области существенно более низкие, чем в других арктических регионах, темпы оттока населения. Демографическая ситуация имеет проблемы, но подавляющая часть молодежи, связывает свое будущее с Архангельским Севером» (Сборник докладов: 38; доклад И.А. Орлова).

<sup>33</sup> (Конспект доклада С.Д. Валентя, 13.11.2015; Правовой форум).

<sup>34</sup> Ср. «Освоить Арктический Север исключительно вахтовым методом не получится. Нужна сеть современных городов, которые станут кадровыми, технологическими и сервисными центрами освоения арктических территорий» (Сборник докладов; презентация В.В. Лещенко). О невозможности сохранить «нашу Арктику» при помощи вахтовых рабочих рассуждали в своих докладах на Правовом форуме В.И. Лафитский и И.Л. Шпектор. Потребность в заселении Арктики ощущается настолько остро, что даже на фоне общей для современной России мигрантофобии высказываются предложения о разработке программ «адаптации и интеграции внутренних и внешних мигрантов в арктических регионах РФ» (Резолюция, проект 2014: 19 (28)).

<sup>35</sup> Более того, в докладе представлено сравнение показателей «уровней жизни населения» АЗРФ (плотность населения, площадь, жилье, естественный прирост, прожиточный минимум и т.д.) и отношение показателей арктических районов Якутии и их экономики к показателям по всему региону (презентация Г.М. Макаровой). Отдельного внимания заслуживает также региональная программа «Человек в Арктике», чьей главной целью стала «выработка надежного механизма мониторинга и оценки качества жизни» населения Якутии (Сборник докладов: 47).

<sup>36</sup> Впрочем, в некоторых презентациях формирование «гражданского общества» или его элементов рассматривалось как один из инструментов продвижения федеральной «арктической повестки» в регионах: например, комиссии АСПОЛ призваны стимулировать «общественную инициативу» для совместной работы по направлениям «Духовное, культурное и природное наследие», «Работа с ветеранами», «Социальные проекты и работа с молодежью» и др. (Сборник докладов; презентация «Национальная арктическая идея» Наумовой).

<sup>37</sup> «Демократические институты должны обеспечить постоянную связь органов власти и общества при принятии управленческих решений, активное участие граждан в реализации целей “арктической политики”. С учетом малочисленности населения арктической зоны... требуется разработка стратегии законодательного регулирования участия граждан в управлении публичными делами на арктических территориях. <...> Представители коренных малочисленных народов должны рассматриваться не как объект постоянной опеки со стороны государства, а как полноценные участники процессов устойчивого развития российской Арктики»; «Целесообразно рекомендовать в [АЗРФ] провести эксперимент по восстановлению муниципального экологического контроля, обязательной государственной экологической экспертизы, общественных слушаний всех проектов хозяйственной деятельности» (Рекомендации участников 2014: 6–7, 14). Подчеркну, что это лишь случай риторического сдвига в одном из документов форума; Впрочем, сдвига важного.

<sup>38</sup> Замечу, что определение *коренное* в презентациях Архангельской области выступает в связке с категорией *население* и этнонимом *русское* (ср. цитату в сноске 24: «уклад жизни коренного населения сел русского Поморья»). Формулировка отсылает к наиболее частотному контексту употребления лексемы *коренной* (КМНС) и, таким образом, к представлению об «автохтонности» и особых правах (в данном случае) *русского* насе-

ления на территорию – исконные земли России и государствообразующей этнической группы в Арктике. Об «амбициях регионов и выработке конкурентных статусов в арктическом пространстве», о дискурсивном конструировании экономических и стратегических репутаций, а также о борьбе за звание «столицы», «ворот», «форпоста» Арктики (или Северного морского пути) см. (Назукина 2013). За указание на эту работу я благодарю Валерию Васильеву.

<sup>39</sup> О Государственной комиссии см.: <http://government.ru/department/308/events>.

<sup>40</sup> О Федеральном агентстве см.: <http://fadn.gov.ru>.

<sup>41</sup> Отдельная секция, посвященная проблемам КМНС, в 2015 г. носила название «Устойчивое развитие коренных народов Арктики: традиции и современность» (Программа 2015: 15–16).

<sup>42</sup> Здесь я использую метафору из стихотворения Владимира Кириллова «Мы».

<sup>43</sup> Подобное разделение арктического населения на две группы прослеживается и в докладе председателя общественной комиссии АСПОЛ по направлению «Социальные проекты» А.Л. Логинова. Первая группа описывается им как «Коренные народы – это люди, которые живут веками на Крайнем Севере и занимаются там своими промыслами, оленеводство, какие-то такие вещи. Они очень немногочисленные, и тот продукт, который они вырабатывают, очень тоже незначителен в экономике страны, но они крайне важны, потому что это принадлежность этой земли. Они создают вот эту неповторимую, в частности, атмосферу в Арктике, в которую мы приходим работать, заниматься наукой и новыми технологиями»; вторую группу составляют «уважаемые коллеги из “Роснефти”, которые не уйдут с шельфа никогда», а также представители многочисленных других добывающих, перерабатывающих, транспортных компаний (Сборник докладов; доклад А.Л. Логинова).

### Литература

- Большой академический словарь русского языка: В 30 т. / Под ред. К.С. Горбачевича. СПб.: Наука, 2004. Т. 1.
- Комментарий к Федеральному закону «О государственном языке Российской Федерации». Ч. 2: Нормы современного русского литературного языка как государственного (Комплексный нормативный словарь современного русского языка). Кн. 1: А–М / Под общ. ред. Г.Н. Складчиковой, Е.Ю. Ваулиной. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009.
- Лукин Ю.Ф. Арктика: настоящее и будущее // Арктика и Север. 2015. № 18. С. 173–177.
- Назукина М.В. Основные тренды позиционирования регионов российской Арктики // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2013. № 5. С. 59–68.
- Соколовский С.В. Коренные народы: от политики стратегического эссенциализма к принципу социальной справедливости // Этнографическое обозрение. 2008. № 4. С. 59–76.
- Funk D. In search of a «Roster of 26 smaller peoples of the North» of Russia // Passageways. From Hungarian Ethnography to European Ethnology and Sociocultural Anthropology / G. Vargyas (ed.). Budapest: L'Harmattan, 2009. P. 315–329.
- Harlow J., Golub A., Allen B. A Review of Utopian Themes in Sustainable Development Discourse // Sustainable Development. 2013 (2011). Vol. 21 (4). P. 270–280.
- Kopnina H. Schooling the World: Exploring the critical course on sustainable development through an anthropological lens // International Journal of Educational Research. 2013. Vol. 62. P. 220–228.
- Oldfield J.D. Russia, Systemic Transformation and the Concept of Sustainable Development // Environmental Politics. 2003. Vol. 10 (3). P. 94–110.
- Springett D. Critical Perspectives on Sustainable Development // Sustainable Development. 2013. Vol. 21. P. 73–82.

- Steinberg P.E., Tasch J., Gerhardt H. Contesting the Arctic: Politics and Imaginaries in the Circumpolar North. London; New York: I.B. Tauris, 2015.
- Vakhtin N. European University at St. Petersburg. New Program on Arctic / Siberian Studies // *Sibirica*. 2012. Vol. 11, no. 3. P. 56–70.
- van Dijk T.A. The Study of Discourse // *Discourse as Structure and Process* / T.A. van Dijk (ed.). Vol. 1: Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. London, 1997. P. 1–34.
- Schiffrin D. Approaches to Discourse. Cambridge, MA & Oxford, 1994.
- Borowy I. Defining Sustainable Development for Our Common Future: A History of the World Commission on Environment and Development (Brundtland Commission). London; New York: Routledge, 2014.

### Материалы форумов

- Официальный каталог 2014* – Официальный каталог IV Международного форума «Арктика: настоящее и будущее» 10–11 декабря 2014.
- Программа 2014* – Программа IV Международного форума «Арктика: настоящее и будущее» 10–11 декабря 2014 г., Санкт-Петербург. URL: [http://www.forumarctic.com/conf2015/visitors/the-forum-2014/FANB%202014\\_programme.pdf](http://www.forumarctic.com/conf2015/visitors/the-forum-2014/FANB%202014_programme.pdf).
- Программа 2015* – Программа V Международного форума «Арктика: настоящее и будущее» 7–8 декабря 2015 г., Санкт-Петербург. URL: [http://www.forumarctic.com/upload/medialibrary/031/Programme\\_FANB2015.pdf](http://www.forumarctic.com/upload/medialibrary/031/Programme_FANB2015.pdf).
- Программа проведения 2014* – Программа проведения II Международного арктического правового форума «Сохранение и устойчивое развитие Арктики: правовые аспекты» 13–14 ноября 2014 г., Санкт-Петербург.
- Резолюция, проект 2014* – IV Международный форум «Арктика: настоящее и будущее» 10–11 декабря 2014, Санкт-Петербург. Проект: Резолюция. Санкт-Петербург, 10–11 декабря 2014 г.
- Резолюция 2014* – Резолюция IV Международного форума «Арктика: настоящее и будущее». URL: <http://www.forumarctic.com/conf2014/resolution>.
- Рекомендации участников 2014* – Рекомендации участников II Международного арктического правового форума «Сохранение и устойчивое развитие Арктики: правовые аспекты». 13–14 ноября 2014 г., Санкт-Петербург.
- Сборник докладов, форум АСПОЛ* – IV Международный форум «Арктика: настоящее и будущее». Сборник докладов. 10–11 декабря 2014, Санкт-Петербург. URL: [http://2.confspb.z8.ru/Sbornik\\_Arktika\\_2014.pdf](http://2.confspb.z8.ru/Sbornik_Arktika_2014.pdf) (источник был доступен до декабря 2015).

Статья поступила в редакцию 3 октября 2016 г.

Gavrilova Kseniya A.

### REPRESENTATION OF THE RUSSIAN ARCTIC IN ARCTIC FORA DISCOURSES\*

**Abstract.** The article analyzes the rhetoric used to represent the Russian Arctic and its management-related problems during the Arctic fora of 2014 and 2015. The general context of the fora is described including main fora participants (speakers) and organizers as well as topics often raised and discussed. Considered are key discursive categories – fragility, security, and sustainable development – that make up a stereotypical picture of the region as a unique territory that requires special regulatory policies. The article's main focus is on people inhabiting the Arctic – their classification, designation, and characteristics. The social portrait of the Arctic consists of two contraposed groups of inhabitants – 'indigenous people' and 'human resources'. The 'indigenous' population constitutes a special group that needs a system of social preferences and state support programmes as it is numerically small and vulnerable. The Russian Arctic's 'human resources' group is spoken of as a universal 'labour legion' that

guarantees the functioning and development of the Arctic industry, transport systems, mono-towns, and shelf development areas. The first group is associated with exotica and traditions (the continuity of culture) while the second group is thought of as a basic form of state presence in the Arctic –through the region’s resources development. It is indicative that the permanent population of the Arctic is represented as a purely passive and dependent object subjected to state control. Using the discourse analysis method, the research identifies key discursive strategies and categories (lexemes, collocations, and entire motives) that form the rhetoric of the Arctic fora.

**Keywords:** Arctic, Russian Arctic, Arctic forum, indigenous peoples, human resources, North’s numerically small indigenous peoples, Arctic development, discourse analysis

DOI: 10.17223/2312461X/14/3

\* The article is written with support from the Russian Scientific Foundation, project # 14-18-02136 “ ‘The children of the 1990s’ in the modern Russian Arctic: the evaluation of the present and the desired future”.

### References

- Funk D. In search of a «Roster of 26 smaller peoples of the North» of Russia, *Vargyas G. (Ed.). Passageways. From Hungarian Ethnography to European Ethnology and Sociocultural Anthropology*. Budapest: L’Harmattan, 2009, pp. 315-329.
- Harlow J., Golub A., Allen B. A Review of Utopian Themes in Sustainable Development Discourse, *Sustainable Development*. 2013 (2011), Vol. 21 (4), pp. 270-280.
- Kopnina H. Schooling the World: Exploring the critical course on sustainable development through an anthropological lens, *International Journal of Educational Research*, 2013, Vol. 62, pp. 220-228.
- Oldfield J.D. Russia, Systemic Transformation and the Concept of Sustainable Development, *Environmental Politics*, 2003, Vol. 10 (3), pp. 94-110.
- Springett D. Critical Perspectives on Sustainable Development, *Sustainable Development*, 2013, Vol. 21, pp. 73-82.
- Steinberg P.E., Tasch J., Gerhardt H. *Contesting the Arctic: Politics and Imaginaries in the Circumpolar North*. London – New York: I.B. Tauris, 2015.
- Vakhtin N. European University at St. Petersburg. New Program on Arctic / Siberian Studies, *Sibirica*, 2012, Vol. 11, no. 3, pp. 56-70.
- van Dijk T.A. The Study of Discourse, *Discourse as Structure and Process*. T.A. van Dijk (Ed.). Vol. 1: Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. London, 1997, pp. 1-34.
- Schiffrin D. *Approaches to Discourse*. Cambridge, MA & Oxford, 1994.
- Borowy I. *Defining Sustainable Development for Our Common Future: A History of the World Commission on Environment and Development (Brundtland Commission)*. London and New York: Routledge, 2014.
- Kommentarii k federal'nomu zakonu «O gosudarstvennom iazyke Rossiiskoi Federatsii»*. Chast' 2: Normy sovremennogo russkogo literaturnogo iazyka kak gosudarstvennogo (Kompleksnyi normativnyi slovar' sovremennogo russkogo iazyka). Kn. 1: A–M. Pod obshch. red. G.N. Skliarevskoi, E.Iu. Vaulinoi [Comments on the Federal Law ‘On the state language of the Russian Federation’. Part 2: Norms of the modern Russian literary language as a state language (A comprehensive standard dictionary of the modern Russian language). Book 1: A–M. Edited by G.N. Sklyarevskaya, E.Yu. Vaulina]. St. Petersburg: Fakul'tet filologii i iskusstv SPbGU, 2009.
- Lukin Iu.F. Arktika: nastoiashchee i budushchee [The Arctic: the present and the future], *Arktika i Sever*, 2015, no. 18, pp. 173-177.

Nazukina M.V. Osnovnye trendy pozitsionirovaniia regionov rossiiskoi Arktiki [Major trends in the positioning of the Russian Arctic regions], *Labirint. Zhurnal sotsial'no-gumanitarnykh issledovaniy*, 2013, no. 5, pp. 59-68.

*Osnovnye polozheniia strategii ustoichivogo razvitiia Rossii* [The basic points of the strategy of sustainable development of Russia]. Ed. by A.M. Shelekhova. Moscow, 2002. Available at: <http://www-sbras.nsc.ru/win/sbras/bef/strat.html>.

Sokolovskii S.V. Korennye narody: ot politiki strategicheskogo essentsializma k printsipu sotsial'noi spravedlivosti [Indigenous peoples: from the politics of strategic essentialism to the principle of social justice], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2008, no. 4, pp. 59-76.



УДК 778.5.03.03.с(09)+778.5ср(092)  
DOI: 10.17223/2312461X/14/4

## **«СИБИРЬ СОВЕТСКАЯ»: ОБРАЗ РЕГИОНА В КУЛЬТУРФИЛЬМЕ АЛЕКСАНДРА ЛИТВИНОВА\***

---

Иван Андреевич Головнёв, Елена Валентиновна Головнёва

Песни скорбные, гнетущие  
Про Сибирь народ слагал.  
Звуки, за душу берущие,  
Улетали за Байкал.  
И неслись слова печальные  
Через белые снега:  
– Ой, Сибирь, страна кандальная,  
Туруханская тайга...<sup>1</sup>

**Аннотация.** На основе не публиковавшихся ранее архивных материалов рассматривается малоизученный в отечественной исторической науке вопрос о репрезентации образа регионов в советском документальном кино 1930–1940-х гг. Являясь частью советской культурной политики, просветительские и пропагандистские документальные фильмы (культурфильмы) этого периода решали идеологические вопросы объединения регионов СССР на экране. Особое место среди документальных фильмов тех лет занимали фильмы, созданные на региональных студиях и местном (локальном) материале. Статья обращается к одному из самых ярких примеров подобных киноработ – культурфильму «Сибирь Советская», снятому основателем отечественного «экспедиционного» документального кино А. Литвиновым на Западно-Сибирской киностудии «Сибтехфильм». Рассматривается кинематографический образ Сибири как конструкт, выявляются кинематографические приемы его создания, сценарный замысел, анализируются основные тематические эпизоды фильма: «сибирский город», «сибирская промышленность», «сибирские совхозы», «Всероссийская сельскохозяйственная выставка». В качестве контекста, в котором происходило создание фильма, рассматриваются параллельные процессы в советской культурной политике, кинематографе и средствах массовой информации. Исследуются объективные и субъективные проекции формирования кинообраза как документа своего времени с особым акцентом на изучение роли автора (режиссера) в создании кинопроизведения. Авторы приходят к выводу, что, с одной стороны, картина «Сибирь Советская» является вкладом в историческую науку, пополняя корпус кинодокументов о развитии сибирских населенных пунктов, промышленных предприятий, колхозов и т.п. С другой стороны, в фильме находят отражение свидетельства государственной национальной политики, выражавшиеся в запечатленных на пленке мероприятиях, проводимых организациями советской вла-

---

\* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 16-33-01038/16 «Образ региона в культурфильме (на примере творчества А. Литвинова).

сти в Сибири на рубеже 1930–1940-х гг. Являясь историческим документом своего времени, кинокартина А. Литвинова успешно выполнила возложенную на нее государственную миссию репрезентации образа советской Сибири на экране.

**Ключевые слова:** культурфильм, кинематограф в 1940-е гг., национальная политика, образ регионов, регион, идеология, СССР, конструирование, «Сибтехфильм», Сибирь, А. Литвинов

## Введение

В разное время образы российских регионов репрезентировались в различных форматах: устном, письменном, изобразительном. В начале XX в. качественно новой формой такой репрезентации становится кинематограф – одно из наиболее активных средств массовой общественной коммуникации как внутри страны, так и за ее пределами. Среди кинофильмов первой половины XX в. особого внимания, на наш взгляд, заслуживают документальные фильмы о Сибири конца 1930-х – начала 1940-х гг., поскольку они являются своеобразной «этнокинолетописью» своего времени и, при должной исследовательской критике, могут служить ценным историческим источником.

Важность заявленной темы объясняется также тем, что в современных условиях изучение истории документального кино актуализируется с новой перспективой (Cosgrove 2008). Аудиовизуализация социальных коммуникаций является вызовом для расширения источниковой базы современной исторической науки. Между тем, несмотря на повсеместное распространение так называемой экранной культуры (Разлогов 2010), в современных российских гуманитарных исследованиях, за редкими исключениями (Греков 1939; Копалин 1950; Волчек 1972; Листов 1974; Згуриди 1983; Магидов 1984; Sarkisova 2015), практически отсутствует целостное изучение документального кино как источника формирования образа регионов. Данное обстоятельство делает обращение к теме репрезентации образа Сибири в советском документальном кино особенно актуальным.

## Рождение документальной кинематографии о Сибири

Уже первые частные киноорганизации, появившиеся в Сибири в 1910-х гг., и в основном существовавшие за счет проката заграничной кинопродукции, осуществляли опыты производства фильмов на сибирском материале (Гинзбург 1963:7).

К примеру, «Ново-Николаевск на экране», экспериментальный киножурнал сибирского предпринимателя Федота Махотина, имел особую популярность у публики его известного в городе электрокино-театра. Реагируя на психологический «крючок» создателя фильмов, хорошо знавшего характер местного зрителя, сибиряки с особым эмоцио-

нальным волнением воспринимали этот «аттракцион в аттракционе» – движущиеся картинки «своих» мест и событий на экране синемаатографа (Листов 1995: 55). По сообщению главного печатного рупора региона того времени – газеты «Сибирская новь»: «Первая кинематографическая картина местной работы имела большой успех. Вместо набившей оскомину иностранщины перед взорами обывателя на экране промелькнули знакомые уголки родного города, оживленные праздничным движением» (Ново-Николаевск 1913).

На рубеже 1910–1920-х гг. происходило развитие проката фильмов региональной тематики в крупных городах Сибири – Красноярске, Томске, Омске, а основным центром производства фильмов стал Новосибирск. В частности, возникшее здесь на волне НЭПа акционерное общество «Киносибирь», независимое от Москвы, целенаправленно занималось производством кинофильмов о Сибири, с одной стороны, обслуживая запросы местного зрителя, с другой – успешно презентуя регион на уровне государства. К примеру, фильмы режиссера Якова Задорожного «Шагай, сибирская деревня», «Золотое дно», созданные на студии «Киносибирь», успешно демонстрировались в общероссийском кинопрокате и даже были проданы для показа в Белоруссию и Украину – для популяризации образа Сибири, в том числе, и в целях осуществления советской переселенческой политики (Ватолин 2010: 35).

В то же время развитие самостоятельной сибирской кинематографии входило в конфликт с линией на поступательное огосударствление киноотрасли. Еще декрет «О переходе фотографической и кинематографической торговли и промышленности в ведение народного комиссара просвещения» от 27 августа 1919 г. положил начало процессам национализации кинематографии по всей стране и монополизации управления всеми кинопроцессами (тематическое планирование, производство, прокат) в руках единого кинопродюсера – советского государства (Партия и кино 1939; Советская кинематография 1940). Кинематограф плотно закрепился в политических программах партии в качестве одного из главных образовательных ресурсов и последовательно превращался в важное орудие культурных преобразований в масштабах всего СССР (Лебедев 1965: 67).

Процессы национализации кино активно происходили и в Сибири на протяжении 1920-х гг. путем блокировки финансирования негосударственных киноорганизаций в их деятельности по прокату и производству кинофильмов (Светлаков 2004). Так, не выдержав конкуренции с государственной киноструктурой, в 1929 г. было расформировано акционерное общество «Киносибирь», а ее активы стали собственностью кинофабрики сибирского отделения «Совкино», впоследствии преобразованной в «Сибтехфильм».

Начиная с 1930-х гг. основной задачей объединенной сибирской кинофабрики становится производство фильмов о *Сибири советской* – с ударением на слово «советская». Отметим, что в этот период все республики и регионы СССР, имевшие государственные киностудии, работали над реализацией партийных задач, создавая идеологически выстроенные кинопортреты территорий: «Советский Казахстан», «Сталинский Урал», «Советский Узбекистан», «Орденоносная Башкирия», «Советский Дальний Восток» и др. (Кино 1987: 50; Parazian 2009). Отталкиваясь от задач «объединения Советского Союза на экране», заложенных в проекте ЦК КПСС «Киноатлас СССР» (РГАЛИ. Ф. 645. Оп. 1. Д. 356; Магидов 1998), эти киноленты показывались в региональном и общесоюзном кинопрокате для идеологического воспитания и образования советских зрителей, а также экспортировались за границу для презентации достижений советского образа жизни вовне (Пути кино 1929).

В этот период расцвета «культурфильмов» (Шлегель 2002: 368) в данном направлении работали ведущие документалисты страны: А. Литвинов, Д. Вертов, В. Ерофеев, В. Шнейдеров. Историк кино Б.А. Альтшулер отмечал в своих мемуарах появление волны культурфильмов следующим образом: «Они имели большой успех – моральный и материальный, – подолгу держались на экране, и автор этих строк, как и вся студенческая молодежь тех лет, считал своим долгом видеть решительно все эти фильмы. Они были существенной частью нашей культуры, их содержание становилось предметом бесед и дискуссий» (Альтшулер 1987: 15). В разных городах страны создавались даже специализированные кинотеатры для экранирования культурфильмов, включая этнографические киноленты. Культурфильмы не случайно имели успех у советских зрителей: для них такое кино было единственным «окном» в неведомую культурную географию огромной страны.

Очевидно, что подобный бум производства культурфильмов в 1930-х гг. не был бы возможен без ведомственного госзаказа. В тот период общие принципы централизации руководства охватили и кинематограф: все его планы определялись Оргбюро ЦК ВКП(б), согласовывались с ведомственными наркоматами и направлялись для исполнения в киноорганизации. Таким образом, политическое руководство страны определяло не только что надо строить, но и как это надо снимать (Martin 2001; Страницы истории 2006: 189). Не случайно в отчетном докладе на XVIII съезде ВКП(б) 10 марта 1939 г. И.В. Сталин отметил рост культурного уровня советского народа и в качестве примера привел статистические сведения о росте киноустановок: если в 1934 г. в селах работало 24 киноустановки, то в 1939 г. – 6 670 (т.е. в 278 раз больше) (Вишневский 1945: 93).

В этой связи, от новосибирской провинциальной студии амбициозные задачи по созданию кинообраза новой социалистической Сибири,

поставленные центром, требовали не только технического переоснащения производственных мощностей, но и решения кадрового вопроса – привлечения на свою базу специалистов различных профессий, прежде всего режиссеров. Именно в этот период в штат новосибирского «Сибтехфильма» и поступает служить кинематографист не только с общесоюзной, но и с международной известностью – Александр Аркадьевич Литвинов (1898–1977), автор фильмов «Лесные люди» (1928), «По дебрям Уссурийского края» (1928), «Неведомая земля» (1929), «Оленный всадник» (1931), «Тумгу» (1931), «Оживающий полуостров» (1931) (Дерябин 1999: 14).



А. Литвинов. Вторая половина 1930-х гг.

В 1940 г. А.А. Литвинову поручается одна из центральных единиц студийного плана – полнометражный фильм «Сибирь Советская», что, исходя из специфики работы «Сибтехфильма» в этот период, можно расценивать как уступку центра интересам сибирской студии.

### Сценарий фильма «Сибирь Советская»

Согласно архивным данным, тематический план новосибирской киностудии составлял в тот период порядка 30 наименований. В основном, это были темы, заказанные различными комиссариатами СССР (топливной промышленности, цветной металлургии, черной металлургии, химической промышленности, путей сообщения, заготовок, зерновых и животноводческих совхозов, просвещения, здравоохранения и т.д.) (ГАНО. Ф. Р-1123. Оп. 2. Д. 2. Л. 1). Особое внимание специализированных советских ведомств было обращено на документальное кино, способное снабжать их практически ориентированной и идеологически выдержанной кинопродукцией, актуальной для применения в процессах социалистического строительства. Получение не узкоспециальной, а так называемой свободной тематической единицы в свой план, было для студии скорее исключением, чем правилом (Л. 2). Однако для А.А. Литвинова эта «свободная» тема обернулась пленом ответственности за создание главного фильма студии, реализация которого сопровождалась пристальным контролем на всех этапах его производства.

Уже на подготовительной стадии начались сложности, связанные с длительными согласованиями сценария фильма в различных редакторских инстанциях, что отсрочило старт съемочных работ. Сценарная разработка, подготовленная А. Литвиновым, была принята головным кинематографическим ведомством лишь со второго раза – после приведения ее в соответствие с партийной сценарной «матрицей», нацеленной на создание образа Сибири как советизировавшегося региона Союза ССР, вплоть до искусственного форматирования собственно сибирских черт. Данный вывод наглядно иллюстрируется материалами периодической печати: «Сценарий написан исключительно по материалам и фактам, взятым из жизни. Интересная деталь. Когда в Москве был зачитан готовый сценарий фильма, то некоторые говорили: “Это все можно снять в любой области средней полосы Союза. А где же Сибирь?”. Этот вопрос – лучшая оценка сценарию. Задача в том и состоит, чтобы правдиво показать Сибирь сегодняшнюю, социалистическую, которая похожа на “любую область средней полосы Союза”» (Сибирь Советская 1940. № 162: 4).

Данная позиция вполне согласуется с формулировкой резолюции Главтехфильма при СНК СССР от 25 июня 1940 г. по поводу «Сибири Советской»: «Основная установка фильма, согласно сценарию, заключается в том, чтобы показать современную социалистическую Сибирь совершенно отличную от дореволюционной страны слез, централов и мук. В сценарии показывается сибирская социалистическая промышленность, сельское хозяйство, пушнина, золото, природные богатства края, национальное многообразие населения и переселенцы, большими

группами устремляющиеся в обширный и плодородный край. В режиссерской работе по фильму необходимо подчеркнуть мощь социалистической промышленности Сибири, дружбу народов и найти такие детали в съемочном материале, которые отразили бы характерные черты новой социалистической Сибири» (ГАНО. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 304. Л. 15). С таким идеологическим посылом, заложенным в сценарии, фильм «Сибирь Советская» и был запущен в производство.

Отметим, что в неигровом кинематографе 1930-х гг. продолжались методологические дебаты по поводу роли сценария в документальном кино. С одной стороны, имела место позиция, идущая от Д. Вертова, что «сценарий – это сказка, выдуманная литературой, и что исключительным методом документалистики служит фиксация жизни «как она есть» (Вертов 2008: 15). С другой стороны, основная масса документалистов разделяла необходимость съемок по сценарию, что согласовывалось с вышеупомянутой практикой «ведомственного» контроля содержания документальной кинопродукции. В свою очередь, еще на раннем этапе своего творчества режиссер А. Литвинов размышлял следующим образом: «Если снимать жизнь “как она есть”, это значит снимать поверхностно, не раскрывать сущность вопроса, поставленного перед фильмом» (АГУК «СОКМ». Ф. 15. Оп. 2. Д. 37. Л. 5).

Свою позицию он не раз успешно апробировал, создавая документальные киноленты, вызывавшие интерес как среди специалистов в той области, которой был посвящен тот или иной фильм, так и у широкой зрительской аудитории. В случае с фильмом «Сибирь Советская», требовавшего создания кинорассказа о сложном и разнородном регионе, сценарий стал и своеобразной литературной опорой для режиссера, лишь год назад переехавшего в Сибирь. За утверждением литературного сценария последовала разработка так называемого режиссерского сценария – раскадровки «Сибири Советской», составившей 400 пунктов (ГАНО. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 304. Л. 16), после обсуждения которого на студийном собрании и утверждения руководством студии оставалось лишь экранизировать написанное.

Черно-белый звуковой кинофильм «Сибирь Советская» сохранился до наших дней в Российском государственном архиве кинофотодокументов в г. Красногорске (РГАКФД). Общее киноповествование условно делится на ряд тематических эпизодов: об истории колонизации Сибири, о коренных народах, о современной городской жизни, о промышленности, о сельском хозяйстве и о работе сибирского павильона на Всесоюзной сельскохозяйственной выставке в Москве. Для получения объемной исследовательской картины не только содержание, но и процесс производства «Сибири Советской», отражавшийся на качестве фильма, представляют интерес для параллельного анализа.

### Съемки фильма

16 июля 1940 г. газета «Советская Сибирь» торжественно объявила о старте съемок фильма «Сибирь Советская»: «Такая объемная по масштабу картина снимается нашей киностудией впервые. В ней авторы должны полно показать Сибирь социалистическую и окончательно развеять то представление о Сибири, какое есть еще у людей, знающих ее только по старым дореволюционным книгам. Расцвет зернового хозяйства, промышленности, животноводства, рыбного и охотничьего промысла, садоводства, курорты, одним словом, все виды богатств Сибири» (Сибирь Советская. № 162: 4).

В связи с отставанием от календарного плана, состав съемочной группы фильма был увеличен: режиссер А. Литвинов, ассистенты режиссера Ю. Ленчевский и М. Медведева, операторы В. Придорогин и И. Фраткин, ассистенты оператора К. Осницкий и Н. Старошук, директор П. Ложкин, администраторы И. Эсипов-Воротников и В. Лизгаро, звукорежиссер Д. Овсяников. Под начало режиссера А. Литвинова были фактически поставлены две съемочные бригады, что является свидетельством особого внимания руководства к флагманскому кинопроекту студии. Не случайно к работе над фильмом были привлечены и известные столичные специалисты – журналист «Правды» Т. Холодный, композитор В. Крюков, дирижер Г. Гамбург, поэт В. Лебедев-Кумач (ГАНО. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 304. Л. 110).

Режиссер А. Литвинов стремился разнообразить киноработу эффективными творческими решениями. В частности, на съемках он применял успешно апробированный в прошлых работах прием сочетания методов постановочного и документального кино<sup>2</sup>.

С одной стороны, использование постановочных методов в документальном кино диктовалось техническими причинами: сложностью работы с киноплёнкой, размерами и шумопроизводством киноаппаратуры и т.д. С другой стороны, были и творческие обоснования такого подхода. К примеру, отец-основатель документалистики Дзига Вертов декларировал следующие позиции в своем знаменитом манифесте «Киноглаз»: «Я киноглаз, я строитель. Я создаю человека, более совершенного, чем созданный Адам. Я у одного беру руки, самые длинные и самые ловкие, у другого беру ноги, самые стройные и самые быстрые, у третьего голову, самую красивую и самую выразительную, и монтажом создаю нового, совершенного человека» (Вертов 1966: 71). При этом, по замечанию А.В. Головнёва, вертовский «монтажный калейдоскоп» выражает не художественный стиль, а идеологию интернационализма, в которой растет юный социальный гигант, получивший позднее имя «новая историческая общность – советский народ»» (Головнёв 2011: 85). Таким образом, если Дзига Вертов, условно говоря, конструировал документальность, то Александр Литвинов ее реконструировал.



В частности, при съемках «Сибири Советской» применялись методы реконструкции исторических событий с использованием атрибутов художественного кино: костюмов, оружия, массовки и т.д. (ГАНУ. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 285. Л. 74). Это позволило режиссеру инсценировать эпизоды, связанные с историей колонизации Сибири. При этом А. Литвинов весьма требовательно подходил к съемке постановочных сцен: к использованию костюмов, реквизита и даже к подбору статистов для массовки. «В кандалах, под конвоем, каторжане идут по Владимирке, знаменитой в царское время дороге ссыльных в Сибирь. Эти кадры снимались под Москвой, так как в Новосибирске даже в музеях не нашли соответствующего реквизита – кандалов и остального арестантского обмундирования. Интересно отметить, что в этой массовке участвовало несколько бывших политкаторжан» – так газета «Советская Сибирь» описывала съемку постановочной сцены об этапировании каторжан для литвиновского фильма (Сибирь Советская. № 162: 3). Невзирая на ограниченность производственных возможностей, связанных с постановкой массовых сцен, снимались и реконструкции освоения Сибири переселенцами. По воспоминаниям директора киногоруппы П. Ложкина, «большая трудность была в организации массовки для съемки переселенцев. Предназначенные нам вагоны с заключенными были отправлены поздно, и назначенные на 9 утра съемки начались в 2 часа дня. Приходилось снимать пожарным порядком» (ГАНУ. Ф. П-8308. Оп. 1. Д. 11. Л. 70). Таким образом, А. Литвинов делал смелую ставку на экранизацию исторических фрагментов сценария методами художественного кино.

Но по шушенским прогалинам,  
Сквозь курейский бурелом  
Солнце Ленина и Сталина  
Над Сибирью зацвело.  
Как гроза война гражданская  
Над тайгой пронеслась,  
Смелой песней партизанскую  
По Сибири разлилась... –

подхватывала экранное повествование песня В. Лебедева-Кумача (ГАСО. Р-2581. Оп. 1. Д. 94. Л. 16).

Оперируя имеющимися в их распоряжении «тайнами киноязыка» (Франк 1975), документалисты создавали и сцены о жизни коренных народов Сибири. Например, текст «От царизма досталось разрушенное оленеводство, малочисленные стада...» монтировался с изображением эвенкийского стойбища, где женщина, выбравшись из традиционного жилища, кидает собакам кость, за которую они дерутся. В развитие же драматургии эпизода следовала другая сцена: изображение новостроек эвенкийского колхоза им. Ленина – школы, больницы, клуба, мимо ко-

торых мчится оленья упряжка, монтировалось с текстом о возрождении к жизни малочисленных народов при советской власти (ГАНУ. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 216. Л. 14).

Помимо вышеупомянутого сочетания постановочных и документальных методов съемки, для усиления информационного эффекта в изобразительном ряде «Сибири Советской» планировалось применение анимации. Для конструирования кинообраза Сибири А. Литвинов использовал всю палитру кинематографических ресурсов. Однако от режиссера требовалось, прежде всего, создание сибирского по форме, но социалистического по содержанию образа региона из «пазлов», презентующих реалии новой жизни – «Город», «Завод», «Совхоз». Эти категории и образовали главные эпизоды фильма «Сибирь Советская».

### Эпизод «Сибирский город»

Ответственные киносъёмочные работы развернулись в столице советской Сибири – городе Новосибирске. Исполняя сценарные задачи, киностудия А. Литвинова стремилась максимально презентабельно представить на экране развивающийся социалистический мегаполис, а потому в объектив кинокамеры попадали *самые* показательные объекты: ухоженные улицы, благоустроенные новостройки, оснащенные культурно-досуговые заведения и т.д.

В основном съемки фильма проводились на главной улице Новосибирска – Красном проспекте – *самой* длинной улице в мире, протяженность которой составляет почти семь километров. В частности, был снят Новосибирский театр оперы и балета – *самое* крупное на тот момент здание театра данной специализации не только в Сибири, но и во всем Союзе, архитектурный проект которого был удостоен золотой медали на всемирной выставке в Париже. Снимался и известный «стаквартирный дом», в котором жили именитые граждане города (партийные деятели, актеры, режиссеры, деятели науки, спортсмены), архитектурный проект которого завоевал высокие награды на отечественных и зарубежных выставках за использование *самых* современных на тот момент инженерных решений. Было заснято и здание Крайсполкома, в проектировании которого принял участие один из *самых* востребованных архитекторов Союза Н.В. Никитин – инженер конструкций высотных зданий МГУ и Останкинской телебашни в Москве.

По вышеупомянутым причинам в кадрах фильма оказалось и здание железнодорожного вокзала Новосибирска – *самое* большое здание вокзала в СССР довоенной постройки. Показ масштабного строения самого вокзала площадью 30 00 квадратных метров, массовых потоков пассажиров и грузовых перевозок, полутора десятков платформ с расходящимися в разных направлениях железнодорожными путями звучал в

фильме как тематический акцент, подчеркивающий стратегическое значение транссибирской магистрали для развития региона.



Новосибирск-Главный. Самое большое здание железнодорожного вокзала в СССР довоенной постройки. 1940 г.

Кроме того, снимались культурно-досуговые учреждения – кинотеатры «Металлист» и «Пионер», главный городской парк; учебные заведения – Строительный институт и Химико-политехнический техникум, а также спортивный клуб «Динамо» и здание Госбанка. Заключительные съемки проходили на Новосибирской ГРЭС – *самой* крупной гидроэлектростанции Сибири мощностью 44 тыс. кВт. Словом, в фильме фигурировали разноплановые объекты, представлявшие сибирский город как центр индустрии, образования и культуры. Для усиления эффектности данного конструируемого образа, А. Литвинов умело применял и творческие приемы – монтажные пересечения людских и машинных потоков, создавая на экране бурный ритм жизни *самого* современного сибирского города.

### Эпизод «Сибирская промышленность»

Развитие металлургического комплекса в Сибири, заложенного еще в досоветский период, базировалось на соединении ресурсов крупных месторождений металлов Кузнецкого бассейна и соседнего Урала. В советский период на данном перекрестке вырос производственный гигант – Кузнецкий металлургический комбинат в городе Сталинске (ныне Новокузнецк). Комбинат-рекордсмен, носящий имя И.В. Сталина и стабильно державший в своих «руках» переходящее Красное знамя, стал визитной карточкой советской промышленности в Сибири. Для демонстрации этого «индустриального чуда» на экскурсии привозили

советских и иностранных туристов. Не случайно в Сталинск была направлена и киногоруппа А. Литвинова для съемок соответствующего тематического эпизода фильма «Сибирь Советская».

В этот период комбинат работал с перевыполнением плана по выпуску основной валовой продукции. Строительство основных объектов металлургического комбината было завершено, и это позволило индустриальному организму заработать в полную силу. Его производственные мощности оценивались в 1,74 млн т чугуна, 2,15 млн т стали и 1,7 млн т проката в год. По этим показателям Кузнецкий металлургический комбинат держал успешную конкуренцию с Магнитогорским – другим индустриальным гигантом СССР. По численности персонала комбинат в Сталинске входил в первую десятку крупнейших промышленных объектов страны – его основной штат достигал 10 тыс. чел. (Успех решают люди 1940: 4).

Другим показательным объектом для презентации на экране достижений сибирской промышленности стал Кузнецкий угольный бассейн. Согласно статистическим данным, довоенные пятилетки в Кузбассе характеризовались высокими темпами развития угольной отрасли, прежде всего, за счет увеличения числа шахт и освоения новых угольных районов. В 1940 г., на момент съемок фильма, добыча угля достигла 21 млн т, и Кузбасс, наряду с Донбассом, прочно занял лидирующее место в своей отрасли (Дьяков 2014: 27).



Велосипедные соревнования спортивного общества «Угольщик». Кузбасс, 1940 г.

В то же время, по воспоминаниям участников киногоруппы, им приходилось наблюдать и изнанку производственных побед: отсутствие бытового благоустройства, постоянную борьбу с «подрывным» элементом на производстве, межнациональные конфликты (ГАНО. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 285. Л. 273). Но по понятным цензурным причинам, как видно из содержания итогового фильма, в кадр вошла только внешняя конструкция промпроизводства: добыча угля и плавка стали.

Съемки промышленных объектов в советском документальном кино имели и еще один аспект: наиболее технологичные советские производственные объекты имели статус «секретных». В связи с этим, руководству «Сибтехфильма» приходилось согласовывать возможности и содержание съемок с партийными организациями и органами НКВД, что, в свою очередь, сковывало работу съемочной группы (Д. 304). Невольно погружаясь в систему внутренней советской номенклатуры, создатели «Сибири Советской» попадали в разряд так называемых секретников, носителей права доступа к «закрытым» темам и объектам, что влекло за собой усиление контроля за деятельностью киногоруппы.

Так, в итоговом постановлении партсобрания «Сибтехфильма» (12 сентября 1940 г.), разбиравшему съемочный процесс «Сибири Советской», отмечалось, что «производственная работа группы проходит удовлетворительно. Однако партийная массовая работа в группе ведется совершенно недостаточно. Бюллетень не выпускается. Работа по изучению краткого курса истории ВКП(б) не проводится» (ГАНО. Ф. П-8308. Оп. 1. Д. 11. Л. 74). Подстегиваемые возросшими социалистическими обязательствами участники съемочной группы «Сибири Советской», вновь разделившись, направились в две киноэкспедиции: одна часть группы – в сибирские совхозы, другая – в Москву.

### **Эпизод «Сибирские совхозы»**

В советском кино и в прессе сибирский регион, как правило, преподносился также как «сельскохозяйственный эльдорадо». Это являлось отражением переселенческой политики, прежде всего, связанной с заселением отдаленных территорий Сибири и Дальнего Востока СССР выходцами из Белоруссии и Украины (Шнейдеров 1971). В силу этого, внимания объектива кинокамеры и журналистского пера удостоивались, в первую очередь, производственные достижения в аграрном секторе Сибири. Примеры характерных сводок с сибирских «полей» в изучаемый период таковы: «Стахановцы Алтайского края снимают с гектара до восьмидесяти шести центнеров зерна... Доярка колхоза “Искра” Новосибирской области, товарищ Майнуленко, надоила в среднем более трех тысяч литров молока от каждой коровы... В ойротском колхозе имени Сталина от каждой ста маток получено в прошлом году до

90 жеребят... На пасеке колхоза “Промокрайна” Красноярского края установлен мировой рекорд по сбору меда – триста килограммов с одного улья» (Советская Сибирь. № 162: 1).

Согласно официальным статистическим данным, сибирские совхозы демонстрировали конкурентоспособность с хозяйствами других регионов СССР не только в возделывании овощей (картофеля, капусты, томатов, огурцов, лука, моркови, свеклы, чеснока, перца, кабачков, баклажанов, тыквы, репы), но и в культивировании теплолюбивых видов сельхозпродукции, в частности арбузов и дынь (Почетная книга 1940: 15). В этой связи особое место в освещении сельскохозяйственных достижений в Сибири занимали успехи селекционеров и экспериментаторов: «академик товарищ Цицин создал пшенично-пырейные гибриды, которым не опасны ни сибирские морозы, ни суховей... Знаменитые стелющиеся сады – гордость сибирских садоводов. В 1930 году в Сибири насчитывалось лишь триста стелющихся деревьев. Сейчас только в одной Омской области их восемьсот тысяч... Яблони дают урожай уже через один–два года после посадки. В шестилетнем возрасте они нередко дают до тридцати килограммов замечательных плодов...» (Советская Сибирь. № 168: 1).

Подобная бравурная тональность сопровождала и освещение достижений сибирского животноводства. При этом преимущества советских форм ведения хозяйства отмечались не только в таких распространенных в разных регионах СССР отраслях, как свиноводство, кролиководство, разведение лошадей, овец и коров, но и в таких экзотических, характерных для Сибири сегментах, как звероводство и оленеводство. По данным статистики, племенные зверофермы по выращиванию соболя, енота, норки, куницы, лисицы получили очень широкое распространение в сибирском регионе в изучаемый период (Почетная книга 1940: 17).

Следуя тону газетных публикаций, кино также фокусировало внимание на показе преимуществ и достижений советских форм ведения сельского хозяйства в Сибири. Характерным примером является кинофильм «Северный олень» (производство студии «Сибтехфильм», 1938 г., режиссер А. Куликов), где за десять минут экранного времени разворачивается киноистория о развитии оленеводства от кризисной стадии, доставшейся Союзу от царизма, до расцвета совхозного оленеводства при советской власти. «Вся продукция оленеводства теперь сдается на государственные фабрики, культурные очаги Крайнего Севера» – гласит финальная фраза фильма, наложенная в монтаже на изображение крупного плана оленя с ветвистыми рогами (ГАНО. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 216. Л. 14).

Как и на территории всей страны Советов, в Сибири было развернуто социалистическое соревнование между совхозами региона, показатели которых регулярно сверялись, а имена и подвиги стахановцев за-

нимали главные полосы газет: «Коровы Варя и Венера с молочной фермы колхоза “Красный партизан”, где трудится орденоносец товарищ Толпыгин, дают в сутки по 15 литров молока. Кроме них на ферме есть 27 коров, минимальный удой которых – 10 литров в день...» (Советская Сибирь. № 171: 2). Соревновались тысячи совхозов, машинно-тракторных станций, передовиков сельского хозяйства, а победители получали путевку на Всесоюзную сельскохозяйственную ярмарку. Социалистическая конкуренция за право выставиться в Москве давала импульс для новых рекордов на уровне артелей, районов, краев и областей: «Артель “Красный огородник” Канского района Красноярского края покажет прекрасные экспонаты капусты, давшей урожай шестьсот центнеров с гектара... Федор Громов – бригадир колхоза «Красный партизан» – представит на выставку пшеницу и овес, урожай которых составил восемнадцать центнеров с гектара...» (3). Примеры подобных новостей, пропагандирующих победы советского хозяйства в Сибири, стали обыденными во всех видах средств массовой информации.

Исходя из роли выразителей интересов единого госзаказчика, которую равно играли печатная пресса и кинематограф, фильм «Сибирь Советская» также был призван стать своеобразной киноверсией газеты «Советская Сибирь». Часть киногоруппы фильма «Сибирь Советская» (оператор В. Придорогин, ассистент оператора Н. Старошук, помощник режиссера М. Медведева и администратор группы В. Лизгаро) командировалась в образцовые совхозы Новосибирской области, Красноярского края и других смежных областей региона в эффектный для съемок период сбора урожая зерновых.

Однако в итоговом фильме А. Литвинова не оказалось прямого созвучия с патетическим регистром прессы при описании сибирского сельского хозяйства. Тематический эпизод фильма, формально исполняя сценарные задачи, в режиме перечисления показывал возделывание овощных культур, уборку урожая зерновых, выпас колхозных стад, но при этом не переходил на характерный для советских произведений уровень идеологического памфлета. В финальной киноверсии эпизод о сельском хозяйстве в Сибири занял лишь около 10% от общего хронометража фильма.

В то же время вышедший синхронно с экспедицией кинематографистов газетный текст в устоявшемся советском стиле декламировал: «Ни одного часа не упускать в уборке урожая – такую цель поставили перед собой члены колхоза “Красный труженик” Сидоровского сельсовета Курагинского района. Как только подсохли снопы, была установлена молотилка и организована молотьба. Все колхозники горят одним желанием: быстро и без потерь убрать высокий сталинский урожай и завоевать право участия во Всесоюзной сельскохозяйственной выставке» (№ 183: 3).



### Эпизод «Всероссийская Сельскохозяйственная Выставка»

Основная часть киногоруппы фильма «Сибирь Советская» (режиссер А. Литвинов, ассистент режиссера Ю. Ленчевский, помощник режиссера Т. Панченко, оператор И. Фраткин, ассистент оператора К. Осницкий и директор группы В. Ложкин) на срок с середины сентября по середину октября 1940 г. командировалась в Москву на съемки сибирского павильона Всероссийской сельскохозяйственной выставки (ВСХВ).



Павильон «Сибирь» на Всероссийской сельскохозяйственной выставке 1940 г.

Поскольку срок киноэкспедиции был длительным, а фронт работ – обширным, то директор группы был наделен студийной доверенностью «заключать договора с организациями и отдельными лицами; получать денежные переводы через Банк и почту, проводить денежные расчеты; вести переговоры по вопросам, связанным с производством киносъемок; получение и опрвление служебной корреспонденции; получение и отправдение багажа съемочной группы по железнодорожному транспорту» (ГАО. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 285. Л. 246).

Именуемая «Великий смотр» выставка сельскохозяйственных достижений различных регионов СССР для Сибири также являлась ответственной самопрезентацией, тем самым представляя прямой интерес для киносъемок фильма. За выставкой следили не только в СССР, но и во всем мире, свои репортажи с ВСХВ вели ведущие заграничные и отечественный информагентства. Пафос советских публикаций зашкаливал: «В сердце нашей родины, в славной столице великого Советского Союза – в Москве – открылась Всесоюзная сельскохозяйственная выставка. Десятки тысяч ликующих людей вошли в солнечные, восхитительные по красоте павильоны, чтобы воочию увидеть, ощутить те великие победы, которых



достигло цветущее сельское хозяйство могучей страны социализма... Под мудрым гениальным руководством партии большевиков отсталая на десятки лет в своем развитии страна, усилиями патриотов, усилиями всего героического народа, населяющего ее, в невиданно короткие сроки прошла путь, равный столетиям, и превратилась в самую цветущую, в самую счастливую, самую богатую страну» (Почетная книга 1940: 3). Образно охарактеризовал ВСХВ известный датский писатель М. Андресен-Нексе: «Перед нами Выставка, напоминающая своими павильонами город из “Тысячи и одной ночи”. Каждый народ СССР получил на Выставке свое определенное место. В результате получилась картина, которая дает более глубокое представление о человечестве, чем те всемирные выставки, которые я до сих пор видел!» (19).

Как видно из кадров фильма, на центральной площади выставочной территории высилась грандиозная скульптура И.В. Сталина. Справа от нее, в центральной части, располагались павильоны центральных областей Союза. Павильон Сибири, согласно географической субординации, был размещен на окраине выставки. Передний фасад сибирского павильона украшали две большие скульптуры, установленные на пьедесталах, – комбайнер и доярка. Между скульптурами и входом были расположены гипсовые барельефы, изображающие основные образцы сельскохозяйственной продукции края. Вокруг павильона был создан особый сибирский ботанический уголок – посажены пихты и кедры, кустарники фруктовых и ягодных деревьев Сибири. Рядом с павильоном были расположены палатки, в которых посетители выставки могли купить изделия промыслов коренных народов Сибири.

Экспозиционный киноаттракцион ждал посетителя в главном зале сибирского павильона – перед ним открывалась стометровая панорамная карта географического размещения краев и областей Сибири. Эта же карта работала и как экран со звуковым сопровождением, где демонстрировались в цифрах и диаграммах достижения сельского хозяйства сибирских регионов, фотографии сельхозпредприятий и портреты стахановцев. С одной стороны, от карты-экрана на стендах были представлены образцы промышленной продукции, с другой – сельскохозяйственной. Также в павильоне располагались многочисленные карты-панно краев и областей Сибири с изображением различных видов региональных производств и с детализированным описанием богатств их недр. За изготовление этих панно отвечали специальные выставочные комитеты сибирских территорий. Каждый край, область или район стремился выполнить свое панно наиболее изысканно. К примеру, панно Красноярского края 1940 г. было усыпано драгоценными камнями и украшено золотом. При этом имели место и неслучайные казусы: например, панно «Комбайновая уборка в Алтайском крае» практически ничем не отличалось от панно других краев и областей Сибири (Почетная книга 1940).

По данным статистики, только за первую неделю выставки 1940 г., сибирский павильон посетили свыше 100 тыс. чел. Посетители отмечали характерную гостеприимность сибиряков, представители различных областей и краев Сибири непременно приглашали гостей приехать или даже переехать в их район. В фильме есть запись интервью с председателем Усть-Абаканского районного Совета: «Мы просим товарищей переселиться в наш район. Земля у нас хорошая, леса много, доходы колхозов растут бурно. Мы обязуемся создать все условия для переселяющихся, обеспечим жилищем, строительными материалами, дадим скот, предоставим кредиты. Приезжайте, товарищи, к нам!». Таким образом, сибирский павильон, помимо экспонирования сельскохозяйственных достижений, работал и на привлечение в регион потенциальных переселенцев.

Газетные публикации также пестрели подобными примерами: «В павильон входит экскурсия колхозников Ворошиловской области. Перед ними – невиданный по красоте и плодородию край. Земля здесь приносит обильные урожаи. Леса богаты дичью, реки – рыбой. На лугах – обширные сочные пастбища. Ворошиловцы восхищены. «Мы считали, – говорит свиначка товарищ Исаченко, – что богаче нас никто не живет. Теперь вижу, что сибиряки живут зажиточнее» (Советская Сибирь. № 195: 2). После посещения павильона в книге отзывов была оставлена запись: «Я, Исаченко Елена Наумовна, свиначка колхоза “Красный луч” Ворошиловской области, ознакомившись с жизнью и достижениями колхозов Сибири, желаю вместе с нашим колхозом в количестве пятнадцати семейств поехать на поселение в Минусинский район Красноярского края» (Почетная книга 1940: 91). Подобные сцены день за днем пополняли коллекцию материалов для эпизода о выставке в фильме «Сибирь Советская», что в итоге составило около трети от общего съемочного объема – своеобразный фильм в фильме. Вышеупомянутая «Песня о Сибири» поддерживала торжественное настроение фильма:

Годы минули суровые,  
И по Родине по всей  
Разнеслись напевы новые:  
Обь, Иртыш и Енисей.  
В этих песнях дружно славятся  
Новой жизни свет и ширь,  
Расцветай, земля-красавица,  
Необъятная Сибирь!

(ГАСО. Р-2581. Оп. 1. Д. 94. Л. 16).

### **Сдача фильма «Сибирь Советская»**

Между тем производственные сроки поджимали. Ведь в общей сложности, с учетом времени на дорогу, киноэкспедиция в Москву заняла у

группы «Сибири Советской» более календарного месяца – до конца октября 1940 г. Согласно воспоминаниям современников, по возвращении в Новосибирск «режиссера настойчиво “обхаживала” дирекция, чтобы он помог еще больше увеличить показатели удачно складывающегося года и сдал картину раньше планового срока» (Ватолин 2010: 99). После съемок очередного ответственного события – демонстрации 7 ноября 1940 г. в г. Новосибирске – состоялось заседание партбюро студии по поводу работы группы фильма «Сибирь Советская» (ГАНО. Ф. П-8308. Оп. 1. Д. 10). В ходе очередного ноябрьского партсобрании заместитель директора студии М. Мордохович настраивал группу А. Литвинова на скорейшую сдачу фильма: «Думаю, что 29 ноября картина будет готова к отправке в Москву. Мы думали здесь, в Новосибирске сделать просмотр немого варианта, но Главк на себя брать ответственность не хочет» (Л. 47).

Режиссер А. Литвинов выступил с встречными предложениями к руководству студии: «Говорят, что 29 ноября надо выехать. Если мультипликацию дают 28 числа и она будет в порядке, то, грубо подсчитывая, мне потребуется 3 дня на сдачу немого варианта в лучшем случае, следовательно, не ранее 13 числа я возвращусь в Новосибирск. Необходимо несколько дней для подготовки к озвучанию. Следовательно, озвучание произойдет 15 декабря. Таким образом, при благополучных обстоятельствах, приеду в Москву 25–26 декабря. Может случиться, что звуковой вариант по каким-либо обстоятельствам не примут, потребуют доделок. Исходя из этих соображений, предлагаю озвучивать картину в Москве. В этом случае, я 3–8 закончу сдачу немого варианта, а при благоприятных условиях, т.е. 15 декабря, сдаю звуковой вариант. Следовательно, 20 декабря сдадим» (Л. 49).

В дирекции студии с особой ответственностью отнеслись к вопросу о сдаче «Сибири Советской» и других киноработ «Сибтехфильма» 1940 г. в главное кинематографическое ведомство, прежде всего, по формальной необходимости сохранения и увеличения производственных показателей. По этому поводу, в итоговой резолюции партсобрании было отмечено: «Переходящее Красное знамя, полученное студией, надо крепко держать в руках. Потеря знамени может произойти, если фильмы не будут сданы в срок» (Л. 50).

Сдача фильмов и оформление документов нередко задерживались из-за бюрократических согласований. Особенно сложным в этом отношении периодом был конец календарного года, когда сдавали кинопродукцию представители многих студий и режиссеры задерживались в Москве в ожидании своей очереди. Поэтому на озвучание и сдачу фильма «Сибирь Советская» в Москву отправились не только участники киногруппы – режиссер А. Литвинов, ассистент режиссера Ю. Ленчевский, директор киногруппы П. Ложкин, но и заместитель директора студии «Сибтехфильм» М. Мордохович. Во многом именно участие

представителя дирекции группы при приемке фильма помогло оперативно решить все административные и организационные вопросы и сдать «Сибирь Советскую» в срок.

Итак, формальные показатели были выполнены. При сдаче в главное кинематографическое ведомство фильм А. Литвинова «Сибирь Советская» получил оценку «хорошо», а режиссер А. Литвинов был представлен руководством студии «Сибтехфильм» на получение награды к «XX-летию советской кинематографии» (ГАНО. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 290. Л. 43). Однако коллеги по студии выражали недовольство работой мастера. Так, в ходе общего собрания коллектива «Сибтехфильма», посвященного подведению итогов годовой работы студии, режиссер Т. Бобров отметил, что «продукция 1940 г. серовата, ведущий фильм 1940 г. “Сибирь Советская” не оправдал тех надежд, которые на него возлагались – он сделан так, что он не раскрывает истинно Сибири Советской» (Л. 35). Поддержал критическую позицию и заместитель директора студии Т. Мордохович: «В отношении картины “Сибирь Советская” я вполне разделяю мнение товарищей. Режиссер не раскрыл в ней действительной Сибири Советской» (Л. 37).

### **Сибирь литвиновская**

Известный киновед Л. Рошаль справедливо подчеркивал, что документальное кино, равно как и другие виды кинематографа, необходимо рассматривать как субъективное творчество (Рошаль 2001). В частности, выбор темы, стиля, героя фильма – это проявления авторства. Простой выбор оператором точки, ракурса, объекта съемки – это также проявления вмешательства в реальность, так как зритель не видит реальность целиком, ему ее показывают «в рамках кадра», его ведут по ней. Монтаж истории – также авторский акт. Таким образом, любой документальный фильм – это не просто фиксация реальности, это ее авторская интерпретация; каждый автор непременно рассказывает свою киноисторию на ту ли иную тему, о том или другом конкретном событии, явлении, герое. Исходя из этого, на наш взгляд, «Сибирь Советскую» А. Литвинова стоит рассматривать не как чистый кинодокумент, а через призму авторства.

В данном случае А. Литвинов как автор, с одной стороны, использовал творческие кинематографические приемы для создания искомого образа региона на экране. Киноистория о Советской Сибири реализовывалась режиссером в прогрессивном для своего времени межжанровом формате – на стыках игрового и неигрового кино, с применением анимации. В случае, когда сценарий требовал проведения реконструкции событий, применения постановочных приемов, как в случае со сценами из истории колонизации Сибири, А. Литвинов уверенно решал

это методами игрового кино. Фрагменты, информационную часть которых необходимо было укрепить визуально – географические карты, статистические схемы и графики – дополнялись анимационными эффектами. Основные же эпизоды фильма, согласно заданному жанровому профилю, создавались методами неигрового кино.

С другой стороны, исходя из специфики работы киностудии над фильмом «Сибирь Советская», очевидно, что творчество А. Литвинова подвергалось цензурной проработке на всех этапах кинопроизводства. Заказчик – государство, а следом и студийное руководство, делали акцент, прежде всего, на идеологической составляющей фильма. В русле государственной политики централизма содержание экранного образа региона, «сибирскость» (отличительность), приносились в жертву «советскости» (универсальности). Таким образом, в ходе создания фильма «Сибирь Советская» имело место разногласие «авторов»: режиссера и продюсера. Не случайно именно недостаточная степень «советскости» в итоговом фильме и стала основным пунктом критики фильма А. Литвинова со стороны «партийных» коллег-кинематографистов.

По свидетельствам участников кинопроцесса рассматриваемого периода, кинематограф выполнял прямые политические задачи (Шуб 1972; Юткевич 1978; Александров 1983). Централизация государственного управления охватила различные отрасли творчества, выражаясь в тоталитарной ведомственной цензуре произведений науки и искусства. По замечанию В. Шнирельмана, к этому времени в СССР уже было построено «тоталитарное административно-командное государство, развитие которого требовало прочной идеологической опоры» (Шнирельман 1993). Документальное кино как средство массовой информации и агитации было призвано играть роль идеологического рупора власти. Как свидетельствуют историки кино, «подчиняясь политике, срастаясь с экономикой, документалистика способствовала ускорению социально-экономического роста СССР и укрепляла государственный строй» (Страницы истории 2006: 193).

Таким образом, советский экран, прямо или косвенно, отражал силуэты политики и культуры своего времени. В этой проекции кинофильм «Сибирь Советская» А. Литвинова, сочетающий пласты идеологии и искусства, является содержательным историческим источником. С одной стороны, эта картина является вкладом в историческую науку, пополняя корпус кинодокументов о развитии сибирских населенных пунктов, промышленных предприятий, колхозов. С другой стороны, в литвиновском кинофильме просматриваются свидетельства государственной национальной политики, выражавшиеся в запечатленных на пленке мероприятиях, проводимых организациями советской власти в Сибири на рубеже 1930–1940-х гг. Несмотря на ограниченный, в связи с началом войны, прокат, когда репертуар кинотеатров в экстренном

порядке составили фильмы темы обороны, кинокартина А. Литвинова успешно выполнила возложенную на нее государственную миссию репрезентации образа Советской Сибири на экране.

Завершался фильм «Сибирь Советская» характерными словами «Песни о Сибири» поэта-орденоносца В. Лебедева-Кумача:

Над сибирскими просторами,  
От Игарки до Саян,  
Грянем песню с переборами  
Под заливистый баян.  
Чтобы силу богатырскую  
В ней почуяла земля,  
Чтобы песенка сибирская  
Долетела до Кремля!

(ГАСО. Ф. Р-2581. Оп. 1. Д. 94. Л. 16).

### Примечания

<sup>1</sup> Первый куплет «Песни о Сибири», написанной поэтом В. Лебедевым-Кумачом специально для фильма «Сибирь Советская» режиссера А. Литвинова (ГАСО. Р-2581. Оп. 1. Д. 94. Л. 16).

<sup>2</sup> Практика сочетания приемов художественного и документального кино была весьма широко распространена в изучаемый период как в отечественном, так и в мировом кинематографе. К примеру, Л.В. Кулешов предпочитал снимать в постановочных кинолентах в «особых» сценах не актеров, а реальных людей – натурщиков (Кулешов 1999). Не случайно и С.М. Эйзенштейн называл документальное кино «стадий художественного» в едином поле киноискусства (Эйзенштейн 2002: 449).

### Литература

Александров Г.В. Эпоха и кино. М.: Изд-во полит. лит., 1983.

Альтшулер Б.А. Учебный кинематограф: этапы развития. М.: ВГИК, 1987.

Ватопин В.А. Люди-вехи новосибирского кино. Новосибирск: Приобские ведомости, 2010.

Вертов Д. Статьи, дневники, замыслы. М.: Искусство, 1966.

Вертов Д. Из наследия. М.: Эйзенштейн-центр, 2008. Т. 2.

Вишневский В.Е. 25 лет советского кино в хронологических датах. М.: Госкиноиздат, 1945.

Волчек Г.Ф. Советская кинематография в цифрах и датах. М.: Сов. Россия, 1972.

Гинзбург С.С. Кинематограф дореволюционной России. М.: Искусство, 1963.

Головинёв А.В. Антропология плюс кино // Культура и искусство. 2011. № 1 (1). С. 83–91.

Греков Б.Д. История и кино // Советский исторический фильм. М., 1939. С. 9–13.

Дерябин А.С. О фильмах-путешествиях и Александре Литвинове // Зеленое спасение. 1999. Вып. 11. С. 14–24.

Дьяков Ю.И. В глубоком тылу, в угольном крае // Уголь Кузбасса. 2014. № 4. С. 3–22.

Згуриди А.М. Экран. Наука. Жизнь. М., 1983.

Кино: энциклопедический словарь / Под ред. С.И. Юткевича и др. М.: Сов. энциклопедия, 1987.

Копалин И.П. Советская документальная кинематография. М., 1950.

Кулешов Л.В. Уроки кинорежиссуры. М.: ВГИК, 1999.

Лебедев Н.А. Очерки истории кино СССР. Немое кино: 1918–1934 гг. М.: Искусство, 1965.

- Листов В.С.* История смотрит в объектив. М.: Искусство, 1974.
- Листов В.С.* Россия. Революция. Кинематограф. М.: Материк, 1995.
- Магидов В.М.* Зримая память истории. М.: Сов. Россия, 1984.
- Магидов В.М.* Кинодокументы по визуальной антропологии России // Материальная база сферы культуры. М.: Изд-во РГБ, 1998. Вып. 2.
- Ново-Николаевск* на экране // Сибирская Новь. Ново-Николаевск. 1913. 12 февр.
- Партия и кино*: Сб. материалов / Под ред. Н.А. Лебедева. М.: Госкиноиздат, 1939.
- Почетная книга* Всесоюзной сельско-хозяйственной выставки. М., 1940.
- Пути кино*: Первое Всесоюзное партсовещание по кинематографии. М.: Теа-кино-печать, 1929.
- Разлогов К.Э.* Искусство экрана: от синематографа до Интернета. М.: РОССПЭН, 2010.
- Рошаль Л.М.* Эффект скрытого изображения: факт и автор в неигровом кино. М.: Материк, 2001.
- Светлаков Ю.Я.* Кинолетопись Кузбасса. Кемерово: Сибирский писатель, 2004.
- Сибирь Советская* // Советская Сибирь. 1940. 29 окт.
- Советская кинематография*: Сборник законодательных постановлений, ведомственных приказов и инструкций / Сост. А.Е. Коссовский. М.: Госкиноиздат, 1940.
- Советская Сибирь*. 1940. 16 июля. № 162.
- Советская Сибирь*. 1940. 12 авг. № 168.
- Советская Сибирь*. 1940. 27 авг. № 171.
- Советская Сибирь*. 1940. 5 сент. № 183.
- Советская Сибирь*. 1940. 17 сент. № 195.
- Страницы истории* отечественного кино / Отв. ред. Л.М. Будяк. М.: Материк, 2006.
- Успех* решают люди // Металлург. 1940. 12 янв. № 4 (382).
- Франк Г.* Карта Птолемея. М.: Искусство, 1975.
- Шлегель Х.И.* Немецкие импульсы для советских культурфильмов 20-х годов // Киноведческие записки. М.: Эйзенштейн-центр, 2002. № 58.
- Шнейдеров В.А.* Советский экран и народы Севера // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера / Отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1971.
- Шнирельман В.А.* Злоключения одной науки: этногенетические исследования и сталинская национальная политика // Этнографическое обозрение. 1993. № 3. С. 52–68.
- Шуб Э.И.* Жизнь моя – кинематограф. М.: Искусство, 1972.
- Эйзенштейн С.М.* Метод. М.: Эйзенштейн-центр, 2002. Т. 2.
- Юткевич С.И.* Модели политического кино. М.: Искусство, 1978.
- Cosgrove D.* Geography and Vision: Seeing, Imagining and Representing the World. London: I.B. Tauris, 2008.
- Martin T.* The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.
- Sarkisova O.* Taming the frontier: Aleksandr Litvinov's expedition films and representations of indigenous minorities in the Far East // Studies in Russian and Soviet Cinema. London: Routledge, 2015. P. 2–23.
- Papazian E.A.* Manufacturing Truth: The Documentary Moment in Early Soviet Culture. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2009.

#### *Архивные источники*

- АГУК «СОКМ». Ф. 15. Оп. 2. Д. 37.
- ГАНО. Ф. П-8308. Оп. 1. Д. 10.
- ГАНО. Ф. П-8308. Оп. 1. Д. 11.
- ГАНО. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 216.
- ГАНО. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 285.
- ГАНО. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 290.

ГАО. Ф. Р-1123. Оп. 1. Д. 304.

ГАО. Ф. Р-1123. Оп. 2. Д. 2.

ГАСО. Р-2581. Оп. 1. Д. 94.

РГАЛИ. Ф. 645. Оп. 1. Д. 356.

РГАКФД. Учетный № 9709.

### Сокращения

АГУК «СОКМ» – Архив Государственного учреждения культуры «Свердловский областной краеведческий музей».

ГАО – Государственный Архив Новосибирской области.

ГАСО – Государственный Архив Свердловской области.

РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства.

РГАКФД – Российский государственный архив кинофотодокументов. Каталог кинодокументов.

Статья поступила в редакцию 2 октября 2016 г.

*Golovnev Ivan A., Golovneva Elena V.*

### ‘SIBERIA THE SOVIET’: THE REGION’S IMAGE AS PORTRAYED IN ALEXANDER LITVINOV’S KULTURFILM\*

**Abstract.** Based on previously unpublished archival material, the article studies the image of regions as portrayed in Soviet documentaries of the 1930s–1940s – a question insufficiently explored within the national history so far. Being part of Soviet cultural policy, educational and propaganda documentary films (Kulturfilms) of the time dealt with ideological questions of uniting USSR regions on screen. Among them, films drawing on local material and produced in regional film studios had a special role to play. The article brings to the fore one of the most indicative of such films titled “Siberia the Soviet” filmed by Alexander Litvinov, the founding father of Soviet ‘expedition’ documentary cinematography, in the West Siberian studio ‘Sibtechfilm’. The article discusses the cinematographic image of Siberia as a construct; it looks into the scenario and cinematographic techniques used for the film creation; major episodes of the film such as ‘Siberian city’, ‘Siberian industry’, ‘Siberian collective farms (sovkhozy)’, and ‘the Russian national agricultural exhibition’ are studied. To present a broader context, the authors consider processes that ran parallel with one another in the Soviet cultural policy, cinematography, and media. Also explored are objective and subjective conditions in which the cinematographic image is created as a document of its time, with a special emphasis being put on studying filmmaker’s (director’s) role in film production. The conclusion drawn is that, on the one hand, the film ‘Siberia the Soviet’ is a valuable contribution to historical studies that adds to the corpus of documents on the development of Siberian populated areas, industrial enterprises, collective farms, etc. On the other hand, the film contains evidence of the state national policy reflected in filmed events held by Soviet authorities’ organizations in Siberia in the 1930s–1940s. Being a historical document of that time, the film by A. Litvinov successfully accomplished the mission entrusted to it by the state – that of cinematographic representation of the Soviet Siberia.

**Keywords:** kulturfilm, 1940s cinematography, national policy, image of regions, region, ideology, USSR, construction, Sibtechfilm, Siberia, A. Litvinov

DOI: 10.17223/2312461X/14/4

\* The article is written with support from the Russian Foundation for the Humanities as part of the project # 16-33-01038/16 titled “The region’s image as portrayed in Kulturfilms (the case of A. Litvinov’s cinematographic work)



## References

- Aleksandrov G.V. *Epokha i kino* [Epoch and film]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1983.
- Al'tshuler B.A. *Uchebnyi kinematograf: etapy razvitiia* [Training cinematography: stages of development]. Moscow: VGIK, 1987.
- Vatolin V. A. *Liudi-vekhi novosibirskogo kino* [People-milestones in the Novosibirsk film]. Novosibirsk: Priobskie vedomosti, 2010.
- Vertov, Dziga. *Iz nasledii. T. 2* [The heritage. Vol. 2]. Moscow: Eizenshtein-tsentr, 2008.
- Vertov, Dziga. *Stat'i, dnevnik, zamysly* [Articles, diaries, ideas]. Moscow: Iskusstvo, 1966.
- Vishnevskii V.E. *25 let sovetskogo kino v khronologicheskikh datakh* [25 years of Soviet film in chronological dates]. Moscow: Goskinoizdat, 1945.
- Volchek G.F. *Sovetskaia kinematografiia v tsifrakh i datakh* [Soviet cinematography in figures and dates]. Moscow: Sov. Rossiia, 1972.
- Ginzburg S.S. *Kinematograf dorevoliutsionnoi Rossii* [Cinematography of Russia prior to the Revolution]. Moscow: Iskusstvo, 1963.
- Golovnev A.V. *Antropologiya plus kino* [Anthropology plus cinematography], *Kul'tura i iskusstvo*, 2011, no. 1 (1), pp. 83-91.
- Grekov B.D. *Istoriia i kino* [History and cinematography], *Sovetskii istoricheskii fil'm* [Soviet historical film]. Moscow, 1939, pp. 9-13.
- Deriabin A.C. *O fil'makh-puteshestviakh i Aleksandre Litvinove* [On travel films and Alexander Litvinov], *Vestnik «Zelenoe spasenie»*, Vol. 11, Almaty: Germes, 1999, pp. 14-24.
- D'iakov Iu.I. *V glubokom tylu, v ugol'nom krae* [Moving deep into the country, going to the coal land], *Ugol' Kuzbassa*, 2014, no. 4, pp. 3-22.
- Zguridi A.M. *Ekran. Nauka. Zhizn'* [Screen. Science. Life]. Moscow, 1983.
- Kino: entsiklopedicheskii slovar'*. Pod red. S.I. Iutkevicha i dr. [Cinematography: an encyclopedic glossary]. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia, 1987.
- Kopalin I.P. *Sovetskaia dokumental'naia kinematografiia* [Soviet documentary film]. Moscow, 1950.
- Kuleshov L.V. *Uroki kinorezhissury* [Filmmaking lessons]. Moscow: VGIK, 1999.
- Lebedev N.A. *Ocherki istorii kino SSSR. Nemoe kino: 1918-1934 gg.* [Essays on the USSR film history]. Moscow: Iskusstvo, 1965.
- Listov V.S. *Istoriia smotrit v ob'ektiv* [The history looks into the camera lens]. Moscow: Iskusstvo, 1974.
- Listov V. C. *Rossiia. Revoliutsiia. Kinematograf* [Russia. Revolution. Film]. Moscow: Materik, 1995.
- Magidov V.M. *Zrимаia pamiat' istorii* [The visible memory of the history]. Moscow: Sov. Rossiia, 1984.
- Magidov V.M. *Kinodokumenty po vizual'noi antropologii Rossii* [Cine-documents on the visual anthropology of Russia], *Material'naia baza sfery kul'tury* [The material basis of the realm of culture]. Vol. 2. Moscow: Izd-vo RGB, 1998.
- Novo-Nikolaevsk na ekrane [Novo-Nikolaevsk on the screen], «*Sibirskaiia Nov'*». Novo-Nikolaevsk. 1913, 12 February.
- Partiia i kino: Sb. Materialov*. Pod red. N.A. Lebedeva [The party and film: a collection of materials. Edited by N.A. Lebedev]. Moscow: Goskinoizdat, 1939.
- Pochetnaia kniga Vsesoiuznoi sel'sko-khoziaistvennoi vystavki* [The honorable book of the All-Union's agriculture and economy exhibition]. Moscow, 1940.
- Puti kino: Pervoe Vsesoiuznoe partsoveshchanie po kinematografii* [Paths of film: the All-Union's First party meeting on cinematography]. Moscow: Tea-kino-pechat', 1929.
- Razlogov K.E. *Iskusstvo ekrana: ot sinematografa do Interneta* [The art of screen: from cinematography to Internet]. Moscow: ROSSPEN, 2010.
- Roshal' L.M. *Effekt skrytogo izobrazheniia: fakt i avtor v neigrovom kino* [The latent image effect: the fact and author in documentary film]. Moscow: Materik, 2001.

- Svetlakov Iu. Ia. *Kinoletopis' Kuzbassa* [The film chronicle of Kuzbass]. Kemerovo: Sibirskii pisatel', 2004.
- «Sibir' Sovetskaia» [“Siberia the Soviet”], *Sovetskaia Sibir'*, 1940, 29 October.
- Sovetskaia kinematografiia: Sbornik zakonodatel'nykh postanovlenii, vedomstvennykh prikazov i instruktsii*. Sost. A.E. Kossovskii [Soviet cinematography: a collection of legislative resolutions, departmental orders, and instructions. Compiled by A.E. Kossovskiy]. Moscow: Goskinoizdat, 1940.
- Sovetskaia Sibir'*. 1940, 16 July, no. 162.
- Sovetskaia Sibir'*. 1940, 12 August, no. 168.
- Sovetskaia Sibir'*. 1940, 27 August, no. 171.
- Sovetskaia Sibir'*. 1940, 5 September, no. 183.
- Sovetskaia Sibir'*. 1940, 17 September, no. 195.
- Stranitsy istorii otechestvennogo kino*. Otv. red. L.M. Budiak [Pages of national film history. Edited by L.M. Budiak]. Moscow: Materik, 2006.
- Uspekhi reshaiut liudi [Success depends on people], *Metallurg*, 12 January 1940, no. 4 (382).
- Frank G. *Karta Ptolemeia* [The map of Ptolemy]. Moscow: Iskusstvo, 1975.
- Shlegel' Kh. I. Nemetskie impul'sy dlia sovetskikh kul'turfil'mov 20-kh godov [German inspirations for the 1920s Soviet kulturfilms], *Kinovedcheskie zapiski*, no. 58. Moscow: Eizenshtein-tsentr, 2002.
- Shneiderov V.A. Sovetskii ekran i narody Severa [The Soviet screen and the peoples of the North], *Osushchestvlenie leninskoi natsional'noi politiki u narodov Krainego Severa*. Otv. red. I.S. Gurvich [The implementation of Lenin's national policy among the peoples of the Far North. Edited by I.S. Gurvich]. Moscow: Nauka, 1971.
- Shnirel'man V.A. Zlokliucheniiia odnoi nauki: etnogeneticheskie issledovaniia i stalinskaia natsional'naia politika [The vicissitudes of one science: ethno-genetic research and Stalin's national policy], *Etnograficheskoe obozrenie*, 1993, no. 3, pp. 52-68.
- Shub E.I. *Zhizn' moia – kinematograf* [My life is cinematography]. Moscow: Iskusstvo, 1972.
- Eizenshtein S.M. *Metod* [Method]. Moscow: Eizenshtein-tsentr, 2002, Vol. 2.
- Iutkevich S.I. *Modeli politicheskogo kino* [Models of political film]. Moscow: Iskusstvo, 1978.
- Cosgrove, D. *Geography and Vision: Seeing, Imagining and Representing the World*. London: I.B. Tauris, 2008.
- Martin, T. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.
- Sarkisova, O. Taming the frontier: Aleksandr Litvinov's expedition films and representations of indigenous minorities in the Far East, *Studies in Russian and Soviet Cinema*. London: Routledge, 2015, pp. 2-23.
- Papazian, E. A. *Manufacturing Truth: The Documentary Moment in Early Soviet Culture*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2009.

УДК 338:001.895 (4/8)  
DOI: 10.17223/2312461X/14/5

## ЛЕВИАФАН: ДИСКУРСИВНАЯ ЗАВИСИМОСТЬ ОТ НЕФТИ. ОТ РЕСУРСА К МЕТОНИМИИ И ОБРАТНО\*

---

Елена Вячеславовна Миськова

**Аннотация.** Рассматриваются проблемы нефтяной зависимости и возникающих вокруг этого конфликтов с участием самых разных акторов в социальной антропологии. Антропологический подход отличается акцентом на условиях складывания и воспроизводства, а также авторстве дискурса о «жизненно важном ресурсе», в который представители коренных сообществ включены в особом качестве, в строго регламентированной роли и без собственного «голоса». Антропологи расширяют сферу своего анализа за счет импортирования социологических, экономических и философских концепций: биополитики, дискурсивной зависимости и метонимии, ресурсного проклятия и др. Проанализированы общие положения этих подходов, представленные в недавно изданных антропологических монографиях.

**Ключевые слова:** ресурсное проклятие, дискурсивная зависимость от нефти, биополитика

Можешь ли ты удою вытащить *левиафана* и веревкою схватить за язык его? вденешь ли кольцо в ноздри его? проколешь ли иглою челюсть его? будет ли он много умолять тебя и будет ли говорить с тобою кротко? сделает ли он договор с тобою, и возьмешь ли его навсегда себе в рабы? станешь ли забавляться им, как птичкою, и свяжешь ли его для девочек твоих? будут ли продавать его товарищи ловли, разделят ли его между хананейскими купцами? можешь ли пронзить кожу его копьем и голову его рыбачьею острогою? Клади на него руку твою и помни о борьбе: вперед не будешь.

*Ветхий Завет. Книга Иова, глава 40*

Я начну с пересказа кадров из кинофильмов. Кино сегодня мне представляется этнографией в самом близком к значению данного понятия смысле – это авторская репрезентация значений и смыслов, имеющих массовое распространение и влияние. Последний кадр фильма

---

\* Работа выполнена в рамках исследовательского проекта ««Ресурсное проклятие» на циркумполярных территориях: российский и международный опыт анализа и урегулирования конфликтов из-за невозобновляемых ресурсов в местах традиционного проживания аборигенных этнических групп», поддержанного Российским научным фондом (РНФ, грант № 15-18-00112).

«В сердце моря» («In the Heart of the Sea»)<sup>1</sup>. Герой фильма (актер Брендан Глисон) – старый китобой – рассказывает молодому писателю, будущему автору «Моби Дика», историю гибели в противостоянии с морским чудовищем судна «Эссекс», на котором он много лет назад первый раз вышел юнгой в море. Пережив в ходе рассказа заново все, что пришлось испытать ему в юности, старик провожает писателя до порога своего дома и произносит на прощанье: *«Говорят, один парень в Техасе пробурил дырку в земле и добыл земляной жир. Чудно! Земляной жир!»*. Так точка в сюжете фильма отсылает к финальной точке в истории китобойной эпохи и ее героев, добывавших важнейший на тот момент энергетический ресурс – китовый жир – в борьбе с морскими левиафанами.

История добычи китового жира очень «удачно» и привычно вписывалась в мифологическую традицию Запада, основанную на библейской истории и повествовавшую о подземном и подводном – субповерхностном, мире как о царстве хтонических чудовищ, цепко держащихся за свои сокровища. Доступ к этим сокровищам может быть осуществлен только через борьбу за доминирование со сверхчеловеческим могуществом.

Таким образом, борьба за ресурс изначально была героизированной. Морское, глубоководное чудовище долгое время было лучшей метафорой врага, пока на смену ему не пришло сложное понятие «подземных богатств». Субповерхностное перестало быть inferнальным, а сделалось «залежью полезных ископаемых», гидрокарбонатным резервуаром, полным источника «жизни». Модифицированный миф о ресурсе потребовал модификации образа чудовища, стоящего на страже подземных богатств. Оно развоплотилось, утратило прежние морфологические черты, не устранив, тем не менее, основного мотива схватки с ним претендующего на ресурс человека. Есть ресурс, есть герой, но нет врага. Вместо него – сопротивляющаяся и одновременно флиртующая с человеком Природа, взять, а не ждать милости от которой, как известно, «наша задача». Вечный мотив мифа о покорении природы остался сам по себе неизменным, но деперсонализированным оказался страж, защитник, враг, с которым прежде необходимо было сразиться герою. Таким образом, героизм добытчика, покорителя, первопроходца и первооткрывателя приобрел гомоэротические свойства.

«Миф о ресурсе» имеет определенные культурные координаты в европейском легендарно-историческом нарративе. У народов российского Севера и Сибири, например, сказок, мифов и легенд про нефть нет, но зато у главной на сегодняшний день нефтедобывающей компании страны, Роснефти, они есть! Нефть и газ – это сказка «не про “аборигенов”», это сказка, легенда и одновременно космогонический миф покорителя и первопроходца о самом себе. С этнографической точки зрения, это ситуация описания, в которой местные жители, коренное население – только зрители спектакля, которые оказываются волей-неволей

в центре травмирующего взаимодействия, но при этом играют далеко не главные, хотя и трагические роли. Один из текстов об истории ХМАО называется «Там, где живет нефть»<sup>2</sup>. Это примечательно: не люди, не группы, даже не «национальности», а нефть в чистом виде, которая умеет вполне себе антропоморфно «жить».

Марисоль де ла Гадена убедительно пишет о том, каким образом становится возможным подобный дискурс о ресурсе (De La Gadena 2015), благодаря исключению из него так называемых земных сущностей (Earth Beings), неантропоморфных субъектов взаимоотношения человека и среды, природы во многих неевропейских культурах. Они не учитываются, становятся невидимыми. Самоочевидность современной политики строится на том, что она имеет дело с «исторически доказанными», засвидетельствованными субъектами и фигурами. «Быть историческими» означает быть возможными, реальными, а земные сущности, наподобие гор или рек – это невозможные субъекты политического процесса и отношений, на которых строится дискурс об ископаемом ресурсе. Добывание китового жира не предполагает рассмотрения кита в качестве субъекта ресурсных отношений, как это происходит, например, в эскимосской культуре, в крайнем случае, в нем видят субъекта сопротивления – левиафана. А добывание нефти, или природного газа, или золота не предполагает уже и этого.

В своем политическом поле, однако, в порождаемом ею дискурсе, нефть мыслится и учитывается как сущность, и именно поэтому мы можем говорить о «ресурсных отношениях» в антропологическом ключе как об этнографиях.

В специализированном журнале «Бурение и нефть» в 2013 г. 60-летие «открытия Северо-Западной нефтегазовой провинции» отмечалось как величайшее событие в истории России<sup>3</sup>. В данном случае две системы координат сведены в общую карту: «открытая» столетия назад Сибирь как административная территория и вновь открытая нефтегазовая провинция, придавшая прежней административной единице совершенно особый статус в новейшей России. Новой территории потребовался особый способ освоения, которому отвечает особый нарратив об этом: *«Для освоения Сибири было недостаточно сотни новых героев трудового фронта, готовых на суровую борьбу, нужны были еще и сотни тысяч обыкновенных тружеников, желающих иметь условия для жизни не хуже, а может быть, и лучшие, чем в более теплых и обжитых районах страны»*.

В этом нарративе новая территория не только потребовала героев для своего освоения, но и постепенно стала родить своих, превратилась в мифическую праматерь всех лучших людей, всей элиты страны. Хорошей иллюстрацией может быть художественный фильм «Территория», снятый в 2014 г. по роману Олега Куваева<sup>4</sup>, о поиске и освоении

золотоносных месторождений на Дальнем Востоке. Фильм снят как дорогой, красивый блокбастер по мотивам героического эпоса, с обилием удивительных кадров «суровой и прекрасной» северной природы, которые невозможно снять без участия вертолетов и самолетов, без применения новейшей и дорогостоящей техники. В последних кадрах фильма почти 2 минуты занимают титры с перечислением лиц, которым съемочная группа выражает особую признательность за поддержку. В этом списке под проникновенное музыкальное сопровождение и на фоне реальных архивных и семейных фотографий героев Севера плывут фамилии представителей высшей правящей элиты современной России, начиная с президента и председателя правительства, президентов и вице-президентов госкомпаний и банков с государственным участием и до министра культуры и мэров обоих «столиц» государства – Москвы и Санкт-Петербурга. Все они перечисляются с полным обозначением необходимых регалий. Таким образом, вся элита отождествляется с Территорией, а Территория – с элитой.

### **Этнография государства и проблема ресурса**

В соответствии с предметом антропологическое изучение роли нефти и газа в человеческой жизни имеет существенный крен в сторону этнографии государства и предприятий, власти и инфраструктуры разных уровней, доминирующего образа мысли и массового нарратива. Дуглас Роджерс в первой главе своей книги «Глубины России. Нефть, власть и культура после социализма» предупреждает возможные методологические претензии следующим образом: «Один из наиболее частых вопросов, которые мне задают, когда я рассказываю о своем исследовании: вся эта этнография государства и корпоративных проектов – это очень интересно, но как обычные люди реагируют на вмешательство всего этого в их жизнь? Это важный вопрос, но повседневная жизнь, понимаемая как область практики, не является главным фокусом моей книги. В последние годы, в особенности, это далеко не единственный сюжет, над которым работают антропологи... Повседневные практики были более важны в 1990-е и начале 2000-х – период, когда структуры и институты лежали в руинах, а повседневные практики приобретали значение и последствия, которые они не имели прежде... Но ситуация изменилась. История, которую я рассказываю в этой книге, большей частью о способах, которыми практики и проекты поднимающейся государственно-корпоративно-культурной элиты имеют еще более далеко идущие последствия для преобразования целого региона» (Rodgers 2015: 28–29).

Да, субъектами в ресурсных отношениях выступают институты наподобие государства, корпораций, а объектом – не столько ресурс

сам по себе или используемые в борьбе за него группы, а «жизнь» во всей ее полноте. Государства, компании, торговцы, производители претендуют на то, что они добывают, продают, производят не просто ресурс, а жизнь как таковую.

Стоит остановиться на самом понятии «ресурс», которое антропологи все чаще включают в свои тексты. Оно заимствуется из лексикона экологов, которые пользуются им в качестве оружия в полемике со своими извечными врагами – экономистами. Чаще всего это вариации на тему, насколько человечеству хватит разнообразных жизненно важных ресурсов и когда они закончатся. Говоря на разных языках, экономисты и экологи задают, тем не менее, координаты общего дискурса о цене и качестве жизни на Земле. Биолог Мэтт Ридли обращает внимание на характер разногласий, лежащих в основе этого дискурса<sup>5</sup>. Говоря о потреблении как важной части экономических и политических отношений, экологи чаще говорят об «использовании ресурса», экономисты же – о «покупке товаров и услуг». Экологи обвиняют экономистов в том, что те поклоняются некой сверхъестественной силе под названием «рынок» и уклоняются от вопроса о пределах роста. Экономисты же считают, что со своим алармистским подходом экологи мыслят статистическими пределами, игнорируя историческую динамику смены «жизненно важных ресурсов»: когда стал иссякать китовый жир, открыли нефть; когда урожаи перестали расти, появились удобрения, а когда изобрели оптоволокно, упал спрос на медь. Собственно, понятие «конструирования ниши», подразумевающее способность людей создавать новые возможности для себя и повышать продуктивность своих хабитатов, также из арсенала экологов.

Таким образом, идеология «ресурса» жестко связана с понятием человеческой жизни как предельной и краткосрочной перспективы. Ресурс – это всегда что-то ограниченное, сокращающееся, невозобновляемое, и потому имеющее особую ценность, значимость и причину для борьбы за него. Один из самых распространенных вопросов о нефти: когда ее запасы закончатся, если закончатся? Может ли нефть вообще закончиться? Один из министров Саудовской Аравии прославился своей фразой: «Каменный век закончился не из-за нехватки камня».

Проблема в том, что нефть и газ, как и другие полезные ископаемые, не напрямую связаны с ограничениями и нехваткой, якобы обуславливающими их высокую стоимость. Эти свойства они приобретают, будучи записанными в разряд жизненно важных ресурсов. В своей знаменитой работе «Carbon Democracy» Тимоти Митчелл описывает «социально-энергетический метаболизм» современности как постоянную трансформацию углеводородного изобилия в систему ограниченных ресурсов<sup>6</sup>. Навыки добычи полезных ископаемых обеспечили человечеству экспоненциальный экономический рост на протяжении двух сто-

летий и снабдили такой формой энергии, которая ускорила и сжала временные и пространственные условия его существования. Это обусловило существование городов, размеры которых почти ничем не ограничены и не нуждаются в соседстве с сельхозугодьями. Энергетическое изобилие в сочетании с сетевой системой транспортировки постоянно обостряет вопрос о контроле и конкуренции за добычу и продажу. Нефтяные компании, как пишет Митчелл, столкнулись с вызовом их контролю над рынком сырья: для того, чтобы его сохранить, необходимо было научиться замедлять и ограничивать циркуляцию нефти. Метод «капитализации неэффективности» позволил компаниям взять под контроль те «бутылочные горлышки», через которые проходят нефтяные потоки, ограничивая развитие конкурентных каналов и зарабатывая на этом.

Антропологические штудии нефти и газа долгое время ограничивались исследованиями энергообмена в экологической парадигме. В ней источник и ресурс (source and resource), как запас и условие – инструмент достижения целей, тесно сближаются друг с другом, почти сливаются. Здесь идеология ресурса как условия не просто жизни, а выживания, очень близка пафосу этнографических репрезентаций. В одном из ридеров по энергетическим исследованиям авторы подборки напрямую ставят перед собой цель «сбить спесь, которая подвергает риску наше выживание. Наш народ, наше общество и наша хрупкая демократия нуждаются в такой философии 21 века, в которой выживание (survival) должно быть на переднем плане государственной политики, в том числе энергетической» (The Energy Reader 2010: 2). Так, с помощью ресурсного подхода, рефрен «выживания-вымирания» переносится с «аборигенов» на «наше общество» и «хрупкую демократию».

### **Биополитика. Управление жизнью**

Идеология жизненно важного ресурса подразумевает использование целым рядом социальных дисциплин категории «жизни» в качестве ключевой в объяснении энергетических отношений – социально-энергетического метаболизма – и политики. Это понятие хорошо масштабирует властные отношения, возникающие вокруг контроля энергетических ресурсов. На его кажущейся объективности строится та форма власти, характерная для постсовременности, которую Мишель Фуко в своих лекциях 1978–1979 гг. назвал биополитикой. Она приходит на смену дисциплинирующей власти над индивидами, оформляется как «регулирование жизнедеятельности населения», и в ее область входит 1) контроль над населением (статистический мониторинг), 2) контроль над недееспособной в трудовом отношении частью населения, 3) контроль над средой обитания населения. Чем больше такая власть пре-



тендует на управление большими группами, оперируя «естественными» показателями жизни, тем более отстраненной, менее заметной и более непосредственной она становится, передавая целые сегменты контроля во внутригрупповое самоуправление<sup>7</sup>.

При этом, при всех различиях, например, либерального и социалистического «управленческого разума», вектор развития и того и другого один и тот же: от разных форм контроля к менее персонализированному, но тотальному контролю над обществом. В либерализме и неолиберализме этому посвящено создание «публичной сферы», которая оттягивает на себя самоопределение индивида и создает видимость «невидимости» государства. В советской системе это были тотальное, телеологическое планирование и сцепка систем жизнеобеспечения и промышленного производства, где государство, разумеется, декларативно присутствует везде, но оно не менее деперсонализировано.

Стивен Колье, анализируя в своей книге «неолиберальный» постсоветский транзит, начинает с характеристики последствий советского проекта освоения территории, который включал в себя создание сети урбанизированных поселений, объединенных в той или иной степени централизованной системой жизнеобеспечения. Сразу же после крушения СССР встал вопрос о выживании этих городов, промышленные центры которых перестали быть эффективными уже в эпоху застоя, а после перестройки, в большинстве своем, прекратили работать. Но одним из следствий системы советского социалистического планирования было то, что, вопреки очевидности, экономические сдвиги не вызвали волны социальной мобильности: население оказалось как будто приклеенным к местам проживания. «Трубы, многоквартирные кварталы, радиаторы и бойлеры, потоки бытового газа, горячего отопления, топлива и рублей и привычки бюрократов, которые ничего не делали, но никуда не делись, – все это, как оказалось, держит и связывает людей вместе, – пишет Колье. – Промышленное сердце Белой Калитвы [город в Ростовской области. – *Е.М.*] – алюминиевый комбинат – было разбито. Но рутинные системы поддержания повседневной жизни – элементы экономики жизнеобеспечения, городское хозяйство – каким-то образом выжили» (Collier 2011: 7)<sup>8</sup>.

Все эти материальные системы подключения населения к централизованной системе снабжения, а города – к национальным механизмам экономического регулирования, обеспечивали советский тип социалистического модерна – «инфраструктурного модерна». Они стали видимыми, когда оказались как будто бы на грани разрушения. Они превращали городские хозяйства в объединенные общей судьбой социальные единицы. Демонтировать их можно было только вместе с поселениями, и их демонтаж воспринимался как политическое посягательство не просто на права, а на жизнь населения. В итоге «неолиберальные»

реформы свелись к точечному включению микроэкономического регулирования.

Аргументация советских планировщиков-телеологов перекликается с аргументацией Тимоти Митчелла, когда он пишет о «гидрокарбонатной демократии». Так же как открытие нефти через изменение способов транспортировки качественно изменило форму зависимости населения от ресурса, так же и при социализме, с точки зрения телеологов, отпала необходимость привязывать города к перекресткам путей и водным артериям. С открытием электричества изменилась значимость ресурсных центров, поскольку есть энергетическая сеть, а источники энергии могут быть расположены везде. Главный и решающий аргумент: промышленный город должен быть неразрывным целым с общим промышленным планом. Способ расселения и поселения должен зависеть от распределения, размещения индустрии<sup>9</sup>.

Таким образом, неотъемлемой характеристикой биополитики как власти и управленческой рациональности является склейка с «жизнью», определение последней через «нормы» и «потребности» и самооправдание с помощью идеологии ресурса как борьбы за жизнь.

Но для кого нефть и газ – ресурс в таком его понимании? И каковы свойства этого ресурса? И как они определяются и используются в одном из доминирующих нарративов современности об энергии и жизни? Ответами на эти вопросы, во многом, занимается современная «антропология нефти». В ней акцент делается на том, что «наша зависимость от нефти одновременно материальная и дискурсивная» (Huber 2015: 31), поскольку нефть играет ведущую роль в современном производстве «жизни».

Нефть включена в третью составляющую биополитики – контроль над средой обитания населения, повседневную географию жизни. Она конституирует режимы жизни – «хорошая» или «плохая», «цивилизованная» или нет, т.е. полноценная или неполноценная жизнь. В США, после Великой депрессии, в рамках «Нового курса» были предприняты меры по регулированию добычи, и Бюро по полезным ископаемым выпускало прогнозы о потребности в сырой нефти на национальном рынке. Подсчет потребности велся на основе статистики «жизненных показателей» населения: число зарегистрированных автомобилей и печей. Цель: соблюсти баланс между достаточно высокими ценами на нефть, чтобы обеспечить прибыль добытчиков, и достаточно низкими, чтобы поддерживать бум потребительского спроса на товары. По этой модели была создана и работала ОПЕК. Таким образом, режимы жизни – дом на одну семью, наличие автомобиля и других товаров – были приравнены к самой «жизни». Государство, регулируя рынок, как бы претендовало не на регулирование цен непосредственно, оно лишь обеспечивало рынок экспертной информацией о потребностях населения (43).

Таким образом, государственное присутствие в регулировании ресурса может быть разным – тотальной склейкой производства и норм жизнеобеспечения в светском модерне или товарном опосредовании контроля этих норм, но основа этого контроля практически идентична: признание за источником энергетического сырья статуса жизненно важного ресурса.

Есть группы и места, в которых биополитика, основанная на дискурсе о ресурсе, способствует расползанию серых, неподконтрольных, эскапистских зон. В этих случаях аборигены Севера и жители районов Подмосковья без газа одинаково относятся к управленческой рациональности – исключаются из нее. Подмосковье с газом и без газа – это две разных «жизни»: приличная, включенная, обеспеченная необходимым продуктом потребления, следовательно, подконтрольная, против диковатой, самостоятельной и неподконтрольной. Но в любом случае «истории о газе» – перипетиях включения и «исключения» – легитимирующие нарративы различных «загородных» и «лесных» сообществ. Складывается парадоксальная ситуация: материальной зависимости от «ресурса» как будто нет, но дискурсивная с лихвой материальную восполняет.

### **Дискурсивная зависимость**

Исследование того, как зависимость от нефти связана с качествами этого ресурса, – еще одно направление «антропологии нефти», в которой материальная составляющая зависимости изучается через формы доминирования и борьбы за ресурс в контексте «нефтяного проклятия», а дискурсивная – через те метонимии, в которые превращают нефть разные агенты публичного высказывания в современном мире, в том числе науки об обществе.

Дискурс о «жизненно важном ресурсе» поддерживается не только с помощью алармистских опасений его конечности и ограниченности, но и с помощью сакрализации его свойств, окружения его ореолом исключительности и загадочности. Коллективная монография «Подземные владения» («Subterranean Estates») открывается наблюдением о том, что вход в мир нефти и газа всегда вызывает «интеллектуальное головокружение» (intellectual vertigo) (Appel, Mason, Watts 2015: 8). Затруднения, сомнения и неясности возникают вокруг, казалось бы, самых базовых, эмпирических показателей: соотношения добываемой нефти и общего объема ее запасов, ценообразования, рыночного оборота. Крупнейший африканский экспортер нефти – Нигерия – вообще не имеет системы оценки количества добываемой и экспортируемой нефти. «Отсутствие прозрачных данных» и «рациональная иррациональность» – рациональные интересы отдельных игроков приводят к социально ир-

рациональным последствиям и антирыночному безумию – стойкий контекст рассуждений о ресурсе.

С экономической точки зрения, нефть слабо корреспондирует с рыночными факторами, и нет такой экономической дисциплины, которая была бы успешна в оценке энергетических рынков. Не очень успешны социальные дисциплины и в исследованиях взаимоотношения человека и ресурса. Само словоупотребление – безумие, проклятие – свидетельствует о том, что эта сфера с трудом поддается рационализации. Экономика, экология, социология, антропология имеют дело с целым клубком противоречивых и повторяющихся сюжетов, связанных с нефтью. Нефть торгуется на мировых биржах не в физическом своем качестве, а на бумаге, что порождает рынок фьючерсов и других финансовых ценных бумаг и институтов. Из нефти, благодаря совместным усилиям добывающих компаний и государства, в таких местах, как Россия или Венесуэла, вырастает чувство национальной общности и принадлежности. Понятие «нефть» уравнивается с понятием «государство» (и это справедливо не только для африканских нефтяных государств (petrostates): капитализация и доля рынка, занимаемая национальными нефтяными компаниями по всему миру сегодня, значительно превышают те, которые занимают крупнейшие частные нефтяные компании, абсолютно доминировавшие в 1970-х (Seven Sisters – ExxonMobile, BP, Shell, Chevron, ConocoPhillips, Total, ENI). Расширяется сеть экспертизы глобального нефтяного производства, включающая в себя не только геологов и химиков, но и консультантов, аналитиков, предсказателей, «производящих алхимию интерпретаций и консенсус по поводу всего – от инвестиций до законодательных новаций» (21–26).

Вопрос, которым социальные исследователи неизбежно должны были задаться: как возможна ситуация, когда нефть одновременно не поддается пониманию, вызывает intellectual vertigo и является объяснением для всего подряд, синонимом самой жизни? С помощью каких историй о человеке, природе и власти это происходит? И кому принадлежит право собственности на авторство таких историй? Может быть, секрет всемогущества нефти кроется как раз в том, что социальные науки часто используют это понятие в качестве метонимии: нефть как современность, деньги, геополитика, насилие, супертовар?

Нефть связывается с важнейшими метафорами, гнездящимися в разных дискурсивных полях:

1) патологии развития (авторитаризм, насилие, коррупция и т.д.). Политика нефти – это только извлечение ренты, и нефть извращает естественный процесс развития. Нефть здесь – это, в первую очередь, деньги;

2) корпоративизм и геополитика. Пик добычи и запасов нефти провоцирует геополитические войны и конкуренцию. Нефть – это вся по-

слевоенная (после холодной войны) политика и национальная безопасность. Нефть – метонимия всего геополитического насилия, в том числе – «исламского радикализма»;

3) нефть и образ жизни, уровень потребления. Нефть, как кровь, течет по всей нашей жизни, но социальная цена за многие из благ, которые на ней строятся, – зависимость. Нефть здесь – биополитика;

4) нефть присутствует в социальной образности – «течет» из воображаемого крана, «бьет фонтаном» из буровой скважины, становится «черным золотом», «глубокой культурой» и т.д. Визуальная культура щедро изображает нефтяное проклятие, оркестрируя пафос (21–26).

В массовом воображении (*popular imaginary*) нефть – это то, что ассоциируется, например, в США не со своей территорией и политикой, а с политикой ближневосточных деспотов, а в России, напротив, с национальной собственностью и гордостью. Политики Восточной Азии ориентировали элиты своих стран на будущий успех через инкорпорацию их в глобальную экономику, а в Латинской Америке всегда сильным было национальное начало в качестве социального воображаемого: нефть в коллективных представлениях должна была работать на построение государства, где богатство будет распределено между всеми (Gledhill 2011: 168). Благодаря сильной социальной компоненте построения «новой социальной общности – советского народа» и идеологии коллектива, добыча нефти и газа на Севере России была вписана в особый социально-политический контекст: не насильственное извлечение чужих ресурсов, а работа на общее дело. Этот контекст объединял самые разные группы – приезжих «покорителей Севера» и коренные народы – в единую модернизационную повестку. Одновременно ситуация в Чечне 1990-х годов походила на гоббсовскую войну всех против всех, а чеченская нефть не стала источником интеграции для строительства государства, как это произошло в Азербайджане, Башкирии, Татарстане, Туркменистане, а стала объектом соперничества разных клиентелл Чечни – олигархов, нефтяных баронов, боевиков. Государство, кем бы оно случайно не управлялось, было назойливым препятствием для их грабительской активности (Khizrieva, Reyna 2011: 294).

Таким образом, в коллективном воображаемом тропы героизма и предпринимательства соседствуют с подозрительностью по отношению к коррупционной и насильственной природе нефти.

Авторы различных «антропологий нефти» придирчиво рассматривают эти дискурсивные поля, которые делают нефть тотальностью, сводя множественность к метонимии. Основной методологический подход такой «критической топографии» – стремление описать нефть как *agencement* – эмпирическую и опытную множественность: мелкие нефтяные компании, финансовые и страховые организации, коммунальные службы, сфера потребления, сфера производства знаний и

субъектности и др. Таким образом предполагается противостоять метонимическим регистрам нефти, в которых она – все что угодно (деньги, модернизация, насилие, образы массовой культуры), но редко – явление как таковое со всеми технологическими возможностями (Appel, Mason, Watts 2015: 17). Тимоти Митчелл обратил внимание на то, что структура нефтяной индустрии редко исследуется в социальных науках, потому что она представляет собой стандартную форму – модель – для всех базовых энергетических отношений современного общества. Отправной пункт – рассматривать нефть как глобальную производственную сеть из институтов и режимов накопления и регулирования. Близкий к подобному акторно-сетевому подходу предлагает и Стивен Колье: рассматривать «рынок» и «общество» не как предзаданные сущности, но как объединения исчисляемых субъектов действия. Это думающие субъекты – не в смысле абстрактно мыслящие или зафиксированные в эпистеме, но занятые в практико-критической активности, посредством которой, как цитирует Колье Пола Рабиноу, «исторические конъюнктуры превращаются в концептуальные и практические проблемы» (Collier 2011: 28).

В исследованиях ресурса и инфраструктуры антропология вынуждена поступиться некоторыми из своих инструментальных ценностей в пользу подхода, адекватного объекту. Колье прямо признается, что его книга – не этнография с обширным цитированием разговоров в поле, поскольку последняя не позволяет ему ответить на вопросы, которые он перед собой поставил. Этнография была изобретена в отношении к специфической теории антропологического объекта – культуры или этноса. Для других типов объектов в современной антропологии резонно спросить, насколько этнография как инструмент подходит для их исследования? (29).

Авторы другой коллективной монографии по «антропологии нефти» сетуют, что они упустили время, когда специалисты-смежники разрабатывали теории ресурсного проклятия в 1980-е гг. Тогда антропологический цех, с их точки зрения, погряз в постмодернистских играх. А были, оказывается, вполне конкретные предметы, по поводу которых антропологи могли бы сказать свое веское слово. «Рой Раппопорт в пору своего президентства в ААА (1987–1989) побуждал дисциплину внести свой вклад в формулирование проблемы общественного управления сферой добычи нефти и газа. Но многим антропологам тогда эта тема казалась неинтересной и периферийной. Зачем тогда было заниматься этим антропологам, когда они как, например, авторы сборника “Writing Culture”, могли заняться ловлей куда более “жирной рыбки” и других постмодернистских деликатесов? В итоге сегодня NYT [New York Times. – Е.М.] не сообщает о триумфах в антропологическом анализе нефти, а публикует программы Пентагона по подключению ан-

тропологов к усилиям американской армии по ведению колониальных войн в Ираке и Афганистане», – негодуют и иронизируют одновременно Стивен П. Рейна и Андреа Берендс в первой главе «Crude Domination» (Reyna, Behrends 2011: 9).

Дискурсивная зависимость от метонимии нефти – основной предмет Дугласа Роджерса (Rodgers 2015). С точки зрения Роджерса, изучение петрогосударств – нефти в национальном масштабе – долгое время блокировало изучение нефтяных регионов. Сам Роджерс сосредоточивает свое исследование на одном из старейших нефтяных регионов России – Пермском крае (нефть здесь была открыта в 1929 г.). Начиная с упоминания о популярности в науке и искусстве XX в. исследований так называемой жидкой или текучей современности (liquid modernity): от железа к нефти, от твердого к текучему, от mining к drilling, Роджерс изучает место, которое занимают материальные качества нефти в социальной и культурной жизни. Фернандо Коронил писал, что «социально значимо в природных ресурсах то, как материальные качества этих ресурсов используются и становятся материей социальных сетей, плетущихся вокруг них»<sup>9</sup>. Еще одним важным исследовательским контекстом для антропологии нефти Роджерс считает ситуацию неонституционализма (Дуглас Норт, Этьен Балибар, Иммануил Валлерстайн) – режима экономической ренты, когда контроль над промышленностью сопровождается не менее важным контролем над производством истории и культуры. Социалистические государства, с его точки зрения, во многом были сродни нефтяным государствам – политика играла огромную роль в оформлении государственной экономики. Как и социалистическое государство, нефтяные государства играют огромную роль в производстве культуры – «не просто “садовом” варианте культуры, но искусном (тщательно проработанном) спектакле – больших представлениях и праздниках» (17). В этом же ряду – использование истории как «естественного» национального ресурса.

В России после перестройки нефть «приобретает» ряд свойств, которые были незаметны, не востребованы в дискурсе прежде: становятся известны подробности разливов нефти и прочих «особенностей» нефтедобычи, которые не афишировались в советских медиа, осознается конвертируемость нефти в деньги, возникают реалии «собственности» на нефть, наконец, нефть ассоциируется с идентичностью как на национальном, так и региональном уровне («пермская нефть утекает в Центр», не нефтяной район в Пермской области не может объявить себя «культурной столицей», как другие, потому что «у нас нет нефти» и т.д.). «Petrolic semiosis», нефтяной семиозис, становится доминирующим и реализуется сначала в форме социальной корпоративной ответственности, которая заменяет социальную политику, а потом вновь встраивается в большой национальный нарратив о «недрах как основе

национального благосостояния и гордости”». Роджерс настаивает на том, что «птичий», заимствованный из привнесенных программ и аудита язык только лакировал в 1990-х дискурс, строившийся из «руин советского культурного конструкта и всепроникающей озабоченности поверхностными и глубокими смыслами вещей – от души до долларовых счетов» (69).

Для изучаемого Роджерсом пермского региона особое значение играет глубина залегания нефти, метонимически «рифмующаяся» с «глубиной» культуры (глубокая нефть, глубокая история, культура и душа...). Роджерс показывает, как одно материальное качество нефти – подземная глубина – обеспечивает важнейший семиотический якорь для локального дискурса о нефти, вне зависимости от того, кто является его доминирующим субъектом. В Перми 2000-х им стала корпорация «Лукойл», инициировавшая практику корпоративной социальной ответственности. Это государственно-корпоративное партнерство заменило собой инициативы гражданского общества. К середине 2000-х «Лукойл» взял на себя в регионе практически всю публичную сферу: от здравоохранения и экологии до спорта и культуры. Он стал координатором различных социальных взаимодействий – роль, которая обычно приписывается государству. Только к концу 2000-х корпорации начали освобождаться от нематериальных активов и уходить от подобной активности. Затем корпоративные программы «Лукойл» заместились полновесным государственным спектаклем, однако по своему рефрену эти репрезентации оказались преемственны друг другу, как и советскому «спектаклю» в прошлом.

Форма этой репрезентации, по наблюдениям Роджерса, есть сага о пространствах и временах пермского региона. При наблюдаемых им на протяжении полутора десятилетий быстрых и значительных административно-территориальных изменениях, меняющих карты региона, постоянным компонентом оставалось и остается «производство, циркуляция и потребление определенных видов темпоральности» (22). Время пластично в этой игре, но сама игра постоянна. Глубина залегания ресурсов, рождение которых относится к очень отдаленным геологическим эпохам, сопрягается с «глубиной» культуры: пермский звериный стиль, строгановская индустриализация – первая по своим масштабам в России, «Лысьва – месторождение культуры», пермский геологический период, упоминающийся в истории «Лукойла» и возводящий ее к незапамятным временам. Все поездки Роджерса в регион сопровождалось празднованиями каких-нибудь очередных «юбилеев»: 20 лет «Лукойлу», 75 лет пермской нефти, 395 лет Перми, 5 лет Пермскому краю, юбилеи окончания войны, 580 лет с основания Соликамска и т.п.

Слишком подвижные времена и пространства одного конкретного региона, с точки зрения Роджерса, ограничивают для антрополога воз-



возможность оперировать столь обобщенными категориями, как «социализм» и «постсоциализм», «советскость» и «постсоветскость». В каждом регионе необходимо изучать свои формы преемственности в сказаниях о «ресурсе», которые рассказываются корпорациями и государством, местными властями и героями о самих себе.

### **Чужая «сказка о нефти»**

Троп «глубокого залегания» и «добычи» культуры как ресурса в какой-то мере был позаимствован и утвердился в «аборигенном» дискурсе. Это две стороны одной медали: чтобы противостоять и нивелировать свою исключенность из рентно-ресурсных отношений, коренные жители дискурсивно зеркалят себя в этих отношениях как группу и таким образом встраиваются в эти отношения. Они разрабатывают свою культуру как нефтяное месторождение и этнографическое исследование, которые оказываются двумя сторонами ресурсной медали. Это характерно, конечно, в первую очередь, для так называемых профессиональных хантов, ненцев, чукчей и т.д. — локальных культуртрегеров<sup>10</sup>.

Марисоль де ла Гадена обращает внимание на то, что включение в ресурсную парадигму предполагает своеобразное предательство тех самых Earth Beings, которые на самом деле могли бы быть ресурсом в отношениях с добывающими компаниями, поскольку они взламывали бы, подрывали, деконструировали бы самую основу этих отношений, лишая их навязанной исторической легитимации (De la Gadena 2015). Вновь вспоминая кино, можно привести здесь в пример сцену из фильма Вернера Херцога «Там, где мечтают зеленые муравьи»<sup>11</sup>, в которой в качестве последнего и предельного доказательства своего права на землю группа аборигенов предъявляет в зале суда тотемный столб. Абсолютная невключенность такого рода доказательств в легитимирующий дискурс подрывает, останавливает судебный процесс, чей ход, казалось, предопределен.

В России на такой вариант сопротивления нефтяному доминированию — деланию зримой неактуальность «сказки о нефти» для всех с помощью демонстрации исключенности аборигенов из этих отношений, обращают внимание немногие исследователи, и среди них Наталья Новикова, которая много пишет об «ойлизме» — слиянии власти промышленных компаний и государства на региональном уровне, особенно на примере ХМАО, который часто расшифровывают как «Ханты-Мансийский акционерный округ» (Новикова 2014). Долгие годы исследуя сложность применения обычного права для регулирования земельных и других локальных конфликтов, Наталья Новикова отмечает места нестыковки ценностно-правовых систем.

Наиболее интересный аспект темы – это рассмотрение категорий земли, владения, традиции, будущего в комплексе представлений равно аборигенов и нефтяников. Разные пересекающиеся перспективы создают парадоксальную картину, в которой одни и те же элементы ландшафта маркируются не просто по-разному, а в конфликтном стремлении перечеркнуть и обесценить иное обозначение. В итоге одна и та же территория для каждого участника конфликта – и «своя» и «чужая» одновременно. Для «охотника» она «своя» – родная, единственная и кормящая; и «чужая» – захваченная нефтяниками. Для нефтяников она «своя» – героически освоенная и важная для всего государства и «чужая» – временная, откуда можно и нужно уехать в более благоприятные условия. Разница очевидна: если нефтяник попадает в перспективу охотника, то абориген в перспективе нефтяника просто отсутствует. Для мировоззрения охотника важны обратная связь с землей, восприятие ее в качестве судьбы, для нефтяника важны представления о его собственной избранности и значимости, а данная территория – инструмент. Можно ли совместить эти два мировоззрения?

В ответе, который Наталья Новикова предлагает, она одновременно фиксирует принципиальные различия двух миров и при этом не оставляет надежды их примирить: можно, говорит она, ведь охотникам нужны поверхностные, возобновляемые ресурсы на земле – пастбища, звери, птицы, а нефтяникам – то, что в земле. Для тех и других должно быть важно, чтобы их ресурс не иссякал и возобновлялся. И, в идеале, именно охраняемые, сберегающие идеологии и технологии должны лежать в основе взаимодействия. Им должна отвечать и терминология объекта сбережения – территория (поскольку для аборигенов не «земельный участок» с частной собственностью на землю важен, а общественный характер отношения к земле как территории, что не исключает индивидуальных прав).

Такой подход, однако, близок к тому, чтобы совместить несовместимое – развести ресурсные сферы «нефтяников» и «охотников» и при этом сохранить и расширять пространство диалога между ними. При хорошо разработанной законодательной базе, например в Ханты-Мансийском автономном округе, конфликты охотников и нефтяников, тем не менее, не прекращаются. Приходится без конца констатировать, что в основе их мировоззренческий дисбаланс – не в неспособности понимать доминирующим большинством «нефтяников» позиции меньшинства «охотников», а в отсутствии доверия и уважения к позиции «диких аборигенов, живущих на земле нашего месторождения» (Новикова 2014: 211). Несмотря на «экологическую идеологию» корпораций и «аборигенную политику» в программах социальной ответственности, нефтяники одержимы идеей своей исключительности в социально-экономической и политической системе РФ, которая не спо-

способствует ощущению сопричастности жизни местного сообщества, соседства.

И в этом смысле призывы преодолеть мировоззренческую пропасть, используя якобы общее для нефтяников и охотников понятие территории, явно не достигает адресата. Территории у тех и других – разные, даже при том, что физически они совпадают. В одноименном фильме о героях Севера на их «территории» «охотников» вообще нет, за исключением одного лубочного персонажа на нартах, соответствующего «сказанию о добытчике».

### **Ресурсное проклятие**

Борьба за то, чтобы вписаться в ресурсные отношения, – это составляющая модуса доминирования, который получил название «ресурсное проклятие» и стал в последние годы предметом исследования в «антропологии нефти». Один из авторов коллективной монографии «Грубое доминирование. Антропология нефти» («Crude Domination»), Стивен П. Рейна, описывает структуру и функцию ресурсного конфликта через двойственный процесс конституирования империализма ведущими конкурентами за ресурсную ренту, с одной стороны, и конструирования культурного желания сопротивляться ему, используя субъективные ресурсы коллективного воображения, на уровне локальных сообществ, – с другой (Reyna 2011: 135). Сопротивление невозможно без активации укорененных в социальном дискурсе сюжетов и образов в мировоззрении, которые стимулируют эмоцию страха и протеста<sup>12</sup>.

Авторы сборника выделяют ключевой концепт инодисциплинарного анализа – «нефтяное проклятие», как вариацию ресурсного проклятия в целом. С помощью этого понятия описывается ситуация с эксплуатацией избыточного природного ресурса – от добычи серебра в Испании XVI в. до современной добычи природных ископаемых, при которой развивается так называемая голландская болезнь: государства превращаются в рантье, сосредоточенные на извлечении и перераспределении природной ренты и пренебрегающие ради этой цели развитием всех остальных средств производства. В итоге хиреют другие отрасли промышленности и сельское хозяйство, гипертрофированно развиваются сфера услуг и транспорт. Экономисты считают, что нефтяное проклятие сопровождается высоким уровнем вражды потому, что возможности важнее для объяснения конфликта, чем его мотивы: избыточные ресурсы обеспечивают возможностями контроля над ними и, таким образом, провоцируют конфликты. Политологи объясняют особенности политических институтов, формирующихся в процессе борьбы за ренту: в погоне за этой самой рентой объединяются интересы властных и частных групп, а индивиды, организации и компании получают деньги

в процессе манипулирования политическим или экономическим окружением, а не в результате производственной или торговой активности как таковой. Получила распространение у политологов и теория неопатримониального государства (neo-patrimonialism), особенно в связи с современными африканскими нефтегосударствами (petrostates), когда институты власти присваиваются формальными функционерами, политиками и силовиками, чье господство основывается на приватизации *res publica* и которые действуют так, как будто государство – их вотчина (patrimony).

Квинтэссенция концепции ресурсного подхода в констатации «безумности», нерациональности этого проклятия: изобилие, которое должно вести к благу и процветанию, приносит вред, вражду и разложение институтов, складывание авторитарных политических режимов. Приводя в качестве примера Испанию XVI–XVII вв., Джонатан Фридман цитирует испанского автора того времени, отмечавшего, что богатые серебряные рудники и концентрация на добыче и продаже серебра привели к тому, что «богатство Испании утекает к ее врагам» – воинственная держава в результате снабжала сырьем для оружейной промышленности тех, с кем воевала. То есть ресурс влияет на социальные отношения и действует таким образом, что помещает этот конфликт в разряд безумных, необъяснимых. Саму нефть многие из участников игры-битвы за нефтяную ренту в глаза не видели, и ее ценность в качестве сырого продукта для них неочевидна и непонятна. Но на выходе вместе с сырым продуктом проявляется такая же «сырая», грубая власть, доминирование в чистом виде, приводящее к самому непосредственному использованию и регулированию жизни подчиненных групп и зачастую войне всех против всех (Friedman 2011: 36–38).

Авторы «Crude Domination» ставят перед собой задачу подвергнуть это «безумие» деконструкции. Они предлагают осмыслить «нефтяное проклятие» как аспект «доминирования в чистом виде» – «нефтяного модуса доминирования» (Oil Mode of Domination, OMOD), и вписаться таким образом в междисциплинарный исследовательский дискурс. Проклятие – это результат не просто борьбы за ренту, но борьбы за власть, в которой важна постоянная демонстрация силы, в том числе символическая. Власть, построенная на нефтяном ресурсе, подразумевает процесс получения социального капитала группами в результате регулирования места и поведения других групп. В статьях авторов коллективной монографии исследуются ситуации «нефтяного проклятия» с разным уровнем государственного вмешательства, разным составом игроков в борьбе за нефтяную ренту, разным качеством конфликта во круг нефти.

Деконструкция пафоса «ресурсного проклятия», однако, оказывается не простым делом и, как всякий анализ актуальности, компенсируется

новым пафосом в виде спорных антиглобалистских и анти-неолиберальных сентенций, например, о Венесуэле при Уго Чавесе как об «устойчивой участвующей демократии» (*sustainable participatory democracy*), проводящей политику нефтяного национализма (Schiller 2011: 190–193). Используя пример российских «северов», Флориан Штаммлер приходит к выводу о том, что «не обязательно должна быть корреляция между свободой и демократией в государстве и мирной добычей минеральных ресурсов. На Севере России нет нефтяных войн даже в отсутствии демократии» (Stammler 2011: 264). Галина Хизриева и Стивен П. Рейна пишут о Чечне, в которой люди «предпочитают террористов, поскольку они помогают им избежать авторитарного правления и оправдывают свою жестокость сопротивлением внешнему доминированию» (Khizrieva, Reyna 2011: 294).

Всего несколько лет спустя (книга вышла в 2011 г.), мы узнали, чем обернулась «участвующая демократия» в Венесуэле, насколько спорна постановка вопроса, стоит ли реструктуризировать гражданское общество в России, если нефть в одной ее части добывается бесконфликтно и без демократии, учитывая, что в другой ее части это сопровождалось несколькими войнами, а использование экспорта газа превратилось в геополитическую дубинку с трагическими последствиями. Вопрос, возможно ли авторитарное управление в Чечне, сегодня и вовсе превратился в риторический.

Один из авторов монографии, Гюнтер Шлее, как бы подводя ей итог, признает: непосредственной склейки между природой ресурса («сырая, грубая нефть») и характером конфликта вокруг него («сырая, грубая власть») нет. Не существует ресурсного конфликта самого по себе. Он ставит вопросы, с помощью которых можно было бы по-другому подойти к исследованию «нефтяного проклятия» в антропологии: как конфликт вокруг ресурса переводится на рельсы этничности, как происходит идентификация своего и чужого, участника и конкурента? Как нефть превращается в проблему конфессии или национальности? Не стоит ли сделать акцент на том, что на разном уровне различные игроки ведут несколько войн с разными целями одновременно, используя «ресурсное проклятие» в качестве идеологического зонтика для борьбы, вражды и насилия?

### **Вместо заключения**

Таким образом, переход от метонимии к исследованию агентности нефти привлекает и удовлетворяет не всех антропологов. Для многих из них деконструкция метонимии нефти с целью изучения дискурсивной зависимости от ресурса гораздо интереснее, чем изучение форм жизни самых разнообразных ресурсных акторов – равно человеческих и нечеловеческих. На этом пути исследователей, с одной стороны,

поджидает опасность увлечься «этнографией государств и корпораций», субстантивируя и превращая в акторов средоточие отношений и противоречий. С другой стороны, акторно-сетевой подход, применяемый к изучению нефти, часто буксует в болоте дискурсивных полей, намешанных вокруг качеств и свойств ресурса. То есть маятник от метонимии и обратно раскачивается в антропологии ресурсных отношений с довольно большой амплитудой.

Изучение нефти как «сказки не про все» и не про всех, остранение ресурса позволяют антропологам взглянуть на суть конфликта вокруг извлечения ресурсной ренты по-другому. На поверхности этот подход напоминает старую добрую адвокатуру по отношению к аборигенным группам в их борьбе за землю и иные возобновляемые ресурсы, но на деле он направлен на деконструкцию «конфликтного консенсуса», когда коренные и иные сообщества вовлекаются в ресурсный конфликт якобы за общий и одинаково ценный для всех ресурс. «Выключение» из этого дискурса позволяет не просто обнажить ценностные разрывы и дезавуировать «рациональность» и «универсальность» ресурсных отношений по модели «сказки о нефти», но поставить вопрос об отправной точке социального конфликта-договора: что и для кого есть ресурс?

Общесоциологический контекст биополитики и неоинституционализма помогает вынести с поля боя ресурсного конфликта своих «раненых» – антропологов, которые пошли в атаку на нефть позднолато и попали не просто под артиллерийский обстрел, а в самое пекло. Что может нового сказать «антропология нефти» о ресурсе, ресурсном проклятии, ресурсной зависимости? В контексте биополитики – то, какими способами, с помощью каких инструментов что-либо, например горячее топливо, текущее по трубе, номинируется на роль собственно жизни.

В 2008 г. в пустыне Ика палеонтологи нашли останки древнего кашалота, который обитал в океанах предположительно около 12–13 млн лет назад. Длина тела животного составляла свыше 17 метров, зубы у него были до 36 сантиметров в длину и 12 сантиметров в ширину. Аналогов этому виду не найдено. Это – единственный вид *Livyatan*. Ученые придумали ему остроумное и показательное имя – *Livyatan melvillei*. Первая часть названия взята из Ветхого Завета, вторая же – в честь Германа Мелвилла, автора «Моби Дика». Трудно быть более разоблачительным по отношению к научному воображению: назвать то, что не укладывается в таксономические ряды и давно вымерло, метафорой и дать ему фамилию одного из авторов метафоры. Другой актуальный пример: американская нефтяная компания Noble Energy назвала именем Левиафана газовое месторождение, открытое ею в 2010 г. на шельфе Левантийского моря, на морской границе Израиля с Ливаном.

С каждым годом имя мифического чудовища все чаще встречается в разнообразных номинациях: возникает все больше границ в познании,

на которых вдруг вырастает тень чудовища, что-то скрывающего и стережущего и вызывающего на сражение за что-то, цена чему – сама жизнь. Метафоры и метонимии упорны живучи, и сказание о ресурсе воспроизводится с поразительной устойчивостью, оставляя, таким образом, широкое поле для исследований взаимозависимости социальности и качеств жизненных ресурсов.

### Примечания

<sup>1</sup> <https://www.kinopoisk.ru/film/463893/>

<sup>2</sup> <http://sputnikpogrom.com/history/52902/where-oil-lives-1/#.V9fVazv-reQ>

<sup>3</sup> <http://burneft.ru/archive/issues/2013-11/1>

<sup>4</sup> <https://www.kinopoisk.ru/film/601933/>

<sup>5</sup> Ridley M. The World's Resources aren't Running Out. <http://online.wsj.com/news/articles/SB100014240527023042799045795178626122871>

<sup>6</sup> Митчелл Т. Машины демократии. <http://www.nlobooks.ru/node/3433>

«Для того, чтобы представить себе эту компрессию, достаточно вспомнить, что один литр бензина, используемого сегодня, требует для своего производства около 25 тонн древней морской жизни. Или же – что для формирования запасов органического топлива, сжигаемых нами в течение одного года, нужна органика всех растений и животных Земли, скапливавшаяся на протяжении 400 лет. Уголь и нефть сделали доступными запасы энергии, эквивалентные десятилетиям органического роста и гектарам биомассы».

<sup>7</sup> Донзю Ж., Гордон К. Управление либеральными обществами – эффект Фуко в англоязычном мире // Логос. 2008. № 2; Фуко М. Правительственность / Пер. с фр. И. Окуневой; под общ. ред. Б.М. Скуратова // Логос. 2008. № 4-5; Фуко М. «Искусство государственного управления». Интеллектуалы и власть, ч. 2 / Пер. с фр. И. Окуневой; под общ. ред. Б.М. Скуратова, М.: Праксис, 2004. «Индивиды становятся “предпринимателями себя” и как таковые объединяются в общество силой решений, которые принимают, рисков, на которые идут, и той ответственности за себя и других, которая отсюда простекает и которую они обязаны брать на себя. Вследствие этого роль гражданина перестает исполняться в рамках отношений с государством или в публичном пространстве (такое становится вообще сложно выделить), скорее, она отправляется в рамках самых различных частных, корпоративных или квазипубличных практик, начиная с работы и заканчивая потреблением: гражданин-потребитель становится активным агентом безопасности, гражданин-работник становится активным агентом модернизации промышленности».

<sup>8</sup> Collier S.J. Post-Soviet Social. Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics. Princeton University Press, 2011. P. 7. Система отопления связывала советский модерн и его наследника – постсоветский модерн – воедино. Переходные реформы призваны были буквально расцепить, децентрализовать эту систему с помощью механизмов маркизации газообеспечения, коммерциализации системы энергоснабжения и отопления и повышения ответственности потребителей за рациональное и экономное потребление и контроль над обеспечением. Но эти реформы потерпели крах, именно по причине того, что децентрализовать, поставить счетчики и ограничения, организовать контроль оказалось невозможно из-за материальной громоздкости и тотальности систем жизнеобеспечения, сложившихся в советское время.

<sup>9</sup> Социалистическая биополитика, с точки зрения Кольера, недостаточно изучена. Советский модерн отличается уже тем, с какими вопросами столкнулись советские планировщики в отличие от, например, французских физиократов или британских либералов. Самое главное царское наследие заключалось в отсутствии связи между индустриали-

зацией и урбанизацией: к началу Первой мировой войны только 20 процентов населения России было городским. Это уровень, которого США достигли уже к 1850 году, а в Великобритании к этому времени более 50 процентов населения жило в городах. И российская и советская индустриализация не были спонтанным социальным и экономическим процессом формирования публичного и рыночного пространства вне феодальной территориальной юрисдикции, притягивающим к себе большие массы населения, но всегда были инициативой государства, начиная с XVIII в. В этой ситуации советские модернизаторы поставили перед собой в качестве главной цели не автономность экономики и общества, не ограничения на государственное вмешательство, они, в первую очередь, переосмыслили коллективную жизнь как пространство тотального планирования. Победившие в дискуссиях с «генетистами» «телеологи», идеологи ГОЭЛРО, «открывали» население, экономику и общество не как автономные области, но как поля, которые могут быть переоформлены государством путем тотального инструментального вмешательства». Государство больше не рассматривалось как модулятор отношений между ним и обществом, оно функционировало в «внутренней логике административного аппарата» (Фуко). То есть биополитику населения (расселения и жизнеобеспечения) они распространили на городской модерн и сферу социального обеспечения. Реорганизация населения вокруг центров индустриального производства, устройство городов, как механизмов удовлетворения нужд новых коллективов, организованных вокруг индустриальных центров. Планируемое урегулирование отношений между населением и производством – это модель советского модерна. Все это сильно отличалось от либеральной модели, в которой экономика и публичное пространство автономны друг от друга и от государства, а законы социального пространства самостоятельны и должны быть уважаемы.

Политическая онтология тотального планирования строилась на возможности управления вещами в их непосредственной физической реальности. Общество как публичное и автономное пространство не имело для телеологов никакого значения и ценности. Советские планировщики никогда не признавали либерального отделения государства от общества. Город – не социальный организм, а конструкт, план, который нужно воплотить. Нормы в либерализме – статистическое отражение текущих феноменов (здоровье и болезнь, богатство и бедность) в населении. Нормы в советской системе – телеологические проекции, указания, прескрипции. Не то, что есть, а то, что нужно взять за право. Хозяйство – система нормативного обмена.

<sup>10</sup> Можно в данной связи процитировать мой старый полевой дневник, повествующий о жизни – моих хозяев и моей собственной – на стойбищах ХМАО, в эпицентре отношений и конфликтов, связанных с нефтью: «Есть сфера деятельности Юрия [Юрий Вэлла, поэт, оленевод, публицист и общественный деятель (1949–2013). – Е.М.], которая признается всеми как важная и необходимая, которой он сумел “заразить” своих родичей. Это работа по символическому собиранию, оживлению культуры – музеев, экспедиции по старым, заброшенным стойбищам вдоль реки Аган, видеоархив лесных ненцев и ханты. Все это имеет в глазах его окружения большую ценность, как символическую, так и материальную. Общее правило, привитое этнографами и усвоенное “национальной” интеллигенцией: культуру надо “собирать”. Где собирать культуру, где то место, в которое ее можно “сложить”? На этот вопрос Юрий отвечает: такое место – стойбище. Сюда стекаются гости, здесь живет семья, здесь растут внуки, в которых предстоит угадать, будут ли они стойбищными жителями или нет. Наше с Юрой и его семьей общение на стойбище тоже было попыткой нащупать “тему этнографии”. Работа над представлением своей культуры – это предмет постоянной Юриной озабоченности и критики, которая направлена равно на исследователей и “своих”. Он старается приземлить, упростить “высокие” и “сложные” концепции и интерпретации. Он считает культуру живой и пытается доказать, что она всегда была не только правилами и нормами, но и сферой творчества, фантазии и ответственности. Хорошо знакомый с этнографической литературой Юрий одомашнивает научный дискурс. В общении с исследовате-



лями и журналистами Юрий пытается символически легитимировать свое культурное и жизненное пространство, которое он “разрабатывает” почти как нефтяное месторождение».

<sup>11</sup> <https://www.kinopoisk.ru/film/463893/>

<sup>12</sup> Кайса Экхольм Фридман приводит в качестве примера такого сопротивления актуализацию дискурса колдовства в Конго-Браззавиле. Парадоксальная ситуация всплеска обвинений против «детей-колдунов» находит свое объяснение в ситуации очень острой борьбы за нефть в нефтяном государстве-клиентелле. Доступ к ресурсной ренте имеет узкая группа «друзей и родственников», которая тесно связана с зарубежными нефтяными ТНК. Этот союз создал буквально угрозу для жизни простых конголезцев, поскольку сделал их существование «необязательным», незначимым для государства в процессе нефтяного производства (в нефтедобыче занято очень ограниченное их число в качестве низко квалифицированных рабочих) и в качестве налогоплательщиков (мизерный сбор налогов с почти незанятого населения). В обществе, в котором прежде источниками магической силы и власти, выраженными в концепте колдовства, было старшее поколение, баланс сил и поколений нарушился. Старики оказались бессильны, а молодежь, нанимаемая в качестве «охранников»-боевиков соперничающими группировками и просто сбивающаяся в уличные банды, приобрела особую власть насилия. В результате обедневшие люди, которые рассматривают собственных детей как бремя и угрозу, возложили ответственность за «колдовство» на последних, одновременно обвиняя собственных детей и возлагая надежду на их силу в сопротивлении тотальному угнетению и жестокости. При этом сами «дети-колдуны» (молодые люди) практически гордятся своей «силой» и демонстрируют, что колдовство сильнее политической власти. То есть в ситуации угнетения и насилия, когда войны за нефть привели к обесцениванию власти и авторитета глав семейств и старейшин, бедные вообразили, что они тоже имеют особую власть, чтобы психологически сопротивляться доминированию. В том же Конго активно распространялись слухи о нападении особых львов-мстителей на «колдунов», якобы работающих в штате компании Еххон. Так конголезцы с помощью «социального воображения» переводят в субъективную плоскость понимания через колдовство объективной ситуации противостояния за нефтяную ренту между французской добывающей компанией, конголезскими предпринимателями и государством.

### Литература

- Новикова Н.И. Охотники и нефтяники. Исследование по юридической антропологии. М.: Наука, 2014.
- Appel H., Mason A., Watts M. Introduction: Oil Talk // *Subterranean Estates. Life Worlds of Oil and Gas* / Ed. by H. Appel, A. Mason and M. Watts. Cornell University press, 2015. P. 1–27.
- Collier S.J. Post-Soviet Social. Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics. Princeton University Press, 2011.
- Friedman J. Oiling the Race to the Bottom // *Crude Domination. An Anthropology of Oil* / Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011. P. 30–49.
- De La Gadena M. Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds. Duke University Press, 2015.
- The Energy Reader* / Ed. by L. Nader. Wiley-Blackwell, 2010.
- Gledhill J. The People's Oil: Nationalism, Globalisation and the Possibility of Another Country in Brazil, Mexico and Venezuela // *Crude Domination. An Anthropology of Oil* / Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011. P. 165–190.
- Huber M. Oil for Life: The Bureau of Mines and the Biopolitics of the Petroleum Market // *Subterranean Estates. Life Worlds of Oil and Gas* / Ed. by H. Appel, A. Mason and M. Watts. Cornell University Press, 2015. P. 31–45.

- Khizrieva G., Reyna S.P. 'Against... Domination': Oil and War in Chechnya // *Crude Domination. An Anthropology of Oil* / Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011. P. 270–298.
- Reyna S.P. Constituting Domination/Constructing Monsters: Imperialism, Cultural Desire and Anti-Beowulfs in the Chadian Petro-state // *Crude Domination. An Anthropology of Oil* / Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011. P. 132–165.
- Reyna S.P., Behrends A. The Crazy Curse and Crude Domination. Towards an Anthropology of Oil // *Crude Domination. An Anthropology of Oil* / Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011. P. 3–30.
- Rogers D. The Depth of Russia. Oil, Power, and Culture after Socialism. Cornell University Press, 2015.
- Schiller N. 'Now That the Petroleum is Ours': Community Media, State Spectacle and Oil Nationalism in Venezuela // *Crude Domination. An Anthropology of Oil* / Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011. P. 190–220.
- Stammler F. Oil without Conflict? The Anthropology of Industrialisation in Northern Russia // *Crude Domination. An Anthropology of Oil* / Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011. P. 243–270.

Статья поступила в редакцию 5 сентября 2016 г.

Miskova Elena V.

# **LEVIATHAN: THE DISCURSIVE DEPENDENCE ON OIL. FROM RESOURCE TO METONYMY AND BACK\***

**Abstract.** The article presents research done in the field of social anthropology on the issue of oil dependence and conflicts associated with it and involve many different actors. The anthropological approach used differs in that it places an emphasis on the context of formation and reproduction as well as of authorship of the discourse around the 'vitally important resource' in which indigenous communities are involved in a special capacity, fill out a strictly defined role, and wherein they have no say. Anthropologists expand the sphere of their analysis through importing sociological, economic and philosophical concepts of biopolitics, discursive dependence and metonymy, resource curse, etc. The article studies general provisions of these approaches laid out in some recent anthropological monographs.

**Keywords:** resource curse, discursive dependence on oil, biopolitics.

DOI: 10.17223/2312461X/14/5

\* The article is written in the framework of the research project "“The resource curse’ in circumpolar territories: Russian and international analysis and conflict settlement experience regarding non-renewable resources in areas of traditional settlement of aboriginal ethnic groups” supported by the Russian Science Foundation, grant #15-18-00112.

## **References**

- Novikova N.I. *Okhotniki i nefťaniki. Issledovanie po iuridicheskoi antropologii* [Hunters and oilmen. Research in legal anthropology]. Moscow: Nauka, 2014.
- Appel H., Mason A., and Watts M. Introduction: Oil Talk, *Subterranean Estates. Life Worlds of Oil and Gas*. Ed. by H. Appel, A. Mason and M. Watts. Cornell University press, 2015, pp. 1-27.
- Collier Stephen J. *Post-Soviet Social. Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics*. Princeton University Press, 2011.
- Friedman J. Oiling the Race to the Bottom, *Crude Domination. An Anthropology of Oil*. Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011, pp. 30-49.

De La Gadena M. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press, 2015.

*The Energy Reader*. Ed. by L. Nader. Wiley-Blackwell, 2010.

Gledhill J. The People's Oil: Nationalism, Globalisation and the Possibility of Another Country in Brazil, Mexico and Venezuela, *Crude Domination. An Anthropology of Oil*. Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011, pp. 165-190.

Huber M. Oil for Life: The Bureau of Mines and the Biopolitics of the Petroleum Market, *Subterranean Estates. Life Worlds of Oil and Gas*. Ed. by H. Appel, A. Mason and M. Watts. Cornell University Press, 2015, pp. 31-45.

Khizrieva G. and Reyna Stephen P. 'Against... Domination': Oil and War in Chechnya, *Crude Domination. An Anthropology of Oil*. Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011, pp. 270-298.

Reyna Stephen P. Constituting Domination/Constructing Monsters: Imperialism, Cultural Desire and Anti-Beowulfs in the Chadian Petro-state, *Crude Domination. An Anthropology of Oil*. Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011, pp. 132-165.

Reyna Stephen P. and Behrends A. The Crazy Curse and Crude Domination. Towards an Anthropology of Oil, *Crude Domination. An Anthropology of Oil*. Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011, pp. 3-30.

Rogers D. *The Depth of Russia. Oil, Power, and Culture after Socialism*. Cornell University Press, 2015.

Schiller N. 'Now That the Petroleum is Ours': Community Media, State Spectacle and Oil Nationalism in Venezuela, *Crude Domination. An Anthropology of Oil*. Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011, pp. 190-220.

Stammler F. Oil without Conflict? The Anthropology of Industrialisation in Northern Russia, *Crude Domination. An Anthropology of Oil*. Ed. by A. Behrends, S.P. Reyna and G. Schlee. 2011, pp. 243-270.

УДК 338:001.895 (4/8)  
DOI: 10.17223/2312461X/14/6

## **«МЕСТНЫЕ» И «ПРИЕЗЖИЕ» НА ЯМАЛЕ: СОЦИАЛЬНЫЕ ГРАНИЦЫ И ВАРИАТИВНОСТЬ МИГРАЦИОННОГО ОПЫТА\***

---

Дмитрий Анатольевич Опарин

**Аннотация.** Западная Сибирь, как и вся Арктика, в послевоенное время стала местом притяжения мигрантов из европейской части страны, национальных республик и южных регионов Сибири. В отличие от других сибирских регионов, нефтегазовый Север до сих пор продолжает оставаться миграционным магнитом всего постсоветского пространства. Представлены результаты исследования современной социокультурной среды села Яр-Сале, административного центра Ямальского района Ямало-Ненецкого автономного округа. В фокусе исследования находятся миграционный опыт «новых» приезжих, а также их взаимоотношения с коренным населением. Отдельное внимание в статье уделяется таким понятиям, как «местный» / «приезжий», «свой» / «чужой». Автор предполагает, что границы между этими категориями являются гибкими, и приезжий может стать местным, а свой – чужим, и далеко не всегда этническая принадлежность и длительность пребывания в регионе оказываются при этом решающими факторами.

**Ключевые слова:** миграция, Ямало-Ненецкий автономный округ, ненцы, ислам на Севере, мигранты, ксенофобия, межэтнические взаимоотношения

В постсоветский период произошли существенные демографические изменения в Российской Арктике, вызванные в значительной степени миграцией. Если на Дальнем Востоке наблюдалась и до сих пор наблюдается масштабная миграционная убыль населения (Heleniak, Holzlehner, Khlinovskaya 2011)<sup>1</sup>, то в нефтегазовых регионах Западной Сибири (Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий автономные округа), напротив, численность приезжего населения растет. Население Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО) выросло с 481 398 чел. в 1989 г. до 534 104 в 2016 г. Доля коренного населения на 2010 г. составила 7,9% (Российская Арктика... 2016: 52). Численность русских увеличилась с 292 808 чел. в 1989 г. до 312 019 в 2010 г.

---

\* Работа выполнена в рамках исследовательского проекта ««Ресурсное проклятие» на циркумполярных территориях: российский и международный опыт анализа и урегулирования конфликтов из-за невозобновляемых ресурсов в местах традиционного проживания аборигенных этнических групп», поддержанного Российским научным фондом (РНФ, грант № 15-18-00112).

Западная Сибирь, как и вся Арктика, в послевоенное время стала местом притяжения мигрантов из европейской части страны, национальных республик и южных регионов Сибири. В отличие от других сибирских регионов, нефтегазовый Север до сих пор продолжает оставаться миграционным магнитом всего постсоветского пространства. С Ямало-Ненецким и Ханты-Мансийским автономными округами в стране за мигрантов могут соревноваться разве что Москва, Московская область, Санкт-Петербург, Ленинградская область, Краснодарский край и Белгородская область (Зайончковская, Мкртчян 2009: 26). Помимо представителей восточнославянских народов, в послевоенное время на Ямал ехали специалисты нефтегазовой отрасли из Азербайджанской ССР, Дагестана, Татарстана и Башкирии. Численность татарского населения увеличивалась также за счет мигрантов из Тюменского и Тобольского регионов. В 1990–2000-е гг. началась многочисленная миграция представителей народов Северного Кавказа, Закавказья и Средней Азии. Несмотря на то что эта миграция имеет преимущественно сезонный характер, численность постоянного среднеазиатского и кавказского населения росла и продолжает расти. Согласно данным правительства ЯНАО, численность представителей народов Северного Кавказа, Закавказья и Средней Азии в совокупности составляла на 2010 г. около 35 тыс. чел., или 7% населения автономного округа. В целом представительство данной группы, по переписным данным, выросло в 1,4 раза (с 25 тыс. чел. в 2002 г.).

Моя полевая работа проходила в октябре–ноябре 2016 г. в Ямало-Ненецком автономном округе. Основную часть времени я провел в административном центре Ямальского района, селе Яр-Сале, также вел исследование в соседнем селе Сюнай-Сале, в столице округа Салехарде и административном центре Приуральского района Аксарке, находящемся в 55 километрах от Салехарда. В данной работе упоминаются данные, собранные также в ходе предшествующих полевых исследований – в Сургутском районе Ханты-Мансийского автономного округа (декабрь 2015 г.), среди мигрантов-мусульман в Москве (2013–2016) и на Чукотке (2011–2012).

Данная работа посвящена исследованию современной социокультурной среды села Яр-Сале – административного центра Ямальского района ЯНАО. В фокусе исследования находится миграционный опыт «новых» приезжих, в первую очередь, киргизов, калмыков, карачаевцев и ногайцев – этнических групп, являющихся самыми многочисленными из числа недавних мигрантов. Особенное внимание уделяется вопросам взаимоотношений между ненцами и «новыми» мигрантами. На первый взгляд, аборигенное население и недавно приехавшие рабочие и специалисты живут в параллельных пространствах и не имеют точек соприкосновения. Однако за последнее время появилось множество ненецко-

киргзских (в меньшей степени ненецко-таджикских, ненецко-узбекских, ненецко-калмыцких) пар, заключаются официальные браки, происходят конфликты между «местными» и «приезжими», завязываются дружеские отношения. Изменяются повседневные практики местного населения, вследствие миграции трансформируется социокультурная среда села, миграция оказывает влияние и на повседневность тундровых ненцев, эпизодично появляющихся в поселке. На окружном уровне формируется новая региональная идентичность, проявляющаяся в официальном позиционировании Ямала как многонациональной территории. Мусульманское присутствие в городах маркировано мечетями, халяльными магазинами, похоронным сервисом, кладбищем. В Яр-Сале мусульмане проводят пятничные молитвы в доме культуры, заметными событиями для села последних лет становятся Курбан-байрам и Ураза-байрам. В округе несколько ненцев приняли ислам, что является редким исключением и воспринимается мусульманами и аборигенными жителями по-разному, но всеми как особенное явление. Отдельное внимание в статье уделяется таким понятиям, как «местный» / «приезжий», «свой» / «чужой». Я предполагаю, что эти границы являются гибкими, и приезжий может стать местным, а свой – чужим, и далеко не всегда этническая принадлежность и длительность пребывания в регионе оказываются решающими факторами.

Взросшая кавказская и среднеазиатская миграция на Ямал – следствие активного нефтегазового освоения региона, неотъемлемая часть современной жизни, явление, в той или иной степени трансформирующее повседневные практики аборигенного населения, меняющее городское и сельское пространства округа. Проблема взаимодействия коренного населения Сибири с «новыми» мигрантами не исследовалась ни зарубежными, ни российскими антропологами. Отдельные работы посвящены проблеме адаптации мигрантов в арктических городах (Ярлыкапов 2008; Змеева, Разумова 2014). Миграционная динамика последних лет становилась второстепенным сюжетом в работах, посвященных промышленному освоению Севера и коренным народам (Головнёв и др. 2014; Российская Арктика... 2016).

Эта статья является скорее предварительным анализом результатов недавней полевой работы, чем полномасштабным исследованием. Я надеюсь поставить вопросы и выявить отдельные, на мой взгляд, важные сюжеты и антропологические линии, которые могут стать вектором для последующих академических исследований.

### **Вариативность миграционного опыта**

Около 74% населения Ямальского района, административным центром которого является село Яр-Сале, причислено к категории корен-

ных малочисленных народов (Доклад 2016). Ямальский район – самый аборигенный в ЯНАО, здесь сосредоточено 44% кочевого населения округа (Головнев 2014: 17). ЯНАО – единственный арктический регион России, где у коренного населения в полном объеме сохранилось бытовое кочевание, а поголовье домашних оленей после распада СССР не только не снизилось, но неуклонно растет (Лярская 2016: 54). Ямальский район занимает лидирующие позиции в округе по численности поголовья оленей. По данным на 01.01.2016 г., количество оленей составило 254,02 тыс. голов – 35% от общего количества оленей ЯНАО, около 33% жителей Ямальского района заняты в оленеводстве и ведут кочевой образ жизни (Доклад 2016). Устойчивость традиционного природопользования является гарантом сохранения языка и уникальной кочевой культуры. Вместе с тем в ЯНАО сосредоточено 22% мировых разведанных запасов газа, на долю округа приходится 85% добычи природного газа в России (Головнев 2014: 12). Добыча полезных ископаемых по Ямальскому району составляет 11,2% от общего объема добычи по ЯНАО (Доклад 2016).

Массовая миграция в ЯНАО и, в частности, в Ямальский район является следствием активного промышленного освоения региона. Если до распада Советского Союза основными этническими группами села Яр-Сале были представители коренных народов, русские, украинцы и сибирские татары, то с 1990-х гг. национальный ландшафт поселка начал заметно меняться. Следует отметить, что в данном случае речь идет не о вахтовиках, работающих на газовых месторождениях и практически не пересекающихся с местным населением. Новые жители Яр-Сале приезжали и приезжают в поселок торговать, строить, заниматься мелким бизнесом, работать в больнице, школе, администрации и в других поселковых учреждениях. Следствием добычи природных ресурсов на Ямале стал строительный бум – в Яр-Сале за последние 16 лет был практически полностью обновлен весь жилой фонд, турецкими рабочими построена новая школа, новые здания интерната. Тем не менее на Ямале сохраняется острая жилищная проблема: многие годами стоят в очереди на квартиру, в некоторых селах люди до сих пор вынуждены жить в чумах (Российская Арктика... 2016: 120). Массовая миграция началась в 1990-е годы и интенсифицировалась за последние 16 лет.

**Северный Кавказ.** Одними из первых в Яр-Сале приехали представители одной карачаевской семьи. Они начали торговать одеждой, обувью, игрушками, бытовыми предметами. До середины 2000-х гг. вся непродовольственная торговля шла на улице. Впоследствии торговцы переместились на вещевой рынок, располагавшийся в неотапливаемом ангаре, и лишь относительно недавно в селе появились магазины на первых этажах новых домов и в отдельных строениях, оснащенных центральным отоплением.

Таблица 1

**Национальный состав административного центра Яр-Сале,  
ярсалинской тундры и соседнего села Сюнай-Сале, чел.**

Этническая группа	Год							
	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
<b>Коренные народы Севера</b>	<b>4 376</b>	<b>4 494</b>	<b>4 841</b>	<b>4 681</b>	<b>5 116</b>	<b>4 964</b>	<b>5 142</b>	<b>5 325</b>
Ненцы	4 270	4 389	4 725	4 574	5 000	4 849	5 024	5 206
Ханты	40	37	46	42	45	46	45	46
Коми	36	38	38	37	40	42	43	42
Манси	23	24	25	21	24	21	24	25
Русские	1 218	1 310	1 445	1 381	1 554	1 500	1 586	1 637
Татары	245	255	279	263	281	260	274	280
Украинцы	162	160	166	161	166	157	161	157
Калмыки	41	51	60	58	79	78	91	82
Марийцы	37	39	43	44	51	54	54	53
Белорусы	20	21	21	18	20	19	18	18
Башкиры	16	20	21	16	16	13	18	18
Молдаване	12	9	12	13	14	13	14	16
<b>Кавказ</b>	<b>41</b>	<b>50</b>	<b>79</b>	<b>89</b>	<b>116</b>	<b>110</b>	<b>128</b>	<b>128</b>
Карачаевцы	13	14	26	23	31	27	36	38
Ногайцы	16	19	22	31	41	36	41	37
Осетины	3	4	8	6	11	11	12	13
Армяне	3	2	4	5	8	10	10	10
<b>Средняя Азия</b>	<b>42</b>	<b>42</b>	<b>67</b>	<b>74</b>	<b>99</b>	<b>108</b>	<b>129</b>	<b>130</b>
Киргизы	20	25	48	55	80	87	108	102
Казахи	12	13	14	13	13	14	14	19
Узбеки	8	2	3	4	4	4	4	5
Таджики	2	2	2	2	2	2	2	2
Общая численность	6 243	6 487	7 070	6 833	7 550	7 311	7 643	7 881

*Примечания.* Данные предоставлены сельсоветом Яр-Сале на 01.01.2016 г. Указаны наиболее многочисленные этнические группы. Следует отметить, что Сюнай-Сале практически полностью мононациональное ненецкое село, в тундре также кочуют только ненецкие семьи. Таким образом, нененецкое население, указанное в таблице, проживает только в Яр-Сале. К коренным народам Севера здесь отнесены не только коренные народы региона (ненцы, ханты, селькупы, манси и коми), но также и проживающие в Яр-Сале буряты, вепсы, коряки, нанайцы, чуванцы, эвены. К народам Кавказа отнесены не только самые многочисленные этнические группы в Яр-Сале (карачаевцы, ногайцы, осетины и армяне), но и представители малочисленных диаспор, которые также проживают в селе, – азербайджанцы, грузины, абазинцы, балкарцы, кумыки, таты, черкесы. К народам Средней Азии, помимо указанных таджиков, узбеков, казахов и киргизов, относятся также и уйгуры, которых в Яр-Сале на 2016 г. проживало всего два человека.

Карачаевские женщины торгуют не только купленными товарами, но и сами шьют носки, шарфы, хомуты. Карачаевцы регулярно ездят на вещевые рынки в Москву. Чаще всего едут сразу несколько женщин, к ним иногда примыкают армяне и киргизы, также торгующие в Яр-Сале.

*«Каждый месяц за товаром в Москву ездим. Сейчас праздники начнутся, люди подарки буду дарить, надо закупиться. Лучшие самим*



*ездить, мы берем все – начиная от иголки, заканчивая курткой. Поэтому нам надо самим ходить по базам и выбирать» (Ж., 1970-е г.р., карачаевка, на Ямале с 1991 г.).*

Сейчас карачаевцы и ногайцы составляют две самые многочисленные кавказские этнические группы села. Миграция коренных народов Карачаево-Черкесии (карачаевцы, черкесы, абазины, ногайцы) в Западную Сибирь, и в первую очередь в ЯНАО и ХМАО, стала заметным явлением, оказавшим существенное социальное влияние как на саму северокавказскую республику, так и на северный регион (Ярылкапов 2008).

Следует отметить, что для народов Северного Кавказа характерна семейная миграция – в поселке немало карачаевских и ногайских детей и даже людей пожилого возраста. Многие кавказские семьи, живущие в Яр-Сале, связаны родственными узами и дружескими отношениями, установившимися еще на Кавказе.

*«Жене моей было 16 лет, мне было 21. Я ее украл в Карачаево-Черкесии, когда она с родителями отсюда приехала на лето. Мы поженились, год прожили там, потом приехали сюда в 2008 году. Ее родители здесь с 2003 года жили, торговлей занимались. Тесть был авторитетным человеком, его все здесь знали. Девять лет я уже Яр-Сале. У нас тут был свой бизнес, открыли кафешку, я стройкой занимался, а жена пекла хлеб, пиццу» (М., 1986 г.р., карачаевец, на Ямале с 2008 г.).*

В отличие от большинства выходцев из Средней Азии, северокавказские семьи нацелены на долгосрочное пребывание на Ямале. Они получают квартиры, открывают магазины и кафе. Многие начинают считать Ямал своим домом.

*«Я домой ездила летом. Через два месяца я уже не могла, меня трясло, я хотела обратно – в Яр-Сале. Меня сюда так тянуло, как будто я здесь родилась и всю жизнь здесь прожила» (Ж., 1980-е г.р., карачаевка, на Ямале с 2006 г.).*

Одной из характерных черт северокавказской диаспоры в Яр-Сале являются ее сплоченность и обособленность. Круг общения, даже тех, кто живет в поселке уже более десяти лет, ограничивается земляками. В отличие от киргизов или таджиков, представители северокавказских народов никогда не женятся на местных, а заключают браки среди своих. В течение недели, предшествующей Форуму дружбы народов, организованному ко Дню народного единства, я регулярно посещал репетиции кавказской диаспоры. Они готовили песню о Северном Кавказе на русском языке и лезгинку. На репетиции приходили не только подростки, участвующие в концерте, но их родственники – матери, тети, бабушки, мужчины, маленькие дети. Все собирались в танцевальном классе дома культуры или в актовом зале школы, обменивались новостями, поддерживали репетирующих, хлопали и кричали, создавая бодрый антураж, необходимый при исполнении лезгинки.

**Киргизы.** Киргизская община Яр-Сале – самая многочисленная из диаспор, появившихся в поселке в постсоветский период. Если в 2009 г. киргизов в селе насчитывалось 20 чел., то через семь лет численность постоянно проживающих в Яр-Сале киргизов увеличилась до 102 чел. С 2015 г. Киргизия является членом Таможенного союза, и трудовым мигрантам не надо покупать патент, что приравнивает их в трудовых правах с россиянами. Немалая часть киргизов, проживающих в Яр-Сале, имеет российское гражданство.

По словам лидера киргизской общины Яр-Сале, в поселке проживают около 25 киргизских семей – они приехали в Яр-Сале в среднем около десяти лет назад, живут в отдельных съемных квартирах, работают в сфере торговли. Например, Алмаз, владелец двух магазинов в селе, приехал в Яр-Сале в 2001 г. Его сестра иммигрировала на Ямал еще раньше. Сейчас Алмаз работает в вещевом магазине, недавно открыл во вновь построенном районе села продуктовый магазин, где торгуют его родственники. Любопытно, что оба магазина называются «Алмаз». Киргизы торгуют одеждой с вещевых рынков Москвы, привозят они и ткани из Киргизии. Алмаз уже знает, какие именно ткани пользуются популярностью среди ненцев, какие среди хантов, и уже под заказ везет нужный материал из Киргизии, который используется в чуме, из которого местные шьют одежду. Сам лидер киргизской общины, тоже по имени Алмаз, приехал на Ямал в 2003 г. Какое-то время он работал строителем в Лабытнангах, Панаевске, Новом Порту, пока не поселился окончательно в Яр-Сале. Сейчас Алмаз работает заместителем директора по хозяйству всех домов культуры Ямальского района, также он возглавляет яр-салинскую мусульманскую общину.

Большую часть киргизских мигрантов составляют не семьи, занятые в торговле или других сферах, предполагающих постоянную работу, а сезонные строители. Киргизы приезжают в Яр-Сале в июне и работают до ноября–декабря. В поселке насчитывается порядка десяти киргизских бригад, которые трудятся на различных строительных объектах – в основном они возводят многоквартирные жилые дома. Бригадирями работают чаще всего киргизы – некоторые из тех, кто живет в поселке постоянно. Строители трудятся шесть дней в неделю с восьми утра до восьми вечера с часовым перерывом на обед. Живут они на съемных квартирах по 10–15 человек в каждой. Часто приезжают строить отец, взрослые сыновья, члены одной семьи – так в бригаде около половины строителей могут оказаться родственниками. Практически все приезжающие строители имеют уже богатый миграционный трудовой опыт в России. Иногда, чтобы не тратить лишние деньги на дорогу до Киргизии, строители уезжают на январь–май в Москву, где устраиваются работать кассирами, грузчиками, курьерами, таксистами, а в июне опять возвращаются в Яр-Сале. Бывает, что строители переходят из одной

бригады в другую или, не дождавшись окончания строительного сезона, покидают Ямал. Все конфликты, возникающие между киргизами, киргизами и администрацией или киргизами и местными, пытаются уладить лидер общины и их земляки, живущие в поселке постоянно. Они выполняют функции своеобразного адаптационного института.

**Мусульманское пространство.** Миграция этнических мусульман на территорию Ямала началась еще в довоенное время. На Север ехали тобольские татары, на Ямал ссылали татарских кулаков и представителей национальной интеллигенции. Татары наряду с русскими, ненцами и украинцами участвовали в строительстве поселков Ямала, работали в интернатах, больницах и магазинах, были одной из доминирующих этнических групп в городах и поселениях района. В советский период в Яр-Сале ислам среди сибирских татар имел семейный характер. Мужчины иногда тайно собирались совершить намаз, отдельные верующие держали пост. Мусульман, знающих Коран, семьи приглашали прочитать поминальную молитву. В 1990-е гг. кто-то из татар привез в Яр-Сале запись мусульманской поминальной молитвы на магнитофоне. Кассету включали на поминки и похороны. Популярность кассеты в 1990-е гг. свидетельствует о том, что к тому времени уже практически никто из татар не умел читать молитву.

Согласно данным за 2016 г., татар в Яр-Сале больше, чем всех остальных этнических мусульман вместе взятых. Однако публичное мусульманское пространство села определяют не татарские старожилы, а новые мигранты, многие из которых отличаются религиозностью и приверженностью традиции. Джума-намаз проходит в каждую пятницу в танцевальном классе местного дома культуры. Имамом выступает заведующий хозяйственной частью домов культуры Ямальского района киргиз Алмаз. Иногда *хутбу* (проповедь) читает карачаевец Марат. Ни тот, ни другой не имеют религиозного образования. До Алмаза имамы часто сменялись – это были как местные жители, которые потом уезжали, так и назначенные муфтием ЯНАО приезжие. На джума-намаз приходят от 10 до 15 мужчин. Пятничный намаз не посещают местные татары, а также строители, у которых время обеда не совпадает со временем молитвы. Некоторые строители, по их рассказам, предпочитают совершать коллективный намаз отдельно на стройплощадке своим узким кругом. Большую часть читающих намаз в доме культуры составляют киргизы и представители народов Северного Кавказа, занятые в торговле или в других сферах, предполагающих гибкость графика. На Курбан-байрам и Ураза-байрам приходят до 100 и более человек, в том числе и местные пожилые татары. Проблему с халяльным мясом местные мусульмане решают сообща. Отдельные семьи, в основном торговцы, привозят национальную еду, в том числе и халяльное мясо, из Москвы или своих регионов. Иногда люди объединяются, скидывают-

ся, покупают корову на местной ферме или оленя у ненцев и забивают животное по мусульманским обычаям. Некоторые заказывают халяль из Салехарда, где с недавних пор открыт мусульманский продуктовый магазин. В Салехард к Курбан-байраму отдельные предприниматели привозят мясо из Омской, Костромской областей и Екатеринбурга. Недавно один татарин начал создавать ферму по разведению баранов в Салехарде.

Доминирование выходцев из республик Северного Кавказа и стран Средней Азии в мусульманском пространстве Севера сказалось на религиозном сознании и повседневных практиках местных татарских старожилов. Последние начали приглашать мигрантов к себе домой прочитать молитву. Недавно приехавшие из мусульманских регионов испытывают удивление, столкнувшись с секуляризацией и русифицированностью местных татар.

*«Местные татары даже имена свои меняют, они боятся своих имен. “Я Рома”, – говорит мне один. Как Рома? Ну, скажи нормально свое имя – Рамиль. “Не не, я Рома”. Татары и на намаз к нам не ходят» (М., 1960-е г.г., киргиз, на Ямале с 2003 г.).*

Степень религиозной интенсивности среди мигрантов значительно варьирует. Большая часть считает себя мусульманами, однако не соблюдает все обязательные пять столпов ислама. Некоторые практикующие мусульмане, с которыми я общался, не ходят на пятничные молитвы в дом культуры не по причине занятости или секуляризации, а ввиду недоверия имаму.

*«Я не уверен, что Алмаз, как имам, может руководить. У него не хватает образования. Был таджик, который учился в Пакистане, он умел все делать, все знал. Имам должен знать все правильно. На такси работает парень сейчас здесь, у него в роду все муллы. Он знает и соблюдает все мусульманские законы. Алмаз не соблюдает. Он не может даже правильно молитву прочитать» (М., 1960-е г.г., таджик, на Ямале с 2000-х гг.).*

Некоторые мусульмане мне говорили, что им неприятно совершать намаз в танцевальном классе, где по выходным проходят дискотеки.

Особенного внимания заслуживает проблема времени чтения намаза в циркумполярном регионе. Здесь проявляется также вариативность. Некоторые мигранты-мусульмане в Яр-Сале совершают намаз (и соответственно держат уразу) по салехардскому времени, другие – по тюменскому, а есть и те, которые ведут религиозную жизнь по мекканскому времени.

**Калмыки.** Первые калмыки появились на территории ЯНАО в 1930–1940-е гг. Это были семьи ссыльных и депортированных. За последние двадцать лет миграция калмыков в северные регионы страны приняла масштабные размеры. Главная причина сокращения населения

Калмыкии – миграционный отток (Волгин 2007: 328). Когда я проводил полевые исследования на Чукотке в 2011–2012 гг., в каждом из национальных сел жили калмыцкие семьи. Люди были задействованы в сферах образования и медицины, служили пограничниками, работали в полиции, несколько калмыков танцевали в национальном чукотском ансамбле «Эргырон».

*«Раньше калмыков депортировали на Север, а теперь они сами все рвутся сюда. Мне кажется, наверное, четверть всех калмыков на Севере живут, даже есть те, которые в Салехарде родились и ни разу в Калмыкии не были. А им некуда ехать, все их родственники на Севере» (М., 1986 г.р., калмык, на Ямале с 2012 г.).*

Согласно данным сельского совета, в Яр-Сале проживают 82 калмыка. Все взрослые калмыки трудоустроены и занимают хорошие должности по поселковым меркам: глава Многофункционального центра предоставления государственных услуг, начальник призыва в военкомате, заместитель местной управляющей компании, хореограф дома культуры. Калмыки работают в больнице, коммерческом секторе, одно время калмык был начальником полиции. При доме культуры действует бесплатный кружок калмыцкого танца для местных калмыцких детей. Во многих домах люди установили буддистские алтари, семьи иногда ездят вместе в тундру, чтобы совершить ритуал подношения огню, отмечают калмыцкие праздники, время от времени собираются диаспорой. Современная калмыцкая миграция на Ямал семейная – едут в основном уже женатые дипломированные специалисты с детьми. Калмыцкая миграция отличается динамичностью, единственное, что держит калмыков на Ямале, – это работа. Поэтому если люди теряют место или получают более выгодное предложение, то они готовы переехать. По словам одного информанта, с 2012 г. уехали три калмыцкие семьи и прибыли шесть новых.

Социальное, этническое, религиозное и правовое разнообразие новых приезжих, а также вариативность их миграционного опыта – эти факторы создают определенные трудности для построения обобщений. Выше я остановился на кратком описании самых многочисленных и заметных новых этнических групп мигрантов – представителей народов Северного Кавказа, киргизов и калмыков. Всех новых мигрантов можно условно разделить на временных и постоянных. Однако, например, среднеазиатские строители, которых я условно отношу к временным, могут приезжать раз в год в течение десяти лет на период строительного сезона, потом уезжать в Москву или другие российские города, устанавливая на Ямале личные связи, но появляться в селе эпизодически. Подобные регулярные миграционные практики строителей из Средней Азии не являются редкостью. В свою очередь, калмыцкие врачи или карачаевские торговцы, имеющие в селе постоянную работу,

могут, прожив лет пять на Ямале, вернуться на родину. Для современной миграционной ситуации на Ямале характерна вариативная динамика. Никто из моих информантов не предполагает остаться в Яр-Сале на всю жизнь. Продолжительность пребывания в поселке зависит от многих факторов, в том числе от свойственного той или иной этнической группе миграционного ритма – совокупности правовых, социальных, экономических и культурных условий, определяющих миграционную динамику общности. Ни выходцы из республик Северного Кавказа, ни калмыки, ни восточнославянские народы не являются сезонными мигрантами в поселках и городах ЯНАО. Они переезжают чаще всего с детьми и нацелены на долгосрочное пребывание на Севере. Среднеазиатские мигранты в своем большинстве не могут остаться на неопределенный срок на Ямале. Как по правовым причинам, так и по личным – у многих из мужчин в Средней Азии остаются семьи (жена, дети, престарелые родители, братья и сестры), которых они должны содержать.

Север отличается труднодоступностью и не является такой очевидной миграционной локацией с разнообразием вакансий, как, например, Москва или Санкт-Петербург. Новые мигранты связаны с уже живущими на Севере земляками. Для поселков ЯНАО характерна саморегуляция миграции. Чаще всего новые мигранты приезжают на Север через знакомых, родственников или односельчан, которые могут обеспечить их работой, помочь обустроиться. Если тот или иной сезонный мигрант не сумел установить добрые отношения с диаспорой, то бригадиры или другие работодатели из числа новых мигрантов могут не позвать его на следующий год.

Мигрантские общины Севера ввиду своей малочисленности и тесных горизонтальных связей отличаются высоким потенциалом взаимопомощи. Такие крупные и консолидированные диаспоры, как северокавказская и киргизская, располагают общими материальными ресурсами, которые могут быть использованы в случае болезни или смерти земляка, чтобы отправить тело на родину. Деньги иногда идут также на помощь в обустройстве на новом месте. Киргизы Яр-Сале, например, скидываются ежемесячно по сто рублей в общий фонд, карачаевцы и ногайцы жертвуют деньги по ситуации на конкретные нужды. Взаимопомощь проявляется в сплачивании во время конфликтов.

*«Бывали часто раньше конфликты с местными. Я сижу в охране администрации, все местные приезжают с тундры, магазинов нет в тундре, они сразу пить начинают. Они не дело делают сначала, а выпивают. А я не могу их пускать. Угрожают, говорят, поймают. Я им говорю: “В 9 часов сменяюсь, подходи, там поговорим”. Никого не видел. Я звоню своим калмыкам, они все проснутся, соберутся, помогут».* (М., 1980-е г.г., калмык, на Ямале с 2010-х гг.).

Мигранты не теряют связи с родиной. Эта связь проявляется как в регулярных поездках домой, отправке детей на лето к родственникам,

так и в повседневных практиках уже в иммиграции на Ямале. Мое полевое исследование проходило в октябре–ноябре в преддверии Форума дружбы народов. Татары, русские, украинцы, калмыки, народы Северного Кавказа, киргизы и, конечно, ненцы готовили танцевальные и вокальные выступления. Миграция актуализирует этническую идентичность, побуждает приезжих к перформативным культурным проявлениям. Многие до приезда на Ямал никогда не занимались национальным танцем, да и в целом не выступали перед публикой. Пребывание в иноэтничном и инорелигиозном окружении оказывает влияние и на религиозные практики мигрантов. Если одни пренебрегают мусульманскими практиками, то другие, напротив, интенсифицируют свою религиозную жизнь: начинают совершать намаз, социализируются в мусульманской среде, преодолевают непривычные трудности, чтобы достать халяльное мясо.

### **Взаимоотношения новых мигрантов с коренным населением**

Большую часть населения Ямальского района составляют представители коренных народов – это 11,5 тыс. чел. из 16 412 жителей района на 2014 г. (Головнёв 2014: 16). Согласно данным сельского совета на начало 2016 г., в Яр-Сале, Сюнай-Сале и прилегающей тундре зарегистрированы 5 325 представителей коренных народов, подавляющее большинство которых (5 206 чел.) ненцы. Общая численность населения Яр-Сале, Сюнай-Сале и прилегающей тундры составила 7 881 чел.

Русское, татарское и украинское присутствие на Ямале воспринимается сейчас коренным населением как само собой разумеющееся явление, несмотря на имеющий место оттенок обиды за советизацию, свойственный в той или иной степени всей аборигенной Сибири. Следует отметить, что национализм, безусловно, присутствующий в Арктике, имеет свои особенности в этом регионе. Если антирусские настроения и проявляются представителями коренного населения Севера, то они имеют скрытый и слабо выраженный характер. Основные претензии имеют либо социальный характер (например, недовольство активным промышленным освоением, идущим в разрез с потребностями традиционного природопользования), либо касаются советского прошлого, ассоциирующегося, помимо прочего, с русификацией и довольно грубой модернизацией. Миграционная динамика постсоветского периода стала определенным вызовом коренному населению, ранее не знакомому с кавказским или среднеазиатским присутствием в регионе. Отношение ненцев к приезжим вариативно, зависит от ситуации, личного опыта и социальной позиции конкретного мигранта в поселке. Иногда мигрантофобские настроения ограничиваются ксенофобскими высказываниями, но бывает, что и выливаются в открытые конфликты. Име-

ют место как равнодушное отношение к мигрантам, так и уважение к приезжим, интерес к ним и к их культуре. Ненцы нередко дружат с новыми приезжими, появляются смешанные семьи.

**«Они отнимают нашу работу».** Социальное неблагополучие региона и, в первую очередь, весь классический спектр проблем, с которыми сталкивается коренное население, оказываются плодородной почвой для мигрантофобии. Такие проблемы, как алкоголизм, безработица, дискриминация, высокий уровень суицидов, насильственная смерть, отъезд в города, социальная дезадаптация молодежи, являются неотъемлемой частью жизни современной Арктики. Самая распространенная претензия к мигрантам заключается в том, что они «забирают» рабочие места.

Почти половина трудоспособного населения, зарегистрированного в Яр-Сале и Ярсалянской тундре, кочует с оленями. Остальные живут в поселке. Безусловно, поселковые и тундровые ненцы находятся в постоянном взаимодействии друг с другом, зачастую одна часть семьи живет в поселке, другая кочует в тундре. Между поселком и тундрой существует трудовая динамика – поселковый может примкнуть к стойбищу родственников, тундровой может переехать жить в поселок. Несмотря на взаимопроницаемость этих пространств и социальный континуум тундровиков и поселковых (Лярская 2016: 58), эти две группы коренного населения имеют различные потребности и сталкиваются с разными трудностями.

Главная проблема поселковых ненцев – безработица. Представителей коренных народов практически не берут на работу в нефтегазовые компании. Вне традиционных отраслей ненцы и ханты заняты преимущественно в образовании и здравоохранении. В поселке живет национальная интеллигенция, представители коренных народов работают в администрации, школе, интернате, больнице. Часто ненцы и ханты занимают должности, не требующие квалификации и образования (Российская Арктика... 2016: 109). Те же коренные, которые получают высшее образование в городах, не всегда стремятся вернуться в родной поселок. Торговая сфера практически полностью занята новыми мигрантами, в больницах ненцы работают в основном санитарками и уборщицами. Наиболее уязвимой категорией на рынке труда в Арктике оказываются молодые аборигенные мужчины. Если женщины могут найти себе применение в подсобном занятии, в образовательной или медицинской сфере, то перед мужчиной открывается не так много вакансий. Ненцы практически не задействованы в сфере строительства. Строительный бум, начавшийся в Арктике более десяти лет назад, мог бы обеспечить работой немало местных. Однако строительные компании предпочитают не брать на работу коренных. Одна из основных причин заключается в том, что ненцы не выдерживают, да и сами не соглашаются на жесткий график с восьми утра до восьми вечера еже-



дневно, кроме воскресенья, с часовым обедом. Существует план сдачи объектов, который не может быть нарушен, в особенности, когда строительный сезон длится только полгода. К тому же, большая часть киргизских и армянских мигрантов уже имеет строительный опыт. Отсутствие опыта, жесткость графика, предубеждения работодателя против коренных (склонность к пьянству, лень, недисциплинированность), а также нежелание работодателя нанимать российских граждан и соответственно платить больше – все эти факторы создают ситуацию, когда в строительстве, одной из самых развивающихся отраслей экономики Ямала, задействованы в основном иностранные сезонные мигранты, а ненецкие поселковые мужчины остаются без работы. Подобное положение дел провоцирует антимигрантские настроения в обществе.

**«Им всем квартиры дают».** Жилищная проблема является одной из самых острых и волнительных для коренного населения. На 2011 г. в Ямальском районе зафиксированы 1 173 семьи, нуждающиеся в обеспечении жильем (Российская Арктика... 2016: 117).

*«У меня просто зависть. Я не могу на машине ездить, а они почему-то на машинах ездят, им всем квартиры дают. Моя жена, у нее трое детей, она не может квартиру получить. Они получают квартиру, продают тут же её и уезжают» (М., 1988 г.р., ненец).*

Действительно, некоторые мигрантские семьи удерживает в Яр-Сале в первую очередь возможность получить квартиру, которую они потом намереваются продать и уехать из поселка. Молодые ненецкие семьи часто вынуждены жить вместе с родителями в перенаселенных условиях. Тем не менее жилищные условия многих мигрантов также далеки от идеальных.

*«В сельсовете я как-то за справкой стояла. И там еще человек десять стояло, наверное. И мужчина решил пройти без очереди. Я ему сказала: “Все в очереди стоят, встаньте в очередь”. Он мне сказал: “Вы приехали, с квартирами уже, а я многодетный, у меня дома нету”. Я ему сказала: “У меня муж местный, я тоже без квартиры, так, что я должна без очереди что ли идти?”. Дом, в котором мы живем, построен раньше, чем Кугаевский (глава Ямальского района. – Д.О.) родился» (Ж., 1970-е г.р., осетинка, на Ямале с 2010 г., замужем за местным метисом).*

**Отношение мигрантов к коренному населению.** Неоднозначно и отношение мигрантов к ненцам и в целом к той социокультурной и природной среде, в которой они оказались. Многие из приезжих имеют богатый миграционный опыт, часто люди, живущие теперь на Ямале, выросли в городах Нальчик, Элиста, Бишкек, Ош, Ереван. Некоторые из них учились в Москве или Петербурге. Изолированность арктического поселка, его труднодоступность, бедность общественного пространства тяготят мигрантов.

*«У меня было ощущение, что я на остров попал. Чем дольше я здесь живу, тем больше давит это место на меня. Никуда не могу выехать,*

*выбраться очень тяжело, нужно стоять в аэропорту, ночевать, стоять за этими билетами. В городе больше возможностей, больше перспектив. Хочешь посидеть в ресторане в Яр-Сале, как минимум 2 000 с человека отдашь» (М., 1980-е г.г., калмык, на Ямале с 2010-х гг.).*

Многие из мигрантов, с которыми я говорил, не имеют практически никаких контактов с местным населением. Как по причине большой занятости, напряженной работы и закрытости в своей семье, так и по причине того, что не могут найти с ними общий язык. Осуждение алкоголизма, беспорядочной половой жизни, неряшливости коренного населения – темы, которые некоторые мигранты затрагивали в интервью. «Пороки» отдельных ненцев вызывают наибольшее возмущение у кавказских женщин, не имеющих, в отличие, например, от калмыков и киргизов, опыта жизни в Москве или Петербурге, ранее никогда не выезжавших за пределы национальных республик.

*«Я общаюсь с ненками, но не близко, у меня нет друзей ненки. Я их не понимаю. Если помотришь, как они живут, это ужасно. Они пьют, спят с разными мужчинами, а потом ходят разукрашенные кровью и синяками. У них нет стоп. Государство им все делает, жилье дает, помотришь на их квартиры: двери разбиты, стекла разбиты, все перебито» (Ж., 1970-е г.г., балкарка, на Ямале с начала 2000-х гг.).*

*«Там, где сейчас столовая “Жар-Птица”, раньше была дискотека. У нас не положено сидеть с парнем, обниматься, целоваться, ты можешь сделать замечание. А тут это приветствуется. Я была в шоке, когда увидела и, конечно, сделала замечание. Меня не очень-то похвалили за это» (Ж., 1980-е г.г., ногойка, на Ямале с 2010-х гг.).*

*«Я только что приехала сюда. Едем с мужем на машине по поселку. Видим – женищина стоит, ненка в маечке возле дороги, дождь, холод, она стоит не двигается. Я кричу ему: “Останови, она замерзнет”. Он говорит: “Успокойся, здесь на каждом шагу такие”. Мы поехали в гости, через полчаса едем мимо, она все равно стоит. Как замороженная» (Ж., 1970-е г.г., балкарка, на Ямале с 2016 г.).*

Помимо пренебрежения, многие мигранты испытывают уважение к коренному населению, интерес к аборигенной культуре. Далеко не все относится к пьянству как к безусловному пороку. Приезжие жалеют потерявшихся людей, пытаются им помочь, я слышал истории о том, что иногда мигранты даже скидываются и покупают продукты местным неблагополучным семьям. Приезжие со временем начинают понимать специфику региона, видеть красоту тундры. В своем сознании они делят ненцев на поселковых и тундровых. Последних практически все уважают за их традиционность и трудолюбие. Личный опыт определяет отношение к ненцам. Известна история, как тундровики помогли одной ногойской семье. Ногойцы поехали на лодке рыбачить и собирать ягоды в тундру. На обратном пути лодка сломалась, и люди набрали на

стойбище, где их покормили, напоили чаем, дали в дорогу ягод, мужчины починили лодку.

Культурная и природная специфика региона, в котором оказались мигранты, составляет часть их личного опыта, констатирует их личную победу над трудностями – они сумели адаптироваться, они познакомились с совершенно другим образом жизни и иной культурой. Бытовые трудности и внешняя экзотика Яр-Сале, проявляющаяся, когда ненцы приезжают на оленьих упряжках в национальной одежде в село, добавляли определенный интерес к жизни на Ямале, насыщали жизнь мигранта новыми впечатлениями.

*«Раньше на улицу выходили и видели мы в основном местных людей. Сейчас я их не вижу. Вижу приезжих – карачаевцы, киргизы. Раньше на улицу выходили, люди в малицах ходили, и сразу было видно, где я нахожусь. Раньше мне нравился Яр-Сале, а теперь нет. Тогда не было дорог, не было воды из-под крана, текла ржавая с керосином и маслом, продукты редко привозили, хлеб было невозможно есть. И вот от этого раньше было интереснее» (Ж., 1970-е гг., осетинка).*

Практически никто из новых мигрантов не был в стойбищах. За исключением приезжих, женатых на местных ненках и посещавших тещу с тестем. Для новых мигрантов знаковым событием является День оленевода. Во время праздника они впервые имеют возможность посетить чум, познакомиться с тундровыми ненцами, хотя и на время, но стать частью иной жизни села, почувствовать свою принадлежность к новому месту проживания.

*«С тундровиками я общаюсь. На День оленевода я участвовал в национальных видах спорта всегда, выигрывал, все тундровики меня знают, по телевидению меня показывали, в газете даже обо мне писали» (М., 1986 г.р., карачаевец, на Ямале с 2008 г.).*

**Межэтнические конфликты.** Еще недавно в селе время от времени вспыхивали конфликты между местными и приезжими. Конфликты разрешались на следующий день примирением сторон, однако сам факт коллективной драки, мобилизации разных этнических и социальных групп села против друг друга, свидетельствует о напряженности, вызванной миграцией, взаимном непонимании и глубоких социальных проблемах, которые не решены до сих пор.

В конце 1990-х – начале 2000-х гг. новую школу в селе стояли турецкие рабочие. По рассказам очевидцев, конфликт вспыхнул из-за того, что один ненец попросил турка прикурить, тот его не понял и началась драка. Это был самый масштабный межэтнический конфликт на памяти жителей села. Одному турку даже прострелили руку. Тогда в Яр-Сале было мало сотрудников правоохранительных органов, и, осознавая невозможность успокоить толпы молодых людей, они на несколько часов отключили электричество в селе.

В 2000-е гг. в Яр-Сале сложилась группировка, которую называли «берлинцы». Она состояла из местных поселковых ненцев, русских и татар. Молодые ребята ходили по поселку, «зиговали», кричали «Киргизы вон!». Время от времени вспыхивали драки с киргизскими строителями. «Берлинцами» эту агрессивно настроенную группу людей называли в связи с тем, что они проживали в бараках в неблагополучном районе села, именовавшемся местными тогда «Западный Берлин».

*«Была война друг с другом. Тут была банда “берлинцев”. Они мочили всех подряд, били приезжих. Они потом запили все и распались. У нас сплоченности нет, поэтому они (мигранты. – Д. О.) здесь свободно ходят. Вломились на квартиру как-то. У нас пацан сказал, что его побили киргизы. Мы собрали пацанов, ввалились к ним на хату. Хотели сначала нормально поговорить, а они не стали, кулаки начали распускать. Потом начали они стульями кидаться, табуретками, столами. У нас такая толпа – не пройти, не проехать. И они выкидывают все в нашу сторону. Мы пьяными были. Всем на пьяную голову подражаться надо. Потом их женщины, дети начали заступаться, кричать, защищать их. Мы же не настолько долбоебы, чтобы женщин, детей бить. Разошлись. Потом на следующий день встретились, мирно все порешали, они прощения попросили у пацана. Я так и не понял из-за чего был конфликт на самом деле» (Ненец, остальные характеристики информанта не указываются по этическим причинам).*

В Яр-Сале больше нет националистических группировок, и серьезные многочисленные конфликты относительно давно не случались. Тем не менее практический каждый мигрант-мужчина может поделиться историей с дракой, произошедшей с ним на Ямале.

*«В 2014 году в Яр Сале я выхожу из дома, иду в магазин. И местные подходят ко мне: “Ты куда?”. “В смысле? В магазин”. И один ударил меня. Я отступил назад и убежал. Два ненца и один русский. Я просто дальше драться не хотел. Я приезжий, не местный. И потом я звонил ребятам нашим, переоделся в спортивную одежду. А мне из наших никто не ответил, оказывается, они дрались в этот момент. На следующий день местные пришли и извинились. Чего там? По пьяни, наверное» (М., 1990 г.р., киргиз, на Ямале с 2014 г.).*

**Межэтнические браки.** За последние годы появилось немало межэтнических союзов, как зарегистрированных, так и неофициальных. В большинстве случаев ненки выходят замуж за приезжих. Русско-ненецкие или татарско-ненецкие браки не были редкостью на Ямале в советское время. В 1990-е гг. появились уже ненецко-киргизские, ненецко-азербайджанские и другие межэтнические союзы. Согласно исследованию, проведенному в 2012 г. С.Е. Сэрпиво, наибольшее число смешанных браков наблюдалось в Ямальском районе – 24 из 121 семейной пары (Сэрпиво 2016: 107). В Яр-Сале немало метисов, живущих

зачастую в неполных семьях – отец оставил мать с ребенком или даже не подозревает о сыне или дочери. Если среди взрослого населения можно часто встретить русско-ненецких метисов, то среди школьников есть киргизско-ненецкие и турецко-ненецкие дети. Немало детей, имеющих ненецкую фамилию матери и мусульманские имя и отчество отца (табл. 2).

Таблица 2

**Зарегистрированные межэтнические браки в Ямальском районе  
с 1997 по октябрь 2016 г.**

Год	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
<b>Супруги</b>	Узб-н	Аз-н Гр-н Тат-н Н-р Н-р	М-н Укр-н Укр-н	Укр-н Аз-н	К-н	Укр-н М-н Б-н Укр-н	К-н К-н		Укр-н	К-н Мар-н Укр-н Т-х К-н К-н Б-н
<b>Общее число браков</b>	94	83	70	92	114	131	113	134	110	131

Год	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
<b>Супруги</b>	Укр-н М-н М-н М-н	М-н К-н		М-н Б-н М-н Узб-н Укр-н	Т-н Т-н	М-н М-н Укр-н К-н К-н Т-н	М-н	Укр-н М-н К-н Укр-н	Т-н Т-н	Т-н Молд-х Каз-н Бел-н М-н
<b>Общее число браков</b>	121	135	151	141	116	128	112	108	99	77

*Примечания.* Данные предоставлены ЗАГСом в Яр-Сале. Указаны лишь браки, заключенные между представителями коренных народов и иностранными гражданами. Таким образом, эта статистика не учитывает ненецко-татарские браки или ненецко-русские, а также браки между киргизом, гражданином России, и ненкой. Первым указывается супруг, за ним через дефис – супруга. Курсивом отмечены разводы. В последней строке указано общее количество зарегистрированных в определенный год браков. Пояснения: узб – узбек, н – ненка или ненец, аз – азербайджанец, гр – грузин, тат – татарин, р – русский или русская, м – молдаванин, укр – украинец, к – киргиз, б – белорус, т – таджик, каз – казах, х – ханты.

Отношение в селе к межэтническим бракам разное. Существуют очевидные проблемы. Часто такие браки оказываются непрочными – муж бросает жену или его депортируют, он уезжает к своей второй семье, находящейся в Средней Азии. Был случай, когда мужчина, вернувшийся на время на родину, был вынужден жениться на местной девушке по настоянию родителей. Его первая жена ненка, узнав о случившемся, отправилась за мужем в Таджикистан, заставила его разве-

стись и вернулась с ним в Яр-Сале. После развода или депортации мужа у матери появляются проблемы с вывозом детей даже в Салехард без официального разрешения отца, которое бывает трудно получить. Многие в селе считают, что такие браки заключаются мужчинами исключительно ради российского гражданства.

Однако есть и благополучные межэтнические союзы – как зарегистрированные, так и неофициальные. В Яр-Сале живет киргизско-ненецкая семья. Муж приехал из Киргизии впервые в 2002 г. в Салехард на стройку. С 2006 г. он живет в Яр-Сале. Его жена ненка происходит из семьи тундровиков. В течение трех лет после замужества она жила в Киргизии, выучила язык, работала там в детском саду. Ее дети также говорят на киргизском языке, однако дома все общаются в основном по-русски. Любопытно, что в Яр-Сале решил вернуться ее муж, она же предпочла бы остаться в Киргизии. Дети в таких семьях носят мусульманские имена, на лето выезжают не в тундру к родственникам, а к родителям мужа в Таджикистан или Киргизию.

Показательна история одной калмыцко-ненецкой семьи, несколько лет назад выигравшей в ямальском конкурсе «Семья года». Они сняли ролик, в котором супруг калмык в своем национальном костюме предлагает ненке, одетой в ненецкую ягушку, выйти за него замуж. Она соглашается, снимает ягушку и оказывается в женском калмыцком наряде.

Среди части молодых ненок существует установка на брак с «русским» – с любым представителем некоренных народов. Такая позиция продиктована нежеланием жить в тундре, стремлением выехать с Севера, страхом перед бедностью и возможным пьянством мужа. Тенденция аборигенных женщин выходить замуж не за коренных уходит корнями в советское время и связана с сформировавшимися в послевоенное время представлениями о престиже и благополучии.

**Ислам и коренные народы.** Тема ислама и коренных народов Сибири не разработана этнологами. Если ненцы имеют давние и тесные контакты с православием и даже с евангельскими течениями, то ненцев-мусульман единицы. Мусульманское присутствие на Ямале становится все заметнее, и не только в городах, но и в сельской местности. В магазинах Яр-Сале продают халляльные продукты (пельмени, курицу), летом можно видеть мужчин в майках с изображением полумесяца, все знают, что джума-намаз регулярно совершается в доме культуры. Поселковые ненцы наблюдают расширяющееся мусульманское пространство, заводят друзей среди этнических мусульман. Таким образом, ислам в любом случае в той или иной степени является составляющей меняющегося социокультурного пространства села. Однако непосредственный близкий контакт с мусульманской традицией для коренных редок. Если ненки и выходят замуж за этнических мусульман, они чаще всего не принимают ислам, так как на этом не настаивают их мужья.

В некоторых случаях муж просит новую супругу совершить вместе *ни-ках* (бракосочетание по мусульманским нормам), что предполагает прочтение ею *шахады* (свидетельство о вере в Единого Бога, главное условие принятия ислама). Но даже и после ритуального обращения в ислам супруга не становится практикующей мусульманкой. Имам мечети в Салехарде рассказывал о нескольких ненках, принявших за последние годы ислам. Одна из них решила стать мусульманкой самостоятельно, начала читать книги. По рассказам имама, ее интерес к религии зародился, когда она шла мимо мечети в Салехарде и услышала *азан* (призыв к молитве).

В мусульманской общине Салехарда и поселения Аксарка стал известен ненец, принявший год назад ислам (имя не называется по этическим причинам). Он является действительно практикующим мусульманином, прошел процедуру обрезания у местного киргизского хирурга, уже в течение года совершает пятикратный намаз, держит пост, старается по пятницам выезжать из Аксарки в мечеть Салехарда. Несмотря на сложности, с которыми сталкивается этот неопит (например, допросы ФСБ или сомнения жены-хантыйки), ненец продолжает придерживаться мусульманских практик. Его привлекает сплоченность мусульман. У человека появились новые друзья, устойчивый круг общения, наставник в лице имама. С местными мусульманами он ходит на *ифтар* (разговение во время месяца Рамадан), обсуждает религиозные вопросы, ездит в мечеть Салехарда.

### Заключение

Для современного населения Ямала характерен плюрализм. И в данном случае речь идет не только об этническом разнообразии, гетерогенно и само ненецкое общество. Социальные границы существуют между интернатскими и поселковыми детьми, ярсалинскими ненцами и ненцами, приехавшими из других сел в административный центр, между тундровыми и поселковыми, национальной интеллигенцией и сельской маргинальной беднотой. Социальный плюрализм коренится в разнообразии образа жизни, семейного бэкграунда, личного опыта, сферы труда. В данном контексте такие категории, как «свой» / «чужой», перестают быть этнически маркированными. Многие из новых мигрантов становятся со временем «своими» для местного населения.

*«Я в Яр-Сале начал торговать телефонами на рынке. И звучало: “Черножопый”. Сталкивался с такими моментами. У меня были и конфликты с ненцами. Толпой молодые ребята приходили, говорили: “Это наша земля! Что приехал?”. Цепляться начинали. Сейчас уже такого нет. Сейчас меня все знают, мы понимаем друг друга» (М., 1986 г.р., карачаевец, на Ямале с 2008 г.).*

Скорость перехода из категории «чужой» в категорию «свой», степень проницаемости этой границы зависят от многих факторов, в том числе и от интенсивности взаимодействия с жителями села, от продолжительности пребывания в одном поселке, от открытости нового мигранта, от его отношения к местному населению и в целом к месту проживания. Если приезжий «здесь всерьез и надолго», если он не относится к Ямалу потребительски, местные начинают ценить, замечать такого человека. И он тогда переходит в категорию «своих».

*«Первый год вообще было тяжело, всерьез не воспринимали, как будто пустое место. Сейчас уже наладилось. Куда ни выхожу, все меня знают, знают, что я работаю хореографом» (М., 1986 г.р., калмык, на Ямале с 2012 г.).*

Плюрализм образа жизни на современном Ямале легитимирует пребывание людей разного происхождения при условии их включенности в местную социальную среду. Этническая идентичность и идентификация индивида в рамках этничности оказываются тогда ситуативными и зачастую второстепенными, а на первый план выходит локальная идентичность (Набек 2005). Ненец, приехавший из Нового Порта в Яр-Сале, может оказаться в категории «чужих», тогда как киргиз, проживший в селе уже 15 лет, вырастивший здесь детей, будет отнесен к категории «своих».

Те социальные границы, которую зачастую существуют между ненцами из одного поселка, оказываются более стабильными и нерушимыми, чем социальные границы между «местными» и «приезжими», относящимися к разным этническим группам. Так, местный ненец, принявший ислам, перешел для многих в категорию «чужих», в то время, как приехавший этнический мусульманин имеет все возможности стать впоследствии «своим».

### Примечания

<sup>1</sup> С 1991 г. три четверти населения Чукотки покинули округ – 157 528 чел. проживали на Чукотке в 1989 г., на 1 января 2016 г. численность населения составила 50 157 чел. Уехали в основном русские семьи (108 297 русских в 1989 г.; 25 068 – в 2010 г.).

### Литература

- Волгин В.Л. Республика Калмыкия. «Угроза исчезновения уникального этноса» отсутствует // Этнокультурный облик России. Перепись 2002 года. М.: Наука, 2007. С. 328–335.
- Головнев А.В., Лезова С.В., Абрамов И.В., Белоруссова С.Ю., Бабенкова Н.А. Этноэкспертиза на Ямале: ненецкие кочевья и газовые месторождения. Екатеринбург: АМБ, 2014.
- Доклад о социально-экономической ситуации муниципального образования Ямальский район за 1 квартал 2016 года. Яр-Сале, 2016. URL: <http://mo-yamal.ru/economika/eco/1073.php> (дата обращения: 20.11.2016).



- Зайончковская Ж.А., Мкртчян Н.В. Роль миграции в динамике и численности состава населения Москвы // Иммигранты в Москве. М.: Три квадрата, 2009. С. 18–44.
- Змеева О.В., Разумова И.А. «Я решил здесь жить...»: адаптация азербайджанцев в заполярном городе в 2000-е годы // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2014. № 5 (142). С. 13–17.
- Лярская Е.В. «Кому-то тоже надо и в городе жить...». Некоторые особенности трансформации социальной структуры ненцев Ямала // Этнографическое обозрение. 2016. № 1. С. 54–70.
- Сэрпиво С.Е. Женское пространство в культуре ненцев. СПб.: Историческая иллюстрация, 2016.
- Российская Арктика: коренные народы и промышленное освоение. М.; СПб.: Нестор-История, 2016.
- Ярлыкапов А.А. Нефть и миграция ногайцев на Север // Этнографическое обозрение. 2008. № 3. С. 78–81.
- Habeck J.O. Dimensions of Identity // Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia / Ed. E. Kasten. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005. P. 9–26.
- Heleniak T., Holzlehner T., Khlinovskaya E. Der Grosse Exodus. Demographische Trends an Russlands nördlicher Peripherie // Osteuropa. 2011. 61. Jg., 203. S. 371–386.

Статья поступила в редакцию 21 ноября 2016 г.

*Oparin Dmitriy A.*

# **‘LOCALS’ AND ‘NEWCOMERS’ IN YAMAL. SOCIAL BOUNDARIES AND VARIATIONS OF MIGRATION EXPERIENCE\***

**Abstract.** Western Siberia and the entire circumpolar region have become an obvious migrant destination for newcomers from the European part of the country, the national republics, and Southern Siberia. Unlike the rest of Siberia, the oil- and gas-rich North is still a migration magnet for the whole of the former Soviet Union. The paper is dedicated to research into the contemporary social environment of the village Yar-Sale in Yamal. The research is focused on the migration experience of the recent newcomers and their relations with the aboriginal inhabitants. Special attention is paid to such notions as ‘local’/ ‘newly arrived’, ‘kin’/ ‘stranger’. I assume that these boundaries are flexible. A newcomer could become a local, and outsiders could become kin. Ethnic background and duration of stay in the region are not always crucial for this transition.

**Keywords:** migration, Yamal-Nenets autonomous region, Nenets, Islam in the North, migrants, xenophobia, inter-ethnic relationships

DOI: 10.17223/2312461X/14/6

\* The article is written in the framework of the research project “‘The resource curse’ in circumpolar territories: Russian and international analysis and conflict settlement experience regarding non-renewable resources in areas of traditional settlement of aboriginal ethnic groups” supported by the Russian Science Foundation, grant # 15-18-00112.

## **References**

- Volgin V.L. Respublika Kalmykiia. «Ugroza ischeznoveniia unikal'nogo etnosa» otsutstvuet [The Republic of Kalmykia. The unique ethnos is under no ‘threat of extinction’], *Etnokul'turnyi oblik Rossii. Perepis' 2002 goda* [The ethno-cultural facet of Russia. Census of the year 2002]. Moscow: Nauka, 2007, pp. 328–335.

- Golovnev A.V., Lezova S.V., Abramov I.V., Belorussova S.Iu., Babenkova N.A. *Etnoekspertiza na lamale: nenetskie kochev'ia i gazovye mestorozhdeniia* [Ethnoinspection in Yamal: Nenets nomads' places and gas fields]. Ekaterinburg: AMB, 2014.
- Doklad o sotsial'no-ekonomicheskoi situatsii munitsipal'nogo obrazovaniia lamal'skii raion za I kvartal 2016 goda. Iar-Sale, 2016* [Report on the socio-economic situation in Yamal district in the first quarter of 2016, Yar-Sale, 2016]. Available at: <http://mo-yamal.ru/economika/eco/1073.php> (Accessed 20 November 2016).
- Zaionchkovskaia Zh.A., Mkrtchian N.V. Rol' migratsii v dinamike i chislennosti sostava naseleniia Moskvy, *Immigranty v Moskve* [Immigrants in Moscow]. Moscow: Tri kvadrata, 2009, pp. 18-44.
- Zmeeva O.V., Razumova I.A. «Ja reshil zdes' zhit'...»: adaptatsiia azerbaidzhantsev v zapoliarnom gorode v 2000-e gody ["I have decided to live here...": adaptation of Azerbaijanis in a polar city in the 2000s], *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2014, no. 5 (142), pp. 13-17.
- Liarskaia E.V. «Komu-to tozhe nado i v gorode zhit'...». Nekotorye osobennosti transformatsii sotsial'noi struktury nentsev lamala ["Somebody needs to live in the city, too...". Some peculiarities of transformation of the Yamal Nenets' social structure], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2016, no. 1, pp. 54-70.
- Serpivo S.E. *Zhenskoe prostranstvo v kul'ture nentsev* [The female space in the Nenets culture]. St.-Petersburg: Istoricheskaiia illiustratsiia, 2016.
- Rossiiskaia Arktika: korennye narody i promyshlennoe osvoenie [The Russian Arctic: indigenous peoples and industrial development]. Moscow – St.-Petersburg: Nestor-Istoriia, 2016.
- Iarlykapov A.A. Neft' i migratsiia nogaitsev na Sever [Oil and migration of the Nogai people to the North], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2008, no. 3, pp. 78-81.
- Habeck J.O. Dimensions of Identity, *Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Ed. E. Kasten. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005, pp. 9-26.
- Heleniak T., Holzlehner T., Khlinovskaya E. Der Grosse Exodus. Demographische Trends an Russlands nördlicher Peripherie, *Osteuropa*, 2011, 61. Jg., 203, pp. 371-386.

## КОЧЕВНИКИ В МИРЕ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА

УДК 338:001.895 (4/8)

DOI: 10.17223/2312461X/14/7

### КОЧЕВНИКИ В МИРЕ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА. ОПЫТ И ПЕРСПЕКТИВЫ АДАПТАЦИИ\*

---

Виктор Владимирович Карлов

**Аннотация.** Рассматриваются проблемы исследования кочевых народов и культур в Новое и Новейшее время. По мнению автора, сложившиеся в научной традиции подходы к кочевым цивилизациям Евразии в основном как к реликту доиндустриальной стадии развития, рассмотрение их хозяйства и социальной организации как феномена социумов архаического типа нуждаются в пересмотре, так как уже длительный период существования бывших и нынешних кочевых обществ в условиях контакта и взаимодействия с миром эпохи модерна и постмодерна привнесли в систему жизнедеятельности этих обществ много новаций и инноваций, ставших для кочевых народов функционально необходимыми. Этот опыт и результаты воздействия на бытие кочевников связей с культурным миром индустриальной и постиндустриальной эпох нуждаются в изучении и систематизации, которые необходимы для осмысления перспектив воспроизводства и видоизменения этнокультурной специфики современных кочевников. Автор приводит характерные примеры таких изменений у ряда народов России и сопредельных стран (коренные малочисленные народы Сибири, кочевники степной зоны), отмечая основания для этнической идентификации и ее сохранения или трансформации в условиях этих перемен и анализируя возможные перспективы и особенности воспроизводства кочевых народов и их традиций в специфических обстоятельствах бытия постиндустриального мира.

**Ключевые слова:** кочевники субарктической и степной зон Евразии, специфика бытия в условиях модерна и постмодерна, этнокультурное воспроизводство, характер контакта кочевых и оседлых обществ

История кочевых обществ и их судьба в XXI в. – своеобразный и недостаточно исследованный в исторической и социально-антропологической науке комплекс сюжетов и научных проблем. Нельзя сказать, что исследователи обошли вниманием историю и культуры кочевников. Напротив, кочевым культурам и культурам отдельных народов мира, как культурно-хозяйственному феномену человечества, посвящено огромное число исследований, среди которых многие разра-

---

\* Работа выполнена в рамках проекта «Судьба кочевых обществ в индустриальном и постиндустриальном мире» (РГНФ, грант № 15-01-00442).

ботки имеют фундаментальный характер и составляют несомненный вклад в науку. В последние десятилетия все больше привлекают внимание исследователей многие аспекты жизни кочевников разных областей ойкумены в современных условиях, что находит отражение в многочисленных публикациях журнала «Nomadic Peoples», в других зарубежных и отечественных изданиях (Хазанов и др. 2016: 5–82). Вместе с тем накопленный к настоящему времени фактический материал не только нуждается в обобщении. Представляется, что принципиальные изменения, происходящие в способах адаптации всего человечества в среде обитания в постиндустриальную эпоху, вносят в жизнь бывших и настоящих кочевых народов немало новых черт, побуждающих к постановке вопроса об опыте их адаптации в эпохи модерна и постмодерна и перспективах существования и воспроизводства таких обществ в новых обстоятельствах.

### **Кочевые народы и культуры Евразии в эпоху модерна**

Анализируя имеющиеся крупные исследования кочевых народов и культур, нельзя не заметить, что подавляющее большинство работ обобщающего характера посвящены историческому прошлому кочевников. И это по-своему объяснимо: кочевые культуры, если оценивать всю динамику культурно-хозяйственного развития мира, как бы остаются в глубинных слоях истории. Еще в эпоху становления человечества все население земли вело достаточно подвижный образ жизни, было по существу кочевым. Специализация хозяйства периода перехода к цивилизации выдвинула на первый план оседлые земледельческие народы и культуры, обладавшие огромным потенциалом социально-политического, культурного, хозяйственного и технического развития. Но и тогда кочевое население мира и его образ жизни сохранили важное культурно-хозяйственное значение: они позволили человеку освоить для обитания огромные пространства аридных и субарктических зон.

По справедливому замечанию Д.Е. Еремеева, «широкий степной пояс Евразии, от Карпат до Хуанхэ, пустыни Средней и Центральной Азии, Аравии и Северной Африки, тундра Евразии, – все эти гигантские территории были освоены именно кочевыми скотоводами» (Еремеев 1979: 13). Однако, как признает большинство авторов, освоив и приспособив для жизни отдаленные и трудные для обитания человека пространства, вместе с тем, при переходе к эпохе модерна, в эту новую систему жизнедеятельности человека кочевники не вполне вписались, или, другими словами, когда оседлое население вступило в эру динамичных хозяйственно-культурных преобразований, кочевые цивилизации, будучи по-своему самодостаточными, оставались от новых веяний в экономике и образе жизни как бы в стороне. А потому сложившееся

их восприятие как некоего застывшего в развитии феномена доиндустриальной эпохи в какой-то степени объяснимо. Между тем многие кочевые в прошлом народы ни в эпоху модерна, ни даже до сих пор еще не полностью утратив традиционный образ жизни и навыки жизнеобеспечения, но в той или иной степени, хотя и по-разному, приспособились к условиям хозяйствования и повседневного бытия в индустриальном и постиндустриальном мире, создали свои способы и каналы связи с ним и, главное, интернализовали функционально важные для своего жизнеобеспечения его достижения.

Тем не менее в этнологической литературе кочевые народы и культуры по-прежнему вызывали интерес больше как феномены именно традиционного доиндустриального быта, поэтому исследователи стремились к изучению специфики этого быта в «чистом виде», свободном от внешних влияний и наслоений. В исторической литературе чаще обращалось внимание на сложные и дискуссионные проблемы определения формационного уровня, социально-политического устройства кочевых народов, характера их взаимоотношений с оседлыми соседями, и это тоже объяснимо, так как специфика данных отношений наложила яркий и глубокий отпечаток на ход мировой истории (Трепавлов 2015). В таком ракурсе специалисты по кочевникам сделали ряд принципиально важных наблюдений и обобщений. Например, что касается этих отношений в доиндустриальный период истории, отмечалось, что кочевники, опираясь на военную силу и четкую организацию социума, часто занимали господствующее положение по отношению к оседлым земледельческим народам и государствам. Однако в индустриальную эпоху соотношение резко изменилось: оседлые цивилизации, опираясь на технические достижения нового времени, определившие уже их военное превосходство, смогли победить и подчинить кочевников (Крадин 1994: 65–67, 70). С этого времени начинается регресс кочевых цивилизаций и культур, или, по меньшей мере, их стагнация. Поэтому относительно справедливо мнение, высказанное современными авторами, о том, что «кочевые общества в принципе очень консервативны, их хозяйство, социальная структура более тысячелетия практически не меняются, <...> и экстраполяция выводов, сделанных при изучении киргизов, казахов, монголов и т.д. [авторы имеют в виду данные XIX – начала XX в. – В.К.], на, скажем, болгар, хазар или угров VIII–X вв. вполне допустима» (Тортика, Михеев, Кортнев 1994: 51).

С высказанным утверждением можно согласиться, однако, лишь частично. Действительно, внешне условия жизни, быта и хозяйственных занятий казались неизменными, а социальная структура, построенная по принципу генеалогического древа, несмотря на постоянно происходившие частичные модификации в построении генеалогий и наименованиях их частей, принципиально однотипной – по крайней мере, как

форма социальной связи. Однако внутренние изменения в любых кочевых обществах, произошедшие в том числе в связи с новыми явлениями в формах и способах их взаимодействия с окружающим населением в условиях нового времени и индустриальной цивилизации, не всегда заметные внешне, были весьма существенными.

В научной этнологической традиции долгое время, практически в течение всего XX в., отношение к цивилизациям, не достигшим в своем саморазвитии стадии индустриальной модернизации, к сожалению, характеризовалось некоей статикой или акцентом только лишь на традиционные явления и институты в хозяйстве и образе жизни. Это несмотря на то, что многие из автохтонных обществ, сохранявших кочевые традиции, в том числе в сфере жизнеобеспечения, на самом деле не одно уже столетие жили в контакте с индустриальным обществом. В этнографической науке в XX в. долго продолжали преобладать фактически эволюционистские подходы к доиндустриальным обществам, и всякие отклонения от традиционного уклада жизни трактовались обычно лишь как следствие разлагающегося традиционный быт и социальные институты влияния пришлого населения и торговли. Попытки серьезно проанализировать структурные изменения в культуре автохтонов в новых обстоятельствах как следствие контакта с индустриальным обществом были редкими. Эти сюжеты больше занимали историков, чем этнологов.

По-своему закономерно, что одним из первых среди этнологов пристальное внимание на необходимость учета влияния индустриального окружения на жизнедеятельность традиционных обществ в новое время обратил известный отечественный исследователь С.М. Широкогоров. Он вошел в историю науки как автор разработки научного подхода к этносу, основанного на поиске и выведении некоей формулы этнической общности, построенной на фиксации и математическом подсчете способа ее связи с природной средой. По-видимому, в поисках решения данной задачи С.М. Широкогоров и пришел к мысли о том, что одной совокупности таких параметров недостаточно, необходим учет перемен в образе жизни автохтонов и характере их динамики, включая обязательный анализ хронологических изменений. Он обозначал совокупность этих факторов термином «межэтническое давление», понимая под ним контакты на межэтническом уровне и их влияние на исследуемый социум. В письме к В. Мюльману Широкогоров говорит о том, что, когда-то поставив перед собой такую задачу, он «не ожидал встретить столь сильное межэтническое давление у так называемых примитивных народов (людей природы)», приводя в пример свои наблюдения среди тунгусов. «Этнографии старой школы, – писал он, – этот фактор в системе этнического равновесия и в формировании и существовании этнических общностей “людей природы” был неведом» (Широкогоров

2002: 152). В какой-то мере, и немалой, недоучет данного фактора сохранился в нашей (и не только нашей) этнологической традиции по сей день. В монографиях и учебниках комплекс культуры того или иного из кочевых народов изображается, как правило, в некоей статике, а рассуждения о современном их бытии и перспективах воспроизводства слишком мало учитывают характер, динамику и глубину внедрения новаций. Исключением стало только относительно недавнее фундаментальное исследование А.М. Хазанова, выполненное на материале истории кочевых народов степной зоны Евразии (Хазанов 2002). До этого антропологи обычно предпочитали констатировать исчезновение тех или иных из традиционных явлений в хозяйстве, образе жизни и мировосприятии, чем исследовать и анализировать современную жизнедеятельность народов во всей полноте их воспроизводственных связей как целостное явление сегодняшнего дня, *включая все необходимые для этого воспроизводства компоненты, независимо от их этнической «маркировки»*.

Такой подход культурного антрополога, делающего акцент на описании традиционного быта, лишь наблюдая за исчезновением фундаментальных или второстепенных по значимости элементов этнической культуры, конечно, в какой-то степени можно понять. Когда объем и значение новообразований или заимствований грозят перейти критическую черту, перевесив традиционные явления, за этой чертой может очень скоро последовать исчезновение народа как носителя уникальной культуры. И вот здесь одним из ключевых аспектов исследовательского анализа и мониторинга должно быть изучение характера и механизмов «межэтнического давления» и его функционального значения для закономерностей и специфики воспроизводства народов, имевших или ныне сохраняющих кочевые традиции в те или иные эпохи, прежде всего, если говорить о перспективах, в эпоху модерна и постмодерна. В такой постановке вопроса видится возможность адекватной оценки совокупности культурных явлений, обеспечивающих сохранение этнокультурной идентификации современного кочевника.

В качестве примера для иллюстрации важности такого подхода можно привести данные о переменах в бытии некоторых обществ, сохранявших подвижный образ жизни, в условиях контакта с российским миром после вхождения в состав Русского государства. Ведь это было время, когда в структуре жизнедеятельности его населения с различной степенью интенсивности разворачивались процессы модернизации. Обратимся, в частности, к известным историческим фактам, касающимся некоторых кочевых народов сибирского севера, а также кочевников-казахов.

### Кочевники Северной Азии в XVII–XX вв.

Отличием периода, начавшегося с XVII–XVIII вв., было то, что, какими бы сложными и динамичными процессы этнокультурного развития и взаимодействия народов Сибири ни были, до появления русских это все же всегда были и оставались типологически близкие феномены культурной истории, в ходе которой шли выработка и изменение черт хозяйства, бытовой культуры и верований, но главной их чертой неизменно было натуральное самообеспечение во всех его многообразнейших ипостасях.

Если же обратиться к вопросу о функционировании и воспроизводстве культур народов Сибири в индустриальную эпоху, то сразу следует подчеркнуть, что натуральное самообеспечение и здесь было и оставалось (в какой-то мере осталось и до наших дней) основой бытия малочисленных этносов, для которых промысловое хозяйство, связанное с подвижным образом жизни, еще не утратило этой своей главной функции. Однако новая эпоха привнесла в быт автохтонов ряд новаций, немалое число которых, относясь к иному типу отношений в социуме, быстро приобрели функционально важные черты. Хотя о разлагающем влиянии торговли на культуры промысловых народов было написано довольно много, тем не менее эта проблематика чаще преподносилась в литературе просто как постепенная деструкция традиционного хозяйства и быта. Между тем значение этих новаций было далеко не просто в разложении традиционных структур, но в постепенном появлении и укоренении совершенно новых функций торговли и обмена для бытия автохтонов и воспроизводства основ жизнедеятельности.

Начало этого процесса в XVII в. было в свое время подробно описано С.В. Бахрушиным. Он посвятил ряд работ, выполненных на основе источников, сибирской торговле того времени (Бахрушин 1955 а, б; 1959). Им было подчеркнуто значение для развития торговли в Сибири такого явления, первоначально связанного с наймом «охочих людей» промышленниками на соболиные промыслы, как покрута (от слова «крутить», т.е. нанимать). Ее смысл заключался в том, что наниматель снабжал своих наемных охотников всем необходимым (продовольствием, боеприпасами и т.п.), а рассчитывались они за все это по окончании промысла добытой пушниной. «Революционное» воздействие покруты на жизнь автохтонов началось уже в том же XVII в., когда в Сибири появились постоянное русское крестьянское и служилое население. Они-то и перенесли подобные отношения на свои контакты с автохтонами, с которыми у многих такие связи завязались уже на постоянной основе. «Покрученники» стали поддерживать обменные отношения со своими «благодетелями» иногда целыми семьями и из поколения в поколение.



Промежуточный результат развития этих связей и их значения в истинно социально-антропологическом аспекте уже к середине XIX в. подметил внимательный и проницательный наблюдатель А.Ф. Миддендорф, выразив его короткой, но емкой фразой: «Переход от лука и стрелы к огнестрельному оружию, от меховой к тканой одежде составили скачки, повергавшие человека в новый мир» (Миддендорф 1878: 641). Скачки составили, конечно, не просто появление новых не производившихся на месте вещей, но то обстоятельство, что если ранее все взаимоотношения в социуме строились на чисто личностной микрогрупповой основе, то теперь личностные отношения начали уступать свое прежнее значение отношениям вещным, опосредованным, по сути своей обезличенным.

Более того, последние связи постепенно приобрели функционально важный характер, стали превращаться в один из важнейших компонентов системы жизнеобеспечения: к XIX в. отношения типа покруты проникли уже и в среду самих автохтонов. В результате в автохтонных обществах стали быстро прогрессировать социальное неравенство, кабала, прямая или завуалированная эксплуатация, обнищание одних и обогащение других. В ряде случаев эти тенденции стали оборачиваться почти полной деэтнизацией целых групп малочисленных народов. Но главное, что принесло развитие этих процессов: при сохранении ведущего значения натурального самообеспечения, связь с рынком и «товаризация» отдельных отраслей (пушной охоты, промыслового рыболовства на крупных реках) становились столь же необходимыми жизнеобеспечивающими элементами хозяйства и быта, как и традиционные отрасли. Они давали возможность приобретать боеприпасы и муку, а без того и другого нормальное функционирование хозяйства сделалось уже невозможным. И это представляется своего рода локальным вариантом вписывания аборигенных обществ в систему отношений с торгово-промышленной цивилизацией «метрополии». Если же задаться вопросом о том, что именно для автохтонных народов в этих условиях составляло основу идентификации, то в данном случае это будет все-таки сохранение оснований натурального самообеспечения и связанных с ним хозяйственных навыков как главного идентификатора.

Следует сказать об особом варианте системы жизнеобеспечения, появившейся в евразийской тундре с развитием крупностадного оленеводства ненецкого типа. Внешне этот тип хозяйства выглядел более автономным и самодостаточным в сравнении с жизнью и бытом, например, таежных эвенкийских групп. Здесь зависимость от торговли и обмена с «метрополией» была не так заметно выражена, производитель-оленовод себя обеспечивал собственным продуктом (мясо оленя, шкуры) как будто вне прямой связи с рынком и торговлей. Однако история процесса становления этого самого позднего хозяйственно-

культурного типа у автохтонов региона заставляет задуматься о том, почему данный тип хозяйства складывается только после включения Сибири в состав России, т.е. уже в условиях контакта с индустриализирующимся русским миром. Не был ли этот контакт с торгово-промышленным населением тем самым толчком, который повлек за собой быстрый прогресс в укрупнении стад и в переходе к крупностадному оленеводству? Ведь до XVII в. источники фиксировали численность домашних оленей в распоряжении одной семьи не более ста голов. Обладание более крупными стадами и стало, по-видимому, тем преимуществом в жизнеобеспечении (включая завоз покупных изделий и продуктов в тундру), за которым последовало фактическое полное вытеснение популяции диких оленей и замена ее стадами домашних: по подсчетам биологов, возможности северных пастбищ ограничены, одновременно прокормить и дикую, и домашнюю популяцию оленей они не могут. До XVII в. балансирование населения, промышлявшего охотой на «дикаря», и хозяев домашних стад продолжалось несколько столетий, но в итоге завершилось победой вторых и поглощением, ассимиляцией первых. И при этой победе в среде победителей достаточно быстро произошло социальное расслоение, вплоть до становления вполне характерных для эпохи модерна отношений найма пастухов из числа обедневших соплеменников богатыми оленеводами.

Новый вариант контакта индустриальной цивилизации эпохи модерна с автохтонными народами, сохранявшими подвижный образ жизни, стал развиваться в советский период. Советские преобразования жизни малочисленных народов были ориентированы на сохранение и развитие функционально необходимых связей с «метрополией» и индустриальным обществом, но с одной очень существенной разницей: ставилась задача свести на нет, а в перспективе вообще исключить неравноправные торгово-обменные отношения. Ставка делалась на традиционное развитие широких коллективистских начал, трудовой производственной кооперации (необходимой принадлежности комплексного хозяйства), с утверждением в этой сфере равноправных трудовых отношений, и на искоренение неравноправных неэквивалентных отношений из сферы снабженческо-сбытовой. Одновременно предпринимались шаги по развитию образования и медицинского обслуживания, созданию системы обучения (для чего была проведена большая работа по созданию младописьменных языков). Все это могло иметь неплохие перспективы для нормального функционирования культур малочисленных народов и их воспроизводства. Важно подчеркнуть, что изменения в характере связей с индустриальным миром (попытки исключения неравноправных отношений и торгового гнета) оставляли главное в основах этнокультурной идентификации: традиционные навыки жизнеобеспечения в виде промыслового хозяйства и рассредоточенного рас-

селения. Вкупе с попытками исключить социальное неравенство, все это создавало возможности более или менее благоприятного встраивания в систему взаимоотношений с индустриальным миром. Тем более что меры, принятые в целях развития образования, улучшения условий быта, попытки создать систему подготовки специалистов со средним и высшим образованием из числа коренных народов, в перспективе открывали реальные возможности для более свободного выбора жизненного пути и социальной динамики, причем далеко не всегда сопряженной со сменой этнической идентичности.

В ходе коллективизации на Севере было сделано, конечно, немало ошибок, иногда левачьи в основе меры объяснялись не вполне адекватным пониманием со стороны властей специфики местного быта и хозяйства. Особенно острое неприятие попыток обобществления поголовья оленей в собственности колхозов было отмечено в ненецких тундрах, вызвав даже известные антисоветские восстания, жестоко подавленные властями. Такое отношение вполне объяснимо, если исходить из того факта, что ненецкое крупностадное оленеводство было по своему характеру феноменом, рожденным именно в эпоху модерна. Коллективистские начала в нем уступали по значимости началам частнособственническим. При этом сочетание частной формы собственности на оленей и относительная автономность семьи в ведении хозяйства своеобразно сочетались с коллективными формами социальной связи, основанной на родственных и соседских отношениях, задолго до советских преобразований (Головнёв 2009: 338–348). Не случайно и то, что фактический паритет интересов колхозных и частных форм владения стадом сложился в послевоенные годы только тогда, когда власти практически стали закрывать глаза на весьма условную грань между личными и колхозно-совхозными оленями, которые выпасались бригадой оленеводов совместно, однако хозяева всегда хорошо знали при этом, какие животные кому принадлежат, хотя формально нередко все числились колхозными.

Таким образом, несмотря на многие «издержки», можно предполагать, что советский опыт первых десятилетий после революции представлял собой достаточно приемлемый вариант встраивания автохтонных обществ в подвижные и относительно благоприятные и перспективные варианты взаимоотношений с обществом модерна советского типа, так как, создав коренному населению возможности для некоторого выбора жизненного пути и социальной динамики, он в целом сохранял основы его этнокультурной специфичности и основания для ее воспроизводства, хотя и с существенными изменениями и новациями.

Однако с 1960-х гг. постепенные «преобразовательные» процессы на Севере подверглись негативному воздействию ряда неверных управленческих решений. Жизнь народов Севера попытались выстроить по

принципам действия современной индустриальной цивилизации, со свойственной ей дробной дифференциацией деятельности, зависимостью производителя в одной сфере от множества субъектов хозяйствования, производителей и их организаций в других сферах. Для этого было фактически нарушено традиционное для Севера микроареальное расселение и природопользование, укрупнены поселки, созданы в них школы-интернаты. В итоге основы традиционного хозяйствования были существенно деформированы. Новые принципы не учитывали важнейшей особенности жизни северян: человек и микрообщина здесь не могут не быть максимально самодостаточны и автономны в главных компонентах жизнеобеспечения. Зависимость же от громоздких крупных организаций (в сфере транспорта, связи, ввоза продовольствия и товаров) здесь всегда встречалась и будет встречаться с непреодолимыми сложностями и неисчислимыми для таких организаций затратами, т.е. финансовой неэффективностью.

Выход из такого неразрешимого противоречия так и не был найден. Не случайно одной из попыток его найти, и не самой плохой, стало внедрение в отдельных хозяйствах (в оленеводстве, рыболовстве) так называемого вахтового метода, по примеру нефтяников и газовиков. Однако не решенным и, по сути дела, нерешаемым на принципах действия обществ эпохи модерна, кругом вопросов оставались мало совместимые с условиями жизни и быта народов Севера основания бытия по принципам индустриализированного общества, где жизнь отдельного человека тесно зависима от функциональной связи с жизнью не только многих других людей, но и с работой целого ряда крупных корпораций или организаций – профессионально-целевых структур. Препятствием внедрения такой структуры деятельности на Севере продолжала оставаться необходимость в сохранении относительной, но функционально необходимой, автономности в жизнеобеспечении локально разобщенных – друг от друга и от «материка» – частей населения региона.

### **Скотоводы евразийских степей в эпоху модерна**

Существенно иную специфику контактов с российским обществом эпохи модерна представляли кочевники южной степной полосы государства. Среди них едва ли не в наибольшей степени до событий 1917 г. и последующих лет кочевой образ жизни смогли сохранить казахи, значительная часть которых вошла в состав империи уже в XVIII в. Но с тех пор за пару веков основная масса казахов внешне как будто мало изменила традиционные кочевые порядки: натуральное хозяйство скотоводов-номадов с сезонной сменой мест обитания. Впрочем, переселенческая политика русской администрации привела не только к появлению на пригодных для земледелия территориях посто-

янного русского населения и к активной его специализации на товарном производстве хлеба для российского рынка, но отчасти повлияла и на увеличение доли земледелия в хозяйстве некоторых казахских групп. Но еще важнее было то, что развитие экономических связей казахских территорий с центром России ориентировало хозяйства скотоводов на постепенное включение в товарное производство скота, сначала в кустарных, а затем и в промышленных масштабах. Для этого поначалу еще не надо было резко менять способы ведения хозяйства и быт. Но мало-помалу в недрах традиционных общинных связей вызревало и становилось более и более затрагивающим этот традиционный быт социальное неравенство, накопление больших стад у богатых владельцев и обнищание маломощных, уже не сводивших концы с концами хозяев, вынужденных продавать или отдавать скот в аренду и фактически становиться наемными рабочими. Одной из распространенных форм, по сути, наемного труда, с древности существовавшей у казахов, была раздача богачами скота на выпас малоимущим беднякам, «саун», часто просто за право пользования молоком и мясом принятого скота на период выпаса. Но если в доиндустриальный период «саун» нередко имел черты родственно-соседской взаимопомощи, в новое время в нем стали более заметны элементы найма.

В зажиточной среде казахских общин появились уже профессиональные скупщики и торговцы, сложилась своего рода специализация на разных видах операций. В кочевых районах преобладала развозная торговля «по кошам», когда из крупных городов в степь выезжали сотни, а из более мелких – десятки торговцев (так называемых саудегеров). Они, ведя в отдаленных аулах неэквивалентный обмен завозимых товаров на продукты животноводства, не пренебрегали и ростовщическими операциями. Другая группа казахских торговцев, владевших русским языком, успешно специализировалась на торговом посредничестве между русскими и казахскими поселениями. В уездах, прилегавших к крупным городам и ярмарочным центрам, действовали перекупщики скота-казахи (так называемые алыпсатары), часть которых, разбогатев, стала оседать в городах, открывая постоянные дворы, скупочные центры, склады, лавки. И если поначалу в торговле имели преимущества русские или татарские купцы, то в предреволюционные десятилетия казахи уже стали вполне эффективно с ними конкурировать. Из зажиточной части казахов выросла прослойка молодежи, получившей высшее образование в России и уже профессионально занимавшейся интеллектуальными видами труда: юриспруденцией, литературой, журналистикой, наукой. Далеко не случайно среди образованной части казахского общества сформировалась достаточно активная прослойка интеллигенции, создавшей местное отделение кадетской партии, а в годы революции и самостоятельную партию Алаш, ориентиро-

ванную на провозглашение национальной автономии (Аманжолова и др. 2009: 90–99).

Если бы казахское общество продолжало существовать в условиях капиталистической экономики России, резонно было бы предполагать, что связи с российским рынком подвели бы его к дальнейшей специализации на основе развития животноводства с выходом на общероссийский уровень. Однако это неизбежно повлекло бы и углубление социальной дифференциации с переходом на торгово-промышленную основу, следовательно, разложение и трансформацию традиционных структур в организации хозяйства и перестройку социальных связей. Но революция резко изменила намечавшийся вариант встраивания в индустриальное общество.

В планы советского государства, естественно, тоже входил переход населения страны на уровень индустриальной цивилизации, но в отношении народов, в бытовом отношении остававшихся в условиях традиционного образа жизни, сделать это в рамках безболезненного подключения и перевода кочевников на современные варианты культуры и быта было особенно сложно. Вероятно, поэтому при разработке планов коллективизации в районах расселения казахов был взят курс на перевод всего населения на оседлость. Здесь обобществление скота в колхозах, смысл которого далеко не был понятен большинству казахов, и насильственный перевод на оседлость вообще вызвали неисчислимы бедствия, голод и лишения тысяч казахских семей и колоссальные людские потери. (По приблизительным подсчетам, прямые потери от голода 1931–1933 гг. и сопутствующей ему эпидемии тифа составили тогда от 1,5 до 1,75 млн чел., или до 42% казахов республики, см. Абылхожин, Козыбаев, Тамилов 1989: 670). Таким образом, столь насильственный вариант включения в процесс модернизации жизни привел в конечном счете к коренному изменению социальной структуры казахов, переменам в видах и характере занятий, демографических показателях.

К 70-м гг. XX в. эти процессы отчетливо отразились в данных статистики. Существенно на них повлияла и общесоюзная эпопея – освоение целинных земель в 1950–1960-е гг., вызвавшая как приток пришлого населения из центра страны, так и массовое вовлечение казахов в новые отрасли промышленного и сельского производства. При этом среди казахов, особенно северо-восточных районов, в 1950–1970-е гг. усилились темпы урбанизации (привлечение в отрасли добычи сырья, перерабатывающую и тяжелую индустрию). Тем не менее к 1989 г., когда в составе населения республики было уже более 57% горожан, среди казахов их насчитывалось только 39%. Причем показательно, что в казахском социуме по формальному признаку среди занятого населения доля рабочих составила на 1979 г. 6%, служащих – 28, а колхозников лишь 8% (к 1989 г. сократившись даже до 6%). Однако такая пропорция объ-

ясняется лишь тем, что в республике просто преобладала совхозная форма организации производства, соответственно сельские жители, работавшие в совхозах, числились рабочими. А вот по доле работников умственного труда казахи приблизились к другим крупным этносам Советского Союза (они составили 26,7% занятого населения на 1979 г., притом 20,7% занимались квалифицированным трудом; для сравнения – у украинцев было 26,3 и 19,5%). При таком раскладе получалось, что доля городского населения у казахов практически почти равнялась доле работников умственного труда (СКО 1986: 52–53, 56, 64). На основании приведенных цифр можно сделать вывод о том, что адаптация кочевников недалекого прошлого к условиям общества эпохи модерна в советском варианте в казахском случае произошла во многом путем подключения этнического большинства в специализацию на аграрной основе (производство зерновых культур в целинных совхозах и животноводческая специализация в предгорных районах юго-востока и в степных хозяйствах юга центрального и западного Казахстана). При этом была создана необходимая социальная инфраструктура с полноценным участием казахов в сфере умственного труда (административно-управленческих, художественно-творческих и массовых профессиях (образование и медицина)) (ДЭС 1985: 170–171; СКО 1986: 64). Но, учитывая живые и достаточно прочные родственные связи казахогорожан с сельской родней и сохранение многих хозяйственных и бытовых традиций, широкое употребление разговорного казахского в быту и развитие форм профессиональной культуры на литературном казахском языке (наряду с казахско-русским двуязычием и казахско-русским бикультурализмом в культурном потреблении), можно сказать, что все это вместе определяло сохранение этнического компонента идентификации большинства социума, а традиционные элементы культуры и быта, или сложившееся их отражение в сознании казахов, играли в этом не последнюю роль.

Похожие варианты встраивания в общесоюзные связи эпохи модерна посредством производственной специализации с заполнением определенной хозяйственной «ниши» на базе традиционных сельских видов производства, хотя и с внедрением современного технического компонента, но и с частичным сохранением кочевого хозяйства и быта, можно отметить и для некоторых других крупных кочевых в прошлом этносов, например на юге Сибири (Тува, Бурятия, Хакасия, Алтай). Здесь также сложились относительно благоприятные возможности для выбора индивидом рода занятий, включая промышленную и интеллектуальную сферы деятельности, и перспективы для социальной динамики. Впрочем, несмотря на возможности поддержания традиций, не особенно противоречивших социалистическим установкам «сверху», надо все же отметить и то, что порой динамика активного внедрения новаций и

сохранение традиций и этнического опыта в хозяйственной, бытовой сферах жизни, в культурном потреблении и ритуально-обрядовых практиках, неизбежно входили в противодействие друг с другом и в конкурентно-конфликтное противостояние.

### **Распад СССР и новые вызовы эпохи постмодерна**

В 90-е гг. XX в. обстоятельства организации и условия функционирования социумов страны, в том числе этнических сообществ, в очередной раз существенно изменились в результате распада СССР. Разумеется, в дальнейшей судьбе всех его народов по-разному, но сказался переход от социалистического миропорядка к неведомому во многих аспектах бытия новому. Неведомому потому, что прошлый опыт существования в капиталистическом обществе императорской России был в чем-то искоренен, а в чем-то и попросту забыт, возврат же к нему если и был бы в какой-то степени возможен, но должен был происходить в уже принципиально изменившихся в техническом, культурно-бытовом и экономико-финансовом смыслах обстоятельствах. Принципиально иными они стали потому, что Россия и другие постсоветские страны, развивавшиеся в рамках индустриальной цивилизации, но по своим «лекалам» и несколько автономно от принципов действия этой цивилизации в западном ее варианте, после слома социализма внезапно оказались ввергнутыми в цивилизацию постмодерна, к функционированию по правилам которой были, естественно, совершенно не подготовлены: одно дело знать про нее из учений западных политологов и экономистов, но совсем другое – практический опыт.

Эпоха постмодерна, в которую с конца XX в. вступило человечество, сейчас формирует на наших глазах и с нашим, активным или пассивным, участием новые способы адаптации в среде, где индивид получает перспективы вписаться, более или менее благоприятно для себя, в воспроизводственные механизмы, опираясь на технику и организационные структуры, которые могут действовать уже относительно автономно от национально-государственных связей (а в эпоху модерна именно эти связи составляли основы воспроизводства населения государства и представленных в нем этносов). На индивидуальном уровне это, несомненно, открыло новые возможности для представителей всех народов, в том числе и для кочевых (ибо народов, не имевших представления об индустриальной культуре и ее возможностях, в СССР, благодаря установкам национальной политики, образованию и средствам коммуникации, практически не осталось). В смысле же воспроизводства таких этносов как культурно-исторических целостностей перспективы остаются весьма неопределенными. Ведь баланс интересов между государственной властью и этнокультурными группами



(включая хозяйственную специфику народов, сохранявших хотя бы отчасти подвижный образ жизни) до сих пор строился на основе или включения отраслей кочевого хозяйства в общегосударственную структуру разделения видов деятельности, или предоставления этническим группам на местах юридических и фактических возможностей жизнеобеспечения собственными силами, с эпизодической коммуникацией между ними и «метрополией» по мере возникающих потребностей. Ныне организационные основы действия подобного рода структур практически уже отсутствуют. Если в органах власти, исполнительной и законодательной, на местах есть депутаты или чиновники, которым поручено блюсти интересы коренного населения, как правило, у них нет реальных возможностей и рычагов для оперативного вмешательства в ситуации, требующие быстрого реагирования. Передача же хозяйственной инициативы в частные руки и на Севере, и в аридных и степных зонах чревата тем, что, согласно законам рынка, частный владелец заботится только об эффективном извлечении прибыли и обычно никак не связан заботой о населении, с которым приходится контактировать, и его интересах. Все это мы уже, как говорится, «проходили» в дореволюционные времена.

Надо отчетливо представлять себе то, что возможности комфортной адаптации в условиях постиндустриальной цивилизации на индивидуальном уровне, несомненно, чрезвычайно выросли, и это бесспорное благо и общее завоевание в развитии человека и цивилизации в XXI в. Но что касается равных (в идеале, по крайней мере) перспектив благоприятного вписывания в воспроизводственные связи постиндустриального мира на уровне общностей этнического или регионального порядка, в нашем случае кочевников, прошлых и настоящих, здесь вопрос остается открытым. Деструкция сложившихся в советские годы форм организации труда и поиски замены их какими-либо новыми формами пока не только не дают ответа на то, каковы могут быть перспективы этнокультурного воспроизводства, но рождают много новых вопросов. Эти вопросы имеют, конечно, свою специфику для каждого народа, но есть и общие проблемы со своими особенностями для крупных и малочисленных народов. Например, динамика численности городских и сельских жителей в составе таких этносов за постсоветский период. Роспуск колхозов, совхозов, промхозов, рыбхозов, в составе которых чаще всего трудились представители сельской части коренных народов, повлиял на то, что немалое число людей, оказавшись лишенными связи со стабильными оргструктурами недавнего прошлого, отправлялось в поисках работы в города или поселки городского типа. Они старались найти работу на промышленных предприятиях, хотя мало кто из таких новоиспеченных горожан имел навыки к жизни в иных условиях и к промышленному труду. Городская адаптация и город как относительно

новая среда обитания для выходцев из кочевых или полуоседлых этносов – очень сложная проблема для изучения вообще, традиция исследования которой в отечественной науке, можно сказать, только зарождается (Функ 2014: 8–14). Однако уже сопоставление статистических данных последней советской переписи 1989 г. и последней российской 2010 г. само по себе дает некоторую пищу для размышлений.

Сравнивая данные этих двух переписей по соотношению сельского и городского населения, можно встретить случаи очевидного роста доли горожан среди народов, до недавних пор сохранявших приверженность к сельскому образу жизни и даже кочеванию. Но есть и обратные процессы относительного сокращения доли горожан и ее увеличения у сельчан. Разумеется, каждое конкретное такое изменение может иметь свои объяснения. Например, среди крупных этносов, сохранявших преимущественно сельский образ жизни и частично кочевые традиции, численность горожан уже к 1989 г. превысила сельскую часть у башкир (51,15%). Однако, к 2010 г. число горожан-башкир сократилось (в абсолютных цифрах почти на 9 тыс., доля же снизилась до 46,2%). Произошло это на фоне общего прироста башкир за 1989–2010 гг. на более чем 135 тыс. чел. В данном случае такая динамика объясняется, по-видимому, меньшими темпами естественного воспроизводства в городе в сравнении с селом. При преобладании в Республике Башкирия горожан уже к 1989 г. (57% жителей всех национальностей были горожане), очень значительная часть башкир-горожан проживала в городах соседних областей Уральского региона и Поволжья. А это русские города, где преобладает русскоязычная среда общения. И это уже путь к естественной постепенной ассимиляции преобладающим этническим большинством, в том числе через увеличение доли этнически смешанных семей, в которых дети, выросшие в русскоязычной среде, соответственно, нередко усваивают русскую идентичность одного из родителей.

За годы советской власти в Башкирии была создана мощная база для функционирования разнообразных сфер культуры профессионального уровня, что непосредственно отразилось и на развитии профессиональных форм башкирской культуры. Национальная политика современной России сохраняет преемственность в поддержании сфер культуры народов федерации, по крайней мере, имеющих национально-административные образования. Республика по-прежнему обладает серьезным потенциалом и возможностями в его функционировании. Но есть и объективная сторона: формы культуры профессионального уровня все же больше воспринимаются в городской среде, когда же горожан много за пределами собственного национального образования, встает вопрос, насколько эти формы функционально значимы для таких горожан.

Высокие темпы роста числа горожан отмечены за постсоветский период у бурят и тувинцев (в абсолютных цифрах на 42 и 63,5 тыс. соот-

ветственно; доля же горожан выросла на 5,1% – до 47,1% у первых и на 17,1%, достигнув 48,9%, у вторых). Здесь, по-видимому, высокие темпы урбанизации связаны с процессами перестройки тех хозяйственных структур села, которые действовали в советский период, и с подъемом образовательного уровня населения, естественной тяги к интеллектуально насыщенным видам умственного труда. Надо сказать, что обе республики располагают солидными учреждениями высшего и среднего образования, приток новоиспеченных горожан во многом связан и с их деятельностью. В то же время город сейчас привлекает молодежь и людей среднего возраста также возможностями самостоятельного включения в средний и мелкий бизнес. Во всяком случае, ценностное отношение к возможностям города и образования переходит в практическую плоскость.

Приблизительно равные пропорции горожан и жителей села, с минимальным изменением соотношения за постсоветское время, у хакасов и калмыков (в 2010 г. 43,3% горожан у хакасов и 51,1% у калмыков). Что касается калмыков, то высокая доля горожан уже в советское время (49,7% в 1989 г.) в немалой степени была результатом печально известного выселения в годы войны, когда многие вынуждены были заниматься новыми для них видами деятельности. Хакасы же, занимая территорию вперемешку с русскими поселениями и новыми городами, достаточно давно стали постепенно приобщаться к городским профессиям. И в том, и в другом случаях динамика развития видов деятельности разнообразного, в том числе индустриального, характера была вполне очевидной. Условия же развития в обеих республиках образования и профессиональных форм культуры в целом также довольно благоприятны.

У таких народов степных и горно-степных районов, как алтайцы, ногайцы и казахи (живущие в России), численность сельских жителей осталась значительно больше, чем горожан (соответственно 76,9; 71 и 63,3%), хотя у ногайцев прирост доли горожан между 1989 и 2010 гг. составил 10,6%. Из них алтайцы имеют республику, соответственно, в ее центре, Горно-Алтайске, есть разнообразные национально-культурные институты, в которых алтай-кижи и другие тюркоязычные народы региона активно работают. Но в целом приоритет сельских занятий сохраняется. У казахов относительная доля горожан за конец XX – начало XXI в. немного сократилась (относительное сокращение доли городских жителей наблюдалось и в Республике Казахстан с 1999 по 2009 г.). Там в абсолютных цифрах выросло число и горожан, и жителей сел, но изменение пропорции произошло за счет превышения рождаемости на селе в несколько раз. Казахи, сохраняющие приверженность сельскому образу жизни, по-прежнему преобладают над горожанами. В то же время казахи активно включались в городские и

многие новые сферы занятости, связанные с бурно развивавшимися процессами в сферах промышленности, бизнеса и профессиональной культуры.

Иные последствия роста числа горожан могут проявиться в случае с малочисленными народами Сибири, для которых промысловое хозяйство имело важнейшее значение. Между 1989 и 2010 гг. рост числа горожан наблюдался почти у всех из них, составив от четверти до более чем половины этноса (у манси – 57,3%). Правда, не всегда эти цифры есть показатель принципиальной смены рода занятий и образа жизни, есть и такие семьи, кто по тем или иным причинам просто приписан к городскому поселению. Но в большинстве своем это явление все же связано с принципиальной сменой рода занятий из-за упомянутого выше кризиса традиционных отраслей и форм их организации. А с какими сложностями связана эта новая адаптация в городе, хорошо показано в работе Л.Н. Хаховской на примере жителей г. Магадана из числа коренных народов региона; ею же отмечены новые черты в формировании их этнической и этнокультурной идентификации (Хаховская 2014: 39–59). Не менее интересны и процессы появления и становления новых лидеров из числа горожан – защитников интересов коренного населения (Балзер 2014). Хотя все это пока мало проясняет этно-воспроизводственные перспективы промысловых народов в новых обстоятельствах бытия, однако мониторинг таких процессов необходимо продолжать.

Исключение по части долей соотношения городского и сельского населения среди малочисленных этносов представляют только ненцы (у них доля горожан с 1989 по 2010 г. снизилась с 17,8 до 8%) и удэгейцы (с 37,6 до 25,1%). Незначительно (на 0,5%) их стало меньше также у тофаларов, но их и было всего 13,4%. Случай с ненцами (у них в абсолютных цифрах городское население выросло, но еще значительнее прирост был у сельской кочевой части, что и изменило пропорцию) особый в том отношении, что он показал принципиально более высокую степень адаптации к современным условиям бытия. Это пример удачного сочетания автономности жизнеобеспечения с навыками усвоения инноваций, в том числе социально-бытовых и технических. Ненецкий образ жизни, сложившийся в основных чертах уже в эпоху модерна, вероятно, не в последнюю очередь по этой причине оказался более устойчив и жизнеспособен и в современную эпоху. В случае же удэгейцев и тофаларов, возможно, промысловая охота одних и оленеводство с охотой у других нашли на локальном уровне свою хозяйственную «нишу».

### Заключение

Изложенные здесь соображения о путях и конкретных особенностях контакта кочевых в прошлом народов с миром индустриальной цивили-

лизации периода модерна и в условиях нынешнего постиндустриального общества — только некое введение к постановке заслуживающих серьезной разработки проблем, касающихся изучения процессов адаптационного характера у этих народов в современном мире. Из них целесообразно выделить следующие.

*Проблема адаптации на индивидуальном уровне.* Возможности адаптации в мире постмодерна, опирающейся на множество нитей глобальных взаимосвязей и сетевых коммуникаций, для выходцев из кочевых народов на уровне индивида действительно становятся безграничными, даже вне зависимости от места обитания такого индивида. Однако успешное встраивание в современные структуры жизнедеятельности, может быть, особенно сопряженное с коммерческим успехом, как бы почти автоматически «возносит» индивида на наднациональный или надэтнический уровень, делает гражданином глобального мира, живущего совсем иными интересами и оперирующего другими категориями, что можно уже наблюдать на примере части элиты у казахов, башкир и некоторых других добившихся успеха личностей у ряда народов. Меценатство, забота о развитии культуры на родине, к сожалению, далеко не правило и не жизненное кредо таких индивидов, а их связь с национально-этническим воспроизводством и его перспективами тоже нередко остаются вне сферы их интересов.

*Проблема изменений в расселении.* Увеличение доли городского населения имеет для крупных и малочисленных народов, по-видимому, неодинаковые, в смысле воспроизводства этнокультурной специфики, лежащей в основаниях идентификации, последствия. Крупные этносы, особенно живущие в административных границах своих национальных образований, имеют неплохие перспективы для профессионализации культуры и видов деятельности, с включением в них коренных национальностей и формированием двух- или поликультурной среды культурного потребления. При этом национальная культура, как в фольклорном, так и в профессионализированном вариантах, как и сохранение части традиционных ритуально-обрядовых практик, служат важными факторами идентификации. В случае же малочисленных этносов переселение в город с преобладанием иноэтничного населения и включение в городские сферы деятельности чреваты постепенной утратой традиционной этничности как основания идентификации. Соответственно, в идентификации может усиливаться идеологически конструируемая составляющая. Включение же в городские сферы деятельности посредством поиска неких этнически специфичных «ниш» труда для них представляется проблематичным. Виды деятельности эпохи постмодерна, так же как их организационные формы, очевидно, приобретают характер вненациональный и даже внелокальный, иногда только с ис-

пользованием глобальными корпорациями этнической символики, но лишь для привлечения потребителя (Хантер, Йейтс 2004: 360–361).

Другой вариант выстраивания организации жизни и быта в современной действительности – еще имеющиеся случаи возврата части кочевого населения к традиционным вариантам самообеспечения с рекulturацией доиндустриальных навыков в хозяйстве и в быту, возрождением утраченных было форм религиозных и обрядовых практик. Интересно, что в практику подобных общин иногда начинает входить и обслуживание привлеченных архаичной «экзотикой» туристов, т.е. получается определенный синтез натурального самообеспечения и преобразование его в своего рода сферу услуг эпохи постмодерна.

Все это вместе показывает, что кочевые культуры, имея огромный тысячелетний опыт жизнеобеспечения и адаптации в среде, по-разному, но встроенные в общества эпохи модерна, ныне, в постиндустриальную эпоху, оказались перед очередной необходимостью приспособления к ее правилам и параметрам жизнеобеспечения. И пока совсем неясно, насколько они смогут к ней приспособиться, и сохранят ли эти варианты их адаптации возможности их бытия и воспроизводства как культурно-исторических феноменов в не законсервированных формах возрожденных и поддерживаемых традиций, а как социумов современного уровня с использованием всех механизмов адаптации эпохи постмодерна. Поэтому так важны все опыты исследования современных процессов их жизнедеятельности и всех ее граней. Что и стремились показать по мере возможности авторы предлагаемых вашему вниманию статей специальной темы номера «Кочевники в мире модерна и постмодерна».

### *Литература*

- Абылхожин Ж.Б., Козыбаев М.Б., Татимов М.Б. Казахстанская трагедия // Вопросы истории. 1989. № 7. С. 25–32.
- Аманжолова Д.А., Асылбеков М.-А.Х., Рысбекова С.Т. Портреты на фоне эпохи. К 90-летию движения Алаш // Исторический архив. 2009. № 1. С. 90–99.
- Балзер М.М. Коренные космополиты, экологическая защита и активизм в Сибири и на Дальнем Востоке // Сибирские исторические исследования. 2014. № 2. С. 15–38.
- Бахрушин С.В. Торги гостя Никитина в Сибири и Китае // Научные труды. М., 1955 а. Т. III, ч. I. С. 226–251.
- Бахрушин С.В. Покрута на соболиных промыслах в Сибири // Научные труды. М., 1955б. Т. III, ч. I. С. 198–211.
- Бахрушин С.В. Очерки по истории Красноярского уезда в XVII в. // Научные труды. М., 1959. Т. IV. С. 7–214.
- Головнёв А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: Уро РАН, Волот, 2009.
- ДЭС: Демографический энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1985.
- Еремеев Д.Е. К проблеме происхождения и развития кочевничества // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 1979. № 3. С. 11–19.
- Крадин Н.Н. Кочевые общества в контексте стадияльной эволюции // Этнографическое обозрение. 1994. № 1. С. 62–72.

- Миддендорф А.Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири. СПб., 1878. Ч. II, отд. VI.
- СКО: Социально-культурный облик советских наций. По результатам этносоциологического исследования / Под ред. Ю.В. Арутюняна, Ю.В. Бромлея. М.: Наука, 1986.
- Тортика А.А., Михеев В.К., Кортиев Р.И. Некоторые эколого-демографические и социальные аспекты истории кочевых обществ // Этнографическое обозрение. 1994. № 1. С. 49–62.
- Трепавлов В.В. Степные империи Евразии. Монголы и татары. М.: Квадрига, 2015.
- Функ Д.А. Коренные народы Севера – горожане арктических широт. Введение к специальной теме номера // Сибирские исторические исследования. 2014. № 2. С. 8–14.
- Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. 3-е изд. Алматы: Дайк-Пресс, 2002.
- Хазанов А.М. (сост.), Крадин Н.Н., Баскин Л.М., Грей П.А., Жапаров А.З., Янзен Й. Экономика мобильных скотоводов в постсоветских странах // Этнографическое обозрение. 2016. № 2. С. 5–82.
- Хантер Д.Д., Йейтс Д. Мир американских глобализаторов // Многоликая глобализация / Под ред. П. Бергера, С. Хантингтона. М.: Аспект Пресс, 2004. С. 341–377.
- Хаховская Л.Н. Аборигены в городе: этнокультурный облик жителей Магадана // Сибирские исторические исследования. 2014. № 2. С. 39–59.
- Широкогоров С.М. Письма к В. Мюльману // Мюльман В. С.М. Широкогоров. Некролог (с приложением писем, фотографии и библиографии) // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 144–155.

Статья поступила в редакцию 12 октября 2016 г.

Karlov Viktor K.

#### **NOMADS IN A WORLD OF MODERNITY AND POST-MODERNITY. EXPERIENCE OF AND PROSPECTS FOR ADAPTATION\***

**Abstract.** The article explores issues in the research on nomadic peoples and cultures in early modern and contemporary times. The author believes that the currently used scientific approaches toward studying Eurasia's nomadic civilizations as, for the most part, a relic of the pre-industrial development period and the way to see their economic activities and social organization as a phenomenon indicative of their archaic nature have to be revised, for the long period of existence of the past and present nomadic societies in the context of contact and interaction with the world of modernity and post-modernity resulted in the introduction of many – now functionally necessary – novations and innovations into the life of these societies. This experience and the effects of influence exerted on the nomadic way of life by the relationships with the cultural world of the industrial and post-industrial periods have to be studied and systematized which is, in turn, needed for the understanding of prospects for reproduction and change in the ethno-culturally distinctive characteristics of today's nomads. The author provides certain examples of changes in a number of peoples in Russia and adjacent territories (i.e. numerically small indigenous peoples of Siberia, nomads of the steppe zone) showing the basis for ethnic identification and its preservation or transformation in the context of change, and analyzing possible prospects for and specificities of reproduction of nomadic peoples and of their traditions facing the realities of the post-industrial world.

**Keywords:** Nomads of Eurasia's subarctic and steppe zones, specifics of life in the era of modernity and post-modernity, ethno-cultural reproduction, nature of contact between nomadic and sedentary societies

DOI: 10.17223/2312461X/14/7

\*The article is written in the framework of the project 'Nomadic societies in the industrial and post-industrial world', supported by the Russian Foundation for the Humanities (grant #15-01-00442).

## References

- Abylkhozhin Zh.B., Kozybaev M.B., Tatimov M.B. Kazakhstanskaia tragediia [The Kazakhstan tragedy], *Voprosy istorii*, 1989, no. 7, pp. 25-32.
- Amanzholova D.A., Asylbekov M.-A.Kh., Rysbekova S.T. Portrety na fone epokhi. K 90-letiiu dvizheniia Alash [Portraits against the backdrop of the epoch. Associated with the 90<sup>th</sup> anniversary of the Alash movement], *Istoricheskii arkhiv*, 2009, no. 1, pp. 90-99.
- Balzer M.M. Korennye kosmopolity, ekologicheskaiia zashchita i aktivizm v Sibiri i na Dal'nem Vostoke [Indigenous cosmopolitans, environmental protection, and activism in Siberia and the Far East], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2014, no. 2, pp. 15-38.
- Bakhrushin S.V. Torgi gostia Nikitina v Sibiri i Kitae [The visitor Nikitin's bargaining in Siberia and China], *Nauchnye trudy*, t. III, ch. I [Scientific works, vol. III, part I]. Moscow, 1955, pp. 226-251.
- Bakhrushin S.V. Pokruta na sobolinykh promyslakh v Sibiri [The practice of pokruta at the sable production sites in Siberia], *Nauchnye trudy*, t. III, ch. I [Scientific works, vol. III, part I]. Moscow, 1955, pp. 198-211.
- Bakhrushin S.V. Ocherki po istorii Krasnoiarskogo uezda v XVII v. [Essays on the history of the Krasnoyarsk ouyezd in the XVII century], *Nauchnye trudy*, t. IV [Scientific works, vol. IV]. Moscow, 1959, pp. 7-214.
- Golovnev A.V. *Antropologiiia dvizheniia (drevnosti Severnoi Evrazii)* [The anthropology of movement (ancient artifacts of Northern Eurasia)]. Ekaterinburg: Uro RAN, Volot, 2009.
- DES: *Demograficheskii entsiklopedicheskii slovar'* [DED: Demographic encyclopedic dictionary]. Moscow: Sov. entsiklopediia, 1985.
- Eremeev D.E. K probleme proiskhozhdeniia i razvitiia kochevnichestva [On the issue of origins and development of nomadism], *Vestnik Mos. universiteta. Ser. 13. Vostokovedenie*. 1979, no. 3, pp. 11-19.
- Kradin N.N. Kochevyie obshchestva v kontekste stadial'noi evoliutsii [Nomadic societies in the context of stadial evolution], *Etnograficheskoe obozrenie*, 1994, no. 1, pp. 62-72.
- Middendorf A.F. *Puteshestvie na Sever i Vostok Sibiri. Ch. II, otd. VI* [Journeys to the North and the East of Siberia. Part II, section VI]. St. Petersburg, 1878.
- SKO: *Sotsial'no-kul'turnyi oblik sovetskikh natsii. Po rezul'tatam etnosotsiologicheskogo issledovaniia* [The socio-cultural hypostasis of the Soviet nation. Based on the results of ethno-sociological research]. Eds. Iu.V. Arutiuniana and Iu.V. Bromleia. Moscow: Nauka, 1986.
- Tortika A.A., Mikheev V.K., Kortiev R.I. Nekotorye ekologo-demograficheskie i sotsial'nye aspekty istorii kochevykh obshchestv [Some ecological, demographic, and social aspects of the history of nomadic societies], *Etnograficheskoe obozrenie*, 1994, no. 1, pp. 49-62.
- Trepavlov V.V. *Stepnye imperii Evrazii. Mongoly i tatory* [The steppe empires of Eurasia. Mongols and Tatars]. Moscow: Kvadriga, 2015.
- Funk D.A. Korennye narody Severa – gorozhane arkticheskikh shirot. Vvedenie k spetsial'noi teme nomera [Indigenous peoples of the North – city dwellers of the Arctic latitudes. An introduction to the issue's special theme], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2014, no. 2, pp. 8-14.
- Khazanov A.M. *Kochevniki i vneshnii mir. Izd. 3-e* [Nomads and the outside world. Issue 3]. Almaty: Daik-Press, 2002.
- Khazanov A.M., sostavitel', Kradin N.N., Baskin L.M., Grei P.A., Zhaparov A.Z., Ianzen I. *Ekonomika mobil'nykh skotovodov v postsovetskikh stranakh* [The economy of



- mobile pastoralists in post-Soviet countries], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2016, no. 2, pp. 5-82.
- Khanter D.D., leits D. Mir amerikanskikh globalizatorov [The world of American globalizers], *Mnogolikaia globalizatsiia* [The multi-faceted globalization]. Eds. P. Bergera, S. Khantingtona. Moscow: Aspekt Press, 2004, pp. 341-377.
- Khakhovskaia L.N. Aborigeny v gorode: etnokul'turnyi oblik zhitel'ei Magadana [Aboriginals and the city: an ethno-cultural portrait of the city dwellers of Magadan], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2014, no. 2, pp. 39-59.
- Shirokogorov S.M. Pis'ma k V. Miul'manu [Letters to V. Myulman] // Miul'man V. S.M. Shirokogorov. Nekrolog. (s prilozheniem pisem, fotografii i bibliografii) [Myulman V. S.M. Shirokogorov. The obituary (accompanied with letters, photographs, and bibliography)], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2002, no. 1, pp. 144-155.

УДК 338:001.895 (4/8)  
DOI: 10.17223/2312461X/14/8

## РИСКИ И МАНЕВРЫ КОЧЕВНИКОВ ЯМАЛА \*

---

Андрей Владимирович Головнёв

**Аннотация.** Ненцы обладают богатым опытом реагирования на экстремальные природные и социальные вызовы. Следствиями этих реакций были становление крупностадного оленеводства в XVI–XVIII вв., адаптация к советско-колхозным мобилизациям XX в., рост частных стад в постсоветское время. Ныне Ямал – крупнейший очаг оленеводства в мире, а ненецкое оленеводство представляется самым успешным опытом этнокультурного и экономического развития в Российской Арктике. Вместе с тем природные вызовы, в том числе гололед зимой 2013–2014 гг. и вспышка сибирской язвы летом 2016 г., дают повод говорить о «кризисе» ненецкого оленеводства, выражающемся в чрезмерном росте стад и истощении пастбищ. Биологи и администраторы убеждены в необходимости значительного сокращения поголовья оленей на Ямале. Автор статьи настаивает на том, что любые сокращения и преобразования в оленеводстве Ямала должны проводиться под началом ненецких лидеров оленеводства, которые располагают собственным опытом преодоления рисков и осуществления экстраординарных кочевых маневров. Бедствия, связанные с глобальным потеплением, сегодня относят к разряду регулярных рисков. В «стихийный год», когда южная тундра покрылась слоем льда, ненцы совершали экстремальные маневры для спасения своих стад. Прошлым летом им довелось пережить вспышку «болезни вздутия» (сибирской язвы), а затем административный крен к установке на сокращение поголовья оленей. Самое примечательно в реакции кочевников на вызовы – быстрое и решительное действие, нередко с расчетом на опережение. Кочевник не полагается на стороннюю помощь, а предпринимает маневр и на ходу ищет новые возможности. Для тундровой экосистемы и традиционной этносистемы органична динамика, а не статика. В отличие от промышленных сооружений, движение оленьих стад естественно для тундры.

**Ключевые слова:** ненцы, Ямал, кочевники, оленеводство, риски, маневры

Несколько лет назад ненецкое тундровое оленеводство представлялось едва ли не самым успешным опытом этнокультурного и экономического развития в современной Российской Арктике. Будучи глубокой традицией, оно пережило в своей истории целый ряд преобразований, проявив адаптивность и мобильность не только в пространстве тундр, но и в динамике перемен. В XVI–XVIII вв. самоеды-олeneводы, реагируя на политическое давление и отстаивая свою автономию, расширили пространство кочевий и нарастили поголовье оленей, вследствие чего сложилось крупностадное оленеводство. В XX в. они сумели выдер-

---

\* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-01-00442а).

жать массовые конфискации оленей и коллективизацию, сохранив кочевание и частнособственнические устои (Головнёв 1989, 1997). В постсоветское время ненцы стремительно нарастили частное поголовье оленей, и ненецкое оленеводство, в отличие от чукотского или эвенкийского, пережило не упадок, а подъем за счет собственных (а не заимствованных и не пожалованных государством) ресурсов. Ныне Ямал – крупнейший очаг оленеводства в мире, а ненцы по-прежнему связывают свое благосостояние и смысл жизни с оленем.

Однако природно-климатические потрясения последних лет – гололед зимой 2013–2014 гг. и вспышка сибирской язвы летом 2016 г. – встревожили ненецкое сообщество и причастные к оленеводству службы настолько, что речь зашла о кризисе. Впрочем, «кризис» – понятие оценочное и информационное (иногда он создается или провоцируется самой «кризисной риторикой»). Для ненцев экстремальные обстоятельства – скорее норма, чем эксцесс. Гололеды и эпидемии – регулярные события в истории тундровиков: по их собственным подсчетам, гололед случается каждые четверть века, сопровождается массовым падежом оленей, а затем восстановлением поголовья стад; случаи сибирской язвы, некробациллеза (копытки) и других инфекционных заболеваний также довольно часты и даже предсказуемы (обычно они связаны с длительной жарой). Эти природные факторы по-своему регулируют тундровый ценоз, в том числе поголовье оленей. Иногда риски и трудности подталкивают к перспективным решениям (как в случае с крупностадным оленеводством), а вовсе не стагнации. Иначе говоря, ненцев рисками не напугаешь и кризисами не удивишь: кочевая культура включает технологии быстрого реагирования и маневра в экстремальных ситуациях.

### «Стихийный год»

Осенью 2013 г. снег в ямальской тундре лег на две-три недели раньше обычного: после трехдневной метели 21–23 сентября он покрыл еще не промерзшую почву и уже не таял. 8–9 ноября прошел проливной дождь, насквозь пропитавший рыхлый снег и мягкую почву, а следом ударил сильный мороз, превративший поверхность тундры в ледяной панцирь. Дождь прошел полосой над южной тундрой Ямала, почти не затронув севера полуострова (за Юрибеем) и лесотундры (к югу от Обской губы). В декабре под Новым Портом пролил еще один «дождь-на-снег». Ледовый наст, сковавший южнотундровые пастбища, не таял до весны. По официальным данным, в ту зиму от истощения пало более 40 тыс. оленей (Sokolov et al. 2016: 124–126).

Если сегодня в разговорах тундровиков звучит выражение «плохой год» или «стихийный год», то речь идет о зимнем полугодии 2013–

2014 гг. По-ненецки это *сэрад'-но* – моровой (голодный, бедственный) год, или *салаба-но* – ледовый год. Гололед вызывает массовый падеж оленей от истощения из-за невозможности добыть корм из-под ледяного наста (*салаба*, *сэрадава*). По наблюдениям старожилов, такой ледовый мор случается периодически, раз в два-три десятилетия. Ненцы вспоминают *сэрадава* 1958 и 1977 гг., когда пало много оленей, и восстановление поголовья заняло несколько лет. Предугадать *сэрабт са-рё* – несущий обледенение осенний дождь, по словам ненцев, невозможно. Подобные стихийные бедствия кочевники связывают с непочтительностью к святилищам и покойникам.

И на этот раз гололед свалился на тундру, как гром среди ясного неба. Поначалу даже опытные оленеводы не могли оценить масштабов бедствия. Надежды на оттепель перемежались с расчетами возможных маневров в необледенных участках тундры, известиями о погоде в соседних районах и наблюдениями за поведением оленей. Однако в ту осень сбылись худшие опасения: наст не таял, поверх него лег новый снег, и стало ясно, что «ледовую землю» (*салаба я*) следует покинуть как можно быстрее. Началась спешка, на маршрутах кочевий возникла сутолока, тем более что беспокойство охватило и самих оленей, разбредавшихся в поисках корма по сторонам, перебежавших от стада к стаду, скапливавшихся на холмистом хребте-водоразделе (*хой*) Ямала.

Выбор маневра – ответственность *уэсы ерв* (главы стойбища). Сколько бы советов и сведений он не получал, решение он принимает единолично. Осень – не самая удобная пора для экстраординарных решений, поскольку именно в это время кочевая тундра приходит в движение: оленеводы направляются на юг с летних пастбищ на зимние; если в сентябре можно стоять неделю, а в декабре месяц, то в октябрь–ноябре оленеводы непрерывно кочуют, делая длинные переходы и короткие остановки. Обычно осенние маневры состоят в избегании столкновений и смешений стад при быстром прохождении по маршрутам кочевий. Особенно расторопны частники, вынужденные уворачиваться от многооленных общественных (в прошлом совхозных, ныне муниципальных) бригад. В это время удобнее кочевать в общем потоке, тогда как любое изменение маршрута (тем более до противохода) грозит почти неминуемым столкновением с другими стадами. Между тем разворот на север, где не прошел ледяной дождь, был одним из рискованных, но тактически удобных маневров. Несколько частников и 6-я яраслинская бригада во главе с бригадиром А.П. Худи, несмотря строгое предписание следовать установленному маршруту и распоряжения из райцентра, развернулись на север, перезимовали на летних пастбищах и почти полностью сохранили свои стада (Перевалова 2015: 42). Остальные продолжали миграции на юг, нередко сталкиваясь, теряя оленей и вообще контроль над происходящим. К полуторатысячному стаду Сер-

гея Сэротэтто к ноябрю прибилося около 2,5 тыс. чужих оленей, которые обременяли его дополнительной ответственностью и отягощали маневры.

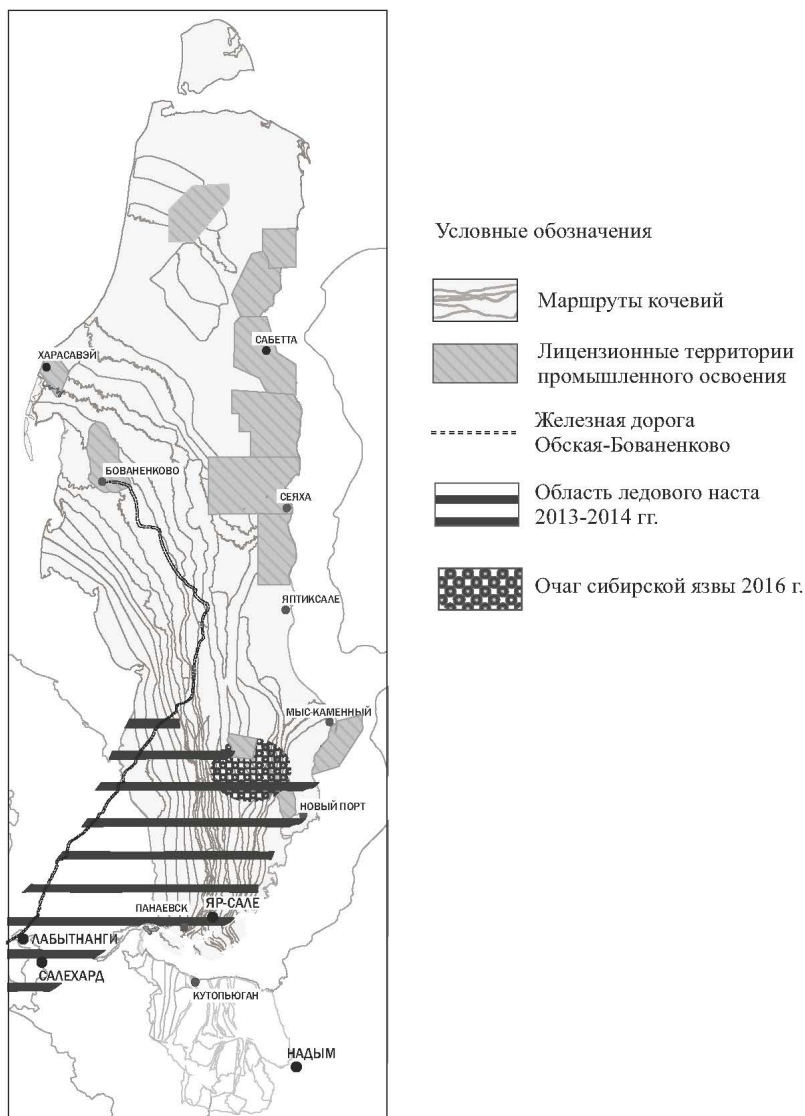


Рис. 1. Ямал: кочевья оленеводов и районы бедствия

У южной кромки Ямала бригады и частники сгрудились в ожидании перевалки через Обскую губу на Хэнскую (Надымскую) сторону, в лесотундру. Оттуда поступали разные вести (благо, ныне во многих райо-

нах тундры действует мобильная телефонная связь): хорошие состояли в том, что осенний дождь, хоть местами и прошел, не оставил ледяного наста; плохие сообщали о глубоком снеге и продолжающихся снегопадах, также чреватых бескормицей и мором оленей, особенно молодняка. Оленеводы колебались: одни проводили рекогносцировки на Ямале в поисках свободных от ледового панциря пастбищ (например, в холмистой местности у озер Яро-то), другие выбирали момент и направление перевалки через Обскую губу шириной 70 км. Пока караваны шли по Ямальской стороне, олени падали редко – у них еще оставались силы от летнего нагула (хотя и он был испорчен сильной жарой).

Массовый падеж начался при перевалке через Обскую губу. Пастух Эдуард Вануйто (3-я ярасалинская бригада) рассказывал: «Из северных бригад мы переваливали Обь первыми. Шли почти сутки. На губе был основной падеж. Те олени, что смогли перейти на Хэнскую сторону, сбили ноги и были настолько обессилены, что не могли добывать ягель. Когда аргиши [караваны] развязывали, пристяжные быки ложились и уже не вставали... В бригаде погибло 40 ездовых быков. Следовавшие за нами бригады переезжали губу на снегоходах, а не на оленях, стада гнали отдельно». По воспоминаниям других оленеводов, «переправа и Хэнская сторона выглядели как зона боевых действий, губа была усеяна трупами оленей!» (41). Первыми в глубоких снегах начали гибнуть ослабшие на ямальских переходах телята, за ними – быки; дольше других держались важенки (самки).

Напарники-частники Сергей и Александр Сэротэтто, переправившись через Обскую губу, двинулись в сторону Кутоп-Югана, рассчитывая, что сберегут оленей на холмистых ягельных пастбищах в верховьях Ёр-яхи. Однако обстановка оказалась хуже ожиданий – в «плохой год» к обледенению тундры добавилось многоснежье в лесотундре. По описанию А. Сэротэтто *«сугробы были по пояс, посох полностью уходил в снег... Телята все погибли. Они же не ели, падать начали. Пока мы шли по Ямальской стороне, они еще не падали. До Хэнской стороны дошли нормально, я ни одного оленя на нарту не посадил. [Когда] на Кутоп поехал, начали потихоньку падать. Телята, потом быки. Его разрезаешь – все кишки пустые. И сала вокруг сердца нет... Народ запаниковал»*.

Замечание «ни одного оленя на нарту не посадил» содержит нечто большее, чем заботу пастуха о стаде. Часто представляется, что оленеводы просто пасут оленей, которые при этом сами кормятся, а тяготы кочевой жизни состоят лишь в неустроенности быта и экстремальных температурах, особенно среди долгой полярной ночи. В действительности главные трудности для оленевода начинаются, когда стадо попадает в беду. Развитое у ненцев «оленье мышление» (Головнёв и др. 2015) начинает работать во всю силу и заставляет людей нести изнуритель-

ную вахту по спасению оленей. Тогда и случается, что не олени везут людей, а люди перевозят на нартах ослабевших оленей.

Зима «стихийного года» была почти целиком посвящена спасению стада. В лесах на Хэнской стороне ягель был почти недоступен из-за глубокого снега, и пастухи постоянно объезжали (на снегоходах) окрестности в поисках участков холмистой тундры, где отыскивали доступный для оленей корм. При этом оленевод не полагается на то, что олени сами найдут подходящее пастбище, а ежедневно объезжает дальние и ближние угодья, раскапывая снег и ныряя в глубокие ямы так, что наружу торчат только его меховые кисы.

Пока мужчины рыскали в поисках пастбищ, женщины и дети подкармливали оленей на стойбище. Некоторые важеньки буквально не отходили от чума – женщины варили им уху из рыбы (*евай, ванай евэй-да*). «Целыми днями все на стойбище кормили оленей; варили не один котел, а два-три в день». Обычно олень, который не был ручным (*нав-ка*) и с детства не ел с рук, к рыбьей ухе не притрагивается; «но когда у него кишки уже пустые, он может поесть». На стойбище Сэротэтто один олень уже перестал вставать, лег и не двигался. Хозяйка налила в таз ухи, добавила хлеба и подвинула к морде оленя. Он сначала отвернулся, но она настойчиво придвигала таз все ближе. Он понюхал и начал есть. «Неделю оленя этого кормили, и он встал на ноги. Ему в уху еще ягеля добавляли, этому оленю».

Один из сыновей Сэротэтто каждое утро брал лопату, раскапывал снег и собирал на дне ям ягель для оставшихся в живых оленят. Другие дети собирали мох со стволов деревьев. Иногда валили лес, чтобы олени могли сами объедать мох со стволов. Перед обратной весенней перевалкой через Обскую губу взрослые и дети собирали ягель в мешки и при кочевке через губу сыпали его на лед для подкормки.

Для некоторых оленеводов зимний падеж означал катастрофу, как это случилось с оленеводом из Новопортковской тундры, потерявшим 230 оленей из 250. Он уже не способен был кочевать, остался в своем чуме посреди тундры и ждал милости от родни. У одного из видных оленеводов, оставшегося по нерасторопности зимовать в южной тундре, из полутора тысяч оленей к весне уцелела сотня, и он от отчаяния едва не покончил жизнь самоубийством; невольно вспоминается, что у слова *сэрадава* (обледенение) есть однокоренное *сэрада* (овдоветь).

Тем, кто после изнурительной зимовки двинулся на весеннее кочевье, предстояло новое испытание. Истощенные олени едва шли, и любое лишнее усилие или ошибочное действие могло привести к их гибели. Обычно каслание через Обскую губу по четырем дорогам (*сехэры*) начинается в середине марта и завершается к концу апреля, перед ледоходом. На этот раз оленеводы не спешили переходить с Хэнской сторо-

ны на Ямальскую: там их ждала та же обледеневшая тундра, которую они миновали прошлой осенью.

Один из вариантов маневра, который осуществила 19-я бригада Петра Ядне (и частично 15-я бригада), состоял в том, чтобы вообще не переправляться на Ямал. Это было скорее вынужденное действие, чем продуманное решение: 19-я бригада готовилась к перевалке одной из последних и опоздала – Обская губа вскрылась (пошла шуга). Летовка в лесотундре обернулась множеством трудностей. Олени, привыкшие к миграции, буквально лезли в Обскую губу, и стадо пришлось неоднократно отгонять от берега. Кроме того, по замечанию А.С. Сэротэтто, если лесная важенка после отела в воду не идет, то тундровая «прет по воде и тащит за собой теленка», который нередко гибнет. 19-я бригада потеряла всех родившихся на Хэнской стороне оленят.

Общим маневром стал скоростной проход по южной тундре к «открытой земле» (свободной от ледяного панциря). Однако начавшееся резкое потепление привело к тому, что оленеводы столкнулись с «открытой водой» – вышли к бурлящим рекам там, где готовились пройти по льду. Александру Сэротэтто пришлось соорудить мост (*нул*) для переправы стада через Хадыту. Откочевав от Яр-Сале в середине мая, он напрямик проходил маленькие речки, но перед Хадытой остановился: «Эта река упрямая. Хорей опустишь в воду – дна не найдешь». Из растущих по берегам деревьев соорудил понтонный мост, скрепив стволы комлями к вершинам. Поверх сделал настил из срубленных ветвей, заткнув щели между стволами. Слой веток накрыл дорнитом (синтетическое полотно для железнодорожной насыпи). Первым по понтонному мосту прошел снегоход «Ямаха», за ним последовал караван нарт с запряженными парами оленей (ширина моста позволяла двум быкам идти бок о бок). За караваном двинулось стадо, числом в 300 голов, уменьшившееся вдвое после зимовки. Переправа прошла благополучно – лишь одна важенка упала в реку, но зацепилась рогами за мост и была спасена. Только что народившиеся телята тоже перешли на другой берег по мосту. Их было немного: в ту весну у важенок в основном были выкидыши, а телят родилось не более трех десятков. Важенки от слабости плохо следили за телятами, часто бросали их там, где рожали. Пастухам приходилось придерживать стадо с головы (с севера), давая возможность важенкам и оленятам нагнать его. Движение замедлялось еще и потому, что на аргиш не хватало быков, часть которых пала зимой, а часть обессилела.

И все же прогон оленей через зону гололеда был рывком. Пастухи оставляли позади свои чумы и безостановочно гнали стадо на север, в направлении отельных пастбищ, по несколько суток без сна, налегке, часто сами голодая. По воспоминаниям братьев Сэротэтто, пастухи сами почти не ели, маслом кормили собак-оленепонок, игравших ключе-



вую роль в прогоне и окарауливании стада (только они были способны собрать голодных, разбегающихся к темным проталинам оленей). Движение осложнялось дождями и снежными буранами: *«Когда подходили к отельному пастбищу, ударила пурга. Голова стада хорошо идет, а зад приходится подгонять. Пурга усиливается, но мы уже пришли. Олени сами хорошее место нашли: там была смерть, а тут – жизнь».*

Успешный прорыв на весеннее отельное пастбище означал спасение стада. Ради этого оленеводы полгода боролись с нагромождением трудностей, а в конце даже бросали свои чумы и только вели стадо. Домашние аргиши подоспели позднее, ведомые не оленями, а снегоходами. Кстати, снегоходы в «стихийном году» прошли суровое испытание и заслужили немало похвал: «Нам “Буран” помог... Не будь “Бурана”, олени бы разбрелись». На снегоходах везли и аргиши, избавляя оленей от гужевых нагрузок. Это тоже входило в план «спасения стада».

Именитый оленевод-бригадир Нядма Худи, сам понесший серьезные потери, отмечает преимущества частных хозяйств перед общественными бригадами. Его 4-я бригада в тот год (и на следующий) не дошла до своих летних приморских пастбищ на западе Ямала (тундра Я-Сале).

*«Мы два года не доходили до моря. Самое плохое, что был не только падеж, но и ранняя весна. Зимние тяжелые нарты невозможно вести по проталинам. Потом оленята начали рождаться, мы замедлили ход. Олени были слабые... Только частники проходили, бригады все задержались. Частники бежали вперед, освобождая пастбища подходящим бригадам. Получилось, что они прошли на свои летние пастбища. Бригада – это большой табор. Пока ждешь, чтобы все собрались, свои дела закончили, время уходит. Частник никого не ждет, не тормозит. Собрался и уехал»* (Н.Н. Худи, март 2016 г.).

Преимущества коллективизма в экстремальных обстоятельствах выражались иначе. В «стихийный год» вся тундра была сплочена общим испытанием: *«Беда общая была. Кто кому мог, помогал. Собирались бригадами, чтобы помогать друг другу. Друг другу оленей собирали и отдавали – бригады, личники, ярсалинские, панаевские. Если бы ссоры были, оленей не собрали бы. В тундре люди не должны ссориться».* Примечательно, что весной 2014 г. все же решились провести «праздник» – День оленевода – в окруженном обледелой тундрой райцентре Яр-Сале. И даже гонки на оленьих упряжках состоялись.

Число оленей на полуострове сократилось за «плохой год» на 43,2 тыс. голов – с 278,50 тыс. в 2013 г. до 235,306 тыс. в 2014 г. Вдоль Обской губы от Панаевска до Нового Порта летом 2014 г. выстроилось более сотни чумов оленеводов, потерявших оленей; 208 кочевых семей стали вынужденными рыбаками, промысляющими на озерах и Обской губе (Перевалова 2015: 42). По оценкам тундровиков и специалистов оленеводства, после массового падежа на восстановление оленьего по-

головья при благоприятных условиях уходит 5 лет, при неблагоприятных – 10. На этот раз это случилось гораздо быстрее, всего за год. Однако за восстановлением последовали новые потрясения.



Летнее кочевье Нядмы Худи (северная тундра)



Зимнее кочевье Тохчи Худи (южная сторона)

### «Болезнь вздутия»

Сибирскую язву (антракс), чуму и холеру ненцы обобщенно называют болезнью вздутия или опухоли (*поса хабча*). В мифологии болезни считаются детьми бога *На* – Отца семи смертей (*Си'ив нга нися*). Помимо духа сибирской язвы *Поса на*, в мрачное семейство Отца смертей входят духи *Мерё-на* (Оспа), *Си-на* (Цинга), *Ходэ-на* (Кашель-туберкулез), *Тэм-на* (Ломающий кости, Воняющий), *Нярм-на* (Красные пятна), *Лека-на* ('Копытка', некробациллез), *Хэду-на* (Болезнь, убивающая в одну ночь всех людей и оленей). В сказаниях духи смерти живут за семью слоями мерзлоты или на стойбище из семи красных чумов. По опыту оленеводов, вспышку заразной болезни вызывает жара (*ендя*), мучительная для оленей и людей. В прежние времена в жару ненцы умиловывали бога южных вод *Яв'мала*, ударяя по воде саблями и прося умерить зной.

Противостоять духам болезней мог только *тадибе* (шаман). Для обычных людей способом избежать заражения было бегство: кочевники бросали трупы оленей, оставляли умерших людей в чуме, стянув его верхушку железным обручем, и отъезжали в дальние тундры. Семь лет гиблое место, считавшееся открытой дверью в нижний мир, никто не посещал. Традиция поощряла стремительный отъезд с места (стойбища), пораженного болезнью, и предполагала всяческое избегание контактов с больными людьми и оленями. В советское время ямальские ненцы (*хой*, «каменные») старались не контактировать с тазовскими (*тасинянг*, «низовые») только потому, что на Гыдане, по их сведениям, было много *вэян хабча* (болезнь крови, бруцеллез), и условная граница между *хой* и *тасинянг* проходила по реке Надым.

Кое-что в ненецкой мифологии выглядит рационально. Например, представление о том, что болезни покоятся за слоем вечной мерзлоты, а активизируются на жаре, что лучшая тундровая профилактика – миграция в чистое место. Все эти традиции неожиданно ожили летом 2016 г., когда на Ямале стояла продолжительная жара (за 30°C), таяла мерзлота и мучились олени.

7 июля 2016 г. в центре Ямала, в районе озер Ярато, неподалеку от фактории Тарко-Сале, на летнем стойбище, состоящем из 12 чумов, пал олень (по другим данным, падеж начался в июне и усилился на июльской жаре). Вскоре олени стали падать десятками, и берега соседних озер Едван-то и Письё-то покрылись гниющими тушами. Падеж приобрел массовый характер, оленеводы наконец дозвонились до районных властей (первый звонок от оленеводов-частников извещал о гибели 60 оленей), и 16 июля в тундру прибыли ветеринары. 24 июля на основании собранных ими образцов специалисты ВНИИ Россельхозакадемии поставили диагноз – «сибирская язва». К тому моменту пало 1200 оленей. 25 июля в Ямальском районе был объявлен карантин и началась эвакуация людей. 28 июля в аэропорту Салехарда совершили

посадку четыре грузовых самолета ИЛ-76 с двумястами специалистами войск радиационной, химической и биологической защиты. По железной дороге Обская–Бованенково эти подразделения со спецоборудованием были переброшены на станцию Владимира Нака (разъезд 15), в 55 км от очага заражения. В их распоряжение были переданы 30 единиц спецтехники и четыре вертолета МИ-8.

На стойбище, где еще недавно мирно бродили люди и олени, началась спецоперация, включавшая меры по дезинфекции, вакцинации и эвакуации. Более 40 ветеринаров, разделенных на 15 бригад, проводили экстренную вакцинацию оленей окрестных стад. Из 12 чумов были эвакуированы и госпитализированы 63 чел. (затем еще 40). Жертвами болезни стали 12-летний мальчик и его бабушка. Остальные вернулись в тундру, правда, уже не в свои чумы (которые были сожжены со всем скарбом, меховыми постелями, нартами и одеждой), а во вновь поставленные. Территория предполагаемого заражения была закрыта на карантин. Всего в июле 2016 г. от сибирской язвы пало 2 349 оленей ([http://vesti-yamal.ru/ru/vjesti\\_jama...tiy156169#t20c](http://vesti-yamal.ru/ru/vjesti_jama...tiy156169#t20c)).

Первым диагнозом (ветеринаров) была гипертермия. В те же дни из-за жары на соседнем с Ямалом Гыдане тоже начался падеж (около 600) оленей, но там был диагностирован не антракс, а пастереллез. Когда стало ясно, что на Ямале объявилась сибирская язва, дремавшая с 1941 г., возникла версия о том, что олени набрали на оттаявшее погребение с бациллами близ оз. Ярато (<http://www.fsvps.ru/fsvps-docs/ru/ia...2016-07-27.pdf>). В любом случае зомби-инфекция была извлечена на свет из погребенных слоев тундровой почвы из-за потепления и таяния вечной мерзлоты, хранившей споры сибирской язвы. Распугивать оплывшую почву и способствовать переносу заражения могли какие угодно обстоятельства и действия, от грызунов и насекомых до гусениц вездехода, но очевидно, что активизация бацилл стала следствием глобального потепления и аномальной жары на Ямале.

Поиски истоков угрозы, а заодно виноватых, первоначально распространялись и на чиновников, которые в 2007 г. отменили в Ямало-Ненецком округе вакцинацию против сибирской язвы. Впрочем, на то были свои резоны: болезнь не обнаруживалась на Ямале 70 лет, а в 1968 г. округ был официально внесен в список «чистых» от сибирской язвы территорий СССР. Тем не менее заместитель главы Россельхознадзора Николай Власов назвал основными причинами вспышки болезни отсутствие вакцинации и плохую связь (ветеринары узнали о происшествии лишь через пять недель после вспышки болезни) (<https://regnum.ru/news/innovatio/2162577.html>).

Вскоре тон и формат обсуждения обновился. Виновными в происшествии оказались сами пострадавшие – олени, вернее оленеводы, которые развели слишком много оленей, ставших угрозой экологическому благо-

получию полуострова. При участии биологов, которые по-своему ответственно заявили о перевыпасе и угнетенном состоянии пастбищ на Ямале, администраторы и журналисты перевели разговор в плоскость экологической катастрофы: «угроза благополучию – избыток оленей».

Такого еще не было: в прежние времена многооленность считалась достоинством, а малооленность – бедой (с поправкой на режим: до революции многооленными были оленщики-*тэты*, после – колхозы и совхозы). Изнаночная риторика зазвучала неожиданно, будто караван пошел задним ходом, но вполне убедительно: многооленность предстала кризисом, требующим срочного сокращения поголовья. Сам по себе эпизод переключения регистра риторики примечателен, во-первых, легкостью замены прежней установки в атмосфере паники; во-вторых, эффективностью информационной политики в расстановке действующих лиц (оленеводы вдруг оказались в роли оправдывающихся); в-третьих, впечатляющей траекторией превращения биологической угрозы в социальную.

«Болезнь вздутия» приобрела метафорическое звучание, когда вслед за бациллами антракса на оленей ополчились ученые, чиновники и журналисты. Впрочем, далеко не все эксперты поддержали аргументы биологов в пользу незамедлительного сокращения поголовья оленей. Автор данной статьи на совещании у губернатора Ямало-Ненецкого округа в августе 2016 г. утверждал, что многооленность – триумф ненцев и достоинство региона, а сокращение поголовья, если целесообразно, должно проводиться под началом и контролем самих оленеводов и прежде всего их «вождей» (*ерв*) – лидеров оленеводства. Расхождения во взглядах экспертов понятны, поскольку биологи рассуждают «от природы», а этнологи – «от народа». Оба эти измерения актуальны, и полемика между ними предполагает не выбор «единственно верного» мнения, а оптимизацию этих позиций и учет стоящих за ними факторов и интересов.

Как бы то ни было, отныне риском для кочевников-олeneводоов стал их успех. В постсоветское время, когда многие отрасли отечественного производства пришли в упадок или были замещены импортными образцами, тундровое ненецкое оленеводство пережило впечатляющий подъем на основе собственного этнокультурного потенциала. В сравнении с изначально сходной ситуацией на Чукотке, испытавшей катастрофический спад в оленеводстве, Ямал продемонстрировал бурный рост стад и достиг грани перепроизводства. Когда на недавней пресс-конференции я спросил журналистов: «Назовите другую отрасль в России, которая на собственном потенциале достигла перепроизводства», прозвучал ответ: «Чиновничество».

Ненецкое оленеводство находится сегодня, с одной стороны, в зените своего развития, с другой – в точке риска из-за перевыпаса и стихийных бедствий. Не менее значимы в определении его перспектив иные внешние факторы: конфликтно-контактное взаимодействие с ТЭК и

«притяжение оседлости», включающее учебу, работу и жизнь в поселках и городах. Нынешняя ситуация выглядела бы «обычным кризисом», за которым последует восстановление, если бы не два обстоятельства.

1. За последние десятилетия тундра Ямала стала территорией газонефтедобычи, и судьба пастбищ и оленеводства оказалась не только в зависимости от экспансии промышленников.

2. Ненцы и сторонние специалисты по оленеводству всегда стремились к наращиванию поголовья оленей, полагая, что «много – это хорошо», тогда как сегодня ставится задача сокращения стад ради спасения пастбищ и самого оленеводства. До тех пор, пока у ненцев и оленей не было конкуренции в лице разработчиков недр, их судьба принадлежала во многом им самим; сейчас оценки и рекомендации существенно мотивируются интересами промышленников и конкуренцией за территории и приоритеты.

К числу издержек ненецкого успеха относятся перевыпас и пастбищный дефицит. Впрочем, это в равной мере следствие успеха разработчиков недр, под нужды которых изъяты из обращения значительные площади тундры Ямала. Достижения в оленеводстве, даже под воздействием шока от вспышки сибирской язвы, не теряют своей значимости и перспективы, как и Ямал остается центром мирового оленеводства.

Сегодняшняя тревожная ситуация в оленеводстве Ямала связана с недавно принятым в округе Законом об оленеводстве (в новой редакции), предполагающим создание реестра пастбищ и кочевий с учетом как государственных (муниципальных), так и частных хозяйств – в законе впервые закреплено понятие «личные оленеводческие хозяйства». Тем самым возможно разрешение главного конфликта ямальского землепользования – между формальным правом на пастбища муниципальных оленеводческих предприятий (МОПов) и реальным преобладанием частных. Легализация всех действующих лиц тундрового оленеводства с предоставлением им адекватных прав и возможностей окажется не простым мероприятием, но откроет путь к сбалансированному распределению ресурсов и ответственности, ограничивающих бесконтрольное наращивание поголовья и выбивание пастбищ. При этом условия реально распространение на всю тундру этической установки оленеводов *я пуна хаёда* (земля после нас остается) как кредо хозяйски бережного отношения к пастбищам вместо распространившегося в последние годы определения *яда тахабэй* (земля перевернута) как характеристики испорченных пастбищ.

«Нелегальное» (нерегламентированное) положение частных служит скрытым механизмом бесконтрольного наращивания поголовья и «конкуренции без правил». Их «выход из тени» не только разрешит путаницу в использовании пастбищ и режиме миграций, но и активиру-

ет ресурс влияния частников, многие из которых обладают большими стадами и высоким авторитетом. Нередко частники – бывшие бригады, обладающие согласованными возможностями использовать, причем с опережением, маршруты своих бывших бригад.

Вместе с тем богатый жизненный опыт подсказывает частникам, что административное вмешательство в оленеводство счастья не сулит. В ходе полевых работ в тундре весной 2016 г. мне довелось слышать опасения ненецких старейшин относительно возможных угроз: многие видели в новой редакции закона не столько заботу об оленеводах, сколько шаг к «раскулачиванию» – сокращению стад, в первую очередь личного поголовья. Следует учитывать, что любые экспроприации конфликтогенны и чреваты каскадом негативных последствий, в том числе для имиджа ЯНАО.

Частное поголовье оленей в округе превышает общественное, и это преобладание растет: в начале 2015 г. общественных оленей было около 300 тыс., частных – 370 тыс. (всего 670 тыс.), в начале 2016 г. общественных – около 305 тыс., частных – 425 тыс. (всего более 730 тыс.). Правда, картину доминирования частников дают главным образом гыданские оленеводы: в Тазовском районе частное поголовье почти впятеро превышает общественное: на 2016 г. из 243 тыс. гыданских оленей было 194 тыс. частных и 47 тыс. общественных. В Ямальском районе успехи частников скромнее (точнее, позиции МОПов сильнее): в начале 2015 г. из 235 тыс. оленей 153 тыс. числилось в общественных стадах, 81 тыс. – в частных; в начале 2016 г. из 255 тыс. общественных было 159 тыс., частных – 94 тыс. (остальные отнесены к разряду «фермерских», тоже по существу частных).

Статистика не раскрывает многообразия оленеводческих связей и взаимодействий, не говоря уже об интересах и мотивах. Между тем они различаются у бригад МОП и частников, у кочевников длинных и коротких маршрутов, у состоятельных и бедных оленеводов, у занятых промыслами и торговлей, у полупоселковых и полутундровых. Среди оленеводов есть те, которые своим магистральным движением обеспечивают целостность ямальского оленеводческого комплекса, а также те, которые представляют собой вторичные ветви, в том числе занимающиеся рыболовством на богатых угодьях. Оленеводы различаются в своих мотивациях наращивания стада: для одних приоритет состоит в приплоде и увеличении маточного поголовья; другие озабочены сдачей пантов и выражают пристрастие к «пантовому оленеводству»; для третьих особенно значима ездовая часть стада, в том числе беговые спортивные упряжки; четвертые наращивают стадо для обеспечения независимости и статуса в «шахматной игре» кочевий, когда большое стадо имеет преимущества перед малыми в скорости движения, превосходстве при смешении стад, удобстве окарауливания (особенно в месяцы комара и овода). Согласованная регламентация выпаса и миграций

служит системой безопасности, снижающей уровень персональной тревоги и, соответственно, мотива наращивания стада.

При рассмотрении многооленности как фактора риска следует иметь в виду не абсолютное число оленей (с расчетом площади тундры на «оленью душу»), а крены и провалы в динамике и ритме движения стада. Если из-за гололеда стада сгруппировались на хребте Ямала или у холмов Ярато, то это аномальное скопление становится фактором перевыпаса; если они к тому же ослаблены переходами по гололеду или жаре, то подвержены болезням и падежу, следовательно, образуют очаг потенциального заражения. В кочующей тундре, как на корабле, крушение может произойти из-за перегруза на одном борту. Тундровой экосистеме и традиционной этносистеме органична динамика, а не статика. Всякая задержка нарушает общий ритм движения, а стационарные сооружения куда значительно ранят тундру, чем проходы больших оленьих стад. Иначе говоря, не общая масса стада, а режим его движения определяет экологическое благополучие тундры. Не исключено, что есть связь между перевыпасом и антраксом, но не на уровне общего соотношения оленей и пастбищ, а в конкретной ситуации перегруза окрестностей Ярато.

\*\*\*

Ни ненцы, ни их олени не повинны ни в гололеде, ни в сибирской язве. Пожалуй, лишь глобальное потепление может претендовать на роль фактора или провокатора этих бедствий. Ответом на тот и другой вызов стали маневры кочевников, при участии других действующих сил, и собственно соотношение рисков и маневров представляет как научный, так и практический интерес.

Самое примечательно в реакции кочевников на вызовы – быстрое и решительное действие, часто с расчетом на опережение. В этом можно видеть жизненную позицию кочевника: не полагаться на стороннюю помощь и не останавливаться, а двигаться и на ходу искать новые возможности. В самый напряженный момент «ледяного испытания» ненец, оказавшийся позднее победителем в «гонке с гололедом», говорил бригадиру, в итоге проигравшему, буквально следующее: *«Давай, не будем себе плохое внушать, все можно поправить. Нельзя ни паниковать, ни сдаваться. Надо рыпаться [пытаться. – А.Г.]. Ждать нельзя»*. Другой оленевод-ерв, достойно выдержавший бедствия «плохого года», свой рассказ о решающем эпизоде начинает со слов: *«Я звоню: “Не могу ждать, иду”. Решили: гоним. Без чума пошли»*. В этой обрывистости звучит толчок от решения к действию. Движение – кочевье – сколь бы ни было изнуряющим, держит оленевода в тонусе и решительном настроении. Как только движение прекращается из-за потери оленей, кочевник оказывается буквально на грани жизни и смерти (один из проигравших в «плохой год» трижды пытался покончить с собой).



В номадизме, как в экзистенциализме, «каждый кочует в одиночку», хотя и опирается на силу родства и партнерство соседства. Оленеводы уверяют, что олени лучше выжили в дружных семьях: «Если что-то в семье не так, можно и детей и оленей потерять». Отношение к оленям (и с оленями) многопланово встроено в ненецкую систему родства (включая наименование родов по оленьим характеристикам, обычаи наследования и собственности на оленей, учет родства по меткам на оленьих ушах), но наиболее отчетливо это общее для людей и оленей «родство» проявляется в критических эпизодах.

В рассказах о пережитых испытаниях ненцы одобрительно отзывались о технических новшествах, особенно снегоходах и мобильных телефонах. В «стихийном году» снегоход был эффективен в поиске пастбищ среди ледяного наста и в многоснежье лесотундры, в перевалке через Обскую губу, в сборе оленей к отельным пастбищам. Привычное уже большое значение имела телефонная коммуникация в расспросах и оповещении родни и соседей о снеге и льде, о потерянных и найденных оленях, о порядке перекочевков, а летом 2016 г. – о вспыхнувшей болезни. Это подтверждает адаптивность кочевников к новшествам, особенно коммуникативного и транспортного свойства, как, впрочем, и к технологическим обновлениям «оленьпрома» – переработки и реализации продукции оленеводства.



Лидеры оленеводства из рода Сэротэтто

Несмотря на испытания, ямальские ненцы сохраняют позиции самых успешных кочевников-оленьеводов мира, что само по себе служит знаком качества их системы оленеводства. Вмешиваться в нее следует скромно

и тактично, с одобрения и под руководством самих лидеров оленеводства. Ни государство, ни наука при всем их старании кочевать с оленями не умеют. Со своей стороны региональная власть, многие годы старательно поддерживавшая оленеводство в округе, вряд ли заинтересована в механическом движении на попятную. Вероятно, численность и состав стада, как и режим кочевий, следует регулировать и оптимизировать, а ненецкую экономику можно эффективно диверсифицировать (ненцы и сами уже всю этим заняты), но право на решение и маневр в ямальской тундре следует оставить за самими оленеводами.

### Литература

- Головинёв А.В. К истории ненецкого оленеводства // Культурные и хозяйственные традиции народов Западной Сибири. Новосибирск: НГПИ, 1989. С. 94–108.
- Головинёв А.В. Ненцы: оленеводы и охотники // Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск: СО РАН, 1997. С. 80–90.
- Головинёв А.В., Перевалова Е.В., Абрамов И.В., Куканов Д.А., Рогова А.С., Усенюк С.Г. Кочевники Арктики: текстово-визуальные миниатюры. Екатеринбург: Альфа-принт, 2015. 132 с.
- Перевалова Е.В. Интервью с оленеводами Ямала о падеже оленей и перспективах ненецкого оленеводства // Уральский исторический вестник. 2015. № 2 (47). С. 39–49.
- Sokolov A.A., Sokolova N.A., Ims R.A., Brucker L., Ehrich D. Emergent Rainy Winter Warm Spells May Promote Boreal Predator Expansion into the Arctic // Arctic. 2016 (June). Vol. 69, no. 2. P. 121–129.

Статья поступила в редакцию 20 сентября 2016 г.

*Golovnev Andrei V.*

### YAMAL NOMADS: FACING RISKS AND MANEUVERING\*

**Abstract.** The Nenets have abundant experience in responding to extreme natural and social challenges. Consequences of these reactions were the emergence of large-scale reindeer herding in the 16–18<sup>th</sup> centuries, the adaptation to Soviet-kolkhoz mobilizations in the 20<sup>th</sup> century, and the growth of private herds in post-Soviet time. Today Yamal is the largest center of reindeer herding in the world, and the Nenets reindeer herding is considered to be the biggest success in the ethno-cultural and economic development of the Russian Arctic. However, environmental challenges such as the ice crust in the winter of 2013–14 and the outbreak of anthrax in the summer of 2016 have provoked a discussion on Nenets reindeer husbandry ‘crisis’ that can be seen in the overgrowth of herds and overgrazing. Biologists and administrators emphasize the necessity to significantly reduce Yamal reindeer. The author of this article insists that any cuts and reforms in Yamal husbandry should be conducted and guided by the Nenets reindeer leaders who possess their own nomadic experience in managing risks and maneuvering in extraordinary situations. Disasters associated with global warming constitute constant risk today. In the ‘bad year’, when Southern tundra was covered with ice, the Nenets had to undertake some extreme maneuvers in order to save their herds. Last summer, they faced the outbreak of ‘blister disease’ (anthrax) followed by the administrative turn toward herd reduction. What is most noticeable about nomads dealing with challenges is their ability to take, often proactively, quick and decisive action. Instead of relying on outside help, a nomad starts maneuvering and seeking new opportunities on-the-go. Dynamic, rather than static states are part of the tundra ecosystem and traditional ethno-system; and the movement of reindeer herds, unlike industrial constructions, is innate to the tundra as a whole.

**Keywords:** Nenets, Yamal, nomads, reindeer herding, risks, maneuvers

DOI: 10.17223/2312461X/14/8

\* The article is written with support from the Russian Foundation for the Humanities (project # 15-01-00442a).

### References

- Golovnev A.V. K istorii nenetskogo olenevodstva, *Kul'turnye i khoziaistvennye traditsii narodov Zapadnoi Sibiri* [The cultural and economic traditions of the peoples of Western Siberia]. Novosibirsk: NGPI, 1989, pp. 94-108.
- Golovnev A.V. Nentsy: olenevody i okhotniki, *Narody Sibiri: prava i vozmozhnosti* [The peoples of Siberia: rights and opportunities]. Novosibirsk: SO RAN, 1997, pp. 80-90.
- Golovnev A.V., Perevalova E.V., Abramov I.V., Kukanov D.A., Rogova A.S., Useniuk S.G. *Kochevniki Arktiki: tekstovo-vizual'nye miniatiury* [The nomads of the Arctic: text and visual miniatures]. Ekaterinburg: Al'fa-print, 2015. 132 p.
- Perevalova E.V. Interv'iu s olenevodami lamala o padezhe olenei i perspektivakh nenetskogo olenevodstva [Interview with reindeer herders on the murrain among reindeers and the prospects for the Nenets reindeer herding], *Ural'skii istoricheskii vestnik*, 2015, no. 2 (47), pp. 39-49.
- Sokolov A.A., Sokolova N.A., Ims R.A., Brucker L., Ehrich D. Emergent Rainy Winter Warm Spells May Promote Boreal Predator Expansion into the Arctic, *Arctic*, 2016 (June). Vol. 69, no. 2. pp. 121-129.

УДК 338:001.895 (4/8)  
DOI: 10.17223/2312461X/14/9

## «МОЖЕТ, ЕГО ПРИЗВАНИЕ – ТАЙГУ ЗНАТЬ НА “ПЯТЬ”»? ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ТРАЕКТОРИИ ЦААТАНОВ И ТУВИНЦЕВ-ТОДЖИНЦЕВ\*

---

Анна Евгеньевна Солдатова

**Аннотация.** В статье исследуются некоторые сюжеты, связанные с формальным школьным обучением цаатанов и тувинцев-тоджинцев. Для этого используется понятие образовательной траектории, которое обозначает динамику пребывания человека в рамках системы образования и перехода с одной образовательной ступени на другую на протяжении жизни. При этом подразумевается, что образовательная траектория в значительной степени обусловлена социальным и культурным окружением человека. Источником исследования стали полевые материалы, собранные автором в июне–июле 2016 г. в сомоне Цагаан нуур Хубсугульского аймака Монголии и селах Тоора-Хем и Адыр-Кежиг Тоджинского кожууна Республики Тува (Россия). Методическая основа исследования – полуструктурированное интервью. Хотя существует обширная литература, посвященная цаатанам и тувинцам-тоджинцам, на сегодняшний день отсутствуют работы, связанные с вопросами образования в их среде. В фокусе внимания автора находятся оценка информантами собственного образовательного опыта, языковые и гендерные аспекты школьного обучения. В результате автор выделяет основные аспекты восприятия информантами своих образовательных траекторий, от имплицитного обесценивания школьного обучения до оценки образования как важного ресурса. Делается вывод о том, что образовательные траектории информантов тесно связаны с социальным капиталом, который воспринимается по-разному в зависимости от социокультурных условий сообщества. Социальный капитал может быть представлен в форме владения русским языком, следования определенным моделям хозяйствования, статуса военнослужащего или способности наладить коммуникацию с иностранным туристом.

**Ключевые слова:** цаатаны, тувинцы, образование, оленеводы, Тоджа, Монголия

Понятие «образовательная траектория» в рамках социологии образования обозначает динамику пребывания человека в рамках системы образования и перехода с одной образовательной ступени на другую на протяжении жизни (Gorard et al. 1999: 19). При этом подразумевается, что образовательная траектория в значительной степени обусловлена социальным и культурным окружением человека. Именно в этом аспекте образовательной траектории заключается антропологическое измерение

---

\* Работа выполнена в рамках проекта «Судьба кочевых обществ в индустриальном и постиндустриальном мире» (РГНФ, грант № 15-01-00442).

проблемы: как социокультурный контекст школьного обучения воздействует на образовательный выбор, в широком смысле этого слова.

В данной статье понятие образовательной траектории используется для описания некоторых сюжетов, связанных с формальным школьным обучением *духа* (цаатанов) Монголии и тувинцев-тоджинцев Республики Тува (Россия). Их объединяют не только родственные языки, но и исторически сложившаяся на территории их основного проживания форма хозяйства, а именно таежное оленеводство в сочетании с охотой (подробнее см.: Donahoe, Plumley 2001). Сегодня этот тип хозяйства уже нельзя считать единственной формой занятости *духа*<sup>1</sup> и тоджинцев<sup>2</sup>, однако оленеводство продолжает играть существенную роль как в экономической системе регионов, так и в самосознании людей.

Хотя существует обширная литература, посвященная цаатанам и тувинцам-тоджинцам (Вайнштейн 1961, Donahoe 2001, Айыжы 2002, Серен 2016), на сегодняшний день отсутствуют работы, связанные с вопросами образования в их среде. Как правило, образовательная тематика рассматривается в более общем контексте их социокультурной характеристики (см., например, Тюркские народы 2008). Цель данного исследования – обобщение полученных полевых данных, их дальнейшее уточнение и вписывание в более широкий контекст соответствующих региональных и тематических исследований.

### Источники и методология

Основной источник для написания данной статьи – полевые материалы, собранные мной в июне–июле 2016 г. Исследование проходило в сомоне Цагаан нуур Хубсугульского аймака Монголии, селах Тоора-Хем и Адыр-Кежиг Тоджинского кожууна Республики Тува (Россия).

Сомон Цагаан нуур расположен на берегу одноименного озера, которое местное население *духа* на своем языке называет Ак-Хол («белое озеро»). Сомон находится в центре таежной зоны, в которой расположены кочевья оленеводов. Это обуславливает его роль как, в том числе, образовательного центра. На данный момент в Цагаан нууре работают детский сад и школа (12 классов). При школе есть интернат для детей оленеводов, идет строительство нового здания интерната.

Село Тоора-Хем – административный центр Тоджинского кожууна Республики Тува. Этот статус обеспечивает наличие здесь полной средней школы (1–11-й классы), а также детско-юношеской спортивной школы. Однако, в отличие от Цагаан нуура, здесь нет интерната для детей оленеводов, хотя он функционировал здесь в советское время. Это связано с тем, что дети оленеводов обучаются в поселках в непосредственной близости к местам кочевий. Это не означает, однако, полного отсутствия соответствующего контингента детей среди уча-

щихся: небольшое число таких детей обучается в Тоора-Хемской школе и проживает с родственниками в селе.

Село Адыр-Кежиг, центр Азасского сельского поселения (сумона) Тоджинского кожууна Республики Тува, представляет собой пример села в непосредственной близости от мест кочевий. Здесь есть интернат для детей оленеводов: по словам учителей, работающих в школе, в течение года в интернате живут примерно двадцать детей оленеводов.

В Цагаан нууре я беседовала в основном с *духа*, которых на монгольском языке называют цаатанами. Это были как жители непосредственно поселка, так и оленеводы, которые кочуют со стадом в тайге. Характерной особенностью работы с ними стал тот факт, что в дни пребывания нашей группы в Цагаан нууре там проходили парламентские выборы, ради участия в которых наши информанты спустились из тайги в поселок. Это, с одной стороны, обеспечило контакт со сравнительно большим числом людей, но, с другой стороны, не позволило общаться с ними в условиях их проживания и работы. Наша исследовательская группа состояла из этнологов, физических антропологов и филолога. Помимо оленеводов, мне удалось побеседовать с некоторыми учителями местной школы (как *духа*, так и монголами), а также одним учителем на пенсии (бурятом). В Тоора-Хеме и Адыр-Кежиге моими информантами были преимущественно тувинцы-тоджинцы. Здесь интервью проходили в первую очередь с работниками образования, и поэтому могут считаться экспертными.

Методической основой исследования стало полуструктурированное интервью. В ходе применения этого метода я столкнулась с рядом объективных затруднений.

Особенность работы в сомоне Цагаан нуур заключалась в наличии языкового барьера между мной и моими собеседниками. Я не владею ни тувинским, ни монгольским языком, в силу чего мне приходилось общаться с информантами через переводчиков. В случае, если мой собеседник владел тувинским, перевод осуществляли сотрудники Тувинского госуниверситета Е.В. Айыжы и Л.С. Кара-оол. Если же приходилось переводить с монгольского, мне помогал научный сотрудник Института истории и археологии Монгольской академии наук Батдорж Чагдарсүмбэрэл.

В этом смысле материал, полученный в Цагаан нууре, естественно, можно считать весьма специфическим, прежде всего в силу невозможности получения мной целостного нарратива как такового. По результатам интервью в моем распоряжении оказались фактические данные и краткие оценочные суждения. Исключение составляет беседа с главой местной НКО, прекрасно владевшей английским языком, и учителем географии на пенсии, хорошо говорившим по-русски: с ними интервью удалось взять напрямую.

Интервью в Тоора-Хеме и Адыр-Кежиге велись на русском языке, который не был родным для подавляющего большинства информантов, однако уровень владения им был достаточен для понимания моих вопросов и ответов на них.

Всего мной было опрошено 39 человек в Цагаан нууре (из них 5 человек – работники образования), 8 человек в Адыр-Кежиге (работники образования – 6 человек) и 9 человек в Тоора-Хеме (все информанты – работники образования).

### **Цаатаны Цагаан нуура о школьном обучении**

Основные вопросы интервью с цаатанами Цагаан нуура касались их собственных образовательных траекторий. В первую очередь необходимо было выяснить, каков был уровень формального образования информантов. В целом уровень образования был тем выше, чем моложе был собеседник: если среди пожилых информантов мне встретился человек с одним классом образования, а самый пожилой 81-летний собеседник и вовсе был самоучкой (ПМА-2016. М., 1935)<sup>3</sup>, то большинство людей среднего возраста имели не менее восьми классов образования.

В случае пожилых людей фрагментарность их формального обучения объясняется в первую очередь историческими перипетиями их пребывания на территории Монголии. Большая часть *духа* Хубсугульского аймака переселились на эту территорию после вхождения Тувы в состав Советского Союза и последующей демаркации границы с Монголией в конце 1940-х – начале 1950-х годов. По словам одного из таких переселенцев, до 1958 года их не принимали в школу из-за отсутствия гражданства (при этом им не отказывали, например, в медицинском обслуживании) (ПМА-1. М., 1953 г.р.).

Охват большей части моих информантов среднего возраста (начиная с 1960 г.р.) основным образованием в форме восьми классов обучения в школе можно объяснить образовательной политикой Монголии соответствующего периода (законодательным закреплением обязательного среднего образования), а также тем, что в начале 1950-х гг. *духа* начали получать монгольские паспорта. Как указывали многие информанты, их родителей обязывали отдавать детей в школу. Так, один из немногих собеседников среднего возраста, не получивший восьми классов образования, упоминал, что к его родителям приезжали из руководства (со-мона?) и ругали, говорили, что ребенка нужно отдать в школу. Те, однако, так и не послушались (ПМА 1. М., ~50 лет).

Основной причиной, по которой информанты среднего возраста заканчивали свое школьное обучение на этапе восьмого класса, они называли необходимость помогать родителям. В ряде случаев упоминалось, что родители уже были пожилыми, и им требовалась помощь

(ПМА 1. М., 1952 г.р.) либо они были бедны и не могли продолжать обеспечивать своих детей (ПМА 1. Ж., 1962 г.р.).

Среди моих информантов было сравнительно немного людей молодого возраста. Однако, судя по рассказам моих собеседников об образовании их детей и внуков, молодое поколение *духа* гораздо чаще, чем их предки, заканчивает школу (12 классов) и получает высшее образование.

Исходя из оценки информантами собственного образовательного опыта и ожиданий в отношении их детей и внуков, можно сформулировать несколько точек зрения на образование среди опрошенных нами в Цагаан нууре цаатанов.

Первая точка зрения заключается в имплицитном обесценивании формального образования с точки зрения реальных практических нужд оленеводческого образа жизни. Этот взгляд высказывался нечасто, и сочетался у моих собеседников с большой привязанностью к таежному образу жизни. Так, например, Т.Ш., с которым я беседовала на стойбище, рассказывал, что, будучи школьником, несколько раз совершал побег из интерната и возвращался в тайгу. При этом родители очень хотели, чтобы он учился, мать даже переехала в поселок, чтобы он жил с ней и не убегал, однако в конечном счете родители разрешили ему вернуться в тайгу. Т.Ш. утверждал, что не жалеет о своем выборе, так как ему лучше всего пасти оленей, и никакой другой судьбы он для себя не хотел бы. При этом на вопрос о том, какой уровень образования он желал бы для своих детей, он ответил, что дети должны получить высшее образование, но младшего сына намерен оставить в тайге, так как тот имеет склонность к оленеводству (ПМА 1. Т.Ш., 1963 г.р.).

Другие информанты подчеркивали статусную роль образования, возможность за счет получения определенных специальностей быть востребованным и уважаемым членом своего сообщества. Это касалось как их собственного образовательного выбора, так и желательной образовательной траектории для детей и внуков. Информант Ш.Я. сам смог получить всего четыре класса образования. Его сын тоже не закончил школу и сбежал в тайгу. А если бы сын все же остался в школе, Ш.Я. хотел бы, чтобы он стал ветеринаром: их очень мало, они нужны, а сейчас в Цагаан нууре ветеринара нет, только те, кто уже на пенсии. Олени болеют, и их лечат традиционными методами, но этого, как говорит Ш.Я., недостаточно; а ветеринар знает, какой именно болезнью страдает олень и как ее вылечить. В жизни, считает Ш.Я., главное – олени, и если их нет, то невозможно жить (ПМА 1. Ш.Я., 1980 г.р.).

Неоднократно люди упоминали, что их профессиональный выбор был предопределен руководством сомона. Например, К.Т. именно так стал фельдшером: по его словам, руководству нужен был медицинский работник, владевший языком *духа*, чтобы помогать им в тайге. Из не-



скольких желающих выбрали его, так как он был из них единственным мужчиной и умел ездить на лошади. Профессию, утверждает К.Т., он не выбирал, фельдшер был нужнее всего – и выбор был сделан (ПМА 1. К.Т., около 60 лет). Многие среди желательных профессий упоминали ветеринарию, медицину или педагогику, часто мотивируя выбор именно тем, что эти специальности могут пригодиться в сомоне.

Современная экономическая ситуация и глобализационные процессы также вносят свои коррективы в то, что считается полезной специальностью. Так, некоторые информанты рассказывали о том, что их дети получили языковое образование, специализируясь на английском языке. Практическая польза такого решения заключается в возможности работать с туристами, которые приезжают в Цагаан нуур посмотреть на оленеводов и познакомиться с экзотическим для них образом жизни.

Наконец, для ряда информантов получение образования – прежде всего возможность отказаться от образа жизни предков, кочевой таежной жизни, полной трудностей. Один из моих собеседников предполагал, что, получи он образование, он, возможно, не жил бы в тайге (ПМА 1. М., ~50 лет). Х.Ч., 1958 г.р., по ее словам, очень жалеет о том, что должна была вернуться в тайгу после седьмого класса, так как она в свое время хотела учиться дальше. При этом получение образования позволило бы ей, по ее мнению, не испытывать бытовых трудностей, связанных с жизнью в тайге. Так, она особенно отметила таежную сырость, из-за которой портятся вещи, – проблему, которой не существует в сомоне. Еще одной неприятной для себя чертой таежного образа жизни она назвала частые перекечевки, которые не пришлось бы совершать, если бы она могла жить в сомоне или в городе (ПМА 1. Х.Ч., 1958 г.р.). У некоторых информантов юношеские мечты отказаться от таежного образа жизни с возрастом уступили место другим приоритетам. Так, Ч.Э. рассказал о том, как в восьмом классе впервые увидел бульдозер. Мощная машина очень впечатлила его, и он загорелся идеей освоить ее. Если бы ему это удалось, предполагает Ч.Э. сегодня, он мог бы работать в шахте, на золотодобыче, или строить дороги. Но мечта осталась мечтой: пришлось вернуться в тайгу помогать пожилой матери. Однако на вопрос о том, хотел бы он, чтобы судьба детей сложилась иначе, чем у него, Ч.Э. отвечает, что все его дети живут с ним в тайге. Если не будет оленей – не будет *духа*, считает он, и детей наставляет не покидать родные места (ПМА 1. Ч.Э., 1968 г.р.).

Некоторые информанты расценивали собственный (не вполне удачный) образовательный опыт в рамках дискриминационных практик, с их точки зрения, распространенных в отношении *духа* во второй половине XX в. По мнению информантов, возможности их социальной мобильности сознательно ограничивались монголами. Так, О.У. 1956 г.р. вспоминал, что в детстве хотел стать известным человеком, как,

например, Салчак Тока, о котором знал по рассказам родителей. Он увлекался историей и любил читать. Однако в силу материальных проблем семьи не смог продолжить обучение после восьмого класса. При этом он указывал на то, что среди его сверстников *духа* никто не получил высшего образования, в то время как инженерами и управленцами в его окружении были монголы. С его точки зрения, во времена его молодости *духа* были вынуждены выбирать для себя оленеводство, так как их не поддерживали и не предполагалось, что им необходимо высшее образование. В восприятии О.У. получение высшего образования оказывается синонимично возможности стать влиятельным человеком, повысить свой социальный статус – например, стать руководителем (ПМА 1. О.У., 1956 г.р.). Другая собеседница, Н.Б., не смогла стать врачом – не прошла по конкурсу. Среди ее одноклассников никто не получил высшего образования, в основном все стали оленеводами. По ее словам, *духа* не поддерживали в стремлении получить высшее образование, монголы говорили, что у *духа* ничего не получится, и только теперь ситуация изменилась, получение высшего образования стало реальной перспективой (ПМА 1. Н.Б., 1970 г.р.).

### **Образование в Тодже: языковые и гендерные черты**

Главная особенность образовательных траекторий жителей Тоджи, которую мне удалось зафиксировать, – это нацеленность на получение высшего образования у большинства выпускников школ. Об этом в ходе бесед в рамках фокус-группы упоминали учителя Тоора-Хемской школы, об этом же говорили учителя школы в Адыр-Кежиге. При этом высшее образование воспринимается как желаемое вне зависимости от профиля этого образования.

Выбор будущей профессии нередко оказывается связан с прагматическими соображениями: для поступления в какой вуз хватит баллов ЕГЭ, где финансово семья может позволить себе отправить учиться ребенка. Разделение проходит по линии вузы Тувы / вузы «за Саянами». Последний вариант воспринимается как несколько более «комфортный» как с точки зрения финансовой, так и с точки зрения языка: в высших учебных заведениях Тувы есть группы, обучающиеся на родном языке.

Однако важнейшим условием успешной образовательной траектории, в условиях приоритета высшего образования, становится овладение русским языком. Ведь даже если остаться учиться в Туве, ЕГЭ придется сдавать на государственном языке страны. Это налагает особую ответственность на педагогов: обучение государственному языку на должном уровне становится важной (и непростой для осуществления) задачей.

При входе в школы Тоора-Хема и Адыр-Кежига обращаешь внимание на плакаты «Каждую среду говорим по-русски». Работники школы пояснили, что речь идет о соответствующем республиканском проекте, направленном не только на школы, но и на общественные места в целом. На вопрос о том, зачем существует проект, работники отвечали, что с русским языком в школах продолжают существовать определенные проблемы. Речь идет о сокращении сферы использования русского языка в Туве, особенно в сельской местности, в результате чего дети растут практически в моноэтнической среде, где единственным языком общения стал тувинский (см., например: Анайбан, Тюхтенева 2008: 54). Одна из информантов по этому поводу пошутила: «Среда у нас – самый тихий день недели» (ПМА 2. Ж., ~ 45 лет).

Педагогическая практика, таким образом, несет на себе двойную нагрузку: как собственно предметную или воспитательную, так и языковую. Например, массовые мероприятия сотрудники школы часто стараются проводить на русском языке. Мне удалось побывать на мероприятии, организованном для учащихся летнего лагеря, и оно проходило на русском языке, хотя и называлось по-тувински – «Тажы». Позже мы узнали от педагогов, что это традиционно тувинское мероприятие и должно оно проходить на тувинском языке, но, если в нем хотят участвовать русские дети, приходится переводить на русский. Однако педагоги заверили меня, что большая часть общешкольных мероприятий проводится именно на государственном языке страны.

В Тоора-Хемской школе, помимо плакатов о русскоязычных средах, есть небольшие объявления «Говорить по-русски!». Как объяснили педагоги, объявления остались со времени экзаменационной кампании начала июня. По словам учителей, видеонаблюдение на Едином государственном экзамене осуществлялось из Хакасии. Дети решили воспользоваться этим фактом и начали переговариваться на тувинском языке во время экзамена. В результате было запрещено во время экзамена разговаривать не на русском (ПМА 2. Ж., ~45 лет).

Языковые аспекты школьного обучения в тоджинских школах по-разному оцениваются педагогами. Так, например, один из информантов недоумевал по поводу отсутствия Единого государственного экзамена в одиннадцатом классе по тувинскому языку (итоговая аттестация в девятом классе по этому предмету уже проводится), а также выражал сомнение в эффективности и правильности запретов на использование тувинского языка по средам (ПМА 2. М., ~30 лет). В школе с. Тоора-Хем функционируют как «тувинские», так и «русские» классы, в которых нет отдельного изучения тувинского языка. По словам учителей, именно в последние родители стремятся отдать своих детей: считается, что там подготовка лучше, так как часы с родного языка отдаются на русский и математику (ПМА 2. Фокус-группа). По этой же причине среди преимуществ школы

сами педагоги называют наличие русских учителей, ведь они могут способствовать лучшей языковой подготовке (ПМА 2. М., ~30 лет).

При рассмотрении образовательных траекторий тувинцев Тоджи нельзя не остановиться на гендерном аспекте школьного обучения, который оказался представлен интересными материалами.

Судя по данным полевого наблюдения, в школе внедряются некоторые республиканские программы, связанные с гендерной политикой. В 2012 г. на Втором республиканском форуме отцов был принят документ под названием «Кодекс чести мужчин Тувы» (Мужчины Тувы 2012). С тех пор текст Кодекса размещается в общественных местах, вручается юношам при получении паспорта, призыве в армию, при регистрации брака. В школах текст Кодекса размещен на отдельных стендах. Как сообщили мои информанты, Кодекс чести мужчины изучается на классных часах. При этом часто рядом с Кодексом чести мужчин размещается аналогичный по содержанию текст Свод заповедей матерей Тувы.

Таким образом, школа берет на себя задачу формирования весьма определенной гендерной идентичности. Это выражается и в соответствующих праздниках. Например, уже упоминавшийся «Тажы» переводится, со слов наших собеседников, как «принц». Мероприятия с подобным названием проводятся и в других частях Тувы, а этот перевод соответствует современному пониманию термина «тажы» в тувинском языке (Органы местного самоуправления Кызыла). Содержание праздника заключается в соревновании мальчиков на звание лучшего. Для девочек устраивается свой соответствующий праздник.

Непосредственное отношение к теме образовательных траекторий имеет республиканская программа по поддержке педагогов-мужчин. В рамках этой программы предусмотрены различные меры по привлечению мужчин в школы, от денежного поощрения до назначения на руководящие должности. Для молодых мужчин это становится определенным стимулом выбрать для себя работу в школе. Портреты педагогов-мужчин могут размещаться на специальном стенде. Я также отметила, что в коридорах школ Адыр-Кежига Тоора-Хема были расположены стенды «Образцовые мужчины нашего села».

На вопрос о том, чем объясняется необходимость привлечения мужчин в школу, большинство моих информантов сначала отвечали: «Очень много женщин стало в школе». После просьбы пояснить эту мысль, как правило, они давали комментарии двух типов: 1) мужчина – это фактор профилактики правонарушений в школе. Если мальчик плохо себя ведет, с ним скорее будет разбираться педагог-мужчина. Мужчина строже, и ему проще найти общий язык с мальчиками, он в их отношении может «прямо высказаться»; 2) много детей растет без отца, и они хотя бы в школе должны испытывать мужское влияние и получать мужское воспитание.

Гендерный аспект образовательных траекторий проявляется также в высоком престиже военной службы среди мальчиков-выпускников. По словам одного из информантов, среди жителей Тоджи «перевыполнен план призыва в армию», ведь военная служба считается делом правильным и престижным. При этом такое отношение к армии оценивается как национальная черта, присущая тувинскому характеру (ПМА 2. М., ~30 лет).

Занятие оленеводством в Тодже – также одна из возможных жизненных траекторий. Мои информанты не упоминали о том, чтобы это было популярным осознанным выбором среди выпускников школ. Подразумевалось, что дети из семей оленеводов могут наследовать это занятие от родителей по причинам экономического характера. Однако мне рассказали об исключительном примере – мальчике из начальной школы, который не хотел учиться и пытался убежать к родителям в тайгу. Его родители занимались охотой и оленеводством. Моя собеседница описывала его как очень ответственного мальчика, взрослого не по годам, который хотел помогать родителям. «При этом учиться он не хочет», – поясняла она, рассказывая о том, что из-за этого ребенка вызывали на заседание комиссии по делам несовершеннолетних. Вполне осознавая, что по закону он должен получить основное образование, наша собеседница с сочувствием относилась к нему: «Возможно, его призвание не в этом, знания большие получить. Может, его призвание тайгу знать на «пять», может, он настоящий охотник?» (ПМА 2. Ж., 1956 г.р.).

При этом в рамках регионального компонента образования все школьники изучают в общих чертах оленеводство как одно из традиционных занятий жителей Тоджи. Например, на уроках окружающего мира в начальной школе дети учатся правильно называть разные виды оленя (ПМА 2. Фокус-группа).

Наиболее распространенной формой обучения детей оленеводов остается интернат. Также некоторые такие дети могут жить с родственниками в селе. Дистанционное обучение формально существует как возможный вариант, но, насколько удалось понять, широко не практикуется.

При этом интернатная система моими информантами оценивалась по-разному: как ее современный вариант, так и в исторической ретроспективе. Например, русская учительница, работавшая еще в советской школе, подчеркивала, что в интернате у детей оленеводов было все необходимое: «По-моему, в интернате было очень хорошо. Конечно, таким цивилизованным, как сейчас, людям – и там плохо, и там плохо, им подавай особые условия. А эти дети были рады тому, что давали. Их в баню водили раз в неделю, они все ходили с удовольствием. Потом они уроки не учили, на другой день. Придут в школу: “*Баишкы*”, у нас банный день был, не успели выучить”... Пододеяльники у них были белые, наволочки белые, и девочки их вышили цветами» (ПМА 2. Ж.,

1923 г.р.). Другая же наша собеседница выделяла отрицательные стороны интернатной системы: «Советское время их погубило (оленовдов. – А.С.). Хорошо, что дети жили в интернатах, государство о них заботилось. Но государство воспитало их так, что многие не хотят работать. Это система такая, погубила. Система такая, что с детства их помещают в интернаты, детей оленеводов. А в интернате они труду не учились, приходят, руки вымоют, садятся, столы накрытые. Посуду не моют, выходят из-за стола. Все готовое, все, все, все – система такая была. И люди такие выросли» (ПМА 2. Ж., 1956 г.р.).

Сегодня в Тоора-Хеме учится очень мало детей оленеводов, но в советское время, когда здесь был интернат, таких детей было больше. Одна из учителей, работавших с этими детьми, рассказывала о впечатлениях о детях, приехавших из тайги учиться в школе: «Конечно, [они] отличались [от остальных]. Они были очень доверчивые. Сидели на уроках, как мухи, спокойные, очень внимательные. Этим они отличались... По-моему, этих детей все удивляло, все интересовало. Они интереса проявляли больше к учебе» (ПМА 2. Ж., 1923 г.р.).

### Заключение

Выбор образовательных стратегий цаатанов и тоджинцев обусловлен множеством социокультурных факторов. Одним из них становятся определенные нормализующие суждения: от представления о ценности оленей и жизни в тайге до гендерных стереотипов. При этом важнейшим понятием, дающим ключ к пониманию многих образовательных выборов, как мне представляется, становится социальный капитал (в терминологии Бурдьё 2002). В зависимости от жизненного опыта информанта и социокультурных условий сообщества социальный капитал может быть представлен в форме владения русским языком, следования определенным моделям хозяйствования, статуса военнослужащего или способности наладить коммуникацию с иностранным туристом.

### Примечания

<sup>1</sup> В тексте статьи этнонимы «духа» и «цаатаны» используются как взаимозаменяемые.

<sup>2</sup> В тексте статьи этнонимы «тоджинцы» и «тувинцы-тоджинцы» используются как взаимозаменяемые.

<sup>3</sup> По этическим причинам имена информантов не указываются. В скобках указаны инициалы информанта или его пол, год его рождения (в случае отсутствия данных – примерный возраст). ПМА 1 – Полевые материалы автора. Сомон Цагаан нуур, Хубсугульский аймак, Монголия. Июнь–июль 2016 г. ПМА 2 – Полевые материалы автора. Села Тоора-Хем, Адыр-Кежиг, Тоджинский кожуун, Республика Тува, Россия. Июль 2016 г. ПМА 2. Фокус-группа – Беседа с пятью учителями школы с. Тоора-Хем.

<sup>4</sup> Башкы – по-тувински учитель, преподаватель. В Туве дети могут называть учителя (а иногда и студенты – преподавателя) не только по имени и отчеству, но и просто «башкы».

## Литература

- Анайбан З.В., Тюхтенева С.П. Этнокультурная адаптация населения Южной Сибири (современный период). М., 2008.
- Айыжы Е.В. Тувинцы Монголии: традиции и современность: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2002.
- Бурдье П. Формы капитала / Пер. с англ. М.С. Добряковой // Экономическая социология. 2002. Т. 3, № 5. С. 60–74.
- Вайнштейн С.И. Тувинцы-тодзинцы. М., 1961.
- Мужчины Тувы отметили свой первый День отца и приняли свой Кодекс чести // Центр Азии. 2012. № 46. URL: <http://www.centerasia.ru/issue/2012/46/4439-muzhchini-tuvi-otmetili-svoy-perviy-den.html>. (дата обращения 04.10.2016).
- Тюркские народы Восточной Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Алексеев. М., 2008.
- План городских мероприятий, посвященных Международному Дню защиты детей // Сайт органов местного самоуправления Кызыла. URL: <http://mkyzyl.ru/about/info/news/8648>. (дата обращения 04.10.2016).
- Серен П. Тувинцы-олёневоды Монголии. Кызыл, 2016.
- Donahoe B. A Line in the Sayans. History and Divergent Perceptions of Property Among the Tozhu and Tofa of South Siberia. Indiana University, 2004.
- Donahoe B., Plumley D. Requiem or Recovery: The 21st-Century Fate of the Reindeer-Herding Peoples of Inner Asia // Cultural Survival Quarterly. 2001. Vol. 25:2. P. 75–77.
- Gorard S., Rees G., Fevre R. Learning Trajectories: Analysing the Determinants of Workplace Learning. ERSC Seminar Series: Working to Learn. Seminar One: “Can the Learning Age Deliver?: Barriers to Access and Progression in Lifelong Learning”. Surrey, England, 1999. P. 19. Educational Pathways: Some Key Concepts. The Canada Millennium Scholarship Foundation, 2009.

Статья поступила в редакцию 4 октября 2016 г.

*Soldatova Anna E.*

**“WHAT IF IT IS THE TAIGA THAT HE IS MEANT TO KNOW INSIDE OUT?”  
EDUCATIONAL TRAJECTORIES OF TSAATANS AND TOZHU TUVANS\***

**Abstract.** The article explores some topics concerning formal schooling for the Tsaatans and Tozhu Tuvans. To this end, a notion of educational trajectory is used to refer to a dynamics of human presence within an education system and of a transition from one educational stage to another during a lifetime. Here, it is implied that this educational trajectory is, to a great extent, determined by the social and cultural environment surrounding a human being. The research draws on the field material collected by the author in June–July 2016 in the sum of Tsagaannuur in the Khövsgöl aimag of Mongolia and in the villages of Toora-Khem and Adyr-Kezhyg of the Tozhu kozhuun in the Republic of Tuva (Russia). The research method of semi-structured interview was used. Despite the extensive body of literature on the Tsaatans and Tozhu Tuvans, so far there have been no works published that study the issues of these people’s education. The author focuses on how the informants assess their own educational experience as well as language- and gender-related aspects of education and identifies main aspects of the informants’ perception of their educational trajectories – from the implicit underestimation of schooling to the evaluation of education as an important resource. The author concludes that these educational trajectories are closely linked to social capital which is perceived in different ways depending on the socio-cultural context. This social capital can consist in knowing the Russian language, following certain economic models, having the serviceman status, or being able to establish contact with a foreign tourist.

**Keywords:** Tsaatans, Tuvans, education, reindeer herders, Todzha, Mongoli

DOI: 10.17223/2312461X/14/9

\* The article is written in the framework of the project 'Nomadic societies in the industrial and post-industrial world', supported by the Russian Foundation for the Humanities (grant #15-01-00442).

### References

- Donahoe, B. *A Line in the Sayans. History and Divergent Perceptions of Property Among the Tozhu and Tofa of South Siberia*. Indiana University, 2004.
- Donahoe, B., Plumley, D. "Requiem or Recovery: The 21st-Century Fate of the Reindeer-Herding Peoples of Inner Asia", *Cultural Survival Quarterly*, 2001, no. 25:2, pp. 75-77.
- Gorard S., G. Rees and R. Fevre. "Learning Trajectories: Analysing the Determinants of Workplace Learning." ERSC Seminar Series: Working to Learn. Seminar One: "Can the Learning Age Deliver?: Barriers to Access and Progression in Lifelong Learning." Surrey, England, 1999. P. 19. Cit. from: *Educational Pathways: Some Key Concepts*. The Canada Millennium Scholarship Foundation, 2009.
- Anaiban Z.V., Tiukhteneva S.P. *Etnokul'turnaia adaptatsiia naseleniia Iuzhnoi Sibiri (sovremennyy period)* [Ethno-cultural adaptation of the population of Southern Siberia (the modern period)]. Moscow, 2008.
- Aiyzhy E.V. *Tuvinty Mongolii: traditsii i sovremennost'*: avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni kandidata istoricheskikh nauk : 07.00.07 / Mosk. gos. un-t im. M.V. Lomonosova [The Tuvans of Mongolia: traditions and the present: a summary of dissertation for the 'Candidate of History' academic degree: 07.00.07 / Lomonosov Moscow State Univresity]. Moscow, 2002.
- Burd'e P. *Formy kapitala*, per. s angl. M. S. Dobriakovoi [The forms of capital, translated from English by M.S. Dobryakova], *Ekonomicheskaya sotsiologiya*, 2002, Vol. 3, no. 5, pp. 60-74.
- Vainshtein S.I. *Tuvinty-todzhinty* [The Tozhu Tuvans]. Moscow, 1961.
- Muzhchiny Tuvy otmetili svoi pervyi Den' ottsa i priniali svoi Kodeks chesti [The men of Tuva have celebrated their first Father's Day and adopted their Code of Honour], *Tsentralnaya Azia*, 2012, no. 46. Available at: <http://www.centerasia.ru/issue/2012/46/4439-muzhchiny-tuvy-otmetili-svoy-perviy-den.html>. (Accessed 4 October 2016).
- Tiurkskie narody Vostochnoi Sibiri*. Otv. red. D.A. Funk, N.A. Alekseev [The Turkic peoples of Eastern Siberia. Edited by D.A. Funk, N.A. Alekseev]. Moscow, 2008.
- Plan gorodskikh meropriyatiy, posviashchennykh Mezhdunarodnomu Dniu zashchity detei [The plan of city's events associated with the International Day for Protection of Children], *Sait organov mestnogo samoupravleniya Kyzyla* [The website of Kyzyl's local self-government bodies]. Available at: <http://mkyzyl.ru/about/info/news/8648> (Accessed 4 October 2016).
- Seren P. *Tuvinty-olenevody Mongolii* [The Tuvans - reindeer herders of Mongolia]. Kyzyl, 2016.



## САКРАЛЬНОСТЬ И САКРАЛИЗАЦИЯ

УДК 338:001.895 (4/8)

DOI: 10.17223/2312461X/14/10

### САКРАЛЬНОСТЬ И САКРАЛИЗАЦИЯ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ КОНТЕКСТЫ СОВРЕМЕННОСТИ (Введение к специальной теме номера)

---

Валентина Ивановна Харитоновна

**Аннотация.** Во вводной статье рассматривается вопрос об отношении к сакральному (в широком смысле термина и его научной трактовке) в СССР/Российской Федерации в связи с трансформациями идеологических, культурных, религиозных представлений в советское время и в постсоветский период национально-культурного возрождения. Вопрос о сакрализации ставится в отношении к происходящему в постсоветский период. Представлены статьи специальной темы номера, на примере которых демонстрируются сохранение сакрального знания и практик в различные периоды и актуализация и возрождение их в современности.

**Ключевые слова:** сакральность, сакрализация, магия, мистика, народные верования, религиозные воззрения, православие, шаманизм, национально-культурное возрождение, шаманские духи, ИСС (измененные состояния сознания)

Представления о сакральном<sup>1</sup> (см.: Durkheim 1915, Элиаде 1994 и др.) в культуре, как бы строго охраняемы они ни были, со временем, как известно, трансформируются: социокультурный контекст многое десакрализует. Особенно быстро это происходит в переломных ситуациях, при смене социально-политической, идеологической, а вслед за ними – культурной ориентации. Это произошло в начале XX в. в нашей стране, когда в результате резкой идеологической переориентации началась бурная десакрализация быта и культуры. Утрата сакральных и духовных ценностей и уничтожение лиц, их хранивших, – представителей религиозных конфессий, а отчасти и тех, кто имел непосредственное отношение к магико-мистическим практикам, – шаманов, знахарей и колдунов, жрецов языческих культов (см. об этом: Kharitonova 2010), повлекло за собой значимые трансформации культуры и сознания. Длительный советский период жизни государства, формировавшего новые культурно-идеологические установки, как считалось многими исследователями, значительно изменил отношение нового человека к религии, мистике, суевериям. В 1970–1980-е гг. этнографы часто писа-

ли о том, что даже в отдаленных регионах страны остаются лишь реликты прежнего мировоззрения и верований.

Тем более странной оказалась для исследователей ситуация, сложившаяся в годы «перестройки», когда весь бывший Советский Союз был охвачен взрывом интереса к магии, мистике, парапсихологии, религии, неорелигиозным движениям, религиозной философии... Тогда же появились устремления открывать в самих себе и своих предках экстрасенсов, колдунов, шаманов, гипнологов, а потом и великих психотерапевтов/психологов... Эта «Весна Средневековья» (Харитонова 2000) воспринималась как некая неожиданность. Однако внимательный исследователь, который вел постоянную полевую работу в области названных явлений культуры и науки, вряд ли удивлялся этому как невесть откуда взявшейся странности. Нельзя было не заметить, что ещё в 1960–1970-е гг. в СССР, во-первых, повсеместно подспудно сохранялся интерес ко всем этим явлениям, а сами они были довольно широко представлены, пусть и в «подпольном» варианте (все мы знали, что партийное руководство, не говоря уже о простых людях, тайком крестят детей, ходят в случае необходимости к «знающим» людям, а врачи в сложных для них ситуациях бегут сами или посылают пациентов к «бабкам» и шаманам и т.д.), во-вторых, в среде просвещенной интеллигенции были популярны уже в 1970–1980-е гг. йога, Рерихи, Блаватская, да и любопытства к «тайному знанию» в иных вариантах было предостаточно (в перепечатках читали не только полузапретную художественную литературу вроде «Мастера и Маргариты» М.А. Булгакова, но и «Тайную доктрину» или «Разоблаченную Изиду» Е.П. Блаватской, а заодно – трактаты о гипнозе, статьи о телепатии, раритеты о черной и белой магии...).

В середине 1980-х гг. уже активно распространялась различная ранее не разрешавшаяся к публикации и чтению литература (кстати, в этом большую роль сыграли рижские книгоиздания), появились телесеансы с экстрасенсами, а в страну стали приезжать люди, практикующие различные системы шаманизма, психологии/психотерапии. Это имело большое значение в активизации шаманских практик вместе с начавшимся на рубеже 1980–1990-х гг. национально-культурным возрождением.

Одновременно активизировались религиозные миссионеры, в значительном количестве прибывавшие в разные регионы СССР; их активность изначально значимо ощущалась, например, в Сибири (Харитонова 2004). Но православная церковь после празднования 1000-летия Крещения Руси основательно пополнила свои храмы прихожанами в праздники и даже будни: славяне вспомнили о своей конфессиональной принадлежности, хотя и обращение к религии у них (как и у представителей иных конфессий) было весьма условным и поверхностным (Кривоногов 1998).

Таким образом, взрыв интереса к магии, мистике, народным верованиям, религиозным воззрениям и прочему имел свой многосторонний подтекст. Связи человека с потусторонним вряд ли возможно оборвать полностью, имея в виду его двойственную природу. Человек всегда испытывает потребность в прикосновении к неведомому, поскольку его психика обеспечивает ему ощущение наличия в мире этого потустороннего, необъяснимого и предлагает варианты связи с ним. Именно это в первую очередь стимулировало в период смены идеологий не только возвращение к традиционным религиозным воззрениям или обращение к неорелигиозным практикам либо «возрождение» магико-мистических практик, но и духовные поиски, попытки создавать некую новую сакральность, что в глобализирующемся мире привело к формированию эклектичных воззрений в русле нью эйджа, например.

Вопрос о возрождении интереса к православной культуре в целом и к формированию сакрального ландшафта, во многом утраченного за время советской власти, рассматривается в статье Е.Е. Ермаковой «Формирование современного сельского религиозного ландшафта: на примере святынь села Чимеево Курганской области (Россия)». На примере одного монастыря, в котором находится местно почитаемая икона Чимеевской Божьей Матери, автор демонстрирует, каким образом в наши дни осуществляется сакрализация изначально не самого примечательного места. Она отмечает, как умело в этом процессе используются не только монастырские святыни, но и то, что в наши дни становится особо значимым для человека в его паломничестве: источник, который дарует здоровье; дерево, символизирующее точку, где можно принести «ритуальную жертву» – ленточку<sup>2</sup>, также попросив о здоровье и исполнении желаний. Важнейшей составляющей формирования сакрального ландшафта становится вполне светская популяризация монастыря и иконы, слава о которой доходит до звезд шоу-бизнеса, они начинают посещать Чимеево, что вызывает всплеск повышенного интереса к данному месту. Так проблема сакрализации наполняется новыми смыслами. Рассматривая вопрос, «благодаря чему святыни из «чимеевского захолустья» превратились в «Новый Иерусалим» и в один из главных брендов Зауралья для приезжающих сюда людей», автор привлекла разносторонние аспекты формирования – в итоге – сакральности этого целостного ландшафта, продемонстрировав, как сакральное и профанное сливаются в этом процессе и каким путем сакральность де-факто наполняется новыми смыслами.

Невозможно спорить с тем, что сам по себе монастырь оставался священным центром местного значения для жителей Зауралья, однако умелое брендирование объекта значительно повысило его сакральный статус. Очевидно, что это происходит не только с православными святынями.

Вопрос о сакральном имеет отношение не только и не столько к внешним проявлениям и формированию неких ландшафтов; очевидно, что само понятие – как в наши дни, так и раньше – связывалось с духовностью. А в магико-мистических практиках оно было особенно важно в отношении разделения сакрального и профанного и достижения через сакральное особых контактов с потусторонним. В этом смысле шаманские ИСС, как и иные варианты вхождения в измененные состояния сознания, оказываются непосредственным центром сакральности. Вопрос о том, каким способом приходит шаман через такие состояния к постижению запредельного, затрагивается в статье Н.А. Маничкина «Сакральные переживания: новые материалы к характеристике типов ИСС и дифференциации киргизского шаманства». Основным вопросом для автора стало изучение специфики шаманских ИСС с учетом разделения шаманов на «черных» и «белых», фактически, на собственно шаманов и жрецов, что и позволяет говорить о разнице в их связях с ирреальностью и, следовательно, разным восприятии сакрального.

Вопрос об использовании ИСС черными и белыми шаманами рассматривается автором с учетом основы их разделения на две категории. То, к какой категории принадлежит шаман, характеризует их силу. Именно сила определяет возможности шамана в его погружении в ИСС, глубину его контактов с ирреальным, следовательно, и глубину сакральных переживаний. Основной тезис автор подтверждает многочисленными материалами.

Статья Н.А. Маничкина интересна тем, что в ней приводятся новые полевые и архивные материалы, имеющие отношение к киргизским шаманским практикам. Особенно значимо, что автор опирается на материалы уникальной рукописи 1929 г. «*Бакиылардын ыры жана создору*» («*Песни и слова бакишы*»), хранящейся в Рукописном фонде национальной академии наук Кыргызской Республики и принадлежащей перу известного акына Тоголока Молдо (Байымбет Абдырахманов, 1860–1942).

Проблема восприятия и переживания сакрального поднимается и в статье В.И. Харитоновой «Шаманские духи: основа сакрального и средство сакрализации». В этой работе также затрагивается вопрос об ИСС, в том числе у (нео)шаманов, но рассматривается он в несколько ином ракурсе – через понятие о духах в шаманизме. Исследование построено на материале преимущественно современном: в поле зрения автора попали люди, стремящиеся к возрождению собственной духовности через обращение к различным традиционным (в первую очередь шаманским) культурам. В эпоху глобализации культур они имеют большие возможности в таком приобщении и познании (с разной степенью глубины и со своей спецификой восприятия – через свое исходное мировоззрение).

При анализе «духов» как основы сакрального в шаманских культурах рассматриваются трансформации этого феномена, осовременивание и «онаучивание» его: трактовка духов как «энергии» или «энергетических потоков», например. В работе затрагивается вопрос о том, каким образом человек приобщается к глубинным сакральным практикам, с акцентом на то, что наши современники, не принадлежащие по происхождению к представителям шаманских культур, легко приходят к этому через популярные в наши дни фитосредства – психоделики и галлюциногены. Анализируя обращение конкретных информантов к практике приема аяуаски и их наблюдений за камланиями с использованием техники «вселения духов» в Бурятии, автор показывает, как духи становятся средством сакрализации и способом обретения сакрального (в первую очередь сакрального знания) для представителей любой культуры.

Различные социокультурные контексты позволяют показать с помощью представителей разных культур и разных народов, как современный человек, имеющий высокий образовательный статус и значительный творческий потенциал, имеет возможность путешествовать по миру, реализует собственные намерения в создании своего «сакрального Я», обогащаясь контактами с духами разных культур и сакральных ландшафтов.

### Примечания

<sup>1</sup> Сакральное (от англ. *sacral* и лат. *Sacrum*) – священное, посвященное богу. Этот термин появился не в религиозном, а в научном лексиконе и используется при описании всех религиозных и магико-мистических воззрений, включая шаманизм, язычество. Термин трактуется широко: *сакральное* – это все, что создает, восстанавливает или подчеркивает связь человека с потусторонним.

<sup>2</sup> Обратим внимание, что это языческий, скорее даже шаманский элемент приношения жертвы духам. Такое повязывание лент или тряпочек (*чалама*) на деревья, кусты и даже высокую траву распространен не только в Зауралье либо по всей Сибири, но это можно обнаружить повсюду в Европе и на других континентах – там, где сейчас проводят свои ритуалы неошаманы. Например, на Кипре такими ленточками увешаны многочисленные деревья, растущие рядом с местами проведения археологических раскопок.

### Литература

Кривоногов В.П. Этнические процессы у малочисленных народов Средней Сибири. Красноярск: Изд-во КГПУ, 1998.

Харитонова В.И. «Весна Средневековья» накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и «народное целительство» в Московском регионе) // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 262–282.

Харитонова В.И. Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 167). М.: ИЭА РАН, 2004. 39 с.

Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

Charitonova V. Политика, корректирующая традиции: (нео)шаманы и (нео)шаманизм в СССР и РФ (1922–2010 гг.) // Národnostní politika na teritoriu bývalého SSSR. Etnologický ústav Akademie věd České Republiky. V.V.I. Praha, 2010. S. 85–120.

Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life* / Transl. from the French by Joseph Ward Swain. London, George Allen & Unwin Ltd., 1915.

Статья поступила в редакцию 13 сентября 2016 г.

Kharitonova Valentina I.

**SACREDNESS AND SACRALIZATION: SOCIOCULTURAL CONTEXTS OF TODAY (an introduction to the issues' special theme)**

**Abstract.** In this introduction, the author explores attitudes toward the sacral (in the broad sense of the term and of its scientific interpretation) in the USSR/Russian Federation in terms of transformation of ideological, cultural, and religious perceptions that existed in the Soviet and post-Soviet periods of the national and cultural revival. Sacralization is considered with regard to what was going on during the post-Soviet period. This issue's special theme section includes articles which demonstrate the preservation of sacred knowledge and practices in different times and the increased relevance and revival of these today.

**Keywords:** sacredness, sacralization, theurgy, mysticism, people's beliefs, religious views, Orthodoxy, shamanism, national and cultural revival, shamanic spirits, ASC (altered states of consciousness)

DOI: 10.17223/2312461X/14/10

**References**

- Charitonova, Valentina. *Politika, korrektiruiushchaia traditsii: (neo)shamany i (neo)shamanizm v SSSR i RF (1922–2010 gg.), Národnostní politika na teritoriu bývalého SSSR. Etnologický ústav Akademie věd České Republiky, V.V.I., Praga, 2010, pp. 85–120.*
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Transl. from the French by Joseph Ward Swain. London, George Allen & Unwin Ltd., 1915.
- Krivosnogov V.P. *Etnicheskie protsessy u malochislennykh narodov srednei Sibiri* [Ethnic processes in numerically small peoples of Middle Siberia]. Krasnoyarsk: Izd-vo KGPU, 1998.
- Kharitonova V.I. «Vesna Srednevekov'ia» nakanune III tysyacheletia (Magiko-misticheskaiia praktika i „narodnoe tselitel'stvo“ v Moskovskom regione), *Moskovskii region: etnokontfessional'naia situatsiia* [The Moscow region: the ethno-confessional situation]. Moscow: IEA RAN, 2000, pp. 262–282.
- Kharitonova V.I. *Religiozni faktor v sovremennoi zhizni narodov Severa i Sibiri* (Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii. Vyp. 167) [The religious factor in modern life of the peoples of the North and Siberia (Applied and emergency ethnology research)]. Moscow: IEA RAN, 2004. 39 p.
- Eliade M. *Sviashchennoe i mirskoe* [The sacred and the profane]. Moscow: Izd-vo MGU, 1994. 144 p.

УДК 338:001.895 (4/8)  
DOI: 10.17223/2312461X/14/11

## **ФОРМИРОВАНИЕ СОВРЕМЕННОГО СЕЛЬСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ЛАНДШАФТА: НА ПРИМЕРЕ СЯТЫНЬ СЕЛА ЧИМЕЕВО КУРГАНСКОЙ ОБЛАСТИ (РОССИЯ)**

---

Елена Евгеньевна Ермакова

**Аннотация.** В Зауралье возрождаются старые и создаются новые культовые объекты, складываются практики их почитания, выстраиваются новые религиозные идентичности. Одним из таких объектов на карте религиозного ландшафта Зауралья выступает село Чимеево Курганской области, находящиеся в нем монастырь, почитаемая икона Чимеевской Божией Матери, водный источник. В статье показана специфика формирования религиозного ландшафта Чимеево как многослойного «продукта». Он формируется, с одной стороны, церковными институтами, с другой стороны, невоцерковленными паломниками, которым нужна «лечебница» и «благодать» под одной крышей. Монастырский ландшафт призван сформировать строго каноническое поведение на данной территории, однако реальная картина оказывается существенно отличной, что и показывает автор.

**Ключевые слова:** религиозный ландшафт, Чимеево, почитаемая икона, святой источник

### **Введение**

На территории Зауралья происходит активное формирование нового сакрального ландшафта. Мои наблюдения позволяют сформулировать следующую рабочую гипотезу: в Зауралье возрождаются старые и создаются новые культовые объекты, складываются своеобразные практики их почитания и, следовательно, выстраиваются некие новые религиозные идентичности. По предварительным данным, они, с одной стороны, опираются на традиции, сформированные в рамках «старой» религиозности, с другой стороны, воспроизводят новую модель организации жизненного пространства, транслируемую уже современными каналами коммуникации и выходящую за рамки конкретного этноконфессионального, если можно так выразиться, типа поведения. Причем речь идет как о традиционных религиях – в частности православии, так и о новых религиях и культах. В то же время этот революционный по сути процесс демонстрирует все нарастающий конфликт (как минимум, сложное взаимодействие) между традиционными и новыми формами

религиозности, обусловленный рядом социальных факторов: расширением состава верующих; глобальной секуляризацией сознания в эпоху постмодерна и новыми формами «поп-религий», которые, в свою очередь, создают почву для религиозной нетерпимости и самостоятельности, где, помимо всего прочего, требуется подчинение регламенту. Одним из таких «новых»/«старых» объектов на карте религиозного ландшафта Зауралья выступает село Чимеево Белозерского района Курганской области РФ, а точнее находящиеся в нем монастырь, почитаемая икона Чимеевской Божией Матери и водный источник. Целью моего исследования был поиск ответа на вопрос: благодаря чему святыни из «чимеевского захолустья» превратились в «Новый Иерусалим» и в один из главных брендов Зауралья для приезжающих сюда людей?

Как относительно новая область гуманитарной науки религиозное ландшафтоведение пока не обладает однозначно интерпретируемым терминологическим аппаратом. Базовые термины «религиозный ландшафт», а в отечественном научном дискурсе также «православный ландшафт» и «монастырский ландшафт», не имеют общепризнанного толкования.

С одной стороны, выдвигается «материалистическая» линия, следуя которой, в частности, под монастырским ландшафтом понимается «комплекс монастырских построек с благоустроенной усадебной территорией и сложившийся под влиянием обители окружающий ландшафт, который может включать сеть дочерних монастырей и скитов, заимок, сельскохозяйственных и промысловых угодий и поселений» (Нечаева 2011: 98). Таким образом, речь идет о *системе объектов* православного характера.

С другой стороны, можно говорить о «поведенческой» линии интерпретации представленной группы терминов. Е.М. Главацкая дает такую формулировку: «Религиозный ландшафт... представляет собой религиозную ситуацию, складывающуюся на определенной территории в различные исторические периоды, характеризующуюся распространением представлений о существовании высших сил, влияющих на судьбу и жизнь человека, с которыми люди пытаются установить диалог путем совершения определенных ритуальных практик и создания соответствующих институтов» (Главацкая 2008: 79). П.К. Дашковский под религиозным ландшафтом понимает «исторически изменяющуюся систему взаимоотношений между обществом и религиозными общинами в определенном географическом пространстве в контексте этнических, социально-экономических, культурных и политических процессов» (Религиозный ландшафт 2014). В данном контексте можно говорить о *системе представлений*, складывающейся вокруг ландшафта, и следующей за ней определенной *линии поведения* присутствующих на той или иной религиозно маркированной территории.

Вероятно, обе точки зрения мотивированы конкретной областью науки, которую представляют исследователи, а также задачами, стоя-



щими перед ними. При комплексном изучении религиозного ландшафта возможно, а может, и необходимо объединение обеих позиций. Наряду с рассмотрением типологии религиозного (сакрального) ландшафта (Виноградов 2004; Культурный ландшафт 2004; Иванова, Калущков, Фадеева 2009; и др.) одна из задач его изучения – рассмотрение процессов формирования и механизмов конструирования в качестве актуальной модели организации современного жизненного пространства (Адаев 2013; Дутчак и др. 2013; см. специальную тему номера в «Этнографическом обозрении»: Шнирельман. 2014. № 5).

Материалом исследования послужили опубликованные источники (в том числе материалы Интернет-форумов, порталов, сайтов) и полевые данные, собранные автором в 2011, 2013 и 2016 гг. В специализированной лаборатории в ФБУ «Центр лабораторного анализа и технических измерений по Уральскому федеральному округу» по Тюменской области был заказан анализ чимеевской «святой» воды.

Все «чимеевские» паломники в рамках статьи условно разделены на две группы: воцерковленные и невоцерковленные, что было сделано на основании анализа языка описания паломничества людьми, имеющими такой опыт, материалов Интернет-ресурсов, где были размещены соответствующие отзывы или комментарии. Взгляды воцерковленных паломников во многом совпадают с позицией института Церкви; в публичном дискурсе они проявляют себя достаточно скромно. Восприятие чимеевского религиозного ландшафта невоцерковленными достаточно разнородно, а с точки зрения публичности – чрезвычайно активно и influentially; в количественном соотношении они значительно преобладают над группой воцерковленных. Это наблюдение коррелирует с анализом религиозного поведения граждан России, при котором «в сознании большинства россиян православие не связано с догматическим вероучением, которое предполагает формирование активного церковного поведения» (Анурин 2013: 138). Пожалуй, более значимым источником информации для этой группы (и об этой группе) стала сеть Интернет. В Сети паломники получают или дают нужную информацию, советы, делятся результатами поездки к чимеевским святыням, «изливают» свою душу. И это – тенденция новой религиозности, когда «виртуальные сообщества в Интернете все чаще будут использоваться верующими в качестве альтернативы институциональным формам религиозностей, что, в свою очередь, будет стимулировать рост модернизационных тенденций в рамках традиционных религиозных институтов» (Каргина 2013: 114).

### **Характеристика территории**

Село Чимеево расположено в Зауралье, на территории, примыкающей с востока к Уральской горной системе. Ее освоение русскими

началось в конце XVI в., когда «за Камнем» были основаны первые русские города-крепости, а затем и небольшие поселения по рекам, относящимся к бассейну р. Тура, которая водным путем соединяет Урал и Зауралье. Более интенсивно Зауралье в качестве самостоятельного историко-географического района формируется в XVII в. «как земледельчески ориентированная территория» (Менщиков 2010: 587).

Южное Зауралье представляет Курганская область в ее современных границах. Наиболее ранние поселения этого региона были основаны по водным артериям – рекам Исеть и Тобол: Далматовский монастырь (1644 г.), Катайский острог (1655 г.), Шадринская слобода (1662 г.), слобода Царево Городище (1660-е гг.) (История Зауралья...). Более позднее освоение этой части Зауралья (Менщиков 2010: 587) связано со сложной военной ситуацией и многочисленными набегами кочевников на южные границы бывшего Сибирского юрта (Трепавлов 2012). В связи с этим в Зауралье по плану П.И. Годунова (1667–1670) создается оборонительная линия, которая начиналась Тархановским острожком, шла «вверх по Тоболу через Ялutorовскую слободу на Исеть через Исетский острог, Курьинскую слободу, Шадринскую слободу, Далматов монастырь и до Катайского острога» и далее (Лукиных 2007: 59–61).

Оградить территорию Зауралья от «чужих», сделать ее «своей» и в конечном итоге объединить общей «идеей» был призван и новый религиозный ландшафт. Зачастую именно после появления здесь православного подвижника вокруг него возникала община, а затем образовывалось и поселение – монастырская вотчина. Старец (схимник) Рафаил основал Рафаиловскую пустынь, затем монастырь, позже названный его именем (в настоящее время территория с. Рафаиловского Исетского района Тюменской области, граничит с Курганской областью). Далмат Исетский – основатель Далматовского монастыря (в настоящее время территория г. Далматова Курганской области). Другой причиной известности места и его интенсивного заселения могло стать обретение святыни, как произошло в Чимеево. Новые иеротопосы, которыми постепенно насыщался религиозный ландшафт Зауралья, были призваны формировать новую, православную территорию среди иноверцев и, позже, раскольников, ибо Южное и Среднее Зауралье со второй половины XVII в. активно заселялось старообрядцами (Государственно-конфессиональные отношения 2009).

По легенде, Чимеево основано в 1681 г. каторжанином Чимеевым на левой стороне р. Нияп, около векового соснового бора. Хотя слобода располагалась немного восточнее оборонительной линии, в своем составе она также имела и укрепления (Пестерев 2005: 157). Чимеево (как Чюмеево) значится в «Хорографической книге Сибири» С.У. Ремезова (Ремезов...). По сведениям на 1749 г. в Чимеево было 10 дворов, где проживали 5 человек. В 1868 г. здесь насчитывалось уже 175 дворов с

1158 жителями (Список 1871: СХ). По данным Всероссийской переписи населения 1897 г., в с. Чимеево проживали 1006 душ обоего пола, из них 479 мужчин и 527 женщин (Населенные места 1905: 73 (вторая пагинация)). Этническую основу села составляют русские. В настоящее время в Чимеево 446 жителей (Ягоднинский сельсовет...; Всероссийская перепись...).

### Монастырь

Свято-Казанский Чимеевский мужской Епархиальный монастырь (Свято-Казанский Чимеевский мужской монастырь, Казанско-Богородицкий мужской монастырь) был основан в Чимеево 17 июля 2002 г. по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II (рис. 1). В 2016 г. монастырские владения включали Казанско-Богородицкий храм, храм в честь иконы Божией Матери «Неупиваемая Чаша», братский корпус, гостиницу, трапезную, библиотеку, часовню на месте обретения чудотворной иконы, обустроенный колодец со святой водой и несколько купален рядом с ним, магазин-кафе с монастырской выпечкой и молочной продукцией (при монастыре действует небольшая ферма).

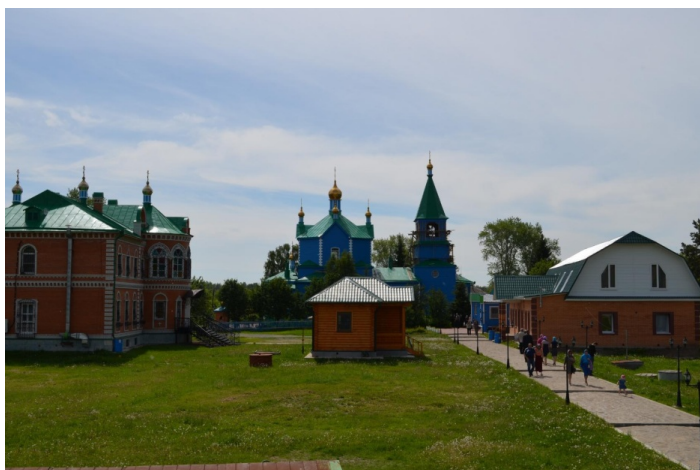


Рис. 1. Комплекс Чимеевского монастыря. Июнь 2016 г. (фото автора)

Прославление чимеевских святынь, явленного чудотворного Казанско-Чимеевского образа Божией Матери и Святого источника (номинации из официального церковного дискурса) началось при о. Андрее в конце 1990-х гг. Официальная история гласит\*: «В 1993 году, в год пя-

---

\* Здесь и далее в цитатах орфография и пунктуация авторов сохранена.

тидесятилетия образования Курганской области, из состава Екатеринбургской епархии была выведена Курганская епархия, получив не зависимость и самостоятельность в управлении. Первым архиереем Курганской епархии был назначен Епископ Михаил (Расковалов). В Чимеево был тогда настоятелем протоиерей Андрей Алешин. В это время ожила и расцвела с новой силой чудотворная икона Пресвятой Богородицы “Казанская”. От нее потекла щедрой рекой благодать исцелений и помощи страждущим людям. Слава о чудотворениях Чимеевской иконы Божией Матери стала широко распространяться. Из разных уголков России и из зарубежья стали приезжать страждущие люди, тепля в душе надежду на помощь Царицы Небесной. Летом 1998 года отец Андрей Алешин переехал на новое место служения» (Свято-Казанский Чимеевский мужской епархиальный монастырь...). Похожую интерпретацию приводит одна из жительниц Чимеево: «Отец Андрей ее начал прославлять. Народы тогда поехали. И икону начали возить по церквям, городам. Появились разные книжечки... Раньше такого не было» (ПИМА 1: жен.).

Преобразование небольшой деревенской церкви и прихода в действующий монастырь, его расцвет, расширение и обустройство прилегающей территории связаны уже с именем его наместника иеромонаха Арсения (Поснова). Он управлял здесь с 1999 по 2011 г.; его могила находится на территории монастыря. «Официальная» оценка причины прихода о. Арсения следующая: после переезда о. Андрея на новое место деятельности «среди прихожан дьявол возбудил смуту. Владыка Михаил благословил иеромонаха Арсения (Поснова), благочинного монастырей и Архиерейских подворий, разобраться во всем и умирить недовольных, что было исполнено батюшкой с разумом и тактом» (Свято-Казанский Чимеевский мужской епархиальный монастырь...). Судя по видимым результатам деятельности, отец Арсений был умелым менеджером, грамотным маркетологом и радушным хозяином опекаемых им владений. Например, он организовал большую молочную ферму, где предоставлял работу для многих местных жителей, которые до этого были безработными.

Чимеево привлекает как «обычных» паломников, так и «звезд» шоу-бизнеса и прочих публичных фигур: Аллу Пугачеву, Юрия Гальцева, Геннадия Заволокина, Стаса Михайлова (многие из них помогают монастырю денежными пожертвованиями). Посещение монастыря медийными фигурами, несомненно, является мощным пиаром, ставшим важным стимулом для привлечения новых, невоцерковленных паломников. Об этом факте, например, монахи монастыря сообщают паломникам. На популярном сайте читаем в отзыве о посещении монастыря: «В конце экскурсии отец Владимир сказал нам по секрету, как местным жителям, что сюда приезжала Алла Пугачева, Кристина Орбакайте, Стас Михайлов и другие известные всем люди, а наш земляк Юрий

Гальцев вообще бывает очень часто, раза два в году непременно!» (Отзыв... Здесь живет чудо). Одна из турфирм г. Кургана разместила такой рекламный баннер: «В Чимеево уже побывали (и далее фотографии Ю. Гальцева, А. Пугачевой, С. Михайлова). А ты едешь в уникальный Пасхальный тур?» (Турбюро...). Конечно, аудитория поклонников этих персон велика и, видимо, турфирма рассчитывает, что по «следам» «звезд» эстрады проедутся и их поклонники (рис. 2).



Рис. 2. Реклама тура в Чимеево. Запись на стене группы ВКонтакте от 25 авг 2015 г. ([https://vk.com/wall103612982\\_885](https://vk.com/wall103612982_885))

Средства массовой информации являются для паломников популярным источником, из которого они черпают сведения о Чимеево. Они тиражируют мемораты, связанные с чудесной помощью от чимеевских святынь. Один из них передает историю о чудесном спасении Стаса Михайлова благодаря иконе Чимеевской Божией Матери: «Машина заслуженного артиста России Стаса Михайлова попала в ДТП по дороге с гастролей в Тюмени. На огромной скорости вылетела в кювет, удар был такой силы, что Стас и его директор вылетели из кресел автомобиля. Единственная вещь, которая не сдвинулась ни с места, была икона Чимеевской Божией Матери, ее певцу подарили за час до трагедии» (Икона, спасающая жизнь...). Конечно, подобные истории призваны еще раз подтвердить значимость той иконы, которая является главным чудом монастыря. В различных медийных источниках формируется положительный образ этого места. В 2000 г. Геннадий Заволокин, автор передачи «Играй,

гармонь», снимал документальный фильм о чимеевских святынях. Другие документальные фильмы можно посмотреть на общедоступном ресурсе youtube.com, например фильм А. Голубкина «Чудотворная» (<https://www.youtube.com/watch?v=ZgvYDh4Ur-0>; 8517 просмотров на 16.08.2016). В одном из выпусков передачи М. Ширвиндта «Хочу знать» от 25.01.2013 был сюжет, посвященный Чимеево (<http://www.youtube.com/watch?v=qjU8DuQjeSg>). Как туристический объект Чимеево представлено в видеоролике Туристского информационного центра Курганской области (<https://www.youtube.com/watch?v=Fac3UaG4cGk>).

Мария Фаллах, исполнительница авторских духовных песен, посвятила Чимеево свои композиции: «О, Черноликая» (Песня о Чимеевской Казанской иконе) и «Вот... пред Чимеевским образом Божией Матери». Она же – зачинатель православного фестивального движения «Истина в Любви» и чимеевского фестиваля православной песни, который ежегодно проходит на территории монастыря. Чуть позже он получил название «Чимеевская святыня», которое, в отличие от первого названия «Истина в Любви», приближено к реалиям местности. Кроме того, новые рамки фестиваля шире мировосприятия и творчества отдельной личности – Марии Фаллах, которая, в частности, выдвинула идею «Россия – Дом Богородицы. Священное национальное суверенное государство» (См.: [https://vk.com/id205326129?z=photo205326129\\_338662530%2Falbum205326129\\_00%2Frev](https://vk.com/id205326129?z=photo205326129_338662530%2Falbum205326129_00%2Frev)). В 2016 г. фестиваль прошел 6-й раз (Свято-Казанский...). Однако в 2015 г. фестиваль проходил в г. Кургане, что, видимо, было связано с реформой управления монастырем и чересчур светским для нового начальства характером самого мероприятия, что отличает новую политику монастыря от взглядов о. Арсения (Давайте и Стаса Михайлова...). Кстати, после него наместником монастыря был о. Серафим (Дмитриев), мнение о котором «в народе» (главным образом среди «посвященных» в детали монастырского быта местных жителей) было неоднозначное, скорее критическое: если Арсений «к народу более или менее относился», то «этот народ не любит» (ПМА 1: жен.; более существенные детали «неблаговидного» поведения Серафима, рассказанные жителями с. Чимеево, я опускаю по этическим причинам, а также из-за невозможности их проверить). Пожалуй, главным недостатком в делах о. Серафима было то, что он, по рассказу одного из моих информантов, практически разорил ферму: «Вот этот пришел – все сплавил. Были нетели, телята маленькие, свиноферма, лошади, куры, овцы. Только че не было – изобилие... И все вот он это... 3 года – нигде ниче нет. Сейчас только 3 коровы у них» (ПМА 1: жен.).

Некоторые «знаменитости», бывавшие в Чимеево, а также служители Церкви изображены на картинах Сергея Осипова (он же иконописец, расписывал храмы обители). Авторскую манеру светской живописи художника передает полотно «Примадонна с Младенцем» (2007 г.), на

которой А. Пугачева кормит ребенка из бутылочки (Портреты на заказ...). Полотна художника не раз выставлялись в самом монастыре и, видимо, были призваны еще раз продемонстрировать заезжей публике значимость этого места паломничества. Со смертью о. Арсения и приходом нового управляющего монастырем С. Осипова устранили от деятельности иконописца монастыря, а выставку портретов убрали.

В настоящее время должность наместника монастыря исполняет митрополит Курганский и Белозерский Иосиф, а благочинным монастыря (игуменом) является о. Феодосий (с мая 2015 г.). Одной из причин того, что наместником монастыря стал митрополит, помимо реформы Церкви, могла стать как раз спорная политика наместников монастыря, то излишне «светская», то чересчур жесткая и отрицающая деяния бывшего (Свято-Казанский...). Впрочем, эти взаимоотношения практически никак не отражаются на том огромном потоке паломников, которые приезжают в Чимеево к его главной святыне – чимеевской иконе Казанской Божией Матери.

### Икона

На сайте Епархии так охарактеризована суть этого образа: «Со всех концов России (и не только, есть и зарубежные) едут в Чимеево паломники для встречи с чудотворной Казанской иконой Божией Матери. Несут свои беды, горести, болезни. Так уж получается, что многие из нас обращаются к Богу, когда уже никто и ничто помочь не может. Чудотворная помогает» (Чимеевская святыня...). За исключением книги С. Панфилова «Чимеевская святыня» (2008) и кратких официальных сведений на епархиальном и монастырском сайтах, история иконы пока не написана и соответственно не опубликована. Хотя и это не препятствует формированию множества домыслов, которыми «обрастает» икона в народной молве; кроме того, Церковь сама выступает заинтересованным лицом и создает свою версию чимеевского дискурса. Вот те основные узловые моменты, которые обсуждаются в разных источниках: время создания и появление иконы; история почитания; история иконы в период гонений на Церковь в советское время; чудотворения от иконы; оригинал и копия иконы (проблема подмены). Ниже я кратко рассмотрю каждый из них.

Предание гласит, что однажды в Чимеево по реке Нияп приплыла икона Казанской Божией Матери. В разных источниках указывается на определенное, «странное» ее поведение: одни указывают на то, что она плыла неведомо откуда; другие отмечают, что она плыла в вертикальном положении против течения, затем, остановившись на одном месте, «икона... стала медленно вращаться...» (Панфилов 2008: 5; Епин...; Чимеевская святыня...). Это было первое чудоявление иконы. Икона эта, несомненно, главная святыня Чимеево. В народной молве подчеркивается ее особая роль – например, только после появления иконы

было основано Чимеево: «...И к берегу прибило в этом месте, где и основали поселение» (комментарий автора под ником SoapOperaby Ареххи) (Иванова...). Время обретения иконы на сайте монастыря обозначено как первая половина XVIII в., хотя в некоторых источниках отмечается, что она приплыла в эти места в начале XVII в. (т.е. когда не было основано еще само поселение). Тюменский искусствовед М. Бакулин приводит время приблизительного создания иконы – это середина XVIII в. (Бакулин...), что ближе всего к истине. Известно, что «икона остановилась напротив того места, где играли дети, которые к этому времени уже успели позвать взрослых посмотреть на чудо». Факт наличия достаточно большого числа поселенцев свидетельствует против раннего обретения иконы в XVII в. В связи с этим можно предположить, что икона была обретена, возможно, в 1750–1760-е гг.

Второе чудоявление иконы произошло 5 ноября 1770 г., когда чимеевская церковь полностью выгорела, однако находившаяся в ней икона Казанской Божией Матери чудом сохранилась, лишь потемнев от сажи; в некоторых источниках также пишут, что опалился верхний угол иконы (Бакулин...), или «низ иконы потемнел от сильного жара» (Чимеево. Святой источник...), или «следы ожогов и сейчас видны на правой щеке Божией Матери» (Икона Казанская Чимеевская...). Возможно, именно обретение иконы как знак богоизбранности места послужило неким толчком для массового заселения Чимеево: «Узнав о чудесном обретении иконы Пресвятой Богородицы на реке Нияп, из ближайших сел, деревень и слобод в Чимеево потянулись люди, чтобы самолично зреть образ Пресвятой Богородицы и воздать ему должное поклонение» (Свято-Казанский...). Впрочем, документальные свидетельства о столь раннем поклонении иконе отсутствуют (в источниках не приводятся), поэтому данный факт также относится к разряду предполагаемых (по крайней мере, есть сомнения в массовости почитания святыни).

В 1774 г. был воздвигнут новый храм Константина и Елены, и лишь в 1797 г. к храму пристроили новый придел, освященный в честь Казанской иконы Божией Матери (Распопов...; Епин...). Видимо, этот факт свидетельствовал о сложившемся к тому времени особо трепетном отношении к явленной иконе. Вместо обветшавшего старого к 1890 г. построили новый храм и освятили его уже в честь Казанской иконы Божией Матери (Справочная книга 1913: 114). Деревянная Казанско-Богородицкая церковь сохранилась до нашего времени. На месте предполагаемого обретения иконы на берегу р. Нияп в период наместничества о. Арсения установлена часовня.

При советской власти местная религиозная община не могла не ощутить на себе общие гонения на церковь. Однако церковь стараниями местных жителей разрушена не была, сохранилась и икона. Когда в здании был зерносклад (примерно в течение трех лет), чтобы не допу-



стить повреждение иконы, две женщины пробирались в храм через люк и отгребали от нее зерно ([http://www.youtube.com/watch?v=DL\\_pS4xxUtg](http://www.youtube.com/watch?v=DL_pS4xxUtg)). Иконе молились, предварительно отгребая зерно от лика (ПМА 1: жен.). «Поведение» иконы в богоборческий период укладывается в рамки типичных меморатов о той или иной святыне (иконе, кресте). Первый меморат – о непослушании иконы: когда иконы срывали и сбрасывали в алтарь, чтобы освободить место для склада, Чимеевский образ не могли сдвинуть с места несколько человек, настолько он оказался им тяжелым, неподъемным. Второй меморат – о возмездии иконы председателю местного сельсовета (существует несколько вариантов, возникших из-за искажения информации в устном ее бытовании). Следующая версия записана от жительницы с. Чимеево: «*Инф.* Гладков Гурий Васильевич [говорил], что убрать ее надо. Топорщились – сдвинуть с места не могли. Сказал: “Но, завтра принесу топор, изрублю да выброшу”. И все – шаг шагнул, упал, потекла кровь из него. При всем народе. ... Все, истек кровью. *Соб.*: Сразу же умер? *Инф.*: Да, не довезли до больницы. Умер» (ПМА 1: жен.) (в других источниках сообщается, что он умер через три дня, что типично для несказочной прозы и вообще фольклора). С чимеевским храмом также связан типичный меморат о наказании святотатцев, сбрасывавших колокола с храма, – «все погибли страшной, безвременной и позорной смертью» (Бакулин). В 1947 г. помещение храма вернули верующим; службы вел прошедший ГУЛАГ о. Петр (Трофимов) (ПМА 1: жен.).

По типу написания Чимеевская икона Божией Матери относится к казанским иконам. Размеры иконы – 108 x 89 см (Свято-Казанский... Монастырь). В 2007 г. на образ была возложена новая серебряная риза, сделанная из драгоценных подношений верующих; старый оклад был возложен на копию образа. Вероятно, икона имеет сибирское происхождение ввиду наличия в регионе сказаний о чудоявлении образа Казанской Богоматери, а также ее иконографических и стилистических особенностей (Бакулин). Сама икона – темная (как фон, так и персонажи); для такого типа икон искусствоведы придумали термин «чернушка», обозначив им особый тип сибирских народных изображений (т.е. необычный цвет иконы – это не следы от сажи после пожара, а стилистическая манера направления «народной» манеры иконописи). Благодаря этому в изображении Богоматери можно скорее усмотреть негроидные, нежели европеоидные черты, а светлая риза, которая оставляет доступным для обозрения только лицо, еще более подчеркивает «нездешний» характер изображения и выделяет на контрасте белки ее огромных глаз.

Икона производит на паломников сильное впечатление. Паломница Ольга Соколова поделилась своими чувствами, которые она испытала перед Чимеевской иконой: «Сильная икона, и в моей жизни многое после этого изменилось в лучшую сторону» (Иванова...). Считается, что икона

исцеляет от многих болезней, однако около половины записей в «Книге свидетельств о чудотворной помощи от Чимеевской иконы Божией Матери» – благодарность за исцеление женщин от бесплодия. Конечно, сам образ женщины Богоматери предопределяет «набор» болезней, с которыми будут обращаться к иконе паломники, в первую очередь это «женские» заболевания. Но есть и еще одна, казалось бы, неявная причина большого числа обращений с просьбой о даровании детей: именно дети увидели икону, когда она остановилась у Чимеево, и именно они обнаружили ее после пожара. Оба этих факта приводятся в большинстве источников, сообщающих об иконе, и эта «детская» аура формирует целевую аудиторию, обращающуюся к иконе с просьбой об исцелении, и сами просьбы.

В 1990-е гг. стали собираться и записываться чудотворения от образа. В 2004 г. записи были переданы в Синодальный отдел по канонизации Святых (Свято-Казанский... Монастырь). По ходатайству епископа Курганского и Шадринского Михаила 22 марта 2004 г. Алексей II благословил внести чимеевскую икону в православный месяцеслов. По рангу икона считается местночтимой, почитаемой в пределах Епархии. Впрочем, некоторые источники приписывают иконе не свойственный ей статус, внося свою лепту в мифологизацию образа, например, что она является «одной из четырех главных российских чудотворных икон» (Чимеево + святой источник...). В связи с большой популярностью чимеевскую икону вывозят и за пределы монастыря в Нижний Новгород, Екатеринбург, Челябинск, Далматово и другие города. Известие об иконе могло быть получено и через неконтролируемые Церковью источники, в том числе посредством казусных ситуаций. *Елена Писарева (pigalitsa)* привела такой случай, произошедший с ее семьей: «Живем в Москве... мама пошла мусор выбрасывать и нашла на помойке книжку “Чимеевская святыня” подписана авторучкой игуменом Арсением, принесла домой, прочитали, написали им письмо... вскоре из монастыря “Свято-Казанского Чимеевского” пришла посылка с образом иконы и масло в бутылке» (Иванова...). В целом популяризация иконы значилась в качестве одной из задач деятельности Курганской и Шадринской епархии. На прежней версии сайта Епархии было написано: «Чимеевская чудотворная Казанская икона Божией Матери станет общероссийской святыней» (Чимеевская святыня...); в 2016 г. этой записи не было, хотя во многих Интернет-источниках она реплицируется.

Среди некоторых паломников циркулирует слух, что в Чимеево «икона... не настоящая висит», а «настоящая» находится в Москве «под охраной». Этот слух мотивируют тем, что в Чимеево нет охраны, следовательно, икону легко похитить (Чимеевский монастырь...). Быть может, основой для этой информации также является то, что в монастыре имеется копия образа. По словам о. Серафима, настоятеля монастыря, икона в церкви – подлинная (ПМА 1: о. Серафим).

### Почитаемый водный источник

Еще одной важной частью религиозного ландшафта Чимеево является святой источник, освященный в честь Казанской иконы Божией Матери (рис. 3). Он находится вне территории монастыря, примерно в километре от въезда в село. Источник почитается и посещается паломниками. Сооружения, которые возвели за последние годы на месте выхода родника, составляют паломнический комплекс, являющийся частью монастырских владений: на верху террасы – магазин-кафе, от него лестница ведет к источнику (над ним сруб и крыша; вода подается автоматически с помощью насоса), далее по мостику можно пройти к отапливаемой купальне с бассейнами для окунания, рядом с которой есть небольшие срубные сооружения, используемые для церковных нужд и обливания в теплое время года. Некоторые паломники предпочитают окунаться прямо в р. Няп.



Рис. 3. Благоустроенные купальни у святого источника. Июнь 2011 г. (фото автора)

Существуют две диаметрально противоположные версии о времени появления источника. В официальных источниках, которые дублируются некоторыми СМИ и на форумах, отмечается, что «одновременно»

с обретением иконы недалеко от села появился источник с чистой водой и связано это «с пришествием в эту местность иконы Царицы Небесной». Вполне естественно в рамках данного дискурса приписывать появившейся воде чудодейственные свойства: «Вода оказалась очень целебной» (Свято-Казанский... Отзовик).

Старожил Чимеево рассказала, что раньше источник не почитали, а набирали из него воду для личных нужд, кто ехал на покосы по дороге мимо него. Чтобы вода была чистой, на месте выхода воды был сделан сруб. В советское время источник забросили, превратив это место в свалку (эта сюжетная линия характерна для многих меморатов, повествующих об истории почитаемых источников на территории Сибири и Зауралья). В 1978 г. двое местных жителей (один из них – ее сын) очистили родник. Уже во время формирования нового религиозного ландшафта родник освятил отец Андрей; убрали старый сруб, из горбыля сколотили кабинки для обливания, а затем место начали обустраивать капитально (ПМА 1: жен.).

Впрочем, время основания источника в паломническом дискурсе играет не такую важную роль, как вообще факт его существования. Водные источники за последние годы стали неотъемлемой частью нового религиозного ландшафта Зауралья, и паломники едут к ним набрать святой воды и облиться в купальне. Можно сказать, что паломников уже «приучили» к определенному типу религиозного ландшафта и поведению там, где обязательно есть святыня (икона, крест, монастырь и т.п.) и рядом с ней святой родничок.

Отношение паломников к источнику – типичное для тех, кто верит в пользу святой воды и поддерживает новую популярную традицию обливания ею. Кроме того, на сайте монастыря можно найти советы по использованию воды и в целом поведения на этом месте: «Неподалеку от села прямо из-под земли бьет родник. Говорят, что вода из него творит прямо-таки чудеса. Потому набирают ее впрок и еще: несмотря на погоду, обязательно здесь ею обливаются. Перед тем, как спуститься к роднику, нужно на каждой ступеньке прошептать: “Господи, помилуй”» (Святой источник...). Феномен исцеления с помощью чимеевской воды в некоторых источниках подвергнут гиперболизации (что соответствует в целом гиперболизированному отношению к Чимеево и его святыням): «Впрочем, больным и страждущим, которые сюда приезжают в огромном количестве, и при этом многие, если не все, выздоравливают, научное подтверждение ни к чему. Они молятся Божией Матери, и она им помогает» (Святой источник...). Невозрожденная паломница также считает, что окунание в купель сразу же приносит духовную благодать: «Мы конечно же нырнули в купель, очистились. Путь назад был гораздо легче, видимо часть грехов мы все-таки замолили» (Свято-Казанский... Посетила).

Одно из объяснений чудесной помощи от святой воды – это содержание в ней серебра. Эта версия охотно транслируется через официальные источники (Святой источник...). Впрочем, на старой версии епархиального сайта целебные свойства чимеевской воды не детерминируются только ее химическим составом: «Говорят, когда исследовали состав чимеевской воды, то поразились большому содержанию серебра. Может, оно и так, но мало ли у нас скважин с “серебряной” водой, а вот чудесными свойствами она не обладает» (Чимеевская святыня...). Видимо, исходя из этой интерпретации, в дискурсе паломников также содержится информация, что чимеевская вода содержит серебро (материалы интернет-форумов, СМИ, видеоматериалов). Словом, практически все источники формируют миф о «серебряной» воде и о ее пользе, хотя известно, что бактерицидные свойства серебра лишь продлевают срок хранения воды, но не делают ее лечебной панацеей. И ни на одном ресурсе не приводится документ, который подтверждал бы сделанный некими «учеными» вывод о наличии в чимеевской воде серебра. Заказанный мною анализ воды из чимеевского колодца показал, что серебра в воде критически мало:  $< 0,005 \text{ мг/дм}^3$ . Что касается других металлов, то: железа в воде –  $1,0 \text{ мг/дм}^3$ , калия –  $1,1 \text{ мг/дм}^3$ , натрия –  $3,2 \text{ мг/дм}^3$ , магния –  $8,7 \text{ мг/дм}^3$ , т.е. по химическим показателям вода вполне обычная (Протокол...).

### Паломничество

Естественно, если церковные власти видят чимеевский монастырь «крупным духовным, паломническим и культурным центром» (Бояркина, URL), то необходимы меры по привлечению паломников, большая часть которых – невоцерковленные «захожане». Именно этот поток в большей степени диктовал до недавнего времени и диктует в настоящее время содержание «чимеевского дискурса». Так, на сайте одной из тюменских турфирм тех, кто едет в Чимеево, называют «туристами», а само «путешествие» рассматривают скорее в прагматических целях как одну из форм поправить здоровье: «Неподалеку от села из-под земли бьет родник. Говорят, что вода из него творит прямо таки чудеса – исцеляет от самых разных заболеваний. Потому набирают ее впрок и еще: несмотря на погоду, обязательно здесь ею обливаются. Такая вот *лечебница под открытым небом* (курсив мой. – Е.Е.), доступная каждому» (Туры в Чимеево...).

Примером поверхностного отношения к Чимеево, где почти все получают гарантированное чудесное исцеление при минимуме усилий (стоит лишь оказаться в этом месте), стал обряд крещения детей. Главным образом эту категорию паломников привлекает, во-первых, престижность места, во-вторых, упрощенность обряда крещения. Вот ти-

пичная история, рассказанная в 2007 г. (в сокращении): «Я долго не могла забеременеть, и только после поездки в Чимеево забеременела. Решили, что крестить дочку будем только там. Да, и крестят там хорошо (без всяких условий). У нас недавно знакомые пришли дочку крестить в Знаменский собор (Знаменский кафедральный собор в г. Тюмени. – Е.Е.), дак из 18 человек – 16 отказали в процессе крещения (по разным причинам). Представьте, как неприятно» (ник *Гость* (89.204.\*.\*)). Через некоторое время *Мася* окрестила ребенка, о чем поделилась на форуме: «Сегодня съездили, покрестили дочку. Все прошло хорошо, было 5 человек (3 ребенка до года, 2 взрослых). Процедура длилась минут 40, никаких условностей (крестик и полотенце)» (Чимеевский монастырь...).

О том, что «чимеевский» обряд крещения отличается, в частности, от «тюменского», говорят и священники. Так, иерей о. Вадим (Баранов), настоятель храма во имя Казанской иконы Божией Матери в с. Исетском Тюменской области, отмечает, что «исетцы любят Чимеево. Они туда едут все креститься – там не спрашивают ничего, молитв. Здесь надо встретиться, поговорить...» (ПМА 2: о. Вадим). Такие «упрощенные» правила применяются, возможно, из-за большого числа желающих креститься (у священников просто не хватает на всех времени), а возможно, и в рамках политики привлечения в Чимеево большого числа паломников, а следовательно, «рубля».

Крещение рассматривается невоцерковленными паломниками как «продолжение» чудес, происходящих в Чимеево. Например, *Мамамоти* пишет в 2012 г.: «Мы в полгода его там и покрестили. Там действительно чудеса происходят, ребёнка я держала в чане с водой а батюшка поливал с верху, мой сын даже не пискнул. А ещё мы хотели весь процесс снимать на фотокамеру, но успели только снять сам храм как фотоаппарат. отказался работать, просто не включался и всё!!! Мы уж думали что он сломался, но как только мы отъехали от храма киллометров 10 он заработал как ни вчём, не бывало, и по сей день работает. Действительно чудеса там творятся!!!!!!!!!!» (Чимеево. Отзывы о поездках...).

Помимо отказа работы фотокамеры, принимаемого форумчанкой за «чудо», с крещением могут быть связаны и другие суеверия. Их описывает в своем комментарии *танюХА*: «Для крещения взрослому нужен крестик и голод. желудок, то есть натощак. А ребёнку крестик, обязательно крещ. родители, крестный или крёстная, пелёнку, полотенце. Мы так делали сначала в пелёнку завернули, потом в полотенце, что бы вода на пелёнке осталась. Её хранить проще. Нужно хранить свечу и пелёнку. Может помоч в будущем, при лечении болезней например, у бабушек. А остальное, что перечислила Мася и мн. др., это уже не обязательные условности. Это требуют только в крупных храмах;-)» (Чимеевский монастырь...).

Видимо, с приходом в Чимеевском монастыре к власти нового, более строгого управляющего, каким является митрополит Курганский и Белозерский Иосиф, обряд крещения приблизился к канонически установленным образцам (в частности, в плане знания основных православных молитв). У привыкших к неприхотливому таинству паломников эти «новшества» уже вызывают недоумение и протест: «Ребята, ну тот обряд крещения ребенка, который всем известен превратился в какой-то фарс и издевательство. Обряд крещения проводил иерей Антоний Епин. Перед крещением начал спрашивать у крестных будущих, кто знает молитву “Символ веры”». Так получилось, что никто наизусть ее не знал, и он начал всех нас стыдить и практически высмеивать, короче обряд затянулся на 3,5 часа, 2 часа из этих 3,5, священник нам читал отповедь, гневался и осуждал» (Отзыв... Крещение в Чимеево).

В целом во многом неконтролируемый опыт паломничества представляет для исследователя множество примеров суеверий или просто домыслов, которыми «окутано» пребывание в Чимеево и поклонение местным святыням. Например, на тюменском форуме «Детки» Лусинэ советует: «Уважаемый автор, если все же соберетесь туда, то возьмите с собой хлеб, масло и крупу, только купить все нужно на свои собственные деньги, по крайней мере мне так объясняли...» (Чимеево. Отзывы о поездках...). Впрочем, здесь, как и во многих других «историях», можно увидеть отношение к месту как к священному (сакральному), ибо «оно опасно и в высшей степени важно: вы должны подходить к нему с почтением серьезно, уважительно и с необходимыми приготовлениями» (Анурин 2013: 136–137). Единственное, эти «приготовления» соответствуют не церковным образцам поведения в рамках «канонического» религиозного ландшафта, а бытовым «версиям», например, ритуалам лечения у «бабок» в народной медицинской практике.

Восприятие Чимеево только как туристского объекта со всеми вытекающими отсюда последствиями некоторыми паломниками оценивается негативно: «...Уж очень популярным турист-проектом стало Чимеево...» (ник *FUFA*) (Чимеево. Свято-Казанский...); «Ехали с Тургояка, заехали в Чимеево, попсовое место, в церковной лавке, что только не продают, только статуэтки Обамы не встретила» (ник *Evteon*) (Суббота, поездка в Чимеево...). Однако чудотворно-прагматическое восприятие туристского бренда «Чимеево» в разных источниках преобладает. Как, например, в размышлениях об иконе в диалоге журналиста (Журн.) и паломницы (Пал.): «Журн.: Как узнали о храме, иконе? Пал.: Я через родственников узнала. Они ощущают духовное успокоение от этой иконы, и что они просят, она исполняет им. Журн.: Могли бы хотя бы некоторые примеры привести? Пал.: Жена у брата моего, вот она мне подсказала про эту икону. Говорит, сколько раз я ездила, просила ее. Муж не мог найти работу с сыном, и эту икону она попросила, помощи

эту икону, и они нашли работу. *Журн.: У Божией Матери? Пал.: Да, у Божией матери. И поэтому они стали щас ездить и просить здоровья, счастья. И все вроде получается нормально. (...) И поэтому щас они верят в эту, и многие приезжают там»* (Чимеевская чудотворная...). Этот пример иллюстрирует особенности культа почитаемых мест, складывающегося в городской среде, основной message которого, высказанный через директивную просьбу, направлен на получение, как правило, материальной выгоды (Мороз 2015: 89–100).

### Заключение

Религиозный ландшафт Чимеево – многослойный «продукт», формируемый, с одной стороны, церковными институтами с помощью маркетинговых стратегий, с другой – невоцерковленными паломниками, которым нужна «лечебница» и «благодать» под одной крышей. Действительно, религиозный ландшафт Чимеево «попадает в десятку»: в нем есть все, что необходимо современному паломнику для удовлетворения самых разных потребностей:

- близость крупных областных центров, обеспечивающих большой приток паломников (Тюмень, Курган, Екатеринбург);
- аттрактивный сельский и природный ландшафт, особенно важный для жителей мегаполисов и больших городов для эмоциональной «разгрузки»;
- комплексный характер религиозного ландшафта – монастырь (особая благодать), икона, источник;
- наличие особой святыни – иконы, необычной визуально и умело «раскручиваемой» настоятелями монастыря (в том числе через «звездный шлейф»);
- наличие «альтернативных» святынь (на дороге к почитаемому источнику можно увидеть дерево – сосну, на которой и рядом с которой паломники повязывают ленточки);
- обустроенность монастыря, в том числе наличие необходимых служб для нужд паломников (кафе, туалеты, гостиница, парковка);
- упрощенность обряда крещения.

Монастырский ландшафт призван был сформировать строго каноническое поведение на этой территории, однако в реальности мы видим другую картину, ведь перед настоятелями монастыря не могла не стоять задача обустраивать данный ландшафт силами привлеченных паломников, которые потенциально могли бы массово приезжать к иконе. У них это блестяще получалось в 2000-е гг., и чимеевская глубинка с отвратительными дорогами стала местом паломничества и московских звезд шоу-бизнеса, и «рядовых» паломников со всех регионов России. Однако «масла» в чимеевском религиозном пейзаже оказалось слишком



много, и «хлеба» становилось уже не видно под ним, когда этот светский «слой» на чимеевском «пироге» оказался слишком явным и выходящим далеко за рамки строгих церковных ограничений, тем более монастырских. С этим, видимо, и была связана реформа управления монастырем, инициированная Епархией в 2015 г. Однако до сих пор особенности формирования религиозного ландшафта в Чимеево находятся в мейн-стриме современности, причем как в России, так и за рубежом, когда религия становится «поп-религией» (Knoblauch 2011) с установкой на массовую аудиторию, диктующую свое мировоззрение и нормы.

### Литература

- Адаев В.Н. Сакрализация пространства как текущий процесс в культуре юганских хантов-переселенцев // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, филология. 2013. Т. 12, № 7. С. 296–301.
- Анурин В.Ф. Религия как фактор социальной интеграции // СОЦИС. 2013. № 1. С. 135–146.
- Бакулин М. Чимеево // LiveJournal. URL: <http://zamorin.livejournal.com/106079.html> (дата обращения: 12.04.2014).
- Бояркина А. Чимеево: 10 лет монастырской жизни // Аргументы и факты. URL: <http://www.chel.aif.ru/society/article/28026> (дата обращения: 24.03.2014).
- Виноградов В.В. Механизмы трансляции сакральной информации (на примере почитаемых мест Северо-Запада России) // Механизм передачи фольклорной традиции. СПб.: РИИИ, 2004. С. 232–248.
- Всероссийская перепись населения 2010 года. Численность населения Курганской области // Курганстат. URL: [http://kurganstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat\\_ts/kurganstat/resources/2bffa8041143442af12ef367ccd0f13/Том+1+Численность+населения+Кург.+обл.табл.docx](http://kurganstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/kurganstat/resources/2bffa8041143442af12ef367ccd0f13/Том+1+Численность+населения+Кург.+обл.табл.docx) (дата обращения: 24.07.2016).
- Главацкая Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. 2008. № 4. С. 76–82.
- Государственно-конфессиональные отношения и религиозные объединения в Тюменской области: справочник / Под ред. В.П. Ключевой. Тюмень: Печатный дом «Тюмень», 2009.
- Давайте и Стаса Михайлова в монастырь пускать не будем. В главном духовном центре Зауралья – смутные перемены // Интернет-газета Znak. URL: [https://www.znak.com/2015-08-04/v\\_glavnom\\_duhovnom\\_centre\\_zauralya\\_smutnye\\_peremeny\\_foto](https://www.znak.com/2015-08-04/v_glavnom_duhovnom_centre_zauralya_smutnye_peremeny_foto) (дата обращения: 24.07.2016).
- Дутчак Е.Е., Васильев А.В., Ким Е.А., Полежаева Т.В. Православный ландшафт таежной Сибири: концепция и исследования // Сибирские исторические исследования. 2013. № 1. С. 81–90.
- Епин И. Чимеево // Информационное агентство Екатеринбургской Епархии. URL: <http://orthodox.etel.ru/2007/33/chimeevo.htm> (дата обращения: 12.04.2015).
- Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М.: ОГИ, 2009.
- Иванова И. Чимеевская икона Божьей Матери – Чудотворная Святыня Урала и Зауралья // Ярмарка мастеров. URL: <http://www.livemaster.ru/topic/197465-chimeevskaya-ikona-bozhej-materi-chudotvornaya-svyatynya-urala-i-zauralya> (дата обращения: 12.04.2014).
- Икона Казанская Чимеевская – описание // Каталог икон. URL: <http://pravicon.com/info-354> (дата обращения: 03.08.2016).

- Икона, спасшая жизнь* Стасу Михайлову // Вечный Зов. Российская православная газета. URL: <http://www.vzov.ru/2013/06-08/28.html> (дата обращения: 26.07.2016).
- История Зауралья* // Курганская областная Дума. Официальный сайт. URL: [http://www.oblduma.kurgan.ru/kurgan\\_obl/history/](http://www.oblduma.kurgan.ru/kurgan_obl/history/) (дата обращения: 25.07.2016).
- Каргина И.Г.* Ключевые тренды в изучении современных проявлений религиозности // СОЦИС. 2013. № 6. С. 108–115.
- Культурный ландшафт как объект наследия* / Под ред. Ю.А. Веденина, М.Е. Кулешовой. М.: Ин-т Наследия; СПб.: Дмитрий Буланин, 2004.
- Лукиных А.А.* Об истории создания оборонительных линий в Зауралье во второй половине XVII–XVIII в. // Емельяновские чтения: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. (Курган, 11–12 мая 2007). Курган: Изд-во Курган. ун-та, 2007. С. 59–61.
- Менщиков В.В.* Зауралье // Историческая энциклопедия Сибири. Новосибирск: Историческое наследие Сибири, 2010. Т. 1. С. 587.
- Мороз А.Б.* Сакральные места в городском и сельском пространстве: традиционные и новые практики // Ситуация постфольклора: городские тексты и практики. М.: ФОРУМ, 2015. С. 89–100.
- Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий по данным Первой всеобщей переписи населения 1897 года.* Санкт-Петербург: Типография «Общественная польза», 1905.
- Нечаева М.Ю.* Монастырские ландшафты Среднего Урала: исследовательские подходы и объекты наследия // Уральский исторический вестник. 2011. № 4. С. 96–102.
- Описание иконы Казанская Чимеевская* // Каталог икон. URL: <http://pravicon.com/info-86> (дата обращения: 29.07.2016).
- Отзыв:* Свято-Казанский Чимеевский мужской монастырь (Россия Курганская область) – Здесь живет чудо // Отзовик. URL: [http://otzovik.com/review\\_1836200.html](http://otzovik.com/review_1836200.html) (дата обращения: 27.07.2016).
- Отзыв:* Свято-Казанский Чимеевский мужской монастырь (Россия Курганская область) – Крещение в Чимеево // Отзовик. URL: [http://otzovik.com/review\\_3484405.html](http://otzovik.com/review_3484405.html) (дата обращения: 30.07.2016).
- Панфилов С.* Чимеевская святыня. Новосибирск: [б.и.], 2008.
- Пестерев В.В.* Организация населения в колонизируемом пространстве: очерки истории колонизации Зауралья конца XVI – середины XVIII в. Курган: Изд-во Курган. ун-та, 2005.
- Портреты на заказ.* С. Осипов // ArtNow.ru. URL: <http://artnow.ru/ru/portrait/18021/0/picture/0.html?gcity=&gcountry=&gsurname=> (дата обращения: 15.08.2016).
- Протокол КХА № 154* по объекту анализа «Вода природная подземная» от 25.06.2013 // Личный архив автора.
- Распопов П.* Чимеево // Наш Урал. URL: [http://nashural.ru/Goroda\\_i\\_sela/chimeevo.htm](http://nashural.ru/Goroda_i_sela/chimeevo.htm) (дата обращения: 12.04.2015).
- Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии.* Т. 1: Поздняя древность – начало XX в. / Отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014.
- Ремезов С.У.* Хорографическая книга Сибири // Библиотека Гарвардского университета. URL: <http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/18273155?n=36&printThumbnails=no> (дата обращения: 12.06.2016).
- Святой источник* // Свято-Казанский Чимеевский мужской епархиальный монастырь. URL: <http://chimeevo.com/content/svyatoy-istochnik-v-chimeevo> (дата обращения: 30.07.2016).
- Свято-Казанский Чимеевский мужской епархиальный монастырь* // Монастырь. URL: <http://chimeevo.com/content/monastyr> (дата обращения: 20.07.2016).
- Свято-Казанский Чимеевский мужской монастырь* (Россия, Курганская область) // Отзовик. URL: [http://otzovik.com/review\\_1836200.html](http://otzovik.com/review_1836200.html) (дата обращения: 30.07.2016).

- Свято-Казанский Чимеевский мужской монастырь* (Россия, Курганская область) – Посетила в страстную субботу // Отзовик. URL: [http://otzovik.com/review\\_1005479.html](http://otzovik.com/review_1005479.html) (дата обращения: 30.07.2016).
- Список населенных мест по сведениям 1868–1869 годов*. LX. Тобольская губерния. Санкт Петербург, 1871.
- Справочная книга Тобольской епархии к 1 сентября 1913 года*. Тобольск: Епархиальное братство во имя св. вмч. Димитрия Солунского, 1913.
- Суббота*, поездка в Чимеево // Car72.ru. URL: <http://www.car72.ru/forum/viewtopic.php?t=2086&start=150> (дата обращения: 09.08.2016).
- Трепавлов В.В.* Сибирский юрт после Ермака. М.: Восточная литература, 2012.
- Турбюро* г. Кургана, запись на стене от 7 апреля 2015 года // Турбюро города Кургана. URL: <https://vk.com/tourbyuro45> (дата обращения: 27.07.2016).
- Туры в Чимеево* // ООО Туроператор «Континент». URL: <http://www.turcont.ru/chimeevo.html> (дата обращения: 24.03.2014).
- Чимеево* + святой источник из Тюмени // Моя планета: Туристическая компания. URL: <http://myplanet72.ru/index.php/chimeevo> (дата обращения: 29.07.2016).
- Чимеево*. Казанский Чимеевский мужской монастырь. Церковь Казанской иконы Божией Матери // Соборы. Ру. Народный каталог православной архитектуры. URL: <http://sobory.ru/article/?object=06816> (дата обращения: 22.07.2016).
- Чимеево*. Отзывы о поездках // Детки. URL: <http://www.detkityumen.ru/forum/thread/96082/> (дата обращения: 1.08.2016).
- Чимеево*. Святой источник // Мастерская путешествий «Рыжий слон». URL: [http://sun-elephant.ru/index.php?id=91&Itemid=75&option=com\\_content&task=view](http://sun-elephant.ru/index.php?id=91&Itemid=75&option=com_content&task=view) (дата обращения: 03.08.2016).
- Чимеево*. Свято-Казанский Чимеевский мужской монастырь и святой источник // Форум Кургана и Курганской области и наших друзей. URL: <http://forum.zaural.ru/index.php?topic=56224.msg564594#msg564594> (дата обращения: 11.09.2014).
- Чимеевская святыня* – чудотворная казанская икона Божией Матери // Курганская и Белозерская Епархия Курганской митрополии Русской православной церкви (Московский Патриархат). URL: [http://www.kurgan.orthodoxy.ru/index.php?Itemid=65&catid=74&id=182&option=com\\_content&view=article](http://www.kurgan.orthodoxy.ru/index.php?Itemid=65&catid=74&id=182&option=com_content&view=article) (дата обращения: 12.04.2014; 12.07.2016).
- Чимеевская* чудотворная: видеофильм. URL: [http://pravfilms.ru/load/filmy/dokumental-noe\\_kino/film\\_quot\\_chimeevskaja\\_chudotvornaja\\_ikona\\_quot\\_smotret\\_onlajn\\_besplatno/2-1-0-428](http://pravfilms.ru/load/filmy/dokumental-noe_kino/film_quot_chimeevskaja_chudotvornaja_ikona_quot_smotret_onlajn_besplatno/2-1-0-428) (дата обращения: 30.07.2016).
- Чимеевский монастырь* // Детки. URL: <http://www.detkityumen.ru/forum/thread/5206/> (дата обращения: 12.01.2015).
- Ягоднинский сельсовет* (Белозерский район) // Википедия. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Ягоднинский\\_сельсовет\\_\(Белозерский\\_район\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Ягоднинский_сельсовет_(Белозерский_район)) (дата обращения: 24.07.2016).
- Knoblauch H.* Culture and Religion in Turbulent Times – Secularization and the Transformation of Religion // Geneva, 10 September 2011 ESA 10th Conference «Social Relations in Turbulent Times». Programme book. P. 39–40.

#### Список сокращений

- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Белозерский р-н Курганской обл. Июнь 2013 г. (информанты: настоятель Чимеевского монастыря о. Серафим Дмитриев, 1969 г.р.; Жен., 1930 г.р.).
- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Исетский р-н Тюменской обл. Июнь 2011 г. (информанты: настоятель храма во имя Казанской иконы Божией Матери о. Вадим Баранов, 1969 г.р.).

Статья поступила в редакцию 16 августа 2016 г.

*Ermakova Elena E.*

# **THE FORMATION OF MODERN RURAL RELIGIOUS LANDSCAPE: SHRINES IN THE VILLAGE OF CHIMEEVO, KURGAN REGION (RUSSIA)**

**Abstract.** In the Trans-Ural region, there are old cult objects being revived and new ones being created; practices of these objects' reverence are being formed alongside new religious identities. The village of Chimeevo is one of the places on the region's religious map, where these processes unfold. Here, there are a monastery, a revered icon of the Chimeevo Mother of God, and a spring. The article shows the specifics of formation of the Chimeevo religious landscape as a multi-layered 'product'. On the one hand, it is being formed by ecclesiastical institutions, on the other – by unchurched pilgrims that seek for a 'retreat' and the 'grace' under the same roof. The monastery landscape is intended to form a strictly canonical behaviour in this territory; however, the real picture turns out to be quite different, and that is what the author discusses in this article.

**Keywords:** religious landscape, Chimeevo, revered icon, holy spring

DOI: 10.17223/2312461X/14/11

## **References**

- Knoblauch H. Culture and Religion in Turbulent Times – Secularization and the Transformation of Religion. In: *Geneva, 10 September 2011 ESA 10th Conference «Social Relations in Turbulent Times»*. Programme book, pp. 39-40.
- Adaev V.N. Sakralizatsiia prostranstva kak tekushchii protsess v kul'ture iuganskikh khantov-pereeselentsev [The sacralization of space as a current process in the culture of the Yugan Khanty-resettlers], *Vestnik Novosibirskogo gos. un-ta. Ser.: Istoriia, filologiya*, 2013, Vol. 12, no. 7, pp. 296–301.
- Anurin V.F. Religiiia kak faktor sotsial'noi integratsii [Religion as a factor of social integration], *SOTSIS*, 2013, no. 1, pp. 135–146.
- Bakulin M. Chimeevo, *LiveJournal*. Available at: <http://zamorin.livejournal.com/106079.html> (Accessed 12 April 2014).
- Boiarkina A. Chimeevo: 10 let monastyrskoi zhizni [Chimeevo: 10 years of monastic life], *Argumenty i fakty*. Available at: <http://www.chel.aif.ru/society/article/28026> (Accessed 24 March 2014).
- Vinogradov V.V. Mekhanizmy transliatsii sakral'noi informatsii (na primere pochitaemykh mest Severo-Zapada Rossii), *Mekhanizm peredachi fol'klornoi traditsii* [The mechanism of transmission of folklore traditions]. St. Petersburg: RIII, 2004, pp. 232–248.
- Vserossiiskaia perepis' naseleniia 2010 goda. Chislennost' naseleniia Kurganskoi oblasti [The Russian national census of 2010. The population of Kurgan region], *Kurganstat*. Available at: [http://kurganstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat\\_ts/kurganstat/resources/2bffa88041143442af12ef367ccd0f13/Tom+1+Chislennost'+naseleniia+Kurg.+obl.tabl.docx](http://kurganstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/kurganstat/resources/2bffa88041143442af12ef367ccd0f13/Tom+1+Chislennost'+naseleniia+Kurg.+obl.tabl.docx) (Accessed 24 July 2016).
- Glavatskaia E.M. Religiozniy landshtaf Urala: fenomen, problemy rekonstruktsii, metody issledovaniia [The religious landscape of the Urals: phenomenon, problems of reconstruction, research methods], *Ural'skii istoricheskii vestnik*, 2008, no. 4, pp. 76–82.
- Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniia i religioznye ob"edineniia v Tiimenskoi oblasti: spravochnik. Pod red. V.P. Kliuevoi [State-Church relationships and religious associations in Tyumen region: a handbook. Edited by V.P. Klyueva]. Tyumen': Pechatnyi dom «Tyumen'», 2009.

- Davaite i Stasa Mikhailova v monastyr' puskat' ne budem. V glavnom dukhovnom tsentre Zaural'ia – smutnye peremeny [Let's not allow Stas Mikhailov enter the monastery, too. Vague changes in the main spiritual centre in the Trans-Urals], *Internet-gazeta Znak*. Available at: [https://www.znak.com/2015-08-04/v\\_glavnom\\_duhovnom\\_centre\\_zaural'ya\\_smutnye\\_peremeny\\_foto](https://www.znak.com/2015-08-04/v_glavnom_duhovnom_centre_zaural'ya_smutnye_peremeny_foto) (Accessed 24 July 2016).
- Dutchak E.E., Vasil'ev A.V., Kim E.A., Polezhaeva T.V. Pravoslavnyi landshaft taezhnoi Sibiri: kontseptsii i issledovaniia [The Orthodox landscape of taiga Siberia: the concept and research], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2013, no. 1, pp. 81–90.
- Epin I. Chimeevo, *Informatsionnoe agentstvo Ekaterinburgskoi Eparkhii*. Available at: <http://orthodox.etel.ru/2007/33/chimeevo.htm> (Accessed 12 April 2015).
- Ivanova A.A., Kalutskov V.N., Fadeeva L.V. *Sviatye mesta v kul'turnom landshafte Pinezh'ia (materialy i kommentarii)* [Holy places in the cultural landscape of Pinezhye (materials and comments)]. Moscow: OGI, 2009.
- Ivanova I. Chimeevskaia ikona Bozh'e Materi – Chudotvornaia Sviatynia Urala i Zaural'ia [The Chimeevo icon of Mother of God – a miraculous shrine of the Urals and Trans-Urals], *Iarmarka masterov*. Available at: <http://www.livemaster.ru/topic/197465-chimeevskaya-ikona-bozhej-materi-chudotvornaya-svyatynia-urala-i-zauralya> (Accessed 12 April 2014).
- Ikona Kazanskaia Chimeevskaia – opisaniie [The Kazan Icon of Chimeevo – a description], *Katalog ikon*. Available at: <http://pravicon.com/info-354> (Accessed 3 August 2016).
- Ikona, spasshaia zhizn' Stasu Mikhailovu [The icon that saved Stas Mikhailov's life], *Vechnyi Zov. Rossiiskaia pravoslavnaia gazeta*. Available at: <http://www.vzov.ru/2013/06-08/28.html> (Accessed 26 July 2016).
- Istoriia Zaural'ia [The history of the Trans-Ural region], *Kurganskaia oblastnaia Duma*. Ofitsial'nyi sait. Available at: [http://www.oblduma.kurgan.ru/kurgan\\_obl/history/](http://www.oblduma.kurgan.ru/kurgan_obl/history/) (Accessed 25 July 2016).
- Kargina I.G. Kliuchevye trendy v izuchenii sovremennykh proiavlenii religioznosti [Key trends in the study of modern manifestations of religiosity], *SOTsIs*, 2013, no. 6, pp. 108–115.
- Kul'turnyi landshaft kak ob"ekt nasledii*. Pod red. Iu. A. Vedenina, M. E. Kuleshovoi [Religious landscape as an object of heritage. Edited by Yu.A. Vedenin, M.E. Kuleshova]. Moscow: In-t Nasledii; St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, 2004.
- Lukinykh A.A. Ob istorii sozdaniia oboronitel'nykh linii v Zaural'e vo vtoroi polovine XVII – XVIII vv. [On the history of creation of defensive lines in the Trans-Ural region in the second half of the XVII – XVIII centuries], *Emel'ianovskie chteniia: mat-ly Vseros. nauch.-prakt. konf. (Kurgan, 11–12 maia 2007)* [The Emelyanov Readings: proceedings of the Russian scientific and applied research conference (Kurgan, 11–12 May 2007)]. Kurgan: Izd-vo Kurgan. un-ta, 2007, pp. 59–61.
- Menshchikov V.V. Zaural'e [The Trans-Urals], *Istoricheskaiia entsiklopediia Sibiri* [The historical encyclopedia of Siberia]. Novosibirsk: Istoricheskoe nasledie Sibiri, 2010, Vol. 1, pp. 587.
- Moroz A.B. Sakral'nye mesta v gorodskom i sel'skom prostranstve: traditsionnye i novye praktiki, *Situatsiia postfol'klora: gorodskie teksty i praktiki* [The situation of post-folklore: urban texts and practices]. Moscow: FORUM, 2015, pp. 89–100.
- Naselennye mesta Rossiiskoi imperii v 500 i bolee zhitelei s ukazaniem vsego nalichnogo v nikh naseleniia i chisla zhitelei preobladaiushchikh veroispovedanii po dannym Pervoi vseobshchei perepisi naseleniia 1897 goda* [Russian Empire's populated areas with the population equating to over 500 inhabitants, with indication of all the population present herein and of the number of inhabitants exercising dominant religion, based on the results of the First general census of 1897]. St. Petersburg: Tipogr-ia «Obshchestvennaia pol'za», 1905.
- Nechaeva M.Iu. Monastyrskie landshafty Srednego Urala: issledovatel'skie podkhody i ob"ekty nasledii [The monastic landscapes of the Middle Urals: research approaches and objects of heritage], *Ural'skii istoricheskii vestnik*, 2011, no. 4, pp. 96–102.

- Opisanie ikony Kazanskaia Chimeevskaia [The description of the Kazan Icon of Chimeevo], *Katalog ikon*. Available at: <http://pravicon.com/info-86> (Accessed 29 July 2016).
- Otzyv: Sviato-Kazanskii Chimeevskii muzhskoi monastyr' (Rossiia Kurganskaia oblast') – Zdes' zhivet chudo [Review: The Holy-Kazan Friary of Chimeevo (Russia, Kurgan region) – here lives the miracle], *Otzovik*. Available at: [http://otzovik.com/review\\_1836200.html](http://otzovik.com/review_1836200.html) (Accessed 27 July 2016).
- Otzyv: Sviato-Kazanskii Chimeevskii muzhskoi monastyr' (Rossiia Kurganskaia oblast') – Kreshchenie v Chimeevo [Review: The Holy-Kazan Friary of Chimeevo (Russia, Kurgan region) – Baptizing in Chimeevo], *Otzovik*. Available at: [http://otzovik.com/review\\_3484405.html](http://otzovik.com/review_3484405.html) (Accessed 30 July 2016).
- Panfilov S. *Chimeevskaia sviatynia* [The Chimeevo shrine]. Novosibirsk: [b.i.], 2008.
- Pesterev V.V. *Organizatsiia naseleniia v koloniziruemom prostranstve: ocherki istorii kolonizatsii Zaural'ia kontsa XVI – serediny XVIII vv.* [The organization of the population in a colonized space: essays on the history of colonization of the Trans-Urals in the late XVI-th to the mid-XVIII-th centuries]. Kurgan: Izd-vo Kurgan. un-ta, 2005.
- Portrety na zakaz. S. Osipov [Portraits to order. S. Osipov], *ArtNow.ru*. Available at: <http://artnow.ru/ru/portrait/18021/0/picture/0.html?gcity=&gcountry=&gsurname=> (Accessed 15 August 2016).
- Protokol KKhA № 154 po ob'ektu analiza «Voda prirodnaia podzemnaia» ot 25.06.2013 [The protocol of quantitative chemical analysis # 154, with the object of analysis being 'Natural underground water', dated 25 June 2013], *Lichnyi arkhiv avtora* [The author's personal archive].
- Raspopov P. Chimeevo, *Nash Ural*. Available at: [http://nashural.ru/Goroda\\_i\\_sela/chimeevo.htm](http://nashural.ru/Goroda_i_sela/chimeevo.htm) (Accessed 12. April 2015).
- Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii. T. 1: Pozdniia drevnost' – nachalo XX v.* Otv. red. P.K. Dashkovskii [The religious landscape of Western Siberia and adjacent regions of Central Asia. Vol.1: The late antiquity to the early XX century. Edited by P.K. Dashkovskiy]. Barnaul: Izd-vo Altaiskogo universiteta, 2014.
- Remezov S.U. *Khorograficheskaya kniga Sibiri* [The chorographical book of Siberia], *Biblioteka Garvardskogo universiteta*. Available at: <http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/18273155?n=36&printThumbnails=no> (Accessed 12 June 2016).
- Sviatoi istochnik [The holy spring], *Sviato-Kazanskii Chimeevskii muzhskoi eparkhial'nyi monastyr'*. Available at: <http://chimeevo.com/content/svyatoy-istochnik-v-chimeevo> (Accessed 30 July 2016).
- Sviato-Kazanskii Chimeevskii muzhskoi eparkhial'nyi monastyr' [The Holy-Kazan Eparchial Male Monastery of Chimeevo], *Monastyr'*. Available at: <http://chimeevo.com/content/monastyr> (Accessed 20 July 2016).
- Sviato-Kazanskii Chimeevskii muzhskoi monastyr' (Rossiia Kurganskaia oblast') [The Holy-Kazan Male Monastery of Chimeevo (Russia, Kurgan region)], *Otzovik*. Available at: [http://otzovik.com/review\\_1836200.html](http://otzovik.com/review_1836200.html) (Accessed 30 July 2016).
- Sviato-Kazanskii Chimeevskii muzhskoi monastyr' (Rossiia Kurganskaia oblast') – Posetila v strastnuiu subbotu [The Holy-Kazan Male Monastery of Chimeevo (Russia, Kurgan region) – visited on Holy Saturday], *Otzovik*. Available at: [http://otzovik.com/review\\_1005479.html](http://otzovik.com/review_1005479.html) (Accessed 30 July 2016).
- Spisok naselennykh mest po svedeniyam 1868–1869 godov. LX. Tobol'skaia guberniia* [The list of populated areas based on the data for the years 1868–1869. LX. Tobolsk province]. St. Petersburg, 1871.
- Spravochnaya kniga Tobol'skoi eparkhii k 1 sentiabria 1913 goda* [The handbook of Tobolsk eparchy for September 1, 1913]. Tobol'sk: Eparkhial'noe bratstvo vo imia sv. vmch. Dimitriia Solunskogo, 1913.
- Subbota, poezdka v Chimeevo [Saturday. A trip to Chimeevo], *Car72.ru*. Available at: <http://www.car72.ru/forum/viewtopic.php?t=2086&start=150> (Accessed 9 August 2016).

- Trepavlov V.V. *Sibirskii iurt posle Ermaka* [The Siberian yurt after Yermak]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2012.
- Turbiuro g. Kurgana, zapis' na stene ot 7 apreliia 2015 goda [The tourist office of the city of Kurgan, a sign on the wall dated 7 April, 2015], *Turbiuro goroda Kurgana*. Available at: <https://vk.com/tourbyuro45> (Accessed 27 July 2016).
- Tury v Chimeevo [Tours to Chimeevo], *ООО Туropератор «Kontinent»*. Available at: <http://www.turcont.ru/chimeevo.html> (Accessed 24 March 2014).
- Chimeevo + sviatoi istochnik iz Tiumeni [Chimeevo plus the holy spring from Tyumen], *Moia planeta: Turisticheskaiia kompaniia*. Available at: <http://myplanet72.ru/index.php/chimeevo> (Accessed 29 July 2016).
- Chimeevo. Kazanskii Chimeevskii muzhskoi monastyr'. Tserkov' Kazanskoi ikony Bozhiei Materi [Chimeevo. The Kazan Friary of Chimeevo. The Church of the Kazan Icon of Mother of God], *Sobory.Ru. Narodnyi katalog pravoslavnoi arkhitektury*. Available at: <http://sobory.ru/article/?object=06816> (Accessed 22 July 2016).
- Chimeevo. Otzyvy o poezdках [Chimeevo. Reviews of trips], *Detki*. Available at: <http://www.detkityumen.ru/forum/thread/96082/> (Accessed 1 August 2016).
- Chimeevo. Sviatoi istochnik [Chimeevo. The holy spring], *Masterskaia puteshestvii «Ryzhii slon»*. Available at: [http://sun-elephant.ru/index.php?id=91&Itemid=75&option=com\\_content&task=view](http://sun-elephant.ru/index.php?id=91&Itemid=75&option=com_content&task=view) (Accessed 3 August 2016).
- Chimeevo. Sviato-Kazanskii Chimeevskii muzhskoi monastyr' i sviatoi istochnik [Chimeevo. The Holy-Kazan Friary of Chimeevo and the holy spring], *Forum Kurgana i Kurganskoi oblasti i nashikh друзей*. Available at: <http://forum.zaural.ru/index.php?topic=56224.msg564594#msg564594> (Accessed 11 September 2014).
- Chimeevskaia sviatynia – chudotvornaia kazanskaia ikona Bozhiei Materi [The Chimeevo shrine – the miraculous Kazan Icon of Mother of God], *Kurganskaia i Belozerskaia Eparkhiia Kurganskoi mitropolii Russkoi pravoslavnoi tserkvi (Moskovskii Patriarkhat)*. Available at: [http://www.kurgan.orthodoxy.ru/index.php?Itemid=65&catid=74&id=182&option=com\\_content&view=article](http://www.kurgan.orthodoxy.ru/index.php?Itemid=65&catid=74&id=182&option=com_content&view=article) (Accessed 12 April 2014; 12 July 2016).
- Chimeevskaia chudotvornaia: videofil'm [The miraculous Icon of Chimeevo: a film]. Available at: [http://pravfilms.ru/load/filmy/dokumentalnoe\\_kino/film\\_quot\\_chimeevskaja\\_chudotvornaja\\_ikona\\_quot\\_smotret\\_onlajn\\_besplatno/2-1-0-428](http://pravfilms.ru/load/filmy/dokumentalnoe_kino/film_quot_chimeevskaja_chudotvornaja_ikona_quot_smotret_onlajn_besplatno/2-1-0-428) (Accessed 30 July 2016).
- Chimeevskii monastyr' [The Chimeevo monastery], *Detki*. Available at: <http://www.detkityumen.ru/forum/thread/5206/> (Accessed 12 January 2015).
- Iagodninskii sel'sovet (Belozerskii raion) [The village council of Yagodnoye (Belozorskiy district)], Wikipedia. Available at: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Iagodninskii\\_sel'sovet\\_\(Belozerskii\\_raion\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Iagodninskii_sel'sovet_(Belozerskii_raion)) (Accessed 24 July 2016).

УДК 338:001.895 (4/8)  
DOI: 10.17223/2312461X/14/12

## **САКРАЛЬНЫЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ: НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ТИПОВ ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ И ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ КИРГИЗСКОГО ШАМАНСТВА**

---

Нестор Александрович Маничкин

**Аннотация.** На основе систематизации опубликованных этнографических материалов и с привлечением ранее неизвестных свидетельств из рукописи Тоголока Молдо 1929 г. и результатов своих собственных полевых исследований в Чуйской, Таласской и Джалал-Абадской областях Киргизии в 2013–2016 гг. автор пытается подойти к осмыслению специфики в способах достижения измененных состояний сознания и транса у черных и белых шаманов-бакшы в киргизской культуре.

**Ключевые слова:** бакшы, киргизы, Тоголок Молдо, шаманизм, белое и черное шаманство, измененные состояния сознания

### **Введение**

Шаманство, некогда чрезвычайно широко распространенное явление, и сегодня продолжает оставаться одной из наиболее самобытных форм сакрального восприятия бытия, известной во многих частях Земли. Большинство авторитетных исследователей не определяют шаманство как религию, указывая при этом, что корни религиозного кроются именно в шаманском культе. Исследователь трансперсональных переживаний и шаманских психотехник Стэнли Кrippнер настаивает на том, что шаманство – «это духовная техника, а не религия» (Криппнер 2012: 83). Вместе с другими учеными он констатирует, что для шаманства, в отличие от религии, не характерно наличие догматики, устоявшейся литургии, священных текстов и институций. В отечественной антропологии шаманство одними учеными определялось как лекарская практика (Ксенофонтов 1992), а другими, напротив, понималось в качестве ранней формы религиозного культа (Токарев 1965; Басилов 1992). Обозревая эти концептуальные подходы, В.И. Харитоновна указывает, что шамановедам необходимо разделять две сферы, которые самими представителями шаманистических сообществ не смешиваются: первая – это сфера деятельности шаманов (т.е. посвященных), а вторая – сфера мировоззрения, верований и ритуальной практики, которая включает, в том числе, и религиозный аспект. Сама В.И. Харитоновна



рассматривает шаманизм как сакральную магико-мистическую практику, а шамана — как человека с особыми психофизиологическими возможностями, для которого «общение с духами — это не религиозные взаимоотношения, а вполне конкретные взаимосвязи, основанные на магических действиях» (Харитонов 2006: 96).

Рассматривать шаманство в качестве религиозного культа — значило бы смешивать жрецов и шаманов, разнящихся функционально и по существу. Однако как жрецы, так и шаманы имеют дело со священным. Те и другие напрямую связаны с миром духов и божеств. Именно сакральное объединяет вокруг себя жрецов, священников, шаманов, колдунов и знахарей. Отношения жрецов и шаманов, вероятно, были не простыми уже во времена возникновения религиозных форм культуры, формирования и возвышения родовых культов. Тем более они усложнились и даже обострились, когда в соприкосновение с шаманством вошли служители относительно недавно появившихся мировых религий: христианства, буддизма, мусульманства. Историческая ось противостояния наложилась на разницу в отношениях с сакральным миром, которую можно проследить в обрядовых техниках жречества и шаманства — не только в их внешних чертах, но и в доминанте разных типов измененных состояний сознания (ИСС). Этот вопрос напрямую касается и дифференциации шаманства на черное и белое.

Целью данной статьи является выявление преимущественной связи аффективных форм достижения ИСС с черным шаманством, а молитвенно-медитативных форм — с белым, как эта связь обозначена в киргизской культуре. Данную гипотезу подтверждают не только этнографические материалы, собранные во второй половине XX в. в среде киргизских шаманов, но и ранее неизвестная широкой научной общественности рукопись сказителя Тоголока Молдо, подробно расспросившего в 1929 г. киргизских шаманов об их разделении на черных и белых (РФ ОРП НАН КР. Д. 77). Эта рукопись примечательна еще и тем, что является одним из немногих свидетельств, фиксирующих обрядовую лирику киргизских шаманов (так называемые песни бакшы, *бакшыларын ыры*). Интересно также проследить изменения, коснувшиеся с тех пор развития киргизского шаманства: как модифицировались представления о черных и белых шаманах и способах достижения ИСС у разных категорий практиков. Сделать это позволяют уже современные этнографические и фольклорные материалы, включая те, что были собраны мной в Чуйской, Таласской и Джалал-Абадской областях Киргизии в 2013–2016 гг.

### Черные и белые шаманы в научной литературе

Деление шаманов на белых и черных, которое было отмечено у ряда тюркских и монгольских народов (алтайцы, тувинцы, буряты, якуты,

киргизы), остается одним из спорных пунктов в этнографических исследованиях (Дугаров 1991: 17–32). Исследователи не нашли консенсуса ни по вопросу взаимных влияний тюрков и монголов в генезисе черного и белого шаманства, ни по вопросу о времени возникновения этой дифференциации, но удалось проследить ее онтологический элемент – связь белых шаманов с высшими мирами, а черных – с нижними сферами, с подземным миром. Советский этнограф-религиовед С.А. Токарев полагал, что у якутов так называемые белые шаманы были жрецами родового культа и «имели очень мало общего с настоящими шаманами – абаасы ойууна» (Токарев 1965: 289). Н.А. Алексеев, полагавший, что верования и обряды якутов сложились в эпоху совместного проживания их предков с другими тюркоязычными племенами в Центральной Азии, также выделял белых шаманов, которые почти никогда не ходили в нижний мир, имели «небесный корень» и были служителями родовых божеств-покровителей, называвшихся *айыы* (Алексеев 1969). Согласно ранним источникам, белые шаманы у якутов не пользовались бубном, а черные шаманы не допускались к совершению обрядов в честь айыы (Алексеев 1984: 26).

Таким образом, в отличие от белого шаманства, которое исследователи определяют как раннее жречество, черное шаманство хранит в себе собственно шаманский, архаический топос. В.И. Харитонов помещает черного шамана в центр сакрального мира, а белого шамана, жреца небесных и патриархальных культов, выносит на периферию (Харитонов 2006: 69–70). Белых шаманов В.И. Харитонов (70) называет «не шаманами, а шаманствующими», указывая на то, что эти люди не только имеют качественно иной общественный статус, но и не обладают многими способностями подлинных шаманов. Тем интереснее проанализировать киргизские представления о черном и белом шаманстве, которые, как мне видится, во многом коррелируют с утверждением В.И. Харитоновой.

Тщательное исследование различных духовно-магических практик народов Средней Азии позволило В.Н. Басилову, одному из крупнейших советских специалистов по этнографии Средней Азии, прийти к выводу о том, что дифференциация шаманства на черное и белое в этом регионе наблюдалась только у киргизов (Басилов 1992: 164). Собственно шаманами многие киргизы считали исключительно черных шаманов, а белых зачастую отождествляли со знахарями (*табын*) или представителями народного ислама – дервишами и муллами, которые лечат чтением священных сур. Узбеки, таджики, казахи и каракалпаки своих шаманов на черных и белых не делили.

Разделение киргизских шаманов (*бакшы*) и шаманок (*бюбю, бубу*<sup>1</sup>) на черных (*кара*) и белых (*ак*) отмечала и Т.Д. Баялиева, собиравшая свои полевые материалы в 1950–1960-х гг. (Баялиева 1972). При этом

она сообщала, что «северные и южные киргизы по-разному понимали свойства белых и черных шаманов» (121). По представлениям северных киргизов, черные шаманы были самыми могущественными, и «только черный шаман мог изгнать из тела больного вселившегося в него злого духа-джинна посредством различных манипуляций: становясь на раскаленное железо, острым ножом ударяя себя и больного, якобы отделяя у больного голову от туловища и т.д.». Белый шаман, по представлениям исторически менее исламизированных северных киргизов, это «в значительной мере знахарь, занимающийся лечением всевозможных болезней, но не выполняющий сложных действий, которые были характерны для черных шаманов». У южных киргизов, подвергшихся серьезному воздействию оседлых мусульманских культур, представления о черных и белых шаманах, как писала Баялиева, «довольно смутны», но белых шаманов на юге Киргизии иногда считают более могущественными. «Во всяком случае, раньше разграничение между черными и белыми шаманами было, по-видимому, более отчетливым, хотя в функциях тех и других было много общего», – делала вывод Баялиева. По ее данным, черные шаманы как у северных, так и у южных киргизов «свои камлания проводили только ночью» (121–122).

Исследовательница приводит две гипотезы о разделении на черных и белых шаманов, выдвинутые в духе господствовавших тогда в советской науке представлений. Согласно первой гипотезе, это разделение отражает фратриальное деление племен на два крыла (с опорой на гипотезу А.М. Золотарева: Золотарев 1964: 238–246), а согласно второй, является результатом «высокого развития шаманства» (точка зрения Д.К. Зеленина: Зеленин 1936: 394–398). Едва ли эти гипотезы могут удовлетворительно и полностью объяснить дифференциацию шаманства (или отсутствие таковой) у тех или иных народов. Сама Т.Д. Баялиева не настаивала ни на одной из них и продолжала свой обзор, в котором явно прослеживается связь дифференциации шаманства с методами вхождения в трансовые состояния. Вероятно, только научная парадигма тех времен помешала исследовательнице сделать соответствующие выводы на основании собранного материала.

В своей монографии Т.Д. Баялиева сообщает интересные данные о черном шамане Томо из Прииссыккуля. Информация, почерпнутая из воспоминаний очевидцев, которые смогли воспроизвести и некоторые тексты Томо-бакшы, позволила этнографу провести «поразительные аналогии» с призываниями алтайских шаманов, записанными в свое время А.В. Анохиным (Баялиева 1972: 148). «Его манипуляции над больными были настолько страшны, что слабонервные люди не посещали его шаманских камланий. В это время в “экстазе” он якобы отрезал голову больного от туловища и кричал: Бирик эле, бирик! (Соединись же, соединись!), и тогда люди будто бы явственно видели, как го-

лова становится на место. Он становился на раскаленное железо, протыкал себе и больному грудь или те части тела, которые у него болели. По веревкам (желбоо) он добирался до дымоходного отверстия (түндүк)<sup>2</sup>», – писала Баялиева о Томо-бакшы (138).

Современные данные об ИСС и их роли в культуре говорят о возможности подобных видений во время ритуалов наиболее сильных шаманов. Так, В.И. Харитоновна сообщает о вариантах погружения в ИСС, «которые не только вызывают у шамана весьма значительные ощущения, но заставляют и зрителя иногда на эмоциональном уровне, а иногда и вполне зримо приобщиться к ИСС-практике и проявляющейся при этом виртуальной реальности». Такие специфические разновидности ИСС характеризуются крайне «реалистичным» характером видений шамана, а также приобщением к ним участников действия, которые «либо испытывают сильнейшие эмоции и тактильные ощущения, либо начинают “видеть” происходящее» (Харитоновна 2006: 35).

Описывая деятельность белых шаманов в Киргизии, Т.Д. Баялиева упоминает специфику их работы, контрастирующую с методами *кара-бакшы*. Так, «бывшая шаманка» Кокулай причисляла себя к категории белых шаманов, и поэтому не практиковала хождение по раскаленному металлу и углям, не использовала в работе острых, режущих, металлических предметов, задействовала лишь плетъ и четки и считала не нужным причинять боль себе или своим пациентам. Из описания следует также, что Кокулай пользовалась свечами, зеркалом и молитвенно-медитативным способом вхождения в ИСС (Баялиева 1972: 142).

### Шаманы Тоголока Молдо

Для того чтобы понять, почему и каким образом шаманы делятся на черных и белых, нужно, наверное, спросить самих шаманов. И такой вопрос киргизским шаманам был задан. Его задал известный акын Тоголок Молдо (Байымбет Абдырахманов, 1860–1942). Сведения об этом дошли до нас благодаря его записям, хранящимся в Рукописном фонде Национальной академии наук Кыргызской Республики (РФ ОРП НАН КР. Д. 77) (рис. 1). На рукопись «*Бакишлардын ыры жана создору*» («*Песни и слова бакиши*») одним из первых внимание обратил киргизский этнограф И.Б. Молдобаев. В монографии, посвященной эпосу «Манас», он писал, что Тоголок Молдо в своих записях «вкратце приводит почти все сведения о кыргызском шаманстве того времени», а также отметил, что с 1929 г. этот документ так и не был введен в научный оборот (Молдобаев 1995: 237)<sup>3</sup>.

Информантами Тоголока Молдо выступают шаманы Борбу, Балта, Боржо и Шатан. Борбу-бакшы получил дар врачевания от белых духов, которые, явившись в первый раз, уточнили, что они *не будут «долго мучить»* его, поскольку не являются черными джиннами.

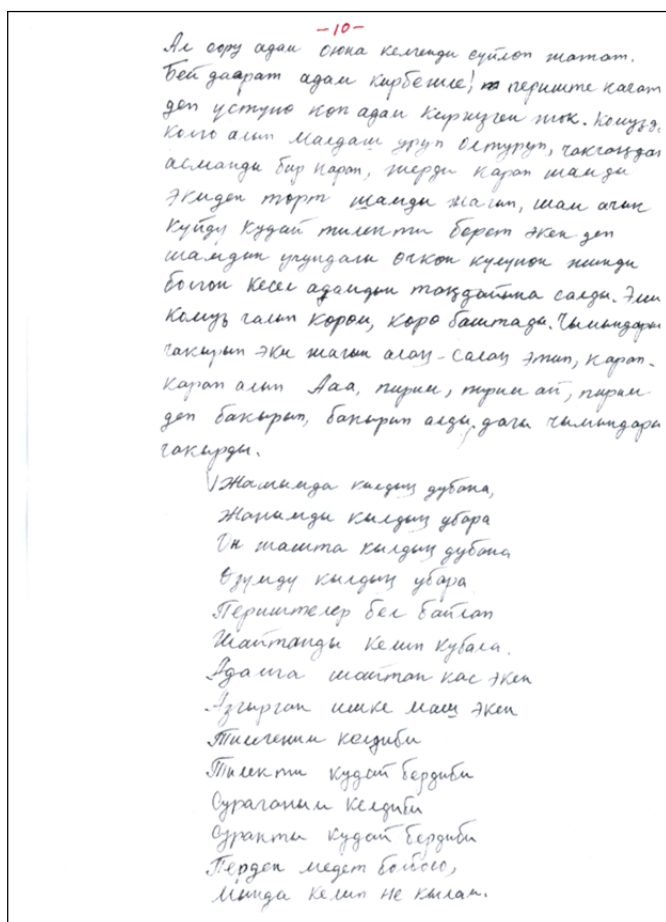


Рис. 1. Лист 10 рукописи Тоголока Молдо. РФ ОРП НАН КР. Д. 77. Фото автора

Этот шаман четко разграничивает черных и белых бакшы по признаку их ритуальных действий и способам вхождения в ИСС: «Бакшы мне сказал, что белые бакшы и бюбю действуют во время осмотра просто, вызывают предводителей войска, веруют и подчиняются земле, воде, мазарам<sup>4</sup>. А обращающихся к джиннам черных бакшы и бюбю можно узнать по их духам, по тому, как они лечат, какие беспокойные способы они при этом применяют. Их духи показываются в виде человека, собаки, верблюда, кийика<sup>5</sup>. Такие бакшы, когда лечат больных и вызывают джиннов, входят в экстаз и просят вбить в них колотушкой нож, который они к себе прикладывают.

Прикладывают саблю, вбивают нож, а, когда вытасят саблю или нож, место, откуда должна была бы хлынуть алая кровь, будет без малейшего следа, а также они зажигают большие костры, ходят во время

транса по углям без обуви». Черные бакшы, по словам Борбу, имеют обыкновение лизать раскаленные металл или истязать себя плетью. Также выделяется группа черных шаманов, которые «во время того, как их духи спускаются, залезают на тундюк и призывают джиннов». «Отличие белых бакшы от черных только в этом», – резюмирует Борбу. На вопросы Т. Молдо «одно ли дело делают» черные и белые шаманы и различаются ли их духи Борбу ответил, что «призываемые духи бывают разными, и у белых бакшы духи одного вида, а у черных – другого» (РФ ОРП НАН КР. Д. 77: 1–7).

Не менее ценную информацию дал сказителю Тоголоку Молдо шаман по имени Шатан – кара-бакшы, призывавший черных джиннов (*«черные джины, придите ко мне!»*, *«кара-жин мага пайдасын!»*) и имевший, как подчеркивает автор рукописи, женские черты (вероятно, речь идет о шаманском трансвестизме). Шатан-бакшы позволил акыну присутствовать на своем камлании. Он пел, танцевал, изображал различных животных, а затем объяснил наблюдателю свои действия. Когда Шатан-бакшы во время ритуала кричал «Гони!» и «Свяжи!», «явились многочисленные войска дивов и джиннов и стали наступать, так началась война». Ему же нужно было подгонять их соответствующими кличами. Лизание раскаленного металла для шамана было сопряжено с видением о «прибытии огненных пери<sup>6</sup>». Когда он стал блять, «пришли добрые духи в виде козлов», а вместе с его свистом и шипением явились «джинны в виде змей». За джиннами «пришел одногорбый черный верблюд, стал топтать врага и кувыраться», и Шатан «тоже стал кувыраться, чтобы ему помочь». Затем он отождествил себя с гончей, вынюхивающей «тех, кто спрятался», – духов, наставших болезнь. В конце камлания «прибыли красноречивые дервиши», которые стали молиться, а огненные пери, вняв их мольбам, пламенем «почистили всё вокруг». После этого духи дали указание родственникам больного зарезать черную козу, приготовить из мяса благодарственную трапезу, а внутренности, на которые «перешла болезнь», выбросить в реку (23–29).

### Наблюдая за киргизскими шаманами

Мои наблюдения за современными киргизскими шаманами и общенными к шаманству людьми позволили узнать о том, какие способы для вхождения в ИСС они используют и по какому признаку разделяют шаманство на черное и белое. Разговаривая с бакшы и бюбю, наблюдая за их ритуалами, делая соответствующие аудио- и видеозаписи, участвуя в паломничествах к мазарам, жертвоприношениях и благодарственных трапезах, я узнал, что основными обрядовыми формами киргизских шаманов в наше время являются благословения *бата*

(включая специфические благословения духов предков, *арбак бата*) и шаманские зикры (*зикир чалуу*), далеко ушедшие от нормативного исламского ритуала. Большая часть информантов из северных областей Киргизии оказались двуязычными, так что общение с ними шло на русском и киргизском языках. Интересно, что влияние русской культуры ощущается даже в обрядовой поэзии бакшы. Так, у некоторых практиков в молитвенное перечисление священных сил, кроме тюркских духов-покровителей, родовых духов и мифических героев, входят Иисус Христос, чаще на мусульманский лад именуемый Исой-пророком (*Исанайгамбар*), Дева Мария, которую называют не только Марьям-хатун, но и по-русски «Богородицей» или смешанным русско-киргизским словом «Богородица-апа» (Богородица-матушка), а также Николай Угодник и некоторые другие христианские святые.

Одна из моих основных собеседниц Динара Давлеталиева – весьма популярный в Северной Киргизии практик, хотя ее можно назвать нетипичным шаманом: она имеет высшее медицинское образование, обладает широким кругозором, пользуется Интернетом. Д. Давлеталиева, родившаяся в 1963 г., живет в Таласе, священном для киргизов городе, близ которого располагается объект, почитаемый как могила Манаса, славного богатыря и главного героя одноименного эпоса. На заре киргизского суверенитета, в 1990-е гг., Давлеталиева бросила медицинскую практику и занялась торговлей, которую ей пришлось оставить из-за долгой и мучительной болезни. Именно эта болезнь привела ее к шаманской практике. Свой «дар» («касиет») Давлеталиева долго не принимала и согласилась на «увещевания духов» только тогда, когда они, по ее словам, пригрозили здоровью и жизни детей. После принятия «дара» Давлеталиева исцелилась и стала считаться бакшы-бюбю. Почти сразу же она обрела способность к стихотворной импровизации. Практически ежедневно Давлеталиева дает поэтические благословения *бата* от имени тех или иных духов, которые ее посещают во время сеансов. В этих *бата* содержатся различные советы, наказания, наставления и прорицания для обратившихся к шаманке людей. Импровизация происходит в трансовом состоянии, в которое женщина входит мгновенно и без особых усилий, лишь иногда прибегая к молитвам на четках. В своей практике она иногда использует собранные на мазарах камни, плетль и священные растения.

Шесть лет Давлеталиева вела приемы в специальном паломническом центре «Манас-ордо», а после стала принимать людей в своем доме. В настоящее время она имеет множество учеников и учениц (шакиртов) по всей Киргизии, в Казахстане и России. На вопрос о том, как она воспринимает духов, Давлеталиева отвечает, что духи являются ей по-разному: «Иногда дух внутри и говорит моими устами. Своих уст у него нет, и потому мы называем их мир немым. Иногда я вижу рядом с

собой духа или чувствую его. Некоторые дают о себе знать тонким писком. Другие ощущаются в разных частях тела, а третьи приходят образами» (ПМА Давлеталиева 2014). Во время произнесения *арбак бата* шаманка закрывает глаза и запрещает присутствующим смотреть ей в лицо. Сначала она называет имя духа, который явился, а потом произносит рифмованный текст от его имени. Как правило, одна из помощниц Давлеталиевой делает в это время конспект, поскольку после произнесения бата Давлеталиева сказанного не помнит либо помнит фрагментарно.

Еще один мой ключевой информант – Токторбай Бегалиев, сочетающий в своей деятельности два начала, два пути – «дубаначулук» (путь странника-мистика) и «бакшылык» (шаманство). Т. Бегалиев, родившийся в 1957 г., живет в поселке Токтогул Джалал-Абадской области, но очень много времени проводит в разъездах по всей Киргизии, постоянно посещая различные святыни, а также людей, нуждающихся в его помощи. Русским языком Бегалиев не владеет. У своих пациентов он остается на ночевку, они же привозят и увозят его. Как и Д. Давлеталиева, Т. Бегалиев является противником фиксированной платы за магические услуги и принимает любые вознаграждения, которые ему предлагают. Шаманству он начал обучаться с детства, будучи выбранным своим учителем, известным в округе бакшы. Бегалиев входит в ИСС с помощью многократных повторений исламских молитвенных формул и танца. В этом ему помогает *аса-муса* – ритуальный посох-идеофон, на котором располагаются бубенцы – в семь рядов по четыре штуки, что символизирует семь дней недели и четыре направления пространства. Долгие стихотворно-песенные импровизации Т. Бегалиева полны мотивирующих и нравоучительных формулировок, красочных воззваний к духам-покровителям, богатырям, волшебным существам, святыням. В них часто производятся отсылки к эпосу «Манас», содержатся фрагменты автобиографии бакшы, выдаются пророчества и наказания. Текст перебивается многократными восклицаниями «Алла-ха, Алла-ха», которые, синхронизируясь с дыханием и танцем, доводят бакшы и участников зикра до ИСС. Все зикры Бегалиева – импровизации. Каждый раз уникальные тексты «приходят» к нему вместе с образами духов. Какие духи придут, Бегалиев заранее не знает. Однако обычно это духи его покровителей, предков, героев эпоса «Манас», а также духи шаманов, ошлельников и духовных подвижников.

Особо выделю еще одного из своих информантов. Это Бахтыгуль Модубаева 1965 г.р., практикующая *дем салуу* и *аластоо* (ритуалы очищения) на священном месте *Байтик-ата* в селе Байтик Чуйской области. Модубаева называет себя потомственной бюю и акцентирует знахарский характер своей деятельности. В отличие от Давлеталиевой и Бегалиева, она не имеет связи с джиннами и подчеркивает, что если к



ней в видениях иногда и приходят «черные духи», то она старается их отсекают: «Мен кара чымындар алыстап» («Я от черных духов отдаляюсь»). Модубаева разъясняет, что сама она не бакшы и шаманить ей не разрешают духи предков. Духи позволяют ей идти путем «мусулманчылык», но не «бакшылык». По словам Модубаевой, с джиннами и черными духами связываются только черные бакшы. Их ритуальные действия она описывает как пляски-зикры и безумные, шумные ритуалы: «Жинди түшкөн бакшыдай буркулдайт» («Одержимый бакшы сильно ревёт») (ПМА Модубаева 2015). Для этих и других практиков характерны зевания и сильная отрыжка во время их ритуалов. У Д. Давлеталиевой отрыжка иногда переходит в рев или рычание.

Мои респонденты предоставили много информации, касающейся разделения на черное и белое шаманство. Т. Бегалиев, хотя и определяет себя как белого шамана, противопоставляет свою практику работе мусульманских целителей-молдо, которые, по его мнению, не могут бороться с джинами, ээси<sup>7</sup>, арбаками<sup>8</sup> и другими духами, поскольку боятся их. Относительно разделения на черных и белых бакшы Т. Бегалиев озвучивает этико-религиозную версию, явно возникшую под воздействием ислама и распространенную больше на юге страны, где понятия о черных и белых бакшы сравнительно размыты. По его словам, черные бакшы – это «суровые бакшы», которые часто наказывают людей, хотя могут и лечить их, а белые бакшы защищают людей перед Всевышним. Бегалиев сравнивает черных бакшы с прокурорами, а белых бакшы с адвокатами (ПМА Бегалиев 2015).

Мотивы «мягкости» и «жесткости» ложатся на дифференциацию киргизского шаманства также в вопросе шаманского дара и шаманской болезни. «Черный дар» («кара-касиет»), как рассказывают практики, получить тяжелее, и духи, дарующие его, довольно долго и мучительно испытывают неофита. Светлые духи, напротив, мучат не слишком тяжело. Заметим, что общим местом шаманских культур является представление о том, что чем тяжелее и дольше шаманская болезнь, тем более могущественным будет шаман. Понятие о том, что черные шаманы сильнее, все еще бытует в Киргизии. Вовлеченные в шаманизм люди полагают, что, изнурая своего избранника, духи доводят его до состояний, в которых ему приоткрываются тайны мироздания. При этом сильные шаманы порой сами не уверены, к какой категории шаманства относить свою деятельность, и могут заключить, что являются карабакшы на том основании, что исходящая от них «сила» способна навредить человеку вопреки воле самого практика. Так, Д. Давлеталиева сообщила, что, может быть, является черной шаманкой: «Если я кого-то пожалею или кому-то выскажу симпатию, у этого человека могут быть проблемы, потому что духи меня ревнуют к смертным. Мне даже внуков погладить лишний раз нельзя. Тем более, плохо будет тому, кто

скажет что-то против меня, хотя я сама же буду упрашивать аташек [отцов, т.е. духов-предков. – Н.М.] ничего плохого этому человеку не делать» (ПМА Давлеталиева 2014). Чтобы ненароком не «сглазить» человека, Д. Давлеталиева постоянно носит солнечные очки и прием посетителей ведет только в них. Похожий рассказ сильной шаманки, которая относит себя «видимо, к черным», приводит В.И. Харитонов: ее собеседница никогда не делает никому плохо сознательно, но «если кто-то разозлил или обидел, он обязательно будет наказан, не говоря о ситуации, если она на кого-то в обиде или в гневе выругалась» (Харитонов 2006: 55).

Также в настоящее время среди некоторых киргизских практиков существует представление о том, что один бакшы может иметь и «белый дар», и «черный дар». Д. Давлеталиева описывает духов, олицетворяющих шаманский дар, как змей, которые находятся на посохе аса-муса: «У некоторых там белые змеи, у некоторых там черные змеи. А у некоторых и белые, и черные змеи, и двухголовые змеи. Если нарушать правила бакшы и не подчиняться отцам, то змеи сползают с аса-муса и уходят в горы, а дар теряется или превращается в проклятие». Подчеркивается, что черный и белый дар имеют исключительные шаманы, которые связаны не только с «высокими духами» (прославленные предки, благородные мифологические и исторические персонажи, мусульманские духовные наставники, хранители священных мест), но и с беспокойными, воинственными, опасными джинами и темными духами («кара-чымын»)⁹.

### Шаманские обряды

Киргизский феномен черного шаманства (кара-бакшылык) нужно рассматривать, отталкиваясь от одноименного феномена у якутов и алтайцев, у которых, как указывалось выше, белый шаман работает с небесными духами, а черный шаман связывается с духами нижнего мира. Если белое шаманство у киргизов в процессе постепенной исламизации почти слилось с иерархией мусульманского духовенства, включая народных молдо (уважаемых, но не имеющих официального богословского образования мулл) и дубана (мистиков-дервишей), то кара-бакшы остались практиками, связанными с доисламскими культами, с миром мертвых и миром джиннов, волшебных существ, к которым ислам относится крайне настроенно.

Важно понимать, что слово «кара» (черный) не несет одного лишь отрицательного, демонического смысла. Так же, как и во многих других языках мира, в киргизском языке определение «черный» помимо цветовой и негативистской характеристики имеет отношение к чему-то простому, примитивному, низшему (напр., *кара калык* – чернь, просто-

людин), тематике смерти и траура (напр., *кара аш* – поминки), описанию неопределенного множества (напр., *орчун кара кол* – большое войско, тьма воинов) и др. (Киргизско-русский словарь: 346). В ряде случаев черное несет характеристики первозданного, грубого: к примеру, *кара аяк* – не покрашенная, вытесанная из дерева кружка (86).

В ЭСТЯ лексическая основа «кара» помимо значений ‘мрачный’, ‘несчастный’, ‘дурной’, ‘злой’, ‘скверный’, имеет также значения ‘масса, толпа’ и ‘сила, мощь’ (Этимологический словарь... 1997: 279–287). Как показывает Б. Утешева, выражение *кара букара* (черный народ) у казахов употреблялось не в уничижительном смысле, а в значении «сильный», «многочисленный», «множественный» народ (Утешева 2001). Напрямую с идеей власти через большое число подчиненных духов связывает название «кара-бакшы» советский исследователь Г. Нуров: «Сила бакшы зависела от количества этих духов-помощников. Наиболее сильные из них, т.е. имевшие очень большое количество духов-помощников, назывались “кара бакшы”» (РФ ОРП НАН КР. Д. 1638: 225). Стоит также учесть, что самих духов, джиннов или *чымынов*, зачастую именуют «войском», «богатырями», т.е. применяют эпитеты, сочетающие понятия силы и множества. По народным поверьям, джинны и шайтаны переносятся с помощью суховея, а ветер без осадков в Киргизии также называют черным ветром – *кара шамал*. Характерно и то, что киргизские шаманы предпочитают устраивать большую часть своих ритуалов после захода солнца, в темноте, что было отмечено в работе В.Н. Баилова (1992: 161) и что наблюдалось мною в ходе полевых исследований настоящего времени. Так, мой информант бакшы Т. Бегалиев, проводя ритуал *зикир чалуу* в помещении вечером, попросил выключить электрический свет (ПМА Бегалиев 2015).

Если учесть различные оттенки слова «кара», размышляя о черном шаманстве, то термин «кара-бакшы» может быть буквально понят и как «сильный бакшы», и как «первозданный, дикий бакшы» – шаман, хранящий доисламскую традицию. Кара-бакшы понимается как практик, связанный, во-первых, с доисламскими культами («черной верой» шаманизм называют также буддисты в Тибете и Бурятии), во-вторых – с темной стороной мироздания. Духами-агентами этой стороны выступают джинны, вошедшие сначала в мусульманскую мифологию из арабского язычества, а затем закрепившиеся в фольклоре тюркских народов. Сам образ джиннов у народов Центральной Азии объемлет в себе черты, которые антрополог Ж. Дюран (Dugrand 1999) считал показательными для полюса ночных, партиципативных мифов (мифологический режим мистического ноктюрна): джинны предстают как слабо структурированные множества мелких существ, подчас имеющих зооморфный облик (зачастую насекомых, пресмыкающихся или амфибий) и связанных с темной, ночной сферой бытия. О джиннах говорят,

что они «роятся» или «копошатся» в заброшенных, непроходимых или проклятых местах. Они обладают волшебной силой и помогают шаманам, даруя им возможность преодолевать «границы миров». Джинны и бакшы всегда связаны между собой, и их связь проявляется в феноменах недуального восприятия бытия, в магико-мистическом, «размытом» представлении о границах живого и мертвого, человеческого и животного, реального и виртуального.

Камлание киргизских бакшы называется «бакшы ойно», т.е. «игра шамана». Словами «игра», «играть» («оюн», «ойно») киргизы называют обрядовые действия своих шаманов. Само слово «оюн» в киргизском языке имеет широкий спектр оттенков: от игры или веселой забавы до коварной интриги. Игры, как развлекательные, так и обрядовые, также именуют словом «оюн»: например, «кыз оюн» – цикл свадебных игр. «Ойно» же может иметь значения: «играть», «забавляться», «резвиться», «шутить», но также «быть в любовных отношениях» и «камлать». Характер взаимоотношений с духами и театральный элемент магической обрядности подчеркивает выражение «бакшы ойноп атат» («шаман камлает») (Киргизско-русский словарь: 126).

Исходя из значимости ИСС для шаманов, нужно рассматривать связь игровой инверсии с ритуальным характером вхождения в такие состояния. Аффективный способ вхождения в трансное состояние, распространенный у кара-бакшы, имеет своей целью достижение IV уровня психофизиологических проявлений по Шкале самоотчета Ч. Тарта (исступление индивида и ощущение того, что он больше не подчиняет себе и своему сознанию психофизические проявления). При данной стадии могут «демонстрироваться самые невероятные шаманские “фокусы”, “вселение духа” в процессе камлания (одержимость)», – пишут в этой связи российские исследователи (Харитонов, Топоев 2005: 87). После этого наступает стадия V, для которой характерно нейрофизиологическое торможение или полное отключение, каталепсия. Когда действие остается позади, шаманы смутно помнят происходившее либо не помнят его вообще. Во время «шаманской игры» духи могут являться перед ними, а могут вселяться внутрь и действовать изнутри.

Отметим, что, согласно нашим полевым исследованиям, для киргизского шаманизма преимущественным типом образной материализации (т.е. осознания духов или разворачивающихся в ИСС событий) является синтетический вариант, который «позволяет адепту и воспринимать психоэнергетически и психоментально духа в себе, и видеть его в различных образах вне себя» (99). Однако нередко также случаются и «видения» духов отдельно от себя. Не исключается и полное инкорпорирование духов внутрь. Зачастую практики не знают, кто именно из длинного набора духов-покровителей к ним явится и что именно заставит сказать или сделать, а весь обряд является чистой импровизацией.

Распространенной формой киргизского камлания был ритуал «*талма бий*» («танец одержимого», этим термином также часто именуют эпилепсию), в ходе которого бакшы в состоянии исступления взбирался по канату к тундюку и, свесившись оттуда, вещал собравшимся. Затем он мог скатиться вниз по куполу юрты и войти вовнутрь либо спуститься по веревке и продолжить пляску среди людей. После неистовой пляски шаман зачастую падал и долгое время лежал без движения. До настоящего времени такие ритуалы в Киргизии, вероятно, не дожили. Во всяком случае, я не обнаружил их на территории северных областей страны, а встретившиеся мне практики заявляли о том, что обряды «*талма бий*» остались в прошлом. Так, бакшы Т. Бегалиев рассказывал, что был свидетелем танца *талма бий*, который исполнял его наставник в 1970-е гг. (ПМА Бегалиев 2015). Впрочем, среди представителей киргизской диаспоры в Китае ритуал *талма бий* практикуется и в XXI в. (Азаттык Үналгысы...).

Аффективные техники достижения экстаза характерны и для шаманского ритуала *көрүм-зикир*. Слово *көрүм* имеет несколько значений, но чаще всего употребляется в смысле *доля, то, что предстопит по судьбе*. Информант исследовательского центра «Айгине» Ж. Каримов (1959 г.р., Баткенская область, Киргизская Республика) сообщил о камланиях, на которых он присутствовал в 1965 и 1967 гг., а также о приводившем *көрүм-зикир* Кенжебае-бакшы: «Для лечения больных, которые были лежачими долгое время, он устраивал ритуальное действо. Для этого он собирал и запирали множество людей в одном доме. Перед этим в жертву приносилось животное, пока варились мясо в казане, на красные раскаленные головешки Кенжебай складывал скребки и приспособления, которыми чистят казаны. В самый разгар ритуального танца он доставал раскаленные шумовку и скобель и прикладывал их к своему языку». Практики Кенжебая включали аффективные способы достижения ИСС и глоссолалию («начинал разговаривать на непонятном языке») (Святые места... 2013: 208–209).

### Заключение

Все имеющиеся в моем распоряжении материалы позволяют утверждать, что киргизские черные шаманы («кара-бакшы») отличались от белых шаманов методами своей работы (использовали аффективные техники достижения ИСС, применяли ритуальные истязания) и контактом с «жестокими» духами (черными джинами и чымынами). Именно *бакшылык* (путь бакшы), в отличие от *молдочулук* (путь молдо, искусство мулл), подразумевает практику транса одержимости. Целители-муллы же ограничиваются молитвами и гаданиями и не сталкиваются с

духами «напрямую». В этом они, как мне представляется, сходятся со знахарями (*табын*).

Этнографические и архивные материалы демонстрируют устойчивую связь аффективных практик вхождения в ИСС, танцев, ритуального самоистязания, «беснования» *талма бий* именно с черными шаманами. Также прослеживается связь между медитативными формами транса и белыми шаманами, знахарями, заклинателями-молдо. Шаманы, с которыми общался Тоголок Молдо, указывают именно на такой принцип дифференциации киргизских бакшы на черных и белых. За время XX и XXI вв., щедрое на переломные для киргизской культуры события, представления о черных и белых шаманах претерпели некоторые изменения. Черные шаманы по-прежнему считаются более могущественными, а их практики увязываются с джиннами и беспокойными духами, взаимодействие с которыми требует специфического «черного дара». Однако с постепенным отмиранием ритуальных практик аффективного характера представления об обязательности самоистязаний и «шумных экстазов» для черных шаманов размываются. В наше время люди, относящие себя к кара-бакшы (либо утверждающие, что имеют два «дара» – черный и белый), в своей практике прибегают и к медитативному способу погружения в ИСС. В то же время голосовые импровизации таких практиков порой характеризуются высокой эмоциональностью тона, элементами звукоподражания, отрывкой, возможностью глоссолалии.

Важным элементом шаманской практики киргизов в наше время остается ритуал *зикир чалуу*, находящийся на стыке шаманского камлания и мусульманского зикра. Зикр, который часто проводится с использованием идиофонов, предполагает динамический способ вхождения в ИСС, а зикральные танцы иногда заканчиваются каталепсией практиков, полностью теряющих ощущение своей личности и растворяющихся в трансперсональной стихии. Чаще, однако, зикр исчерпывается более поверхностными формами транса, во время которого исполняются поэтические импровизации, перебиваемые исламскими молитвенными формулами или иными ритмичными восклицаниями. Как и в практике *арбак бата* (благословения предков) бакшы после своих импровизаций не могут детально восстановить образы и сюжетику произнесенных текстов, а подчас говорят, что вообще ничего из сказанного не помнят.

Очевидно, что сложный комплекс идей и образов, стоящих за определением «черный», лишь в последнюю очередь вмещает в себя нравственную оценку, которая акцентируется представителями авраамических религий, выстраивающих свои исторически непростые отношения с шаманизмом. Черный шаман – это шаман в полном смысле слова, практик, сопричастный примордиальному кругу коллективного бессознательного, «внутренней тьме» человека, в которой обретается доло-

гическое (целостное, непрерывное, партиципативное) восприятие бытия. Достижению такового и служат особые техники черных шаманов, необходимые для перехода на такой уровень психофизиологического функционирования, в котором субъект личности устраняется в пользу надличностных сакральных сил. Социально ориентированному белому шаманству в его культе верховных божеств подобные практики не только недоступны, но и не нужны. Аффектам и одержимости, т.е. отданию себя во власть безличностной стихии, белое шаманство предпочитает молитвы и медитации, которые направлены на выделение личностного начала и выстраивание более стратифицированной культуры мышления.

Как черные, так и белые шаманы у киргизов остаются хранителями священных знаний, а эволюция киргизского шаманства, сопровождающая общее развитие культуры, не мешает шаманам сохранять умения, связанные с практикой ИСС. При этом одержимость и экстатические ритуалы остаются прерогативой черных шаманов, а молитвенно-медитативная практика и знахарство в большей степени ассоциируются с белыми. Параллельно этому «черный дар» считается более тяжелым и ответственным, а испытания и болезни, сопровождающие его получение, более мучительными, в то время как светлые духи относятся к своим служителям менее сурово и во время обрядовой практики «ведут себя» спокойнее.

### Примечания

<sup>1</sup> Словом «бакшы» в Киргизии чаще именуют шаманов-мужчин, а женщин, практикующих целительство и общение с духами предков, называют «бюбю» или иногда «бакшы-бюбю». Название «бюбю» имеет распространение только в Северной Киргизии.

<sup>2</sup> Тундук (түндүк) – конструктивный элемент, венчающий купол юрты и представляющий собой решетчатую крестовину, вписанную в круг. Тундук предназначен для удерживания боковых элементов купола, создания проема для попадания солнечного света и выхода дыма от очага. Он также имеет важное сакральное значение. Тундук с солнечными лучами является государственным геральдическим символом Киргизской Республики.

<sup>3</sup> В 2001 г. И.Б. Молдобаев более обстоятельно поведал об этом источнике (см.: Молдобаев 2001: 232–237). Данной рукописи также посвящена моя публикация (Маничкин 2016: 75–84).

<sup>4</sup> Мазары – священные места, играющие огромную роль в среднеазиатском шаманизме.

<sup>5</sup> Кийики – раздельнокопытные дикие животные, имеющие в киргизской культуре сакральный статус.

<sup>6</sup> Пери – существа, попавшие в фольклор народов Средней Азии из персидской мифологии. Могут быть добрыми или враждебными, но в целом описываются как более организованные, предсказуемые и лучше расположенные к человеку, чем джинны. Пери часто имеют образ прекрасных дев, хотя бывают и пери мужского пола.

<sup>7</sup> Ээси – духи природы, хранители местности.

<sup>8</sup> Арбаки – духи предков, духи покойных.

<sup>9</sup> В литературе отмечена возможность получения белой и черной инициаций одним человеком, в частности среди современных шаманов Агинского Бурятского округа (Kharitonova 2004: 537). Шаманское общество «Тэнгэри» (Улан-Удэ) распространяет ту

же практику весьма широко, посвящая и бурят, и представителей других народов, приезжающих в Бурятию неошаманов из разных регионов РФ и других стран.

### Литература

- Алексеев Н.А. Культ айыы – племенных божеств-покровителей у якутов (к вопросу о так называемом белом шаманстве) // Этнографический сборник / Отв. ред. Е.М. Залкинд Улан-Удэ, 1969. Вып. 5. С. 145–169.
- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984.
- Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.
- Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972.
- Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991.
- Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
- Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964.
- Киргизско-русский словарь: в 2 кн. Около 40 000 слов. Кн. 1: А–К / Сост. К.К. Юдахин. Фрунзе: Главная редакция Киргизской советской энциклопедии, 1985.
- Киргизско-русский словарь: в 2 кн. Около 40 000 слов. Кн. 2: Л–Я / Сост. К.К. Юдахин. Фрунзе: Главная редакция Киргизской советской энциклопедии, 1985.
- Крипнер С., Сиудиан Утрения Звезда Джонс. Шаман по имени Рокочущий Гром. М.: Постум, 2012.
- Ксенофонтов Г.В. Хрестес. Шаманизм и христианство // Шаманизм: Избр. труды (Публикации 1928–1929 гг.). Якутск, 1992.
- Маничкин Н.А. Духовно-поэтические импровизации из рукописи Тоголока Молдо в контексте среднеазиатского шаманизма // Традиционная культура. 2016. № 1 (61). С. 75–84.
- Молдобаев И.Б. Эпос «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек: Кыргызстан, 1995.
- Молдобаев И.Б. Кыргызский шаман (бакшы) в 20-е годы XX века // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: Наука, 2001.
- РФ ОРП НАН КР. Д. 1638. Нуров Г. Киргизская народная медицина (по материалам к. XIX – н. XX века). 1950 г.
- РФ ОРП НАН КР. Д. 77. Тоголок Молдо. Бакшылардын ыры жана сөздөрү. 1929 г.
- Святые места юга Кыргызстана: Природа, Манас, Ислам / Пер. с кырг. и ред. Г. Айтпаевой. Бишкек: КИЦ Айгине, 2013.
- Токарев С.А. Религии в истории народов мира. М.: Политиздат, 1965.
- Утешева Б. Цветовая символика тюркских народов // Айт. 2001. № 2. С. 32–41.
- Харитонова В.И., Топоев В.С. Там, где «я» превращается в «мы» (психоментальные и психоэнергетические проблемы шаманизма сквозь призму комплексных исследований) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН 2003 / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: ИАЭ РАН, 2005. С. 83–103.
- Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.
- Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на букву «К», «Қ». М., 1997.
- Азаттык Үналгысы, Жусупжан Ж. Кытайлык кыргыздардын «Талма бийи». URL: [http://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan\\_china\\_culture/3541564.html](http://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_china_culture/3541564.html) (дата обращения: 10.07.2016).
- Durand G. The Anthropological Structures of the Imaginary. Brisbane: Boombana Publishing, 1999.



Kharitonova V.I. «Black» Shaman, «White» Shamans // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. V. II. Pp. 536–539.

Полевые материалы автора (углубленные неформализованные интервью, наблюдения, ПМА): Д. Давлеталиева (12.09.14) // Личный архив автора.

ПМА: Б. Модубаева (04.08.15) // Личный архив автора.

ПМА: Т. Бегалиев (19.02.15) // Личный архив автора.

### Список сокращений

РФ ОРП НАН КР – Рукописный фонд Отдела рукописей и публикаций Национальной Академии наук Киргизской Республики.

ЭСТЯ – Этимологический словарь тюркских языков.

Статья поступила в редакцию 18 августа 2016 г.

*Manichkin Nestor A.*

### SACRAL EXPERIENCES: NEW EVIDENCE ON THE CHARACTERISTICS OF TYPES OF ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS AND THE DIFFERENTIATION OF KYRGYZ SHAMANISM

**Abstract.** Based on the systemized published ethnographic materials and new evidence retrieved from Togolok Moldo's manuscripts of 1929 as well as on the results of author's field research carried out in the Kyrgyz regions of Chui, Talas and Jalal-Abad in 2013–16, the author attempts to comprehend the specificities of ways of reaching altered states of consciousness and trance by black and white shamans-bakshy in the Kyrgyz culture.

**Keywords:** bakshy, Kyrgyz people, Togolok Moldo, shamanism, black and white shamanism, altered states of consciousness

DOI: 10.17223/2312461X/14/12

### References

Azattyk Ynalgysy. Zhusupzhan Zh. Kytailyk kyrgyzdardyn "Talma biii". Available at: [http://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan\\_china\\_culture/3541564.html](http://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_china_culture/3541564.html) (Accessed 10 July 2016).

Alekseev N.A. Kul't aiyy – plemennykh bozhestv–pokrovitelei u iakutov (k voprosu o tak nazyvaemom belom shamanstve) [The cult of the aiyy – tribal deities-patrons of the Yakut people (on the issue of so-called white shamanism)], *Etnograficheskii sbornik* [An ethnographic collection]. Vol. 5. Edited by Zalkind E.M. Ulan–Ude, 1969, pp. 145–169.

Alekseev N.A. *Shamanizm tiurkoiazychnykh narodov Sibiri (opyt areal'nogo sravnitel'nogo issledovaniia)* [Shamanism of the Turkic peoples of Siberia (a comparative areal study)]. Novosibirsk: Nauka, 1984.

Basilov V.N. *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana* [Shamanism of the peoples of Middle Asia and Kazakhstan]. Moscow: Nauka, 1992.

Baialieva T.D. *Doislamskie verovaniia i ikh perezhitki u kirgizov* [Kyrgyz people's pre-Islamic beliefs and their remnants]. Frunze: Ilim, 1972.

Dugarov D.S. *Istoricheskie korni belogo shamanstva (na materiale obriadovogo fol'klora buriat)* [The historical roots of white shamanism (based on the Buryats' ritual folklore)]. Moscow: Nauka, 1991.

- Zelenin D.K. *Kul't ongonov v Sibiri. Perezhitki totemizma v ideologii sibirskikh narodov* [The cult of ongon in Siberia. Remnants of totemism in the ideology of Siberian peoples]. Moscow-Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1936.
- Zolotarev. A.M. *Rodovoi stroi i pervobytnaia mifologiya* [The tribal system and primeval mythology]. Moscow: Nauka, 1964.
- Kirgizsko-russkii slovar'*. V dvukh knigakh. Okolo 40 000 slov. Kn. 1 A – K [The Kyrgyz-Russian dictionary. In two volumes. Approx. 40 000 words. Vol.1 A - K]. Compiled by Iudakhin K.K. Frunze: Glavnaia redaktsiia Kirgizskoi Sovetskoi Entsiklopedii, 1985.
- Kirgizsko-russkii slovar'*. V dvukh knigakh. Okolo 40 000 slov. Kn. 2 L – Ia [The Kyrgyz-Russian dictionary. In two volumes. Approx. 40 000 words. Vol. 2 L - Ya]. Compiled by Iudakhin K.K. Frunze: Glavnaia redaktsiia Kirgizskoi Sovetskoi Entsiklopedii, 1985.
- Krippner S., Sidian Utrennaia Zvezda Dzhons. *Shaman po imeni Rokochushchii Grom* [The shaman called Rokochushchii Grom]. Moscow: Postum, 2012.
- Ksenofontov G.V. Khrestes. Shamanizm i khristianstvo, *Shamanizm: Izbr. trudy: (Publikatsii 1928-1929 gg.)* [Shamanism: selected works: (publications of 1928-1929)]. Yakutsk, 1992.
- Manichkin N.A. Obraz dzhinna v tsentral'no-aziatskom fol'klore [The image of jinn in Central Asian folklore], *Nauka, novye tekhnologii i innovatsii Kyrgyzstana*, 2015, no. 3, pp. 182–184.
- Manichkin N.A. Dukhovno-poeticheskie improvizatsii iz rukopisi Togoloka Moldo v kontekste sredneaziatskogo shamanizma [The spiritual and poetic improvisations from the manuscript of Togolok Moldo in the context of Central Asian shamanism], *Traditsionnaia kul'tura*, 2016, no. 1 (61), pp. 75–84.
- Moldobaev I.B. *Epos «Manas» – istoriko-kul'turnyi pamiatnik kyrgyzov* [The epos 'Manas' – historical and cultural heritage of the Kyrgyz people]. Bishkek: Kyrgyzstan, 1995.
- Moldobaev I.B. Kyrgyzskii shaman (bakshy) v 20-e gody XX veka [The Kyrgyz shaman (bakshy) in the 1920s], *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik* [A Central Asian ethnographic collection], 2001.
- RF ORP NAN KR [Рукописный Фонд Отдела рукописей и публикаций Национальной Академии наук Киргизской Республики]. [Collections of manuscripts at the Department of manuscripts and publications, National Academy of Sciences, Kyrgyzstan] C. 1638. Nurov G. Kirgizskaia narodnaia meditsina (po materialam k. XIX – n. XX veka). 1950 g.
- RF ORP NAN KR. C. 77. Togolok Moldo. Bakshylardyn yry zhana sozdory. 1929 g.
- Sviatye mesta iuga Kyrgyzstana: Priroda, Manas, Islam* [Holy places in the south of Kyrgyzstan: Nature, Manas, Islam]. Per. s kyrg. i red. G. Aitpaevoi. Bishkek: KITs Aigine, 2013.
- Tokarev S.A. *Religii v istorii narodov mira* [Religions in the history of the peoples of the world]. Moscow: Politizdat, 1965.
- Utesheva B. Tsvetovaia simbolika tiurkskikh narodov [Colour symbolism of Turkic peoples], *Ait*, 2001, no. 2, pp. 32–41.
- Kharitonova V.I., Topoev V.S. Tam, gde «ia» prevrashchaetsia v «my» (psikhomental'nye i psikhoenergeticheskie problemy shamanizma skvoz' prizmu kompleksnykh issledovani), *Polevye issledovaniia Instituta etnologii i antropologii RAN 2003* [Field research done by the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, 2003]. Edited by Z.P. Sokolova. M.: IAE RAN, 2005, pp. 83–103.
- Kharitonova V.I. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the ashes? Siberian shamanism at the turn of millennia]. Moscow: Nauka, 2006.
- Etimologicheskii slovar' tiurkskikh iazykov. Obshchetiurkskie i mezhtiurkskie leksicheskie osnovy na bukvu "K", "K"* [The etymological dictionary of Turkic languages. The common Turkic and inter-Turkic lexical bases starting from the letter "K", "K"]. Moscow, 1997.

- Durand G. *The Anthropological Structures of the Imaginary*. Brisbane: Boombana Publishing, 1999.
- Kharitonova V.I. «Black» Shaman, «White» Shamans. *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. V. II, pp. 536–539.
- Polevyye materialy avtora* (uglublennyye neformalizovannyye interv'yu, nabliudeniia, PMA) [The author's field material (in-depth non-formalized interviews, observations)]:  
D. Davletalieva (12.09.14) // Lichnyi arkhiv avtora.
- PMA: B. Modubaeva (04.08.15) // Lichnyi arkhiv avtora.
- PMA: T. Begaliev (19.02.15) // Lichnyi arkhiv avtora.

УДК 338:001.895 (4/8)  
DOI: 10.17223/2312461X/14/13

## ШАМАНСКИЕ ДУХИ: ОСНОВА САКРАЛЬНОГО И СРЕДСТВО САКРАЛИЗАЦИИ

---

Валентина Ивановна Харитоновна

**Аннотация.** Рассматриваются некоторые аспекты трансформации представлений, связанных с шаманизмом, в свете современной глобализации культур разных народов мира (в том числе шаманских традиций и практик), развития этнотуризма (шаманского туризма). Автор, считая представления о «духах» и практики общения с ними основой сакрального в шаманских культурах, показывает, как «духи» становятся средством сакрализации знания, практик, мировоззрения наших современников, стремящихся к самосовершенствованию через «расширение сознания». Вопрос исследуется в междисциплинарном контексте.

**Ключевые слова:** шаманизм, (нео)шаманизм, глобализация, нью эйдж, сакральное, сакрализация, духи, бурятские шаманы, техника «вселения духов», Майкл Харнер, шипибо-конибо, курандеро, аяуаска, икарос, «молекула Духа», измененные состояния сознания

### Шаманские духи

Одно из основополагающих понятий шаманства и шаманизма (Функ, Харитоновна 1999; см. также: Функ, Харитоновна 2012), которое, кстати, в различно именуемых вариантах представлено в колдовстве (Харитоновна: 1999) и иных практиках магико-мистического ряда, – духи. В настоящее время они стали (такое впечатление, что во всем глобализирующемся мире) основой различной ментальной работы по самосовершенствованию. Будучи ранее основной составляющей сакральных практик теперь они становятся средством сакрализации трансформированных и модернизированных традиционных ритуалов и вновь формируемых представлений (например, мировоззрения в варианте *нью эйдж*).

Активное передвижение людей по нашей планете, занимающихся самосовершенствованием с ориентацией на магико-мистические практики и более современные, разработанные психологами, методы с погружением в измененные состояния сознания (ИСС) (см., например: Харитоновна 2004; Харитоновна, Топоев 2005; Гордеева 2009), свидетельствует о том, что «погоня за духами» стала одной из навязчивых идей современности. Речь идет не только о вариантах, предложенных Карлосом Кастанедой или Майклом Харнером (Castaneda 1968; Харнер

1999), с которых началась традиция обучения шаманизму с активной трансформацией и распространением его осовремененных вариантов во всем мире (см., например: *core Shamanism* – Townsend 2004). В настоящее время подобных знатоков шаманизма «из первых рук», несущих свое знание другим, столь значительно прибавилось, что их реестр уже трудно составить. И все они «приобщаются к духам» того или иного народа, той или иной культуры, что, как считают многие из них, способствует их личному духовному росту (чем больше «посвящений» – тем более сильным становится знаток традиций), а также позволяет «нести шаманские знания в массы», передавая их множеству учеников (в отличие от традиционного шаманизма), либо практиковать в сфере духовного целительства.

Насколько это явление глобализировано сейчас и как сильно оно изменилось в XXI в. в сравнении с известными материалами XVIII–XIX и даже XX вв., полученными в регионах его исконного распространения, свидетельствуют в первую очередь просторы Интернета<sup>1</sup>.

### Искатели духов

Вот один из недавних примеров, где речь идет о замечательном человеке, с которым я знакома лично, – о немецкой художнице (и не только художнице) Нане Наувальд, которая приезжает в очередной раз в Россию для проведения семинара с поэтичным названием «Спящее Солнце и Бегущий Олень»<sup>\*</sup>:

*«...Нана – художница, практик и исследователь шаманизма, писатель, автор десятка книг о шаманских практиках и ритуалах восприятия, руководитель немецкого Института Фелиситас Гудман.*

*Уже более 30 лет Нана изучает шаманизм народов Южной Америки, Сибири и Азии. Многие годы она посвятила изучению ритуальных поз, будучи ближайшей ученицей Фелиситас Гудман, американского антрополога и ученого, автора метода экстатического транса.*

*...Уже более 17 лет Нана является частью большого семейного клана в племени шишибо, изучая изнутри их шаманскую культуру и постигая методы целительства из первых рук. Неоднократно отмеченная силой и духами, она принадлежит к духовной “семье ягуара”, которого почитают как особого покровителя шишибо и сильнейшим духом-помощником шаманов.*

*В Германии, под Гамбургом, у Наны свой дом, где она проводит семинары по трансовым позам и методу экстатического транса...*

*Ее ждут во многих городах и странах мира... Мы начали нашу первую в России программу по трансовым позам в 2009 году. У меня*

---

<sup>\*</sup> Здесь и далее в цитатах орфография и пунктуация автора сохранены.

*ощущение, что с тех пор прошла вечность. Семинары, две обучающие программы, поездки на Байкал и в Перу...» (ФБ: ЛР–2016).*

Эта цитата как нельзя лучше характеризует степень свободы передвижения современного человека в поисках тайных знаний и техник самосовершенствования, как и степень свободы в общении с различными культурами и духовными практиками, в том числе с самими «духами». Впрочем, Нане Наувальд и её друзьям надо отдать должное: даже рекламируя предстоящий семинар, его организатор с российской стороны подчеркивает, что уважает Нану как «глубокого целителя и по сути своей шамана, хотя Нана никогда не называет себя так, утверждая, что это статус, который может принадлежать только тем народам, которые исконно практиковали шаманизм» (ФБ: ЛР–2016).

Интересно, что здесь же особо подчеркивается ещё одна мысль: начало практики общения Наны с представителями традиционных культур относится ко времени «до неошаманизма»: «Она говорила о Южной Америке, своем опыте работы с шаманами Перу, Чили и Непала и техниках целительства, которым они научили ее еще до того, как Запад постиг шаманский бум» (ФБ: ЛР–2016). Такая отсылка к исконным традициям важна для определения отношения самого адепта к качеству получаемого знания, для подчеркивания установки на связь с «правильными» шаманами и «правильными» духами.

А что же сами «духи» и контактирующие с ними «свои» шаманы разных культур? Как они «реагируют» на нынешнее активное вторжение любого желающего в их пределы? Ведь ещё сравнительно недавно это была запретная зона для чужих: духи охраняли свою родовую территорию от них, а свои шаманы с помощью собственных духов (например, в случае с чек-хамами у хакасов) воровали на чужой территории, охраняемой чужими шаманами и их духами, души подопечных там людей (Харитоновна 2000).

### **«Молекула Духа»**

Ситуация начала значимо меняться с момента снятия в США запретов на проведение индейских ритуалов, в том числе теперь широко известных «Танца Духа» и «Танца Солнца» (см. подробно: Жилек 2001; ранее об этом: Харитоновна 2014), в котором участвуют сейчас не только представители местных племен, но и другие жаждущие приобщения к сакральным действиям лица (есть среди них, в частности, переехавшие из России целители).

Интерес к практикам магико-мистического толка был связан и с обращением к тем «волшебным средствам», галлюциногенам и психоделикам (пейоту, аяуаске, грибам и др.), которые провоцировали изменение состояния сознания (см., например: Harner 1973). Как известно, в

тот же период в экспериментальных целях стало использоваться ЛСД-25 (Гроф 1993), научное применение которого довольно быстро вышло из-под контроля и средство широко распространилось в среде хиппи, в результате чего было запрещено<sup>2</sup>.

Почему именно практики с использованием различных фитосредств особенно привлекали инокультурных поклонников в ряды «новых шаманов» – понять несложно: достаточно заглянуть на сайты (а их множество), где рассказывается о возможности «расширить сознание» без приложения к тому особых усилий. Не надо голодать неделями, не спать по несколько суток, слушая оглушающий звук барабанов / бубнов, не надо изнурять себя – можно и без того, немного предварительно «почистившись», встретиться с духами. Такой встрече поспособствует... «молекула Духа» – DMT (диметилтриптомин<sup>3</sup>). Целители / шаманы на Амазонке, зная о действии аяуаски (напитка<sup>4</sup>) больше, чем ученые, в наши дни могут – не хуже дипломированного химика – объяснить, что при изготовлении отвара сама лиана, которая варится для ритуала вместе с другим растением<sup>5</sup> – чакруной (*Psychotria viridis*)<sup>6</sup> – позволяет DMT, появляющемуся при этом в длительно (не менее 10 часов) изготавливаемом напитке, будировать в мозге определенные биохимические процессы, чему способствует аяуаска, содержащая ИМАО<sup>7</sup> (ингибиторы моноаминоксидазы, алкалоиды гармин и гармалин) и дающая возможность DMT попадать в кровь и воздействовать на мозг. Именно DMT является тем пусковым устройством, от которого зависит начало и характер галлюциногенного процесса. Пробовавшие аяуаску-напиток хорошо знают (см., например: Криппнер 2007), что DMT – это та самая молекула, которая открывает двери в мир духов<sup>8</sup>.

Западные психологи, увлеченные изучением ИСС, готовы были опробовать такие состояния не только в экспериментах с различными фитосредствами, но и через те шаманские практики, где напрочь отрицается использование каких-либо вспомогательных веществ и, наоборот, считается, что настоящий шаман не может обращаться к «биодобавкам». Большинство сибирских шаманских техник относятся именно к таким (см., например: Харитонов В.И., Украинцева Ю.В. 2007). Интересно, что создатель *экспериментального шаманизма* М. Харнер пошел по пути использования шаманской техники погружения в ИСС без применения аяуаски, хотя его личное первое шаманское путешествие состоялось именно благодаря этому напитку, позволяющему вступить в контакт с духами (Майкл Харнер...).

Отмечу, что разные варианты восприятия духов в период действия аяуаски (а это длится до 4 часов после приема напитка) позволяют практикующему испытать различные состояния, пройти через различные стадии погружения в ИСС. Для начинающих это неконтролируемый с их стороны процесс, хотя их процессами, судя по всему, управ-

ляет курандеро, исполняющий икаросы<sup>9</sup>. Те, кто не использует фитосредства, а работает, например, с бубном и рассчитывает на свои психофизиологические навыки погружения, имеет возможность достаточно четко руководить процессом погружения и выходить на нужный ему уровень ИСС уже на стадии обучения.

В любом варианте у человека есть возможность оказаться в такой стадии погружения в ИСС, когда его восприятие виртуальности становится настолько ярким, что ощущение достоверности и качество этих ощущений в сознании адепта переставляют местами виртуальность и реальность: виртуальное оказывается более реальным по остроте восприятия, чем наши «серые будни» (Харитонова 1997; Харитонова 1999; Сафтуф, Харитонова 1999; Харитонова 2004а). Но интерпретации происходящего «в виртуальности» людьми, у большинства из которых имеется высшее образование (а выросли они в стране, где была установка на атеизм, по крайней мере, отрицалась религиозность с позиции здравого смысла), будут очень разными. Поскольку большинство вновь приобщающихся к таким практикам не являются знатоками шаманского мировоззрения, не знают основ традиционного шаманства (как правило, ни в одной из культур), то все объяснения делаются с опорой на их научные знания (что зависит от их образования) и / или паранаучную литературу (а также информацию СМИ, ТВ, магико-мистические публикации) – на то, с чем им удалось познакомиться.

В России, как и в других странах мира, оказалось особенно много адептов шаманизма среди психологов. Однако среди практикующих ныне достаточно специалистов разных научных направлений и уровня образования. Они приобщились к «шаманизмам» в последнюю четверть XX столетия. В это время на постсоветском пространстве началась активная миссионерская деятельность зарубежных распространителей практик такого рода, что происходило параллельно культурно-национальному возрождению. Одним из основных элементов «возрождения» в регионах, где ранее был шаманизм, оказались (нео)шаманские практики, формировавшиеся на основе ещё сохранявшегося шаманства.

К чему это привело? Нетрудно догадаться: к изменению, коррекции самых разных представлений, связанных с шаманизмом в традиционных культурах, в том числе к своеобразным осовремененным интерпретациям «духов»<sup>10</sup>.

### **«Духи – это определенным образом упакованная энергия...»**

Очевидно, что для адекватного восприятия идеи контакта с «духами» современному человеку надо не просто поверить в их реальность, но и каким-то образом объяснить себе, учившемуся в средней школе или даже в университете, что это такое. Сформировавшееся мировоз-



зрение задает интерпретации ощущений (Харитоновна 2005). Но эти ощущения оказываются иногда чрезмерно сильными, тогда под их воздействием может меняться и само мировоззрение. Аяуска, о которой шла речь выше, помогает ощутить «явление духов» и «контакты с ними» как реальность (см., например: Аяуска...), но не только с её помощью человек так значимо меняет свое восприятие действительности<sup>11</sup>.

И на Западе, и на постсоветском пространстве актуализация магико-мистических практик сопровождалась попытками связать их с излагаемым в научной и / или паранаучной (в том числе парапсихологической, оккультной, эзотерической) литературе. Естественно, различная публика по-разному адаптировала «духов» к современности.

Можно выделить несколько вариантов восприятия и интерпретации, не претендуя на полноту описания этого поистине бескрайнего поля смыслов. Обратим внимание только на пару-тройку типовых вариантов, а именно: а) духи – это потоки энергии; б) духи – это тонкоматериальные объекты, находящиеся в иных, нежели чем человек, вариантах существования, в) духи – это... духи в традиционной интерпретации.

Представления о духах как трансформирующейся энергии более свойственно той части заинтересовавшейся «виртуалом» интеллигенции, которая имеет отношение к техническим знаниям. Вопросы о «космической» и «психической» энергии возникли у нас вместе с «лептонной» и прочими теориями в попытке интерпретировать трудно объяснимые или необъяснимые на данном этапе развития науки явления. Но одновременно это широко распространилось, например, в формировавшейся в конце 1980-х – начале 1990-х гг. целительской среде. Благодаря СМИ и ТВ представления об «энергии» быстро «пошли в народ», и уже к концу 1990-х гг. практиковавшие в сфере семейной медицины «бабушки», «тёти», «дедушки» начали объяснять наложение рук на тело пациента / клиента для прогревания больных мест существованием потоков особой энергии, которая передается через них больному, стали заниматься «биоэнерготерапией» (Поповкина 2008: 195, 197). Если несколькими годами ранее, как правило, можно было услышать более простые высказывания на ту же тему, например: «у меня кровь такая», «мне сила дана», «это всё от Бога» (Харитоновна 1995), то теперь и посвятившиеся в Рейки, и простые деревенские лекари заговорили о передаче «энергетических потоков».

Судя по моим опросам информантов, в том числе в рамках экспериментов по изучению личности шаманов, нельзя сказать, что это была только дань моде. Не исключено, что подобные варианты описания вполне соответствовали восприятию самими адептами магико-медицинских практик своих состояний – например, как напряжения, возникающего во время заговорно-заклинательных актов, которое могло выражаться в ощущениях покалывания, подергивания, дрожания

мышц (см., например: Харитонова 1995; Харитонова 1999 и др.), так и видения световых потоков. Любопытно, что имеющие техническое образование «шаманы» и «экстрасенсы» сообщали не только о восприятии ими световых / энергетических потоков, но и о возможности их трансформации в разные варианты «проявленных энергий», если можно так выразиться вслед за ними. Так, в ходе экспериментов по изучению личности шамана и шаманских состояний сознания в начале 2000-х гг. один из участников (он имел на тот момент только техническое образование и не знал практически ничего о шаманизме и шаманах) описывал воспринимаемое им «происходящее в виртуальном пространстве» как движение неких цвето-световых потоков энергии. После знакомства с представлениями о духах и описаниями тех же экспериментальных ситуаций (нео)шаманами, участвовавшими в работе, он легко начал «видеть» схожие картины: «потоки энергий» стали для него трансформироваться в образы.

С этим схоже восприятие такими же, как он, не знакомыми с шаманизмом наблюдателями «прихода духов» во время камланий шаманов, использующих технику «вселения духа», – все они довольно быстро начинают «видеть» картины: «...Было такое впечатление: вот идет столб, но кверху он немножко сужается – почему я сказал, как будто пирамидовидный. И вот наверху как будто стоит юрта, самая настоящая. В ней как будто распахнулась дверь и – «пошел». Действительно, как будто мощная струя энергии или света. И вот что-то с этой юрты – она, действительно, большая – что-то с этой юрты вышло и пошло вниз...» (цитируется рассказ одного из «ясновидящих» после проведения экспериментального камлания Б.Ц. Ринчинова во время шаманского конгресса в июне 1999 г.: Харитонова 2001: 219).

Интересно также, что современные неошаманы, претендующие на продолжение родовых традиций, бывают склонны считать проявившиеся на фото (особенно, если речь идет о фотографиях, сделанных во время камланий) световые пятна явлением духов. Например, глава шаманской организации «Лусад» в Бурятии (Улан-Удэ) рассказывал мне, демонстрируя фотографии с проявленным точечным свечением, о том, что он проводит специальные ритуалы, вызывая духов, и фотографирует их. Другой бурятский шаман, Б.Ц. Ринчинов, интересовался, могут ли быть многочисленные точечные световые пятна на фотографиях, сделанных во время ночного обряда, пришедшими духами.

Не менее интересна трактовка духов и возможности их проявлений или материализации потомственным шаманом, имеющим техническое образование (второе – психологическое). Он не исключает, что дух – это некая энергетическая субстанция, а потому его дух-помощник может являться ему в разных образах, трансформируя себя в зависимости от своих замыслов и намерений (Харитонова, Топоев 2005: 99), а также

ощутимо воздействовать на него (Харитоновна 2004). Это максимально приближено к третьему, более традиционному варианту видения духов, когда предполагается их сосуществование с нами в непроявленном виде в окружающем пространстве, а шаман имеет возможность, как считается, «видеть» их. Иногда же явление духов воспринимается через знаки: они могут, например, как ветерок кружить вокруг человека, предупреждая его об опасности, но это тоже воспринимается современниками как энергетические колебания.

«Энергетически» могут восприниматься и сеансы исцеления шаманами; вот одно из описаний воздействия работы курандеро, исполняющего икарос (песнопения для общения с духами):

*«...Невозможно передать вибрационное воздействие этих песен. Это даже и не песни в буквальном смысле. Шаман может петь басом, а может – фальцетом. Он словно “пропевает” тебя на разных частотах: можно сказать, своим голосом выбивает из тебя какие-то проблемы, лечит таким образом больные органы, голосом воздействуя на организм, и ведёт тебя в волшебном едином поле.*

*В какой-то момент церемонии дон Хильберто сказал мне: “Эта зона у тебя стала проблемной с 4 лет, сейчас будем с ней работать”. И слышу, что он поёт уже на другой частоте. А потом спрашиваю: “Почему так?” Он ответил: “Каждый орган человеческого тела работает на своей волне, поэтому я пою так, как нужно этому органу...”» (Кожемякин. № 9).*

Отмечу, что такой тип описания вряд ли можно считать просто фантазией человека, побывавшего в джунглях Амазонки. Дело в том, что схожие варианты восприятия воздействия шамана / колдуна / знахаря / целителя отмечаются в разных культурах и при различных типах работы. Например, горловое пение тувинских шаманов и целителей также многими воспринимается как «энергетическое» воздействие, оказываемое исполнителем на ту или иную часть тела, внутренний орган: известный далеко за пределами Тувы Н.М. Ооржак, певец, ставший шаманом, создал свою целительскую систему на основе горлового пения, а одна из бурятских шаманок-целительниц создает специально для каждого пациента его песнопение, «пропевая» его в процессе лечения (Жуковская 2005).

Таким образом, современные представления о контактах с духами предполагают разноформатное восприятие/общение с «проявляющейся энергией». Естественно, и возможности приобщения к духам – в том числе шаманским – расширяются: становится реальным не только пообщаться с ними через шамана, но и самому стать этим самым шаманом, так как современное осмысление проблемы привело психологов и философов к выводу о наличии шамана в каждом из нас (Харитоновна 2006).

Обращу внимание также на то, что сам шаман во время камлания воспринимается и ощущается его собратьями и учениками как существо, переполненное энергией. В первую очередь это относится к технике вселения духа (Харитонов, Ринчинов 2004), ведь там – для адептов очевидно – при вселении духа тело шамана становится особенно энергетически переполненным: «...Состояние, которое возникает рядом с шаманом, оно настолько сильное... наверное, я могу его сравнить в чем-то со своим опытом прохождения обряда аяуаски в Перу. Я понимала, что у меня как бы нет возможности озвучить вопрос: вот, казалось бы, что такого сложного? У меня есть вопрос – я хочу задать его шаману, но как будто бы средств нет, чтобы (говорить. – В.Х.) ...Я не могу вот в присутствии этой энергии – она настолько сильная – задать этот вопрос!» (ПИМА – 2016).

Напомню также, что общим местом в шаманизме является представление о том, что шаманы-старики, которые едва передвигаются в обычной ситуации, камлают настолько интенсивно, что воспринимаются как очень молодые люди. Это наблюдается не только у сибирских шаманов, но и у перуанских курандеро: «Одного из шаманов 89 лет привозили правнуки, заботливо поддерживая старика под руки. Но, когда церемония начиналась, внутри шаманского патриарха будто бы включалась свежая батарейка: он бодро входил в процесс и молодел прямо на глазах» (Кожемякин, № 10). Что вселялось в него? Дух? Энергия? Старик погружался в ИСС, что вызывало мощные психофизиологические трансформации, и это давало ему в его ощущениях возможность приблизиться к сакральному...

## ОСНОВА САКРАЛЬНОГО

### «Ждем вас в наше дружное шаманское сообщество!»

Именно так написала на странице «ФейсБука», завершая информационное сообщение об очередном приезде Наны Наувальд, организатор её семинаров Елена Ратнишкина. Таких шаманских сообществ теперь, как известно, множество по всему миру. У представителей каждого из них свои знания о духах и способы общения с ними – индивидуальное восприятие и трактовки не возбраняются в нынешних вариантах «шаманизма», а взаимоотношения людей и духов устанавливаются по-особому в каждом конкретном случае. Но при этом многие новые адепты связывают своё обращение к шаманизму с определенной традицией.

Вопрос о том, насколько важно для контактов с духами в шаманизме той или иной этнической культуры быть ее непосредственным представителем, уже перестал быть актуальным. Он, конечно же, ещё возникает в особых ситуациях. Так, например, несколько лет назад мне задавал

его руководитель общества «Тэнгери» (Улан-Удэ) Б.Ж. Цырендоржиев, но сам же на него и ответил: если у всех людей есть свои духи, то, наверное, любой человек может приобщиться к ним через разные шаманские техники. Эта идея коррелирует с широко распространенным (особенно в ньюэджевской среде) современным представлением о том, что Бог – един, а религий – много; через какую из них человек приходит к Богу – неважно. Такая интерпретация открывает возможность посвящения в шаманы любого человека, достойного этого, с точки зрения посвящающих, т.е. имеющего желание и определенные способности. Массовость явления на постсоветском пространстве может объясняться тем, что сейчас особое время – при советской власти шаманов репрессировали и запрещали людям этим заниматься, поэтому их было мало, а следовательно, теперь надо наверстывать упущенное. Да и, как считают новые шаманы, потребность в духовных лидерах сейчас особенно велика, поскольку народ сошел с пути истинного. Такие объяснения бурного возрождения шаманизма часто можно услышать в Южной Сибири.

Несколько по-иному выглядит ситуация с приобщением к различным практикам с использованием средств, обеспечивающих быстрый эффект погружения в ИСС. В последние годы у нас, а ранее в западном мире (Dobkin de Rios 2009), особенно популярной стала аяуаска. Она, воспринимаемая как целительное средство, привлекает людей, желающих оздоровиться (в том числе избавиться от тяжелых недугов, что обещают разные источники): «Когда я пила аяуаску в Икитосе в 1968 году, я обнаружила, что это растение порождает то, что психиатры называют анксиолитическим эффектом, то есть уменьшает чувство тревоги, вызывая соответствующий терапевтический эффект» (Добкин де Риос: 2013). Вместе с тем пьют аяуаску те, кто стремится самосовершенствоваться и «расширять» собственное сознание. Напиток считается не дающим негативных последствий. Довольно аргументировано на различных сайтах сообщается о том, что именно это средство не вызывает привыкания – не является наркотиком – и даже наоборот, помогает избавляться от наркотической зависимости.

Слухи об аяуаске у нас появились ещё в тот период, когда набирала популярность и довольно широко распространялась по постсоветскому пространству шаманская техника, созданная М. Харнером, – *core shamanism*, или *экспериментальный шаманизм*. Приверженцы этой техники знали о том, что сам её создатель стал шаманом как раз благодаря аяуаске. Однако в конце 1990-х гг. путешествия в регионы, где уже процветало этнотуристическое паломничество, ещё не были популярны. В настоящее же время эта туристическая линия оказалась открытой в обоих направлениях: особенно часто в Перу едут группы желающих приобщиться к практике общения с Духом Аяуаски (но есть туристические потоки и в другие страны Южной Америки, где это развито).

К нам же едут перуанские (и не только) шаманы, которые, невзирая на запрет аяуаски в РФ (Бразильский шаман...), проводят здесь ритуалы – Интернет пестрит сообщениями об их деятельности, но не меньше сообщений и о практиках их местных учеников. Всё это организовано в хорошо известных нью эйджу вариантах: группы по интересам собираются на семинары; работа по подбору групп идет через сайты, коих немало открывается сразу же через любую поисковую систему; на форумах широко обсуждаются проблемы, возникающие при приеме этого средства, и т.д.

Такое приобщение к шаманской культуре направлено, разумеется, на поиск возможности обретения особых состояний сознания. Но иногда возникают в обсуждениях и вопросы, связанные с контактом с духом растений, лежащим в основе практик. Проблема сакрально-этического плана – можно ли чужому внедряться в эту культуру и приобщаться к духам, с которыми работают перуанские шаманы, – остается, как правило, за пределами обсуждений, видимо, в том числе и потому, что дух растения не воспринимается как некая собственность культуры. У исследователя шаманских практик, естественно, возникает вопрос:

### **Чьи вы, шаманские духи?**

Кто и при каких условиях может обращаться к Духу Аяуаски? Почему люди, прибывшие на Амазонку за тысячи километров и относящие себя к иной культуре, могут пользоваться благосклонностью чужих духов, как своих?

Для сравнения обратимся к российским неошаманам, которые часто свидетельствуют о том, что им в ситуации нахождения на чужой территории приходится «договариваться» о возможности работы с местными духами-хозяевами, примиряя их со своими собственными духами. Опыт полевой работы показывает, что с годами все меньше adeптов отказываются от работы, ссылаясь на то, что их «духи остались дома» и, тем более, на то, что их «духи не хотят работать с чужими» людьми: глобализация шаманизма ощутима даже на этом уровне.

Например, одна из начинающих алтайских неошаманок (некоторое время жила в ближнем Подмосковье) рассказала мне о том, как легко и просто она договаривалась с местными духами-хозяевами на новой для неё территории, проведя специальный ритуал. Её не смущало, что она обращалась к местным духам, используя алтайские ритуалы и тексты. Подобное можно объяснить тем, что собственно лингвистическая сфера для шамана в транслиминальной реальности перестает быть важной. Язык их общения с духами – образно-символический, но в реальности этот «виртуальный диалог» иногда прорывается речью, звучащей как глоссолалии или незнакомый (неизвестный говорящему) язык. Вопрос

об «иноговорении», уходящий своими корнями в область нейропсихологии, требует специального изучения. Очевидно, что для лиц, работающих с разными техниками погружения в ИСС, диалог с окружающим миром начинается на глубинном уровне его сознания и бессознательно-го (*в основах сакрального, где и пребывают «духи»*) и продолжается в духовном и материальном выражении через вѣдомый ему культурный контекст, а также осваиваемый инокультурный (Харитоновна 2014: 105). Десакрализация культур ведет не только ко всё большему отражению в сакральной практике разнообразных культурных контактов (они множатся с ее десакрализацией и глобализацией знания, бывшего ранее священным и тайным), но и к трансформациям самих глубинных основ сакрального, непосредственных «контактов» человека с «духами». Это порождает новое осмысление святая святых.

Вопрос о возможностях контактов с чужими духами решается по-разному в каждой конкретной ситуации. Иногда можно отметить некие закономерности, которые объясняются используемой техникой. Например, бурятская техника вселения духов позволяет (нео)шаманам ссылаться на то, что они вызывают / призывают и вселяют (в тело заказчика, равно как и в свое тело, объясняя последнее необходимостью выполнения заказа) духов заинтересованного лица – его предков. Разумеется, нынешние интерпретации могут уходить от традиционных представлений довольно далеко: некоторые специалисты по вселениям и контактам активно общаются с тонким миром в разных вариантах, рассказывая самые невероятные истории, фактически, об общении с любыми представителями потустороннего мира (и вопрос может не ограничиваться привычной техникой вселения). Распространение же самой техники, как указывалось выше, считается ведущими современными (нео)шаманами в Бурятии не только возможным, но и желательным, поскольку в настоящее время (так полагают, по мнению (нео)шаманов, их шаманские предки) эту практику необходимо максимально распространять, чтобы все люди могли удовлетворить свои потребности в общении с миром духов, что им запрещалось в советские времена; а само распространение не противоречит общей логике бытия – ведь духи-предки есть у всех. Что же говорить об аяуаске, которая является целительным средством, помогающим человеку, независимо от его культуры, веры, этнической принадлежности...

## СРЕДСТВО САКРАЛИЗАЦИИ

### Шаманские духи и священное знание

Именно эта логика, присущая современному нью эйджу, формирует представления многих людей, ищущих для себя и своих единомышлен-

ников возможности соприкосновения со священным, сакральным. Вопрос о том, как может человек, воспитанный в конкретной культурной традиции и представлениях о духовности, соприкасаться с другой культурой и в значительной степени иными духовными знаниями и практиками, решается в том варианте, который более удобен адепту. В любом случае, как указывалось выше, предлагается простая логика «всеединства»: с одной стороны, Бог, сотворивший мир, един, а все варианты этого творения могут использоваться человеком; с другой – у всех людей есть предки (т.е. духи), а именно они, если с ними правильно обращаться, и обеспечивают комфорт пребывания в этом мире.

Впрочем, разница в объяснении приобщения к чужим культурам, естественно, присутствует в ответах различных информантов. Кто-то не видит ничего странного или сложного в том, что он из России едет в Перу и там получает помощь духов местных растений или духов-помощников шаманов, но кто-то осознает свою инаковость и приходит, например, к пониманию, что на основе нового знания ему необходимо искать собственный вариант, аналог такого знания/практики. Таким образом, степень глобализации, обобщения культур может варьироваться.

Посмотрим, как это представлено в освоении шаманских культур и практик немецкой художницей, ставшей лейтмотивом нашего разговора, Наной Наувальд. Более двадцати лет назад она начала знакомиться с культурой шаманов племени шипибо-конибо. Нана настойчиво подчеркивает, что она искала знания не у тех шарлатанствующих элементов, которые организуют массовые этнотуристические экскурсии для употребления аяуаски (теперь это делается в специализированных центрах, даже клиниках интегративного типа), а в глубинке, у настоящих шаманов, которым не нужны заработки на туристах. Конечно, в ситуации, когда территория бассейна Амазонки уже давно «освоена» любителями путешествий в поисках приключений с аяуаской, найти одинокого шамана, сохраняющего все традиционные элементы практики, сложно. Скоро уже и саму лиану *Banisteriopsis saari* трудно будет обнаружить, если учесть, что выращивается она не менее пятнадцати лет. Растение Мать (она же – Проводник видений, Лиана Души) уничтожается сейчас с огромной скоростью: по словам Наны, аяуаски уже нет на побережье, её привозят машинами из гористой местности, чтобы иметь возможность напоить всех жаждущих приключений сознания.

Нана Наувальд приезжала много раз в одно и то же место, к одним людям. Стала для них привычным гостем, почти членом их сообщества; местные жители ценили её за постоянную финансово-материальную помощь и поддержку, доверяли ей и не препятствовали приобщению к своей культуре. Она училась у местного шамана искусству общения с духами. В культуре шипибо-конибо это связано с пением икарос. Нана пыталась научиться петь. Но каково же было её удив-



ление, когда её учитель в сердцах сказал ей, старавшейся запеть на «языке духов», т.е. языке шамана, повторяя что-то вслед за ним, что она... дура, если полагает, что надо просто пытаться встроиться в чужую культуру таким образом, и предложил ей искать свои пути общения с духами, петь на своем языке. Нана была ошарашена: как можно по-немецки петь икарос? Но позже поняла и приняла логику включения в сакральное поле местной культуры и свои возможности сакрализации формируемого ею собственного сакрального пространства в родных местах. Установленные контакты с «духами» стали средством сакрализации, дали возможность вести работу, которой она научилась, там, где ей это было необходимо.

Сакрализация связана с шаманской / личностной силой. Но сильный шаман (в бурятской традиции, например) – это тот, у кого много духов-помощников, предков-шаманов, которых он способен вселять. Такой легко справляется со своими задачами, в том числе с очищением пространства, сакрализацией его. Вот пример:

*«Я сейчас скажу такую маленькую детальку – она впечатлила всю группу, которую мы возили на ритуал, на “Пяти пальцах” его проводили; когда Олег Доржиев взял красную ниточку, и то место, где он собирался проводить для нас работу, он его по периметру вот этой ниточкой обнес. И мгновенно ощущения изменились у всех. У нас возникло чувство, что мы... Степь – она так и осталась степью, деревья там не выросли, но было ощущение, что, будто по мановению волшебной палочки, пространство изменилось: оно стало защищенным, оно стало очерченным четко – ритуальное пространство... И вот когда надо былой выйти (за него. – В.Х.), ты переступаешь эту веревочку – и ты находишься в совершенно другом пространстве. А заходишь внутрь – и ты внутри ритуального, абсолютно сакрального пространства» (ПМА–2016).*

Таким образом, ‘духи = шаманская сила’ дают возможность легко превращать «мирское в священное». Получение ‘шаманской силы = духов’ – это тоже своего рода сакрализация, обретение сакральных возможностей и знаний. «Для некоторых из нас, – писала Добкин де Риос, – знание само по себе является священным. Для иных это просто орудие в понимании самих себя, в то время как другие фокусируются на необходимости социальных и культурных изменений и обучении через познание этих традиций» (Dobkin de Rios, 2009, с. 172; цит. по: Орлова 2013). В традиции оно приобреталось в рамках своей культуры, это было процессом установления сильных связей со своими предками, с родовыми духами, духами местности, охранявшими территорию, своё пространство. Личностное становление наших современников, стремящихся к самосовершенствованию, выглядит значительно более экзотично, но, вместе с тем, по сути у некоторых из адептов шаманизма

оказывается максимально приближенным к исходным понятиям. Например, рассказывая о собственных духах, Елена Ратничкина перечисляет несколько вариантов их обретения, однако выясняется, что речь идет о поиске своего пути и обретении своих духов.

*«...Когда я искала своих духов, я нашла их сначала в Швейцарии, у целителей, с которыми я там сотрудничала. ...Я помню, я тогда прочитала статью Майкла Харнера, где он говорит о том, что делает шамана шаманом – это его духи. И когда я читала эту фразу – она меня коробила. Мне казалось, что все прекрасно, мне на этом пути нравится всё, кроме духов. Я принимаю на этой дороге всё, но только можно вот это всё – только без духов?»*

*Много лет у меня ушло на то, чтобы найти своих духов. И когда я шла по этой дороге, я использовала духов тех культур, которые мне попадались там... Сейчас в моей славянской голове происходит совсем другая история, который год подряд – я выхожу на контакт именно с собственными духами. Хотя меня к ним привели духи других культур шаманских. Но, собственно говоря, разница, наверное, только в том, о чем Нана говорит: для меня это – контакт с моей собственной сутью, поэтому для меня они... наверное, это моя такая личная правда – про жизнь, про меня, про мое собственное место.*

*И если я начинала от того, ну не то чтобы с обесценивания... но для меня было не очень важно мое собственное наследие. Я считаю, что этим грешат русские, это наш менталитет. У меня вызвало огромное уважение: в Бурятии помнят о стольких коленах в своем роду! И я вдруг через Перу, через Бурятию, через Туву... я вернулась к себе! Да, я стала исследовать свой род, и в результате ко мне пришли духи – мои уже, родовые... стали у меня за спиной и благословили меня, по-другому совершенно, на тот путь, по которому я сейчас иду» (ПМА – 2016).*

На мой вопрос о том, не смущает ли информантку религиозная сторона вопроса (ведь её предки были, скорее всего, по крайней мере, воспитанными в православной традиции), она уверенно сказала (ср.: Харитонова 2016):

*«У меня нет никакого противоречия с православием. Более того, на двух последних ритуалах по работе с родом духи с меня слово взяли, что я напишу статью “Шаманизм и православие”. Тот раскол, который был... Безусловно, для меня это были две конфликтующие территории. Но сейчас это давно уже не так. Более того, обе эти территории стали для меня очень поддерживающими в работе. По крайней мере, я вижу, как это проявляется. И что было для меня очень интересным, что как раз конфликт этот внутри меня стал активно трансформироваться в тот момент, когда на Байкале в одном из ритуалов онгоны принесли мне такую информацию, что в моем роду были священники. Для меня она была крайне неожиданной. И потом это*

подтвердилось. Как раз, начиная с этого момента, было такое ощущение, что эта информация стала в какое-то правильное место, и я стала понимать, что происходит. Наверное, в том числе и вот эта ветка стала меня сильно поддерживать. ...на одном из ритуалов последних шаманы спрашивали: “Чьи тут ходят, кадилом машут?” – “Мои”. Теперь их знаю, контакт наладила, теперь ходят. Но они не то что приходят и ругаются. А как раз приходят и поддерживают. Обнаружила в своем роду и тех, и других (и тех, кто исповедовал, скорее, такое шаманское мировоззрение, и тех, кто исповедовал православие – они больше на поверхности, это вот такое совсем недавнее прошлое). Но вот внутри меня каждый нашел свое место. И я считаю – это большое благо, по крайней мере, для меня» (ПМА – 2016).

Обретение собственной целостности через получение своих духов путем приобщения к разным культурам привело к осознанию своего пути и своего правильного места в мире. Это дает силы и порождает ощущение сакральности – порядка в Космосе.

«Я с глубоким уважением отношусь ко всем шаманским традициям, зная свое собственное место. Мне кажется, для меня это очень важно. То есть меня это центрирует вокруг вот самой себя. И я приведу любимейшую фразу одного из моих шаманских учителей (его зовут Альберто Виллодо, он представитель американской школы «Четыре ветра»): Вселенной управляют 7 принципов, и в шаманизме они выражены следующим образом – это 4 стороны света, Небо, Земля и Человек, который стоит в центре ритуала. Для меня – даже когда я говорю про это – у меня мурашки идут... Вспоминая годы своей работы, я стала понимать, что значит вот этот человек, стоящий в центре ритуала (это не только шаман – это каждый из нас; каждый из нас стоит в центре своего собственного ритуала) – это (значит. – В.Х.) стоять в центре своей собственной жизни. И когда все силы, все стороны света – они как части нас, они в гармонии. И мы стоим за себя, за свой род, с собственной связью с небом и с землей, стоим в центре того ритуала, в который превращается наша жизнь» (ПМА – 2016).

### Вместо заключения

**«Лично я искренне благодарен курандерос за то,  
что они “представили” меня Духу Аяваски»**

Это написал Павел Берснев<sup>12</sup>, наш современник – путешественник и этнограф, побывавший в Южной Америке. Его личный опыт позволил ему с таким пиететом сообщать читателю о произошедшем с ним. Анализ нынешнего бурного интереса к магико-мистическим практикам (Харитоновна 2009; Харитоновна 2004б), в том числе к шаманизмам в

разных видах и вариантах, а особенно к этнокультурным традициям, использующим фитопрепараты для достижения ИСС, позволяет убедиться в том, что это – массовое явление. Причем оно захватывает людей с разным исходным образованием и мировоззрением, порой значительно трансформирует его. Вот что рассказывает человек, имеющий ученую степень, но обратившийся к изучению аяуаски и шаманской практике, доктор философских наук Х. Гонсалес, ректор Национального университета в Сан-Мартине:

*«Что касается меня, знахарство у меня в крови, потому что мои мать и отец были шаманами. Моя мать скончалась в возрасте 93 лет, и я увидел во время одного сеанса с Ayahuasca, когда и как точно она умрет. Она умерла у меня на руках, а я пел ей icaro (шаманская песнь), так что об этом я знал с детства.*

*Я учился в Университете Трухильо и Лимы, получил докторскую степень, а потом уехал в сельву (Iquitos). Я уже сознательно устремился в мир знахарства. Едва приехав в сельву, я начал искать знахарей и нашел двух, мужчину и женщину, они были моими первыми учителями. Проучившись у них долгое время, я понял, что для углубления своих знаний мне необходимо пожить среди различных племен: Witotos, которые живут на берегу реки Putumayo, Boras (на реке Napo), Cocatas с Амазонки, Shipibos с реки Ucuyali, Aguarunas из Santa Maria de Nieva, Chancas и других. Я жил в этих племенах, потому что я всегда был убежден в том, что нужно учиться и “схватывать знание”, хвататься за него обеими руками, иначе ты только останешься на поверхности и не сможешь нырять и плавать в глубинах знания. Только тогда можно говорить о шаманском знании, о знании и опыте в медицине, или как Вам это будет угодно назвать.*

*Я “выбросил за борт” тот предрассудок, что, будучи профессором в Университете и имея докторскую степень, я одновременно изучаю целебные растения и поведение колдунов и знахарей»<sup>13</sup>.*

В этом откровенном рассказе интересны, как мне представляется, несколько моментов. Во-первых, факт исходной принадлежности к традиции (сравним с тем, что российский (нео)шаманизм и разные варианты неоязычества также часто «возрождаются» людьми с высоким образовательным статусом, имеющими корни в традиционной культуре. Во-вторых, многие из них, как и доктор Гонсалес, пытаются уравновесить в своем мировоззрении реальное и ирреальное, примирить два начала – в том числе (см. текст статьи) через идеи новых научных концепций и трактовки духов как энергетического начала. В-третьих, в их формируемом (часто весьма эклектичном) мировоззрении появляется установка на приобщение к широкому кругу таинственного знания, на поиск его в разных традициях, в отличие от более ранней установки на жесткую принадлежность к определенной культуре / традиции. Оче-

видно, что (по)знание становится некой самоцелью, которая позволяет формировать для себя свой собственный «сакральный мир» со своим набором “духов” (= энергии = силы), напомним: «Для некоторых из нас знание само по себе является священным...» (Dobkin de Rios 2009: 172).

Захватывающие рассказы о происходящем в долине Амазонки, особенно представленные в СМИ и Интернете, вызывают всё больший поток российских этнотуристов в дальние края. Очевидно, не все они будут считать, как думает доктор Хорхе Гонсалес, что «Аяваска (Ayahuasca) – это живое растение, и его дух проявляется различными способами, и мы можем говорить с ним». Однако для многих из них, получивших под руководством курандеро (или иных специалистов своего дела в других частях света) необычный опыт «расширения сознания», станет возможным использовать этот опыт как средство вновь востребованной современным человеком сакрализации. Почему человек, так долго истреблявший духов и разрушавший всё сакральное, вдруг в XXI в. начал их разыскивать снова, колеся по большому миру, чтобы – на новом витке развития сознания – воссоздать свою сакральность? Удастся ли ему это осуществить, и как он сможет сочетать рациональное и иррациональное, снять очевидные противоречия? Возможно, как доктор Гонсалес, который говорит: «В моем личном случае, у меня есть некоторые сомнения, потому что я – преподаватель Университета. Я был ректором Национального Университета в Сан-Мартине, поэтому разум мне немного “мешает”. Но, в конце концов, **дух – это всего лишь энергия**, и тогда два объяснения не сталкиваются, а дополняют друг друга»...

### Примечания

<sup>1</sup> Я далека от того, чтобы давать какие-то резкие оценки происходящему.

<sup>2</sup> Препарат был запрещен в том числе для экспериментов с изучением ИСС, где ЛСД-25 довольно быстро был заменен техникой холотропного дыхания, разработанной и внедренной в практику психологических тренингов (трансперсональная психология) К. и С. Гроф.

<sup>3</sup> DMT – диметилтриптамин, или N,N-диметилтриптамин, – эндогенный психоделик, в нервной системе человека выполняет функцию агониста 5HT<sub>2A</sub> серотониновых рецепторов, также алкалоид многих растений, сильнодействующее психоактивное вещество из класса триптаминов. DMT – психоделик, вызывающий ИСС с переживанием религиозно-мистического опыта с интенсивными визуальными и слуховыми галлюцинациями, изменением восприятия времени и реальности.

<sup>4</sup> Это название – аяуаска – относится и к самой лиане *Banisteriopsis caapi*, которая является основой приготавливаемого церемониального и целительного напитка.

<sup>5</sup> В реальной практике шаманов Амазонии есть много вариантов изготовления напитка, для чего используются различные растения (обычно насчитывают не менее двадцати). Разумеется, разные варианты напитка будут обеспечивать различные эффекты в ИСС, в том числе разные типы видений и разные состояния выпившего препарат. В некоторых вариантах сама лиана... может не использоваться.

<sup>6</sup> Чакруна (*Psychotria viridis*) – растение рода Психотрия (*Psychotria*) семейства Мареновые. Местное наименование *чакрона* от *chagruy* – на языке кечуа означает «смешивать».

вать». Чакруна широко известна благодаря широкому использованию её как компонента в приготовлении напитка аяуаски. Высушенные части чакруны содержат около 0,10–0,66% алкалоидов; около 99% из них – это диметилтриптамин (DMT). О DMT см., например: Strassman 2001.

<sup>7</sup> ИМАО – ингибиторы моноаминоксидазы, это алкалоиды гармин и гармалин, биологически активные вещества, способные ингибировать фермент моноаминоксидазу. К ингибиторам моноаминоксидазы относят некоторые антидепрессанты, а также ряд природных веществ.

<sup>8</sup> О воздействии аяуаски можно найти в настоящее время множество материалов на различных сайтах и страницах «ФБ», в «ЖЖ» и т.д.; уже в XX в. это было подробно описано в разных изданиях, в том числе в книге М. Харнера «Путь шамана», также см., например: Metzner 2006.

<sup>9</sup> Икарос – это песнопения, исполняемые курандеро (аяуаскерами) во время сеансов приема аяуаски. Эти песнопения помогают клиенту справиться с ситуациями, возникающими во время его процесса под действием аяуаски. Вместе с тем они воздействуют на клиента благодаря особому вибрационному исполнению.

<sup>10</sup> О формальных трансформациях сибирских шаманских практик написано много, в том числе автором статьи (см. подробно: Харитоновна 2006), поэтому в данной статье затрагиваются преимущественно те проявления сущности шаманизма, которые связаны с психосоматической сутью процессов, происходящих с теми, кто осваивает техники ИСС, и то, что непосредственно связано с восприятием (нео)шаманами самих духов, их трактовкой.

<sup>11</sup> Отсылаю любопытствующего читателя к моим более ранним публикациям, где есть удивительные примеры восприятия «виртуальной реальности» и духов-помощников, в том числе с помощью методики М. Харнера или просто в состояниях становления и развития знахарско-колдовских способностей (см.: Харитоновна 2000а; Харитоновна 2007 и др.).

<sup>12</sup> Берснев Павел Валерьевич – антрополог, религиовед, этнограф, путешественник. Действительный член Русского географического общества, Платоновского философского общества, автор ряда книг по религиоведению, философии и психологии, член Комиссии по изучению стран Латинской Америки Русского географического общества. Среди книг Павла Берснева – «Священный Космос Шаманов», «Лабиринты ума», «Мозг – ловушка для души?» и др. Павел Берснев является автором нескольких работ, созданных совместно с известным петербургским ученым-востоковедом Евгением Алексеевичем Торчиновым («Пути философии Востока и Запада: познание запредельного», «Буддизм-словарь») (<http://www.koob.ru/bersnev/>).

<sup>13</sup> Здесь и далее использованы материалы из интервью с Хорхе Гонсалесом Рамиросом (Dr. Jorge Gonzalez, доктор философских наук, шаман из Амазонии и ректор Национального университета в Сан-Мартине), которое записал редактор журнала альтернативной медицины (название журнала не указано. – В.Х.) Cesar I. De la Mota (перевод с исп.; было опубликовано в номере за ноябрь/декабрь 1997 г., Испания); взято с сайта: [http://absolutology.org.ru/jorge\\_gonzalez.htm](http://absolutology.org.ru/jorge_gonzalez.htm)

### Литература

- Аяваска* (айяуаска, аяуаска, аяхуаска, ayahuasca) – мой опыт. Месяц в джунглях Перу у шамана. URL: <http://ayawaska-v-peru.livejournal.com/546.html> (дата обращения: 07.09.2016).
- Берснев П.* Церемония Аяваски – Пробуждение Духа. URL: <http://www.russian-urugvay.com/showthread.php?t=216> (дата обращения: 11.08.2016).
- Бразильский шаман, задержанный с 1,5 кг наркотиков в Домодедове: Я вез знакомым чай для медитации* URL: <http://ren.tv/novosti/2016-09-01/brazilskiy-shaman-zaderzhannyi-s-15-kg-narkotikov-v-domodedove-ya-vez-znakomym> (дата обращения: 10.09.2016).

- Гордеева О.В. Измененные состояния сознания и культура: Хрестоматия. СПб.: Питер, 2009. 334 с.
- Гроф С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993.
- Добкин де Риос М. Психоделическое путешествие Марлен Добкин де Риос: 45 лет с шаманами, аяуаскero и этноботаниками // Медицинская антропология и биоэтика. 2013. № 5. URL: [http://www.medanthro.ru/?page\\_id=410](http://www.medanthro.ru/?page_id=410) (дата обращения: 12.08.2016).
- Жилек В.Г. Измененные состояния сознания в обрядах североамериканских индейцев // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под общ. ред. А.А. Белика. М.: Смысл, 2001. С. 462–482.
- Жуковская Н.Л. Бурятские шаманки на международной конференции (тункинский опыт, июль 2004 г.) // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 127–152.
- Кожесмякин В. Без УЗИ и анализа крови. Как в индейских племенах лечат болезни // «АиФ» без границ. 2016. № 10. URL: [http://www.aif.ru/travel/magiya\\_kuranderos\\_chtoby\\_postavit\\_diagnoz\\_celitelju\\_ne\\_nuzhno\\_uzi](http://www.aif.ru/travel/magiya_kuranderos_chtoby_postavit_diagnoz_celitelju_ne_nuzhno_uzi) (дата обращения: 15.06.2016).
- Кожесмякин В. Мапачо и икарос. Как Индейцы шипибо-конибо открывают внутреннее зрение // «АиФ» без границ. 2016. № 9. URL: [http://www.aif.ru/travel/mapacho\\_i\\_ikaros\\_kak\\_indeycy\\_shipibo-konibo\\_otkryvayut\\_vnutrennee\\_zrenie](http://www.aif.ru/travel/mapacho_i_ikaros_kak_indeycy_shipibo-konibo_otkryvayut_vnutrennee_zrenie) (дата обращения: 15.06.2016).
- Крип্পнер С. Методы психологического исследования и сообщения об аномальных явлениях в практике шаманов // Этнографическое обозрение. 2007. № 1. С. 46–55.
- Майкл Харнер о личном опыте приема аяуаски. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2Bep8UbHdxk> (дата обращения: 04.08.2016).
- Орлова М.О. Опыт исследования растительных галлюциногенов в культурной антропологии // Медицинская антропология и биоэтика. 2013. № 5. URL: [http://www.medanthro.ru/?page\\_id=410](http://www.medanthro.ru/?page_id=410) (дата обращения: 12.08.2016).
- ПМА–2016 – материалы научного семинара Центра медицинской антропологии ИЭА РАН (05.12.2016 г.)
- Поповкина Г.С. Знахари и знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока России. Владивосток: Дальнаука, 2008. 200 с.
- Сафтуф А.А., Харитонов В.И. Визионерский опыт в «экспериментальном шаманизме» и личный опыт колдуна // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1. С. 215–221. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5.)
- ФБ: ЛР–2016. URL: <https://www.facebook.com/umma.lena/posts/1248026738596961> (дата обращения: 21.11.2016).
- Функ Д.А., Харитонов В.И. Шаманство или шаманизм? // Избравшие духов: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998): Сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонов. 2-е изд., испр. и доп. М.: ИЭА РАН, 2012. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 17.)
- Функ Д.А., Харитонов В.И. Шаманство или шаманизм? // Избравшие духов: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). М.: ИЭА РАН, 1999. С. 41–71. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 4.)
- Харитонов В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы. М.: ИЭА РАН, 1995. 204 с.
- Харитонов В.И. «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные Учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // ЭО. 1997. № 5. С. 16–35.

- Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных исследований и возможности новых интерпретаций. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1–2. 602 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 3.)
- Харитонова В.И.* Вариации на тему... Странствия по мирам Психической Вселенной в традиционном и экспериментальном шаманизме (интервью с А.А. Сафтуфом, Т.В. Кобежиковой, А.Л. Слободовой) // Избравшие духов: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). М.: ИЭА РАН, 1999а. С. 251–276. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 4.)
- Харитонова В.И.* «Не в воле человека стать шаманом»? // Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2000а. С. 312–338. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 6.)
- Харитонова В.И.* Избранничество и дар творчества: судьбы хама, хайджи, тахпахчи... (Из хакасских материалов летней экспедиции РАН 2000 г. С.Г.Г. Казачиновой беседует В.И. Харитонова) // Шаманский дар. К 80-летию Анны Васильевны Смоляк. М.: ИЭА РАН, 2000б. С. 79–108. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 6.)
- Харитонова В.И.* «Он пришел и стал под шапку...» (Виртуальный мир шаманского камлания) // Материалы Международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» Москва, Россия: 7–12 июня 1999 г. Ч. 3. М.: ИЭА РАН, 2001. С. 192–201. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5.)
- Харитонова В.И.* Устами шамана глаголет... дух? К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. 2002. М.: Наука, 2004а. С. 24–43.
- Харитонова В.И.* Исследование сакрального в традиционной культуре: прикосновение к непостижимому или постижение неведомого? // Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов». Москва – Республика Алтай. 6–15 июля 2003 г. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 16–40 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 9. Ч. 1).
- Харитонова В.И.* «Возрождение шаманизма»: религиозный вопрос или психоментальная проблема? // Этноты Сибири. Прошлое. Настоящее. Будущее: Материалы международной научно-практической конференции: В 2 ч. Красноярск, 2004б. Ч. 2. С. 76–83.
- Харитонова В.И.* Зов предков или призыв духов? (Психофизиологический и гендерный аспекты шаманизма) // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 25–43.
- Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 372 с.
- Харитонова В.И.* «Нет, это не я, это – Богиня Кали!» (К проблеме личностных трансформаций в процессе приобщения к ИСС-практикам) // Влияние религии на общество и личность. М.: ИЭА РАН, 2007. С. 172–199.
- Харитонова В.И.* «Шаманизм» в современной России: к проблеме возрождения // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 148–164.
- Харитонова В.И.* Диалог культур на языке шаманизма // Вестник истории, литературы, искусства. М.: Собрание, 2014. Т. 9. С. 93–112.



- Харитонова В.И. «А у нас все шаманы – православные...»: современный (нео)шаманизм и проблема культурной идентичности // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 105–133.
- Харитонова В.И., Ринчинов Б.Ц. «Ты – во мне, я – в тебе» // Восточная коллекция. Журнал для всех, кому интересен Восток. 2004. № 2 (17). С. 93–103.
- Харитонова В.И., Топоев В.С. Там, где «я» превращается в «мы» (психоментальные и психоэнергетические проблемы шаманизма сквозь призму комплексных исследований) // Итоги полевых исследований Института этнологии и антропологии РАН – 2004. М.: Наука, 2005. С. 83–103.
- Харитонова В.И., Украинцева Ю.В. Зов безмолвия, или Почему они – шаманы? // Расы и народы. М.: Наука, 2007. Вып. 33. С. 218–245.
- Харнер М. Путь шамана. М., 1999.
- Castaneda C. The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge. New York: Ballantine Books, 1968.
- Dobkin de Rios M. The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Rios: 45 Years with Shamans, Ayahuasqueros, and Ethnobotanists. Rochester, Vermont – Toronto, Canada: Park Street Press, 2009. 190 p.
- Harner M.J. (ed.) Hallucinogens and Shamanism. New York: Oxford University Press, 1973.
- Metzner R. (ed.) Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2006.
- Strassman R The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences. Park Street Press, 2001. 359 p.
- Townsend J.B. Core Shamanism and Neo-Shamanism // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England, 2004. V. I. P. 49–57.

Статья поступила в редакцию 13 сентября 2016 г.

Kharitonova Valentina I.

## SHAMANIC SPIRITS: THE BASIS OF THE SACRAL AND THE MEANS OF SACRALIZATION

**Abstract.** The article discusses some aspects of transformation of perceptions connected to shamanism in the light of current globalization of cultures of different peoples of the world (including shamanic traditions and practices) and of the development of ethno-tourism (shamanic tourism). The author seeing the perceptions of ‘spirits’ and the practices of communication with them as a basis of the sacral in shamanic cultures shows how the ‘spirits’ become the means of sacralization of knowledge, practices, and the worldview of our contemporaries who seek self-improvement through the ‘expansion of consciousness’. The given issue is studied from an inter-disciplinary perspective.

**Keywords:** shamanism, (neo)shamanism, globalization, new age, the sacral, sacralization, spirits, Buryat shamans, technique of ‘spirits’ indwelling’, Michael Harner, Shipibo-Conibo, curandero, ayahuasca, ikaros, ‘Spirit’s molecule’, ASC (altered state of consciousness)

DOI: 10.17223/2312461X/14/10

## References

- Castaneda, Carlos. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. New York: Ballantine Books, 1968.
- Dobkin de Rios, M. *The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Rios: 45 Years with Shamans, Ayahuasqueros, and Ethnobotanists*. Rochester, Vermont – Toronto, Canada: Park Street Press, 2009. 190 p.

- Harner, Michael J. (Ed.) *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press, 1973.
- Metzner, Ralph (ed.) *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2006.
- Strassman, Rick. *The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Park Street Press, 2001. 359 p.
- Townsend Joan B. Core Shamanism and Neo-Shamanism, *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004, V. I, pp. 49–57.
- Aiavaska (aiiaauaska, aiauaaska, aiakhuaska, ayahuasca) – moi opyt. Mesiaty v dzhungliakh Peru u shamana* [My experience of ayavaska (ayyauaska, ayauaska, ayakhuaska, ayahuasca). A month with a shaman in the Peru jungle]. Available at: <http://ayawaska-v-peru.livejournal.com/546.html> (Accessed 7 September 2016).
- Bersnev Pavel. *Tseremoniia Aiavaski – Probuzhdenie Dukha* [The ayahuasca ceremony – the awakening of the spirit]. Available at: <http://www.russianurugvay.com/showthread.php?t=216> (Accessed 11 August 2016).
- Brazil'skii shaman, zaderzhannyi s 1,5 kg narkotikov v Domodedove: Ia vez znakomym chaidlia meditatsii* [Brazilian shaman arrested in Domodedovo for carrying 1,5 kg of drugs: I have been carrying tea for meditation for my friends]. Available at: <http://ren.tv/novosti/2016-09-01/brazil'skiy-shaman-zaderzhannyi-s-15-kg-narkotikov-v-domodedove-ya-vez-znakomym> (Accessed 10 September 2016).
- Gordeeva O.V. (avt.-sost.) *Izmenennyye sostoianiia soznaniia i kul'tura: Khrestomatiia* [Altered states of consciousness and culture: a reader. Compiled by O.V. Gordeeva]. St. Petersburg, «Piter», 2009. 334 p.
- Grof S. *Za predelami mozga: rozhdenie, smert' i transtsendentsiia v psikhoterapii* [Beyond the brain: birth, death, and transcendence in psychotherapy]. Moscow, 1993.
- Dobkin de Rios, M. Psikhodelicheskoe puteshestvie Marlen Dobkin de Rios: 45 let s shamanami, aiauskero i etnobotanikami [A psychedelic journey of Marlen Dobkin de Rios: 45 years with shamans, ayauaskero and ethno-herbalists], *Meditsinskaia antropologiya i bioetika*, 2013, no. 5. Available at: [http://www.medanthro.ru/?page\\_id=410](http://www.medanthro.ru/?page_id=410) (Accessed 12 August 2016)
- Zhilek V.G. *Izmenennyye sostoianiia soznaniia v obriadakh severoamerikanskikh indeitsev, Lichnost', kul'tura, etnos: sovremennaya psikhologicheskaya antropologiya* [Personality, culture, ethnos: modern psychological anthropology]. Ed. by A.A. Belik. Moscow: Smysl, 2001, pp. 462–482.
- Zhukovskaia N.L. Buriatskie shamanski na mezhdunarodnoi konferentsii (tunkinskii opyt, iul' 2004 g.), *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetskoe prostranstvo na rubezhe tysiacheletii* [Woman and the revitalization of shamanism: the post-Soviet space at the turn of millennia]. Ed. by V.I. Kharitonova. Moscow: IEA RAN, 2005, pp. 127–152.
- Kozhemiakin V. Bez UZI i analiza krovi. Kak v indeiskikh plemenakh lechat bolezni [Without ultrasound scan or blood test. How do they heal in Indian tribes], «AiF» bez granits, 2016, no. 10. Available at: [http://www.aif.ru/travel/magiya\\_kuranderos\\_chto\\_postavit\\_diagnoz\\_celitel\\_yu\\_ne\\_nuzhno\\_uzi](http://www.aif.ru/travel/magiya_kuranderos_chto_postavit_diagnoz_celitel_yu_ne_nuzhno_uzi) (Accessed 15 June 2016).
- Kozhemiakin V. Mapacho i ikaros. Kak Indeitsy shipibo-konibo otkryvaiut vnutrennee zrenie [Mapacho and ikaros. How do the Shipibo-Conibo Indians open the inner eye], «AiF» bez granits, 2016, no. 9. Available at: [http://www.aif.ru/travel/mapacho\\_i\\_ikaros\\_kak\\_indeitsy\\_shipibo-konibo\\_otkryvayut\\_vnutrennee\\_zrenie](http://www.aif.ru/travel/mapacho_i_ikaros_kak_indeitsy_shipibo-konibo_otkryvayut_vnutrennee_zrenie) (Accessed 15 June 2016).
- Krippner S. *Metody psikhologicheskogo issledovaniia i soobshcheniia ob anomal'nykh iavleniiakh v praktike shamanov* [Shamans' methods for psychological research and informing of abnormal phenomena], *Etnograficheskoe oborenie*, 2007, no. 1, pp. 46–55.

- Maikl Kharner o lichnom opyte priema aiauasiki [Michael Harner on his personal experience of taking ayahuasca]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=2Bep8UbHdxk> (Accessed 4 August 2016).
- Orlova M.O. Opyt issledovaniia rastitel'nykh galliutsinogenov v kul'turnoi antropologii [Research on herbal hallucinogens in cultural anthropology], *Meditsinskaiia antropologiya i bioetika*, 2013, no. 5. Available at: [http://www.medanthro.ru/?page\\_id=410](http://www.medanthro.ru/?page_id=410) (Accessed 12 August 2016).
- PMA-2016 – materialy nauchnogo seminaru Tsentra meditsinskoi antropologii IEA RAN (05.12.2016g.) [Author's field material – 2016 – proceedings of a research seminar at the Medical Anthropology Centre, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences]
- Popovkina G.S. *Znakhari i znakharstvo u vostochnykh slavian iuga Dal'nego Vostoka Rossii* [Healers and healing in East Slavs of the Russian Far East south]. Vladivostok: Dal'nauka, 2008. 200 p.
- Saftuf A.A., Kharitonova V.I. Vizionerskii opyt v "eksperimental'nom shamanizme" i lichnyi opyt kolduna [The visionary experience in 'experimental shamanism' and the witch's personal experience], *Materialy mezhdunarodnogo kongressa "Shamanizm i inye traditsionnye verovaniia i praktiki. Ch. 1.* [Proceedings of the International congress 'Shamanism and other traditional beliefs and practices'. Part 1]. Moscow: IEA RAN, 1999, pp. 215–221 (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam. Vol. 5)
- FB: LR-2016: <https://www.facebook.com/umma.lena/posts/1248026738596961> (Accessed 21 November 2016)
- Funk D.A., Kharitonova V.I. Shamanstvo ili shamanizm?, «*Izbranniki dukhov*» – «*Izbravshie dukhov*»: *Traditsionnoe shamanstvo i neoshamanizm. Pamiati V.N. Basilova (1937–1998). Sbornik statei.* Ed. by V.I. Kharitonova. 2<sup>nd</sup> edition [The 'chosen by the spirits' – the ones who 'have chosen the spirits': traditional shamanism and neoshamanism. In memory of V.N. Basilov (1937–1998)]. Moscow: IEA RAN, 2012 (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam. T. 17)
- Funk D.A., Kharitonova V.I. Shamanstvo ili shamanizm?.. «*Izbranniki dukhov*» – «*Izbravshie dukhov*»: *Traditsionnoe shamanstvo i neoshamanizm. Pamiati V.N. Basilova (1937–1998)* [The 'chosen by the spirits' – the ones who 'have chosen the spirits': traditional shamanism and neoshamanism. In memory of V.N. Basilov (1937–1998)]. Moscow: IEA RAN, 1999, pp. 41–71 (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam. T. 4)
- Kharitonova V.I. Variatsii na temu... Stranstviia po miram Psikhicheskoi Vselennoi v traditsionnom i eksperimental'nom shamanizme (interv'iu s A.A. Saftufom, T.V. Kobezhikovoi, A.L. Slobodovoi), «*Izbranniki dukhov*» – «*Izbravshie dukhov*»: *Traditsionnoe shamanstvo i neoshamanizm. Pamiati V.N. Basilova (1937–1998)* [The 'chosen by the spirits' – the ones who 'have chosen the spirits': traditional shamanism and neoshamanism. In memory of V.N. Basilov (1937–1998)]. Moscow: IEA RAN, 1999a, pp. 251–276. (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam. T. 4)
- Kharitonova V.I. «On prishel i stal pod shapku...» (Virtual'nyi mir shamanskogo kamlaniia) ['He came and stood under the hat' (The virtual world of the shamanic ritual of kamlaniye)], *Materialy Mezhdunarodnogo kongressa «Shamanizm i inye traditsionnye verovaniia i praktiki» Moskva, Rossiia: 7-12 iunია 1999 g. Ch. 3.* [Proceedings of the International congress 'Shamanism and other traditional beliefs and practices', Moscow, Russia, 7-12 June 1999. Part.3]. Moscow: IEA RAN, 2001, pp. 192–201 (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam. T. 5)
- Kharitonova V.I. *Zagovorno-zaklinatel'noe iskusstvo vostochnykh slavian: problemy traditsionnykh issledovaniia i vozmozhnosti novykh interpretatsii. Ch. 1–2.* [The East Slavs' art of conjuring: problems of conventional research and possibilities of new inter-

- pretations]. Moscow: IEA RAN, 1999. 602 p. (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam. T. 3).
- Kharitonova V.I. «A u nas vse shamany – pravoslavnye...»: sovremennyi (neo)shamanizm i problema kul'turnoi identichnosti [“Our Shamans are All Orthodox Christians...”: Modern (Neo)Shamanism and the Issue of Cultural Identity], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2016, no. 1, pp. 105–133.
- Kharitonova V.I. «Shamanizm» v sovremennoi Rossii: k probleme vozrozhdeniia [“Shamanism” in modern Russia: on the issue of revitalization], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2009, no. 6, pp. 148–164.
- Kharitonova V.I. Dialog kul'tur na iazyke shamanizma [The dialogue of cultures in the language of shamanism], *Vestnik istorii, literatury, iskusstva*. Vol. 9. Moscow: Sbornie. 2014, pp. 93–112.
- Kharitonova V.I. Issledovanie sakral'nogo v traditsionnoi kul'ture: prikosnovenie k nepostizhimomu ili postizhenie nevedomogo? [A study of the sacral in traditional culture: experiencing the inconceivable or comprehending the unknown?], *Materialy Mezhdunarodnogo interdistsiplinarnogo nauchno-prakticheskogo seminar-konferentsii «Sakral'noe v traditsionnoi kul'ture: metodologiya issledovaniia, metody fiksatsii i obrabotki polevykh, laboratornykh, eksperimental'nykh materialov»*. Moskva – Respublika Altai. 6 – 15 iuliia 2003 g. [Proceedings of the International interdisciplinary, academic and applied research seminar-conference ‘The sacral in traditional culture: research methodology, methods for collecting and processing field, laboratory, and experimental material’. Moscow, Republic of Altai. 6-15 July 2003]. Moscow: IEA RAN, 2004, pp. 16–40 (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam. T. 9. Ch. 1)
- Kharitonova V.I. *Traditsionnaia magiko-meditsinskaia praktika i sovremennoe narodnoe tselitel'stvo. Stat'i i materialy* [Traditional magic-medical practice and modern healing. Articles and materials]. Moscow: IEA RAN, 1995. 204 p.
- Kharitonova V.I. Ustami shamana glagoleet... dukh? K voprosu o shamanskoii psikhofiziologii i vozmozhnostiakh eksperimental'nogo izucheniia lichnosti shamana, *Polevye issledovaniia Instituta etnologii i antropologii RAN*. 2002. [Field research by the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences. 2002]. Moscow: Nauka, 2004a, pp. 24–43.
- Kharitonova V.I. *Feniks iz pepela? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the ashes? Siberian shamanism at the turn of millennia]. Moscow: Nauka, 2006. 372 p.
- Kharitonova V.I. "Izbranniki dukhov", "preemniki koldunov", "posviashchennyye Uchiteli-ami": obretenie magiko-misticheskikh svoystv, znaniy, navykov // EO. 1997, № 5, s.16–35.
- Kharitonova V.I. «Vozrozhdenie shamanizma»: religiozniy vopros ili psikhomental'naya problema? [The ‘revitalization of shamanism’: a religious question or a psycho-mental issue?], *Etnosy Sibiri. Proshloe. Nastoiashchee. Budushchee. Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. V 2-kh ch. Ch. 2* [Ethnicities of Siberia. Past, present and future. Proceedings of an international research conference. In two volumes. Vol. 2]. Krasnoyarsk, 2004b, pp. 76–83.
- Kharitonova V.I. «Ne v vole cheloveka stat' shamanom?», *Shamanskii dar. K 80-letiiu doktora istoricheskikh nauk Anny Vasil'evny Smoliak* [The shaman's gift. Associated with the 80th anniversary of Doctor of History Anna V. Smolyak. Edited by V.I. Kharitonova]. Moscow: IEA RAN, 2000a, pp. 312–338 (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam. T. 6)
- Kharitonova V.I. «Net, eto ne ia, eto – Boginia Kali!» (K probleme lichnostnykh transformatsii v protsesse priobshcheniia k ISS-praktikam), *Vliianie religii na obshchestvo i lichnost'* [The impact of religion on society and personality]. Moscow: IEA RAN, 2007, pp. 172–199.
- Kharitonova V.I. Zov predkov ili prizyv dukhov? (Psikhofiziologicheskii i gendernyi aspekty shamanizma), *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetское prostranstvo na*

- rubezhe tysiacheletii* [Woman and the revitalization of shamanism: the post-Soviet space at the turn of millennia]. Moscow: IEA RAN, 2005, pp. 25–43 (EI... Vol. 11)
- Kharitonova V.I. Izbrannichestvo i dar tvorchestva: sud'by khama, khaidzhi, takhpakhchi... (Iz khakasskikh materialov letnei ekspeditsii RAN 2000 g. S G.G. Kazachinovoi beseduet V.I. Kharitonova), *Shamanskii dar. K 80-letiiu Anny Vasil'evny Smoliak* [The shaman's gift. Associated with the 80th anniversary of Doctor of History Anna V. Smolyak. Edited by V.I. Kharitonova]. Moscow: IEA RAN, 2000, pp. 79–108. (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam. T. 6)
- Kharitonova V.I., Rinchinov B.Ts. «Ty – vo mne, ia – v tebe» [You are inside me, I am inside you], *Vostochnaia kolleksiia. Zhurnal dlia vsekh, komu interesen Vostok*, 2004, no. 2 (17), pp. 93–103.
- Kharitonova V.I., Topoev V.S. Tam, gde «ia» prevrashchaetsia v «my» (psikhomental'nye i psikhоenergeticheskie problemy shamanizma skvoz' prizmu kompleksnykh issledovani), *Itogi polevykh issledovanii Instituta etnologii i antropologii RAN – 2004* [Field research results produced by the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences 2004]. Moscow: Nauka, 2005, pp. 83–103.
- Kharitonova V.I., Ukrainseva Iu.V. Zov bezmolviia, ili pochemu oni – shamany? [The call of silence, or why are they shamans?], *Rasy i narody*, Vol. 33. Moscow: Nauka, 2007, pp. 218–245.
- Kharner, Maikl. *Put' shamana* [The shaman's path]. Moscow, 1999.

## MISCELLANEA

УДК 796.5; 394.2

DOI: 10.17223/2312461X/14/14

### ПРИОРИТЕТЫ ВЛАСТЕЙ И ОПЫТ ЖИТЕЛЕЙ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПОЛИМАСШТАБНОСТИ: СЛУЧАЙ КУЛДИГИ (ЛАТВИЯ)

---

Елена Германовна Трубина

**Аннотация.** Рассматривается случай латвийского города Кулдига с точки зрения того, как поддержание жизни в небольшом и исторически интересном поселении встроено в политические и экономические процессы, протекающие в масштабах, далеко превосходящих городской. Разбираются итоги полевой работы автора в этом городе, проведенной летом 2015 г., в ходе которой выявлено противоречие между надеждами властей на привлечение туристов и продолжающимся отъездом местных людей из города.

**Ключевые слова:** постсоциалистическое городское развитие, туризм, миграция, Латвия, наследие, небольшой город

Эта статья посвящена контрасту между надеждами на туризм как главный источник роста экономики малого латвийского города и продолжающейся депопуляцией этого города, рассмотренному в контексте политики по сохранению исторического наследия Европейского Союза. Она выполнена в рамках моего самостоятельно финансируемого проекта «Событийный капитализм»: я, в частности, пытаюсь понять, как постсоветские урбанистические исследования соединяются с теоретической рефлексией общих глобальных экономических и политических процессов. Фестивали и праздники рассматриваются как значимая часть экономики городов, средства от которых можно направить, в том числе, и на поддержание исторического наследия городов. В восточно-европейской части этого проекта я рассматриваю такие вопросы: как реальность существования людей в небольшом латвийском городе соответствует видению «исторической» Европы? Какую роль играют местные жители в сохранении наследия в странах – новых членах Европейского Союза? Что говорит феномен активной трудовой миграции из города и страны о допущениях и противоречиях политики включения стран – новых членов в Европейский Союз?

Полевое исследование, состоявшее из включенного наблюдения и интервью с приезжими и местными жителями, было проведено в июле

2016 г. в составе организованной Кириллом Кобриным групповой интеллектуальной резиденции, целью которой было написание четырех эссе о Кулдиге, выполненных с разных точек зрения. Латвийский историк Густавс Стренга описал избирательность городской памяти. То, как в городе сохранено советское прошлое в виде монументов и жилых зданий, описал английский архитектурный историк и критик Оуэн Хэзерли. Историк и писатель Кирилл Кобрин написал эссе о популярной в городе столовой и о главном городском кладбище. Я попыталась поместить жизнь в Кулдиге в контекст разных времен и разных географических масштабов. Все эти материалы сейчас готовятся к печати в рамках посвященного Кулдиге тематического блока в номере 110 за 2016 г. журнала «Неприкосновенный запас». Для предлагаемой читателю «Сибирских исторических исследований» статьи я разбираю собранные интервью и проведенные наблюдения с точки зрения того, как мыслят местные люди место своего города в мире и в стране, как они сравнивают свои города с другими и на какие из них ориентируются. Нужно подчеркнуть, что среди проведенных мною восемнадцати интервью, взятых у местных жителей, были и люди, профессионально включенные в процессы развития города, и «просто» жители. Я также беседовала с туристами и ремесленниками, торговавшими на ежегодном городском празднике (N = 18, всего опрошенных N = 36). Кулдига – небольшой город, большинство жителей которого – латыши. Мои респонденты с удовольствием говорили об *этнической однородности* Кулди́ги, которая оборачивается тем, что *уже несколько десятилетий русский язык неактуален*, но шанс попрактиковаться в нем, отвечая на вопросы интервьюера, несколько респондентов упускать не захотели, продемонстрировав завидный словарный запас. Ряд интервью был проведен по-английски.

### **Кулдига, Латвия, Европейский Союз: взаимодействие масштабов**

Кулдига расположена в западной части Латвии, в земле Курземе (Курляндия). В городе проживают немногим больше десяти тысяч жителей. Количество приезжающих туда летом туристов и отдыхающих весьма велико. Латыши и русские, немцы и евреи, французы и голландцы едут сюда часто в составе прибалтийского или латвийского туров, чтобы посмотреть город, пожить в нем либо на хуторе по соседству, в тишине и покое. Город дивный, в нем журчит между домами речка Алекшупите и светятся окна домов, построенных в позапрошлом веке. Сюда не провели железную дорогу, что уберегло старую застройку, так что бродить по нему – одно удовольствие. Кого туристы здесь встречают? Владельцев гостиниц и кафе, иных гостеприимных работников и просто местных жителей, по тем или другим причинам не уехавших в Ригу либо Англию в поисках надежного заработка. Тури-

сты и местные жители общаются редко, они лишь обмениваются мимолетными взглядами на улице Лиепая или на недавно отреставрированном мосту, чтобы вернуться к своей обычной жизни. При этом и та и другая группа людей отдают себе отчет во взаимозависимости: благополучие города мыслится как завязанное на то, продолжат ли туристы приезжать. *«Кто бы ходил в эти рестораны без нас, приезжих»*, – скажет вам русский из Риги. *«Эх, хотя бы осень была хорошая, так мы бы еще что-то заработали»*, – надеется хозяйка кафе.

Город претендует на то, чтобы войти в список памятников Мирового культурного наследия ЮНЕСКО. В том, каким предстает этот старинный латвийский город приезжему, проявляются идеи его властей о том, что больше всего нравится туристам: это – старина. Город не обошли стороной последствия советизации и десоветизации (я вернусь к этому ниже), но главное, чем, считается, он привлекателен, это – улицы и дома восемнадцатого и девятнадцатого веков. Их в Кулдиге уцелело больше, чем в других городах Латвии, благодаря ее относительной изолированности и тому, что большие дороги обходят ее стороной. Старину нужно должным образом туристам представить, и деньги на ремонт домов, переустройство городского парка, облагораживание пляжа у реки Венты, ремонт арочного моста и прочего поступают из далеких от Кулдиги и Латвии мест. То, что власти города большинство своих надежд связывают с экономической помощью, поступающей не от национального правительства, но от Европейского Союза, правительств и благотворительных организаций скандинавских стран и т.д., прямо связано со стремительным падением латвийской экономики, связанным с глобальным экономическим кризисом 2008 г. Американский ученый так характеризует сложности, с которыми недавно столкнулась страна: после нескольких лет роста в начале двадцать первого столетия и связанных с ним позитивных ожиданий «во второй половине 2008 года прежний рост по нарастающей стал казаться искусственным, поскольку экономика начала сокращаться в ответ на международные экономические качели, над которыми у Латвии не было контроля» (Plakans 2009, 522).

В этом анализе проблемы экономики Латвии увязываются с общемировыми. Таким образом, с моей точки зрения, проявляется «полимасштабность» происходящего, т.е. то, каким образом в тех или других местах (включая небольшой город, о жителях которого в этой статье идет речь) отзываются процессы, протекающие в других масштабах или шкалах. Этот термин активно используют экономические географы, обсуждая, каким образом «укоренить» анализ местных экономических практик в более широких контекстах (Peck Theodore 2007), т.е. как связать местное с региональным, национальным и глобальным. В контексте городского развития этот методологический подход дает возможность не только учесть неравномерность развития, но и понять, что процветание



одних мест тесно связано с обеднением других. В Латвии до кризиса процветали Рига и прибрежные курорты, прежде всего Юрмала, куда перетекали средства, разнообразно извлеченные из происходящего российскими и прибалтийскими олигархами в условиях беззакония и дикого капитализма 1990-х (Platt 2013; Woolfson and Juska 2014: 134).

Обрушение финансового рынка и рынка недвижимости после кризиса 2008 г. поставило в тупик многих латвийских политических лидеров. Американский аналитик, процитированный выше, верно указывает, что они нереалистично рассчитывали на то, что экономический рост будет бесконечным, не выучив, так сказать, «матчасть», состоящую, во-первых, в том, что капитализм развивается циклично, а во-вторых, в том, что у «правильного» роста должно быть несколько сбалансированных источников и компонентов, тогда как рост на основе одних лишь финансовых спекуляций ненадежен. Прочитую его еще раз: «Годы экономического бума в Латвии были основаны на растущих ценах на недвижимость, экспорте и легко доступном кредите – именно тех секторах, которые особенно уязвимы по отношению к негативным международным трендам... циклы спадов усилили серьезные социальные последствия периода перехода к рыночной экономике для латвийского общества... новый разрыв в доходах застыл. Богатство и потребление напоказ в Риге остро отличалось от медленных изменений в провинциях» (Plakans 2009, 522).

Кулдига может быть ярким примером таких медленных изменений – до той степени, что выражения *«машина времени»*, *«тут как будто время остановилось»*, *«как будто не было ничего советского тут»* преобладали в высказываниях опрошенных мною туристов. Подчеркну, что здесь важно, по-моему, иметь в виду, что власти города не видят внутренних источников развития, что все их надежды связаны с туристами, которые приедут в город из более развитых мест. Надежды, иными словами, связаны с другими городами, включенными в мировую экономику более успешно, нежели Кулдига и другие латвийские города. Между мировой экономикой и Кулдигой – разумеется, множество звеньев, опосредующих связь небольшого города и потоков глобальных денег, за которые соревнуется, понятно, не только этот город.

«Масштабы» или «шкалы» (от мирового до местного) – традиционные географические понятия, которые должны были по-новому рассмотрены с углублением глобализации. На первых этапах ее осмысления многие ученые думали, что глобализация уменьшает значение таких масштабов, как национальный и местный. Затем, по мере того как осознавался вред, наносимый глобализацией местной специфичности (реальной или воображаемой – другое дело), все «глобальное» попало под подозрение, а «местное» стало мыслиться как нуждающееся в охране и поддержке. Тем самым реакция городских правительств на процессы глобализации, которая получила название «новый локализм» (Corry and Stoker 2002, Stoker 2004),

включает в себя ностальгию, местный патриотизм, городскую память и иные эмоционально заряженные компоненты. То, как «звучат» данные область или город в мировом и национальном масштабах, зависит от того, насколько знакомы городские и региональные власти с лучшими практиками глобального продвижения городов. Создание и увеличение городских активов властями и входящими с ними в деловые альянсы предпринимателями включает в себя такие часто повторяемые сегодня слова, как «имидж», «идентичность», «туризм» и «наследие».

Во многих исследованиях подчеркивается связь между туризмом и экономическим ростом (Proenca and Soukiazis 2008). Обычно идет речь о том, что туризм стимулирует экономический рост, иногда – о том, что работает и обратная связь: экономический рост городов привлекает туристов. Эта связь стала общим местом, «успешной практикой», повсеместно и прочно усвоенной озабоченными городским развитием администраторами. Критические и скептические оценки аргумента об этой связи в литературе также представлены достаточно широко, но вдохновляющие фикции для городских элит – важнее. К тому же и в исследованиях по экономике туризма и в целом в урбанистической литературе дискуссии о том, как анализировать и измерять многомерное воздействие туризма на города и их экономику в короткой и долговременной перспективе, продолжаются (Dwyer, Forsyth, & Spurr 2004). Концептуальные сложности усиливаются потому, что и границы туризма бывает сложно провести, и изменения в туристской индустрии нелегко зафиксировать в масштабе одной страны, а тем более города. Недостаток данных на местном и региональном уровне – то, на что жалуются многие исследователи, занимающиеся туризмом.

Данных не хватает, но надежды на то, что решение городских проблем возможно на основе разного рода имиджей и брендов, которые привлекут туристов, которые, в свою очередь, поднимут своим трудовым евро затормозившую экономику, повсеместны. Масштаб мира, который, считается, о вашем городе должен узнать, и масштаб города соединяются в разработке самых разных стратегий городских администраций. Масштабы, представляя собой совокупность реальных разноразмерных процессов, становятся «оптикой», определяющей и деятельность изучаемых нами «актеров», и наш собственный подход к полемому материалу. К примеру, если ты приезжаешь в небольшой город, то, кажется, его масштаб и должен быть для тебя самым значимым, но чем больше ты разговариваешь с горожанами, горюющими о том, сколько людей из города уехало, тем больше ты понимаешь, что его границы – не физические, что они раздвинуты разными связями горожан с далекими от Кулдига людьми и процессами.

Тем самым Кулдига интересна еще и потому, что ее случай проблематизирует привычную для многих из нас иерархию масштабов, на

вершине которой – государство и нация. Если Кулдига – город в Латвии, то резонно ожидать, что это латвийские власти должны что-то предпринять, чтобы предотвратить отъезд людей из города. Но как быть с тем, что власти этой страны вряд ли могут что-то предпринять, так как едва справляются с последствиями кризиса. Здесь важно помнить, что создаваемые сегодня концепции городского пространства пытаются уйти от привычных представлений о городах как помещенных внутри государственного контейнера, подчеркивая реляционность и материальность в их функционировании. Пространство представляется теперь сформированным разномасштабными социальными отношениями так, что связанные с национальным государством отношения составляют лишь часть или вектор целого спектра других отношений.

Нам, соответственно, важно не терять из виду динамику различных масштабов в жизни города, понимать его в его открытости миру, разомкнутости, внутренней сложности. Случай Кулдиги интересен тем, что его жизнь определяется вписанностью в пространственную иерархию, на вершине которой находится не национальное государство, а такое наднациональное образование, как Европейский Союз. Теоретический и эмпирический «государствоцентризм» как преобладающая в анализе городов теоретическая рамка здесь ломается самими стратегиями, к которым вынуждены прибегать городские власти, и тактиками горожан.

### **Праздники и будни исторического города**

Драмы, разворачивавшиеся в Прибалтике в двадцатом веке, включали депортацию и коллективизацию, истребление евреев и переживание последствий шоковой терапии. Приезжая летом в популярный у туристов город, визитер-исследователь видит многочисленные следы этих драм либо слышит о них от тех, кто согласится поговорить. О депортации напоминают флаги: хотя официальные церемонии проходят 14 июня по всей Латвии в День памяти жертв депортаций 1941 г., многие люди не вынимают флаги из флагштоков своих домов все лето. Пятнадцать тысяч человек, увезенных в грузовых вагонах в Сибирь, в Латвии помнят. Помнят и о том, что случилось с евреями, – те, кто приезжают в Кулдигу потому, что в 1941 г. триста местных евреев были здесь расстреляны. Здание городской синагоги служит сейчас библиотекой. Многие мемориальные знаки разорены. Сообщество, которое внесло свой вклад в то, что в прошлом Кулдига процветала, исчезло полностью (Yadvashem 2016). А в библиотеке никто из редких читателей сегодня не вспомнит, что именно в этом здании евреев собрали и держали взаперти прежде, чем увезти на расстрел в соседний лес. На здании нет мемориальной доски, как нет таких, очень нужных, знаков и в других местах. О коллективизации свидетельствуют и пустующие

вокруг Кулдиги хутора и немногочисленные деревни, созданные в советские времена. О том, как нелегко было в первые годы после освобождения страны в начале 1990-х, вспоминают информанты, упоминая и вынужденные поездки на заработки в Германию, и пустые полки магазинов.

Разнообразие городской истории включает самые разные пласты и слои, но понятно, что драмами не всех туристов привлечешь. Поэтому каждый год Кулдига устраивает большой, многолюдный, продолжающийся несколько дней городской фестиваль. На нем выступают фольклорные коллективы из разных мест Европы, музыканты и танцоры. На нескольких эстрадах и на улицах видны причудливые ростовые куклы. Праздничные процессии, концерты, ди-джеи и роскошный фейерверк с удовольствием смотрят тысячи приезжих и местных. На центральных улицах десятки ремесленников продают копченую курятину и медовуху, брусничное вино и веночки из искусственных цветов, льняные блузы и войлочные сумки. Улицы полны народа, звучит речь на разных языках, в кафе и кофейных сложно найти место. Нагулявшись в толпе и напробовавшись всякой всячины, претерпев какофонию дискотеки в парке неподалеку с домом, в который нас гостеприимно поместили, т.е. пережив праздничные дни во всех смыслах, ты выходишь на центральную улицу в первый постфестивальный вечер по делу, и контраст между фестивальным оживлением и будничной пустотой пробуждает мысли об огорчительности малолюдья. Стереотипы ли нормальной городской жизни с ее вибрирующими разнообразием улицами тому виной? Опыт ли преподавания в Литве, когда от коллег часто доводилось слышать о том, что «все живое» из их страны уехало? Когда на улицах города тебе встречаются лишь редкие прохожие, тебя тревожит какая-то фундаментальная неправильность того, что в таких замечательных, милых городках, как Кулдига, живет так мало людей, да и кое-кто из живущих здесь подумывает об отъезде по примеру тех, кто обосновался в Англии. Контраст между многолюдьем четырехдневного праздника и пустотой улиц в будни отмечали многие. Местные жители особенно энергично сетовали на зимнее безлюдье: *«Сезонность у нас выраженная, конечно, если говорить о туризме. Другие места предлагают возможность кататься на лыжах зимой, а здесь у нас достаточно мягкий климат. Конечно, у нас не так безлюдно зимой, как в чисто курортных городах, таких как Нида или Неринга».*

Рассказы причастных к городской политике поражают тем, что в них идет речь не о том, что тебе казалось бы логичной реакцией на продолжающийся отъезд местных жителей – создании новых рабочих мест за счет организации каких-то точек роста. В этих рассказах есть рефрен – привлечь в Кулдигу людей на время: *«Некоторые из местных жителей на время праздника уезжают, чтобы (смеется) эти толпы не ви-*

дет, это утомительно. Но важно, чтобы местные жители понимали, что есть от этого какая-то польза для городской экономики, от этих потоков туристов, нужно только уметь что-то взять. Конечно, во время городского праздника все мысленные ночлеги переполнены, но надо больше работать, чтобы не только на один день люди в городе останавливались. Нам нужно, чтобы они больше здесь оставляли (денег. – Е.Т.). Есть разные идеи о том, как это стимулировать, чтобы от туризма был больший и положительный «импакт» на экономику города. Это еще не совсем удачно у нас пока получается, но мы в эту сторону движемся, пытаемся понять, какие моменты должны быть учтены. Но все же нам удалось много вложить в публичную инфраструктуру и в культурное наследие. Это привлекает национальных, домашних туристов к посещению».

Итак, туристы придут, «оставят здесь деньги», заплатив за услуги, и это позволит Кулдиге и далее существовать. На туристов надеются и «просто» жители. Не значит ли это, однако, что такие приоритеты городской политики и такие надежды крепко соединяют положительные перспективы городской экономики с тем, как обстоят дела в местах, далеких от Кулдиги? Туристы ведь должны откуда-то приехать, располагая свободными средствами. Но зачем им приезжать именно сюда, ведь в Европе так много милых старинных небольших городков? Получается, что Кулдиге надо предложить туристам что-то особое, но что же это может быть? Власти Кулдиги много усилий направляют на то, чтобы город был включен в охраняемый ЮНЕСКО перечень значимых для культурного наследия городов. Однако надежды на то, что туристы помогут городу справляться с экономическими сложностями, сочетаются с трезвым пониманием того, что старинных городков в Европе хватает, а значит, у города – проблемы с отличительностью. Жители рассказывают о визите инспектора ЮНЕСКО, который не увидел в Кулдиге ничего, что помогло бы ей войти в престижный перечень охраняемых этой организацией городов. Власти планируют снова подавать заявку в ЮНЕСКО, надеясь, что этот статус поможет привлечь туристов.

О том, как сложно городу выделиться в числе других городов, говорят и признания людей, работающих в муниципалитете («Мы понимаем, что в одной Германии маленьких старинных городков – десятки и даже сотни, так зачем именно ехать сюда?») и неудачи интернет-поиска. Надо подчеркнуть, что в интервью с жителями и представителями муниципалитета я обязательно спрашивала их о том, а что можно было бы еще сделать для подъема экономики города. К примеру, летом в Кулдиге тротуары усыпаны яблоками: ветви старых садовых деревьев свешиваются через заборы, и редко когда упавшие яблоки соберут и положат кучкой на поляне. Они все больше шлепаются о растрескавшийся асфальт, оставляя влажные бесформенные кучки. Казалось бы,

все это изобилие можно собрать и обработать, наладив, к примеру, производство популярного в Риге кальвадоса. Однако кальвадос в супермаркете «Рими» продается французский, а яблоки в садах зреют и зреют, падают и падают. В ответ люди предпочитали вспоминать о неудачных бизнес-начинаниях их знакомых горожан в 1990-е и говорить, что начать бизнес очень сложно из-за множества ограничений.

Вот в этом суждении интересно соединяются упоминание того, какие отрасли экономики в городе имелись и – вновь и вновь – надежды на то, что деньги придут извне, если Кулдига поймет, как себя выгодно продать туристам: *«Исторически наши отрасли экономики – это деревообработка, сельское хозяйство, лесное хозяйство. И вот наши леса на севере – это тоже очень интересно для рекреации, особенно зарубежных туристов. У нас также есть охраняемые территории, природные парки, около Венты – это территория, включенная в европейский перечень «Натура 2000». Мы много работаем, чтобы попасть в европейский список культурного наследия. Сейчас мы в национальном списке и в предварительном списке ЮНЕСКО. Но со старым городом нашим туда нелегко попасть, потому что этот список уже переполнен городскими центрами. Надо какую-то изюминку найти, чтобы зацепиться на таком, международном уровне. Мы осторожно сейчас, с помощью экспертов и профессоров из Риги, ищем сейчас такие пути. Конечно, тут есть и политический компонент, так что это непросто. Я понимаю, что это не должно быть самоцелью. Интересно, что если в других местах самоуправление пытается ликвидировать какие-то охраняемые памятники и территории, то по инициативе кулдигского самоуправления мы включили в национальный культурный лист некоторые архитектурные памятники и из-за этого даже увеличили зону охраняемой городской застройки».*

Над тем, как сделать город еще более привлекательным и отличным, думают многие. Получается, что дело не только в том, что город получил от географии и истории, не только во взаимодействии между туристами, экскурсоводами и владельцами туристических агентств, расположенных в Риге и где-то еще и местным населением. Дело еще и в том, будет ли город признан как особый и заслуживающий к себе внимания особыми европейским инстанциями. От этого символического капитала зависит капитал реальный, т.е. то, получит ли город дополнительные деньги на развитие. Поскольку национальное правительство испытывает острый недостаток ресурсов, то все надежды – на Европейский Союз, на то, что его Комиссия по региональному развитию выделит городу серьезный грант. Но как только город начинает мыслить себя как туристский, «заточенный» под туристов, он становится «дестинацией», и немного грустно было слушать такие сетования: *«У нас вся настоящая жизнь – только летом. И праздник «Танцуй, Кулдига»!*

*И рестораны полны. И интересные люди по улицам ходят. Но как только выпадает снег, здесь очень скучно, пусто. Остается только телевизор, вот и сидим по домам...». С одной стороны, смена времени года влияет на жизнь в любом городе, да и у телевизора многие люди сидят не только зимой (и это – единственное развлечение для многих), но, с другой стороны, готовность увязать шанс на «настоящую» жизнь с приездом в город на день-два туристов показалась мне грустным итогом усилий властей позиционировать город как прежде всего туристский. Этот вариант идентичности Кулдиги местные люди усвоили, и свою жизнь соединяют теперь с ее туристскими перспективами.*

Одна из моих информанток резонно в связи с этим сказала: *«Мы настолько одержимы туризмом, что это мешает нам продумывать альтернативные варианты развития городской экономики. Мы недооцениваем тот факт, что многие туристы приезжают сюда отнюдь не в результате наших брендинговых усилий. Латыши приезжают потому, что есть традиция. Немцы, русские, евреи приезжают в силу тех или других исторических причин. Тут, конечно, важны и бесконечные грантовые заявки, и лоббирование, и уже имеющееся имя. Но все же здесь Кулдига проигрывает соседнему Вентспилсу. Она проигрывает Тарту и другим эстонским городам. Например, почему мы видим столько латвийцев в Эстонии, к примеру в Тарту? Потому что там лучше инфраструктура, потому что там интереснее музеи, потому что там ориентированный на детей отдых».* Уязвленность рассказчицы, мне кажется, понятна: Эстония и Латвия – соседи, достались им примерно одинаковые природные и культурные ресурсы, так почему же одним удастся привлечь к себе больше финансов и туристов, чем другим?

В том, как разговаривает город с туристами посредством ежегодного праздника, центральных улиц, туристского информационного центра и рекламных тумб и стендов, сквозит желание продать условную европейскую старину, напоминая о наблюдении классика исследований туризма американца Дина Макканнела, что туризм – «не только совокупность просто коммерческих видов деятельности, но еще и идеологическое обрамление истории, природы и традиции, обрамление, у которого есть власть переоформить культуру и природу в своих целях» (MacCannell 1992: 1). Город включился в многочисленные попытки использовать культуру для городского роста и возрождения. Начиная с 1980–1990-х гг. тысячи фестивалей были организованы для оживления и обогащения городской экономики, регенерации городов в целом или отдельных в них районов, увеличения видимости городов на глобальной арене. Культура, включая городские прошлое и наследие, но также в значительной степени и фестивали, инструментализуется и, как мне уже приходилось писать, описывая другой кейс (Трубина 2016), поистине впечатляет готовность, с какой местные люди усваивают эту инструмен-

тальную логику. «*Маловато денег тратят*», – такое сетование можно было слышать не только от ремесленников, которые летом рассчитывают заработать столько, чтобы жить на эти деньги в скучные зимние месяцы, но и от жителей, которые далеки от какого бы то ни было бизнеса (к примеру, пенсионеров или государственных служащих).

### Переклички «где-то еще» с «когда-то»

Для современных латвийцев следы советского прошлого связаны с тем, что они считают навязанными им образом жизни и идеологией. В Кулдиге в прошлом веке успешно работали несколько заводов и лесопилок, а сегодня от заводов остались обширные руины (по которым мы прошли с местными жителями), хотя лесопилки продолжают работать. Восстановление нормальной жизни связывается многими из латышей с проведением жесткой границы между их этнической культурой и советской культурой и в целом советским наследием. Вот, к примеру, как один житель включает факт последствий уничтожения хуторов в советское время и насильственного переселения их обитателей в деревни в общий рассказ о том, где живут люди в Кулдиге и вокруг нее: *«Есть погаст (край) Кулдига: половина живет в деревнях и половина в городе. Исторически у нас были хутора, многие из них ликвидировали, концентрировали население в деревнях. В хуторах люди сегодня предпочитают жить. В центрах деревень люди не хотят селиться. Если в городе население уменьшается, то в деревнях некоторых население растет в латвийском масштабе. Вокруг Риги много людей селится: новые поселки, в которых состоятельные люди покупают землю. Конечно, в целом в других сельских районах оно тоже сокращается, потому что уровень общественных услуг в них трудно поддерживать, школы и все такое»*. Печальные воспоминания многих о советском времени соединяются с не всегда доброжелательным вниманием к соседним странам, которые, как кажется латышам, *«лучше вписались в капитализм, чем мы»*.

В проведенных с местными людьми интервью особенно активно упоминались такие страны, как Эстония, Россия и Англия. Эстония – более успешная соперница за внимание богатых западных стран-соседей: *«Мы, латыши, всегда говорим, что в Эстонии все – лучшее, в частности, потому, что у нее большие исторические и деловые связи с Финляндией»*, – заявил один информант, и похожие ремарки я слышала еще от нескольких. Англия – страна, в которую много латвийцев перебралось с тех пор, как Латвия вошла в состав Европейского Союза (об этом еще идет речь в главке «Уехавшие и оставшиеся»). Россия – страна, из которой в Латвию приехали много жителей, правительство которой осуществляет политику, из которой явствует, что многие бывшие социалистические страны, включая и Латвию, оно считает включенными в сферу своего влияния.



Европейский Союз в воображении латышей занимает очень большое место и как источник (иногда единственный) средств для развития их города, и как защита от угрозы, исходящей с Востока. Политическая и экономическая интеграция страны в «Запад» происходит очень противоречиво, но удивительно, что в оценке настоящего и в планах на будущее туристы из Латвии в Кулдиге и местные жители были единодушны в критических и скептических оценках возможностей центрального правительства и в связывании своих надежд с «богатой Европой». Претензии к латвийскому правительству разнообразны. Чаще всего упоминалась коррупция.

Непростые отношения между Россией и Латвией проявлялись в этих оценках двояко. Во-первых, несколько людей считали, что Россия и является главным источником латвийской коррупции: *«Ваших в Риге много, и не все из них честные люди»*. Во-вторых, информанты пытались сравнивать размах коррупции в этих двух странах. На сравнения, понятно, накладывали отпечаток стереотипы и характер освещения российских проблем в российской прессе. Чаще всего эти сравнения были сформулированы так: *«Да, коррупция у нас, конечно, есть, но все же не такая, как у вас»*. Второй по распространенности претензией был глубокий кризис социальной сферы. Так, латвийское здравоохранение – в глубоком кризисе: *«Для того, чтобы с ребенком показаться врачу, матери необходимо иногда ждать своей очереди свыше года, если у нее нет денег заплатить врачу частному»*.

Бремя и поддержания бодрого духа в своих семьях, и дополнительных заработков ложится, главным образом, на женщин. Особенно нелегко тем из них, в семьях которых есть тяжело больные люди. Один из самых поразительных рассказов, который мне довелось слышать в Кулдиге, был о том, как, потратив несколько лет на получение развода от прежнего мужа, женщина, настроившись на счастливую жизнь со своими детьми и новым мужем, узнала вместе с ним о неожиданной и очень серьезной его болезни. А откуда возьмутся деньги на оплату частных врачей, если она живет в небольшом городе, где возможности приработка – очень скромные? Рассказчица меня поразила оптимизмом и жизнестойкостью, неготовностью сдаваться и жадой сделать все возможное для своих близких, но все же этой семье живется нелегко, так как нет ни одной сферы социальной политики страны, которая не страдала бы от недофинансирования.

Что касается «богатой Европы», то главный источник получаемых городом денег – гранты Европейского Союза. Несколько работников городской администрации сосредоточены на том, чтобы писать все новые и новые заявки, отстаивая интересы города. Есть потоки финансов, идущих в различные европейские города, но то, станет ли ваш город узлом либо точкой пересечения их противоречивого движения, зависит

от мастерства, с каким вы будет составлять заявки в транснациональные европейские организации, ведь другого способа дать работу своим гражданам у вас нет. Сложные связи восточных окраин Европы с ее сегодняшним наднациональным центром – Брюсселем – побуждают грантодателя – Европейский союз – вкладываться в городскую реставрацию. Этот грантодатель осведомлен о размахе миграции, но случай Кулдиги свидетельствует о том, что он предпочитает вкладываться не в создание новых рабочих мест, а в восстановление исторического наследия. Власти Кулдиги получили от Европейского фонда регионального развития 1420000 евро на реставрацию возведенного в девятнадцатом веке кирпичного арочного моста. Берусь предсказать, что столь крупного гранта Кулдига в скором времени больше не получит. Хотя успешным восстановлением моста справедливо гордятся и власти, и жители, его роль и в привлечении будущих туристов, и в туристском настоящем города представляется мне весьма скромной. С моста виден знаменитый кулдигский водопад, а рядом с водопадом есть хостел. Купаясь неподалеку в реке Венте по утрам в течение трех недель в июле 2016 г., я видела в лучшем случае пять-шесть машин, припаркованных рядом с этим хостелом, одного-двух горожан на мосту и одного-двух купающихся в Венте. Как соединить тот факт, что на мосту в 9 утра буднего дня тебе «в среднем» встретится одна пожилая велосипедистка, с надеждами, связываемыми с этой реставрацией городскими властями? Как соединить реплики проезжающих мимо водопада автотуристов (*«Ну да, на полчаса можно здесь остановиться, отметить, так сказать, но ведь даже купаться здесь очень неудобно: к водопаду пока подойдешь – все ноги исцарапаешь... а мост... что мост?...мост как мост, таких много, наверное...»*) с местной гордостью этой городской достопримечательностью?

Нужен, понятно, трезвый анализ того, какой вклад уже имеющийся приток туристов вносит в городскую экономику. Он, возможно, уточнит распространенное представление о том, что именно туризм является истоком надежд на городское благополучие. Пока же нам остается лишь читать хвалебные строки на вебсайте Европейской комиссии и Фонда регионального развития о том, что у моста есть еще, оказывается, и образовательная роль: «Для того, чтобы сохранить подлинность местного культурного наследия, на мосту проводятся художественные выставки, музыкальные концерты и представления, часто включающие зрелищные фейерверки и высокотехнологичные лазерные шоу» (ЕС Еуропа 2016). В победных рапортах, что мы читаем на брюссельском вебсайте, особенно примечательно множественное число, прибавляющее риторический вес рассказу о Кулдигском мосте: получается, что выставки и концерты на нем проводятся неоднократно. Если выставки действительно проводятся регулярно, потому что в заброшенном зда-

нии рядом с мостом расположилась городская художественная галерея, то концерты проходят в основном в городских парках, т.е. мы здесь имеем дело с типичной риторикой бюрократических отчетов, строящейся на преувеличении и приумножении и мало общего имеющей с действительностью.

Городская администрация, как многие в городе знают, вложила средства в покупку особых счетчиков, позволяющих фиксировать количество людей, положим, проходящих по мосту. Когда в нашем присутствии было сказано, что в дополнение к уже имеющимся дорогостоящим счетчикам администрация купила еще несколько, позволяющих чуть ли не гендер прохожих фиксировать, одна из местных представительниц креативных индустрий резонно спросила энтузиаста: *«А что я, как местная жительница, получу от установки этих счетчиков?»* и оспорила привычно произносимые в таких случаях аргументы, что мы все выиграем от развития.

### Уехавшие и оставшиеся

Кулдига тесно связана с большим миром за пределами национальных границ Латвии прежде всего теми, кто из города уехал. Это латыши – трудовые мигранты рассказывают по скайпу оставшимся здесь друзьям и родственникам о том, как тесновато жить в съемных квартирах Ирландии и как монотонна работа на тамошних заводах без каких-то карьерных перспектив. Теперь случился Брекзит, и мигранты переживают, что время их стабильных заработков позади и им придется возвращаться на родину. Возможно, им все же позволят стать гражданами их новой родины, так резко противопоставившей себя недавно Европейскому союзу по причине того, что латышей и поляков, как многие англичане считают, в их стране уже слишком много. Латыши и другие выходцы из Восточной Европы мыслятся как «ненужные» мигранты по сравнению с теми, кто несколько десятилетий назад приехал из бывших британских колоний. Какие же соображения по поводу продолжающегося отъезда людей можно услышать в Кулдиге? Позволю себе вначале пространную цитату из интервью, взятого у работника муниципалитета: *«Официальное статистическое бюро мало обобщает, и нужно еще посмотреть, насколько это корректно, а другой возможный источник – наша система декларации (задекларированный адрес), но никто толком не знает, живут в этом адресе задекларированные люди или нет. Оба эти источника имеют свои недостатки, но в целом ясно, что в этом смысле Латвия не особо отличается от других восточно-европейских стран, которые стали членами Европейского Союза. Если посмотреть на динамику населения с 1990-х годов по 2016-й год, то примерно двадцать процентов Кулдига потеряла.*

*Но давайте не забывать про другие города. Вентспилс в этот период больше потерял, возможно, потому, что там было больше россиян. Из Лиенаи с закрытием военных баз тоже многие уехали. Если сравнивать Кулдигу с городами примерно такого же размера, то Талсы потеряли чуть больше, Салдус чуть меньше. Кулдига включает город и окрестные деревни».* Сетования чиновника совпадают с тем, что пишут о демографии современных балтийских стран ученые. Из трех стран только Литва использовала опросы по месту жительства для того, чтобы изменить официальные оценки объема международной миграции. По мнению демографов, в странах Балтии имеющиеся способы регистрации населения сложно считать надежным способом получения информации о миграции (Макарян 2015). Слабо помогает и подключение сведений о страховке или выплате налогов. Заметим, что в высказывании чиновника очень сильна ориентация на другие страны и города. Латвия помещается им в число других новых членов Европейского Союза, которые так же переживают значительный отток населения. А Кулдигу он сравнивает с соседними городами, чтобы продемонстрировать, что дела в его городе – не хуже, чем в других.

Те жители Кулдиги, у которых родственники и друзья уехали, упоминали множество тревожных и грустных деталей из жизни мигрантов: «нас там никто не ждет», «везет только некоторым», «как выясняется, твоя жизнь там может оказаться очень паршивой». Они имели в виду, что только малооплачиваемые рабочие места открываются для приезжих, что англичане (в случае, если они уехали в эту страну) смотрят на них враждебно или сверху вниз. Долгий рабочий день на фабрике, стрижка газонов на участках богатых людей, мытье посуды, сиденье на «ресепшн» хостела, приборка бесконечных комнат в гостинице – такие занятия упоминались.

Интересным моментом собранных мною высказываний был тот, что информанты, понимая со сколькими вызовами сопряжена жизнь их близких на новой родине, одобряли их выбор на том основании, что «здесь все будет только хуже» (имея в виду Латвию). «*Ни медицины у нас нормальной, ни образования*», – сказала одна жительница. А когда я напомнила, что к нормальной медицине и в другой стране доступ будет весьма ограничен, та заметила: «*Ну хоть вокруг там все интересней!*». На мое замечание, что после долгой смены на заводе работнику вряд ли будет дело до окружающих красот, та возразила с досадой: «*Да Господи, ну хоть дети их нормально устроятся тогда!*». И мне подумалось, что для жителей Болгарии, Венгрии и прибалтийских стран открылась дверь в регион, раздираемый, конечно, противоречиями, но все же способный «*нормально устроить*» все новых и новых людей. Работающий в Вене политический аналитик Иван Крастев справедливо называет миграцию «новой революцией»: «...революцией, движимой выходом и

воплощенной индивидами и семьями и вдохновленной не картинами будущего, нарисованными идеологиями, но фотографиями жизни по ту сторону границы, взятыми с Google Maps. Для успеха этой новой революции не нужны идеология, политические движения или политические лидеры. Так что не стоит удивляться, что... для растущего числа людей идея изменения означает смену страны, а не правительства, при котором ты живешь» (Krastev 2016).

Самой мне никогда не приходилось жить в стремительно «съеживающихся сообществах», и мне хотелось расспросить людей о том, на что это похоже. Но ответы, которые я получила, свидетельствовали о том, что «сообщество» для кулдигчан – абстракция, что на центральную улицу они выходят лишь по праздникам, далеко не всех в своем небольшом городке знают (*«мне неинтересно, как у них там, мне бы вот от сына новостей дожидаться»*), и что главные из заботы – семья (часть которой может жить в миграции) и дом. Здесь, пожалуй, мои и жителей Кулдиги приоритеты совпадают. Если от рижских латышей доводилось, в ходе продолжительной беседы, слышать фразы, свидетельствующие о том, что их тревожит судьба нации, ее культурного наследия (*«У нас больше людей знают Паулса, чем Райниса»*), то жители Кулдиги не без гордости говорили о том, что *«мы тут все, в основном, – латыши, не то, что в Риге»*.

Противопоставление русско-латышской Риги этнически «чистой» Кулдиге может быть истолковано как проявление компенсаторных настроений: все-таки жизнь в Риге более интересная и сытая, чем на окраинах Латвии. Этим, кстати, объясняется, что часть уезжающих из Кулдиги направляются в Ригу, а часть – за границу, но в каком соотношении находятся две эти группы, выяснить также не удалось: *«В Ригу или сразу за рубеж? У нас нет надежных источников, чтобы это мониторить. В некоторых случаях сначала уезжают в Ригу, а потом за границу, но многие и сразу уезжают. У нас есть один филиал вуза, мы хотим, чтобы здесь у нас был филиал Академии искусств, но в основном молодые люди, когда оканчивают среднюю школу, уезжают в вуз, начинают во время учебы работать, и им потом сложно вернуться сюда. Это и в советское время так было. Это во многом вопрос убеждений – вернуться. Но некоторые молодые люди все же возвращаются: есть преимущества по сравнению с городом. Если есть возможность работать дистанционно, то жить тут хорошо, и для детей лучше. Некоторые покупают недвижимость “про запас”, чтобы было, где жить на пенсии. Но общая тенденция – отрицательная, она, может быть, не катастрофическая в самом городе, но в отдаленных деревнях почти никого нет»*.

### Заключение

В данной статье я попыталась рассмотреть материал полевого исследования в Кулдиге (Латвия) с точки зрения того, как процессы, разворачивающиеся в масштабе Европы и направляемые транснациональной организацией (Европейский Союз), кристаллизуются в жизни людей небольшого городка. Эта жизнь, среди многого прочего, свидетельствует о том, что приоритеты Европейского Союза в отношении его новых членов проблематичны. Миграцию из депрессивных в более привлекательные города и страны, понятно, не остановить, но все же продолжающиеся инвестиции в архитектурное наследие городов Восточной Европы, претерпевающих депопуляцию, можно истолковать как создание Европейским Союзом «витрины» объединенной Европы. Европейские деньги тратятся в больших количествах на европейские города культуры либо на те, что входят в утверждаемый ЮНЕСКО перечень представляющих культурную ценность городов.

В переданных мною в тексте мыслях местных жителей и впечатлениях туристов жители, как мне представляется, «звучат» интереснее приезжих. Действительно, встретившиеся мне и согласившиеся поговорить туристы меня немного огорчили поверхностностью суждений о городе. В то же время я им благодарна за то, что они вообще согласились поговорить с незнакомкой, ведь они все же были в отпуске. Возможно, мне просто не повезло встретиться с истинными знатоками восточно-европейского архитектурного наследия, которые в Кулдигу приезжают любоваться, к примеру, ее многочисленными затейливыми деревянными дверями (восстановлению которых городские власти уделяют большое и отдельное внимание).

Так или иначе, очень жаль, что упомянутые счетчики посетителей и отсутствие серьезной статистики по туризму не дают возможности посчитать процент, так сказать, «качественных туристов», т.е. таких, которые ценят усилия городских властей по аутентичной реставрации. Но, возможно, все же стоит серьезно отнестись к тому, что ни один из попавшихся мне в июле 2016 г. на кулдигских улицах приезжих даже не упомянул деревянные двери или в целом качественную реставрацию старых домов в качестве причин, в Кулдигу его приведших. Не получается ли тогда, что значимый вектор деятельности городской администрации – реставрация – связан лишь с ее расчетом на получение положительной оценки со стороны экспертов, составляющих считанные единицы среди десятков тысяч людей, которых мы в городе видим (увы, лишь летом)?

Работающие в Европейском Союзе эксперты претендуют на то, чтобы квалифицировать как «достаточно-европейское» то, чем располагают города. Учитывая трагическое прошлое двадцатого века, в большинстве восточно-европейских городов приятной глазу условной Ев-

ропы сохранилось очень немного, но городские администрации политикой Европейского Союза, по сути, приглашаются к крайне селективной работе со своей историей. Условная Европа старого городского центра – это то, что нужно сохранять и продавать, все остальное – оставить местным. В итоге современные социальные и культурные возможности столичного и зарубежных крупных городов для латвийцев оказываются важнее «Европы» родного города, сочетающейся с чувствами изолированности от современности и маргинальности.

### Литература

- Трубина Е. Праздники в Нижнем Новгороде: развлекая людей в распродаваемом городе // Неприкосновенный запас. 2016. 2(106). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2016/2/prazdniki-v-nizhnem-novgorode-razvlekaya-lyudej-v-rasprodavaemo.html> (Accessed: 15 August 2016).
- Dwyer L., Forsyth P., Spurr R. Evaluating tourism's economic effects: New and old approaches // *Tourism Management*. 2004. No. 25. P. 307–317.
- Corry D., Stoker G. *New Localism: Refashioning the Centre-Local Relationship*. London: New Local Government Network, 2002.
- EC Europa. The website of the European Union Regional Development Fund. URL: [http://ec.europa.eu/regional\\_policy/en/projects/latvia/restoration-produces-eye-catching-bridge](http://ec.europa.eu/regional_policy/en/projects/latvia/restoration-produces-eye-catching-bridge) (Accessed: 15 August 2016).
- Krastev I. Utopian dreams beyond the border // *Eurozine* 10 November 2016. URL: <http://www.eurozine.com/articles/2016-06-24-krastev-en.html> (Accessed: 15 November 2016).
- MacCannell D. *Empty meeting grounds: The tourist papers*. London: Routledge, 1992.
- Makaryan S. Estimation of International Migration in Post-Soviet Republics // *International Migration*. 2015. Vol. 53 (5).
- Stoker G. New localism, progressive politics and democracy // *The Political Quarterly*. 2004. No. 75. P. 117–129.
- Peck J., Theodore N. Variegated Capitalism // *Progress in Human Geography*. 2007. No. 31 (6). P. 731–772.
- Plakans A. Latvia. Normality and Disappointment // *East European Politics and Society*. 2010. No. 24 (4). P. 518–525.
- Platt K. Russian Empire of Pop: Post-Socialist Nostalgia and Soviet Retro in Latvia // *Russian Review*. 2013. Vol. 72. P. 447–469.
- Proenca S., Soukiazis E. Tourism as an Economic Growth Factor: A Case Study for Southern European Countries // *Tourism Economics*. 2008. Vol. 14, No. 4. P. 791–806.
- Yadvashem website. URL: [http://www.yadvashem.org/yv/en/about/institute/killing\\_sites\\_catalog\\_details\\_full.asp?region=Kurzeme&title=Kurzeme%20county](http://www.yadvashem.org/yv/en/about/institute/killing_sites_catalog_details_full.asp?region=Kurzeme&title=Kurzeme%20county) (Accessed: 15 August 2016).
- Woolfson Ch., Juska A. Neoliberal Austerity and Corporate Crime. The Collapse of the Maxima Supermarket in Riga, Latvia // *New Solutions*. 2014. Vol. 24 (2). P. 129–152.

Статья поступила в редакцию 15 августа 2016 г.

Trubina Elena G.

### AUTHORITIES' PRIORITIES AND CITIZENS' EXPERIENCE THROUGH THE LENS OF MULTISCALARITY: THE CASE OF KULDIGA (LATVIA)

**Abstract.** The article focuses on the case of the small Latvian town of Kuldiga. It considers how life in this historically significant town is embedded into the political and economic pro-

cesses unfolding on a scale that far exceeds the town limits. The author summarizes her fieldwork in this town conducted in the summer of 2015, in the course of which she identified a contradiction between the authorities' hope to attract tourists and the ongoing out-migration from the town.

**Keywords:** post-socialist urban development, tourism, migration, Latvia, heritage, small

DOI: 10.17223/2312461X/14/14

### References

- Dwyer L., P. Forsyth and R. Spurr. Evaluating tourism's economic effects: New and old approaches, *Tourism Management*, 2004, no. 25, pp. 307–317.
- Corry D. and Stoker G. *New Localism: Refashioning the Centre-Local Relationship*. London: New Local Government Network, 2002.
- EC Europa. *The website of the European Union Regional Development Fund*. Available at: [http://ec.europa.eu/regional\\_policy/en/projects/latvia/restoration-produces-eye-catching-bridge](http://ec.europa.eu/regional_policy/en/projects/latvia/restoration-produces-eye-catching-bridge) (Accessed 15 August 2016).
- Krastev, I. Utopian dreams beyond the border, *Eurozine*, 10 November 2016. Available at: <http://www.eurozine.com/articles/2016-06-24-krastev-en.html> (Accessed 15 August 2016).
- MacCannell, D. *Empty meeting grounds: The tourist papers*. London: Routledge, 1992.
- Makaryan, S. Estimation of International Migration in Post-Soviet Republics, *International Migration*, 2015, Vol. 53 (5).
- Stoker G. New localism, progressive politics and democracy, *The Political Quarterly*, 2004, no. 75, pp. 117–129.
- Peck, J. and Theodore, N. Variegated Capitalism, *Progress in Human Geography*, 2007, no. 31 (6), pp. 731–772.
- Plakans, A. Latvia. Normality and Disappointment, *East European Politics and Society*, 2010, no. 24 (4), pp. 518–525.
- Platt, K. Russian Empire of Pop: Post-Socialist Nostalgia and Soviet Retro in Latvia, *Russian Review*, 2013, Vol. 72, pp. 447–469.
- Proenca, S. and E. Soukiazis. Tourism as an Economic Growth Factor: A Case Study for Southern European Countries, *Tourism Economics*, 2008, Vol. 14, no. 4, pp. 791–806.
- Yadvashem website*. Available at: [http://www.yadvashem.org/yv/en/about/institute/killing\\_sites\\_catalog\\_details\\_full.asp?region=Kurzeme&title=Kurzeme%20county](http://www.yadvashem.org/yv/en/about/institute/killing_sites_catalog_details_full.asp?region=Kurzeme&title=Kurzeme%20county) (Accessed: 15 August 2016)
- Woolfson, Ch. and Juska, A. Neoliberal Austerity and Corporate Crime. The Collapse of the Maxima Supermarket in Riga, Latvia, *New Solutions*, 2014, Vol. 24 (2), pp. 129–152.
- Trubina E. Prazdniki v Nizhnem Novgorode: razvlekaia liudei v rasprodavaemom gorode [Celebrations in Nizhny Novgorod: entertaining people in a city under hammer], *Neprikosnovennyi zapas*, 2016, no. 2 (106). Available at: <http://magazines.russ.ru/nz/2016/2/prazdniki-v-nizhnem-novgorode-razvlekaya-lyudej-v-rasprodavaemo.html> (Accessed 15 August 2016).



УДК 902

DOI: 10.17223/2312461X/14/15

## **ЗАБЫТЫЕ КОМПЛЕКСЫ И КИТАЙСКИЕ МОНЕТЫ ТИМИРЯЗЕВСКОГО-1 КУРГАННОГО МОГИЛЬНИКА\***

---

Ольга Викторовна Зайцева  
Николай Александрович Кузнецов  
Ольга Борисовна Беликова  
Евгений Вячеславович Водясов

**Аннотация.** В реконструкциях историко-культурных процессов юга Западной Сибири одной из проблем является малочисленность узко датированных и полноценно опубликованных раннесредневековых комплексов. Один из путей ее решения – введение в научный оборот не востребуемых материалов из музейных хранилищ, которое способствует сохранению коллекций и подчас сопровождается существенным информационным эффектом. Статья посвящена подробной публикации и анализу материалов двух «забытых» курганов Тимирязевского-1 курганного могильника (раскопки В.И. Матющенко 1956 г.) и их культурно-хронологической интерпретации. Ранее эти два комплекса из состава ярчайшего в археологии Западной Сибири могильника V–X вв. никогда не публиковались. Наличие в одном из них китайской монеты логично обозначило еще одну проблему – анализ и введение в научный оборот всех нумизматических находок из археологических раскопок Тимирязевского-1 курганного могильника. Результатами исследования стали описание, классификация и датировка материалов двух курганов могильника. Присутствие монеты в неразграбленном кургане 2 второй половины VII–VIII в. позволило включить его в немногочисленную сегодня группу хронологически эталонных комплексов раннего Средневековья Сибири. В форме каталога в публикации представлены все известные китайские монеты Тимирязевского-1 курганного могильника: одна монета государства Суй с легендой У-Шу и три – государства Тан с легендой Кай Юань Тун Бао. Высказано предположение о попадании китайских монет в Томское Приобье через Семиречье при участии согдийских торговцев.

**Ключевые слова:** Западная Сибирь, археология, раннее Средневековье, VI–VIII вв. н.э., погребальные комплексы, китайские монеты, археолог В.И. Матющенко

### **Введение**

Одним из ярчайших памятников средневековой археологии Западной Сибири признан Тимирязевский-1 курганный могильник V–X вв.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Администрации Томской области в рамках научного проекта № 16-11-70005 а (р) «Тимирязевский могильник: новые прочтения средневековых ритуальных практик и современные технологии 3D фиксации и визуализации результатов раскопок».

Он находится в нижнем течении р. Томь, на ее левом берегу напротив г. Томска. Тимирязевский-1 курганный могильник – самый крупный из известных погребальных комплексов этого времени во всей Западной Сибири. В 2009 г. Центром по охране и использованию памятников истории и культуры Томской области на территории могильника было зафиксировано более 800 объектов (Березовская, Марков 2012: 170), при этом значительная часть курганов к этому времени уже была уничтожена застройкой.

Могильник был открыт В.И. Матющенко в 1954 г., а в 1956 г. им были раскопаны два кургана (Матющенко 1954: 35, рис. 67; 1956: 2, 4–9). Хорошо известным в науке памятник стал после масштабных раскопок Л.М. Плетневой в 1971 и 1973 гг. и последовавшей вскоре публикации этих материалов (Плетнева 1974; 1984; Беликова, Плетнева 1983). Тимирязевский-1 курганный могильник отнесен Л.М. Плетневой к верхнеобской археологической культуре (Плетнева 2001).

С момента раскопок В.И. Матющенко Тимирязевского-1 могильника прошло уже 60 лет, однако эти материалы по неизвестным причинам выпадали из поля зрения исследователей и никогда не публиковались. Только одна вещь из этой коллекции – орнитоморфная подвеска – была опубликована Л.А. Чиндиной при анализе раннесредневекового бронзового лития Томско-Нарымского Приобья (Чиндина 1991: 58, 67, рис. 21, 6).

Основной целью настоящей статьи является введение в научный оборот материалов двух «забытых» курганов Тимирязевского-1 курганного могильника и их культурно-хронологическая интерпретация. При работе с коллекцией наше особое внимание привлекла китайская монета, обнаруженная В.И. Матющенко в кургане 2. Нумизматические находки этого времени достаточно редки и являются ценнейшим источником при определении хронологии. Поиск аналогов, работа с архивами и коллекциями позволили нам установить, что на Тимирязевском-1 курганном могильнике за все годы исследования были обнаружены четыре китайские монеты. Эти монеты до сих пор не были полноценно введены в научный оборот. В публикациях некоторые из них только упоминались, но их фото или рисовки, определения и описания никогда не приводились. В связи с этим еще одной целью настоящей статьи является введение в научный оборот нумизматических находок Тимирязевского-1 курганного могильника.

Основными источниками исследования стали коллекции и архивные материалы Музея археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского Томского государственного университета о раскопках Тимирязевского-1 курганного могильника: отчеты о полевых работах 1954 и 1956 гг. В.И. Матющенко (1954; 1956), коллекция 6786 и ее опись (рукописный и машинописный варианты). При публикации китайских монет также были использованы коллекции 9004 (раскопки Л.М. Плетневой 1973 г.) и 7951 (раскопки О.Б. Беликовой 2014 г.).

### Контекст обнаружения комплексов

Представляемые материалы происходят из памятника, который В.И. Матющенко обозначил в своем отчете как «могильник I западнее Тимирязевского городища на правом берегу р. Томи у городка против г. Томска», на котором им было зафиксировано 12 курганных насыпей (1954: рис. 67; 1956: 2). «Городком», или «Дачным городком», называлось место, на котором в настоящее время расположен поселок Тимирязево. В начале XVII в. здесь располагалась зимняя ставка эуштинского князя Тояна – «Тоянов городок», а позже, в XIX в., здесь появляются дачи состоятельных томичей, при этом название «городок» сохраняется, но к нему добавляется новое определение – «дачный» (Зайцева, Водясов 2016: 94).

Более точная географическая привязка могильника в отчетах за 1954 и 1956 гг. отсутствует. При описании могильника В.И. Матющенко упомянул также городище, открытое еще до 1954 г. и позже получившее собственное название «Тимирязевское городище IV» (Ожередов, Яковлев 1993: 107). Это городище, действительно, примыкает с юга к территории Тимирязевского-1 курганного могильника. Все эти факты дают нам основания предполагать, что открытый в 1956 г. В.И. Матющенко могильник представлял небольшую группу из 12 насыпей, являвшуюся частью огромного Тимирязевского-1 курганного могильника. В его восточной части у самого края коренной террасы р. Томь, под которой протекает р. Кисловка, и располагалась исследованная В.И. Матющенко группа курганов. Особенностью Тимирязевского-1 курганного могильника является то, что его курганы располагаются группами, приуроченными к естественным гривам, которые при этом могут быть довольно сильно разнесены в пространстве.

Краткость данных отчета 1956 г., включая весьма схематичные планы погребений, существенно затруднила анализ материалов. Раскопки курганов производились секторным методом, широко практиковавшимся сибирскими археологами в 1950-е гг.

**Курган 1.** Высота песчаной насыпи около 1 м. В южной половине кургана на глубине 0,75 м от его верхней точки и на уровне древней дневной поверхности обнаружено погребение размером 1,2 x 0,65 м, вытянутое по линии запад – восток. По мнению автора раскопок, оно включало остатки «трупосожжения» – «сильно обожженные и разрушенные огнем косточки, невероятно перемешанные» (Матющенко 1956: 5). Антропологические определения не проводились.

В разных местах указанного скопления костей выявлено 5 предметов без следов воздействия огня: четыре костяных наконечника стрел удовлетворительной сохранности (рис. 1, 1–4) и одна бронзовая пряжка (рис. 1, 5) в «берестяном футляре (?)» (Матющенко 1956: 5). Последнее,

вероятно, являлось фрагментами берестяных элементов погребального сооружения – подстилki и покрытия, которые законсервировались при длительном соприкосновении с бронзой.

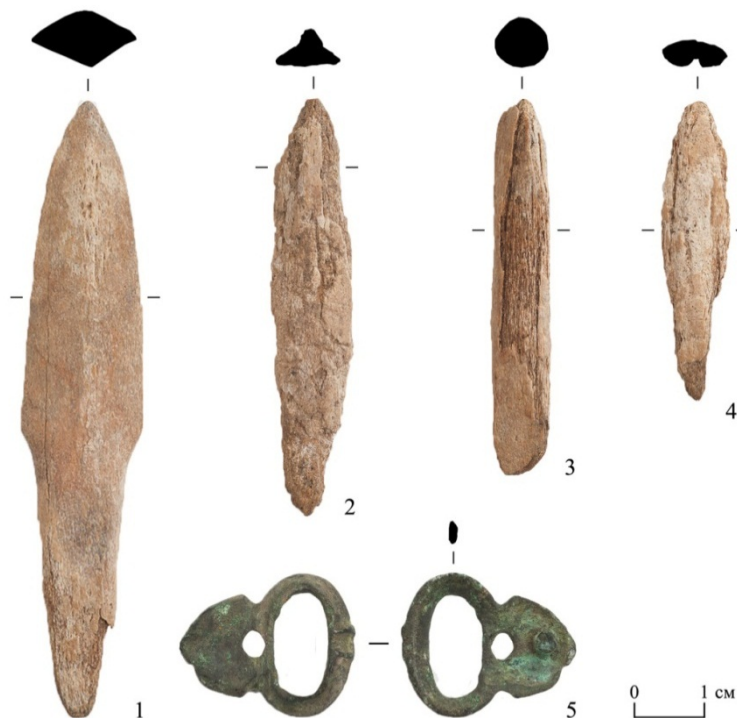


Рис. 1. Инвентарь кургана 1 Тимирязевского-1 курганного могильника: раскопки В.И. Матющенко 1956 г. 1–4 – кость; 5 – бронза. МАЭС ТГУ: коллекция 6786

**Кургan 2.** По мнению В.И. Матющенко, курган не был ограблен. В его северном секторе обнаружено погребение размером 3,3 x 1,3 м, ориентированное по линии юго-запад – северо-восток. Оно включало плохо сохранившиеся останки двух умерших, которых захоронили головой в направлении на юго-запад: скелет 1 (юго-восточный) и скелет 2 (северо-западный). Ориентируясь на данные отчета В.И. Матющенко (1956) и опись коллекции 6786, установлен следующий состав инвентаря.

**Скелет 1** (антропологические определения пола и возраста отсутствуют). В области костей черепа обнаружены украшения: бронзовый бубенчик; две бронзовые серьги (рис. 2, 3–4), как отмечено на плане погребения, – с правой стороны (обломанная серьга) и левой стороны черепа; скопление (?) приблизительно из 16 бусин (рис. 3, 1–12), составлявших, вероятно, ожерелье. Возможно, в состав ожерелья входило и обнаруженное под черепом бронзовое овальное кольцо (рис. 2, 7).

Среди костей найдена, судя по плану погребения – в области грудной клетки, бронзовая китайская монета (рис. 4). На уровне тазовых костей, справа и слева, обнаружено по одной аналогичной орнитоморфной подвеске (рис. 2, 1–2), а у костей правой голени – бронзовая пластина подтреугольной формы с отверстием (рис. 2, 5).



Рис. 2. Инвентарь из кургана 2 Тимирязевского-1 курганного могильника: раскопки В.И. Матющенко 1956 г. 4 – бронза, кожа; 10 – кость; 11–12 – камень, остальное – бронза. МАЭС ТГУ: коллекция 6786

*Скелет 2* (антропологические определения пола и возраста отсутствуют). С внешней стороны левой кости предплечья зафиксировано скопление наконечников стрел: один костяной (рис. 2, 10) и фрагменты минимум двух железных бойков (рис. 2, 8–9). Не исключено, что стре-

лы располагались в колчане, который положили слева вдоль тела умершего. С внутренней стороны правой плечевой кости найдена «стеклянная голубая бусина» (Матющенко 1956: 7), вероятно, именно она в современной коллекции представлена фрагментом светло-зеленой бусины (рис. 3, 13). На уровне пояса выявлен сработанный точильный камень (?) из местного глинистого сланца (см. рис. 2, 11), а с внешней стороны правой кости голени – бронзовая пластина с отверстием (см. рис. 2, 6), аналогичная описанной выше со скелетом 1.

В отчете В.И. Матющенко (1956) при характеристике материалов кургана 2 не упомянут камень дисковидной формы (порода диорит, местная) со следами сработанности (см. рис. 2, 12), но о его нахождении именно в этом комплексе свидетельствует рукописная опись коллекции.

### Характеристика инвентаря, датировка курганов

В кургане 1 обнаружено пять предметов, все они находились в погребении.

**Наконечники стрел** (4 экз.; см. рис. 1, 1–4), костяные, удовлетворительной сохранности, разной длины: 4; 5,5; 6,3 и 7,9 см. Комплект состоит из черешковых наконечников четырех видов: в сечении ромбический (1 ед.; см. рис. 1, 1), трехгранный (1 ед.; см. рис. 1, 2), круглый пулевидный (1 ед.; см. рис. 1, 3) и линзовидный (1 ед.; см. рис. 1, 4). Аналоги им достаточно широко представлены в раннесредневековых памятниках юга Западной Сибири, в том числе верхнеобской культуры V–IX вв. (Троицкая, Новиков: 1998, рис. 22).

**Пряжка** (1 экз.; см. рис. 1, 5), бронзовая, цельнолитая, длиной 2,6 см и шириной 2,1 см. С неподвижным коротким щитком сердцевидной формы. На его изнаночной стороне есть шпенок – обломанная заклепка (?), с помощью которого пряжка соединялась с ремнем. Рамка овальная, плоская в сечении, с двумя поперечными рельефными валиками для фиксации язычка. Материал язычка неизвестен, так как в коллекции он отсутствует, но в любом случае особенности конструкции пряжки определяют его как подвижный: язычок крепился на рамку через круглое отверстие в щитке. Похожие пряжки встречены в могиле кудыргинского типа (VI–VII вв.) могильника Кудыргэ Горного Алтая (Гаврилова 1965: табл. 18, 5, табл. 31, 24), в материалах конца VI–VII в. потчевашской культуры лесного Прииртышья (Финно-угры 1987: 189, 326, табл. 78, 46). Аналоги есть в Перейминском могильнике VII–VIII вв. (памятник молчановского типа) лесного Зауралья (Финно-угры 1987: 167, 316, табл. 68, 2).

Аналоги пряжки из кургана 1 позволяют датировать его VI–VIII вв.

Для культурно-хронологических построений наиболее репрезентативен вещевой комплекс кургана 2, где было обнаружено парное погребение с многочисленной группой предметов.

**Наконечники стрел** (3 экз.; см. рис. 2, 8–10), черешковые. Костяной наконечник – трехгранный в сечении (см. рис. 2, 10). Железные наконечники (2 ед.) представлены крупными фрагментами бойков: линзовидного шипастого и трехлопастного с узкими прямыми лопастями (см. рис. 2, 8–9). Аналог последнему – наконечник из кургана 27 могильника Юрт-Акбалык-8 верхнеобской культуры (Троицкая, Новиков 1998, рис. 21, 37).

**Точило** (1 экз.; см. рис. 2, 11), каменное (глинистый сланец), ширина 1,9 см, длина 7,5 см, толщина до 0,9 см.

**Предмет дисковидный** (1 экз.; см. рис. 2, 12), каменный (диорит), ширина 6,8 см, длина 8,0 см, толщина до 2,4 см, со следами сработанности, его назначение не определено.

**Бубенчик** (1 экз.), бронзовый. Категория артефакта указана в отчете – «бубенчик» (Матющенко 1956: 8), но его рисунок там и в описи отсутствует, а в коллекции находка хранится в обломках. Определить форму предмета невозможно.

**Серьги** (2 экз.; см. рис. 2, 3–4), бронзовые, литые. Изящные украшения тонкой ювелирной работы, представляют, скорее всего, единый комплект. Длина серег 3,6 и 3,7 см, ширина около 1,6 см. С округлой несомкнутой дужкой, внутри которой есть приметный выступ по длинной оси изделий. Друг от друга они отличаются формой внешнего выступа на дужке: у одной серьги он в виде «жемчужины» (вероятно, насаженной на шпенец), а у другой – только в виде шпенька (можно предположить, что у этого изделия «жемчужина» утеряна). Аналоги именно такой формы серег немногочисленны: в материалах конца VII–VIII в. потчевашской культуры (Финно-угры 1987: 189, 326, табл. 78, 25), в могиле VII–VIII вв. (катандинский тип) могильника Кудыргэ (Гаврилова 1965: 61, рис. 7, 4–5).

**Кольцо** (1 экз.; см. рис. 2, 7), бронзовое, литое, размер 1,6 x 1,4 см, овальной формы, в коллекции хранится в обломках.

**Пластины** подтреугольной формы (2 экз.; см. рис. 2, 5–6), бронзовые. Они аналогичны: тонкие, подтреугольной формы, с круглым отверстием, с неглубокими насечками по длинным сторонам. Найдены в области костей ног скелетов 1 и 2, что не исключает их интерпретацию как украшений обуви.

**Подвески орнитоморфные** (2 экз.; см. рис. 2, 1–2), бронзовые. Полые, выполнены в технике литья по восковой модели. Стилистически эти произведения средневекового искусства тождественны, но по качеству изготовления (металл, литье, проработка деталей) они отличаются. Более качественно сработанная подвеска чуть мельче: высота 3,2 см, длина 3,7 см, ширина 1,2 см (см. рис. 2, 1); другая – 3,4 x 3,7 x 1,2 см соответственно (см. рис. 2, 2). Скорее всего, они отлиты на основе разных образцов. Вверху колоколовидного тулова каждой подвески есть сквозное отверстие, через которое, возможно, с помощью шнура изде-

лие подвешивалось. Птица показана в состоянии покоя, со сложенными крыльями, стоящей на ногах. По определению орнитологов С.С. Москвитина и С.И. Гашкова, каждый из этих двух артефактов изображает глухаря (лат. *Tetrao urogallus*). На это указывают общие пропорции фигурки птицы, ее грузное тело, округлый хвост, недлинная изогнутая шея и ряд следующих признаков.

Конечности птицы-подвески, показанные широкими полосками, соответствуют изображению мохнатых ног глухаря. Детально проработанная голова также имеет характерные приметы этой птицы: горбинка в теменной части; мощный клюв, короткий и широкий, загнутое книзу и немного опущенное надклювье; удлинённые перья на подбородке («борода»). Показательны и элементы, крупно и четко отображающие каждый глаз птицы: округлый рельеф, окаймленный широким углубленным кольцом. Так средневековый художник мог акцентировать передачу весьма своеобразной и далеко видимой в природных условиях приметы глухаря-самца – наличие около глаза голой кожи ярко-красного цвета («бровь»). Крылья птицы, оформленные рельефными каплевидным декорами, орнаментированы косыми линиями с наклоном именно в сторону головы, что соответствует раскраске оперенья глухаря.

Бронзовые полые орнитоморфные подвески широко распространены в памятниках второй половины I тыс. н.э. – XIV в. на территории лесной зоны Восточной Европы, в Предуралье и в Сибири. В.Н. Кузнецова, анализируя украшения лесной зоны Восточной Европы, отнесла полые подвески без петель для привесок (они аналогичны «timiразевским глухарям») к группе II второй половины I тыс. н.э. При этом отметила, что оформление крыльев каплевидным декором – это частый признак изделий Западной Сибири (Кузнецова 2016: 72). Аналогичные timiразевским подвески VI–IX вв., по мнению исследовательницы, «иллюстрируют адаптацию западносибирских мотивов на территории Прикамья» (74).

Изображение птицы из Timiразевского-1 могильника Л.А. Чиндина отнесла к релкинской культуре VI–IX вв. (Чиндина 1991: 58, 67, рис. 21, б). Аналогичная подвеска-глухарь из Прикамья датируется VI–VIII вв. (Оборин, Чагин 1988: 73, 168, рис. 34, рис. 96). В Верхнем Приобье похожая бронзовая орнитоморфная подвеска найдена в могиле 32 VII–VIII вв. могильника Ближние Елбаны-VII (Грязнов 1956: 135, 140, табл. 52, 10).

«Timiразевских глухарей» можно датировать в пределах VI–IX вв. В Томском Приобье аналогичных орнитоморфных подвесок больше не найдено.

**Бусы** (рис. 3). Точное количество бус, обнаруженных в кургане 2, в отчете В.И. Матюшенко не указано. В описи коллекции 6786 значатся 16 целых бусин и часть – в обломках (единственная бусина найдена со скелетом 2, остальные – со скелетом 1). В самой же коллекции на но-



ябрь 2016 г. хранится около 17 экз., включая реконструированные. Хронология бус для Сибири, к сожалению, сегодня мало разработана, в отличие, например, от Прикамья. Поэтому прикамские материалы и привлекаются для датировки нашего комплекса, в котором выделяются 10 видов бус.

I. Каменная (сердоликовая) бусина (1 экз.; рис. 3, 1) шаровидной формы, аналоги ей встречены в памятниках VI – начала IX в. (Голдина 2012: рис. 8, XIA1).

II. Из органического материала (костяная?) в форме трубочки длиной 2 см, сверленная, с перламутровым отблеском (1 экз.; рис. 3, 2).

Стеклянные бусы (15 экз.; рис. 3, 3–13) представлены описанными далее видами.

*Одноцветные* (около 8 экз.).

III. Желто-коричневые непрозрачные бочонкообразные (около 4 экз. в обломках и 4 экз. – целые; см. рис. 3, 3–6), аналоги им датируются VI – началом IX в. (Голдина 2012: рис. 3, IA15; рис. 6, IA12; рис. 7, IB8).

*Многоцветные* (7 экз.).

IV. Голубая с красно-желтой полосой, уплощенная (1 экз.; рис. 3, 7), похожий орнамент присутствует на бусине VI–VII вв. (Голдина 2012: рис. 6, VIB11б).

V. Черная с круговыми белыми полосками, цилиндрическая (1 экз.; рис. 3, 8), близкие, но не тождественные ей образцы, – бусины конца VIII – начала IX в. (Голдина 2012: рис. 5, IVГ4а, IVГ5в).

VI. Темно-синяя, с белыми кольцевыми глазками, бочонковидная (1 экз.; рис. 3, 9), аналог по орнаменту – бусины VI–VIII в. и VIII в. (Голдина Е.В. 2012: рис. 4, IVБ29а, рис. 7, VIB2в).

VII. Зелено-желтая (основной фон), с красными глазками с желтой или белой каймой, шаровидная (1 экз.; рис. 3, 10), аналоги датируются пределами VI – начала IX в. (Голдина 2012: рис. 4, VIIБ1б, VIIБ1в; рис. 8, VIIБ3а, VIIБ3б; рис. 9, VIIБ2а).

VIII. Сине-голубая, сделана из двух видов сырья, с разными глазками – белые кольцевые и желтые с красной каймой и белыми «ресничками» (1 экз.; рис. 3, 11), аналог по орнаменту – бусина VIII в. (Голдина 2012: рис. 4, IVБ29а).

IX. Неоднородного цвета (меланж) – полосчатый рисунок из смеси нескольких цветов: голубой, серебристый, серый, синий; подквадратная в сечении; поверхность повреждена (1 экз.; рис. 3, 12).

X. Светло-зеленая, с очень тонкими продольными белыми полосками, в коллекции хранится в обломках, поэтому ее бочонковидная форма определяется предположительно (1 экз.; рис. 3, 13).

Представленный комплект бус из кургана 2 можно датировать в пределах VII – начала IX в.



Рис. 3. Бусы из кургана 2 Тимирязевского-1 курганного могильника; раскопки В.И. Матющенко 1956 г. 1 – камень (сердолик); 2 – кость (?); 3–13 – стекло. МАЭС ТГУ: коллекция 6786

На основе рассмотренного выше инвентаря хронология кургана 2 определяется периодом VII–VIII вв., который сужается результатами анализа монеты.

**Монета китайская** (1 экз.; рис. 4). Определение этой монеты и других нумизматических находок Тимирязевского-1 курганного могильника выполнено Н.А. Кузнецовым, одним из авторов настоящей статьи, все они приведены ниже.



Рис. 4. Бронзовая монета государства Тан с легендой Кай Юань Тун Бао из Тимирязевского-1 курганного могильника: курган 2, раскопки В.И. Матющенко 1956 г. МАЭС ТГУ: колл. № 6786-15

### Китайские монеты Тимирязевского-1 курганного могильника

**Монета из кургана 2 (раскопки В.И. Матющенко 1956 г., коллекционный номер 6786-15 МАЭС ТГУ)** (рис. 4).

Контекст обнаружения – находилась в погребении в области грудной клетки скелета 1.

Литая бронзовая монета государства Тан с легендой Кай Юань Тун Бао. «Ходячая драгоценность [годов правления] Кай-юань». По каталогу Хартилла, тип 14.1 (Hartill 2005: 14.1); по Ф. Тьерри, тип I (Thierry 1991: Type I).

Особенности каллиграфии: компонент Цзин 井 иероглифа Кай 開 не касается верхнего ободка центрального отверстия. Иероглиф выполнен почерком Бафэнь. Иероглиф Юань выполнен почерком Лишу. Верхняя горизонтальная линия иероглифа Юань 元 короткая. Левое плечо второй линии слабо загнуто вверх. Иероглиф Кай выполнен почерком Кайшу. Голова элемента Yong в иероглифе Tung – угловатая. Иероглиф Бао выполнен почерком Лишу. Две горизонтальные строки компонента

Бэй 貝 иероглифа Бао 寶 не касаются вертикальных линий. Компонент Бэй стандартной формы. Вертикальные линии компонента Ег – параллельны. Монеты с такой особенностью каллиграфии известны в Китае как У-Де Кай-Юань (Wu De Kai Yuan).

Период выпуска: 621–713 гг.

Номинал: 1 цянью.

Диаметр: 25 мм.

Вес: 3,9 гр.

Металл: бронза.

Монета корродирована, покрыта патиной зеленого цвета.

Попала в Сибирь не ранее второй четверти VII в.

Только что представленной находке из раскопок 1956 г. аналогичны другие две монеты, обнаруженные Л.М. Плетневой в кургане 12 в том же Тимирязевском-1 курганном могильнике в 1973 г. Они находились в погребении, совершенном по обряду кремации. Данный комплекс, датированный Л.М. Плетневой второй половиной VII–VIII вв., был опубликован, причем одна из его монет описывалась в монографии как «монета династии Тан» (Беликова, Плетнева 1983: 22, 93). Подробное же определение монет из кургана 12 и их иллюстрации приведены ниже.



Рис. 5. Бронзовая монета государства Тан с легендой Кай Юань Тун Бао из Тимирязевского-1 курганного могильника: курган 12, раскопки Л.М. Плетневой 1973 г. МАЭС ТГУ: колл. № 9004-325а

**Монета из кургана 12 (раскопки Л.М. Плетневой 1973 г., коллекционный номер 9004-325а МАЭС ТГУ) (рис. 5).**

Литая бронзовая монета государства Тан с легендой Кай Юань Тун Бао. По каталогу Хартилла, тип 14.1 (Hartill 2005: 14.1); по Ф. Тьерри,

тип I (Thierry 1991: Type I). Несмотря на «толстое» написание иероглифов по сравнению с монетой из кургана 2 (раскопки 1956 г.) Тимирязевского-1 курганного могильника, они полностью аналогичны. У-Де Кай-Юань (Wu De Kai Yuan).

Период выпуска: 621–713 гг.

Номинал: 1 цянь.

Диаметр: 25 мм.

Вес: 3,3 гр.

Металл: бронза.

Монета корродирована.

Попала в Сибирь не ранее второй четверти VII в.

**Монета из кургана 12 (раскопки Л.М. Плетневой 1973 г., коллекционный номер 9004-324а МАЭС ТГУ) (рис. 6).**

Литая бронзовая монета государства Тан с легендой Кай Юань Тун Бао. По каталогу Хартилла, тип 14.1 (Hartill 2005: 14.1); по Ф. Тьерри, тип I A2 (Thierry 1991: Type I A2). Особенности каллиграфии: отличие от предыдущей монеты в том, что верхняя горизонтальная линия иероглифа Юань 元 средней длины. Левое плечо загнуто. Справа от иероглифа Юань — круглая точка. Монета корродирована.



Рис. 6. Бронзовая монета государства Тан с легендой Кай Юань Тун Бао из Тимирязевского-1 курганного могильника; курган 12, раскопки Л.М. Плетневой 1973 г. МАЭС ТГУ: колл. № 9004-324а

Период выпуска: 621–713 гг.

Номинал: 1 цянь.

Диаметр: 24 мм.

Вес: 3,1 гр.

Металл: бронза.

Монета корродирована.

Попала в Сибирь не ранее второй четверти VII в.

**Монета из раскопа 1 (раскопки О.Б. Беликовой 2014 г., коллекция 7951 МАЭС ТГУ) (рис. 7).**

Контекст обнаружения этой монеты отличен от трех предыдущих, найденных в погребениях. Монета обнаружена вне погребений в так называемом раскопе № 1 (2014 г.), заложенном на периферии могильника. Раскопом не были выявлены погребения, но в нем были обнаружены интересные комплексы – скопления миниатюрных модельных предметов, связанные, по нашему мнению, со специфическими постпогребальными ритуалами. Монета была обнаружена одиночно, вне скопления других предметов. Была ли монета утеряна на территории могильника случайно, или же она все-таки связана с исследованными ритуальными комплексами, ответить однозначно не представляется возможным.



Рис. 7. Бронзовая монета государства Суй с легендой У-Шу из Тимирязевского-1 курганного могильника: раскопки О.Б. Беликовой 2014 г. МАЭС ТГУ: коллекция 7951

Литая бронзовая монета государства Суй. Текст выполнен почерком Кайшу. Два иероглифа У (WU) (пять) и Шу (ZHU) (Шу – древняя мера веса, 1/24 лян). По каталогу Хартилла, тип 10.26 (Hartill 2005: 10.26). Ф. Тьерри считает, что элемент Jin иероглифа Zhu в таком написании соответствует эмиссии государства Западная Вэй (Thierry 1989: 244-246). Однако китайские нумизматы утверждают, что вес бесспорных монет Западной Вэй был полноценным, около 4 г, в то время как монеты династии Суй отливались весом около 2 г. Кроме того, они приводят изображения суйских монет с таким же написанием знаков, как на мо-

нетах Западной Вэй (Чжунго 2003: 218). Это позволяет твердо утверждать, что монета из раскопа 1 (2014 г.) Тимирязевского-1 курганного могильника относится к эмиссии Суй. Отливка времени правления императора Вэнь-ди в годы с девизом царствования кай-хуан (589–600 гг.) Период выпуска: 589–600 гг.

Номинал: 1 цянь.

Диаметр: 23,5 мм.

Вес: 2,1 гр.

Металл: бронза.

Имеет два просверленных отверстия.

Очевидно, монета, после того как попала в Сибирь, служила в качестве амулета или украшения на протяжении жизни человека, затем попала в землю, вероятно, в первой половине – середине VII в.

Таким образом, все три монеты Кай Юань Тун Бао исследователь Хартилл относит к одному типу, а Тьерри выделяет одну монету (колл. № 9004-324а из кургана 12, 1973 г.) в отдельный подвид (Thierry 1991: 219). В любом случае все монеты имеют весьма широкую дату эмиссии (621–713 гг.) и не имеют более узких датирующих признаков. В Сибирь эти монеты попали, вероятно, в VII в.

Возможно, что и четвертая монета – У-Шу – попала в Сибирь одновременно с монетами Кай Юань Тун Бао. Согласно Синь Тан Шу, с 4 августа 641 г. в империи Тан было запрещено обращение монет У-Шу. Однако это вовсе не значит, что монеты полностью исчезли из обращения. Монеты У-Шу изредка встречались в связках монет в Китае даже в XIX в. Количество монет У-Шу в Сибири ничтожно по сравнению с объемами их эмиссии. Поэтому предположение о целенаправленном вывозе монет за пределы Китая именно после их запрещения выглядит неубедительно.

С другой стороны, наличие отверстий для пришивания на монете У-Шу позволяет утверждать, что стиль ее ношения отличен от других монет, которые не были просверлены.

Просверленные монеты У-Шу встречаются и в других могильниках верхнеобской культуры юга Западной Сибири (Троицкая, Новиков 1998: 104, рис. 17; Кузнецов 2007). Возможно, эти косвенные признаки изменения стиля ношения украшений указывают и на некий хронологический разрыв между поступлением в Сибирь монет У-Шу и Кай Юань Тун Бао.

По нашему мнению, китайские монеты, обнаруженные в могильниках верхнеобской культуры, являются украшениями и амулетами, а не средствами платежа. Просверленные монеты У-Шу использовались как нашивные украшения. При этом непросверленные монеты также могли пришиваться через квадратное отверстие. Контекст обнаружения китайских монет Тимирязевского-1 могильника не позволяет конкретизировать способы их ношения.



### **Заключение**

Результаты проведенного нумизматического анализа существенно коррелируют дату кургана 2 Тимирязевского-1 курганного могильника из раскопок В.И. Матющенко 1956 г. Как показано выше, его основной вещевой комплекс (без учета китайской монеты) датируется VII–VIII вв. Найденная в нем монета государства Тан с легендой Кай Юань Тун Бао попала в Сибирь не ранее второй четверти VII в., что надежно определяет нижнюю дату всего вещевого комплекса. При этом путь монеты из Китая в Томское Приобье мог быть достаточно долгим. Необходимо учесть и то обстоятельство, что некоторое время проходило до попадания монеты в землю. Какое-то время монета носилась в качестве амулета или украшения и уже после этого попадала в погребение. Поэтому считаем возможным датировать курган 2 второй половиной VII – VIII в. Присутствие монеты в этом закрытом (неразграбленном) погребальном объекте, безусловно, включает его в немногочисленную сегодня группу хронологически эталонных комплексов эпохи раннего Средневековья Сибири.

Помимо того, что китайские монеты могут служить хронологическими маркерами, они также указывают на направление культурных и торговых связей. В могильниках верхнеобской культуры известно несколько десятков китайских монет, в это же время в Минусинской котловине их счет идет на сотни. Неудивительно, что ряд исследователей считают эти монеты денежными знаками, имевшими обращение в Сибири. Необходимо отметить, что хорошо понимающий природу денежного обращения и серьезно занимающийся средневековой нумизматикой М.М. Чореф, заинтересовавшийся наличием китайских монет в Сибири, немедленно пришел к выводу, что денежными знаками они быть не могут, а служат украшениями (Чореф 2016). К этому же выводу ранее приходил и Н.А. Кузнецов (Кузнецов 2006; 2007).

Цяни имели настолько малую стоимость, что при их использовании в качестве средства платежа находки монет в Сибири исчислялись бы не сотнями, а сотнями тысяч. В Китае эмиссия ежегодно добавляла в обращение до 300 миллионов монет. В VIII в. взнос в казну взамен отработки месячного оброка для ремесленника составлял 2000 цяней (около 80 монет в день) (История Востока 2002: 166). Массивы монет из бассейна Оби и из Минусинской котловины имеют явные статистические отличия. Так, если в Западной Сибири монеты У-Шу составляют около 30% всех найденных китайских монет, то в Минусинской котловине находки таких монет единичны. Это позволяет предполагать альтернативные торговые пути, по которым китайские импортные вещи попадали в Сибирь. Ранее уже высказывалось предположение о возможности попадания китайских монет в Западную Сибирь из Семире-



чья. Торговлю в Западной Сибири традиционно держали в руках согдийские предприниматели (Кузнецов 2007). Приезжающие сюда торговцы закупали пушнину, мускус кабарги, бобровую струю, взамен предлагая предметы роскоши, украшения, наркотики, ткани, сбруюнную фурнитуру.

Потенциал китайских монет как важного хронологического маркера и индикатора торговых связей в Сибири пока еще не реализован в должной мере. И если для Кузнецкой котловины и для раннесредневековых тюркских комплексов Центральной Азии имеются обобщающие работы (Кузнецов 2006; 2007; Тишкин, Серегин 2013), то для территории Приобья такую работу еще только предстоит выполнить. Китайские монеты из Томского Приобья до настоящего момента вообще полностью выпадали из внимания исследователей. Помимо Тимирязевско-го-1 курганного могильника, они встречены в могильнике Архиерейская Заимка (6 экз.) и в Могильницком курганном могильнике (7 экз.) (Грязнов 1956: 35; Плетнева 1973: 101).

Необходимо отметить, что возможность установления точной даты или периода выпуска китайских монет напрямую зависит от качества их публикации и научного описания. Определение хронологии основывается в том числе и на анализе внешних признаков, поэтому нужны качественные фотографии монет. Важно и определение точных метрических показателей, обязательно включая вес монеты, поскольку они также могут указывать на принадлежность экземпляра к определенному типу.

### Благодарности

Авторы статьи выражают и искреннюю благодарность заведующему Музеем археологии и этнографии Сибири ТГУ Евгению Владимировичу Барсукову за организацию работы с коллекциями и архивными материалами, старшему научному сотруднику Института археологии и этнографии СО РАН Сергею Владимировичу Алкину за консультации и помощь в работе с источниками на китайском языке, директору Зоологического музея ТГУ Сергею Степановичу Москвитину и доценту кафедры зоологии позвоночных и экологии ТГУ Сергею Ивановичу Гашкову за видовое определение изображений птиц и доценту кафедры минералогии и геохимии ТГУ Евгении Михайловне Асочаковой за определение пород каменных артефактов коллекции.

### Литература

- Беликова О.Б., Плетнева Л.М. Памятники Томского Приобья в V–VIII вв. н.э. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1983. 244 с.
- Березовская Н.В., Марков П.А. Тимирязевский археологический комплекс и вопрос о необходимости его музеефикации // Труды Томского областного краеведческого

- музея им. М.Б. Шатилова: Материалы и итоги полевых исследований: Сборник статей. Томск: Ветер, 2012. Т. 17. С. 167–175.
- Гаврилова А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л., 1965. 144 с.
- Голдина Е.В. Хронология бус могильников неволинской культуры // Древности Прикамья эпохи железа: хронологическая атрибуция. Ижевск, 2012. С. 286–304.
- Грязнов М.П. История древних племен Верхней Оби по раскопкам близ с. Большая Речка. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 163 с. (Серия: Материалы и исследования по археологии СССР. № 48).
- Зайцева О.В., Водясов Е.В. Локализация зимней ставки князя Тояна // Вестник Томского государственного университета. История. № 3 (41). 2016. С. 94–99.
- История Востока: В 6 т. Т. 2: Восток в Средние века. М.: Вост. лит., 2002. 716 с.
- Кузнецов Н.А. Средневековые монеты в памятниках верхнеобской культуры как показатель торговых связей Сибири и Семиречья в VIII–IX вв. н.э. // Кузнецкая старина. Вып. 10. Новокузнецк, 2006. С. 15–24.
- Кузнецов Н.А. Монеты из памятников Верхнеобской культуры // Тюркологический сборник 2006. М., 2007. С. 212–222.
- Кузнецова В.Н. Орнитоморфные и зооморфные украшения населения лесной зоны Восточной Европы X–XIV вв.: дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2016. 611 с.
- Матющенко В.И. Отчет о работе археологической экспедиции Музея истории материальной культуры при Томском государственном университете летом 1954 года. [Томск, 1954] // МАЭС ТГУ. Д. 133.
- Матющенко В.И. Отчет о полевых работах Музея истории материальной культуры летом 1956 года. [Томск, 1956] // МАЭС ТГУ. Д. 136.
- Оборин В.А., Чагин Г.Н. Чудские древности Рифея: Пермский звериный стиль. Пермь: Перм. книж. изд-во, 1988. 183 с.
- Ожередов Ю.И., Яковлев Я.Я. Археологическая карта Томской области. Т. 2. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1993. 208 с.
- Опись коллекции 6786: Коллекция находок, найденных В.И. Матющенко и Л.В. Александровой в окрестностях Тоянова городка, лето 1956 г. Курганный могильник-1 западнее Тимирязевского городища (1-й вариант рукописный; 2-й вариант печатный) // МАЭС ТГУ: архивный отдел // МАЭС ТГУ.
- Плетнева Л.М. Курганный могильник у деревни Могильники // Из истории Сибири. Вып. 5. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1973. С. 94–102.
- Плетнева Л.М. Отчет о полевых исследованиях, произведенных летом 1973 г. археологическим отрядом Проблемной лаборатории истории, археологии и этнографии Томского университета. [Томск, 1974] // Архив Института археологии РАН.
- Плетнева Л.М. Погребения IX–X вв. в Томском Приобье // Западная Сибирь в эпоху средневековья. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. С. 64–87.
- Плетнева Л.М. Тимирязевский-1 курганный могильник // Народы и культуры Томско-Нарымского Приобья: Материалы к энциклопедии Томской области. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 160–161.
- Тишкин А.А., Серегин Н.Н. Китайские изделия из археологических памятников ранне-средневековых тюрок Центральной Азии // Теория и практика археологических исследований. № 1 (7). 2013. С. 49–72.
- Троицкая Т.Н., Новиков А.В. Верхнеобская культура в Новосибирском Приобье. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1998. 152 с.
- Финно-угры и балты в эпоху Средневековья. М.: Наука, 1987. 512 с.
- Чиндина Л.А. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (релкинская культура). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1991. 184 с.
- Чжунго цянъби да цыдянь. Вэй Цзинь Нань-бэй чао Суй бянъ. Тан У дай ши го бянъ (Большой словарь монет Китая. Раздел эпох Вэй, Цзинь, Южных и северных династий, Суй. Раздел эпох Тан, Пяти династий и десяти государств) / Чжунго цянъби да

- цзянь бяньцзуань вэйюаньхуй бянь (Составлен Комитетом по составлению большого словаря монет Китая). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2003. 779 с. (на кит. яз.).
- Чорел М.М. К вопросу о причинах проникновения и характере использования китайской монеты в Сибири // Современные научные исследования и инновации. М., 2016. № 9. С. 165–174.
- Thierry F. La chronologie des wuzhu, étude, analyse et propositions // *Revue numismatique*, 6e série. T. 31. Année 1989. P. 223–247.
- Thierry F. Typologie et chronologie des kai yuan tong bao des Tang // *Revue numismatique*, 6e série. T. 33. Année 1991. P. 209–249.
- Hartill D. *Cast Chinese Coins*. Victoria: Trafford Publishing, 2005. 450 p.

### Список сокращений

МАЭС – Музей археологии и этнографии Сибири

ТГУ – Томский государственный университет

экз. – экземпляр

Статья поступила в редакцию 15 октября 2016 г.

*Zaytseva Olga V., Kuznetsov Nikolay A., Belikova Olga B., Vodyasov Evgeniy V.*

### **FORGOTTEN COMPLEXES AND CHINESE COINS FROM THE TIMIRYAZEVO-1 BURIAL SITE\***

**Abstract.** In the reconstruction of historical and cultural processes in the south of Western Siberia, one of the problems is that there are few nearly precisely dated and fully published early medieval complexes available. One of possible solutions to this problem is to introduce the academic community to the left-aside material kept in museum repositories. That can contribute to the preservation of collections and often has a significant information impact. The article represents a detailed publication and analysis of materials from the two ‘forgotten’ burial mounds of the Timiryazev-1 burial site (excavations carried out by V.I. Matyushchenko in 1956) and a cultural and chronological interpretation of them. These two complexes from the most renowned V–X century archaeological burial site of Western Siberia have never been published before. The presence of a Chinese coin in one of them naturally raised one more issue – the need to introduce the academia to all of the numismatic finds from archaeological excavations of the Timiryazev-1 burial site and to analyze these finds. The results produced during this research consist in the description, classification and dating of the two burial mounds. The presence of the coin in the non-looted burial mound 2 dating back to the second half of the VII–VIII centuries allowed include it in a currently small group of Siberia’s chronological reference complexes of the early Middle Ages. In the form of a catalogue, the article lists all of the known Chinese coins from the Timiryazev-1 burial site: one of the Sui state with the Wu-Shu legend and the other three of the Tang state with the Kai Yuan Tong Bao legend. The authors suggest that these coins had been brought to the Tom Ob region via Semirechye by Sogdian merchants.

**Keywords:** Western Siberia, archaeology, early Middle Ages, VI–VIII centuries A.C., burial complexes, Chinese coins, archeologist V.I. Matyushchenko

DOI: 10.17223/2312461X/14/15

\* The research is conducted with financial support from the Russian Foundation for the Humanities and the Tomsk Regional Administration in the framework of the research project #16-11-70005 a (p) “The Timiryazev burial site: new readings of medieval ritual practices and the modern technology of 3D-imaging and visualization of excavations finds”

## References

- Belikova O.B., Pletneva L.M. *Pamiatniki Tomskogo Priob'ia v V-VIII vv. n.e.* [Archaeological sites and finds of the Tomsk Ob region in the V-VIII centuries A.C.]. Tomsk: Izda-tel'stvo Tomskogo universiteta, 1983. 244 p.
- Berezovskaia N.V., Markov P.A. Timiriazevskii arkheologicheskii kompleks i vopros o neobkhodimosti ego muzeifikatsii [The Timiryazev archaeological complex and the need for its museumification], *Trudy Tomskogo oblastnogo kraevedcheskogo muzeia im. M.B. Shatilova: Materialy i itogi polevykh issledovaniy: Sbornik statei* [The writings of M.B. Shatilov Tomsk regional museum of local history : the field research material and results : a collection of articles]. Tomsk: Iz-datel'stvo «Veter», 2012, Vol. 17, pp. 167-175.
- Gavrilova A.A. *Mogil'nik Kudyrga kak istochnik po istorii altaiskikh plemen* [The Kudyrga burial site as a source on the history of Altai tribes]. Moscow; Leningrad, 1965. 144 p.
- Goldina E.V. Khronologiya i atributsiya drevnostei iz kama [Ancient artifacts of the Kama region dating back to the Iron Age: a chronological attribution]. Izhevsk, 2012, pp. 286-304.
- Griaznov M.P. *Istoriya drevnikh plemen Verkhnei Obi po raskopkam bliz s. Bol'shaia Rechka* [The history of ancient tribes of the upper Ob river based on excavations near the village of Bolshaya Rechka]. Moscow, Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1956. 163 p. (Seriya: Materialy i issledovaniya po arkheologii SSSR. № 48).
- Zaitseva O.V., Vodianov E.V. Lokalizatsiya zimnei stavki kniazia Toiana [Setting the location of Prince Toyon's wintertime settlement], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya*, 2016, no. 3 (41), pp. 94-99.
- Istoriya Vostoka: V 6 t. T. 2: Vostok v srednie veka* [The history of the East : 6 volumes. Vol.2 : The East in the Middle Ages]. Moscow: Vost. lit., 2002. 716 p.
- Kuznetsov N.A. Srednevekovye monety v pamiatnikakh verkhneobskoi kul'tury kak pokazatel' torgovykh svyazei Sibiri i Semirech'ia v VIII-IX vv. n.e. [Medieval coins among the upper Ob culture's finds as an indicator of trading relationships between Siberia and Semirechye in the VIII-IX centuries A.C.], *Kuznetskaia starina*. Vol. 10. Novokuznetsk. 2006, pp. 15-24.
- Kuznetsov N.A. Monety iz pamiatnikov Verkhneobskoi kul'tury [Coins among the upper Ob culture's finds], *Tiurkologicheskii sbornik 2006*. Moscow, 2007, pp. 212-222.
- Kuznetsova V.N. *Ornitomorfnye i zoomorfnye ukrasheniia naseleniia lesnoi zony Vostochnoi Evropy X-XIV vv. Dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni kandidata istoricheskikh nauk* [Ornithomorphic and zoomorphic jewelry of the population of the forest area in Eastern Europe in the X-XIV centuries. Dissertation for the academic degree of 'Candidate of History']. Sankt-Peterburg, 2016. 611 p.
- Matiushchenko V.I. Otchet o rabote arkheologicheskoi ekspeditsii Muzeia istorii material'noi kul'tury pri Tomskom gosudarstvennom universitete letom 1954 goda. (Tomsk, 1954) [Report on the archaeological expedition of Museum of the history of material culture at the Tomsk State University in the summer of 1954 (Tomsk, 1954)], *MAES TGU* [Museum of Archaeology and Ethnography of Siberia, Tomsk State University]. C. 133.
- Matiushchenko V.I. Otchet o polevykh rabotakh Muzeia istorii material'noi kul'tury letom 1956 goda. (Tomsk, 1956) [Report on the fieldwork of Museum of the history of material culture at the Tomsk State University in the summer of 1956 (Tomsk, 1956)], *MAES TGU*. [Museum of Archaeology and Ethnography of Siberia, Tomsk State University]. C. 136.
- Oborin V.A., Chagin G.N. *Chudskie drevnosti Rifeia: Permskii zverinyi stil'* [Chudskiy ancient artifacts of the Riphean era: the Perm animal style]. Perm': Permskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1988. 183 p.
- Ozheredov Iu.I. Iakovlev Ia.Ia. *Arkheologicheskaya karta Tomskoi oblasti. T. 2.* [The archaeological map of Tomsk region. Vol.2]. Tomsk: Izda-tel'stvo Tomskogo universiteta, 1993. 208 p.

- Opis' kolektsii 6786: Kolleksiia nakhodok, naidennykh V.I. Matiushchenko i L.V. Aleksandrovoi v okrestnostiakh Toianova gorodka, leto 1956 g. Kurgannyi mogil'nik-I zapadnee Timiriazevskogo gorodishcha (1-i variant rukopisnyi; 2-i variant pechatnyi) [The 6786 collection register: a collection of finds found by V.I. Matyschenko and L.V. Aleksandrova near the Toyan town, the summer of 1956. The burial mound-I to the west of the Timiryaievo fortified settlement (the 1st version is hand-written, the 2<sup>nd</sup> is printed)], *MAES TGU: arkhivnyi otdel* [Museum of Archaeology and Ethnography of Siberia, Tomsk State University: the archives].
- Pletneva L.M. Kurgannyi mogil'nik u derevni Mogil'niki [The burial mound near the village of Mogilniki], *Iz istorii Sibiri*. Vol. 5. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 1973, pp. 94-102.
- Pletneva L.M. Otchet o polevykh issledovaniyakh, proizvedennykh letom 1973 g. arkhelogicheskim otriadom Problemnoi laboratorii istorii, arkhologii i etnografii Tomskogo universiteta. (Tomsk, 1974) [Report on the field research conducted in the summer of 1973 by an archaeological group of the Problem-based research laboratory of history, archaeology and ethnography, the Tomsk university], *Arkhiv Instituta arkhologii RAN* [The archives of the RAS Institute of Archaeology].
- Pletneva L.M. Pogrebeniia IX-X vv. v Tomskom Priob'e [Burial sites of the IX-X centuries in the Tomsk Ob region], *Zapadnaia Sibir' v epokhu sredne-vekov'ia* [Western Siberia in the Middle Ages]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 1984, pp. 64-87.
- Pletneva L.M. Timiriazevskii-1 kurgannyi mogil'nik [The Timiryaievo-1 burial site], *Narody i kul'tury Tomsko-Narymskogo Priob'ia: Materialy k entsiklopedii Tomskoi oblasti* [Peoples and cultures of the Tomsk-Narym Ob region: Materials for Encyclopedia of the Tomsk region]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 2001, pp. 160-161.
- Tishkin A.A. Seregin N.N. Kitaiskie izdeliia iz arkhelogicheskikh pamiatnikov rannesredne-vekovykh tiurok Tsentral'noi Azii [Chinese artifacts among the archaeological items of the early Middle Ages Turkic people of Central Asia], *Teoriia i praktika arkhelogicheskikh issledovaniy*, 2013, no. 1 (7), pp. 49-72.
- Troitskaia T.N., Novikov A.V. *Verkhneobskaia kul'tura v Novosibirskom Priob'e* [The upper Ob culture in the Novosibirsk Ob region]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arkhologii i etnografii SO RAN, 1998. 152 p.
- Finno-ugry i balty v epokhu srednevekov'ia* [The Finno-Ugric and Baltic peoples in the Middle Ages]. Moscow: Nauka, 1987. 512 p.
- Chindina L.A. *Istoriia Srednego Priob'ia v epokhu rannego srednevekov'ia (relkinskaia kul'tura)* [The history of the Middle Ob region in the early Middle Ages (the relkinskaya culture)]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 1991. 184 p.
- Chzhungo tsian'bi da tsyidian'. Vei Tszin' Nan'-bei chao Sui bian'. Tan U dai shi go bian' (Bol'shoi slovar' monet Kitaia. Razdel epokh Vei, Tszin', Iuzhnykh i severnykh dinastii, Sui. Razdel epokh Tan, Piaty dinastii i desiati gosudarstv)* [The Great Dictionary of China's Coins. The section of the eras of Wei, Jin, the Southern and Northern Dynasties, Sui. The section of the eras of Tang, the Five Dynasties and Ten States] / *Chzhungo tsian'bi da tsyidian' bian'tsuan' veiiuan'khui bian'* (Sostavlen Komitetom po sostavleniiu bol'shogo slovaria monet Kitaia) [Compiled by the Committee on the preparation of the Great Dictionary of China's Coins]. - Pekin: Chzhunkhua shutsziui, 2003. 779 p. (na kit. iaz.).
- Choref M.M. K voprosu o prichinakh proniknoveniia i kharaktere ispol'zovaniia kitaiskoi monety v Sibiri [On the causes of emergence and the nature of use of Chinese coins in Siberia], *Sovremennye nauchnye issledovaniia i innovatsii*. M., 2016, no. 9, pp. 165-174.
- Thierry F. La chronologie des wuzhu, étude, analyse et propositions, *Revue numismatique*, 6e série. T. 31. Année 1989, pp. 223-247.
- Thierry F. Typologie et chronologie des kai yuan tong bao des Tang, *Revue numismatique*, 6e série. T. 33. Année 1991, pp. 209-249.
- Hartill D. *Cast Chinese Coins*. Victoria: Trafford Publishing, 2005. 450 p.

## РЕЦЕНЗИИ

УДК 913

DOI: 10.17223/2312461X/14/16

Вопросы географии. Сб. 136: Историческая география / Отв. ред. В.М. Котляков, В.Н. Стрелецкий: М.: Изд. дом «Кодекс», 2013. 528 с.; Историческая география. Т. 2 / Отв. ред. И.Г. Коновалова. М.: Аквилон, 2014. 560 с. **(С.В. Рассказов)**



Весной 2014 г. в руках научного сообщества оказались два сборника статей, посвященных исторической географии. Как это было и ранее (Корандей 2008: 98–99), один сборник подготовили историки, а другой – географы. Однако если еще несколько лет назад приходилось констатировать абсолютное отсутствие смежных исследовательских полей и методических точек пересечения между двумя «вспомогательными» дисциплинами, то к настоящему времени ситуация хотя бы немного изменилась. Эти изменения и станут основным предметом рецензии. При этом для того, чтобы сделать дополнительный акцент на важности междисциплинарных связей в исторической географии как науке с «двойным названием», особо подчеркнуть и даже добавить популярности самому факту взаимного диалога, я намерен отмечать наиболее интересные статьи по перекрестному принципу: рекомендовать историкам материалы из сборника, написанного преимущественно географами, и наоборот.

Отношения истории и географии как академических дисциплин в их отношении к потенциальному междисциплинарному полю исторической географии обсуждались неоднократно (Корандей 2012; Рассказов 2011). Вкратце можно сказать, что взаимодействие двух больших наук и облик «промежуточной» дисциплины во многом определяется традиционной структурой национальных академий, систем школьного и высшего образования. В Советском союзе и постсоветской России все эти факторы работали скорее на полный разрыв дисциплин, что и при-

водило к ситуации, в которой «исторические» и «географические» историко-географы могли не общаться, не взаимодействовать и вообще не знать друг о друге. Тем не менее в 1940–1950-х гг. в советской науке существовала неформальная исследовательская группа, лидерами которой выступали историки, но которая включала также и видных специалистов по экономической и социальной географии. Дальнейший тренд академического развития привел к вышеописанной ситуации автономного сосуществования. Но, похоже, что сейчас этот волнообразный процесс входит в новый цикл.

Оба сборника готовились практически одновременно (136-й выпуск *Вопросов географии* вышел в конце 2103 г., 2-й том *Исторической географии* – в начале 2014 г.). Сборник 2013 г. по названию идентифицируется как подготовленный географами, сборник 2014 г. составлен сотрудниками Центра исторической географии Института всеобщей истории (далее – ИВИ) РАН. По формату это разные издания. Первое – один из тематических томов известной среди географов серии, бывшей в советские годы выставкой достижений этой науки, прерванной в конце 1980-х и возобновленной в 2009 г. Другое издание – второй том новой потенциальной серии, посвященной непосредственно исторической географии. Географический сборник можно рассматривать как итоговый труд прошедших 20 с лишним лет, в течение которых удалось выпустить лишь три независимых, самостоятельных сборника (*Вестник исторической географии...* 1999, 2001, 2005) и осуществить первые шаги по интеграции дисциплинарной среды в рамках географической науки. Схожий характер и у других новых выпусков «Вопросов географии» (всего их вышло восемь – «Современная топонимика», «Актуальная биогеография», «География населения и социальная география», «Горизонты ландшафтоведения» и т.п., готовятся еще два): во многом их задача сводится к подведению итогов «проблемного двадцатилетия» и созданию задела на тот случай, если серию опять постигнет вынужденный простой. Сборник ИВИ РАН, в свою очередь, – претензия на некоторую институциональную зрелость.

Большим достижением было то, что редакторы сборников В.Н. Стрелецкий и И.Г. Коновалова знали о параллельной работе над ними и поддерживали взаимные контакты. Более того, три члена редколлегии исторического сборника есть в списке авторов географического, из них двое (И.Г. Коновалова и А.А. Фролов) – также и члены редколлегии 136-го тома «Вопросов географии». Некоторое пересечение дисциплин намечено и в списках авторов: среди авторов «Вопросов географии» – пятеро историков, среди авторов 2-го тома «Исторической географии» – двое географов<sup>1</sup>.

Очевидна тематическая разница сборников: нет ни одного раздела, названия которых бы в двух томах совпадали или хотя бы напоминали

друг друга. Даже «технические» разделы исторического сборника – «Рецензии» и «Хроника» – в географическом не представлены<sup>2</sup>. Зато примерно одна пятая от общего объема географического тома посвящена многообразным ответам на вопрос «что такое историческая география»? В первой главе географического сборника даны три ответа общих (В.Н. Стрелецкого, И.Г. Коноваловой и корифея российского ландшафтоведения А.Г. Исаченко), во второй – четыре частных, отраслевых (привязанных к различным разделам российской географии, в рамках которых понимание предмета и методов дисциплины значительно варьирует)<sup>3</sup>.

Далее при сравнении исторического и географического сборников также хорошо видны два разных образа исторической географии. «Историческая география русского средневековья», «географические образы», источниковедение и историческая топонимика, с одной стороны, и глобальный, страноведческий и региональный контекст, природная среда и ландшафт в исторической географии, информационная база и историко-географические очерки – с другой. Общее впечатление от тематической структуры, на мой взгляд, подтверждает тезис о разном характере и задачах сборников: если в «Вопросах географии» сначала был собран материал, который потом как-то был систематизирован, то во втором томе продолжающегося издания уже начинает выстраиваться внутренне продуманная система, под которую отчасти подбираются публикации.

Особо стоит отметить некоторые статьи двух сборников. В первую очередь, стоит обратить внимание на те из них, что прямо свидетельствуют о разнице подходов к исторической географии, помогают очертить и понять взаимные позиции. Так, 136-й выпуск «Вопросов географии», безусловно, будет полезен историкам, исследовательские интересы которых касаются пространственной тематики. Уже упомянутая первая глава хорошо отражает методологический и даже стилистический разрыв в подходе к исторической географии: три взгляда на дисциплину – историка, экономико-географа и физико-географа – дают объемный взгляд на проблему параллельного развития. Дело в том, что проблема вытекает не только из разных академических координат истории и географии, но и из внутренней неоднородности самой географии, доходящей порой до глухого непонимания между представителями разных субдисциплин. При первом приближении нам кажется, что исторических географий в России две, при ближайшем рассмотрении их оказывается, как минимум, три, а то и больше.

Чтобы понять это, стоит обратить внимание на тексты физико-географов А.Г. Исаченко, Л.Б. Вампиловой и М.И. Амосова, А.А. Тишкова, А.Б. Глебовой и К.В. Чистякова. Главная ценность для историка здесь состоит не в том, чтобы перенять методы и подходы географии



как естественной науки, а скорее в том, чтобы отчетливо понять существенный методологический зазор между исторической географией как дисциплиной гуманитарной и исторической географией как историей природопользования, динамическим ландшафтоведением и их отраслями. Четкое представление о различиях – практический инструмент, который дает понимание, где возможны точки соприкосновения с географами данного направления, а где они невозможны в принципе.

И уже в этой перспективе стоит читать статьи географов, чей подход к дисциплине лежит в поле гуманитарного знания или хотя бы на границе с ним. Здесь хочется отметить в первую очередь статью А.С. Титкова «Историческая география выборов как формирующееся исследовательское направление». Она входит во вторую главу, т.е. тоже предлагает некий особый отраслевой взгляд на дисциплину исторической географии, и даже если автор ее не говорит на языке исторической науки, то, по крайней мере, его «диалект» в значительной мере социологизирован и историку куда более понятен. В разговоре об определении стратегии дисциплины «географии, изучающей прошлое», автор противопоставляет «географию для историков, разделяющую хотя бы самые базовые принципы исторического исследования» (Вопросы географии: 113–129). Представляется, что это более доступная большинству историков точка начала разговора, учитывая, что курсы истории на географических факультетах в России в основном ограничиваются повторением школьного материала.

Отдаленной альтернативой источниковедческому разделу исторического сборника стал несколько разнородный раздел «Информационная база историко-географических исследований». Очень интересна здесь (более для географов) статья историка Алексея Фролова, описывающая современные опыты обращения к электронной картографии в исторической науке (447–458). Историки же, интересующиеся данной тематикой, могут сравнить приведенную статью с классическим для постсоветской географии текстом четырех западно-украинских исследователей по сходной тематике (459–475).

Наконец, статья А.Г. Хропова (430–446), посвященная дневникам Ивана Лепехина<sup>4</sup>, перекидывает мостик к второму тому «Исторической географии». Автор, вооружившись подробными картами (в том числе современными), тщательно «прочитал» и реконструировал путь Лепехина по европейской части Российской империи и крайней западной части Сибири. Общая цель материала состоит скорее в том, чтобы привлечь внимание к дневникам исследователя, которые в настоящее время доступны и в Интернете (Дневные записки...). Однако Хропову надо отдать должное и за ценное наблюдение – путевые дневниковые описания XVIII в. вполне поддаются реконструкции по современным топографическим картам. Косвенно этот тезис подтверждается в статье

ях А.А. Фролова и А.Л. Грязнова в историческом сборнике, посвященных реконструкции границ и населенных пунктов соответственно волостей Буйцы и Лопатицы в новгородско-литовском пограничье (Историческая география: 54–104) и родовых земель князей Шелешпальских по реке Ухтоме на границе современных Ярославской и Вологодской областей (105–151). Оба исследователя работают с источниками несколько иного рода, но сталкиваются с похожей проблемой реконструкции по ним географий прошлого, которые инструментально можно свести к задаче локализации того или иного упомянутого в источнике объекта (обычно не очень значительного, что снижает уровень его известности и повышает общий уровень информационного шума) в известном нам географическом пространстве. И тот и другой автор для локализации объектов XV–XVI вв. успешно пользуются материалами генерального межевания сер. XVIII столетия, т.е., с одной стороны, подтверждают эмпирическую закономерность как минимум двухвековой устойчивости топонимических систем (деревни сохраняются обязательно, но их названия отражаются в именах пустошей или других элементов ландшафта), с другой – через картографические и статистические материалы, созданные на понятийном языке Нового времени, так или иначе привязываются к современным образам пространства.

Близка к упомянутым материалам первая статья «исторического» сборника А.С. Щавелева и А.А. Фетисова «К исторической географии Восточной Европы IX – начала X века: Карта кладов и конфигурация торговых путей» (7–53). Она максимально близка по характеру распространённому «географическому» пониманию обсуждаемой дисциплины. В ней часто используются карты, легко применяются методы пространственного анализа и локализации, на основе которых строятся определенные гипотезы. Географам данный материал был бы очень полезен как для понимания собственных слабых мест (для дискуссий об отдельных исторических сюжетах, в которые любят пускаться многие из наших коллег, необходим такой уровень знания профессиональной литературы, источников и новых археологических находок, который многим специалистам по географии трудно себе вообразить), так и для осознания крайней слабости пространственной аргументации в изначально дискуссионных областях знания, построенных на крайне скудной и неполной информации. Именно к таким областям относятся косвенно и аккуратно затрагиваемые в статье вопросы становления русской государственности и специфики древнерусского социума. О немногочисленности источников и спекулятивности многих трактовок по этому периоду стоит помнить всегда способным любителям истории, среди которых он невероятно популярен.

К данной статье приложены три карты-вкладки, которые очень сложно оставить без критики. Это карты монетных и денежно-вещевых

кладов, обнаруженных в пределах бывшей европейской части СССР, а также реконструированных торговых путей. Как минимум излишней кажется карта 1А, во всем идентичная карте 1, кроме появившегося на ней среднего и нижнего течения Волги и всего течения Камы с четырьмя дополнительными локализациями кладов. Карта 4 (карта 3 находится в тексте) идентична карте 1 – добавляются лишь линии реконструированных торговых путей, проходящих по рекам. По сути все три карты можно было свести в одну. Более того, выведя за рамку карты территории современных Калининградской области и прибалтийских государств, информация по которым никак не касается предмета статьи, и немного уменьшив размер самой карты, можно было уместить всю необходимую информацию на стандартной печатной странице без потери информативности. Наконец, против сложившейся культуры оформления карт идет отсутствие у упомянутых карт рамки, полей и легенды (это замечание можно обратить ко всем картам статьи)<sup>5</sup>.

Крайне важными и полезными для географов являются все статьи из раздела «Географические образы» («Скифия Адама Бременского» Т.Н. Джаксон, «Границы ойкумены летописца...» Т.В. Гимон и З.Ю. Метлицкой, «Колокольный завод Конрада Мальт-Бруна...» Ф.С. Корандея; Историческая география: 152–235). К ним близки и другие материалы тома, но именно эта подборка может стать лучшим путеводителем в методологию истории, в вопросах, касающихся пространственной информации. Вышеупомянутые материалы, важная часть которых состоит в реконструкции, т.е. атрибуции неких исторических объектов современному [объективному] пространству, могут усыпить бдительность обычного выпускника советских и постсоветских географических факультетов среднестатистического географа. Однако повторим, что осознание различий инструментально. Пытаясь найти общий язык с историками, всегда важно понимать, что большая часть пространственной информации с их точки зрения, по крайней мере тех, чьи работы представлены в обсуждаемом разделе, – это, в первую очередь, история, рассказанная людьми, у которой был свой адресат, определенный контекст и законы жанра. И все вместе они влияют на содержание ничуть не меньше, чем искомая географом «объективная реальность».

Ближе к кругу интересов большинства географов статьи Чета ван Друзера (Историческая география: 236–267), О.В. Окуневой (268–301) и Е.Н. Наседкина (302–329), посвященные картам Вальдзеемюллера и Джакомо Гастальди, русским рукописным лесным картам XVIII столетия и более широко – истории картографии, а также материал М.Д. Бухарина по исторической топонимике Черного моря (330–389). Очень важны уже упоминавшиеся разделы с рецензиями и описанием конференций, которых очень не хватает в историко-географической литературе, производимой в рамках отечественной географии.

В целом, можно сказать, что два рассмотренных сборника можно охарактеризовать как первые шаги географов и историков навстречу друг другу, польза которых состоит и в расширении освоенного нашими науками пространства, и в увеличении собственного методологического кругозора. Необходимо сделать еще много подобных шагов, так как разделяющее даже две субдисциплины исторической географии пространство очень велико. Надеюсь, что сближение будет продолжено.

*С.В. Рассказов*

Тюменский государственный университет

### Примечания

<sup>1</sup> В первом томе «Исторической географии», вышедшем в 2012-м г., географов было четверо, причём двое из них – члены редакционной коллегии этого издания, и ни один из четверых по какому-то стечению обстоятельств не принял участия в составлении текстов «Вопросов географии».

<sup>2</sup> Впрочем, между первым и вторым томами «Исторической географии» совпадение, кроме «Рецензий» и «Хроники», только одно – раздел «Географические образы».

<sup>3</sup> Во втором томе «Исторической географии» общих теоретических статей нет вообще, первый начинается с текста И.Г. Коноваловой «Историческая география на междисциплинарных перекрёстках» под рубрикой «Вместо предисловия». Нельзя сказать, что на этом интерес к теории дисциплины заканчивается, но большого места и главных позиций ему не отводят.

<sup>4</sup> Ученый и путешественник 2-й половины XVIII в., возглавлявший один из «академических экспедиционных отрядов», наряду с Палласом и Фальком.

<sup>5</sup> Собственно, этот критический абзац здесь тоже неслучаен. Он о другом разрыве между историками и географами, хорошо видном через призму дисциплины: в уровне картографической культуры. Это такой же распространённый пробел исторического образования в РФ, как умение обращаться с источниками – пробел географического.

### Литература

*Вестник исторической географии.* Вып. 1 / Отв. ред. В.Н. Стрелецкий. Смоленск, 1999. Вып. 2 / Отв. ред. Д.Н. Замятин. Смоленск, 2001. Вып. 3 / Отв. ред. В.Н. Стрелецкий. М., 2005.

*Вопросы географии.* Сб. 136: Историческая география / Отв. ред. В.М. Котляков, В.Н. Стрелецкий. М.: Кодекс, 2013.

*Дневный записки путешествія доктора и Академіи Наукъ адъюнкта Ивана Лепехина по разнымъ провинціямъ Россійскаго государства.* СПб.: Тип. Имп. академии наук, 1771–1805. Т. 1–4. Электронная копия оригинального издания. URL: <http://www.runivers.ru/lib/book7645/> (дата обращения: 2016.10.15).

*Историческая география* / Отв. ред. И.Г. Коновалова. М.: Аквилон, 2014. Т. 2. Оглавление и материалы сборника доступны на сайте РИНЦ. URL: <http://elibrary.ru/contents.asp?issueid=1405351> (дата обращения: 2016.10.15).

*Корандей Ф.С.* Введение в историческую географию: учеб. пособие. Тюмень: ТГУ, 2008.

*Корандей Ф.С.* Две конференции по исторической географии... // Историческая география. Т. 1 / Отв. ред. И.Г. Коновалова. М.: Кругъ, 2012. С. 502–506.

Рассказов С.В. Рецензия на книгу: GAUDEAMUS IGITUR: сб. статей к 60-летию А.В. Подосинова / Под ред. Т.Н. Джаксон, И.Г. Коноваловой, Г.Р. Цецхладзе. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. 488 с. // Вестник Тюменского государственного университета. 2011. № 2. С. 184–187.

Рецензия поступила в редакцию 12 апреля 2016 г.

Rasskazov S.V., Tyumen State University

**Review of Voprosy geografii. Sb. 136: Istoricheskaja geografiia / Otv. red. V.M. Kotliakov, V.N. Streletskii: Moscow: Izd. dom «Kodeks», 2013. 528 p. Istoricheskaja geografiia. Tom 2 / Otv. Red. I.G. Konovalova. Moscow: Akvilon, 2014. 560 p.**

DOI: 10.17223/2312461X/14/16

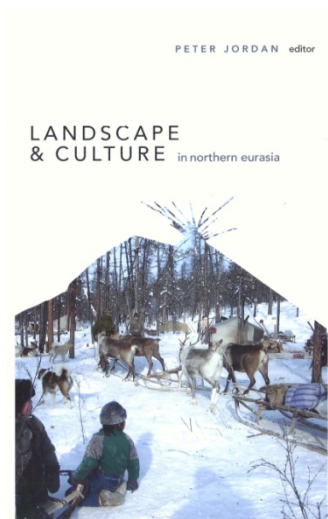
### References

- Vestnik istoricheskoi geografii* [The newsletter of historical geography]. Vol. 1, Ed. by V.N. Streletskii. Smolensk, 1999. Vol. 2, Ed. by D.N. Zamiatin. Smolensk, 2001. Vol. 3, Ed. by V.N. Streletskii. Moscow, 2005.
- Voprosy geografii. Sb. 136: Istoricheskaja geografiia* [Issues of geography. Collection 136: Historical geography]. Ed. by V.M. Kotliakov, V.N. Streletskii. Moscow: Kodeks, 2013.
- Dnevnyia zapiski puteshestviia doktora i Akademii Nauk" ad"iunkta Ivana Lepekhina po raznym" provintsiiam" Rossiiskago gosudarstva* [Travel notes by the doctor and Academy of Sciences adjunct Ivan Lepyokhin from different provinces of the Russian state]. Vol. 1-4. St. Petersburg: Tip. Imp. akademii nauk, 1771-1805. Elektronnaia kopiia original'nogo izdaniia [available at: <http://www.runivers.ru/lib/book7645/>, data obrashcheniia 2016.10.15].
- Istoricheskaja geografiia* [Historical geography]. Vol. 2. Ed. by I.G. Konovalova. Moscow: Akvilon, 2014. Oglavlenie i materialy sbornika dostupny na saite RINTs [available at: <http://elibrary.ru/contents.asp?issueid=1405351>, data obrashcheniia 2016.10.15].
- Korandei F.S. *Vvedenie v istoricheskuiu geografiu: Uch. Posobie* [Introduction to the historical geography: a textbook]. Tiumen': TGU, 2008.
- Korandei F.S. Dve konferentsii po istoricheskoi geografii... [Two conferences on the historical geography...], *Istoricheskaja geografiia* [Historical geography]. Vol. 1, Ed. by I.G. Konovalova. Moscow: Krug", 2012, pp. 502-506.
- Rasskazov S.V. Retsenziia na knigu: GAUDEAMUS IGITUR: sbornik statei k 60-letiiu A.V. Podosinova, pod red. T.N. Dzhakson, I.G. Konovalovoi, G.R. Tsetskhladze. M.: Russkii fond sodeistviia obrazovaniiu i nauke, 2010. 488 s. [A book review: GAUDEAMUS IGITUR: a collection of articles associated with the 60<sup>th</sup> anniversary of A.V. Podosinov, edited by T.N. Dzhakson, I.G. Konovalova, G.R. Tsetskhladze. M: Russian foundation for the advancement of education and science, 2010. 488 p.], *Vestnik Tiumenskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2011, no. 2, pp. 184–187.

УДК 39 (082)

DOI: 10.17223/2312461X/14/17

Peter Jordan (ed.). 2011. *Landscape and culture in Northern Eurasia*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc. 358 p. ISBN 978-1-59874-244-2 (hardcover)  
**(О.А. Поворознюк)<sup>1</sup>**



Сборник статей *Landscape and culture in Northern Eurasia*, вышедший под редакцией археолога Петера Джордана в 2011 г., представляет собой подборку исследований культурных ландшафтов и связанных с ними идентичностей, образов жизни и верований коренных народов Северной Евразии. Книгу отличает «насыщенность» этнографических описаний, лежащих в основе сюжетов отдельных статей, и общая междисциплинарность. Авторами статей являются социальные антропологи, археологи, этнологи из ведущих научных центров России, Европы и Северной Америки, обладающие богатым опытом полевых исследований на циркумполярном Севере. Широка и сама география представленных case studies, охватывающая целый ряд этнических групп и регионов российского Севера, и одно сопоставительное исследование, посвященное шведским саамам. Это объясняется тем, что знакомство англоязычного читателя с обширной этнографией коренных народов российского Севера, которые, по сравнению с другими народами мира, до сих пор остаются за рамками доминирующего научного дискурса, являлось одной из задач редактора.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ (грант № 15-01-18111, рук. Д.А. Функ).

В центре монографии, как следует из названия, лежит концепция культурного ландшафта. История изучения этого феномена уходит корнями в исследования материальной и духовной культуры и адаптаций обществ северных охотников-собирателей. Понять процессы формирования и трансформации ландшафтов, населенных различными этническими группами, помогают и советские исследования в области этнической истории (этногенеза), частично «реабилитированные» в книге. Ряд современных подходов социокультурной антропологии и других социальных дисциплин включает конструктивистские, структуралистские и постмодернистские интерпретации динамики развития культурных ландшафтов.

Социальные и символические аспекты конструирования пространства через повседневные практики являются важными темами в исследованиях ландшафтов. Ряд представленных в книге статей (*Haakson and Jordan, Filchenko, Lavrillier*) фокусируется на организации компонентов, уровней и видов освоенного ландшафта в противоположность неосвоенному. Такая структуралистская интерпретация пространства характерна, в частности, для российской / советской традиции этнокультурного ландшафтоведения, опирающегося на методы географических и экологических исследований (Калуцков 1998).

Ключевым для рецензируемой книги является представление о ландшафтах как отражении исторических процессов, наделенном смыслами, ценностями и властными структурами, встроенными в их материальность и традиции использования. Процессуальный подход к изучению ландшафта определяет их понимание скорее как «незавершенного проекта», чем как конечного продукта: люди создают ландшафты, а ландшафты в свою очередь определяют идентичности и модели адаптации людей в ходе повседневных продолжающихся социальных практик.

Концепция глобализующегося ландшафта не только как временного, но и как пространственного континуума, с составляющими его *culture-, ethno-, finance-scapes*, отражена в работах Аппадурай и его последователей. Согласно этой концепции, разрыв территориальных связей, «детерриториализация», и заимствование иных ценностей и образов жизни, продуцируемых средствами массовой информации, изменяют механизмы воспроизводства групповых идентичностей (Appadurai 1991). На другом конце континуума «глобальное – локальное» находятся «укорененные» аборигенные сообщества, привязанные к местным ландшафтам за счет материальных (хозяйственных) и духовных практик, лежащих в основе их социокультурной адаптации (Поворознюк 2007).

Специфика культурных ландшафтов Севера отражена в их экологических, исторических и духовно-религиозных аспектах. Резко континентальный климат, разнообразие типов флоры и фауны Северной

Евразии определили образ жизни и стратегии освоения ресурсов ранних обществ охотников-собирателей. История формирования северных ландшафтов связана с интенсификацией контактов охотников со сложными обществами более южных широт. Эти контакты вовлекали аборигенные общества Северной Евразии в политическую и экономическую орбиту соседствующих с ними государств и империй (скандинавских стран, России, Китая и Японии), ведя к их кардинальным социальным изменениям. «Северное мировоззрение» демонстрирует поразительную преэминентность среди охотничьих и оленеводческих народов всей циркумполярной зоны. В основе этой космологии находится система верований и представлений о вселенной как многоуровневом пространстве, населенном людьми, духами и иными сущностями, взаимодействующими между собой. Материальным воплощением традиционного мировоззрения и ритуальных практик являются сакральные ландшафты.

Структура книги включает три основных раздела с условно обозначенными темами. Статьи, входящие в первый раздел, рассматривают ландшафт как средство коммуникации. Посредством охотничьих ритуалов и жертвоприношений люди вступают в такое взаимодействие с животными, духами и другими сущностями, которое приводит ландшафт в движение (см. статью *Plattet*, с. 97). Первая статья подборки (*Willerslev*, сс. 49–70) представляет собой перспективистское исследование ландшафта юкагиров как вневременного пространства. Его восприятие субъективно и зависит от точки зрения и черт людей и других населяющих его одушевленных и неодушевленных существ и даже предметов. В данном случае взаимоотношения охотника и диких животных характеризует инверсия (взаимная перестановка). Животное – не просто преследуемая дичь, а партнер, для привлечения которого охотник использует приемы-ритуалы «обольщения», пуская в ход свою сексуальную энергию. При этом происходит трансформация человеческой идентичности охотника, которая, впрочем, является обратимой и достигается за счет ритуалов воздержания от секса до и очищения после охоты.

В исследовании Андерсона современные ритуалы забайкальских эвенков анализируются в контексте постсоветского (нео)шаманизма (*Anderson*, сс. 71–95). На примере одного оленеводческого хозяйства автор попытался раскрыть роль жертвоприношений духам в поисках новых идентичностей и путей развития на фоне бурных социально-экономических преобразований. Описываемые ритуальные действия, реконструируемые по устным описаниям, этнографическим книгам и старинным фотографиям, служат средством коммуникации людей с другими людьми, духами и окружающей средой. «Ритуальные» ландшафты как средство коммуникации морских охотников и оленеводов



Камчатки также находятся в центре внимания Плате. Автор показывает, что организация ландшафтов коренного населения тесно связана с хозяйственным укладом (морской зверобойный промысел vs. оленеводство), за которым стоит особая символическая логика (*Plattet*, cc. 97–116). Праздник охотников на морского зверя Ололо и ритуальное захоронение останков жертвенных оленей среди оленеводов на фоне единых топографических черт и внешне похожих ритуальных действий (танцы, имитирующие животных) формируют разные культурные ландшафты.

Статья Александры Мэлоуни о сакральном ландшафте селькупов рисует топографию священных мест, являющихся центрами коммуникации между мирами многоуровневой вселенной (*Maloney*, cc. 117–132). Благодаря продолжающимся практикам жертвоприношений людям удастся сохранять «хорошие отношения» с духами и окружающей средой, обеспечивая таким образом свое благополучие в настоящем и будущем. Важную роль в поддержании этих отношений играют деревья, реки и другие черты сакрального ландшафта как проводники между средним миром – средой обитания людей и животных – и верхними и нижними мирами духов.

Вторая часть монографии представлена статьями, описывающими практики освоения природного ландшафта и способы организации среды обитания среди кочевого и оседлого коренного населения таежных и тундровых зон. Исследование Вате ярко иллюстрирует гендерный аспект символического деления культурного ландшафта чукчей-оленеводов (*Vate*, cc. 135–159). В то время как мужчины в основном заняты выпасом оленей в «диком» пространстве тундры, средой обитания и хозяйственной деятельности женщин является жилище, домашний очаг. Термин «яранга» в чукотском языке означает традиционный тип жилища и одновременно служит метафорой, используемой при описании оленьего стада. Женщины играют центральную роль в сохранении связи между обжитым и диким пространством, «одомашнивая» оленей и самих мужчин с помощью огня очага и специальных ритуалов.

Хаакансон и Джордан анализируют семантику, восприятие и преемственность в сохранении сакральных ландшафтов ямальских ненцев (*Haakanson and Jordan*, cc. 161–177). Их статья иллюстрирует тезис о том, что охотники и собиратели оказывают минимальное физическое влияние на природный ландшафт: их мобильные общества проектируют свои ментальные и духовные миры на нетронутую топографию мест. Установка и покрытие чума, определение места очага являются проекцией ментального порядка организации пространства. С переносом жилища переносится и эта ментальная проекция, не оставляя материальных следов на природной среде. Жертвоприношения умершим и духам являются наиболее устойчивой практикой «демаркации» святых

мест и захоронений, обеспечивающей межпоколенную преемственность в сохранении культурного ландшафта ненцев.

Статья Фильченко также посвящена механизмам воспроизводства и восприятию культурного ландшафта. На примере васюганских хантов автор иллюстрирует способы конструирования, освоения и зонирования ландшафта, связанные с практиками его использования, символическим значением (сакральные места vs традиционное природопользование) и доступом (ограниченный/свободный). Культурный ландшафт хантов как отражение их традиционной космологии включает множество взаимосвязанных мест, зон и сфер обитания отдельных людей и групп, животных, духов, божеств и других существ. Преемственность в передаче традиционных экологических знаний определяет устойчивость практик повседневного и ритуального природопользования и представлений о священных землях (*Filchenko, cc. 179–197*).

Концепция ландшафта *aiylha* раскрывается в нарративах, исторической памяти и традиционном знании есеевских якутов. Хотя она и подразумевает скорее сакральное пространство, сотворенное высшими силами, человек в процессе трансформации и перевоплощения также может приобщиться к этому ландшафту (так, например, души умерших людей становятся частью *aiylha*). Якутские легенды и предания учат бережному и уважительному отношению к горам, рекам, озерам (важнейшим из которых, несомненно, является Есеей) и к населяющим их духам. Устные «дорожные» истории показывают, что кочевые тропы оленеводов и торговые тракты, когда-то связывавшие фактории с удаленными поселками, в сознании коренного населения также концептуально относятся к *aiylha*. Наблюдения за сезонными изменениями окружающей среды и навыки ориентации в пространстве, с одной стороны, и ассоциации людей с божествами и представителями местной фауны в фольклоре и верованиях, с другой, отражают материальные и духовные связи есеевских якутов с ландшафтом (*Argounova-Low, cc. 199–214*).

Культурный ландшафт эвенков-орочонов Южной Якутии и Амурской области, на первый взгляд, представляется жестко структурированным. «Домашнее», обжитое пространство оленеводческих стойбищ, маркированное останками чумов и хозяйственных построек и следами человеческой деятельности, противопоставлено «дикому» пространству окружающей тайги. Маршруты кочевий и передвижения живых людей организуются таким образом, чтобы избежать мест захоронений и обитания духов умерших родственников, которые могут нанести вред живущим. Однако на практике границы между этими видами ландшафтов являются переходными. «Одомашнивание» дикого пространства является временным, а духи умерших, согласно традиционным верованиям эвенков, тесно связаны с духами животного мира в бесконечном цикле

освоения, трансформации и возрождения природы и ландшафта (*Lavrillier, cc. 215–231*).

Истории трансформации культурных ландшафтов посвящен третий раздел книги. Так, сакральный ландшафт манси представляет собой одновременно культурную арену длительных межэтнических контактов и отражение традиционного мировоззрения. При этом география сакральных ландшафтов является социально конструируемой. Эта особенность, в частности, проявляется в наделении божеств манси человеческими характеристиками и социальным статусом, которые определяют возможности и ограничения в общении с ними. Например, жертвоприношения в виде пороха и оружия «мужским» божествам совершаются мужчинами, в то время как контакт женщин с ними регламентируется жесткими ограничениями и запретами (*Glavatskaia, cc. 235–255*).

Сасаки пишет о советских трансформациях и о возрождении традиции почитания священных мест удэгейцев, которой сегодня следуют и русские, и другое некоренное население. В период коллективизации ландшафт долины Бикина был условно поделен на две хозяйственные зоны, предназначенные для традиционных видов деятельности (охота, рыболовство и собирательство) и скотоводства и земледелия. Разделительной чертой между двумя типами природопользования на территориях с разным правовым статусом стала священная скала Сивантай – место обитания «хозяина» леса – божества (автор определяет его именно так, deity) Лаобату. Если исторически скала была местом проведения ритуалов вызывания охотничьей удачи среди удэгейцев, то сегодня она стала объектом поклонения представителей разных социальных групп независимо от их этнической принадлежности и хозяйственной деятельности (*Sasaki, cc. 257–278*).

Христианизация и советские трансформации культурного ландшафта российского Севера изменили его значение и восприятие со стороны коренного населения. Так, например, практики традиционного землепользования коми отличаются прагматизмом, а сам ландшафт символически делится на «домашний» (поселок) и «дикий» (тундра). Духовным аспектом отношения к земле является религиозный синкретизм, включающий дохристианские, православные христианские и ненецкие элементы верований и ритуальных практик в отношении захоронений и других священных мест (*Habeck, cc. 279–295*).

Еще более сильным трансформациям подвергся культурный ландшафт енисейских кетов (*Vajda, cc. 297–314*). Многие традиционные способы организации пространства (ориентация по рекам и сторонам света) при перекочевках, устройстве жилища и совершения ритуалов ушли в прошлое. Хотя часть кетов продолжает заниматься охотой и рыболовством на землях своих предков, элементы их традиционного мировоззрения и сакрального ландшафта сегодня отражены в основном в топонимах и других лингвистических материалах.

Источниками реконструкции культурных ландшафтов в более долгосрочной исторической перспективе могут быть и археологические находки (*Broadbent and Edvinger, cc. 315–338*). Так, круговые каменные кладки, распространенные в северной и восточной Скандинавии, с заключенными в их центре культовыми объектами и следами жертвоприношений, а также останки ритуальных захоронений медведя составляют исторический ландшафт саамов. Дополняемые данными фольклора и этнографии, эти археологические свидетельства рисуют историю изменяющегося ландшафта, живущего в нарративах, мифах, космологии, генеалогиях и названиях мест.

В заключение следует отметить, что рецензируемая монография на сегодняшний день представляет собой наиболее полную, с точки зрения эмпирических данных, тем и подходов, коллекцию исследований в области антропологии культурных ландшафтов коренных народов российского Севера. Особняком в ней стоит заключительная статья Бродбента и Эдвингера, которая, очевидно, и обусловила заявленную в названии географию – Северную Евразию. Однако культурная общность и историческая преемственность калейдоскопа северных ландшафтов, описанных в книге, обусловлена не только и не столько внешними экономическими и общественно-политическими факторами. В основе формирования и трансформации ландшафтов лежит единое мировоззрение – комплекс верований, ритуальных и духовных практик и традиционного знания аборигенного населения циркумполярного Севера.

*О.А. Поворознюк*

Институт культурной и социальной антропологии Университета Вены,  
Институт этнологии и антропологии РАН

#### *Литература*

- Appadurai A.* Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology // Fox R. G. (Ed.), *Interventions: Anthropologies of the Present*. Santa Fe: School of American Research, 1991. P. 191–210.
- Калуцков В.Н.* Этнокультурное ландшафтоведение и концепция культурного ландшафта // *Культурный ландшафт: вопросы теории и методологии исследований* / Под ред. В.Н. Калуцкова. Смоленск: Изд-во СГУ, 1998. С. 6–13.
- Поворознюк О.А.* Культурный ландшафт и адаптация в современных условиях российского Севера (на примере читинских эвенков) // *Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы* / Под ред. Д.А. Функа. М.: Наука, 2007. Вып. 33. С. 188–208.

Рецензия поступила в редакцию 28 сентября 2016 г.

Povoroznyuk O.A., Institute of Cultural and Social Anthropology, University of Vienna / Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences

---

**Review of Peter Jordan (editor). 2011. Landscape and culture in Northern Eurasia. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc. 358 pp. ISBN 978-1-59874-244-2 (hardcover)\***

DOI: 10.17223/2312461X/14/17

\* The review is written under the project supported by the Russian Foundation for the Humanities (grant# 15-01-18111, principal investigator D.A. Funk).

### *References*

- Appadurai A. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology, *Fox R. G. (Ed.), Interventions: Anthropologies of the Present*. Santa Fe: School of American Research, 1991, pp. 191-210.
- Kalutskov V.N. Etnokul'turnoe landshaftovedenie i kontseptsiiia kul'turnogo landshafta [Ethno-cultural landscape studies and the concept of cultural landscape], *Kul'turnyi landshaft: voprosy teorii i metodologii issledovaniia*. Pod red. V.N. Kalutskova [Cultural landscape: the issues of theory and research methodology. Edited by V.N. Kalutskov]. Smolensk: Izdatel'stvo SGU, 1998, pp. 6-13.
- Povorozniuk O.A. Kul'turnyi landshaft i adaptatsiia v sovremennykh usloviakh rossiiskogo Severa (na primere chitinskikh evenkov) [Cultural landscape and adaptation in Russian North's modern context (the case of Chita Evenks)], *Rasy i narody: sovremennye etnicheskie i rasovye problemy*. Pod red. D.A. Funka [Races and peoples: modern ethnic and racial issues. Edited by D.A. Funk]. Moscow: Nauka, 2007. Vol. 33, pp. 188-208.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**БЕЛИКОВА Ольга Борисовна** – кандидат исторических наук, заведующая Проблемной лабораторией истории, археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета, г. Томск, Россия.

E-mail: bob@mail.tsu.ru

**ВОДЯСОВ Евгений Вячеславович** – кандидат исторических наук, инженер-исследователь Проблемной лаборатории истории, археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета, г. Томск, Россия.

E-mail: vodiasov\_ev@mail.ru

**ГАВРИЛОВА Ксения Андреевна** – младший научный сотрудник программы «Североведение», Европейский университет в Санкт-Петербурге (ЕУСПб), г. Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: kgawrilova@eu.spb.ru

**ГОЛОВНЁВ Андрей Владимирович** – член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Института истории и археологии Уральского отделения РАН, г. Екатеринбург, Россия.

E-mail: andrei\_golovnev@bk.ru

**ГОЛОВНЁВА Елена Валентиновна** – кандидат философских наук, доцент Уральского федерального университета имени Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Россия.

E-mail: golovneva.elena@gmail.com

**ГОЛОВНЁВ Иван Андреевич** – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института истории и археологии Уральского отделения РАН, г. Екатеринбург, Россия.

E-mail: golovnev.ivan@gmail.com

**ЕРМАКОВА Елена Евгеньевна** – кандидат филологических наук, доцент Тюменского государственного университета, г. Тюмень, Россия.

E-mail: elenaprema@mail.ru

**ЗАЙЦЕВА Ольга Викторовна** – кандидат исторических наук, заведующая Лабораторией междисциплинарных археологических исследований «Артефакт» Томского государственного университета, г. Томск, Россия.

E-mail: snori76@mail.ru

**КАРЛОВ Виктор Владимирович** – доктор исторических наук, профессор, заслуженный профессор Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия.

E-mail: vikarlov@mail.ru

**КУЗНЕЦОВ Николай Александрович** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник историко-архитектурного музея «Кузнецкая крепость», г. Новокузнецк, Россия.

E-mail: nkuz@list.ru

**МАНИЧКИН Нестор Александрович** – независимый исследователь, г. Бишкек, Кыргызстан.

E-mail: nes.pilawa@gmail.com

**МИСЬКОВА Елена Вячеславовна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия.

E-mail: milenk2@gmail.com

**ОПАРИН Дмитрий Анатольевич** – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия.

E-mail: dimaoparin@hotmail.com

**ПОВОРОЗНЮК Ольга Алексеевна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Севера Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва, Россия; научный сотрудник Института социальной и культурной антропологии Университета г. Вена, Австрия.

E-mail: olga-ap@mail.ru

**РАССКАЗОВ Сергей Валерьевич** – кандидат географических наук, доцент кафедры новой истории Тюменского государственного университета, г. Тюмень, Россия.

E-mail: sergei.rasskasov@gmail.com

**СОКОЛОВСКИЙ Сергей Валерьевич** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН; главный редактор журнала «Этнографическое обозрение», г. Москва, Россия.

E-mail: SokolovskiSerg@mail.ru

**СОЛДАТОВА Анна Евгеньевна** – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия.

Email: aesoldatova@gmail.com

**ТРУБИНА Елена Германовна** – доктор философских наук, профессор Уральского государственного университета имени Б. Ельцина, г. Екатеринбург, Россия.

E-mail: elena.trubina@gmail.com

**ФУНК Дмитрий Анатольевич** – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой этнологии исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия; главный научный сотрудник Томского государственного университета, г. Томск, Россия.

Email: d\_funk@iea.ras.ru

**ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна** – доктор исторических наук, доцент, руководитель Центра медицинской антропологии Института этнологии и антропологии РАН; президент Ассоциации медицинских антропологов, г. Москва, Россия.

E-mail: medanthro@mail.ru; Valkharit@iea.ras.ru

## ABOUT THE AUTHORS

**BELIKOVA Olga Borisovna** – Cand.Sc. (History), Head of the Problem-Based Research Laboratory of History, Archaeology, and Ethnography of Siberia, National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia.

E-mail: bob@mail.tsu.ru

**ERMAKOVA Elena Evgenievna** – Cand.Sc. (Philology), Associate Professor, Tyumen State University, Tyumen, Russia.

E-mail: elenaprema@mail.ru

**FUNK Dmitri Anatolievich** – Dr.Sc. (History), Professor, Chair, Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; Chief Research Fellow, National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia.

Email: d\_funk@iea.ras.ru

**GAVRILOVA Kseniya Andreevna** – Junior Research Fellow in ‘Northern Studies’ programme, European University at Saint Petersburg, Saint Petersburg, Russia.

E-mail: kgawrilova@eu.spb.ru

**GOLOVNEV Andrei Vladimirovich** – Corresponding Member, Russian Academy of Sciences; Chief Research Fellow, Institute of History and Archaeology, Russian Academy of Sciences (Ural Branch), Yekaterinburg, Russia.

E-mail: andrei\_golovnev@bk.ru

**GOLOVNEVA Elena Valentinovna** – Cand.Sc. (Philosophy), Associate Professor, Ural Federal University n.a. the First President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg, Russia.

E-mail: golovneva.elena@gmail.com

**GOLOVNEV Ivan Andreevich** – Cand.Sc. (History), Junior Research Fellow, Institute of History and Archaeology, Russian Academy of Sciences (Ural Branch), Yekaterinburg, Russia.

E-mail: golovnev.ivan@gmail.com

**KARLOV Viktor Vladimirovich** – Dr.Sc. (History), Distinguished Professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

E-mail: vikarlov@mail.ru

**KHARITONOVA Valentina Ivanovna** – Dr.Sc. (History), Associate Professor, Head of the Medical Anthropology Group, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences; President of Association of Medical Anthropologists, Moscow, Russia.

E-mail: medanthro@mail.ru; Valkharit@iea.ras.ru

**KUZNETSOV Nikolay Alexandrovich** – Cand.Sc. (History), Senior Researcher at Historical and Architectural Museum ‘Kuznetsk Fortress’, Novokuznetsk, Russia.

E-mail: nkuz@list.ru

**MANICHKIN Nestor Alexandrovich** – Independent Researcher, Bishkek, Kyrgyzstan.

E-mail: nes.pilawa@gmail.com

**MISKOVA Elena Vyacheslavovna** – Cand.Sc. (History), Associate Professor, Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.



E-mail: milenk2@gmail.com

**OPARIN Dmitriy Anatolievich** – Cand.Sc. (History), Senior Lecturer, Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

Email: dimaoparin@hotmail.com

**POVOROZNYUK Olga Alekseevna** – Cand.Sc. (History), Chief Research Fellow, Department of the North, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow; Research Fellow, Institute of Cultural and Social Anthropology, University of Vienna, Vienna, Austria.

E-mail: olga-ap@mail.ru

**RASSKAZOV Sergey Valerievich** – Cand.Sc. (Geography), Associate Professor, Department of Early Modern History, Tyumen State University, Tyumen, Russia.

E-mail: sergei.rasskasov@gmail.com

**SOKOLOVSKIY Sergey Valerievich** – Dr.Sc. (History), Chief Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow; Chief Editor of Ethnographic Review journal, Moscow, Russia.

E-mail: SokolovskiSerg@mail.ru

**SOLDATOVA Anna Evgenievna** – Cand.Sc. (History), Junior Research Fellow, Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

Email: aesoldatova@gmail.com

**TRUBINA Elena Germanovna** – Dr.Sc. (Philosophy), Professor, Ural Federal University n.a. the First President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg, Russia.

Email: elena.trubina@gmail.com

**VODYASOV Evgeniy Vyacheslavovich** – Cand.Sc. (History), Researcher at the Problem-Based Research Laboratory of History, Archaeology, and Ethnography of Siberia, National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia.

E-mail: vodiasov\_ev@mail.ru

**ZAYTSEVA Olga Viktorovna** – Cand.Sc. (History), Head of the Laboratory for Interdisciplinary Archaeological Research ‘Artefact’, National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia.

E-mail: snori76@mail.ru

## ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

**Общая информация.** Предлагая рукопись для публикации в «Сибирских исторических исследованиях», Вы гарантируете, что:

а) статья до сих пор нигде не была опубликована, не предлагается и не будет предложена другому изданию, пока не решится вопрос о ее публикации в «Сибирских исторических исследованиях»;

б) именно Вы являетесь автором статьи, и в ней **не** использованы фрагменты из ранее публиковавшихся статей других авторов без указания на эти источники.

**Объем публикации:** до 50 000 знаков (с пробелами), или около 7 000 слов, – для научных статей и 800–1 500 слов – для информационных материалов, в том числе обзоров и рецензий.

**Рецензирование.** В журнале применяется система двойного анонимного рецензирования (double blind peer review). Все поступившие в редакцию тексты без указания фамилии автора отправляются независимым анонимным рецензентам, к печати по решению редколлегии допускаются только тексты, получившие два положительных отзыва. К рецензированию будут привлекаться ведущие ученые российских вузов и институтов РАН, а также зарубежные специалисты, имеющие труды в области истории, этнологии, археологии, международных отношений.

### Правила оформления статей

Статьи принимаются в электронном виде.

Текст набирается в редакторе MS Word (\*.doc или \*.rtf) с использованием шрифта **Times New Roman**, размер шрифта – 12 кеглей, межстрочный интервал – 1, поля (все) – 2 см, абзацный отступ – 0,5 см.

**На титульной странице** указывается номер по Универсальной десятичной классификации (УДК) и приводятся (каждый раз с новой строки):

### Данные об авторе (приводятся на отдельном листе)

• фамилия, имя, отчество (на русском и английском языке) (обратите внимание: фамилия автора указывается ЛИШЬ на титульной странице. На первой странице статьи указывается название работы, но не фамилия автора, не какие-либо иные сведения о нем!)

- ученая степень, ученое звание;
- должность и место работы / учебы; просьба указать также официальное название организации на английском языке,
- e-mail;
- почтовый адрес;

- телефон (служебный и, если можно, сотовый для ускорения связи).

#### Данные о статье

- название статьи на русском и в переводе на английский язык,
- резюме статьи на русском и английском языке (объемом до 250 слов каждое),
- список ключевых слов на русском и английском языке.

*При написании резюме* статей мы убедительно просим авторов уделять особое внимание доступности изложения, лаконичности, четкости формулировок и при этом отражению в тексте таких пунктов, как постановка проблемы, представление академического дискурса по данной проблеме, характеристика источников и методов исследования, представление полученных Вами результатов, показывающих, что именно Вы смогли внести данной работой в существующий научный дискурс, и заключение. Ориентируйтесь, пожалуйста, на эту структуру: это облегчит решение данной задачи и Вам, и редакционной коллегии.

**Нумерация страниц** текста статьи сплошная, начиная с 1-й страницы, внизу по центру.

**Структурирование текстов статей.** Для удобства организации материала и облегчения работы читателей с Вашими текстами мы просим Вас делить текст на осмысленные отрывки, каждый из которых должен иметь собственный подзаголовок, как стандартный типа «Введение» и «Заключение» или «Выводы», так и любые иные сообразно Вашему видению текста.

**Иллюстрации** (рисунки, таблицы, графики, диаграммы и т.п.) дополнительно представляются в отдельных файлах. Рисунки выполняются в черно-белой гамме, *полноцветные иллюстрации пока принимаются лишь для статей по этнологической и археологической тематике*. Формат файлов с иллюстрациями – tiff или jpeg, разрешение не менее 400 dpi. В текст иллюстрации просьба не вставлять. Достаточно в промежутке между абзацами текста указать Рис. 1, Рис. 2 и т.д. и название самого рисунка.

Иллюстративный материал, присланный без письменного разрешения его владельца или держателя копирайта, принят к публикации не будет.

При использовании при наборе статьи дополнительных **шрифтов** такие шрифты должны быть представлены отдельным файлом.

#### **Ссылки на использованные источники и литературу**

1. В целях более адекватного соблюдения требований слепого анонимного рецензирования при первой отправке рукописи в редакцию, пожалуйста, избегайте самоцитирования или оставляйте ссылки на свои работы «пустыми». После извещения о принятии рукописи к печати авторы смогут вернуть на место данные ссылки.

2. В случае ссылки на иностранного автора в тексте приводится русская транскрипция его фамилии, а ее написание латиницей – в скобках.

3. В целях экономии места, если имя автора уже упоминается в тексте, то в скобках после фамилии, в ссылке на его работу, указывается только год публикации: «В своей работе В.Я. Пропп (1955) анализирует...»

4. Во всех остальных случаях фамилия и год публикации указываются в скобках без запятой: (Balzer 2011); при наличии двух авторов приводятся обе фамилии, а если авторов трое, то три фамилии указываются лишь при первом упоминании работы (Иванов, Петров, Сидоров 1980), а в дальнейшем используется сокращение «и др.» (Иванов и др. 1980). В ссылках на работы, написанные более чем тремя авторами, используйте «и др.» либо «et al.» при первом же упоминании.

5. При ссылке на работы нескольких авторов они указываются через точку с запятой: (Анохин 1924; Potapow 1963). При ссылке на несколько публикаций одного и того же автора годы публикации разделяются запятой с последующим пробелом: (Батянова 1987, 2005).

6. В ссылках на коллективные труды достаточно в скобках указать первое или несколько первых слов заголовка и год публикации. Например, ссылка на книгу «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» будет выглядеть следующим образом: (Wege zum Norden... 2013).

7. Если дата публикации неизвестна, следует указывать «б.д.», а для принятых к печати текстов – «в печати»: (Иванов, б.д.) и (Петров, в печати).

8. Номера страниц указываются через двоеточие после года публикации: (Bellah et al. 2008: viii).

9. Если Вы приводите подряд несколько цитат из одного и того же текста в границах одного параграфа, то после второй и дальнейших цитат достаточно указывать номер страницы, например: (Schiller 2011: 192) – в первой ссылке и (193–194) – во второй и т.п.

10. Диапазоны страниц и дат указываются через короткое тире: 99–102, 1985–1990.

11. Номера в диапазонах страниц указываются в полном виде: 124–128, а не 124–28.

12. В ссылках на архивные документы указываются сокращенное наименование архива, год, которым датировано дело, и через двоеточие номера листов: (ГАТО 1899: 15). Если в статье используются материалы нескольких дел из одного архива, датированных одним и тем же годом, необходимо в списке источников использовать дополнительные буквенные обозначения (например, 1899а, б и т.д.), которые следует указывать и при оформлении ссылок (например: ГАОО 1909а: 13–14).

13. В ссылках на материалы периодической печати указывается название издания, год и дата публикации (например: Сибирская жизнь 1917: 20 авг.)

### **К статье прилагается библиография в алфавитном порядке. Образцы оформления**

*для монографий:*

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994.  
*для статей:*

Шаховцов К.Г. Льгота ли быть селькупом? // Практика постсоветских адаптаций народов Сибири: Сб. статей / Отв. ред. Д. Функ, Х. Бич, Л. Силланпяя. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 157–172.

Дьекофф А., Филиппова Е.И. Переосмысление нации в «постнациональную» эпоху // Этнографическое обозрение онлайн. 2014. № 1. С. 193–199 (URL: [http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014\\_1\\_193\\_199\\_Dieckhoff.pdf](http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf)).

*для архивных источников (с указанием названия дела и года):*

Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 234. Оп. 1. Д. 135. Статистические сведения об инородцах Томской губернии за 1889 г.

*для периодических изданий:*

Восточное обозрение. Иркутск, 1906.

**Примечания** оформляются в виде концевых сносок с использованием арабских цифр. Нумерация последовательная, начиная с цифры 1.

*При наличии в статье сокращений / аббревиатур, пожалуйста, приложите их список.*

**При пересылке файлов** просьба все материалы (титульный лист, саму статью, дополнительные шрифты, файлы-иллюстрации, список иллюстраций, список сокращений и т.п.), имеющие отношение к статье, объединять в одну папку с использованием архиваторов WinZip или WinRar (например: Ivanov.zip или Ivanov.rar).

#### **Авторские права**

Соглашаясь на публикацию своей работы в журнале, авторы (при безусловном сохранении за собой авторских прав) предоставляют журналу право первой публикации работы на условиях лицензии Creative Commons Attribution License, которая позволяет другим распространять данную работу с обязательным сохранением ссылок на авторов оригинальной работы и оригинальную публикацию в этом журнале.

#### **Этические вопросы**

В своей издательской деятельности редколлегия руководствуется Кодексом поведения COPE (Committee on Publication Ethics) <http://publicationethics.org/resources/code-conduct>

#### **Статьи и материалы просим высылать по адресу:**

[shrjournal@gmail.com](mailto:shrjournal@gmail.com) с копией на адрес [d\\_funk@iea.ras.ru](mailto:d_funk@iea.ras.ru) Дмитрию Анатольевичу Функу, главному редактору журнала.

## INFORMATION FOR AUTHORS

**General.** Submitting your manuscript to be published in the «Siberian Historical Research» journal you confirm that:

a) your paper has never been published elsewhere before and will not be submitted for publication elsewhere until the decision to publish it (or not to) in the «Siberian Historical Research» journal is made;

b) you yourself are the author of the submitted paper and you have not used any parts of other authors' works without reference to those.

Papers **shall not** exceed 50,000 characters including spaces or about 7,000 words – for research papers, or 800 to 1,500 words – for information materials, including overviews and reviews.

**Reviewing process.** All papers submitted to the journal are subject to double blind peer review. All papers without the author's name are sent to independent anonymous reviewers. The Editorial Board will decide on publishing only those papers that have received two positive reviews. Among reviewers are leading scholars of Russian universities and institutes of the Russian Academy of Sciences as well as international experts in history, ethnology, archaeology, and international relations.

### **Formatting Guidelines**

Papers are to be submitted in an electronic format.

Text shall be typed in MS Word (\*.doc or \*.rtf), **Times New Roman**, 12 pt, single line spacing, all margins 2 cm, indentation 0,5 cm.

**The title page** shall contain the Universal Decimall Classification number (UDC) and all of the following is to be indented:

**Author details** (to be provided on a separate / title sheet)

▪ Author's full name (last name, firstname, patronym), in both Russian and English (please note that *the author's last name is to be given on the title page only. The first page shall contain the title of paper and not the author's name or any other details of his / hers!*)

▪ Academic degree, academic title;

▪ Place of work / study and position; please provide official name of your organization in English as well;

▪ E-mail;

▪ Postal address;

▪ Telephone (office and, if possible, cell phone number to facilitate communication);

### **Paper details:**

▪ Title of paper in both Russian and English;

▪ Summary of paper in both Russian and English (up to 250 words each);

▪ Key words in both Russian and English.

**When writing a summary**, we kindly ask authors to keep it clear, simple and concise. The summary shall contain the statement of a problem, how it has been dealt with and discussed in academia, as well as sources and methods for research, research results showing your contribution to the existing knowledge, and conclusions. Please stick to the proposed paper structure so as to facilitate your work and that of the Editorial Board.

**Page numbering** is consecutive, starting from the first page, at the bottom, centered.

**Structuring the text.** To better structure and present your paper, please divide the text into separate parts, each with its own subheading like «Introduction», «Conclusions» and any other which you might find necessary or useful to have.

**Illustrations** (drawings, tables, graphics, diagrams, etc.) are to be submitted in separate files. Drawings / pictures shall be presented in black-and-white, *fullcolour illustrations are so far accepted only for papers on ethnological or archaeological topics*. Illustrations should be in TIFF or JPEG format, at least 400 dpi. Please do not insert illustrations in the text, instead indicate Fig. 1, Fig. 2 etc. in between paragraphs, and provide titles of pictures.

Illustrative material submitted without a written permission of its author or copyright holder will not be accepted for publication.

If using additional **fonts**, please submit them in a separate file, too.

## References

1. To ensure better meeting the requirements of blind anonymous peer-review, when submitting your manuscript to the Editorial Board for the first time, please avoid self-citation and leave footnotes referring to your works blank. Once your manuscript is accepted for publication, you will be able to put those back in your paper.

2. When citing a foreign paper, Russian transcription of its author's last name with the Latin spelling in brackets are to be provided in the text.

3. To save space, if the author's name has already been mentioned in the text, please indicate only the year of publication put in brackets after the author's name, when referring to his / her paper: «In his paper V. Ya. Propp (1955) analyzes...»

4. In all other cases the author's last name and year of publication shall be given in brackets without a comma: (Balzer 2011); if there are two authors, last names of both are to be given, in case there are three authors, last names of all the three are to be given only if mentioned in the text for the first time (Ivanov, Petrov, Sidorov 1980), and afterwards only the «et al» is to be put (Ivanov et al. 1980). When referring to a paper by more than three authors, please put the «et al» even if it is the first mentioning of it in the text.

5. When referring to works by several authors, indicate their names separated by a semicolon: (Anokhin 1924; Potapov 1963). When referring to several papers by the same author, years of publication shall be separated by a comma followed by a space: (Batyanova 1987, 2005).

6. When citing collective works, it is sufficient to indicate the title's first word or a few words and the year of publication. For example, a reference to the book «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» may be put like this: (Wege zum Norden... 2013).

7. If the date of publication is unknown, please indicate «s.d.» (sine data) and if the publication is currently in press, put «in press»: (Ivanov, s.d.) and (Petrov, in press).

8. Page numbers shall be provided after the year of publication separated by a colon: (Bellah et al. 2008: viii).

9. If you are placing several references to the same paper within a paragraph, it is sufficient to only indicate relevant page numbers of that paper when mentioning it for the second, third time and so on, e.g. (Schiller 2011: 192) – when referring for the first time and (193–194) – in case of second mentioning etc.

10. Range of pages and dates are to be indicated by an en dash: 99–102, 1985–1990.

11. Numbers in a range of pages shall be given in full: 124–128, and not 124–28.

12. References to archival documents should contain abbreviated name of the archive, year of document / file and numbers of pages separated by a colon: (GATO 1899: 15). When citing a number of documents / files of the same archive and of the same year, it is necessary to indicate this using letters (e.g. 1899a, b, etc.) in the reference list and in references alike (e.g. GAOO 1909a: 13–14).

13. When citing periodicals, you should indicate the name of a periodical, year and date of publication (e.g. Siberian life 1917: 20 Aug.)

### **Reference list is to be provided at the end of the paper. Samples:**

#### *For monographs:*

*Putilov B.N.* Folklore and people's culture. SPb.: Nauka, 1994.

#### *For papers:*

*Shakhovtsov K.G.* Is it a privilege to be Selkup? // The practice of post-Soviet adaptation of peoples of Siberia: Collection of papers / Editor-in-Chief D. Funk, H. Beach, L. Sillanpaya. M.: IEARAS, 2006. pp. 157–172.

*Dieckhoff A., Phillipova E.I.* Rethinking nations in the “post-national” era // Ethnographical Review online. 2014. № 1. pp. 193–199 ([http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014\\_1\\_193\\_199\\_Dieckhoff.pdf](http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf)).

#### *For archive sources (with an indication of archive file number and year):*

State Archive of the Tomsk region (GATO). F. 234. Op. 1. D. 135. Statistics on Tomsk province *inorodtsy* for the year 1889.

#### *For periodicals:*

*Vostochnoe obozrenie.* Irkutsk, 1906.

**Notes** are to be given as endnotes using Arabic numerals. Numbering is consecutive, starting from number 1.



---

*If using acronyms / abbreviations in the text, please provide a list of them separately.*

**When sending your files**, please put them all (including the title page, the text itself, additional fonts, illustrations, list of illustrations, list of acronyms / abbreviations and other related files) in one archive folder using WiZip or WinRar (Ivanov.zip or Ivanov.rar).

### **Copyright**

Once having agreed to publish his / her paper in the journal, the author (unconditionally reserving the copyright) grants to the journal the right to the first publication based on the Creative Commons Attribution License which allows others to use his / her paper provided there is a reference made to the author of the original text and to the original journal publication.

### **Ethics**

In its publishing activity, the Editorial Board relies on the Code of Conduct COPE (Committee on Publication Ethics) <http://publicationethics.org/resources/code-conduct>

### **Address for the submission of papers and materials**

Please send your materials and papers to the following address:  
shrjournal@gmail.com, having copied the email to d\_funk@iea.ras.ru – Dmitri Funk, Editor-in-Chief.

**Научный журнал**

**СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH**

**2016. № 4**

Редакторы: Ю.П. Готфрид, К.В. Польшкина  
Оригинал-макет А.И. Лелоюр  
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой  
Редактор-переводчик Е.М. Карагеоргий

Подписано в печать 23.12.2016 г.  
Формат 70x108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 28,8. Гарнитура Times.  
Тираж 250 экз. Заказ № 2274. Цена свободная.  
Дата выхода в свет 30.12.2016 г.

Отпечатано на оборудовании  
Издательского Дома  
Томского государственного университета  
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36  
Тел.: 8+(382-2)–53-15-28, 52-98-49  
Сайт: <http://publish.tsu.ru>  
E-mail: [rio.tsu@mail.ru](mailto:rio.tsu@mail.ru)