МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

Научный журнал

2018 **№ 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

В 2013–2017 годах журнал издавался при финансовой 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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ 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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ЖУРНАЛА «СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Бич Хуберт, университет г. Уппсала, Швеция
Бирталан Агнеш, университет им. Лоранда Этвёша, Венгрия
де Грааф Тьеерд, 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, Оксфордский университет, Великобритания
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

© Томский государственный университет, 2018

Founder – Tomsk State University

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 Oxford, Great Britain*
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

© Tomsk State University, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

ЛЮДИ СЕВЕРА И ГОСУДАРСТВО

Агапов М.Г., Клюева В.П. «Север зовет!»: мотив «северное притяжение» в истории освоения Российской Арктики 6

Khlinovskaya Rockhill E., Sidorova L. On the continued involvement of the state in the socio-economic viability of the post-Soviet Kolyma, Russian Far North. Part 1 25

Терехина А.Н. «Учебная нарта» и керосинка, или TundraSkills для кочевого воспитателя 42

ФИЗИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Ростовцева В.В., Бутовская М.Л. Этнический парохиализм в кооперативном поведении: экспериментальное исследование среди русских и бурят 66

Широбоков И.Г. Об антропологическом своеобразии населения Томска XVII–XVIII вв. 85

Серегин Н.Н., Константинов Н.А., Эбель А.В. Погребальный обряд населения Алтая в монгольское время: новые материалы, итоги и перспективы исследований 102

Рыбина Е.А. Берестяная грамота № 206 мальчика Онфима. История интерпретации 130

MISCELLANEA

Рожнева Ж.А., Осташова Е.А. Персональные архивные практики академического сообщества (кейс ТГУ) 146

Тюхтенева С.П. «Черный аркан моего отца». Дорога от предков к потомкам в алтайской культуре 174

Сабиров Р.Т. Институт тулку в России: между отсутствием и присутствием 200

Котова Н.И. «Возрождение» традиционной индийской медицины в XIX–XX вв.: феномен «современной» Аюрведы 218

Казьмина О.Е. Мегацерковь в США: новая форма религиозности 238

Керимова М.М. Миграционный кризис в Республике Словения (2015–2016 гг.): этнокультурный аспект 256

РЕЦЕНЗИИ

Мамонтова Н.А. «Нет леса, нет и хозяев»: космология, ресурсы и отношения с пространством в одной вепсской деревне 278

Басов А.С. Как бороться с отчуждением, или Что не так с коммунарами? 284

Ковальский С.О. «О религии и империи». Между историей и антропологией 292

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 299

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ 304

CONTENTS

THE PEOPLE OF THE NORTH AND THE STATE

Agapov M.G., Kliueva V.P. ‘The North is calling!’: the ‘Northern attraction’ motif in the history of the Russian arctic development 6

Khlinovskaya Rockhill E., Sidorova L. On the continued involvement of the state in the socio-economic viability of the post-Soviet Kolyma, Russian Far North. Part 1 25

Terekhina A.N. A ‘training sledge’ and a kerosene lamp, or TundraSkills for the nomad kindergarten teacher 42

STUDIES IN PHYSICAL ANTHROPLOGY AND ARCHAEOLOGY

Rostovtseva V.V., Butovskaya M.L. Ethnic parochialism in cooperative behaviour: an experimental study among the Russians and Buryats ……..... 66

Shirobokov I.G. On some distinctive anthropological characteristics of the population of Tomsk in the 17th to the 18th centuries 85

Seregin N.N., Konstantinov N.A., Ebel A.V. The Altai population’s burial rite in the Mongolian period: new materials, results, and research prospects 102

Rybina E.A. Interpreting the birch bark manuscript no. 206 written by the Novgorod boy Onfim 130

MISCELLANEA

Rozhneva Zh.A., Ostashova E.A. The academic community’s personal archiving practices: the case of National Research Tomsk State University 146

Tyukhteneva S.P. ‘My father’s black lasso’. The road from ancestors to descendants in the Altai culture 174

Sabirov R.T. The Tulku institution in Russia: between absence and presence 200

Kotova N.I. The ‘revival’ of traditional Indian medicine in the 19th and 20th centuries: the phenomenon of ‘modern’ Ayurveda 218

Kazmina O.E. Megachurches in the USA: a new form of religiosity 238

Kerimova M.M. Migration crisis in the Republic of Slovenia, 2015–2016: ethno-cultural aspect 256

REVIEWS

Mamontova N.A. ‘No forest, no masters’: cosmology, resources, and relations with space in a Vepsian village 278

Basov A.S. How to fight alienation or what is wrong with the communards? 284

Kovalskiy S.O. ‘Of religion and empire’: between history and anthropology 292

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS ……..... 299

INFORMATION FOR AUTHORS 304

ЛЮДИ СЕВЕРА И ГОСУДАРСТВО

УДК 39
DOI: 10.17223/2312461X/22/1

«СЕВЕР ЗОВЕТ!»: МОТИВ «СЕВЕРНОЕ ПРИТЯЖЕНИЕ» В ИСТОРИИ ОСВОЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АРКТИКИ*

Михаил Геннадьевич Агапов,
Вера Павловна Клюева

Моей северной болезни по имени Анна.
М.А.

Аннотация. Исследование представляет собой историко-антропологический анализ фольклорно-мифологического мотива «северное притяжение». На основе разножанровых устных и письменных текстов проясняются социальные функции мотива «северное притяжение» и его значение для формирования личных жизненных стратегий на примере участников освоения Российской Арктики. Активнее всего тема «северного притяжения» использовалась партийно-советскими пропагандистами в период нефтегазового освоения Западной Сибири. На личном уровне мотив «северное притяжение» раскрывается как сложный комплекс социальных, идеологических и психологических факторов. Наиболее выраженными его аспектами были эскапизм, любовь к северной природе, желание испытать себя, самореализоваться как в личностном, так и в профессиональном плане. Крайней формой проявления «северного притяжения» считалась так называемая северная болезнь – состояние полной захваченности индивида Севером. В разные исторические периоды отдельные аспекты мотива «северного притяжения» усиливались, тогда как другие ослабевали, однако вариации мотива не нарушали его семантической целостности.

Ключевые слова: Север, Тюменский Север, мотив «северное притяжение», фольклор, пропаганда, режимы оправдания

Открытие в Северо-Западной Сибири колоссальных запасов нефти и газа в конце 1950–1960-х гг. кардинальным образом изменило жизнь региона. В результате стремительной индустриализации обширные се-

* Исследование выполнено в рамках Комплексной программы фундаментальных исследований Сибирского отделения РАН «Интеграция и развитие»: «Постколониальность Сибири: пространственная схема и социокультурная динамика» (№ 0372-2015-0007) и базового бюджетного проекта ИПОС СО РАН на 2017–2020 гг. «Социальное пространство и культурный ландшафт Западной Сибири в XVII–XXI вв.: динамика, структура, функции» (№ 0372-2016-0003).

верные территории приобрели новую региональную идентичность. На ментальных картах появилась новая область – Тюменский Север. Вплоть до сегодняшнего дня она сохраняет черты фронтира как зоны особых социальных условий, среди которых обычно называют суровый климат, исключительные возможности для улучшения социального и экономического статуса активного индивида и переселенческий характер местных сообществ (Замятина 1998: 76). Тюменский Север изначально позиционировался в качестве «территории романтики» и «места подвига». Широкое распространение получила метафора «северное притяжение». Во второй половине 1960-х – 1980-е гг. тюменские газеты были заполнены такими экспрессивными клише, как «Север зовет», «Север притягивает, как магнит», «Север привязывает». Наиболее сильной формой проявления «северного притяжения» считалась так называемая северная болезнь – состояние полной захваченности индивида Севером. Приведенные риторические фигуры не были изобретением пропагандистов 1960–1980-х гг. Как устойчивые выражения они присутствовали уже в советской публицистической и художественной литературе 1930–1950-х гг., посвященной «завоеванию» Арктики. Но и там слова о «северном притяжении» прозвучали не впервые. Приступы «северной болезни» неоднократно замечались у россиян еще в конце XIX – начале XX в.

Данное исследование представляет собой историко-антропологический анализ фольклорно-мифологического мотива «северное притяжение». В соответствии с определением Ю.Е. Березкина мотив – это повторяющийся образ, эпизод или их сочетание максимальной протяженности, встречающееся в двух или более (практически во многих) текстах (Сенько и др. 2010). Важно заметить, что комплекс воспроизводимых элементов может обнаруживаться как в устной речи, так и в письменном повествовании. Ключевым критерием фольклорного мотива является его воспроизводимость (Березкин 2007: 71). Исходя из этого, нашими источниками стали не только записи бесед с информантами, но и материалы периодической печати, публицистика, воспоминания и некоторые художественные произведения. Граница между письменным и устным повествованием не является в нашем случае непроницаемой. В письменных текстах часто встречаются такие выражения, как, например, «не зря же говорят “заболел Севером”» или «Север многим привязывает» (Сидельников 1975: 2) – т.е. те же самые, что мы слышим и в речи информантов. Таким образом, полем нашего исследования выступает «устно-письменный нарратив» – сложное переплетение устных и письменных текстов и, одновременно, организация повествования, характеризующаяся стилизацией устной речи и предполагающая общую с адресатом культурную память (Пярле 2006: 437).

Нашей целью является выяснение социальной функции мотива «се-

верное притяжение» в истории освоения Российской Арктики. Достижение поставленной цели предполагает раскрытие содержания мотива «северное притяжение» в основных формах его бытования (официальной, фольклорной, личностной) на каждом из крупнейших этапов освоения Российской Арктики начиная с нордомании рубежа XIX–XX вв., в контексте которой возник интересующий нас мотив, и кончая эпохой нефтегазового освоения Тюменского Севера, когда мотив «северного притяжения» стал неотъемлемой частью как официальных агитационных материалов, так и фольклора, и личных нарративов. Среди современных исследований наибольший интерес для нас представляют проблематизирующие феномен эмоциональной привязанности человека к Северу работы А. Болотовой (2014), Е. Гололобова (2017), Н.Ю. Замятиной (1998; 2014), В.П. Карпова (2014), В.П. Клюевой (2016), М.Я. Рожанского (2012).

«Ориентация – Север!»

Культурологи уже неоднократно отмечали символическое значение ориентации на части света. Я. Буркхардт считал обряд ориентации универсальным, свойственным всем цивилизациям (1999: 17). Особый интерес в этой связи представляет семантика частей света. Классиками фольклористики и этнографии засвидетельствовано осмысление Севера как стороны смерти и места обитания зла (Афанасьев 2002: 29; Пропп 1986: 60; Гондатти 1888: 43 и др.). Негативная семантика севера, как полагают некоторые исследователи, может быть связана с особым типом ориентации, присущим народам Евразии – ориентации в сторону евразийского широтного горного пояса, который имел сакральное значение для всех окружающих его с севера или юга народов (Подосинов 1999: 545).

С началом христианской эры устремленность «север – юг», соотносившаяся теперь с вертикалью крестного распятия, обрела особое значение – она стала европейской осью симметрии (термин Ларри Вульфа (2003: 152)). Как отмечает в этой связи А.Г. Еманов, «нельзя забывать того места, которое занимал Север в европейской эсхатологии и аксиологии… Эти мотивы, а не только прагматические побуждения, заставляли южан из Италии Маттео и Андреа Фрязей доходить до Печоры, или немца Иоганна Шильтбергера – до сибирской Чимги-Туры» (1996: 3).

Концептуальная смена континентальной оси «север – юг» на ось «запад – восток» произошла только в XVIII в. вследствие подрыва самой концепции «Севера» как геополитического образования в результате Великой Северной войны (Вульф 2003: 241, 409). Сделавшись в определенном смысле маргинальной стороной света, Север стал символическим местом притяжения маргиналов всех сортов – эскапистов,

романтиков, искателей приключений. «Следуй за мною; я держу путь к вечным льдам Севера», – гласила адресованная Виктору Франкенштейну надпись, оставленная созданным им монстром (Шелли 2011: 45) – первым и самым знаменитым изгоем Нового времени. На этом этапе европейской истории Север приобретает черты «мира вдохновения» (в значении Л. Болтански и Л. Тевено), в котором нужно уметь жертвовать тем, что обусловливает устойчивость и идентичность личности в других мирах (патриархальном, рыночном, научно-техническом, гражданском и репутационном) (Болтански, Тевено 2013: 252–260).

«…подобно героям Кнута Гамсуна»: русская нордомания конца XIX – начала XX в.

В конце XIX в. петербургская богема «заболела Севером». Нордическая мода, или нордомания, быстро распространилась среди аристократии и интеллигенции. Образованная публика зачитывалась произведениями А. Стриндберга, К. Гамсуна, Г. Ибсена. Пьесы скандинавских драматургов ставились лучшими российскими театрами. «Мы охвачены тягой на Север, одержимы пристрастиями к его художественному и сценическому слову, тем самым выявляя созвучность своей души – северной», – писал В.В. Розанов (цит по: Грякалова 2016: 89). Свой вклад в нордоманию внес и новый властитель дум Ф. Ницше, ожививший миф о гиперборeях. Его сверхчеловек был человеком Севера – индивидуалистом, закаленным суровой жизнью в северных льдах (Шнирельман 2015: 26–27). Русские ницшеанцы – от М. Горького до «младосимволистов» – обращались к поэтике Севера как антитезе поэтики декаданса (Кондаков 1997: 57).

Хотя первоначально понятие «северный» было неразрывно связано с понятием «скандинавский», вскоре оно включило в себя и Русский (Европейский) Север, чему способствовали как географическая близость, ландшафтное сходство, так и мифопоэтическое родство двух территорий (Грякалова 2016: 89). Русский Север стал в начале XX в. местом паломничества тех, для кого нордомания была не одной лишь салонной модой, но выражением экзистенциальных потребностей. Предпринявший в 1907 г. путешествие-паломничество по Русскому Северу и Норвегии М.М. Пришвин оказался в «той стране без имени, без территории, куда мы в детстве бежим» (1908: 3). Целый ряд полярных путешествий предпринял в 1894–1901 гг. очарованный «мрачной, но мощной и таинственной» природой Крайнего Севера первый российский живописец Арктики, писатель и общественный деятель А.А. Борисов (Борисов 1907: 5–6).

Не одна лишь созерцательность, но и едва ли не всеобщая среди передового студенчества страсть к естественнонаучным изысканиям

влекла молодых людей на Север. В относящихся к 1908 г. воспоминаниях известный полярник, участник экспедиции Г.Я. Седова 1912–1914 гг., Н.В. Пинегин приводит характерное свидетельство:

...вообразите молоденького студента-художника, вдобавок охотника, влюбленного в дикую природу... Молодой человек успел прочесть несколько книг о путешествиях на Север и в Арктику. Книги распалили воображение, но совсем не запугали. Фантазия молодого художника увлечена до крайности картинами льдов, сказками о борьбе смелых людей с девственной природой в полунощной стране. Он видит себя в страшном Ледовитом океане на утлом челноке. Он совершает смелые переходы с ружьем и этюдным ящиком по звериным тропам, где не ступала еще нога человека, сидит у костра в одиночестве, подобно героям Кнута Гамсуна, ведет разговоры с непугаными птицами и любимой собакой.

Решено – на Север! ...

Среди знакомых казанских студентов внезапно оказались ребята, готовые не только слушать до самого утра расплывчатые планы, но тоже горящие желанием отправиться в дальний путь – хоть на Юпитер. Мы долго спорили – куда и зачем бы нам поехать. Кто-то предложил не заниматься пустяками, а отправиться сразу на Северный полюс. Однако план такой поездки был все же отвергнут. Пересмотрели все карты Севера, какие могли достать. В конце концов сошлись на решении поехать для начала из Казани водным путем на Северную Двину (1936: 5–7).

Организованное Н.В. Пинегиным «маленькое предприятие с громким названием – Волжско-Двинская экспедиция» было успешно осуществлено под покровительством Императорского Русского Географического Общества. В отличие от М.М. Пришвина и А.А. Борисова, воспринимавших Север медитативно-созерцательно, почти по-буддистски, Н.В. Пинегин относился к «царству холода и льдов» вполне прагматично. Север был для него не метафизическим, но вполне конкретным пространством – страной, которую необходимо исследовать, а в конечном итоге – покорить.

Путешествия на Север с этнографическими, географическими и художественными целями, равно как и «просто» бродяжничество по северному краю, не были исключительно российским явлением. В то время, когда, по словам Х. Дж. Маккиндера, мир был открыт в своих самых отдаленных пределах (1995: 164), Арктика оставалась последним фронтиром европейской – в том числе и российской – колонизации. С этой точки зрения экзотические (северные) путешествия представляли собой характерный феномен колониализма (Эткинд, Уффельман, Кукулин 2012: 15). «Певцы» северных пейзажей активно вовлекались в пропаганду колонизационных предприятий на Русском Севере:

А.А. Борисов сопровождал в качестве рисовальщика и фотографа министра финансов С.Ю. Витте в его поездке на север в 1894 г.; К.А. Коровин и М.А. Врубель оформляли устроенный С.И. Мамонтовым павильон Крайнего Севера на Всероссийской промышленной и художественной выставке в Нижнем Новгороде в 1896 г. – их полотна «служили демонстрации великих колонизаторских усилий и успехов русских в конце XIX века, рекламируя коммерческий проект Мамонтова» (Савицкий 2017: 280).

«Заболеть Севером»: советское «завоевание» Арктики в 1930–1960-е гг.

В 1930-е гг. Арктика была для великих держав тем же, чем в 1960-е гг. для них стал космос – местом демонстрации своих технологических достижений, величия национального духа и идеологического превосходства. Советское «завоевание» Арктики было прямым продолжением начатой еще С.Ю. Витте колонизации Русского Севера, которую советское руководство проводило под антиколониальными лозунгами (Гололобов 2017: 140). Освоение Арктики было теснейшим образом связано с разработкой «новых концепций советского символического и географического пространства», а вместе с тем и с формированием «парадигматического типа советского героя» (Франк 2011: 89), каковым стал полярник – моряк, летчик, зимовщик. Полярники изображались верными сынами Отчизны, людьми несгибаемой воли, титанами духа. Естественно, что и чувства их могли быть только титаническими. Речь больше не могла идти лишь об увлечении Севером – полярники буквально «заболевали» им как, например, персонажи романа В. Каверина «Два капитана» (1977: 440). Саня Григорьев перенимает страстное отношение к Северу от капитана Татаринова, однако в новом поколении этос «северное притяжение» приобретает новые черты. Как и для капитана Татаринова, Север для Сани Григорьева – это объект завоевания, пространство возмужания, но, в отличие от своих предшественников, Саня Григорьев видит себя не в «утлом челноке» посреди Ледовитого океана, а в самолете, парящем над ним. Средствами покорения Арктики теперь выступают современная техника и отточенное до совершенства мастерство управляющего ею человека.

В том же ключе свое отношение к Северу сформулировал Герой Советского Союза, полярный летчик М.В. Водопьянов. Его автобиографическая книга «На крыльях в Арктику» открывается главой с характерным названием «Север зовет», которая в свою очередь начинается следующими словами:

«Стоит летчику только один раз слетать в Заполярье, где самолет является редким, но зато дорогим гостем, и он неизбежно заболеет

“болезнью Севера”. Его с неудержимой силой будет тянуть туда. Он уже не сможет больше летать “от куста к кусту” на спокойных, хорошо оборудованных линиях европейской части СССР. Здесь не попадешь нежданно-негаданно в пургу или шторм, здесь на каждом шагу населенные пункты и промежуточные аэродромы, и здесь становится скучно летать пилоту, который изведал творческую радость напряженного полета над теми местами, где еще не ступала нога человека» (1955: 5).

В новую индустриальную эпоху героизм дополнялся техническим мастерством, которые выступали двумя сторонами одной медали, формируя в сумме отчетливо выраженный государственно-милитаристский образ «завоевания» и «завоевателя» Арктики. Между желанием испытать себя посредством преодоления экстраординарных трудностей, стремлением к профессиональному совершенству и патриотическим порывом возникала неразрывная связь, на основе чего формировался сгущенный мотивный комплекс, выражавшийся в лаконичной формуле «Север зовет». Он усиливался благодаря сильнейшему впечатлению, производимому северной природой. Яркое описание симптомов «болезни Севера», в равной степени созвучное воспоминаниям советского летчика М.В. Водопьянова и выпускника Императорской Академии художеств А.А. Борисова, содержится в частном письме побывавшего в начале 1930-х гг. на Сибирском Севере В.В. Бианки:

«*...то, что я видел в Конце Земли, та громадная дыра в вечность снится мне ночами. Когда снится мне зеленое ущелье Сосьвы, таинственный в своей нетронутости урман, след лося на берегу, глухарь на ели, – я потом цельный день сам не свой, я в каменных громадах домов вижу громадные каменные гроба ... От этой высокой болезни сдохнуть весьма просто. Погостил на Сосьве, теперь гощу в Питере – и тянет, тянет опять в урман»* (Гололобов 2017: 143–144).

Новой характеристикой «притяжения Севера» в советской версии было чувство особого северного коллективизма. Если на «большой земле» формирование коллективистских ценностей все еще оставалось актуальной задачей, то на Севере люди, казалось, не могли не быть коллективистами. Неудивительно, что в советском северном тексте 1930-х гг. возникла тема «внутреннего тепла» товарищеской солидарности как антитезы арктического холода (Франк 2011: 90). При внимательном прочтении документов и воспоминаний быстро обнаруживается, что, как и всякие закрытые изолированные группы, «коллективы» полярников постоянно подтачивались внутренними интригами, их сотрясали конфликты – нередко дело доходило до драк и поножовщины. Тем не менее созданный пропагандистами образ северной «социальной общности», несомненно, притягивал тех, кто, стремясь к достижению коммунистического коллективистского идеала, осознавал, что советская по-

вседневность ему явно не соответствовала.

«Северное притяжение» действовало как сложный комплекс социальных, идеологических и психологических факторов. Общим местом советского северного текста эпохи «героического завоевания» Арктики была тема «северного магнетизма». Действительно, несмотря на тяжелейшие условия жизни и работы на Крайнем Севере, покинуть его иногда было очень трудно. Поэт и писатель, красный сибирский партизан, исследователь Арктики В.А. Итин свидетельствовал: *«Каждый зимовщик, остающийся на радиостанции, должен провести там один год; но Север зовет. Проведя за полярным кругом этот обязательный год, люди остаются на два, три, шесть лет, кочуя с одной станции на другую»* (1935: 23).

Словно продолжая высказывание В.А. Итина, другой писатель и путешественник, участник Карских экспедиций В.Я. Канторович отмечал: *«Среди полярных моряков и научных работников развита своеобразная болезнь: инстинктивная привязанность к северу, заставляющая его из года в год вновь и вновь возвращаться в Арктику. Большинство из них – фанатики Севера»* (1930: 131).

На основе наблюдения за повседневной жизнью работников полярных радиостанций, арктических обсерваторий и факторий В.Я. Канторович выделил несколько причин «привязанности к северу»: 1) уже указанное выше желание профессиональной самореализации; 2) бегство от личных проблем на Большой земле; 3) материальный стимул («двойные оклады полярных станций при невозможности тратить деньги на протяжении целого года также являются важным стимулом для зимовщика»). Однако главную причину захваченности «полярных работников» Севером В.Я. Канторович видел в особенностях северного жизненного уклада, таящего в себе, несмотря на всю его исключительную сложность, нечто «в конечном счете весьма привлекательное»:

«Это привлекательное скрыто в безмятежном спокойствии природы и быта на зимовке, в абсолютной уверенности в завтрашнем дне. Когда такой зимовщик, привыкший к спокойствию зимовки и, просто сказать обленившийся там, попадает к себе домой, город его ошеломляет. Забота о службе, о квартире, о пропитании, неприветливо сменяет привычный режим зимовщика. Город наваливается на зимовщика своей неуютной, необеспеченной и нервной жизнью и обычно проходит не слишком большой срок, пока в представлении людей проклятая раньше жизнь на зимовке начинает окрашиваться в розовые тона. Глядишь, проходит полгода, накопленный за зимовку запас денег растаял, и управление радиостанциями получает от старого зимовщика просьбу вновь послать его на полярную станцию» (1930: 130–131).

Иначе говоря, «северное притяжение» во многом представляло собой иррационализацию устремлений и действий индивида. Так, «север-

ный магнетизм» позволял ему «объяснить» себе и окружающим причину своего бегства на край света. Не это ли состояние и переживалось как особое «внутреннее тепло» советской Арктики? Темная сторона «северного притяжения» заключалась в том, что «подчинение» ему в ряде случаев приводило к утрате важнейших социальных навыков («забота о службе, о квартире, о пропитании»), приучая индивида к понижающей социальной адаптации.

Если в 1930-е гг. северная романтика была выраженно коллективистской, то в 1960-е она стала более индивидуалистической. Показательным в этом отношении является свидетельство советского полярника В.С. Сидорова:

«...Север, Антарктида – это как море, ими заболеваешь на всю жизнь. Человек, хоть раз побывавший в высоких широтах, тянется туда снова и снова. Почему?... Ты один на один с природой, каждый день тебе нужно бороться со стихией, драться за жизнь. Но этого мало. Здесь, в долгие полярные дни и ночи, ты лучше познаешь самого себя, проанализируешь свою жизнь и решишь, правильно ли жил и какие ошибки совершил. И ты очищаешься. Раньше люди очищались от грехов в церкви, а мы – на зимовке, исповедуясь друг другу и самому себе» (Санин 1973: 167–168).

В 1930-е гг. типовой сюжет проверки самого себя Севером означал выяснение пригодности или непригодности человека к той подлинной коллективной жизни, какой в коммунистическом будущем, как предполагалось, будет жизнь всех людей. Тридцать лет спустя для В.С. Сидорова проверить себя – значит познать себя – проанализировать свою жизнь и поступки. Уподобление зимовки церкви, а разговоров по душам – исповеди в сочетании с неизбывными трудностями работы в Заполярье маркировали Север как место морального очищения. Все рассмотренные выше вариации мотива «северного притяжения» вошли в корпус агитационных клише, использовавшихся советскими органами пропаганды во второй половине 1960-х–1980-е гг. в рамках кампаний по привлечению «трудовых ресурсов» для освоения Тюменского Севера.

Мотив «северного притяжения» в устно-письменном нарративе освоения Тюменского Севера во второй половине 1960–1980-х гг.

Привлечение трудовых ресурсов на Тюменский Север в начальный период его нефтегазового освоения являлось важнейшей задачей, стоящей перед партийно-советским руководством страны. Главным средством мобилизации было материальное стимулирование («длинный северный рубль»), однако агитаторы обращались не только к *рацио*, но и к *чувствам* рекрутируемых ими людей (Карпов 2014: 36). Жизнь и труд на Тюменском Севере необходимо было представить привлека-

тельными не только в материальном, но и в эмоциональном отношении. Поскольку ставка делалась на молодежь, мотив «северного притяжения» не просто оказался вновь востребованным, но, пожалуй, именно в этот период получил наиболее широкое распространение, прочно вошел в фольклор переселенческого сообщества освоителей Тюменского Севера.

Проводившиеся на Тюменском Севере еще в 1960–1980-е гг. социологические опросы недвусмысленно указывают, что на «северный» выбор переселенцев влияли прежде всего материальные стимулы. Так, в 1969 г. среди причин приезда «рублевый фактор» назвали большинство – 49,6% опрошенных. Также присутствовали: «семейные обстоятельства» (23,2%), элементы романтики («за туманом и за запахом тайги» – 6,9%), стремление получить интересную работу (6,3 %), чувство долга перед обществом (3,8%). 1980-е гг. внесли лишь небольшие коррективы в структуру мотивов: ведущим по-прежнему оставался «высокий уровень материального вознаграждения» (Куцев 1989: 94).

В то же время авторы пропагандистских текстов постоянно обращались к теме романтики. В их материалах явная неустроенность жизни и труда «покорителей» тюменских недр окутывалась романтическим флером. Романтизация тяжелого труда и бытовых трудностей способствовала признанию неудобств и лишений своеобразным «спутником героизма». Сегодня, как показывают наши интервью с ветеранами нефтегазового освоения Тюменского Севера, романтическая интерпретация мотива «северного притяжения» служит для них своего рода режимом оправдания (по Болтански и Тевено). Примечательно, что даже те, чьей главной мотивацией, по их собственному заявлению, были материальные факторы (в терминологии все тех же Болтански и Тевено – ценности «рыночного мира»), подчеркивают такие стороны жизни и работы на севере, как романтика, красота природы, особая система межличностных отношений. И это вполне объяснимо, так как «рыночный» и «вдохновенный» миры относятся к неустойчивым мирам, что способствует их сочетанию, созданию компромисса между ними (Болтански, Тевено 2013: 451–452).

«Север зовет своей романтикой»

Тезис о том, что «Север зовет своей романтикой» обнаруживается как в официальном пропагандистском дискурсе, так и в свидетельствах информантов – участников нефтегазового освоения Тюменского Севера:

«…трудности работы… не пугают, не отталкивают от себя людей. Север зовет своей романтикой… незнакомых друг другу людей, способных идти на трудовой подвиг в единоборстве с вечной мерзлотой, с северной стихией» (Бетехтина О. Север зовет // Красный Север.

8 апреля 1964. С. 3–4).

«Романтики – это люди, которые, наверное, может быть, когда-то случайно попав в такие широты, навсегда заболевали этими вот бескрайними просторами. И именно увидев то, что здесь можно самопровериться в профессии, оставались здесь» (В.Л., муж.).

«...в начале это была романтика – север. Родители мне рассказывали, как они жили в каком-то балке, где они утром просыпались и ни воды, ничего. Вода привозная в бочке и она замерзшая. И они просыпались – о, классно, мы здесь – романтика севера... и они счастливые, довольные были. ...Было отношение такое, что север – это романтика. И часто этот термин использовали. У меня родители рассказывали, что для них это была романтика, приключение» (М.О., муж.).

Классическая романтическая история начинается с отделения героя от своей среды. Причины его ухода могут быть как позитивными (стремление достичь определенной цели – заработать, «самопровериться в профессии» и т.д.), так и негативными (бегство от проблем): *«В своё время многие обращали внимание, или мы тоже, когда разговаривали, это подчеркивали. Типа того, что или кто-то разводился – надо было уехать, или какие-то проблемы были семейные – надо было уехать. То есть социальные проблемы, они человека подталкивали к тому, чтобы он ехал на север»* (В.Л., муж.).

Далее романтический герой проходит испытания, которые позволяют ему стать самостоятельным – и материально и психологически: *«...едет молодежь – встать на ноги, стать самостоятельными. Оно, конечно, тесно связано, экономичное и самостоятельное. Но – самостоятельность. Ты едешь на север, ты зарабатываешь, ты себя полностью обеспечиваешь. Ты уезжаешь от родителей, дают какое-то жилье и прочее. Ты становишься самостоятельным, это подчеркивает твое взросление»* (Н.Л., жен.).

Следует заметить, что неосвоенность Севера, как справедливо замечает Е. Гололобов, осмысливалась как его «молодость» (2017: 145). Таким образом, взросление личности и территории происходило одновременно, что вызывало сильнейшее чувство эмоциональной привязанности к месту как у тех, кто оставался, так и у тех, кто уезжал, зачастую затем, чтобы позже вернуться.

Романтический настрой подкреплялся осознанием собственной востребованности, «нужности»: *«Для людей, которые были воспитаны в рамках идеологии – а там практически все такие были, – конечно, ехать на север было более престижно. Потом, в Москве тебя особенно никто не ждет, а на севере тебя ждут, там нужны твои руки. Ты понимаешь, что ты можешь что-то сделать»* (Н.Л., жен.).

Осознание своей востребованности в сочетании с пониманием уникальности осуществляемой деятельности скрадывали бытовую не-

устроенность и формировали оптимистические ожидания личного будущего и будущего страны. *«Даже мои родители, когда они приехали, они были у истоков, когда не было дорог, когда было всё в грязи кругом, балки стояли. Для них отношение* [к Северу] *было, что они строят своё светлое будущее. Тем более, это было советское время, и присутствовала идея светлого будущего, которое мы строим все вместе»* (М.О., муж.).

Представители всех профессиональных групп, участвовавших в строительстве Западно-Сибирского нефтегазового комплекса, ощущали себя элитой внутри своей профессиональной группы, так как в отличие от других работали на «Севе*рах*». Так складывалось представление об особом «северном профессионализме», отличавшемся чрезвычайной сложностью решаемых задач, требовавшем инициативности и высокой меры личной ответственности: *«Север привлекал именно чем – вот этой свободой, а потом наверно возможностью принимать решения самостоятельно. То есть решать любые вопросы самостоятельно. То есть вот это вот самое, именно то, что людям не хватает духа свободы»* (В.Л., муж.).

«...суровый, но по-своему красивый край»

Представители северных переселенческих сообществ часто говорят о любви к северной природе, о своей эмоциональной привязанности к северным ландшафтам, пейзажам, краскам (Болотова 2014: 174). Природа становится своеобразным призом, помогающим принять северные трудности.

«А к Северу привык, вернее полюбил этот суровый, но по-своему красивый край» (Жерновников В. Призвание // Красный Север. 1964. 3 марта. С. 1).

«Вот такая песня раньше была: “Если ты полюбишь Север, не забудешь никогда…” ...Там хорошо, природа, простор, по крайней мере был. Лес... Знаешь: лучше гор могут быть только горы? И тут также» (П.К., муж.)

«Приглянулись им неласковые полярные пейзажи, неброские тундровые дали» (Евгеньев А. Притяжение Севера // Тюменская правда. 1986. 25 мая. С. 3).

«Вы знаете, там природа своего рода... Знаете, красота осенью. Такая неописуемая красота, когда тундра – это ковёр. Почему? Потому что брусника зелёная, клюква зелёная, черника красная, листья. И эта тундра – это вообще неописуемое...» (В.А., жен.).

Жители Тюменского Севера также обращаются к теме природы, пытаясь объяснить, почему они не уезжают в более теплые места. И даже те, кто уехал, вспоминают прежде всего северную природу: *«Думаю, и*

чё я там жила? А вот иногда осенью здесь погода хорошая, солнышко светит, уже тепло – как бы я сейчас по тундре походила, так тянет! Вот, понимаете, думаю – может быть, там и дождь, может быть, там и холод, и всё, – а всё равно думаю, как бы с удовольствием я сейчас походила!.. Немножко-то тянет, конечно. Вот именно не в то время, пока метель или что, а когда тепло, осенью так хорошо в тундре» (А.П., жен.). Северная природа – это не только объект любования или своеобразной северной ностальгии, но и особая среда обитания, успешное взаимодействие с которой является отличительной чертой «настоящего северянина», «*который может выжить в любых условиях, который может прожить, сохранить здоровье, любить все эти трудности и лишения, которые Север дает. У меня ассоциируется прежде всего со знанием природы территории и умением выживать в любых ситуациях, которые случаются на Севере*» (Н.Л., жен.).

«...люди, которые нас окружают на Севере…»

Если романтикой Север «звал», то «внутренним теплом» (взаимоотношениями между людьми и общей системой жизненный ценностей) – «привязывал»:

«Север многим привязывает. Необычностью, людьми, да и теми же самыми трудностями, если вдуматься. Их надо преодолевать, причем не эпизодически, а повседневно. Это, хотя и незаметно, возвышает человека в собственных глазах ...Привязанность – понятие далеко не однозначное. Но, надо думать, главное в нем – люди, которые нас окружают на Севере ...Ведь все в конце концов сводится к ним, все на Севере с них начинается» (Седельников Ю. Привязанность // Красный Север. 19 декабря 1975. С. 2).

«...была очень теплая компания. Деньги деньгами, но душевный комфорт и дружеские отношения – они значат очень много.

Знаете, что мне там нравилось? Там была взаимопомощь. Вот у них как на севере было принято? Зимой, допустим, если стоит буран – значит, обязательно машины останавливаются. Нужна помощь – бесплатно, без всякого...» (В.А., Салехард).

Представление о наличии некоего особого «северного менталитета», или «северного характера», является центральным элементом северной мифологии. Приведем пример типичного высказывания: *«Северяне, они лучше работают в команде. Командный дух, корпоративный, потому что выжить на севере одному достаточно сложно. У них есть такое свойство – кучковаться. Северяне, они разные опять же. Люди, которые думают прежде, чем делают, потому что лишнее движение на севере может стоить жизни. Они приветливые, дружелюбные, готовые помочь тебе, если ты попадаешь в среду, где тебе нужна помощь,*

ты можешь к ним обратиться и они помогут» (С.Щ., жен.). По выражению Лидии Шевцовой, участницы Усть-Балыкской геофизической экспедиции, «работа на переднем крае, нравственные ценности, атмосфера взаимовыручки – и есть тот магнит, что притягивал и удерживал людей на Севере вопреки всем трудностям» (2014).

Заключение

Мотив «северного притяжения» буквально пронизывает разнообразный и кажущийся безграничным устно-письменный нарратив, связанный с историей освоения Российской Арктики. Вместе с тем в разные эпохи этот мотив манифестировал разные ценностные установки. На рубеже XIX–XX вв., когда Север воспринимался преимущественно как «мир вдохновения» (в значении Л. Болтански и Л. Тевено), мотив «северное притяжение» выражал романтические, индивидуалистические, эскапистские устремления (2013: 252–260). С началом индустриального освоения Российской Арктики он все чаще служил выражением ценностей научно-технического, государственного и рыночного миров (2013: 451–452). Хотя индустриальное освоение российского Севера началось еще в «эпоху Витте», крупномасштабным государственным проектом оно стало только в советский период.

В 1930-е гг. завоевание Арктического Севера было тесно связано с выработкой новой концепции советского символического и географического пространства и формированием образа советского героя. Вполне логично поэтому, что унаследованный от дореволюционного прошлого мотив «северного притяжения» заметно усложнился. Его семантический потенциал раскрывался в валентных или привходящих мотивах, по отношению к которым мотив «северного притяжения» выступал как основной (Силантьев 1999: 19). Так, например, мотив «внутреннее тепло» имплицировал привходящий мотив «Север привязывает», который, в свою очередь, в сочетании с основным мотивом имплицировал семантически родственный им обоим мотив «Север зовет». Одновременно с этим во многом под воздействием наступательного духа того времени происходило сгущение мотива «северного притяжения», в результате чего между отдельными его аспектами устанавливалась прочная связь. В послевоенный период наиболее выраженными аспектами мотива «северное притяжение» вновь стали эскапизм, любовь к северной природе, желание испытать себя, самореализоваться как в личностном, так и в профессиональном плане.

В условиях массовой мобилизации трудовых кадров на освоение Тюменского Севера в 1960–1980-е гг. мотив «северного притяжения», с одной стороны, широко использовался государственной пропагандой, а с другой – на низовом уровне – служил для новых северян своего рода режимом оправдания (в значении, которым Л. Болтански и Л. Тевено

наделяют этот термин): тогда как ведущим стимулом трудоустройства «на Севе*рах*» были повышенные зарплаты (ценности «рыночного мира»), акцентирование таких сторон жизни и работы на Севере, как романтика, красота природы, особая система межличностных отношений (ценности «мира вдохновения») создавало возможность компромисса между двумя ценностными системами (Болтански, Тевено 2013: 451–452). С началом перестройки мотив «северного притяжения» постепенно утратил свое значение режима оправдания. В символическом пространстве произошел сдвиг от «героизма и романтизма» в освоении Российского Севера к «патриотизму», «национальной безопасности» и «экономической эффективности» (Российская Арктика… 2016: 154).

Список информантов

А.П., жен. 1941 г. р., медработник, жила и работала в Яр-Сале (Ямальский район, ЯНАО) в 1964–2007 гг.

В.А., жен., 1947 г. р., педагог, жила и работала в Салехарде и Ямальском районе ЯНАО в 1993–2013 гг.

В.Л., муж., 1952 г. р., геолог, работал на Ямале в 1974–1995 гг.

М.О., муж., 1982 г. р., до 2012 г. жил в Нижневартовске.

Н.Л., жен., 1964 г. р., этнограф, работала в Когалыме в 1989–1992 гг.

П.К., муж., 1942 г. р., криолог, работал на Ямале и Ханты-Мансийском округе в 1969–1992 гг.

С.Щ., жен., 1974 г. р., преподаватель, работала в Салехарде, Ноябрьске, Сургуте в 2007–2014 гг.

Литература

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Мифы, поверья и суеверия славян: в 3 т. М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastika, 2002. Т. 3.

Березкин Ю.Е. Происхождение смерти – древнейший миф // Этнографическое обозрение. 2007. № 1. С. 70–89.

Болотова А.А. «Если ты полюбишь Север, не разлюбишь никогда»: взаимодействие с природой в северных промышленных городах // Неприкосновенный запас. 2014. № 7. С. 170–188.

Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: очерки социологии градов. М.: Новое литературное обозрение, 2013.

Борисов. У самоедов. От Пинеги до Карского моря: путевые очерки художника Александра Алексеевича Борисова. СПб.: Издание А.Ф. Девриена, 1907.

Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. М.: Алетейа, 1999.

Водопьянов М.В. На крыльях в Арктику. М.: Государственное издательство географической литературы, 1955.

Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 2003.

Гололобов Е. Сибирский Север: динамика образа – от Barren grounds к Northern plain // Quaestio Rossica. 2017. Т. 5, № 1. С. 137–152.

Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М.: Тип. Е.Г. Потапова, 1888.

Грякалова Н.Ю. «Рудокопы духа»: русский ибсенизм сквозь призму северного модерна // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2016. № 7-1 (160). С. 88–94.

Еманов А.Г. Север и Юг в истории коммерции: на материалах Кафы XIII XV в. Тюмень: РУТРА, 1996.

Замятина Н.Ю. Зона освоения (фронтир) и её образ в американской и русской культурах // Общественные науки и современность. 1998. № 5. С. 75–89.

Замятина Н.Ю. Социальная лесотундра: географическая подвижность как элемент семейных траекторий жителей северных городов (на примере Норильска и Дудинки // Неприкосновенный запас. 2014. № 5 (97). С. 189–208.

Итин В.А. Выход к морю. Новосибирск: Западно-Сибирское краевое изд-во, 1935.

Каверин В. Два капитана. Свердловск: Средне-Уральское книж. изд-во, 1977.

Канторович В.Я. С Карской экспедицией по Северному морскому пути. М.; Л.: Молодая гвардия, 1930.

Карпов В.П. Анатомия подвига. Человек в советской модели индустриализации Тюменского Севера. Тюмень: ТюмГНГУ, 2014.

Клюева В.П. Тюменский Север как выбор: режимы оправдания «новых северян» // Сибирь: контексты настоящего. Иркутск, 2016. С. 197–209.

Кондаков И.В. От истории литературы – к поэтике культуры // Вопросы литературы. 1997. № 2. С. 49–59.

Куцев Г.Ф. Человек на Севере. М.: Политиздат, 1989.

Маккиндер Х.Дж. Географическая ось истории // Полития. 1995. № 4. С. 162–169.

Пинегин Н.В. Записки полярника: воспоминания о походах в Арктику в дореволюционное и советское время. Архангельск: Севкрайгиз, 1936.

Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999.

Пришвин М.М. За волшебным колобком. Из записок на крайнем севере России и Норвегии. СПб.: Издание А.Ф. Девриена, Типография А. Бенке, 1908.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1986.

Пярле Юлле. Устно-письменный нарратив: Парадоксальный «наш Ленин» // История и повествование: сб. статей. М.: НЛО, 2006. С. 435–445.

Рожанский М.Я. «Оттепель» на сибирском морозе: Устная история ударных строек // Отечественные записки. 2012. № 5 (50). С. 184–206.

Российская Арктика. Российская Арктика в поисках интегральной идентичности / отв. ред. О.Б. Подвинцев. М.: Новый хронограф, 2016.

Савицкий Е.Е. Демоны в зоопарке: Современное искусство и колонизация Севера в России 1890-х годов // Новое литературное обозрение. 2017. № 2 (144). С. 260–284.

Санин В. Новичок в Антарктиде. М.: Молодая гвардия, 1973.

Сидельников Ю. Привязанность // Красный Север. 19 декабря 1975. С. 2.

Сенько О.В., Берёзкин Ю.Е., Боринская С.А., Козьмин А.В., Кузнецова А.В. Исследование фольклорно-мифологических традиций с использованием метода интеллектуального анализа данных // Открытие Америки продолжается. СПб: МАЭ РАН, 2010. Вып. 4. С. 97–108.

Силантьев И.В. Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике: очерк историографии. Научное издание. Новосибирск: Изд-во ИДМИ, 1999.

Франк С. Теплая Арктика: к истории одного старого литературного мотива // Новое литературное обозрение. 2011. № 2 (108). С. 82–97.

Шевцова Л. Тюменский Север: край снегов и большой нефти // Тюменские известия. 2014. 13 марта.

Шелли М. Франкенштейн, или Современный Прометей. СПб.: Азбука, 2011.

Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. М.: Новое литературное обозрение, 2015. Т. 1.

Эткинд А.М., Уффельманн Д., Кукулин И.В. Внутренняя колонизация России: между практикой и воображением // Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 6–50.

Статья поступила в редакцию 24 июля 2017 г.

Agapov Mikhail G. and Kliueva Vera P.

'THE NORTH IS CALLING!': THE 'NORTHERN ATTRACTION' MOTIF IN THE HISTORY OF THE RUSSIAN ARCTIC DEVELOPMENT

DOI: 10.17223/2312461X/22/1

Abstract. The study presents a historical and anthropological analysis of the folklore and mythological motif of 'Northern attraction'. The social functions of the motif are clarified through a wide range of oral and written texts of different genres, and its importance for the formation of personal life strategies is shown through the example of those who contributed to the development of the Russian Arctic. The 'Northern attraction' theme was actively used by the Soviet party activists during the oil and gas reclamation of Western Siberia. At the personal level, the 'Northern attraction' motif is revealed as a complex of social, ideological and psychological factors. Its most prominent features were escapism, love of Northern nature, and the desire to test oneself and establish oneself both personally and professionally. The extreme case of 'Northern attraction' is called 'Northern disease' which is a condition whereby a person is fully possessed by the North. In different historical periods, some features of the 'Northern attraction' motif became more expressed, while some other ones were less so, but variations on the theme did not destroy the phenomenon's semantic wholeness.
Keywords: North, Tyumen North, 'Northern attraction' motif, folklore, propaganda, regimes of justification

References

Afanas'ev A.N. *Pojeticheskie vozzrenija slavjan na prirodu: Mify, pover'ja i sueverija slavjan* [Poetic views of Slavs on the nature: Myths, beliefs, and superstitions of Slavs]. Vol. 3. Moscow: Jeksmo; St. Petersburg: Terra Fantastika, 2002.

Berezkin Ju.E. Proishozhdenie smerti – drevnejshij mif [The origin of death is the oldest myth], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2007, no. 1, pp.70-89.

Bolotova A.A. «Esli ty poljubish' Sever, ne razljubish' nikogda»: vzaimodejstvie s prirodoj v severnyh promyshlennyh gorodah [If you fall in love with the North, you will never fall out of love with it: interactions with nature in northern industrial cities], *Neprikosnovennyj zapas*, 2014, no. 7, pp.170-188.

Boltanski L., Teveno L. *Kritika i obosnovanie spravedlivosti: ocherki sociologii gradov* [Critique and justification of justice: essays on the sociology of cities]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2013.

Borisov. *U samoedov. Ot Pinegi do Karskogo morja: putevye ocherki hudozhnika Aleksandra Alekseevicha Borisova* [Among the Samoyeds. From Pinega to the Kara sea: travel essays of the artist Aleksandr Alekseevich Borisov]. St. Petersburg: Izdanie A.F. Devriena, 1907.

Burkhardt T. *Sakral'noe iskusstvo Vostoka i Zapada. Principy i metody* [Sacral art of the East and West. Principles and methods]. Moscow: Aleteja, 1999.

Emanov A.G. *Sever i Yug v istorii kommercii: na materialah Kafy XIII - XV v.* [The North and the South in the history of commerce: on materials of Kafy, 13th to 15th centuries]. Tyumen: RUTRA, 1996.

Etkind A.M., Uffel'mann D., Kukulin I.V. Vnutrennjaja kolonizacija Rossii: mezhdu praktikoj i voobrazheniem [Internal colonisation of Russia: between practice and imagination]. In: *Tam, vnutri. Praktiki vnutrennej kolonizacii v kul'turnoj istorii Rossii* [There inside: practices of internal colonisation in the cultural history of Russia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012, pp. 6-50.

Frank S. Teplaja Arktika: k istorii odnogo starogo literaturnogo motiva [Warm Arctic: toward a history of one old literary motive], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2011, no. 2 (108), pp. 82-97.

Gololobov E. Sibirskij Sever: dinamika obraza - ot Barren grounds k Northern plain [The Siberian North and the dynamics of an image: from Barren grounds to a Northern plain], *Quaestio Rossica*, 2017, Vol. 5, no. 1, pp.137-152.

Gondatti N.L. *Sledy jazychestva u inorodcev Severo-Zapadnoj Sibiri* [Traces of paganism from the indigenous minorities of the north of Western Siberia]. Moscow: Tip. E.G. Potapova, 1888.

Gryakalova N.Yu. «Rudokopy duha»: russkij ibsenizm skvoz' prizmu severnogo moderna ["Miners of spirit": Russian ibsenism through the prism of northern art nouveau], *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2016, no. 7-1 (160), pp. 88-94.

Itin V.A. *Vyhod k morju* [An outlet to the sea]. Novosibirsk: Zapadno-Sibirskoe kraevoe izd-vo, 1935.

Kantorovich V.Ya. *S Karskoj ekspediciej po Severnomu morskomu puti* [With the Kara's expedition across the Northern Sea Route]. Moscow, Leningrad: Molodaja gvardija, 1930.

Karpov V.P. *Anatomija podviga. Chelovek v sovetskoj modeli industrializacii Tjumenskogo Severa* [Anatomy of a feat. The person in the Soviet model of industrialisation of the Tyumen North.]. Tyumen: TyumGNGU, 2014.

Kaverin V. *Dva kapitana* [Two captains]. Sverdlovsk: Sredne-Ural'skoe knizhnoe izdatel'stvo, 1977.

Kliueva V.P. Tjumenskij Sever kak vybor: rezhimy opravdanija «novyh severjan» [Tyumen North as choice: justification modes of 'new northerners']. In: *Sibir': konteksty nastojashhego* [Siberia: contexts of the present]. Irkutsk, 2016, pp. 197-209

Kondakov I.V. Ot istorii literatury - k pojetike kul'tury [From the history of literature to the poetics of culture], *Voprosy literatury*, 1997, no. 2, pp. 49-59.

Kutsev G.F. *Chelovek na Severe* [Man in the North]. Moscow: Politizdat, 1989.

Makkinder H.J. Geograficheskaja os' istorii [The geographical axis of history], *Politija*, 1995, no. 4, pp. 162-169.

Parle U. Ustno-pis'mennyj narrativ: Paradoksal'nyj «nash Lenin» [Oral and written narrative: paradoxical 'our Lenin']. In: *Istorija i povestvovanie* [History and narration]. Moscow: NLO, 2006, pp. 435-445.

Pinegin N.V. *Zapiski poljarnika: vospominanija o pohodah v Arktiku v dorevoljucionnoe i sovetskoe vremja* [Notes of a polar explorer: memories of camping in the Arctic in the pre-revolutionary and Soviet times.]. Arhangel'sk: Sevkrajgiz, 1936.

Podosinov A.V. *Ex oriente lux! Orientacija po stranam sveta v arhaicheskih kul'turah Evrazii* [Ex oriente lux! Orientation to the countries of the world in the archaic cultures of Eurasia]. Moscow: Yazyki russkoj kul'tury, 1999.

Prishvin M.M. Za *volshebnym kolobkom. Iz zapisok na krajnem severe Rossii i Norvegii* [For the Little Round Bun. From the notes on the Far North of Russia and Norway]. St. Petersburg: Izdanie A.F. Devriena, Tipografija A. Benke, 1908.

Propp V.Ya. *Istoricheskie korni volshebnoj skazki* [Historical roots of the magic fairy tale]. Leningrad: Izd-vo Leningradskogo universiteta, 1986.

Rossijskaja Arktika. Rossijskaja Arktika v poiskah integral'noj identichnosti [Russian Arctic. The Russian Arctic in search of integrated identity]. Moscow: Novyj hronograf, 2016.

Rozhanskij M.Ya. «Ottepel'» na sibirskom moroze: Ustnaja istorija udarnyh stroke [A "Thaw" in the Siberian frost: an Oral history of shock-work construction projects], *Otechestvennye zapiski,* 2012, no. 5(50), pp. 184-206.

Sanin V. *Novichok v Antarktide* [A novice in Antarctica]. Moscow: Molodaja gvardija, 1973.

Savitckij E.E. Demony v zooparke: Sovremennoe iskusstvo i kolonizacija Severa v Rossii 1890-h godov [Demons in the zoo: contemporary art and the colonisation of the North in Russia in the 1890s], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2017, no. 2 (144), pp .260-284.

Sedel'nikov Ju. Privjazannost' [Devotion], *Krasnyj Sever*, 1975, 19 Dec., pp. 2.

Sen'ko O.V., Berjozkin Ju.E., Borinskaja S.A., Koz'min A.V., Kuznecova A.V. Issledovanie fol'klorno-mifologicheskih tradicij s ispol'zovaniem metoda intellektual'nogo analiza dannyh [A study of folklore and mythological traditions using the data mining method]. In: *Otkrytie Ameriki prodolzhaetsja* [The discovery of America continues], 2010, Vol. 4. St. Petersburg: MAE RAS, pp. 97-108.

Shelli M. *Frankenshtejn, ili Sovremennyj Prometej* [Frankenstein, or the modern Prometheus]. St. Petersburg: Azbuka, 2011.

Shevcova L. Tjumenskij Sever: kraj snegov i bol'shoj nefti [Tyumen North: the land of snow and big oil], *Tjumenskie izvestija*, 2014, 13 March.

Shnirel'man V.A. *Arijskij mif v sovremennom mire* [The Aryan myth in the modern world]. Vol. 1. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2015.

Silant'ev I.V. *Teorija motiva v otechestvennom literaturovedenii i fol'kloristike: ocherk istoriografii* [The theory of motive in Russian literary criticism and folklore studies: an essay on historiography]. Novosibirsk: Izdatel'stvo IDMI, 1999.

Vodop'janov M.V. *Na kryl'jah v Arktiku* [On wings to the Arctic]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo geograficheskoj literatury, 1955.

Vulf L. *Izobretaja Vostochnuju Evropu: Karta civilizacii v soznanii jepohi Prosveshhenija* [Inventing Eastern Europe: a map of civilisation in the peoples' minds during the Enlightenment]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2003.

Zamjatina N.Yu. Social'naja lesotundra: geograficheskaja podvizhnost' kak jelement semejnyh traektorij zhitelej severnyh gorodov (na primere Noril'ska i Dudinki) [Social forest-tundra: geographical mobility as an element of family trajectories of residents of the northern cities (the case of Norilsk and Dudinka], *Neprikosnovennyj zapas*, 2014, no. 5(97), pp. 189-208.

Zamjatina N.Yu. Zona osvoenija (frontir) i ejo obraz v amerikanskoj i russkoj kul'turah [The development zone (frontier) and its image in American and Russian cultures], *Obshhestvennye nauki i sovremennost',* 1998, no. 5, pp. 75-89.

УДК 314.145
DOI: 10.17223/2312461X/22/2

ON THE CONTINUED INVOLVEMENT OF THE STATE IN THE SOCIO-ECONOMIC VIABILITY OF THE POST-SOVIET KOLYMA, RUSSIAN FAR NORTH

Elena Khlinovskaya Rockhill,
Lena Sidorova

Nothing happens until something moves.
Albert Einstein

Abstract. In the 20th and 21st centuries the northern development project of the Russian Northeast was, and still is, a state bounded high modernist project. Clear aims of northern development and targeted use of certain tools, such as designing programmes to increase, or more recently, to reduce the population by relocating a 'surplus' population point at the social engineering character of these initiatives, then and now. Yet neither the Russian government nor the World Bank, both assisting northern residents to move out of the North, fully achieved their goal: people who were meant to relocate resisted such plans and stayed in the region using survival strategies that helped them to take advantage of the state's assistance to meet their own goals. The central argument of this paper is that life goes on, including the life of the state, that changes and develops too, despite the drastic outward appearance of the state's withdrawal and population out-migration.

Keywords: migration, state, Russian Arctic, grey economy, sustainable development, social engineering projects

Part 1

Introduction

This paper[1] is concerned with the state-induced social development of the Magadan Region, or in geographic and local terms, Kolyma, one of Russia's Far Northern territories in the Russian Far East. The Region, which borders Chukotka, the Sakha Republic and Khabarovsk Krai, and comprises a territory of 462, 464 km^2, has a regional population of just over 144 thousand persons; 95,6 thousand of them live in the city of Magadan (Rosstat 2018. Photo 1).

The region is populated by predominantly non-Native people; the majority are Russian (81,4%), followed by Ukranians (6,2%) and other nationalities[2]. The Magadan Region is located eight times zones from Moscow and can be reached only by airplane[3]. Since the 1930s, the region

was so isolated that local inhabitants referred to other places as the *materik,* or mainland, feeling themselves to be living on a distant island. Before the 1920s there was no coherent policy of colonisation that would facilitate the economic development of this region.

Photo 1. Magadan. 2014. ©Andrei Osipov

The Russian Far North is an area with a low-density population, high risk agriculture, geographically distant from the centre and with high cost of infrastructure building including, crucially, transportation. The discovery of industrial quantities of gold, silver and other metals in the beginning of the 1920s made development of this region economically profitable, as considerable state investment received a big return when the country needed gold revenues to finance major state projects, such as industrialisation and post-World War II rebuilding. Rich mineral resources determined the particular way, in which the region had developed, where major infrastructures, such as geological exploration, the energy sector and transportation, were built around the extractive industry. Such development projects needed a labour supply. The task was addressed in a planned manner. Starting in the late 1920s, mining and construction work was done by a combination of free and forced labour, brought from all over the Soviet Union, and from the mid-1950s onwards, by free labour, i.e., volunteers working on contracts. This work of a free labour force was compensated with increased wages, early retirement, and paid vacations taken outside the region. As a result, the population of the region increased rapidly, from approximately 5 thousand people at the turn of the century (most of whom were local Native people) to 113,4 thousand in 1938 (Polyanskaya and Raizman 2009) and to 391,6 thousand at the demographic peak in 1989 (Statisticheskiy Ezhegodnik 2008). The massive influx of people required the building of socio-economic infrastructures, which previously assumed a

secondary importance to the industrial developments. It was only in the post-War years when, prompted by new waves of recruited labour, socio-cultural development was slowly catching up. The numbers of living accommodation, kindergartens, schools, hospitals, theatres, and museums were expanding; the sex ratio that was originally skewed towards the prevalence of males had evened out, and the territory started resembling many other territories in the former Soviet Union, save the distance and northern climate.

Yet after peaking in 1989, the region began losing its population. Coinciding with the onset of Gorbachev's *perestroika,* people started leaving this area, at first in a trickle, and then as an avalanche, for the regional population decreased from 391,6 (1989) to 165,8 (2008) to 157,0 (2010) and to 144,0 in 2017. The local and federal governments, and international organisations such as the World Bank, assisted them in relocating either to other communities within the region or outside the region. The rate of out-migration has been quite astonishing even for the Far Eastern Federal Okrug, reflecting the changing economic environment, but also revealing very interesting social dynamics, which will be the focus of this paper.

In this article we wish to examine some outcomes of the two interrelated state projects: the regional development and induced migration. We are particularly interested in the consequences, intended and unintended, of these projects, and in the relationship between various levels of the state apparatus in maintaining the post-Soviet North.

Theoretically, we are placing our data within three conceptual frameworks: anthropology of the state, anthropology of globalisation and Actor Network Theory (ANT). In Anthropology of the State we focus on the conceptualisation of the state other than a singular entity. The monolithic character of the Soviet state was an example of the *perception* of the state as singular, dominant, bounded and representative, although even in Soviet times it was multiple in a different way (I shall come back to this in Part 2). This is of course not uniquely Soviet: as Migdal and Schlichte maintain, "the modern state as a singular actor... is one of the most commonly held images in today's world across diverse areas and cultures" (2005: 14). Yet "the state" as a category could be differentiated into 'state as an image' and 'state as a practice' (Althusser 1989, Abrams 1988, Migdal and Schlichte 2005, Sharma and Gupta 2006). According to Migdal and Schlichte, these two interrelated aspects of the state, necessarily lack unity and coherence, and could reinforce each other, or run in opposite directions. Furthermore, "both the image and practices of the state involve power, which can flow from state actors to non-state actors and in the opposite direction"; and the process of exercising power involves struggle among multiple actors, both state and non-state and occurring at multiple sites (Ibid: 15).

During the post-Soviet period the state had been transformed from a seemingly ultimate single actor to a multiple actor. The two state projects under scrutiny give us an opportunity to observe the separation of the post-Soviet state and power struggle along two axes: 1. Within the state, between three levels of the state, federal, regional and local (i.e., *raion* or municipal). Despite some agreement on all three levels as to the value of the Russian Far North as a strategic outpost of the Russian Federation and a mineral resource base, the political and economic relations between these levels are marked by tensions necessitating negotiations. 2. Between the state and people: we shall see how state policies regarding relocation were met by people on the ground. In people's narratives the term 'state' floats across all three levels, the federal, regional and municipal, being used in diverse contexts, as one of these or all of them. The state became a multiple actor not only within economic and political frameworks (as practice) but in people's minds as well (as image).

The northern development project of the Russian Northeast was, and still is, a state bounded *project*, a planned social and material space and order that James Scott called high modernist (1998). Clear aims of northern development and targeted use of certain tools, i.e., designing programmes to increase, or more recently, to reduce the population in the Russian Far North by relocating a "surplus" population to reach an "adequate" number, point at the social engineering character of these initiatives, then and now. Yet neither the Russian government nor the World Bank, both assisting northern residents to move out of the North, fully achieved their goal: people who were meant to relocate resisted such plans and stayed in the region, or, having taken advantage of assistance, returned to the region.

John Law's concept of social ordering is particularly helpful to understand why this is so (Law 1994, 2001, 2008). According to Law, Actor Network Theory focuses (among other things) on ordering as an activity. For him, social order is not an order but a process of social ordering, where "social" is a materially heterogeneous set of arrangements that include, besides people, documents, codes, architectures, physical devices, infrastructures, etc. An organisation is a materially heterogeneous process of arranging and ordering, and that process, Law maintains, may be understood as a set of implicit multiple strategies or as a mode of ordering. Organising is, according to Law, about complex relationships between different modes of ordering, and organisations work because they are non-coherent. An attempt at a single version of reality, a "pure form" characteristic of social engineering projects do not survive for long because the real world is messy and resists purity (Law 2001). As far as state-building is concerned, social ordering – the set of arrangements that convinced people that there is such an entity as the state – has to be kept in place, to be kept going, or improved, but always worked on and propped up.

Although we are looking at internal migration, globalisation studies lend useful tools in analysing migration-related issues of hybrid identity and multiple place-attachments described for transnational migrants as in Appadurai's concept of translocality, or geographical imagination of migrant workers who have their roots in two countries, modifying vision and habits of their home country and of their new home (2003). The concept may not be entirely applicable to a place like the Kolyma: although it brought together people from many other localities, with time many of them, instead of re-creating their former local identities in the Kolyma (or perhaps along with re-creating), acquire the 'northern' identity, which they later take back to the places outside the North. Yet even they did not leave their previous "homelands" behind, much like transnational migrants, maintaining social relations at a distance: "Migrants today often form what might be called diasporic attachments; this refers to a dual affinity or doubled connection that mobile subjects have to localities, to their involvement in webs of cultural, political, and economic ties that encompass multiple national terrains" (Inda and Rosaldo 2008: 21). Within this paradigm Ulrich Beck developed his concept of place polygamy, which is a practical attachment to two homelands. Beck describes an elderly woman who lives in Germany but travels to Kenya. Both places, he maintains, she could call "home" (Beck 2000:72). This paper will illustrate limitations of this concept.

The (de-)populating of the North as a state project(s)

Planned lifecourse: Permanency and fluidity in the region. The population of the Magadan Region has always been mobile: during the *Dal'stroi* era (1931-1953[4]) and after 1953, when forced labour workers were freed, they left the region in tens of thousands, while the state had to devise ways to bring fresh labour forces in. This included material incentives and the ideological construct of the North as a heroic frontier, in which individual lives were to be situated. Recruited free workers and specialists arrived and left after their contracts had come to an end. Yet many people stayed, extending their contracts; new recruits were coming; and the first and second generations of Magadan Region residents had been born. Moving to the region was not easy. The state regulated population inflow according to the local economic needs, and before 1991 this being a border zone, access to this region was allowed only by special permission.

Along with the planned fluidity of the human labour force, there was something that was seen as permanent: that was the state as a seemingly single actor with its centralised economy and decision-making, and the geographical place itself. The presence of the state had at least two aspects to it. One was the evident and tangible materiality of the state northern development project. Here we refer to the non-human element in the ANT,

the results of the construction of the roads, mines, communities with their infrastructures, of the ports and fishing fleet, hydroelectric stations, factories and many a *sovkhoz*, and other physical elements that made living in the North possible. But infrastructures are not just concretized aspirations, values, or meanings, maintains Bennett, they are fragile, unruly, and unpredictable assemblages of people and things (2010). In these assemblages, infrastructures are implicated in the constitution of collective social order emerging from humans' entanglement with the material world, a process of emplacement by people working together and producing these material effects.

The second aspect is the continuation of the first one but in the area of human perception. Marked by the purity of single vision, the northern development project was based on the idea of the linear progression into the future, of growth and expansion: given the riches of this land, the vision for the Northeast was to explore and find more mineral resources, to build more elements of infrastructure, and to attract more people. The Head of Municipal Administration of Kholodniy, now a small community of 1215 persons near Susuman, told us in her interview in 2009: 'In the 1980s we had about 4 thousand people and we were planning to increase this number to 7 thousand by 2010'. Indeed, the regional population was steadily growing until 1989 although mostly in urban areas and in the minds of many people the state presence and expansion looked very solid.

Not only the regional development but individual life courses were also modelled around the idea of linear progression: to finish schooling, to start a family, to find a job, and, importantly, to grow in professionalism. The latter not only required time but there was an understanding that at certain times in his/her life course one has to occupy a place appropriate to his or her age and professional development. The idea was that one does not change careers in the middle of professional development. Permanency on the job was encouraged, while *propiska* (housing registration with police) requirements made it difficult to move places. Finally, retirement was envisioned as sedentary and rooted, centered on tending one's vegetable plot on a *dacha* and looking after grandchildren, usually not doing wage work, and not travelling. Northern living modified this model to produce a distinctly northern version, namely, the North was envisioned as being for younger people who would dedicate ('give') their working years to the North, and upon retirement move back to the *materik.* The North, it was thought, was for doing rather than just being, so people were expected to retire elsewhere. Hence if in the *materik* many people settled in their younger years to acquire social, professional and family networks, flats and dachas, and retired in the same environment, the northerners, upon retirement, were expected to move away from their familiar northern environment. As we shall see, this instituted model of northern living was not without its consequences for both

the post-Soviet state and individuals. Hence the life cycle of individuals was, and still is, seen as circular and bounded: with the North being only a stage in one's life and upon retirement, that circle had to come back to itself in the *materik*. On the contrary, the life course of the region was imagined as open-ended and permanent. Labour force was fluid while the state was there to stay[5]. Until in the 1990s it imploded; this collapse was perceived as unreal and unthinkable.

State withdrawal? Hence from the 1990s this seemingly permanent feature of the state had rapidly crumbled, as our expedition of five people on the Kolyma Road, or *Kolymskaya trassa* as it is called locally, easily reveals. *Kolymskaya trassa* is a 2000 km road to Yakutsk connecting Magadan city and its ports with a multitude of regional communities. The paved road goes only 70 km as far as a small town Palatka, and then it becomes a dirt road. By the 2000s, communities along the *trassa* laid in various states of disintegration: here comes Atka, built as a road construction auxiliary hub in the 1930s while the *trassa* was being built by *Dal'stroi*, and then becoming a petrol distribution hub, with 2648 people living there in 1989. Only a handful of people live there today. Huge metal gasoline storage tanks are now caved in. Small houses made of wood and many three-and four-story cement buildings are abandoned, doors broken, hanging open, and wooden floors taken to heat the remaining buildings. Abandoned administrative buildings with walls of peeling paint look at us through their broken windows. From many cafeterias that used to serve local people and fleets of long-distance truck drivers, only one small kitchen operation is open, now private. We drive further. 'Here is Strelka', says our driver, pointing to the right at the empty field. Elena K.-R., one of the authors strains her eyes, but sees nothing. He stops the mini-van we are travelling in and gets out, walks a few metres and stands on grass. Here, he stomps his feet, and we see barely visible pieces of wood and broken bricks and finally make out traces of a building foundation. We are amazed at how quickly the slow-growing northern nature claims back the land once wrestled out from it by a concerted human effort. Strelka is razed to the ground with grass growing over it. We are going by Myakit built in the 1930s around a gold mine and a labour camp for over 6,000 people, one of many transportation maintenance and repair communities providing road service and supporting the transportation network along the *trassa*, which enabled necessary equipment and supplies to be distributed where they were vital. A few hastily built tiny wooden shacks cluster together where in 1989 a community of nearly 700 people worked in road maintenance, a cafeteria, a medical facility, and a hotel. Spornoye (2567 persons in 1989) looks like Kadykchan (5794 people in 1989) - both have buildings intact with absolutely no residents (Photo 2).

Photo 2. Abandoned town Kadykchan. September 2010. © Andrei Osipov

They are completely abandoned together with state enterprises around which such communities were built[6]. The population of Sinegor'ye, a town serving the still working Kolyma Hydroelectric station, that used to have 11,645 people in 1989, now barely counts 3,000. Anymore, it surprises me to see towns showing signs of life, like in Yagonoye, the third largest town after Magadan and Susuman. There the population has been reduced by two-thirds, local industries are literally in ruins, like in many other communities. Factories, *sovkhozy*, greenhouses, airports are abandoned and, owing to the severe northern climate, disintegrating rapidly, unless reused. Those people who stayed can salvage bits and pieces but otherwise they live amidst ruins, watching the process of decay. The state has left. Or has it?

These are the consequences of the political and economic restructuring of the northern territories, which in 1991 went from centralised state controlled, to supposedly market-oriented. The main idea behind of what looks like the withdrawal of the state was the notion that the North was over-populated and unsustainable (Hill and Gaddy 2003). Some local social scientists shared this view but with a caveat: the North was over-populated *with regards to* the industrial base that was created within the socialist planned and centralised economy (Kokorev, Pilyasov, Yadryshnikov 1994). Inability to sustain this industrial base produced what was called a 'surplus population'.

The economic restructuring process started from the short, but seminal 1992 visit of the then First Deputy Chairman of the Russian Federation Egor Gaidar to the Magadan Region who literally pulled the plug. He spoke from the point of view of the still undifferentiated state and government of that time, which in the words of a federal government official, believed that 'we as a country do not need anything beyond the Urals'. A member of the Committee for the North of the Council of Federation added, "That government thought that we need to forget about the North, to pump out resources but not investing in the North, not developing it". When the state-induced population movement is directly tied up to a mono-industry and economic profitability, the fall of the latter spells disaster to the former[7]. With the institution of (a new[8] wave of) federalism in the contemporary Russian Federation in 1993 and the separation of the state into three levels, the Federal Centre, Regional and Local administrations, the federal authorities continued construing the North as a demographic and economic burden. Federal investments were decreased, state enterprises closed, people lost their jobs, resulting in waves of outmigration that reduced the regional population by nearly 60%. The policy of attracting labour with material incentives was labelled as 'distorted', and there was a call to remove northern privileges, aimed at placing "the North on a more equal footing with other Russian regions, and reduce its attractiveness for in-migration" (PAD WB 2001: 4). A number of relocation programmes funded by the Russian government and by the World Bank helped people to realise their wish to move away from the North (Nuykina 2011). These programmes streamlined and intensified the two processes that were already in place even before the 1990s, which was to assist in outmigration (labour fluidity typical for this region) and to help with obtaining accommodation in the *materik* (some schemes have already been working in the 1960s-1980s)[9].

As a result of this line of thinking on the federal level, the state seemed to have gone away as I illustrated above, leaving a void. This void was filled by private initiative. Hence many formerly state stores are now divided into cubicles rented by private retail shops. Food supplies and retail business is entirely private. Gold extraction is done by a multitude of private businesses, from tiny and often illegal individual operations to multi-national corporations. Many companies in the energy sector are share-holder's organisations and thus are privatised. Healthcare, education, and administration is what is left of the state structures.

Separation of the state. Yet not everything is the way it appears. A closer analysis reveals that not only the state did not go away, but in many ways, currently as well as in the future, the fate of the North seems to be firmly connected to state investments. Let us explain. The separation of the state produced distinct actors, federal, regional and local governments, the Committees for the North in Federation Council and the State Duma, each

with its own understanding of what the North is for, and what to do about it. They converge in some views but not in others.

On the one hand, the model of northern living that views the population of the Northeast as sedentary but not permanent is not a thing of the past and persists on the state levels. A member of the Committee for the North in Federation Council still thinks that,

The North is not for pensioners. Currently the number of old-age people in the North and in Central Russia are about the same, but in the North pensioners cost the state 3-4 times more than a working age person. We are also facing the shortage of working-age people in the North. The optimal number of people should be enough to fulfil the labour needs of a given region. Of course pensioners have the right to live wherever they wish but from the medical point of view, they are better off on the materik as it has been proved that the North is harmful for one's health if one lives there for more than 5 years.

A Magadan politician agrees:

Permanent population is impossible in the North due to the geographic economy of the region. Arkhangel'sk is an example of a traditional northern place of residence but it is closer to central Russia. It is different here: people live where there are jobs, jobs are where money is, and the money follows the state policy. In this region there is no work area that would require long-term need for permanent labour resources.

Another long-term Magadan resident working in politics and education considers: "A person should give the North the best years of his working life and then leave. This is why it is important to keep a personal network in the *materik* as well".

On the other hand, the 1990s ideas of the Russian government, i.e., that the whole Northeast could be manned by fly-in and fly-out shift labour, have faded into the past, although seasonal gold mining-related migration exists de-facto practiced by private companies. Likewise, Gaidar's (and World Bank's) idea, that a free market will sort out everything and there is no need to support the North, some consider non-viable: "The hopes that a free market would regulate all aspects of the national economy using only tools of financial stabilisation on the macro-level is utopian, especially in the environment of globalisation of the world economy and the need to implement the "catching up" scenario of development." (Zausaev et al 2010: 40). The oft-repeated idea of over-population is also being contested. Thus, as early as in 1994 an economist Kolomijtsev already demonstrated that Kamchatka was not over-populated but on the contrary, under-populated and the policy of relocating people would lead to losing working age individuals, which was contrary to the intentions of the government (1994: 51-52). A member of the State Duma Committee for the North now shares this view, stating in an interview in 2009: "Two-thirds of the Russian Federation are

northern territories with low population densities, only 10,7 million people. It is under-populated." A member of the North Committee of the Federation Council maintains that the economy is growing and so are the needs, while many people have left the region, especially working age individuals: "There is shortage of labour in the Magadan Region as we speak; we need to attract some 20,000 foreign workers who need to be hired to fill the gap." Even the issue of supposed economic un-viability of the North is being contested. If political and economic dependency of the regions on the centre will be reduced with local governments having more freedom in decision-making, and more funds remaining in the regions instead of being sent to Moscow, the North will be economically viable.

What everyone agrees upon is that the North is needed. What to do with it is another question.

The (Soviet) clarity of vision for the North that was translated into coherent state policies is no more. Interviewing members of federal and regional administrations I asked two questions: Is there a state policy regarding the North? Does the Russian Federation need the North? The answers were quite uniform: the country needs the North for its resources and as a sovereign border territory that must be populated and protected, but the state policy is either absent or at best 'diffused'. This 'diffused' policy is what we shall dwell on next.

Federal government: diffused policy but a firm grip. The Soviet state policy regarding the Northeast was developing over time via negotiations between local Soviet and Party structures and the central government, as explained in 2009 by a sociologist, native to Magadan:

The interests of the state and of people coincided then. Not surprising given the North's riches but sparsely populated area. The state policy was to increase prizhivaemost' (sedentarisation), and at that time the funds were available for the Far East and Siberia. We were putting forth proposals regarding northern benefits and increased salaries. We knew what to do and what for. But now... now the policy is completely diffused. Until 1993 there was the State North Committee and we were striving for it to become a Ministry. We did not succeed and eventually it disappeared altogether. Why? Who knows? Probably has to do with the overall situation in the country, the absence of perspectives. Everyone understands why we need the North but perhaps it is difficult to get away from the idea of having oil and the ease with which the country's purse could be filled with oil money. The situation is so complex that they think maybe tomorrow, maybe somebody else [would deal with the North]. There is no thinking about the future for the country.

A member of the Committee for the North at Federal Council recalls:

In 1999 I was in Canada, visiting the Minister of Foreign Affairs, who told me that they [in Canada] were studying our way of exploring and developing the North and even adopted some of our strategies, including

regional development. When that northern development policy was demolished, it became very difficult for us to work. We were writing to different Federal bodies to help us. It is becoming clear that the country's economy will be developing on the account of raw resources...and this is first and foremost, the North! But those people who are deciding on many issues vital to the North live within the Sadovoye Kol'tso in Moscow, they know very little about the North. The northern regions are very different in their natural environment, energy and transportation networks. How to convince them that northern territories require special treatment, that there must be a differential policy, territorial tax breaks? Say we visited a hospital in Petropavlovsk-Kamchatskiy where walls were covered with mould because the money that was sent to them was spent on buying fuel? That if you take away 80% of a person's income in Voronezh and in Magadan, it will be two different things? Many northern benefits were discontinued[10] *and we are fighting against it. But in the best case scenario we shall barely regain what we had in Soviet times.*

The North Committees in the State Duma and in the Federation Council represent the North's interests in the Federal Government. They consider that the lack of coherent policy and adequate funding for northern development is coupled with the (still) colonial attitude towards it, namely, that the North is needed only as a resource base and the policy seems to be to not do much, gloss it over with silence and 'pump out as much as you can without giving anything back' (interview with a member of the North Committee in the Federal Council). In an attempt to explain this paradox, that the North is rich but not much has been done in post-Soviet time to develop it, many state agents agree on a point that the 'diffused' policy has to do with the overall situation in the country, where the country is undergoing drastic restructuring addressing simultaneously many problems, changing the forms of property ownership and where other pressing needs (i.e., Northern Caucasus) require more immediate attention and funding.

So, to repeat the first statement, the (federal) arm of the state is lacking the single vision for the North, although the reasons for not letting it go are clear and oft-repeated by government officials and local people alike: the country's resource-based economy requires resources and 'if we don't live there/use the resources, somebody else will (meaning the USA or China)'. This, it appears, prompts the state to keep the North at a heel even if undecided yet how to go about developing it, and this indecision constitutes the 'diffused' character of the policy.

Yet even with a diffused policy the participation of the federal government in maintaining the North is surprisingly considerable. Thus, as early as 1996 a Federal Programme "Economic and Social Development of the Far East and Zabaikal'ye[11] until 2013" had been instituted. What interests us in this document is the proportional participation in the key projects in the

Magadan Region at federal, regional and municipal levels of the state. The amount of money given to projects in the region between 2008 and 2013 amounted to 33801,7 mln Roubles, from which 31370, 9 mln are from federal government, 1435 mln (regional), 101,9 mln (municipal) and 893,9 mln (other sources). The key projects in the energy sectors are implemented by share-holder's companies with 52,68% of shares belonging to the Federal government, making it state-owned. The rest of the projects have federal, regional or municipal ownership. The Kolyma *trassa* is a federal road. Federal money had been invested into the reconstruction of the Magadan airport, building of the new department of the regional hospital (co-financed with Magadan municipality) and the building of the eagerly awaited Ust'-Srednekan Hydroelectric station that will supply electricity to a mine with a substantial gold deposit[12]. Many private initiatives with tangible results took place because of federal investments. National programmes such as 'Education', 'Healthcare' and 'Agriculture', together with local support allowed development of local farms that produce fresh dairy instead of long-life milk from Moscow, and setting up computer classes in far-away communities such as Susuman (Photo 2). Moreover, the Federal government controls the extractive industries by the way of licensing and regulations (i.e., the gold-mining by individuals is still unlawful); and harvesting of bio-resources by setting quotas for Native people and fish-processing factories. The Magadan Regional budget is heavily subsidised[13]: in 2009, 67,4% of the Magadan Regional budget was funded from the Federal budget (*dotatsii,* or non-specific funds). The Special Economic Zone, offers a profits tax exemption on investments in the development of production or the social infrastructure up until 2014 and a property tax exemption for the first 5 years, allows boosting the local economy and attracting foreign investment.

The supposed absence of the state, then, despite many gaping holes, is an erroneous conclusion. Moreover, the future of the region is firmly connected with federal investments into mega-projects, such as building a railroad, a branch off BAM, via Yakutsk to Chukotka, branching off in Magadan. The project was supposed to start in 2016 and be completed in 2030. This rail road would provide vital connections to the mainland, which will allow developing the resource base more fully. The "diffused" policy towards the North hangs on the promise of a future Klondike. The future exploration and extraction of gold, silver, coal and oil depends on the development of the energy sector and transportation network, because, in the words of one local administrator,

It is not enough just to mine gold - what do you do with it after that? There must be logistics in place to transport it and process it. It is down to federal investments as big business will not be able to do it on its own. The North is of strategic importance but to invest in it is very risky for businesses because all projects will have to deal with increasing costs due to the absence of transportation and energy infrastructures.

The absence of these very infrastructures is what impedes the economic development. According to Aleksandr Basanskiy, a member of the Regional Duma, of the pro-Putin's United Russia political party and the owner of one of the largest gold-mining companies, "Magadan Region is very attractive as far as investments are concerned but due to the poorly developed infrastructures, it is distant perspectives." The hopes of attracting foreign investments and a closer affiliation with the Asiatic-Pacific Region constitute, perhaps imaginary, stimuli for local administrations' initiatives aimed at economic development of the region[14].

Hence the North is viewed by all levels of the government as important. But on the national level, management of the Russian Northeast seems to be guided by statist thinking: it is a territory that the country needs for its resources and lately, for military purposes, where distribution of population needs optimisation, and the population should be relocated/resettled according to the new economic realities, and fresh labour supplies should be brought in where needed, hence the 2016 'Far Eastern Hectare', a programme of giving away land to any interested citizen of the Russian Federation (https://xn--80aaggvgieoeoa2bo7l.xn--p1ai/). As far as the pattern of state presence and absence is concerned, the state controls key positions in healthcare, education, energy, transport, financial and resource extraction areas, leaving retail sales to the domain of private enterprise.

Lately, however, the increased importance of the Arctic and sub-Arctic regions[15], along with continuing negotiations between the federal and local governments produced tangible results.

The 2009 programme, "Strategic development of the Far East until 2025"[16] had been hailed as a sign of the Federal Government 'turning its face to the needs of the North'. In this document the main problems of the Far Eastern region were at last clearly spelled out: the importance of the natural resources, the absence of the clear state policies towards the Far East (including northern territories) and the danger of these regions being turned into a resource base for Asiatic-Pacific countries, of the rapid and continuing de-population and the need to retain people in this region by creating a well-developed economy and comfortable living conditions for them and 'to optimise' the system of population distribution. The documents outline factors that restrain economic development, such as economic and infrastructural isolation from other parts of the RF, poorly developed transportation networks, low population density with patchily populated areas, high risk agriculture and seasonal character of supply provisions. Also mentioned are the high costs and heavy reliance on transportation, harsh climate, undeveloped and costly energy and transportation infrastructures, which are a direct or indirect obstacle to any activity and operation in the Far East, and the low competitiveness of local industries. This is a comprehensive strategy based on "the state, business and society working

together as partners to realise key investment projects". Although the funding for this programme was cut by 80% almost right away, it was a step forward in recognising the need to take the Far Eastern Region seriously. The recent 2018 military exercise in the Arctic clearly mark a renewed interest in the northern territories, which have been kept on the back burner and never let go.

To be continued. In the next issue we shall demonstrate how social engineering projects are bound to partially fail. Despite the federal government's diffused policy with its hands-off approach towards the Northern territories and calculated economic rationality behind such a northern development project, local administration and local people with their collective agency put forth tangible resistance without being organised or making a collective effort. We shall look at the local survival strategies and rationale behind individual decisions that support the viability of northern communities while circumventing the state's imposition of a single (economic) order.

Footnotes

[1] This paper is based on ten months of fieldwork during 2007–2009 in the Kolyma Region. All names have been changed.

[2] Over 30 nationalities in total, such as Even (1,6%), Tatars (0,9%), Belorussians (0,7%), Chukchi (0,28%), Eskimo (0,02%) and others (All-Russian Census 2010).

[3] There is no rail road connecting it to other places; ships are for cargo only and the dirt road connecting Magadan to Yakutsk is mostly for local commuting and cargo.

[4] When the Main Headquarters of *Dal'stroi* was transferred from Ministry of Internal Affairs USSR to Ministry of Metallurgy USSR, while the *Dal'stroi's* labor camps – to GULag of the Ministry of Justice USSR.

[5] Which was probably a reflection of the general perception of the state as an eternal state as Yurchak had convincingly demonstrated: the feeling of Soviet life in general was as having a fixed and immutable nature, although the feeling of the state as a fixed single entity did not preclude the existence of internal shifts and mutations, and "the more the system seemed immutable, the more it was different from what it claimed it was" (2006: 295).

[6] The enterprise that constitutes the economic base of a community, or *gradoobrazuyushchee predpriyatiye*.

[7] Not only in the North. The problem of mono-industrial towns, such as Pikalevo (Leningrad Region) had been discussed widely in the media and social sciences (i.e., Zausaev, Dubinina, Zaitsev 2010).

[8] The first wave in the XX century took place in 1917-1924 that ended with institution of quasi-federalism (Fedosov 2001: 17).

[9] Even in the Soviet times the state assisted people in obtaining accommodation. People moving to work in the North had the right to reserve their flats in the *materik,* most received state flats in the Kolyma, which they were able to exchange for the flats in the *materik*, still others built co-operative flats there through institutions where they worked and through the city administration.

[10] Some of them were re-instituted.

[11] Territories east of the Baikal Lake.

[12] The building of this station was planned in 1978 and started in 1990, due to be completed in 2013. The mine is "Matrosova Mine" (Natalkinskoye gold deposit estimated at 600-800 tons),

with the Noril'skiy Nikel', a Russian private company being the main investor into the mining operation.

[13] Subjects of the Russian Federation (including northern territories) are divided into two categories: those with surplus budgets and those with deficit budgets. Magadan Region belongs to the latter category.

[14] As in the recent proposal by the Magadan Regional Administration to develop a project of "Complex processing of the brown coal in the Magadan region", where the administration is looking for an investor that would contribute some 18,8 mln Roubles into the project.

[15] Alternatively, according to some, the increased visibility of the North was a part of the political agenda related to "development, support and realisation of the idea of modernisation during the election to the State Duma" (Interview with a Far Eastern political scientist Petr Khanas to newspaper Vladivostok, N2862, 11 January 2011, URL: http://vladnews.ru/2862/Aktualno/Kak_bi_vibori)

[16] This "Strategy" was developed in accordance with another document, the «Concept of long-term socio-economic development of the Russian Federation until 2020" (17 November 2008, № 1662-r.) URL: http://dfo.gov.ru/index.php?id=80

References

Abrams P. Notes on the Difficulty of Studying the State, *Journal of Historical Sociology,* 1988, no. 1(1), pp. 58–89.

Althusser L. Ideology and ideological state apparatuses. In: *Lenin and Philosophy and other Essays*. London: New Left Books, 1989.

Appadurai A. Sovereignty without territoriality: notes for a postnational geography. In: Low, S. and Lawrence-Zuniga, D. *The Anthropology of Space and Place.* Blackwell Publishing, 2003, pp. 337-351.

Beck U. *What is Globalisation?* Polity Press and Blackwell Publishing, 2000.

Bennett J. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2010. Cited in Fennel, C. 2015. 'Emplacement.' Theorizing the Contemporary, *Cultural Anthropology* website, September 24. URL: https://culanth.org/fieldsites/716-emplacement.

Fedosov P. Federalism in Russia. In: Khakimov R. (ed.) *Federalism v Rossii* [*Federalism in Russia*]. Kazan': Institute of History, Tatarstan Academy of Science, Kazan' Institute of Federalism, 2001.

Hill, F. and Gaddy, C. *The Siberian Curse: How Communist Planners Left Russia Out in the Cold.* The Brookings Institution, Washington D.C., 2003.

Inda, J. and R. Rosaldo. Tracking Global Flows. In: Inda, J. and R. Rosaldo, *The Anthropology of Globalisation of globalization: a Reader*. Blackwell Publishing, 2008.

Kokorev E., Pilyasov, A. and G. Yadryshnikov. Severnaya Periferia: Poiski Formy Vyzhivaniya [Northern periphery: searching for forms of survival]. *Kolyma,* 1994, no. 1, pp. 2–6.

Kolomijtsev F. *Population Stability as a Factor of Sustainable Socio-Economic Development of the Kamchatka Region*, 1994. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/765/846/1217/011Kolomijtsev.pdf

Law J. *Organizing Modernity: Social Ordering and Social Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 1994.

Law J. *'Ordering and Obduracy'*, published by the Centre for Science Studies, Lancaster University, Lancaster LA1 4YN, UK, 2001. URL: http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/ papers/Law-Ordering-and-Obduracy.pdf

Law J. Actor-Network Theory and Material Semiotics. In: Turner, Bryan S. ed. *The New Blackwell Companion to Social Theory, 3rd Edition.* Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

Migdal J. and K. Schlichte. Rethinking the State. In: Schlichte, K. (ed). *The Dynamics of States: the Formation and Crises of State Domination*. Ashgate Publishing, 2005.

Nuykina E. *Resettlement from the Russian North: An Analysis of State-induced Relocation Policy*. Rovaniemi, Finland: Arctic Centre, University of Lapland, 2011.

PAD. 2001. *Project Appraisal Documentation: A Proposed Loan in the Amount of US$80 Million Equivalent to the Russian Federation for a Northern Restructuring Project*. Report No: 20090 Ru. May 4, 2001. Human Development Sector Unit. Russia Country Department Europe and Central Asia Region. Document of the World Bank.

Polyanskaya, E. and D. Raizman. *Stanovleniye i razvitiye organov statistiki Magadanskoy oblasti* [The setting up and development of statistics bureau in the Magadan region]. Unpublished manuscript in possession of the author. 2009.

Rosstat. 2018. Municipal population of the Russian Federation on January 1, 2018. Federal Agency for State Statistics. Moscow 2018. URL: http://www.gks.ru/wps/wcm/ connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/publications/catalog/afc8ea004d56a39ab251f2bafc3a6fce (Tabl-03-18).

Scott J. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press, 1998.

Sharma A., Gupta, A. (eds). *The Anthropology of the State: a Reader.* Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Statisticheskiy Ezhegodnik [Annual Statistical Data]. 2008. Magadan Region. The Territorial Branch of the Federal Statistic Service. MagadanStat, Magadan.

Zausaev V., Dubinina, E. and K. Zaitsev. *Politika Zanyatosti v Monogorodakh*. [Employment policy in mono-industrial towns]. Moscow, Moscow social sciences fund. Far Eastern science research institute of labour market. Series: Scientific reports: independent economic analysis. N213. Moscow, 2010.

Статья поступила в редакцию 1 октября 2018 г.

УДК 394, 397.4
DOI: 10.17223/2312461X/22/3

«УЧЕБНАЯ НАРТА» И КЕРОСИНКА, ИЛИ TUNDRASKILLS ДЛЯ КОЧЕВОГО ВОСПИТАТЕЛЯ*

Александра Николаевна Терехина

Аннотация. Представлен опыт антрополога в роли воспитателя кочевого детского сада во время длительной полевой работы среди ненцев-оленеводов полуострова Ямал (Ямало-Ненецкий АО, Российская Федерация). Автор рассматривает комплекс взаимодействий с людьми на стойбище и повседневных практик работы детского сада в тундре, а также предпринимает попытку выявления соответствия двух концептуальных моделей – системы федеральных норм образовательного процесса и кочевого образа жизни оленеводов.

Ключевые слова: Ямал, ненцы, оленеводы, кочевая школа, кочевой детский сад, образование для коренных народов Севера

«Школа идет за учеником», «Малые народы Арктики смогут обучаться в специальных “кочевых школах” – вот только пара заголовков статей об образовании для коренных народов Севера в региональных и федеральных изданиях (Аветисян 2017; Школа идет... 2017). Несмотря на то, что лишь малая часть детей учится в кочевых образовательных учреждениях, кочевые школы – явление, ставшее в сибирских регионах популярным брендом, наиболее привлекательным для СМИ и репрезентации этнокультурной политики. В медийном пространстве большой интерес вызывают романтический образ учителя, передвигающегося вместе с оленеводами, и школа, кочующая за семьями номадов в тундре или тайге.

В основу данной статьи легли полевые материалы, собранные мной в ходе годовой экспедиции к ненцам-оленеводам Ямальского района Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО), проведенной вместе с А.И. Волковицким в 2015–2016 гг. (ПМА 2015–2016). В период всего исследования для более глубокого изучения темы кочевого образования я работала воспитателем кочевого детского сада. В тексте также используются материалы последующей полевой работы в округе в 2017 г. и двух краткосрочных полевых выездов к ненцам и долганам Красноярского края в 2012 и 2013 гг.

* Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Энергия Арктики и Сибири: использование ресурсов в контексте социально-экономических и экологических изменений» (№ 18-18-00309, рук. В.Н. Давыдов).

В статье представлен мой личный опыт антрополога (в роли кочевого воспитателя), рассмотрен комплекс взаимодействий с людьми на стойбище и повседневных практик работы детского сада в тундре, а также предпринята попытка выявления соответствия двух концептуальных моделей – системы федеральных норм образовательного процесса и кочевого образа жизни оленеводов.

Проект «Кочевая школа» в Ямало-Ненецком автономном округе

Кочевая школа – общее название учебных заведений, открытых в разные периоды за последние 25 лет для детей коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока (КМНС) в отдельных субъектах России: Амурской области, Ненецком автономном округе, Республике Саха (Якутия), Таймырском и Эвенкийском муниципальных районах Красноярского края, Чукотском автономном округе, Ямало-Ненецком автономном округе (Zhirkova 2006; Laptander 2013; Мамонтова 2013; и др.).

Название и идея этой формы обучения восходят к истории первых десятилетий советского просвещения на Севере – работе собственно кочевых школ, школ-передвижек, стойбищных школ, красных чумов (Базанов, Казанский 1939: 93). Современные кочевые школы, сначала открывшиеся в Якутии и Амурской области, изначально задумывались как альтернатива системе школ-интернатов, подвергшейся критике после распада СССР за тотальную русификацию с утратой традиционных знаний и травматический опыт для психики ребенка (Роббек 2007 и др.). Вместе с тем статус кочевых школ в настоящее время имеют не более 40 учреждений в России, а большинство детей из кочевых семей обучаются в школах-интернатах, остающихся для них единственной формой получения полного среднего образования.

На практике в каждом регионе кочевые школы представляют собой разнообразные формы организации обучения с уникальными характеристиками. Несмотря на противоречие в названии, большинство кочевых школ работает стационарно (хотя есть примеры и реально кочующих) как малокомплектные, но при этом поблизости от мест проживания родителей: на родовых угодьях, перевалочных базах, факториях (Терехина 2017).

Подобные учреждения могут реализовывать несколько ступеней обучения: от дошкольного до неполного среднего (9 классов). Таким образом, в отдельных случаях под термином «кочевая школа» на самом деле подразумевается кочевой детский сад (Там же). Так, в Ямало-Ненецком автономном округе развивается направление именно дошкольной подготовки. Из 22 окружных кочевых школ общее школьное образование круглый год предоставляет лишь одна кочевая школа

(близ фактории Лаборовая в Приуральском районе) и две сезонные, действующие в летние месяцы для оленеводов из Шурышкарского района и в сентябре – на стойбищах в Пуровском районе в период сбора ягод. Все остальные учреждения, представленные в региональном проекте «Кочевая школа», – кочевые детские сады, оказавшиеся наиболее актуальными для местных сообществ (Атлас 2017). Отсюда зачастую возникает неправильное понимание данной формы обучения у населения. Часто приходилось слышать от ямальских оленеводов: «какая же это кочевая школа, если она не кочует!?», когда речь шла о школе на фактории, или «мы не хотим, чтобы к нам школа приехала – пусть лучше в интернате учатся» – в то время как на самом деле имелся в виду именно кочевой детский сад, а не школьное обучение (ПМА 2012(а)).

Следует остановиться на том, что ситуация в ЯНАО значительно выделяется на фоне других регионов Севера и Сибири, в которых с 1990-х гг. наблюдается упадок оленеводства. В округе более 15 тыс. человек ведут кочевой и полукочевой образ жизни (ненцы, ханты, коми, селькупы). Ученые отмечают высокую сохранность этнической культуры и родного языка у ненцев (Головнёв и др. 2013; Функ 2012), а сельское хозяйство, с момента распада СССР, переживает бум развития частного оленеводства, вышедшего даже на уровень угрожающего «перепроизводства» – деградировавшие (вытравленные) пастбища уже не могут прокормить все существующее поголовье. Именно Ямал фактически оказался образцовой моделью для Якутии, поскольку создание кочевых школ в республике несло идею «возрождения традиции», сохранения оленеводства коренных малочисленных народов путем «возвращения» полной семьи в тундру и тайгу и, вместе с тем, погружения поселковых детей в хозяйственные, культурные и языковые практики (Ventsel 2005: 103).

В настоящее время дошкольное образование стало неотъемлемой ступенью системы образования в России. Федеральный мониторинг, который проводится с первоклассниками в начале их обучения, включает тесты на действия по алгоритму, графический диктант, определение первого звука в слове и части, где педагог должен оценить готовность детей к школе по «чтению» и «письму» (Результаты... 2017). Дети, посещавшие детский сад, работающий по федеральным стандартам, в среднем обладают определенным набором знаний и навыков: рука подготовлена к письму, ребенок знает буквы, звуки и цифры, умеет считать и производить простые математические действия и многое другое.

Дети из семей ямальских оленеводов круглый год кочуют вместе с родителями и не посещают детские сады. В 7–8 лет они уезжают учиться в поселковые школы-интернаты. Ранее в Ямало-Ненецком автономном округе действовала ставшая уже традиционной система подготови-

тельных или так называемых нулевых классов. Дети из наиболее «кочующих» районов округа – Ямальского, Тазовского и Приуральского – в течение года проходили адаптацию к непривычным условиям школы-интерната и получали базовые навыки для дальнейшей учебы в первом классе. Невзирая на то, что тундровые семьи регулярно приезжают в поселок, чтобы закупить продукты и топливо, оформить документы на социальные выплаты или по состоянию здоровья, дети дошкольного возраста зачастую не покидают стойбища и знакомы с реалиями поселковой жизни лишь по рассказам и кадрам из фильмов. В связи с этим резкая перемена распорядка дня, окружающих условий, привычной одежды и пищи с приездом в интернат вызывает различные трудности в адаптации (Лярская 2003).

Кроме того, дети из ненецких семей Ямальского и Тазовского районов поступают в школы-интернаты практически монолингвами; они не владеют русским – языком будущего обучения. Именно за время «нулевого» класса ребенок должен был экстренно овладеть русским для дальнейшего обучения в школе. Однако подготовительные классы в той форме, в какой они существовали, в 2016/17 учебном году были отменены из-за несоответствия федеральному законодательству: для работы предшкольных групп школам-интернатам теперь необходимо получить лицензию на предоставление дошкольного образования и оборудовать жилые корпуса под нормы содержания детей дошкольного возраста, что, разумеется, требует времени и изменения районных бюджетов.

Параллельно с подготовительными классами в рамках проекта «Кочевая школа», стартовавшего в ЯНАО в 2011 г., было открыто несколько кочевых групп детских садов на стойбищах оленеводов и рыбаков[1]. В кочевых группах занимается менее 10% детей дошкольного возраста. Из-за атомизированного расселения кочевников и преобладания частных оленеводческих хозяйств, живущих большую часть года 1–2 чумами, организовать группы для подавляющего большинства детей затруднительно.

Расширение сети кочевых детских садов в настоящее время – возможность частично подготовить к школе отдельных детей из тундровых семей. Таким образом, цели кочевого образования в наиболее «кочующих» районах ЯНАО принципиально отличаются от Якутии, поскольку направлены на подготовку к школе и, как следствие, на повышение качества образования в школе-интернате, а не на создание альтернативной формы обучения на той или иной ступени.

Организационные вопросы в поселке

Кочевая школа или детский сад в каждом конкретном случае – явление непостоянное: они имеют тенденцию быстро появляться и закры-

ваться, потому что дети выросли, учитель отказался преподавать или закончилось финансирование. Мне повезло наблюдать за работой двух кочевых учебных заведений на Таймыре: летней ненецкой кочевой школы на рыболовецкой точке Хинка в Носковской тундре (ПМА 2012(б)) и долганской кочевой школы-детского сада в Хатангском районе (ПМА 2013). В обоих случаях я посещала уроки, общалась со всеми участниками образовательного процесса (учителями, детьми, родителями, чиновниками), снимала занятия на видеокамеру, жила в чуме одной из воспитанниц и в балке учительницы (Терехина 2017). Когда же возникла перспектива длительной экспедиции на Ямал, я решила посмотреть на новые аспекты феномена кочевого образования с ракурса воспитателя детского сада. Нельзя не отметить, что моими планами заинтересовался департамент образования ЯНАО, которому особенно важны были подробные описания педагогической практики и выводы от внешних специалистов для дальнейшего развития проекта «Кочевая школа» в округе.

В поисках аналогий и сравнения опыта я обращалась к текстам Александры Лаврилье, параллельно с полевыми исследованиями занимавшейся организацией эвенкийской кочевой школы в Амурской области и работавшей в ней учителем в течение нескольких лет (Lavrillier 2013). В описанном Лаврилье случае кочевая школа-детский сад с обучением до пятого класса была открыта в 2006 г. как структурное подразделение школы-интерната в с. Усть-Нюкжа Тындинского района. Мне были понятны размышления французского антрополога об этических вопросах такого рода прикладной антропологии. Проживая в чуме с ненецкой семьей в течение года, мы старались минимально нарушать общий ритм жизни сообщества, однако, безусловно, это невозможно, несмотря на все усилия влиться в хозяйственную и культурную системы оленеводов. В этом смысле кочевой детский сад как раз мог стать совершенно инородным телом на стойбище, чего я весьма опасалась. Тем не менее члены нашей кочевой семьи и потенциальные соседи дали свои уверенные согласия на организацию детского сада с положительной оценкой его будущей работы для их детей.

Стоит заметить, что взгляд на взаимодействие всех акторов при открытии нового кочевого детского сада делает более понятной специфику организации кочевого образования на Ямале. Дело в том, что у самих ямальских оленеводов, как уже было сказано выше, запроса на появление кочевых школ и детских садов не возникает. Исключением можно было бы назвать школу ненецкой писательницы А.П. Неркаги рядом с факторией Лабороваяя, но инициатором оформления начальной школы со статусом «кочевой» была именно писательница, а не кочующие в тех местах тундровики. Предписания к расширению кочевого образования исходят из окружной столицы в муниципалитеты, где ор-

ганизация конкретных кочевых групп ложится на плечи заведующих детских садов или директоров школ, с которых позже и требуют отчет о проделанной работе. Они, в свою очередь, ищут семьи, где можно было бы открыть группу, и педагогические кадры. Из-за отсутствия подробной информации и упорного использования термина «кочевая школа» властями и СМИ тундровики часто негативно воспринимают перспективы организации какого-либо обучения на их стойбищах.

Таким образом, инициатива создания новой формы образования на Ямале в целом и в конкретном случае в Амурской области имеет разные источники. По словам Лаврилье, эвенки на протяжении нескольких лет выражали потребность в организации кочевой школы и просили ученого поддержать их в этом для сохранения родного языка, навыков ведения традиционного хозяйства и возможности маленьким детям находиться рядом с родителями (Lavrillier 2013).

Наш кочевой детский сад был оформлен совершенно официально, чтобы проследить все административные процедуры, которые проходит кочевой воспитатель. Он открылся 1 апреля 2015 г. как «филиал» детского сада «Солнышко», расположенного в районном центре – Яр-Сале. На тот момент в поселковом детском саду уже работали три кочевые группы.

В каждом муниципалитете существуют свои нюансы штатного расписания. В Ямальском районе на содержание кочевой группы детского сада полагается 1,5 ставки: 0,5 – воспитателя, 0,5 – помощника воспитателя, 0,5 – истопника. Неполнота ставок обусловлена тем, что кочевые группы формально являются группами кратковременного пребывания, присмотра и ухода, т.е. должны работать лишь 3 часа в день. Более длительное пребывание детей в детском саду требует организации питания со всеми вытекающими санитарными нормами, невозможными для исполнения в условиях кочевья.

Все принципиальные вопросы на подготовительном этапе мы обсуждали с нашими хозяевами – семьей Сэротэтто, в которой нам предстояло жить и чьи дети должны были составить основу группы. Мы посчитали справедливым распределить ставки в семье и трудоустроить наших молодых хозяев: Константина – истопником, Альбину – помощником воспитателя. Трудности возникли из-за незаконченного школьного образования обоих (хозяин бросил школу после подготовительного и первого классов, хозяйка – после пятого) и требования оформить медицинскую книжку (Костя не мог себе позволить оставить стадо надолго, чтобы сделать обход врачей). После обсуждения ситуации с заведующей «Солнышком» было решено устроить на должность помощника и истопника одну Альбину, планомерно сходившую ко всем врачам, с условием, что она поступит в вечернюю школу. Поскольку предполагалось, что наша кочевая группа будет работать только в тече-

ние экспедиции, все стороны понимали, что последнее условие вероятнее всего останется невыполненным.

Я тоже прошла медицинское обследование и получила в своей трудовой книжке новую запись – «воспитатель кочевой группы кратковременного пребывания», а также ежемесячный оклад на полставки воспитателя в размере около 9 тыс. руб. с вычетом налога. Заведующая передала мне пакет документов, включающий предполагаемое расписание занятий, программу и должностные инструкции. Мы обменялись телефонами и расстались на полгода – до следующего нашего приезда в поселок.

Кочевая группа у «мордындеров»

Наш кочевой детский сад сразу окрестили «экспериментальным», поскольку он работал в семьях оленеводов-частников («личников»). Действующие круглогодичные группы, открытые в бригадах муниципального оленеводческого предприятия (или «совхозе») ярсалинской тундры Ямальского района, имеют ряд организационных преимуществ: устойчивый состав детей в течение года – в бригаде несколько семей постоянно кочуют вместе; регулярную связь с районным центром; следование устойчивым маршрутом по графику, что теоретически дает больше возможностей для контроля образовательной деятельности.

По правилам открыть кочевой детский сад можно, если в группе набирается не менее пяти дошкольников. Семьи «личников» только в летние месяцы объединяются по несколько чумов для удобства окарауливания оленей. Расстояния между ближайшими стойбищами зимой могут составлять десятки километров, в виду чего количество воспитанников в течение года будет серьезно колебаться. Кроме того, состав подобных летних объединений может меняться год от года в зависимости от характера взаимоотношений людей или скорости прохождения маршрута. Эта вариативность также создает некоторые трудности при организации кочевого образования – нельзя с точностью спланировать состав детей в конкретном сообществе частников. Мы изначально понимали эти особенности и ставили задачу в течение года проследить, как будет зависеть работа кочевой группы от маршрута *каслания* (кочевания), времени объединения и разделения семей и других факторов, определяющих хозяйственную жизнь частников.

Группа семей, к которым относятся наши хозяева, именует себя «мордындер» (нен. *морды' тер"* – жители Мордыяхи), так как их летние пастбища расположены в нижнем течении реки Мордыяха. Маршруты их касланий находятся в непосредственной близости к промышленным объектам так называемого левого Севера полуострова Ямал: газпромовской железной дорогое Обская–Карская, веткам газопровода

Бованенково–Ухта, рабочим поселкам Ленгазспецстрой (на данный момент уже закрыт) и Бованенково. В зимний период мордындеры, по сравнению с другими оленеводами ярсалинской тундры, стоят «далеко на севере», за 250–400 км к северу от районного центра.

Семью Сэротэтто, с которой нам посчастливилось жить в течение года, в какой-то степени можно назвать «классической» современной ненецкой семьей: муж с женой немного старше тридцати, шестеро их детей (на момент начала экспедиции – от 3 до 12 лет), пожилые родители хозяина. После сильного гололеда и последовавшего падежа 2013–2014 гг. личное стадо семьи сократилось почти двое и теперь насчитывает около 300 голов – чуть ниже среднего достатка по меркам ярсалинской тундры. Во время нашего поля старики вместе со старшим сыном оставались на лето «сидячим» чумом ловить рыбу недалеко от зимних пастбищ на реке Юрибей. Расставшись в конце апреля, мы объединились лишь в декабре. Из шестерых детей на тот момент трое обучались в школе-интернате, но уже в апреле, после празднования Дня оленевода, родители привезли их из поселка домой. Трое дошкольников стали основными воспитанниками детского сада, осенью их осталось двое. Один из мальчиков в сентябре пошел в школу, поэтому в отношении него у меня была особая задача, согласованная с родителями, – подготовить к будущей учебе в первом классе, минуя еще существовавший тогда «нулевой».

В середине мая мы объединились с двумя соседними семьями, в июле к общему стойбищу «прикочевал» еще один чум. Во второй декаде августа семья Сэротэтто отделила своих оленей и последовала по маршруту отдельно. С мая по август в моей кочевой группе занималось восемь детей из трех чумов. Однако не только малыши проявляли интерес к работе детского сада: приехавшие на летние каникулы школьники разных возрастов регулярно подключались к занятиям и играм.

Кочевые группы детского сада всегда имеют малую наполняемость – от 5 до 15 человек (фото 1). Самая большая группа в последние годы работает на фактории Юрибей Тазовского района: формально в детском саду числится более 20 детей окрестных рыбаков, фактически на занятиях каждый день бывает 10–15 воспитанников (ПМА 2017). Другая особенность – разновозрастный состав кочевых групп. Воспитателю нужно организовывать деятельность для детей от 3 до 7 лет с разным уровнем владения родным и русским языками, что принципиально отличает детский сад в тундре от стандартного поселкового или городского дошкольного учреждения, где дети разделены на группы по возрасту с соответствующей разницей в воспитательных и познавательных программах. Здесь мне бы не хотелось останавливаться на педагогических подробностях учебного процесса, но отмечу, что одновременная работа с трехлетними и шестилетними детьми поначалу вызывает

определенные сложности. Кроме того, в этом районе Ямала кочевому воспитателю необходимо знание ненецкого языка, потому я старалась вести занятия на родном для детей языке, постепенно включая в оборот русские слова. Надо признаться, что процесс обучения был взаимным – за год дети существенно повлияли на мой уровень ненецкого. Также, при необходимости, мне помогали школьники и хозяйка.

Фото. 1. С кочевой группой детского сада. Ярсалинская тундра Ямальского района ЯНАО, июль 2015 г. Фотография А.И. Волковицкого

Детский сад без стен: новая материальность стойбища

По словам ненецких хозяек, длительная стоянка на одном месте доставляет дискомфорт, а домашний уют определяется красиво установленным чумом на новой, «свежей» земле. Но как же быть, если постоянно должен перекочевывать детский сад? У городских жителей, как и у тундровиков, есть комплекс представлений о том, что собой должна представлять школа: как она выглядит внутри и снаружи, по какому графику работает, как ведут себя учителя и воспитатели. Возможно, несоответствие образу «настоящей» школы и вызывает чувство бурного противоречия в отношении кочевого школьного обучения у ямальских оленеводов. С детскими садами ситуация иная, ведь в отличие от школ-интернатов, через которые прошли все современные родители, устройство дошкольных учреждений им неизвестно.

Стационарные кочевые школы, которых, повторюсь, большинство, располагаются в деревянных срубах или в специально возводимых мо-

дулях (постоянных и временных). Реально кочующим школам и детским садам необходимо мобильное сооружение, подходящее для характера жизни оленеводов. Например, в эвенкийской школе Амурской области занятия проводились в брезентовой палатке (Lavrillier 2013). Я наблюдала пример долганской кочевой школы-детского сада на Таймыре, располагавшейся в специальном балке, оборудованном изнутри как миниатюрный класс: с партами, меловой доской, развешанными по стенам таблицами, правилами и рисунками учеников (Терехина 2017).

Ямальские оленеводы, привыкшие к минимализму в быту, возят с собой только самые необходимые вещи, так и я во время подготовки старалась взять оптимальный «годовой набор воспитателя». Никакого отдельного помещения для кочевой группы (палатки или чума) по тем же причинам у нас не было. После того как мы расстались со стариками, одна половина чума стала считаться нашей с Александром: я полностью отвечала за нее как хозяйка и на стоянках, и во время перекочевок.

Специальная мебель также отсутствовала. Во время занятий использовались два низких ненецких столика. Часть детей устраивалась на «постели» (так в чуме называются расположенные по двум сторонам от входа настилы из циновок, поролоновых матрасов, в последние годы получивших распространение в тундре, и оленьих шкур поверх), другие сидели вокруг столов на пенопластовых сидушках. Порой, когда мы с ребятами увлеченно рисовали или выводили в прописях палочки, мне представлялась комиссия по соблюдению санитарных норм, падающая в обморок при виде этой кочевой обстановки.

В теплую летнюю погоду без дождя, полчищ комаров или сильного ветра, мы выносили столы и необходимые принадлежности на улицу, что позволяло быть более независимыми от происходящего в чуме. Наши занятия тут же привлекали всеобщее внимание, однако взрослые всегда были тактичны: наблюдали издалека или будто невзначай проходили мимо, не вмешиваясь в воспитательный процесс, и только самый пожилой и авторитетный оленевод стойбища периодически садился рядом понаблюдать за внуком и другими детьми (фото 2).

Для полевой работы мы приобрели пять нарт разного назначения – ездовые и грузовые. Учебные пособия, канцелярские принадлежности, развивающие игры и спортивный инвентарь, запасенные на длительный срок, хозяева предложили сложить в отдельную грузовую нарту. Все так и стали ее называть – «учебная нарта» или «нарта с книжками». Весной и летом ямальские оленеводы тщательно выверяют вес нарт: он не должен превышать 100 кг, так как олени в этот период сильно худеют. Весной ненцы специально переходят на летние нарты – меньшего размера и старые, так как давно высохшее дерево гораздо легче. На пути каслания кочевники оставляют в массивных зимних нартах меховые *нюки* (покрытия чума), зимнюю одежду, часть продуктов, различные

вещи. Любой дополнительный груз при укладывании летних нарт считается нежелательным, поэтому оленеводы и не возят с собой ничего лишнего. Несколько раз у нас возникали споры с хозяйкой из-за той или иной вещи в наших нартах, которая ей казалась избыточной. Зная, что наши хозяева могут беспощадно ликвидировать всякую «лишнюю» тяжесть (книжки, игры и пособия), мы волновались по поводу того, как будем улаживать ситуацию со всем этим скарбом, но проблема решилась сама собой – к счастью, все жители стойбища серьезно и с любопытством отнеслись к работе детского сада.

Фото. 2. Летние занятия на улице. Ярсалинская тундра Ямальского района ЯНАО, июль 2015 г. Фотография А.И. Волковицкого

Содержимому «учебной» нарты мог бы позавидовать любой городской ребенок: карандаши, фломастеры, ручки, краски, пластилин, цветная бумага, пазлы, кубики, мячи, детские книжки и многое другое (фото 3). На стоянках хозяйки заносят в чум только самое необходимое, чтобы «не захламлять» жилище. Если что-то вдруг понадобится, они достают вещи из грузовых нарт *вандако*. Через несколько дней после начала работы детского сада стало понятно, что самое необходимое для занятий лучше иметь всегда под рукой, чтобы не лезть каждый раз в «учебную» нарту. Раскрыть, а потом запаковать и перевязать крепко и красиво вандако, а это является визитной карточкой тундровой хозяйки, – дело не пяти минут, поэтому минимальный комплект для занятий я решила всегда хранить в чуме в большой сумке. Во время каслания я

убирала сумку в *юхуна* – грузовую нарту, в которой перевозят постельные принадлежности и вещи первой необходимости (одежду, заготовки для шитья и пр.). Когда семья приходит на новую стоянку, содержимое юхуны полностью заносится в жилище, поэтому и у учебных принадлежностей появилось свое место в чуме на нашей половине, чтобы их можно было быстро достать в любой момент.

Фото. 3. Уроки рисования в зимнем чуме. Ярсалинская тундра Ямальского района ЯНАО, февраль 2016 г. Фотография А.И. Волковицкого

Педагогические сезоны: календарь и рабочая неделя

Длительное поле с тесным проживанием в коллективе, где антропологу необходимо участвовать практически во всех хозяйственных делах, с одной стороны, дает совершенно иную глубину понимания культурных практик данного сообщества, с другой – накладывает отпечаток на концентрацию исследовательского внимания. Наша загруженность повседневной работой часто мешала заниматься своими научными задачами, не оставляла свободного момента для рефлексии. Примерно через полгода мы поймали себя на психологическом сдвиге, когда начали воспринимать хозяйственные дела как первостепенные, поскольку они обеспечивали нормальное существование ненецкой семьи, частью которой мы считались. Спасало то, что мы могли делиться наблюдениями друг с другом, обсуждать их, дискутировать, стараясь сохранить цепкий ум и противодействовать интеллектуальной лености.

К тому же «свежесть» взгляду придавало четкое разделение в тундре гендерных ролей и опыта, которым мы обменивались между собой.

Осмысление полевых материалов и последующее написание этого текста реализовывались преимущественно в жанре автоэтнографии (Соколовский 2010). Ранее я наблюдала за кочевыми учителями и их воспитанниками со стороны, брала интервью, пыталась понять мотивации разных заинтересованных сторон. В роли воспитателя мне нужно было постоянно задавать вопросы самой себе, фокусироваться на собственных эмоциях, ощущениях, впечатлениях. Я опасалась, что мне не хватит осознанности как навыка непрерывного присутствия во всем, что происходит вокруг и внутри, и умения разделять рефлексию антрополога и педагога.

Планируя экспедицию, мы изначально задались целью понять, совместимо ли дошкольное образование и вообще какие-либо учебные занятия с ритмом касланий в тундре. Конечно, я видела кочевую школу на стойбище у долган, но в зимний период, когда она там работала, перекочевки происходили редко, как и у ямальских ненцев. Однако в летние месяцы ярсалинские оленеводы кочуют каждые два-пять дней. Для нас принципиально было не нарушать график хозяйственных работ и традиционный распорядок дня, поэтому мы стремились встроить детский сад в кочевую «систему жизни», как любил выражаться наш сосед по стойбищу, чтобы ответить для себя, родителей и чиновников на вопрос, насколько кочевой детский сад может быть кочевым в буквальном смысле.

Такая установка сформировалась в том числе благодаря полевой работе 2012 г. на рыболовецкой точке Хинка, в районе поселка Носок на Таймыре, где я в течение месяца наблюдала за работой ненецкой стационарной кочевой школы. На берегу Енисея в летний период проживают рыбаки, пенсионеры, а с ними довольно много детей. В сезонной школе учителя готовили дошкольников к первому классу, а студенты из Дудинского многопрофильного колледжа проходили практику, ликвидируя учебные пробелы у детей школьного возраста. График работы кочевой школы был составлен без учета особенностей распорядка дня жителей рыболовецкой точки в период полярного дня с их бодрствованием далеко за полночь и поздними подъемами, что доставляло постоянные неудобства и взрослым, и детям (Терехина 2017). Несмотря на то, что школа в Хинке стояла на одном месте, я старалась учесть этот опыт в ямальской тундре.

Государственная система образования имеет устойчивые ассоциации с тотальным формализмом и растущей бюрократизацией. Дошкольное образование, определяемое в российском законодательстве как первый уровень общего образования (Федеральный закон 2012), аналогично другим ступеням, связано со строгим исполнением правил,

регламентированных федеральным стандартом. Помимо непосредственной работы с детьми, воспитателям детских садов с каждым годом требуется заполнять все больше различной документации. Оценка их профессиональной деятельности зачастую также имеет формальный характер: например, одним из плановых показателей являются «детодни» – расчет, сколько детей находилось в детском саду в определенный период времени.

Устраиваясь кочевым воспитателем, я понимала, что мне нужно будет предоставлять отчеты о работе группы в поселковый детский сад. Правда, заведующая успокоила, показав весьма скромные отчеты воспитательниц-чумработниц, написанные от руки в тетрадях.

Еще один ряд представлений, связанный с образовательными учреждениями – проявление властных отношений между акторами, контроль и дисциплина (Фуко 1999: 212–216; 2005: 183, 188; Соколовский 2001). Под давлением оказывается не только воспитанник, но и педагог перед своим начальством и многочисленными проверками. В эпоху фрилансерства, дистанционного обучения и прочих неконтактных форм взаимодействия, у большинства из нас, тем не менее, постоянное трудоустройство ассоциируется с четким графиком, рабочими и выходными днями, перерывами на обед, выговорами за опоздания, прогулами, больничными, отпусками и т.д. Сначала я переживала, что далеко не каждый день из положенной пятидневки могу заниматься с детьми. Очередная перекочевка или перегон стада на новое место не связаны со сменой выходных и будней и даже временем дня и ночи, особенно летом, когда солнце не садится за горизонт. В связи с этим и я не пыталась соответствовать рабочей неделе детского сада, двум законным выходным и праздничным дням, а проводила занятия во все дни, когда это возможно было сделать.

Выходными для нашего детского сада становились дни касланий – в такие моменты все жители стойбища были задействованы в подготовке к перекочевке и последующем обустройстве на новом месте. К слову, за год работы детского сада мы кочевали 56 раз по маршруту общей протяженностью около 500 км. К этой цифре следует прибавить дни, посвященные хозяйственным делам: заготовке дров, выделке шкур, разбору нарт, переустановке чума. Многие дни естественным образом выделялись для бытовых дел. Если стояла жаркая погода, я откладывала занятия, чтобы, как и все хозяйки, затеять стирку. В семье оленеводов-частников рабочих рук мало, поэтому на нас всегда рассчитывали, а мы в свою очередь стремились не подвести своих хозяев. В ситуациях хозяйственных «авралов» приоритетом становилось не проведение занятий детского сада, а обеспечение благополучной жизни нашей семьи и стада. Иными словами, в такие моменты оленеводы внутри нас побеждали воспитателей, что было неизбежно.

В итоге оказалось, кочевая группа в течение года не работала лишь 110 дней, что практически соответствует федеральным стандартам: по данным производственного календаря России, в году в среднем насчитывается 118 нерабочих дней (выходных и праздников) (Производственный календарь 2015).

График работы детского сада был полностью обусловлен распорядком дня оленеводов. На объединенном стойбище я собирала детей всегда в разное время. После летнего ночного каслания, отбоя в 6.00 и подъема в 15.00 мы могли начать занятия и в 17.00, и в 22.00. Строгое городское расписание нам совсем не подходило: и я, и дети, и родители быстро к этому привыкли. Никакого контроля со стороны поселкового детского сада не исходило, тем более, что сделать это было бы затруднительно из-за отсутствия мобильной связи на большей части маршрута. Мы занимались в нашем чуме, поэтому часы работы кочевой группы в значительной степени зависели от обстановки в жилище. Чтобы значительно не нарушать ритм жизни членов семьи, мне каждый раз приходилось выгадывать такой промежуток времени, когда в чуме было относительно спокойно: не дымил костер (летом ненцы готовят на открытом огне); не пришел со смены дежурный, которому нужно сразу варить чай и ставить стол; не приехали гости из другого стойбища.

Для полноты картины следует указать на два обстоятельства, затруднявших полноценную работу кочевой группы в период с октября по февраль: темнота и холод. С ноября на этой широте световой день значительно сокращается. В этот период даже в дневное время внутри чума темно. Ненцы зажигают одну или две керосиновые лампы, которые горят целый день, но полностью осветить чум можно только включив электрические лампочки, для чего требуется заводить генератор. Бензин ямальские тундровики достают с трудом и, как правило, по завышенным ценам, поэтому стараются его экономить. Осенью наша семья, как и все соседи, испытывала большие трудности с топливом, поэтому генератор заводили два-три раза в неделю и для того лишь, чтобы зарядить телефоны и нашу технику. В этот период я не могла заниматься с детьми письмом или рисованием, чтобы не испортить им зрение. Приходилось делать упор на развитие речи и физкультуру.

Под светом керосинки мне вспоминались записки советских просветителей, работавших в кочевых школах 1930-х гг. Например, учитель Ф.Е. Еланцев, преподававший в летнее время на Чукотке, описывал свою школу в чуме (несмотря на то, что население проживало в ярангах), обтянутом тонкой парусиной, пропускающей солнечный свет – основной источник освещения, кроме костра. Ученики сидели на оленьих шкурах, держа фанерные доски – заменители парт. С наступлением холодов школа сворачивала деятельность, поскольку в чуме невоз-

можно было заниматься – сквозь зимнюю меховую покрышку жилища совсем не проникали лучи света (Базанов, Казанский 1939: 96).

Ямальские оленеводы зимой традиционно используют в качестве дров кусты полярной ивы (тальника). По окружной программе поддержки тундрового населения на некоторые фактории и станции промышленной железной дороги Обская–Карская завозятся бревна, чтобы в зимний период оленеводы могли вывозить их на свои стойбища, хотя далеко не все семьи зимуют рядом с «казенными» дровами. Зимние пастбища семьи Сэротэтто располагались в 20 км от станции Юрибей, откуда с середины декабря до апреля 2016 г. мужчины возили бревна на снегоходе. В эти месяцы в чуме всегда было натоплено, обстановка не требовала серьезной экономии дров, тогда как осенью, во время частых перекочевок с летних пастбищ на зимние, печку топили гораздо реже и только тальником. В поисках кустарника нужно было ехать на нартах за несколько километров от стойбища (до оставленного на лето снегохода мы тогда еще не добрались), поэтому дрова требовалось беречь. Температура в чуме периодически опускалась ниже ноля, что затрудняло какие-либо занятия с детьми, кроме активных игр.

Кочевой воспитатель и родители

Наиболее существенная проблема при организации кочевых дошкольных групп, озвученная заведующими детскими садами и чиновниками из районных управлений образования, – отсутствие педагогических кадров для работы в тундре. Это же отмечает и Александра Лаврилье в целом для ситуации с кочевыми школами в Сибири (Lavrillier 2013). При посещении кочевых детских садов Ямало-Ненецкого автономного округа нам встретились несколько типажей воспитателей: а) хозяйка чума на стойбище оленеводов – в основном только с общим средним образованием, иногда – со средне-специальным (не обязательно педагогическим); б) хозяйка – родственница рыбака на сезонной рыболовецкой точке, как правило, со средне-специальным педагогическим образованием, сотрудница поселкового детского сада или школы; в) внешний педагог, специально приехавший в сообщество для работы в группе, со средне-специальным или высшим педагогическим образованием.

Разные типажи соответствуют и режиму работы кочевых детских садов: круглогодичному или сезонному, последних – большинство. В летние месяцы сотрудники школ и детских садов из числа коренного населения зачастую сами выезжают к родственникам в тундру и могут согласиться поработать кочевыми воспитателями. Внешние педагоги – редкость, особенно в круглогодичных детских садах. Я познакомилась лишь с двумя такими педагогами, причем оба они – мужчины-ненцы

(что в целом нехарактерно в дошкольной педагогике) пенсионного возраста, круглый год проводящие занятия в семьях, где у них нет близких родственников.

Я спрашивала мнение всех родителей на нашем стойбище о том, каким должен быть кочевой воспитатель. Мнения сошлись, что лучше, чтобы это был внешний человек. Слухи по тундре распространяются быстро, поэтому работающих в совхозных бригадах воспитателями чум-работниц, безусловно, обсуждают широко. Большинство оленеводов скептически оценивает их трудоустройство, считая, что у хозяйки нет времени на занятия с детьми, а значит, они «просто так получают зарплату». Наблюдая объем работы тундровых женщин, я и сама начала разделять этот скепсис. Заведующая одним из ямальских детских садов рассказывала, как женщины из бригады, где работала кочевая группа, приходили жаловаться к ней на плохую работу воспитателем своей соседки по стойбищу. По словам самих воспитателей и рядовых жителей стойбищ, «свой» человек вызывает известную зависть, ведь он начинает получать зарплату, при этом, в глазах людей, он «не делает ничего особенного» и, тем более, даже не имеет специального образования.

На одном из стационарных летних стойбищ, где в 2017 г. работала сезонная кочевая группа, когда мы приехали туда, график занятий еще не был настроен, хотя формально группа уже работала. Воспитательница, молодая хозяйка одного из чумов, столкнулась с коммуникативными сложностями с соседями, когда ей было трудно убедить всех родителей приводить или отпускать к ней в чум своих детей. До этого воспитательница, не имевшая специального образования, была рядовым членом этого сообщества, теперь же она вдруг оказалась в иной роли, наделенной полномочиями и символической властью. Только когда мы, сторонние люди, помогли хозяйке в организации занятий, родители с легкостью пошли навстречу (ПМА 2017).

Таким образом, внешний человек пользуется заведомо большим авторитетом, в том числе в связи с наличием образования. Однако ему сложнее освоиться в новых условиях и организовать свой быт: нужно где-то жить, питаться, на чем-то перемещаться. На стационарном стойбище эта задача решается гораздо проще, чем в условиях кочевого быта.

На Ямале существует программа подготовки старшеклассников (группа набирается по желанию школьников), которые во время каникул занимаются в тундре со своими младшими братьями и сестрами. В департаменте образования ЯНАО обсуждаются вопросы привлечения студентов для летней практики кочевыми воспитателями и расширения числа кочевых воспитателей с образованием. Существенную роль в кадровом вопросе играет финансовая составляющая. По ямальскому законодательству, сотрудникам кочевых школ, помимо «северных», положен повышающий коэффициент за разъездной характер работы, на

чем делается акцент во всех презентациях. В данный момент такая надбавка начисляется только кочевым учителям общего школьного образования, как и прописано в законе, в котором ничего не сказано о воспитателях дошкольных учреждений, так как изначально проект «Кочевая школа» предполагал развитие школьного образования. Если для чумработницы зарплата в 15–20 тыс. руб. в месяц составляет приличный довесок к общему доходу семьи, то привлечь людей со стороны за такие деньги на Ямале практически невозможно.

После того как взрослые, особенно женщины, на нашем стойбище сошлись во мнении, что лучше, чтобы воспитателем работал приезжий педагог, мы обсуждали, готовы ли они пустить его жить в свой чум на время работы кочевой группы, будут ли помогать ему в быту и вообще, какими TundraSkills он должен обладать[2]. Главным запросом на «профпригодность» воспитателя было знание «как жить в тундре», в которое входило: умение ездить на нарте и управлять оленями, приспособленность к кочевому быту, понимание хозяйства оленеводов, знание традиций.

В связи с устойчивой феминизацией сферы образования в России, кочевой педагог, как и учитель в школе-интернате, также представляется тундровикам скорее в образе женщины. В ненецком языке в советское время появилось устойчивое слово, обозначающее учительницу *луцане*, что буквально переводится как «русская женщина», поэтому под знанием традиций в первую очередь понимается исполнение комплекса женских запретов (подробно об этом см.: Хомич 1995: 195–196; Лярская 2003; Харючи 2001: 126–127, 131–137, 155–158; и др.). В ненецкой культуре существует комплекс представлений, связанных с женской сакральной нечистотой. Женщине с наступлением фертильного возраста нельзя перешагивать через вещи (особенно связанные с оленеводством), наступать на постели в чуме, она должна хранить свою обувь, брюки и белье в отдельном «мешочке», перевозить его во время перекочевок на «поганой» нарте *сябу* и строго исполнять ряд других предписаний. Считается, что от соблюдения этих правил зависит благополучие стада и членов семьи.

Оленеводы сошлись на том, что помогать приезжему воспитателю они готовы, но педагог не должен быть обузой в условиях кочевого ритма, особенно летнего. Кроме этого, воспитателю не обойтись без знания ненецкого языка. Учитывая все перечисленные пожелания, на роль кочевого воспитателя, по мнению родителей, подходят педагоги-ненцы – выходцы из тундровой среды. Хорошо, если они будут родственниками кого-то из семей на стойбище, чтобы без дискомфорта жить в их чуме.

Заключение

Как показал мой опыт, кочевой детский сад может представлять собой компромисс между государственной системой образования с ее учебными дисциплинами, готовящими к школе, и жизнью на стойбище, не ориентированной на жесткий график, рабочую неделю и федеральные санитарные нормы. Функционирование детского сада в семьях оленеводов является своего рода моделью возможного взаимодействия «городской» и «тундровой» культур, их ценностей, представлений. Модератором этого взаимодействия становится воспитатель, которому необходимо выстраивать связи между людьми и регулярно доказывать родителям значимость дошкольного образования. В кочующем сообществе успешная работа кочевой группы в полной мере обусловлена слаженной совместной деятельностью с семьями. Если описать роль родителей в «казенной» терминологии, то от них напрямую зависят и производственное помещение (чум), и средства передвижения (нарты, олени), и расписание занятий (график касланий и стоянок). Таким образом, кочевой детский сад на стойбище концептуально мог бы быть площадкой для отказа от – как бы обидно это не звучало – колониальных подходов, сохраняющихся в сфере образования КМНС, не рассматривающих тундровых родителей в ракурсе партнерских отношений.

Вместе с тем в настоящее время организация кочевых детских садов на Ямале не имеет системного подхода, требующего учитывать все технические и культурные нюансы, а также тщательно подбирать и готовить воспитателей, гарантируя им достойную заработную плату. Даже если представить ситуацию идеального администрирования, как уже было сказано, охватить всех детей-тундровиков кочевым дошкольным образованием невозможно.

Оленеводы воспринимают образование как важный ресурс, определяющий успешность реализации их детей в поселке и городе. Однако этот взгляд пока имеет декларативный характер, поскольку у многих тундровиков не сформировалось понимание роли родителей в образовательном процессе. Тем не менее, когда в школах-интернатах были отменены подготовительные классы, родители, как и педагоги, отреагировали на это негативно из-за предстоящих трудностей прохождения учебной программы детьми.

По мнению опытных учителей, ученик без подготовки и владения русским языком не может успешно ее освоить. При отсутствии «нулевых» классов, других форм занятий или использования родного языка в качестве языка обучения таким неподготовленным первоклассником становится тундровой ребенок, что делает его стартовые возможности гораздо ниже по сравнению с поселковыми детьми, посещавшими детский сад. Следствием отсутствия необходимой подготовки может стать

отставание в начальной школе, замедленное усвоение учебных программ. Это в ряде случаев ведет к оставлению на второй год и / или к переводу в коррекционные классы, что делает практически невозможным продолжение учебы после школы. Здесь можно было бы порассуждать о том, нужна ли вообще федеральная система образования детям оленеводов (в такой форме или в таком объеме), но следует учесть, что, несмотря на довольно значительный приток молодых людей в традиционные сферы хозяйства на Ямале, бóльшая их часть выбирает жизнь в населенных пунктах, где им приходится вступать в конкуренцию по «городским правилам».

Наконец, хочется обратить внимание на связь эффективности системы образования с кризисом ямальского оленеводства, хотя подробные размышления на эту тему и невозможно уместить в данной статье. Уровень образования является важным косвенным фактором регуляции современных проблем перевыпаса, которые, по моему убеждению, имеют демографические корни. По словам самих кочевников, «чумов стало слишком много», таким образом, во главу угла следует ставить не излишнее поголовье, а перенаселение тундры, сложившееся за последние десятилетия, где для поддержания семьи требуется определенное количество оленей. Зачастую, в условиях нехватки пастбищ, оленеводы хотят, чтобы ведение традиционного хозяйства выбрали один-два наследника, а остальные устроились в поселковой среде, потому что тундра не может прокормить всех. При этом мне известны случаи, когда по причине слабой учебы или травли дети бросают школу и уговаривают родителей оставить их жить в тундре. Другой корпус историй связан с проблемами получения средне-специального или высшего образования и дальнейшего трудоустройства, что вынуждает молодежь возвращаться в тундру не по сознательному выбору, а от безысходности. Следовательно, качество образования и успешная социализация становятся залогом выбора жизненной стратегии молодых людей и оттока населения из тундры.

Примечания

[1] В тексте для этой формы дошкольного образования используется несколько общеупотребительных синонимов: кочевая группа детского сада, кочевой детский сад, дошкольная кочевая группа, кочевая группа. Кочевые группы действуют в сезонном (как правило, летнем) и круглогодичном режимах.

[2] Аллюзия на WorldSkills International (WSI) – международную ассоциацию, целью которой является повышение статуса и стандартов профессиональной подготовки, популяризация рабочих профессий через проведение международных соревнований по всему миру, а также ArcticSkills – конкурс между представителями арктических регионов, в рамках которого проводятся соревнования по навыкам оленеводства (Движение...).

Литература

Аветисян Р. Малые народы Арктики смогут обучаться в специальных «кочевых школах» // L!FE. Образование. 13 марта 2017. URL: https://life.ru (дата обращения: 15.06.2018).

Атлас кочевого образования. Салехард, 2017.

Базанов А.Г., Казанский Н.Г. Школа на Крайнем Севере. Л., 1939. Вып. 15.

Головнёв А.В., Лёзова С.В., Абрамов И.В., Белоруссова С.Ю., Бабенкова Н.А. Этноэкспертиза на Ямале: ненецкие кочевья и газовые месторождения. Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2014.

Движение Worldskills. URL: https://worldskills.ru (дата обращения: 25.08.2018).

Лярская Е.В. Северные интернаты и трансформация традиционной культуры (на примере ненцев Ямала): дис. … канд. ист. наук. СПб., 2003.

Мамонтова Н.А. На каком языке говорят настоящие эвенки? Дискуссии вокруг кочевого детского сада // Этнографическое обозрение. 2013. № 2. С. 70–91.

ПМА 2012(а) – Полевые материалы автора, 2012. Экспедиция в Носковскую тундру Таймырского Долгано-Ненецкого муниципального района.

ПМА 2012(б) – Полевые материалы автора, 2012. Ямальский район, Ямало-Ненецкий автономный округ.

ПМА 2013 – Полевые материалы автора, 2013. Экспедиция в Хатангский р-н Таймырского Долгано-Ненецкого муниципального района.

ПМА 2015–2016 – Полевые материалы автора, 2015–2016 гг. Экспедиция в Ямальский район Ямало-Ненецкого автономного округа.

ПМА 2017 – Полевые материалы автора, 2017 г. Экспедиция в Надымский, Приуральский, Тазовский, Ямальский районы Ямало-Ненецкого автономного округа.

Производственный календарь 2015. URL: http://calendar.yoip.ru/work/2015-proizvodstvennyj-calendar.html (дата обращения: 11.07.2018).

Результаты исследования готовности первоклассников к обучению в школе в Ямало-Ненецком автономном округе в 2017 году. Аналитический отчет. Центр оценки качества образования Института стратегии развития образования РАО. Москва, 2017 г. URL: http://norishkola.ucoz.ru/akt/otchet_janao_gotovnost_2017_17_11_2017_g.pdf (дата обращения: 11.06.2018).

Роббек В.А. Кочевые школы – синтез двух цивилизаций // Содействие распространению грамотности среди школьников, принадлежащих к коренным народам, путем укрепления потенциала системы общинного образования у кочевых народов Севера Республики Саха (Якутия). Якутск: CMYK-master, 2007.

Соколовский С.В. Вещность и власть в обыденном сознании (автоэтнографические этюды) // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. М., 2001. Вып. 7. С. 70–108.

Соколовский С.В. Автоэтнография и антропологические исследования науки // Антропология академической жизни. М., 2010. Т. 2. С. 24–42.

Терехина А.Н. Кочевые школы: ограничения или возможности? // Этнографическое обозрение. 2017. № 2. С. 137–153.

Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 № 273-ФЗ. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/ (дата обращения: 25.08.2018).

Функ Д.А. Сохранение и развитие языков коренных малочисленных народов Российской Федерации // Север и северяне. М., 2012. С. 51–61.

Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова. М.: Ad Marginem, 1999.

Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с фр. И. Окуневой; под общ. ред. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2005. Ч. 2.

Харючи Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса (вторая половина XX века). Томск, 2001.

Хомич Л.В. Ненцы: очерки традиционной культуры. СПб., 1995.

Школа идет за учеником. 2017 // Сайт Государственной комиссии по развитию Арктики. URL: https://www.arctic.gov.ru (дата обращения: 15.06.2018).

Laptander R.I. Model for the Tundra School in Yamal: A New Education System for Children from Nomadic and Semi-Nomadic Nenets Families // Sustaining Indigenous Knowledge: Learning Tools and Community Initiatives for Preserving Endangered Languages and Local Cultural Heritage / ed. E. Kasten, T. de Graaf. Fürstenberg: Verlag der Kulturstiftung Sibirien, 2013. P. 181–194.

Lavrillier A. Anthropology and Applied Anthropology in Siberia: Questions and Solutions Concerning a Nomadic School among Evenk Reindeer Herders // Sustaining Indigenous Knowledge: Learning Tools and Community Initiatives for Preserving Endangered Languages and Local Cultural Heritage / ed. E. Kasten, T. de Graaf. Fürstenberg: Verlag der Kulturstiftung Sibirien, 2013. P. 105–127.

Ventsel A. Reindeer, Rodina and Reciprocity: Kinship and Property Relations in a Siberian Village. Münster: LIT Verlag, 2005.

Zhirkova S. “School on the Move”. A Case Study: Nomadic Schooling of the Indigenous Evenk Children in the Republic of Sakha Yakutia (Russian Far East). Master Thesis. Tromsø: Centre for Sami Studies, University of Tromsø, 2006.

Статья поступила в редакцию 24 сентября 2018 г.

Terekhina Aleksandra N.

A ‘TRAINING SLEDGE’ AND A KEROSENE LAMP, OR TUNDRASKILLS FOR THE NOMAD KINDERGARTEN TEACHER*

DOI: 10.17223/2312461X/22/3

Abstract. The article presents the experience of an anthropologist as a nomad kindergarten teacher during a long period of fieldwork among the Nenets reindeer herders in Yamal (Yamal-Nenets Autonomous Region, Russia). The author studies human interaction and everyday practices in the tundra kindergarten and attempts to identify a relationship between two conceptual models – the system of federal regulations with regard to education and the Nenets reindeer herders’ nomad lifestyle.

Keywords: Yamal, Nenets, reindeer herders, nomad schooling, nomad kindergarten, education for the indigenous peoples of the North

* The article was supported by the Russian Science Foundation under the project ‘Energy of the Arctic and Siberia: use of resources in the context of socio-economic and environmental change’ (No. 18-18-00309, principal investigator V. N. Davydov).

References

Avetisian R. Malye narody Arktiki smogut obuchat'sia v spetsial'nykh «kochevykh shkolakh» [The small-numbered peoples of the Arctic will be able to study in special ‘nomadic schools’], *L!FE. Obrazovanie*, 13 March 2017. Available at: https://life.ru (Accessed 15 June 2018).

Atlas kochevogo obrazovaniia [The atlas of nomadic education]. Salekhard, 2017.

Bazanov A.G., Kazanskii N.G. *Shkola na Krainem Severe. Vyp. 15* [Schooling in the Far North. Issue 15]. Leningrad, 1939.

Golovnev A.V., Lezova S.V., Abramov I.V., Belorussova S.Iu., Babenkova N.A. *Etnoekspertiza na Iamale: nenetskie kochev'ia i gazovye mestorozhdeniia* [Ethnological

impact assessment in Yamal: Nenets nomadic territories and gas fields]. Ekaterinburg: Izd-vo AMB, 2014.

Dvizhenie Worldskills [The Worldskills movement]. Available at: https://worldskills.ru (Accessed 25 August 2018).

Liarskaia E.V. *Severnye internaty i transformatsiia traditsionnoi kul'tury (na primere nentsev Iamala): Dis. ... kand. ist. nauk* [Northern boarding schools and the transformation of traditional culture (a case study of the Nenets of Yamal): a 'Candidate of Sciences' degree dissertation]. St. Petersburg, 2003.

Mamontova N.A. Na kakom iazyke govoriat nastoiashchie evenki? Diskussii vokrug kochevogo detskogo sada [What language do the real Evenkis speak? Discussions around the nomad kindergarten], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2013, no. 2, pp. 70–91.

PMA 2012 (a) – Polevye materialy avtora, 2012. Ekspeditsiia v Noskovskuiu tundru Taimyrskogo Dolgano-Nenetskogo munitsipal'nogo r-na [Author's field materials, 2012. An expedition to the Noskovskaya tundra, Taymyr Dolgano-Nenetskiy district].

PMA 2012 (b) – Polevye materialy avtora, 2012. Iamal'skii raion, Iamalo-Nenetskii avtonomnyi okrug [Author's field materials, 2012. The Yamal district, Yamal-Nenets Autonomous Region].

PMA 2013 – Polevye materialy avtora, 2013. Ekspeditsiia v Khatangskii r-n Taimyrskogo Dolgano-Nenetskogo munitsipal'nogo r-na [Author's field materials, 2013. An expedition to the Khatangskiy district, Taymyr Dolgano-Nenetskiy district].

PMA 2015–2016 – Polevye materialy avtora, 2015-2016 gg. Ekspeditsiia v Iamal'skii raion Iamalo-Nenetskogo avtonomnogo okruga [Author's field materials, 2015-2016. An expedition to the Yamal district, Yamal-Nenets Autonomous Region].

PMA 2017 – Polevye materialy avtora, 2017 g. Ekspeditsiia v Nadymskii, Priural'skii, Tazovskii, Iamal'skii raiony Iamalo-Nenetskogo avtonomnogo okruga [Author's field materials, 2017. An expedition to the Nadumskiy, Priuralskiy, Tazovskiy and the Yamal districts of Yamal-Nenets Autonomous Region].

Proizvodstvennyi kalendar' 2015 [The 2015 calendar of working days and holidays]. Available at: http://calendar.yoip.ru/work/2015-proizvodstvennyj-calendar.html (Accessed 11 July 2018).

Rezul'taty issledovaniia gotovnosti pervoklassnikov k obucheniiu v shkole v Iamalo-Nenetskom avtonomnom okruge v 2017 godu. Analiticheskii otchet [The results of a study on the first graders' readiness for school in Yamal-Nenets Autonomous Region in 2017. An analytical report]. Tsentr otsenki kachestva obrazovaniia Instituta strategii razvitiia obrazovaniia RAO. Moscow, 2017. Available at: http://norishkola.ucoz.ru/akt/ otchet_janao_gotovnost_2017_17_11_2017_g.pdf (Accessed 11 June 2018).

Robbek V.A. Kochevye shkoly – sintez dvukh tsivilizatsii [Nomad schools, a synthesis of two civilizations]. In: *Sodeistvie rasprostraneniiu gramotnosti sredi shkol'nikov, prinadlezhashchikh k korennym narodam, putem ukrepleniia potentsiala sistemy obshchinnogo obrazovaniia u kochevykh narodov Severa Respubliki Sakha (Iakutiia)* [Advancing literacy among school children from nomad backgrounds through enhancing community-based education in the nomadic peoples of the north of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Iakutsk: CMYK-master, 2007.

Sokolovskii S.V. Veshchnost' i vlast' v obydennom soznanii (avtoetnograficheskie etiudy) [Materiality and power in lay peoples' consciousness (auto-ethnographic etudes)]. In: *Etnometodologiia: problemy, podkhody, kontseptsii. Vyp. 7* [Ethno-methodology: problems, approaches, and concepts. Issue 7]. Moscow, 2001, pp. 70–108.

Sokolovskii S.V. Avtoetnografiia i antropologicheskie issledovaniia nauki [Auto-ethnography and anthropological studies of science]. In: *Antropologiia akademicheskoi zhizni. T. 2* [The anthropology of academic life. Vol. 2]. Moscow, 2010, pp. 24–42.

Terekhina A.N. Kochevye shkoly: ogranicheniia ili vozmozhnosti? [Nomad schools: limitations or opportunities?], *Etnograficheskoe obozrenie,* 2017, no. 2, pp. 137–153.

Federal'nyi zakon «Ob obrazovanii v Rossiiskoi Federatsii» ot 29.12.2012 N 273-FZ [The federal law 'On Education in the Russian Federation', No. 273-FZ dated 29 December 2012]. Available at: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/ (Accessed 25 August 2018).

Funk D.A. Sokhranenie i razvitie iazykov korennykh malochislennykh narodov Rossiiskoi Federatsii [Preservation and development of the languages of small-numbered indigenous peoples in the Russian Federation]. In: *Sever i severiane* [The North and its residents]. Moscow, 2012, pp. 51–61.

Foucault M. Nadzirat' i nakazyvat': rozhdenie tiur'my [Discipline and punish: The birth of the prison]. Translated from French by V. Naumov. Moscow: Ad Marginem, 1999.

Foucault M. *Intellektualy i vlast': izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniia i interv'iu. Ch. 2* [Intellectuals and power: selected essays and interviews. Part 2]. Translated from French by I. Okuneva, ed. by B.M. Skuratov. Moscow: Praksis, 2005.

Khariuchi G.P. *Traditsii i innovatsii v kul'ture nenetskogo etnosa (vtoraia polovina XX veka)* [Traditions and innovations in the culture of the Nenets ethnos (the second half of the 20th century)]. Tomsk, 2001.

Khomich L.V. *Nentsy: ocherki traditsionnoi kul'tury* [The Nenets: essays on traditional culture]. St. Petersburg, 1995.

Shkola idet za uchenikom. 2017 [School follows school children. 2017], *Sait Gosudarstvennoi komissii po razvitiiu Arktiki*. Available at: https://www.arctic.gov.ru (Accessed 15 June 2018).

Laptander R.I. Model for the Tundra School in Yamal: A New Education System for Children from Nomadic and Semi-Nomadic Nenets Families. In: *Sustaining Indigenous Knowledge: Learning Tools and Community Initiatives for Preserving Endangered Languages and Local Cultural Heritage*. Ed. E. Kasten, T. de Graaf. Fürstenberg: Verlag der Kulturstiftung Sibirien, 2013, pp. 181–194.

Lavrillier A. Anthropology and Applied Anthropology in Siberia: Questions and Solutions Concerning a Nomadic School among Evenk Reindeer Herders. In: *Sustaining Indigenous Knowledge: Learning Tools and Community Initiatives for Preserving Endangered Languages and Local Cultural Heritage*. Ed. E. Kasten, T. de Graaf. Fürstenberg: Verlag der Kulturstiftung Sibirien, 2013, pp. 105–127.

Ventsel A. *Reindeer, Rodina and Reciprocity: Kinship and Property Relations in a Siberian Village*. Münster: LIT Verlag, 2005.

Zhirkova S. *"School on the Move". A Case Study: Nomadic Schooling of the Indigenous Evenk Children in the Republic of Sakha Yakutia (Russian Far East)*. Master Thesis. Tromsø: Centre for Sami Studies, University of Tromsø, 2006.

ФИЗИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 304
DOI: 10.17223/2312461X/22/4

ЭТНИЧЕСКИЙ ПАРОХИАЛИЗМ В КООПЕРАТИВНОМ ПОВЕДЕНИИ: ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СРЕДИ РУССКИХ И БУРЯТ*

Виктория Викторовна Ростовцева,
Марина Львовна Бутовская

Аннотация. Настоящая работа посвящена исследованию феномена этнического парохиализма в кооперативном поведении как предпочтения представителей своей этнической группы (популяции) для кооперативных взаимодействий на фоне нейтрального или негативного отношения к представителям чужой группы. Наше исследование является экспериментальным: для выявления склонности к кооперации мы использовали экономические игры («Общественное благо» – групповая игра; «Дилемма Заключенного» – парная игра), в которых участники (представители контрастных этнических групп) комбинировались специальным образом, что позволило оценить популяционные предпочтения в кооперативном поведении. Условия эксперимента были максимально приближены к естественным за счет использования метода взаимодействий «лицом к лицу», который является особенностью нашего подхода. В задачи исследования входила не просто оценка наличия парохиального эффекта как такового (этому посвящено уже много работ), а скорее оценка вклада подобного эффекта в возникновение и эффективность кооперации на парном и групповом уровнях. Участниками эксперимента были 102 молодых мужчины в возрасте от 18 до 30 лет (25 ± 3 года), представители двух контрастных популяций: русские (N = 51), буряты (N = 51). В ходе эксперимента было сформировано 28 групп, этнически гомо- и гетерогенных по составу участников, а также проведено 140 уникальных игр, включавших парные взаимодействия незнакомых представителей одной либо контрастных популяций. Полученные результаты показали, что парохиальный эффект в кооперации мужчин (в условиях личного контакта) имеет сложную динамику. Размер группы негативно влияет на проявление кооперативности ее членов, в то время как парохиальный эффект отчетливо проявляется только на групповом уровне и возрастает с увеличением размера группы. Взаимовлияние разнонаправленных факторов (размер группы снижает кооперативность, этническая гомогенность группы усиливает ее) приводит к тому, что на индивидуальном уровне (парные взаимодействия) общий парохиальный эф-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РНФ № 18-18-00075, рук. М.Л. Бутовская.

фект не наблюдается (индивидуальные качества партнера оказываются более значимы, чем его принадлежность к той или иной популяции); на уровне небольших групп парохиальный эффект выражен очень сильно (этнически гомогенные группы характеризуются повышенной кооперативностью и эффективностью); на уровне больших групп парохиальный эффект нивелируется (в больших группах кооперативность снижена вне зависимости от этнического состава участников). Помимо этого, мы обнаружили слабую тенденцию на проявление парохиальной кооперации в парных взаимодействиях бурят, но не русских. Результаты обсуждаются в эволюционной перспективе.

Ключевые слова: кооперация, альтруизм, парохиализм, русские, буряты, глобализация, эволюция социальности, групповой отбор, экономические игры

Введение

Термин «парохиализм», вынесенный в заглавие настоящей работы, является новым для русскоязычных исследователей, поэтому в первую очередь мы дадим определение этому понятию. Емкого синонима парохиализма в русском языке нет, но смысл этого явления подразумевает положительное отношение к представителям свой социальной группы (сформированной по любому критерию – этническому, расовому, языковому, религиозному, профессиональному, субкультурному и т.д.) на фоне нейтрального или негативного отношения к представителям чужой группы (сформированной по тому же критерию) (Bernhard, Fichbacher, Fehr 2006). В своем крайнем проявлении парохиализм перетекает в ксенофобию, однако здесь мы воздержимся от применения этого термина, так как предмет настоящего исследования – внутригрупповой фаворитизм, а не межгрупповая вражда.

Изучение явления парохиализма в русле эволюционных исследований в социальных и биологических науках имеет богатую историю (см. обзор: Balliet, Wu, De Dreu 2014). Особое внимание к этому явлению антропологи, этологи и эволюционные психологи стали проявлять в контексте концепции группового (или многоуровневого) отбора (Maynard Smith 1964, 1976; Traulsen, Nowak 2006; García, van den Bergh 2011), где парохиализм является необходимым условием реализации групповой конкуренции. Суть парохиализма тесно связана с такими явлениями, как альтруизм и кооперация, поскольку именно они являются выражением расположения, положительного отношения человека к окружающим, поэтому ряд авторов рассматривает парохиализм в тесной связи с феноменами человеческого альтруизма и гиперкооперативности, в качестве адаптивной необходимости в условиях межгрупповых конфликтов и войн (Choi, Bowles 2007; Rusch 2014a, 2014b).

Этнический и расовый парохиализм имеет прямое отношение к феномену родственного альтруизма, описанного теорией родственного отбора Гамильтона (Hamilton 1964). Согласно этой теории, отбор благоприятствует взаимопомощи между родственниками, являющимися

носителями общих генов, что способствует распространению генотипа, связанного именно с таким поведением. Расширением теории родственного отбора в применении к человеку является теория генетического сходства (Rushton, Russell, Wells 1984), согласно которой человек более склонен проявлять альтруизм и кооперацию по отношению к генетически схожим индивидуумам. Очевидно, что представители одной популяции (расовой или этнической группы) в среднем более родственны друг другу, нежели представителям чужих, далеких друг от друга популяций (в смысле географической отдаленности или существенной разницы происхождения) (Ростовцева 2016).

Большинство современных исследований парохиальных эффектов в поведении человека имеют экспериментальный характер и базируются на разыгрывании социальных ситуаций, заимствованных из теории игр (von Neumann, Morgenstern 1953; Maynard Smith, Price 1973; Maynard Smith 1988). В данном подходе используются различные дилеммы и более сложные схемы взаимодействий между людьми, направленные на выявление определенных качеств (альтруизма, кооперации, доверия и т.д.). Сам критерий принадлежности к той или иной группе может быть как естественным, так и искусственно смоделированным в рамках эксперимента (обширная сводка исследований с особенностями постановки такого плана экспериментов и результатами представлена в метаобзоре: Balliet et al. 2014).

Эффект этнической гомогенности групп, парохиализма, а также его эффективности, описан в ряде экономических полевых исследований закрытых социальных торговых и хозяйственных сетей в многонациональных государствах (Bowles, Gintis 2004). Однако экспериментальные исследования избирательности в кооперативном и альтруистичном поведении по принципу принадлежности к одной этнической группе приводят к противоречивым результатам: часть исследований не обнаруживает такого эффекта (Habyarimana et al. 2007; Criado et al. 2015); другие же обнаруживают четкое проявление этнического парохиализма (Бутовская, Дьяконов, Ванчатова 2007; Butovskaya et al. 2000; Bernhard et al. 2006). Наблюдаемая неоднозначность в первую очередь может быть связана с известным на сегодняшний день обстоятельством: разные популяции существенно различаются степенью выраженности парохиального альтруизма (Hruschka, Henrich 2013), и, наряду с культурными и экологическими особенностями, очень важную роль в этом явлении играет процесс глобализации, способствующий снижению эффектов локального парохиализма (Buchan et al. 2009).

Задачей нашего исследования является оценка возможного этнического парохиального эффекта в кооперативном поведении на уровне индивидуальных (парных) и групповых взаимодействий. Представителями исследуемых этнических групп стали русские (европеоиды) и бу-

ряты (монголоиды). Критерий принадлежности к той или иной популяции был естественным, не требовал дополнительных пояснений, так как легко определялся визуально в силу явных различий внешности и происхождения русских и бурят. Далее мы будем называть такие популяции контрастными, т.е. сильно различающимися по визуально наблюдаемым признакам.

Кроме этнического парохиализма мы также оценивали различия в стратегиях поведения по критерию «друг–незнакомец», так как существуют данные (которые могут показаться интуитивными) о том, что люди проявляют больше альтруизма по отношению к друзьям, чем к незнакомцам (Brañas-Garza, Durán, Espinosa 2012). Также в ряде исследований было показано, что друзья характеризуются схожими генетическими (Rushton 1979) и поведенческими (Werner, Parmelee 1979; Güroğlu et al. 2007) качествами чаще, чем могло бы быть продиктовано случайностью. Следует также понимать, что в небольших по размеру традиционных обществах, близкие по возрасту родственники одного пола также часто являются одновременно и друзьями (неопубликованные данные М.Л. Бутовской по обществам охотников-собирателей и скотоводов Танзании).

В настоящей работе мы совместили экспериментальный и натуралистский подходы к исследованию кооперативного поведения. В качестве экспериментальной схемы взаимодействий мы использовали все те же экономические ситуации из теории игр для парных и групповых взаимодействий (см. ниже в разделе «Методы»). В отличие от абсолютного большинства исследований в этой области, мы отказались от анонимности принятия решений и провели эксперимент в условиях реальных взаимодействий «лицом к лицу», однако без возможности намеренной коммуникации. Такая постановка эксперимента позволила приблизить условия к естественным (в процесс принятия решений было включено все многообразие факторов, присущих реальным взаимодействиям за исключением вербальной коммуникации). В ходе исследования мы оценивали не минимальное условие, необходимое для возникновения парохиального эффекта по этническому признаку («минимальная групповая парадигма») (Tajfel 1970), а скорее вклад парохиального эффекта в возникновение кооперации и ее эффективность в присутствии других факторов, оказывающих влияние на поведение.

Методы

Данное исследование проводилось в Москве. В эксперименте участвовали 102 молодых мужчины (51 русский, 51 бурят) в возрасте от 18 до 30 лет (русские: 25±3,2 лет; буряты: 24,5±3,1 года). Буряты – народ Южной Сибири монголоидного происхождения, в большинстве своем проживающий в Республике Бурятия, в г. Улан-Удэ и сельских окрест-

ностях (согласно переписи населения 2010 г.). В нашей выборке все буряты были выходцами из Бурятии и проживали в Москве от 1 до 8 лет. Представителями выборки русских были жители Москвы и Подмосковья европеоидного происхождения. Большинство из них родились в этой местности. И русские, и буряты свободно говорили на русском языке. Профессиональная деятельность участников была разнообразна: от студентов различных специальностей и вузов до мужчин, работающих в различных областях экономики.

В основу нашего исследования легли социальные ситуации, заимствованные из теории игр (von Neumann, Morgenstern 1953; Maynard Smith et al. 1973; Maynard Smith 1988), и широко используемые в поведенческих и эволюционных исследованиях. Парохиальный эффект в кооперативном поведении по отношению к представителям своей и контрастной популяций определялся в групповых и парных взаимодействиях.

Участники приглашались на эксперимент в сопровождении друга (или знакомого) – представителя той же популяции. Оба друга принимали полноценное участие в исследовании. Группы формировались таким образом, чтобы в них не оказывалось друзей или знакомых (за несколькими исключениями, которые были учтены). Группы имели разную степень этнической гомогенности (от абсолютно гомогенных, где все участники являлись представителями одной популяции, до гетерогенных, где группа наполовину (или примерно на половину) состояла из русских, а наполовину из бурят. Также группы имели разный размер, что позволило оценить и этот фактор.

В качестве основы для групповых взаимодействий мы выбрали игру «Общественное благо» (Public Goods Game) (Fischbacher, Gächter, Fehr 2001; Galbiati, Vertova 2008; Brekke et al. 2011; Chaudhuri 2011). В этой игре была задействована группа участников, каждый из которых принимал решение о том, сколько из имеющихся у него начальных очков вложить в общий проект, а сколько оставить себе. Решения участниками принимались секретно, так что только экспериментатор знал, кто сколько очков вложил. Такая конфиденциальность сохранялась на протяжении всей групповой игры. Сумма очков, вложенных участниками, умножалась на два, а затем поровну делилась между всеми. После оглашения результата участник мог понять общие настроения в группе (вкладывают ли другие больше или меньше него), однако кто именно сколько вкладывает – оставалось для него неизвестным. В нашем исследовании участники играли три раунда подряд (принимали три последовательных решения), заработанные в каждом раунде очки ложились в основу начального капитала для следующего раунда. Эта игра позволяет выявить индивидуальную склонность к кооперации и степень доверия к участникам группы (Ростовцева, Бутовская, 2017).

После игры «Общественное благо» участники нескольких групп переформировывались для парных взаимодействий. Пары комбинировались таким образом, чтобы каждый участник 1 раз вступил во взаимодействие со своим другом (представителем той же популяции, взаимодействие «друзья»), как минимум по 1 разу вступил во взаимодействие с незнакомцем из своей популяции (взаимодействие «земляки») и как минимум по 1 разу – с незнакомцем из контрастной популяции (взаимодействие «контраст»). По техническим причинам (связанным с неявками) не все испытуемые смогли поучаствовать во всех трех типах взаимодействий, однако это не помешало провести запланированный анализ. Все парные взаимодействия были уникальными, т.е. комбинации партнеров не повторялись ни для одного из типов взаимодействий.

В качестве матрицы для парных взаимодействий мы выбрали игру Дилемма Заключенного (Prisoner's Dilemma) (Andreoni, Miller 1993; Brosig 2002; Doebeli, Hauert 2005; и др.). В этой игре участники пары одновременно принимали решение: «вступить в кооперацию» либо «отказаться». Дальнейшие выплаты зависели от решений обоих участников: если оба приняли решение «вступить в кооперацию», то каждый получал по 5 очков, если оба принимали решение «отказаться», то по 2 очка, если же один решал кооперироваться, а второй отказывался, то первый получал 1 очко, а отказавшийся 9. В этой дилемме беспроигрышной стратегией являлся отказ от кооперации (при этом решении можно получить максимум и нельзя получить минимум) (Nash 1951), поэтому решения о вступлении в кооперацию свидетельствовали о базовой склонности к кооперативному поведению. Игра также проигрывалась три последовательных раунда и позволила определить индивидуальную кооперативность в условиях личных взаимодействий с разными партнерами («друзья», «земляки», «контрастная группа»).

Все игры (как групповые, так и парные) проводились в условиях отсутствия какой-либо намеренной коммуникации между участниками (вербальной, жестовой), однако при непосредственном визуальном контакте в реальном времени.

Для оценки парохиального эффекта по принципу принадлежности к одной из контрастных популяций (русские, буряты) в групповых взаимодействиях мы рассматриваем параметр этнической гомогенности группы, который принимает значения: (0) в случае равного или близкого к равному соотношению представителей обеих популяций в группе (т.е. группа этнически гетерогенна); (1) в случае высокой или абсолютной этнической гомогенности группы (т.е. группа состоит в большинстве (или только) из бурят или русских).

Таким образом, наш эксперимент позволил оценить вклад парохиального эффекта в кооперативное поведение на уровне групп и личных (парных) взаимодействий.

Уникальной особенностью нашего исследования является использование экономических игр, проводимых «лицом к лицу», когда участники взаимодействия находятся в одном помещении и могут визуально контактировать друг с другом, и наблюдать за всеми невербальными реакциями партнеров. Такая постановка эксперимента является очень большим преимуществом, так как она значительно приближает исследование к реальным условиям. Помимо этого, условие «взаимодействия незнакомцев» в нашем исследовании выполнялось не просто в среде студентов, учащихся одного вуза (как это бывает в абсолютном большинстве исследований), а среди высоко гетерогенной выборки, представляющей случайные срезы различных слоев общества. Ценность данного исследования также состоит в большой сложности его практической реализации.

Статистический анализ проводился нами в программе SPSS 23 и включал: построение линейных моделей с учетом основных эффектов и взаимодействий (дисперсионный анализ ANOVA); сопоставление бинарных и категориальных данных с помощью критерия Хи-квадрат. Уровень статистической значимости принят в соответствии со стандартом ($p < 0{,}05$).

Результаты

Групповые игры. В нашем исследовании были задействованы группы из 3 (42 участника), 4 (40 участников) и 5 (20 участников) человек. Из 28 групп 12 были гомогенные с превалированием бурят (41 человек участвовал в таких группах), 9 – гомогенные с превалированием русских (32 человека), и 7 – гетерогенные группы (29 человек).

Популяционных различий в индивидуальной кооперативности и успешности в групповых играх обнаружено не было.

Для оценки степени выраженности парохиального эффекта мы проанализировали связь между этнической гомогенностью групп и (i) величиной первых вкладов участников (в первом раунде игры «Общественное благо»), (ii) величиной максимальных вклада по всем трем раундам, (iii) средними доходами участников по завершении игры как показателя успешности группы. Также в линейную модель были введены такие показатели, как размер группы и принадлежность к определенной популяции, а также взаимодействие этих факторов.

Величина первых индивидуальных вкладов отражает изначальную склонность к кооперации и степень доверия участников в заданной группе в условиях «первого впечатления». Результаты анализа для первых вкладов представлены в табл. 1.

Величина максимальных вкладов отражает динамику ситуации в условиях нескольких повторных взаимодействий. Результаты анализа для величины максимальных вкладов по всем трем раундам представлены в табл. 2.

Таблица 1

Связь величины первых вкладов с этнической гомогенностью, размером, и популяционным составом групп

Зависимая переменная: Величина первого вклада							
Предиктор	**Значение**	**M**	**S.E.**	**F**	***p***	**R^2**	***p* (модель)**
Гомогенность группы	-гомо	9,5	0,8	5,96	**0,017**		
	-гетеро	5,3	1,1				
Размер группы [1]	3 человека	10,3	0,8	1,59	0,210		
	4 человека	8,6	1,0				
	5 человек	5,9	1,2				
Гомогенность * Размер группы[2]	-гомо* 3 ч.	10,3	0,8	4,25	**0,042**	**0,208**	**0,002**
	-гомо* 4 ч.	12,1	1,6				
	-гетеро* 4 ч.	4,0	1,3				
	-гомо* 5 ч.	6,2	1,8				
	-гетеро* 5 ч.	5,6	1,8				
Популяция	Буряты	7,3	0,9	0,52	0,475		
	Русские	8,4	0,9				
Популяция * Гомогенность группы	-гомо*буряты	8,7	1,1	0,38	0,537		
	-гомо*русские	10,4	1,1				
(Константа)				146	<0,001		

Примечание. Линейная модель (дисперсионный анализ ANOVA). M – средняя величина первых вкладов для отдельных факторов, S.E. – стандартная ошибка. [1]Частный анализ (PostHoc, Tukey) выявил статистически значимую разницу в величине первых вкладов между группами из 3 и 5 человек (p = 0,018). [2]Значимый эффект взаимодействия: на уровне групп из 5 человек отрицательный эффект размера группы снижает положительный эффект этнической гомогенности.

Таблица 2

Связь величины максимальных вкладов с этнической гомогенностью, размером, и популяционным составом групп

Зависимая переменная: Величина максимального вклада							
Предиктор	**Значение**	**M**	**S.E.**	**F**	***p***	**R^2**	***p* (модель)**
Гомогенность группы	-гомо	22,2	1,9	19,3	**<0,001**		
	-гетеро	8,2	2,4				
Размер группы	3 человека	18,5	1,9	5,22	**0,007**		
	4 человека	20,9	2,3				
	5 человек	11,3	2,8				
Гомогенность * Размер группы[1]	-гомо* 3 ч.	18,4	1,9	8,44	**0,005**	**0,314**	**<0,001**
	-гомо* 4 ч.	34,1	3,57				
	-гетеро* 4 ч.	7,7	2,8				
	-гомо* 5 ч.	13,9	4,0				
	-гетеро* 5 ч.	8,7	3,9				
Популяция	Буряты	15,9	2,0	0,09	0,762		
	Русские	17,1	2,0				
Популяция * Гомогенность группы	-гомо*буряты	20,7	1,1	0,50	0,478		
	-гомо*русские	23,6	1,1				
(Константа)				112	<0,001		

Примечание. Линейная модель (дисперсионный анализ ANOVA). M – средняя величина максимальных вкладов для отдельных факторов, S.E. – стандартная ошибка. [1] Значимый эффект взаимодействия: на уровне групп из 5 человек отрицательный эффект размера группы снижает положительный эффект этнической гомогенности.

Наконец, были проанализированы средние доходы участников на момент завершения игры, являющиеся показателем успешности группы как целого. Результаты анализа связи средних индивидуальных доходов и групповых параметров представлены в табл. 3.

Из этих результатов видно, что популяционная гомогенность и размер групп оказывают значительное влияние на индивидуальную кооперативность участников и доверие в группе, а также на успешность группы как целого: этническая гомогенность оказывает сильный положительный эффект на индивидуальную кооперативность участников и успешность группы, в то время как размер группы оказывает отрицательное влияние на эти показатели.

Таблица 3

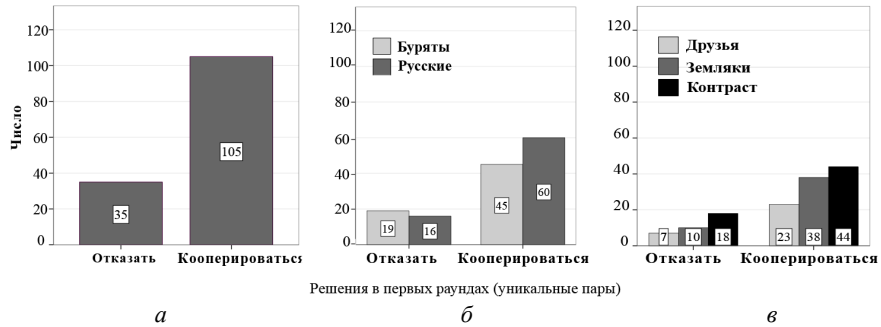
Связь средних доходов участников с этнической гомогенностью, размером и популяционным составом групп

Зависимая переменная: Средний доход участника							
Предиктор	**Значение**	**M**	**S.E.**	**F**	***p***	**R^2**	***p* (модель)**
Гомогенностьгруппы	-гомо	59,6	2,5	25,0	**<0,001**	**0,501**	**<0,001**
	-гетеро	36,5	3,2				
Размер группы	3 человека	58,4	2,5	8,62	**<0,001**		
	4 человека	58,1	3,0				
	5 человек	38,5	3,7				
Гомогенность * Размер группы[1]	-гомо* 3 ч.	58,3	2,5	26,8	**<0,001**		
	-гомо* 4 ч.	82,4	4,7				
	-гетеро* 4 ч.	33,9	3,7				
	-гомо* 5 ч.	37,9	5,3				
	-гетеро* 5 ч.	39,1	5,2				
Популяция	Буряты	50,6	2,7	0,03	0,875		
	Русские	50,0	2,6				
Популяция * Гомогенность группы	-гомо*буряты	60,0	3,4	0,01	0,929		
	-гомо*русские	59,0	3,0				
(Константа)				663	<0,001		

Примечание. Линейная модель (дисперсионный анализ ANOVA). M – величина среднего дохода участниковдля отдельных факторов, S.E. – стандартная ошибка. [1] Значимый эффект взаимодействия: на уровне групп из 5 человек отрицательный эффект размера группы перевешивает положительный эффект этнической гомогенности.

Взаимодействие разнонаправленных эффектов этнической гомогенности и размера группы приводит к тому, что и гомогенные, и гетерогенные *большие* группы характеризуются низкой кооперативностью и низкими средними доходами участников (см. табл. 1–3). В групповых взаимодействиях мы не наблюдаем популяционного эффекта на проявление парохиализма, т.е. положительный эффект популяционной гомогенности группы был одинаково выражен как у бурят, так и у русских.

Парные взаимодействия. Распределение индивидуальных решений в первых раундах для общей выборки, а также с учетом популяционной принадлежности и типа взаимодействия представлено на рис. 1. Значимых популяционных различий в общей кооперативности в первом раунде парных взаимодействий не обнаружено (рис. 1, *б*), также как и не обнаружено общих различий в частоте кооперативных решений по отношению к «друзьям», «землякам» либо представителям контрастной популяции (рис. 1, *в*).



а *б* *в*

Рис. 1. Частота индивидуальных решений в первых раундах игр: *а* – частота решений в общей выборке; *б* – сравнение частот решений бурят и русских; *в* – сравнение частот решений для трех типов взаимодействий: «друзья», «земляки», «контрастная группа»

Анализ частот кооперативных решений в первом раунде игр с одновременным учетом и популяционной принадлежности, и типа взаимодействия, выявил различия между русскими и бурятами: оказалось, что русские были менее склонны принимать кооперативные решения в парах с представителями своей популяции, и в первом раунде больше доверяли бурятам (чаще принимали рискованные решения вступить в кооперацию в «контрастных» парах), в то время как буряты, наоборот, больше кооперировались с «земляками» и меньше – с представителями русской популяции (критерий Хи-квадрат: N = 82, χ^2 = 3,8, df = 1, p = 0,05) (рис. 2). Наблюдаемый эффект очень слабый и находится на границе статистической значимости, поэтому будет рассматриваться нами как тренд.

Различия в кооперативности между русскими и бурятами по отношению к представителям своей и контрастной популяции: критерий Хи-квадрат (χ^2 = 3,8, df = 1, p = 0,05).

На уровне пар мы не наблюдаем статистически значимой разницы в достижении взаимной кооперации (оба решения в паре: «вступить в кооперацию») ни среди бурят, ни среди русских, ни между различными типами взаимодействий («друг», «земляк», «контраст»).

При анализе общей частоты кооперативных решений во всех игровых раундах (1-, 2-, 3-й раунды) распределения оказались такими же.

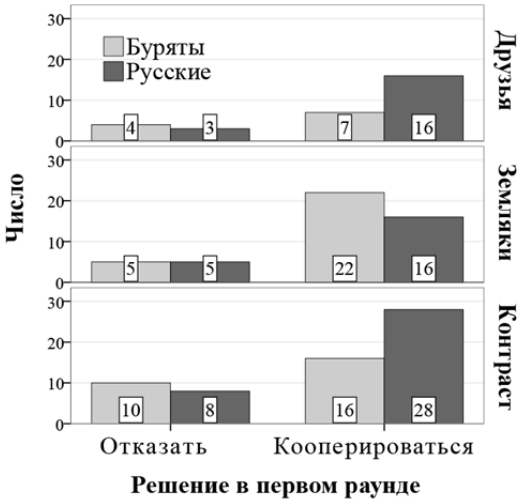


Рис. 2. Частота решений в первом раунде с учетом типа взаимодействия и популяционной принадлежности

Общие результаты. Наши результаты показывают, что парохиальный эффект в кооперации мужчин (в условиях личного контакта) имеет сложную динамику и тесно связан с числом взаимодействующих индивидуумов. В условиях парных взаимодействий общего парохиального эффекта не наблюдается (см. рис. 1), однако он обнаруживает себя в группах из 3 и 4 человек (с нарастанием силы эффекта), но дальнейшее увеличение размера группы отрицательно сказывается на кооперативности и существенно снижает парохиальный эффект (положительное влияние гомогенности группы на кооперативность практически сходит на нет в группах из 5 человек). В результате в больших группах и на индивидуальном уровне (парные взаимодействия) парохиальный эффект отсутствует (или выражен так слабо, что не улавливается на нашей небольшой выборке).

Групповые эффекты (этническая гомогенность и размер групп) имеют очень высокую статистическую достоверность и объяснительную силу (модели описывают от 20 до 50% дисперсии; см. табл. 1–3). Сила общего парохиального эффекта в групповых взаимодействиях была настолько велика, что нам не удалось выявить популяционных различий по этому критерию (и русские, и буряты проявляли больше кооперативности и достигали больших успехов в этнически гомогенных группах). Если слабый популяционный эффект и имеется в действительности, то на фоне общего парохиального эффекта он становится незначимым. В то же время на индивидуальном уровне (парные взаимодействия) общий парохиальный эффект настолько мал, что можно уловить тенденцию к популяционным различиям в проявлении парохиализма (рис. 2): согласно результатам, буряты были более склонны

проявлять кооперацию по отношению к «землякам», нежели по отношению к русским.

Статистически значимой разницы в кооперативном поведении по отношению к «друзьям» и незнакомцам не обнаружено ни в общей выборке, ни для представителей отдельных популяций.

Обсуждение результатов

Наши результаты показывают, что предпочтение мужчин вступать в кооперацию с представителями своей популяции (в условиях личного контакта) зависит от количества взаимодействующих индивидуумов.

Положительный эффект этнической гомогенности на кооперативное поведение в парах по сравнению с групповыми взаимодействиями значительно снижен: в общей выборке для парных взаимодействий он совсем отсутствует, в то время как в группах он значим вне зависимости от популяционной принадлежности участников. В парных взаимодействиях на передний план выходят индивидуальные качества партнера, которые становятся более важными критериями для координации поведения. Это может быть связано с тем, что при снижении количества информации, поступающей из социальной среды (пара по сравнению с группой), человеку становится легче производить более качественную обработку принимаемых сигналов (анализ индивидуальных характеристик), в то время как в группе такой анализ затруднителен и шаблонный эффект «свой – чужой» помогает ориентироваться в сложной социальной среде. Результаты нашего исследования, опубликованные ранее (Ростовцева, Бутовская 2018), свидетельствуют о том, что на индивидуальном уровне (парные взаимодействия) очень большое влияние на кооперацию и ее эффективность оказывают социальные качества личности, а также выраженность показателей маскулинности мужчин, вне зависимости от популяционной принадлежности.

Тот факт, что мы не обнаружили общего парохиального эффекта в парных взаимодействиях, идет вразрез с интуитивными ожиданиями большей склонности «земляков» помогать друг другу. Однако в данном случае, возможно, будет разумным разделить понятия «помощи» (альтруизма) и «кооперации». Действительно, исследования, обнаруживающие этнический парохиальный эффект на индивидуальном уровне, имеют дело с чистым альтруизмом (т.е. односторонней помощью, а не интерактивными взаимодействиями) (Бутовская и др. 2007; Butovskaya et al. 2000; Bernhard et al. 2006), в то время как процесс кооперации, как двустороннего взаимодействия, имеет более сложные механизмы реализации. В таких взаимодействиях индивидуальные (а не популяционные) качества партнера могут выходить на первый план – до тех пор, пока оценка этих качеств остается возможной.

Проявление парохиального эффекта на групповом уровне сопровождалось также и большей эффективностью (а значит, адаптивным преимуществом) этнически гомогенных групп, однако при увеличении группы этот эффект пропадал вместе со снижением общей кооперативности. Негативное влияние размера группы на проявление индивидуальной кооперативности ее членов уже было показано в ряде исследований (Hamburger, Guyer, Fox 1975; Alencar, de Oliveira Siqueira, Yamamoto 2008; Nosenzo, Quercia, Sefton 2015). Стоит отметить, что подобный эффект обнаруживается именно для небольших групп (2–10 человек). По всей видимости, с увеличением размера группы участникам становится сложнее координироваться, и процессы внутригрупповой конкуренции начинают превалировать, вне зависимости от гомогенности или гетерогенности ее состава.

Нам удалось уловить слабую тенденцию к проявлению предпочтений к представителям свой популяции в кооперативном поведении бурят, но не русских (рис. 2). Результаты исследования психологических характеристик бурят данной выборки, описанные в других наших работах, показали, что буряты имели сниженный уровень общей эмпатии и открытости новому опыту, по сравнению с русскими (Ростовцева, Бутовская 2017; Rostovtseva, Butovskaya, Mkrtchjan 2019 (в печати)). Эти результаты согласуются с концепцией отрицательного влияния степени глобализации общества на проявление парохиального альтруизма его членов (Buchan et al. 2009).

Буряты по сравнению с русскими являются более традиционалистски ориентироваными, также они являются немногочисленными носителями бурятского языка, который выступает в качестве одного из важных факторов консолидации в условиях нативной русскоязычной среды. К аналогичному результату пришли наши коллеги, изучавшие особенности физиологии и психологии пермских студентов: оказалось, что молодые коми-пермяки, приехавшие в Пермь учиться из сельской местности, характеризовались высокой внутригрупповой консолидацией по языковому признаку, для них были характерны замкнутость, низкий уровень толерантности и низкий уровень стремления к новизне по сравнению с русскими студентами г. Перми, также приехавшими из сельской местности, но быстро адаптировавшимся к среде мегаполиса (Козлов и др. 2018). Эти данные свидетельствуют о том, что в процессах формирования глобальной идентичности особое значение имеет именно информационная составляющая (язык, культура), а не просто уровень урбанизации и модернизации «среды обитания». Из-за расширения индивидуальной идентичности в условиях глобального информационного обмена границы парохиализма также размываются. Не стоит забывать и о возможной ситуативной относительности парохиальных эффектов: будут ли буряты также проявлять предпочтения к

«землякам», находясь в своей «информационной среде»? На этот вопрос мы постараемся ответить в обозримом будущем.

Наша работа продемонстрировала сложный характер динамики групповых этнических предпочтений, показав, что явление этнического парохиализма нельзя рассматривать в отрыве от других социальных влияний. Многофакторный подход, а также приближение исследований к естественным условиям призваны продвинуть наше понимание и прогнозирование естественных процессов социального поведения человека.

Литература

Бутовская М., Дьяконов И., Ванчатова М. Бредущие среди нас. М.: Научный Мир, 2007.

Ростовцева В.В. Альтруизм с человеческим лицом // Человек. 2016. №. 1. С. 17–29.

Ростовцева В.В., Бутовская М.Л. Биосоциальные механизмы кооперативного поведения мужчин (на примере русских и бурят) // Вестник Московского университета, серия XXIII: Антропология. 2017. № 4. С. 107–118.

Ростовцева В.В., Бутовская М.Л. Социальное доминирование, агрессия и пальцевой индекс (2D:4D) в кооперативном поведении молодых мужчин // Вопросы психологии. 2018. № 4. С. 65–80.

Козлов А.И., Вершубская Г.Г., Козлова М.А., Корниенко Д.С. Гормональные показатели хронической тревоги и стресса в группах с разным уровнем модернизированности // Известия Института антропологии МГУ. 2018. Вып. 3. С. 40–41.

Alencar A.I., de Oliveira Siqueira J., Yamamoto M.E. Does groupsize matter? Cheating and cooperation in Brazilian school children // Evolution and Human Behavior. 2008. Vol. 29, № 1. P. 42–48. DOI: https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2007.09.001

Andreoni J., Miller J.H. Rational cooperation in the finitely repeated prisoner's dilemma: Experimental evidence // The economic journal. 1993. V. 103, № 418. P. 570–585.

Balliet D., Wu J., De Dreu C.K.W. Ingroup favoritism in cooperation: A meta-analysis // Psychological Bulletin. 2014. Vol. 140, № 6. P. 1556–1581. DOI: http://dx.doi.org/10.1037/a0037737

Bernhard H., Fischbacher U., Fehr E. Parochial altruism in humans // Nature. 2006. Vol. 442, № 7105. P. 912–915. DOI: https://doi.org/10.1038/nature04981

Bowles S., Gintis H. Persistent parochialism: trust and exclusion in ethnic networks // Journal of Economic Behavior & Organization. 2004. Vol. 55, № 1. P. 1–23. DOI: https://doi.org/10.1016/j.jebo.2003.06.005

Brekke K.A., Hauge K.E., Lind J.T., Nyborg K. Playing with the good guys. A public good game with endogenous group formation // Journal of Public Economics. 2011. Vol. 95, № 9. P. 1111–1118. DOI: https://doi.org/10.1016/j.jpubeco.2011.05.003

Brosig J. Identifying cooperative behavior: some experimental results in a prisoner's dilemma game // Journal of Economic Behavior & Organization. 2002. Vol. 47, № 3. P. 275–290. DOI: https://doi.org/10.1016/S0167-2681(01)00211-6

Brañas-Garza P., Durán M.A., Espinosa M.P. Favouring friends // Bulletin of Economic Research. 2012. Vol. 64, № 2. P. 172–178. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1467-8586.2010.00357.x

Buchan N.R., Grimalda G., Wilson R., Brewer M., Fatas E., Foddy M. Globalization and human cooperation // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2009. Vol. 106, № 11. P. 4138–4142. DOI: https://doi.org/10.1073/pnas.0809522106

Butovskaya M., Salter F., Diakonov I., Smirnov A. Urban begging and ethnic nepotism in Russia // Human Nature. 2000. Vol. 11, № 2. P. 157–182. DOI: https://doi.org/10.1007/s12110-000-1017-z

Chaudhuri A. Sustaining cooperation in laboratory public goods experiments: a selective survey of the literature // Experimental Economics. 2011. Vol. 14, № 1. P. 47–83. DOI: https://doi.org/10.1007/s10683-010-9257-1

Choi J.K., Bowles S. The coevolution of parochial altruism and war // Science. 2007. Vol. 318, № 5850. P. 636–640. DOI: 10.1126/science.1144237

Criado H., Herreros F., Miller L., Ubeda P. Ethnicity and trust: A multifactorial experiment // Political Studies. 2015. Vol. 63, № 1. P. 131–152. DOI: https://doi.org/10.1111/1467-9248.12168

Doebeli M., Hauert C. Models of cooperation based on the Prisoner's Dilemma and the Snowdrift game // Ecology letters. 2005. Vol. 8, № 7. P. 748–766. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1461-0248.2005.00773.x

Fischbacher U., Gächter S., Fehr E. Are people conditionally cooperative? Evidence from a public goods experiment // Economics letters. 2001. Vol. 71, № 3. P. 397–404. DOI: https://doi.org/10.1016/S0165-1765(01)00394-9

Galbiati R., Vertova P. Obligations and cooperative behaviour in public good games // Games and Economic Behavior. 2008. Vol. 64, № 1. P. 146–170. DOI: https://doi.org/10.1016/j.geb.2007.09.004

García J., van den Bergh J.C.J.M. Evolution of parochial altruism by multilevel selection // Evolution and Human Behavior. 2011. Vol. 32, № 4. P. 277–287. DOI: https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2010.07.007

Güroğlu B., Van Lieshout C.F., Haselager G.J., Scholte R.H. Similarity and complementarity of behavioral profiles of friendship types and types of friends: Friendships and psychosocial adjustment // Journal of Research on Adolescence. 2007. Vol. 17, № 2. P. 357–386. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1532-7795.2007.00526.x

Habyarimana J., Humphreys M., Posner D.N., Weinstein J.M. Why does ethnic diversity undermine public goods provision? // American Political Science Review. 2007. Vol. 101, № 4. P. 709–725. DOI: https://doi.org/10.1017/S0003055407070499

Hamburger H., Guyer M., Fox J. Group size and cooperation // Journal of Conflict Resolution. 1975. V. 19. N. 3. P. 503-531.

Hamilton W.D. The genetical evolution of social behaviour. II // Journal of theoretical biology. 1964. Vol. 7, № 1. P. 17–52.

Hruschka D.J., Henrich J. Economic and evolutionary hypotheses for cross-population variation in parochialism // Frontiers in human neuroscience. 2013. Vol. 7. P. 559. DOI: https://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00559

Maynard Smith J. Group selection and kin selection // Nature. 1964. Vol. 201, № 4924. P. 1145.

Maynard Smith J., Price G. R. The logic of animal conflict // Nature. 1973. Vol. 246, № 5427. P. 15.

Maynard Smith J. Group selection // The Quarterly Review of Biology. 1976. Vol. 51, № 2. P. 277–283.

Maynard Smith J.M. Evolution and the Theory of Games // Did Darwin Get It Right? Boston, MA: Springer, 1988. P. 202–215.

Nash J. Non-cooperative games // Annals of mathematics (Second Series). 1951. Vol. 54, № 2. P. 286–295.

Nosenzo D., Quercia S., Sefton M. Cooperation in small groups: The effect of group size // Experimental Economics. 2015. Vol. 18, № 1. P. 4–14. DOI: https://doi.org/10.1007/s10683-013-9382-8

Rostovtseva V.V., Butovskaya M.L., Mkrtchjan R. 2D:4D, Big Five, and aggression in young men from four cultures // Social Evolution and History. 2019. № 1 (in print).

Rusch H. The evolutionary interplay of intergroup conflict and altruism in humans: a review of parochial altruism theory and prospects for its extension // Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences. 2014a. Vol. 281, № 1794. P. 20141539. DOI: 10.1098/rspb.2014.1539

Rusch H. The two sides of warfare // Human Nature. 2014b. Vol. 25, № 3. P. 359–377. DOI: 10.1007/s12110-014-9199-y

Rushton J.P., Russell R.J.H., Wells P.A. Genetic similarity theory: Beyond kin selection // Behavior genetics. 1984. Vol. 14, № 3. P. 179–193.

Rushton J.P. Genetic similarity in male friendships // Ethology and Sociobiology. 1989. Vol. 10, № 5. P. 361–373.

Tajfel H. Experiments in intergroup discrimination // Scientific American. 1970. Vol. 223, № 5. P. 96–103.

Traulsen A., Nowak M.A. Evolution of cooperation by multilevel selection // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2006. Vol. 103, № 29. P. 10952–10955. DOI: https://doi.org/10.1073/pnas.0602530103

von Von Neumann J., Morgenstern O. Theory of Games and Economic Behavior. Princeton University Press, 1953.

Werner C., Parmelee P. Similarity of activity preferences among friends: Those who play together stay together // Social Psychology Quarterly. 1979. Vol. 42, № 1. P. 62–66.

Статья поступила в редакцию 20 июня 2018 г.

Rostovtseva Victoria V., Butovskaya Marina L.

ETHNIC PAROCHIALISM IN COOPERATIVE BEHAVIOUR: AN EXPERIMENTAL STUDY AMONG THE RUSSIANS AND BURYATS*

DOI: 10.17223/2312461X/22/4

Abstract. In this study we explore the phenomenon of ethnic parochialism in cooperative behaviour as a preference for own ethnic group members while having a neutral or negative attitude towards members of another (alien) group in context of cooperation. The study is based on experimental approach, whereby economic games (the group game ‘Public Goods’ and the pair game ‘Prisoner’s Dilemma’) were used. Participants of different ethnic origin were grouped in a specific way, thus allowing to evaluate population preferences in cooperative behaviour. The experimental set-up was as close to natural conditions as possible due to the face-to-face interaction method employed, which is a distinctive feature of our approach. The study aimed to assess not just the parochial effect as such (it has already been widely discussed in the literature), but its' contribution to the emergence and effectiveness of cooperation at the individual and group levels. 102 young men aged at 18 to 30 years (25 ± 3 y.) representing two contrast populations – Russians (N = 51) and Buryats (N = 51) – participated in the study. Experimental games involved interactions in 28 unique groups (ethnically homo- and heterogeneous) and 140 unique interactions in dyads with stranger representatives of own or alien populations. The results revealed a complex dynamics in the parochial effect in male cooperation (during face-to-face interactions). The group size was found to negatively impact on cooperation, and the parochial effect was clearly seen to take place only at the group level, increasing with the group size. The mutual influence of multidirectional factors (cooperation was weaker in larger groups and was stronger in ethnically homogeneous groups) resulted in the fact that the general parochial effect was not observed at the individual level (pair interactions), where individual qualities of partners bore greater significance than their membership in a given population. At the level of small groups, the parochial effect was very strong (ethnically homogeneous groups were characterized by increased cooperation and effectiveness). In large groups, however, the parochial effect was not found (cooperation was weak regardless of the groups’ ethnic composition). Furthermore, we found some signs of parochial cooperation in the pair interactions of the Buryats as opposed to the Russians that did not demonstrate those. The article discusses these results from the evolutionary perspective.

Keywords: cooperation, altruism, parochialism, Russians, Buryats, globalisation, evolution of sociality, group selection, economic games

* The research was supported by the Russian Science Foundation (grant No. 18-18-00075, principal investigator Marina L. Butovskaya).

References

Butovskaia M., D'iakonov I., Vanchatova M. *Bredushchie sredi nas* [Those wandering among us]. Moscow: Nauchnyi Mir, 2007.

Rostovtseva V.V. Al'truizm s chelovecheskim litsom [Human altruism: a conceptual review], *Chelovek*, 2016, no. 1, pp. 17-29.

Rostovtseva V.V., Butovskaia M.L. Biosotsial'nye mekhanizmy kooperativnogo povedeniia muzhchin (na primere russkikh i buriat) [Biosocial mechanisms of cooperativeness in men (a case study on the Buryats and Russians)], *Vestnik Moskovskogo universiteta, seriia XXIII: Antropologiia*, 2017, no. 4, pp. 107-118.

Rostovtseva V.V., Butovskaia M.L. Sotsial'noe dominirovanie, agressiia i pal'tsevoi indeks (2D:4D) v kooperativnom povedenii molodykh muzhchin [Social domination, aggression, and the finger index (2D:4D) in young men's cooperative behaviour], *Voprosy psikhologii*, 2018, no. 4, pp. 65-80.

Kozlov A.I., Vershubskaia G.G., Kozlova M.A., Kornienko D.S. Gormonal'nye pokazateli khronicheskoi trevogi i stressa v gruppakh s raznym urovnem modernizirovannosti [Hormonal indicators of chronic anxiety and stress in groups with different experiences of modernisation], *Izvestiia instituta antropologii MGU,* 2018, Vol. 3, pp. 40-41.

Alencar A.I., de Oliveira Siqueira J., Yamamoto M.E. Does group size matter? Cheating and cooperation in Brazilian school children, *Evolution and Human Behavior*, 2008, Vol. 29, no. 1, pp. 42-48. DOI: https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2007.09.001

Andreoni J., Miller J.H. Rational cooperation in the finitely repeated prisoner's dilemma: Experimental evidence, *The economic journal*, 1993, Vol. 103, no. 418, pp. 570-585.

Balliet D., Wu J., De Dreu C.K.W. In-group favouritism in cooperation: A meta-analysis, *Psychological Bulletin*, 2014, Vol. 140, no. 6, pp. 1556-1581. DOI: http://dx.doi.org/10.1037/a0037737

Bernhard H., Fischbacher U., Fehr E. Parochial altruism in humans, *Nature*, 2006, Vol. 442, no. 7105, pp. 912-915. DOI: https://doi.org/10.1038/nature04981

Bowles S., Gintis H. Persistent parochialism: trust and exclusion in ethnic networks, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 2004, Vol. 55, no. 1, pp. 1-23. DOI: https://doi.org/10.1016/j.jebo.2003.06.005

Brekke K. A., Hauge K.E., Lind J.T., Nyborg K. Playing with the good guys. A public good game with endogenous group formation, *Journal of Public Economics*, 2011, Vol. 95, no. 9, pp. 1111-1118. DOI: https://doi.org/10.1016/j.jpubeco.2011.05.003

Brosig J. Identifying cooperative behavior: some experimental results in a prisoner's dilemma game, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 2002, Vol. 47, no. 3, pp. 275-290. DOI: https://doi.org/10.1016/S0167-2681(01)00211-6

Brañas-Garza P., Durán M.A., Espinosa M.P. Favouring friends, *Bulletin of Economic Research*, 2012, Vol. 64, no. 2, pp. 172-178. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1467-8586.2010.00357.x

Buchan, N.R., Grimalda, G., Wilson, R., Brewer, M., Fatas, E., Foddy, M. Globalization and human cooperation, *Proceedings of the National Academy of Sciences,* 2009, Vol. 106, no. 11, pp. 4138-4142. DOI: https://doi.org/10.1073/pnas.0809522106

Butovskaya M., Salter F., Diakonov I., Smirnov A. Urban begging and ethnic nepotism in Russia, *Human Nature*, 2000, Vol. 11, no. 2, pp. 157-182. DOI: https://doi.org/10.1007/s12110-000-1017-z

Chaudhuri A. Sustaining cooperation in laboratory public goods experiments: a selective survey of the literature, *Experimental Economics*, 2011, Vol. 14, no. 1, pp. 47-83. DOI: https://doi.org/10.1007/s10683-010-9257-1

Choi J.K., Bowles S. The coevolution of parochial altruism and war, *Science*, 2007, Vol. 318, no. 5850, pp. 636-640. DOI: 10.1126/science.1144237

Criado H., Herreros F., Miller L., Ubeda P. Ethnicity and trust: A multifactorial experiment, *Political Studies*, 2015, Vol. 63, no. 1(suppl), pp. 131-152. DOI: https://doi.org/10.1111/1467-9248.12168

Doebeli M., Hauert C. Models of cooperation based on the Prisoner's Dilemma and the Snowdrift game, *Ecology letters*, 2005, Vol. 8, no. 7, pp. 748-766. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1461-0248.2005.00773.x

Fischbacher U., Gächter S., Fehr E. Are people conditionally cooperative? Evidence from a public goods experiment, *Economics letters*, 2001, Vol. 71, no. 3, pp. 397-404. DOI: https://doi.org/10.1016/S0165-1765(01)00394-9

Galbiati R., Vertova P. Obligations and cooperative behaviour in public good games, *Games and Economic Behavior*, 2008, Vol. 64, no. 1, pp. 146-170. DOI: https://doi.org/10.1016/j.geb.2007.09.004

García J., van den Bergh J.C.J.M. Evolution of parochial altruism by multilevel selection, *Evolution and Human Behavior*, 2011, Vol. 32, no. 4, pp. 277-287. DOI: https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2010.07.007

Güroğlu, B., Van Lieshout, C.F., Haselager, G.J., Scholte, R.H. Similarity and complementarity of behavioral profiles of friendship types and types of friends: Friendships and psychosocial adjustment, *Journal of Research on Adolescence*, 2007, Vol. 17, no. 2, pp. 357-386. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1532-7795.2007.00526.x

Habyarimana, J., Humphreys, M., Posner, D.N., Weinstein, J.M. Why does ethnic diversity undermine public goods provision?, *American Political Science Review*, 2007, Vol. 101, no. 4, pp. 709-725. DOI: https://doi.org/10.1017/S0003055407070499

Hamburger H., Guyer M., Fox J. Group size and cooperation, *Journal of Conflict Resolution*, 1975, Vol. 19, no. 3, pp. 503-531.

Hamilton W.D. The genetical evolution of social behaviour. II, *Journal of theoretical biology*, 1964, Vol. 7, no. 1, pp. 17-52.

Hruschka D.J., Henrich J. Economic and evolutionary hypotheses for cross-population variation in parochialism, *Frontiers in human neuroscience*, 2013, Vol. 7, pp. 559. DOI: https://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00559

Maynard Smith J. Group selection and kin selection, *Nature*, 1964, Vol. 201, no. 4924, pp. 1145.

Maynard Smith J., Price G. R. The logic of animal conflict, *Nature*, 1973, Vol. 246, no. 5427, pp. 15.

Maynard Smith J. Group selection, *The Quarterly Review of Biology*, 1976, Vol. 51, no. 2, pp. 277 – 283.

Maynard Smith J. M. Evolution and the Theory of Games. In: *Did Darwin Get It Right?*. Boston, MA: Springer, 1988, pp. 202-215.

Nash J. Non-cooperative games, *Annals of mathematics (Second Series)*, 1951, Vol. 54, no. 2, pp. 286-295.

Nosenzo D., Quercia S., Sefton M. Cooperation in small groups: The effect of group size, *Experimental Economics*, 2015, Vol. 18, no. 1, pp. 4-14. DOI: https://doi.org/10.1007/s10683-013-9382-8

Rostovtseva V.V., Butovskaya M.L., Mkrtchjan R. 2D:4D, Big Five, and aggression in young men from four cultures, *Social Evolution and History*, 2019, no. 1 (in print).

Rusch H. The evolutionary interplay of intergroup conflict and altruism in humans: a review of parochial altruism theory and prospects for its extension. In: *Proceedings of the Royal Society of London. B: Biological Sciences*, 2014a, Vol. 281, no. 1794, pp. 20141539. DOI:10.1098/rspb.2014.1539

Rusch H. The two sides of warfare, *Human Nature*, 2014b, Vol. 25, no. 3, pp. 359-377. DOI:10.1007/s12110-014-9199-y

Rushton J. P., Russell R. J.H., Wells P.A. Genetic similarity theory: Beyond kin selection, *Behavior genetics*, 1984, Vol. 14, no. 3, pp. 179-193.

Rushton J.P. Genetic similarity in male friendships, *Ethology and Sociobiology*, 1989, Vol. 10, no. 5, pp. 361-373.

Tajfel H. Experiments in intergroup discrimination, *Scientific American*, 1970, Vol. 223, no. 5, pp. 96-103.

Traulsen A., Nowak M.A. Evolution of cooperation by multilevel selection, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2006, Vol. 103, no. 29, pp. 10952-10955. DOI: https://doi.org/10.1073/pnas.0602530103

von Von Neumann J., Morgenstern O. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton University Press, 1953.

Werner C., Parmelee P. Similarity of activity preferences among friends: Those who play together stay together, *Social Psychology Quarterly*, 1979, Vol. 42, no. 1, pp. 62-66.

УДК 572
DOI: 10.17223/2312461X/22/5

ОБ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ СВОЕОБРАЗИИ НАСЕЛЕНИЯ ТОМСКА XVII–XVIII вв.

Иван Григорьевич Широбоков

Аннотация. Статья посвящена анализу краниологической характеристики жителей Томска XVII–XVIII вв. в контексте недавних исследований Д.В. Пежемского. Показана принципиальная невозможность проверки гипотезы о межисследовательских расхождениях в фиксации краниометрических признаков у томичей между С.М. Чугуновым и В.А. Дремовым путем оценки различий между средневыборочными значениями признаков при помощи t-критерия. Показана некорректность статистического тестирования значимости различий между морфологическими типами, выделяемыми на основе визуальной или статистической оценки. При помощи расчета расстояний Махаланобиса (D^2) выделена группа краниологических серий с территории Прикамья, Урала, северных и центральных областей европейской части России, морфологически близких к томской выборке. Дано историческое обоснование неслучайности выявленного межгруппового сходства жителей Томска, Прикамья и Урала, по всей видимости, являющегося результатом включения в состав выборок одних и тех же групп переселенцев, связанных своим происхождением с территорией Центрального и Восточного Поморья. Это объяснение является наиболее вероятным даже с учетом того обстоятельства, что изменчивость краниометрических показателей локальных групп населения Поморья по-прежнему изучена недостаточно.

Ключевые слова: физическая антропология, краниология, Западная Сибирь, история Томска

Введение

Поводом к написанию данной статьи послужили две недавние публикации Д.В. Пежемского, посвященные особенностям формирования антропологического состава населения Томска и сопоставимости его краниологических характеристик, полученных в ходе исследований предшественников (Пежемский 2017а; 2017б). Исследователем анализируются краниологические материалы, происходящие из раскопок православных кладбищ г. Томска XVII – начала XIX в., изученные и опубликованные С.М. Чугуновым в 1905 г. Тогда же большая часть скелетов была перезахоронена, а спустя многие десятилетия оставшиеся черепа были повторно обследованы по более широкой программе В.А. Дремовым (Дремов 1998).

На основании собственных статистических расчетов Д.В. Пежемский пришел к выводу о методических расхождениях в фиксации

некоторых признаков лицевого скелета между С.М. Чугуновым и В.А. Дремовым при отсутствии значимых отличий по большинству измерений. Кроме того, исследователем были выявлены статистически значимые различия между краниологическими типами, выделенными внутри томской выборки С.М. Чугуновым, показавшие «абсолютную реальность морфологических различий между “русско-славянским” и “русско-инородческим” типами» (Пежемский 2017а: 110). Результаты сравнительного межгруппового анализа, проведенного при помощи канонического дискриминантного анализа, привели Д.В. Пежемского к выводу о своеобразии краниологической характеристики населения Томска по сравнению с городским населением Европейской России. Дополнительный межгрупповой анализ, результатам которого посвящена вторая статья, был проведен на более широком сравнительном фоне с привлечением краниологических материалов, характеризующих как русское, так и некоторые группы аборигенного населения Сибири. Новые данные подтвердили заключение о существенных антропологических отличиях мужской томской выборки от европейских групп русского населения, в том числе проживающих на территории Северо-Запада и Русского Севера, а также позволили выявить механическую примесь местного населения (предположительно чулымских татар). Вместе с тем исследователю представляется, что ослабление европеоидных черт в женской части выборки не связано с включением в ее состав представителей томских или чулымских татар, и его причины еще предстоит объяснить в дальнейшем (2017б).

Данная публикация преследует две цели: 1) попытаться оценить обоснованность наиболее важных выводов Д.В. Пежемского с методической точки зрения; 2) провести межгрупповой анализ краниологической характеристики томичей в контексте исторических сведений о первопоселенцах Томска.

Проблема межисследовательских расхождений

Заключение о методических расхождениях в фиксации ряда признаков между С.М. Чугуновым и В.А. Дремовым, возможно, справедливо, но требует важного уточнения. Какие-либо данные, позволяющие оценивать расхождения при измерении конкретных черепов, в распоряжении современных исследователей отсутствуют, при этом выборка В.А. Дремова значительно уступает по объему чугуновской. Проведение анализа осложняется также тем обстоятельством, что в публикации В.А. Дремова приводятся только численности наблюдений, но не указаны стандартные отклонения признаков в измеренных им и С.М. Чугуновым выборках[1]. Для оценки расхождений Д.В. Пежемский воспользовался t-критерием Стьюдента, условно приняв среднеквадрати-

ческие отклонения признаков равными средним значениям показателей по данным В.П. Алексеева и Г.Ф. Дебеца (Алексеев, Дебец 1964). Корректность проведения такого анализа вызывает сомнения. Во-первых, исследователем признается морфологическая неоднородность серии, следовательно, можно ожидать, что некоторые из признаков характеризуются повышенной изменчивостью, игнорирование которой ведет к увеличению вероятности ошибки первого рода. Во-вторых, сомнительной является сама возможность определения методических расхождений между исследователями при помощи t-критерия.

Черепа, измеренные В.А. Дремовым, фактически являются выборкой из чугуновской серии, которую в данном случае можно рассматривать в качестве генеральной совокупности (редкий случай в антропологии). Является ли одинаковой для всех краниометрических признаков априорная вероятность отклонения средневыборочного значения от истинного среднего, характеризующего генеральную совокупность? Очевидно, что нет, поскольку у краниометрических признаков различается величина коэффициентов вариации. Для оценки такой априорной вероятности ориентиром может служить не выборочная, а стандартная величина коэффициента, рассчитанная В.П. Алексеевым и Г.Ф. Дебецем (1964: 123–125). При условии отсутствия методических расхождений между исследователями можно полагать, что чем выше относительная изменчивость признака, тем больше вероятность отклонения его средневыборочного значения, полученного В.А. Дремовым, относительно среднего значения, рассчитанного С.М. Чугуновым для генеральной совокупности. Сравнение величин вычисленного Д.В. Пежемским значения t-критерия и стандартного коэффициента вариации конкретных признаков показывает, что между ними существует положительная связь (рис. 1).

Из общего ряда признаков выбивается лишь ширина орбиты, отклонение среднего значения которой у В.А. Дремова весьма значительно. Ранговая корреляция между значениями t-критерия и средними величинами коэффициента вариации соответствующих признаков без учета ширины орбиты является высокой и статистически значимой ($r_s = 0.78$, $p = 0.014$). Возможно, именно в особенностях фиксации ширины орбиты от дакриона и следует искать причины расхождений средних значений признаков между исследователями. Это утверждение может считаться справедливым при условии, что указанный признак не характеризуется повышенной изменчивостью в выборке, а выборка является случайной по отношению к чугуновской. Как указывалось выше, сведения о выборочных показателях изменчивости признаков в публикациях отсутствуют. При этом В.А. Дремов полагает, что расхождения в значениях признаков отчасти объясняются присутствием в чугуновской выборке большего числа черепов раннего периода (Дремов 1998: 144).

Следовательно, выборка первого, строго говоря, не может считаться случайной по отношению к материалам С.М. Чугунова.

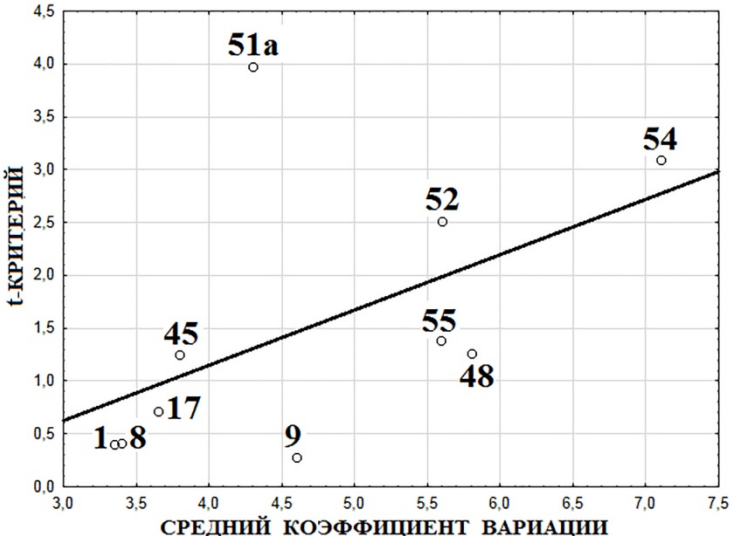


Рис. 1. Средние значения коэффициентов вариации признаков по В.П. Алексееву и Г.Ф. Дебецу (1964) и значения t-критерия, рассчитанные Д.В. Пежемским

Таким образом, в рассматриваемом случае причины различий между краниометрическими характеристиками, полученными двумя исследователями, принципиально не могут быть выяснены без учета информации об измерениях конкретных черепов, а наиболее вероятные методические расхождения связаны с особенностями измерений ширины орбиты. Следует подчеркнуть, что применение t-критерия не позволяет избежать ошибок обоего рода: с одной стороны, существует относительно высокий риск выявления ложных различий, обусловленных выборочным эффектом, с другой стороны, реальные, но небольшие систематические расхождения при таком подходе не могут быть выявлены принципиально.

Проблема подтверждения реальности морфологических типов

Может показаться странным, что для оценки вероятности повышенной изменчивости конкретных признаков (например, той же ширины орбиты) мной не были использованы данные о различиях в характеристиках между морфологическими типами томичей, выделенными С.М. Чугуновым. Как указывалось выше, Д.В. Пежемским (при помощи t-критерия и стандартных среднеквадратических отклонений) были выявлены статистически значимые различия между ними и показана их морфологическая реальность.

Представляется, однако, что показанные исследователем различия между «русско-славянским» и «русско-инородческим» типами являются одновременно реальными и малополезными с исследовательской точки зрения. С.М. Чугунов выделил типы, основываясь на визуальной оценке степени морфологического сходства и различий между черепами. История такого подхода к анализу материалов по своей длительности не уступает истории самой физической антропологии. На результаты такой оценки так или иначе влияют размерные характеристики различных элементов черепа, которым исследователем придается большее или меньшее значение для дифференциации выборки. Даже если параметры, на которые краниолог обращает особое внимание при выделении типов, не имеют прямых краниометрических аналогов, существование связей между ними не должно вызывать сомнений. Статистические различия между типами по отдельным метрическим признакам будут выявлены в любом случае. Сами по себе они будут свидетельствовать об отражении в типах неких биологических или популяционно-исторических закономерностей не больше, чем факт обнаружения статистически значимых различий между черепами, разделенными на две группы по принципу «большие» и «маленькие».

Условия применения t-критерия Стьюдента предполагают, что сравниваемые выборки случайны, т.е. изменчивость характеристик, подвергающихся анализу, не задается и не ограничивается исследователем. Тестируемые выборки можно разделить на подгруппы, опираясь на внешние (археологические, топографические и др.) данные или данные независимых систем антропологических признаков. Однако некорректно выделять типы, опираясь на те же признаки, различия между которыми (или между признаками, связанными с ними устойчивыми корреляциями) затем подвергаются статистическому анализу для подтверждения реальности типов. Казалось бы, абсурдность проведения такого «анализа» особенно отчетливо проявляется в попытках оценки различий между типами, выделенными на основании статистических расчетов (как правило, при помощи кластерного анализа). Однако именно такой подход получил в последние годы среди отечественных антропологов широкое распространение (см. например: Фризен, Нечвалода 2007; Фризен, Пестряков 2010; Святова, Ражев 2014; и др.). Его применение практически не вызывает нареканий со стороны коллег в печати (однако см.: Козинцев 2016).

Воспользовавшись каноническим дискриминантным анализом для межгруппового сопоставления выборки томичей и выделенных С.М. Чугуновым типов, Д.В. Пежемский пришел к заключению, что аналогии русско-славянскому типу среди привлеченных к анализу европейских серий отсутствуют (2017а: 112). С другой стороны, исследователь обнаружил сближение черепов тюрко-монгольского типа с сериями чу-

лымских тюрок у мужчин и отсутствие близкого сходства между теми же группами у женщин (2017б: 154–155). Ни то ни другое не должно вызывать удивления. Можно получить интерпретируемые или труднообъяснимые результаты анализа, но следует признать, что в действительности мы не обладаем информацией о возможности выделения морфологических типов, изменчивость характеристик которых была бы обусловлена не только представлениями исследователя о популяционной истории региона, но и в силу исторической объективности своего существования. Применение t-критерия для оценки статистической значимости различий между типами не приближает нас к решению этой проблемы.

Исходя из данных С.М. Чугунова, можно лишь с высокой долей вероятности предполагать присутствие в серии томичей черепов монголоидного или смешанного монголоидно-европеоидного облика (об этом свидетельствуют и данные небольшого исследования А.Н. Багашева (Багашев, Антонов, 2002)). Однако конкретные краниометрические характеристики соответствующих им в составе томской выборки подгрупп, исторически сложившихся на территории Сибири, к сожалению, не могут быть сегодня установлены.

Краниологическое исследование

Заключение Д.В. Пежемского о морфологическом своеобразии краниологической характеристики жителей Томска отчасти объясняется выбором того круга краниологических серий, данные по которым были использованы в сравнительном анализе (причины его ограничения исследователь оговаривает отдельно). Но наиболее существенным здесь представляется влияние факторов, ограничивающих в целом возможности популяционных исследований в краниологии. Как это часто бывает при работе с антропологическими материалами из памятников поздних периодов, история которых хорошо освещена письменными источниками, на первый план отчетливо выступает относительно низкая информативность краниологических данных как исторического источника. К сожалению, краниологические серии, как правило, плохо вписаны в исторический и археологический контекст памятника из которого происходят (особенно если это материалы старых раскопок). Информация о датировках конкретных погребений, погребальном инвентаре, топографии, которая могла быть использована антропологом для выделения подгрупп внутри выборки, часто отсутствует, а численность и сохранность костей в самой выборке оставляет желать лучшего, вынуждая исследователей прибегать к широким территориальным и хронологическим обобщениям материалов.

Кроме того, так сложилось в силу разных причин, что число находящихся на хранении в музейных фондах краниологических серий на

несколько порядков уступает числу археологически обследованных погребальных комплексов. Вплоть до настоящего времени некоторые регионы России сохраняют статус белых пятен в истории краниологических исследований. Такая ситуация обусловливает узость круга тех материалов, которые потенциально могут быть привлечены для проведения популяционно-исторического анализа. С другой стороны, даже поверхностное знакомство с историей формирования населения того или иного города показывает, насколько существенной является недоступная антропологам возможность сопоставления узких хронологических и территориальных групп для проверки различных гипотез о происхождении местных жителей. Томск в этом отношении не является исключением.

Письменные источники свидетельствуют о том, что первопоселенцы Томска связаны своим происхождением с разными регионами европейской части современной России, а отчасти также и Украины, Беларуси, Литвы и Польши. В некоторых источниках XVII в., например в именной книге служилых людей 1680 г., указаны конкретные места происхождения местных жителей. В списках фигурируют географически весьма отдаленные друг от друга населенные пункты, но большая часть из них связана с Русским Севером. По несколько раз упоминаются такие географические названия, как Москва, Казань, Великий Новгород, Устюг, Соль Камская, Соль Вычегодская, Холмогоры, Вологда, Вычегда, Мезень, Пинега, Лальский погост, Яренский уезд, Березов, Сургут (Томск… 1911; Русские старожилы… 1973). Решающая роль населения Поморья в заселении Западной Сибири в XVII в. признается большинством исследователей (см. например, обзор в: Добрыднев 2003). Ряды переселенцев пополнялись также за счет пеших и конных казаков, разнородных по этническому составу, ссыльных из числа «литвы», «черкасов», поляков, людей неизвестной «породы» (Зуев, Люцидарская 2010). При Петре I в Томске появилась новая группа ссыльных – военнопленных шведов–протестантов, а при Екатерине II – новые группы поляков-католиков, сторонников польского короля Лещинского. Принятие православия значительно облегчало условия жизни ссыльных и давало возможность заключения браков. Однако многие ссыльные сохраняли прежнюю веру, особенно те, кто планировал вернуться на родину. Далеко не всем из них это удавалось, а после смерти их тела хоронили отдельно от мест упокоения православных горожан. В письменных источниках сохранились сведения об «иностранных» кладбищах, существовавших в Томске в XVII–XVIII вв. (Ханевич 2015: 54–57).

В XVIII в. граница России в Сибири продвинулась к югу, и положение Томска изменилось – он превратился в крупный центр ремесленного производства, большую часть которого составляли цеховые и посадские люди. Огромное значение имело устройство Сибирского тракта,

обеспечившего сухопутное соединение между Томском и Москвой, Казанью, Екатеринбургом с западной стороны, а также между Томском и Красноярском, Иркутском и Кяхтой – с восточной (Жеравина 1979). Участок Тара–Томск был заселен к 80-м гг. XVIII в., а процесс заселения и устройства Красноярского и Иркутского участков растянулся до 30-х гг. XIX столетия, хотя начало функционирования тракта относится к концу XVI – началу XVII в. (Катионов 2004).

Обобщая исторические сведения, можно предположить, что истоки местного населения следует искать на широкой территории северных и центральных районов европейской части России, а также Украины и Беларуси. Данными о населении Литвы и Польши можно пренебречь. Численность представителей последних групп среди погребенных, по вероятности, можно считать пренебрежимо небольшой, так как в нашем распоряжении находятся только сведения о материалах из раскопок православных кладбищ.

С одной стороны, у нас есть лишь информация о средних значениях краниометрических признаков в томской выборке, но не об их изменчивости, а с другой стороны, сравнительные материалы для части северных территорий, с населением которых письменные источники позволяют связывать происхождение первых поколений томичей, полностью отсутствуют. По этим причинам подбор сравнительных серий по единичным населенным пунктам и кладбищам, исключение из анализа сельских серий «из-за глубинных различий между городским и сельским населением» (Пежемский 2017а: 113) вряд ли можно считать наилучшим подходом. Имеющиеся сведения о томской серии просто не позволяют оценить вклад конкретных групп в формирование ее состава, в том числе и вклад групп сибирского происхождения. Представляется, что в сложившихся условиях единственный приемлемый выход заключается в привлечении к анализу широкого круга серий, датировки которых в большей или меньшей степени совпадают с датировкой томской выборки и которые по возможности должны быть объединены в группы по региональному принципу для снижения выборочного эффекта.

При помощи методов многомерной статистики мы можем проверить, насколько хорошо предположение о связях томичей с населением указанных территорий согласуется с обобщенными краниометрическими характеристиками соответствующих групп. Соответствующая оценка проводилась путем вычисления расстояний Махаланобиса (D^2) между томской серией и краниологическими выборками с территории европейской части России и ближнего зарубежья на материалах мужских черепов[2]. Анализ осуществлялся по материалам мужских выборок с учетом группы из 12 признаков (№ по Мартину и др.): 1, 8,17, 9, 45, 48, 55, 54, 52, 77, zm', 75(1). Поскольку малое число наблюдений можно компенсировать большим числом признаков, но не наоборот (Козинцев

1980), а также учитывая важное дифференцирующее значение углов горизонтальной профилировки, для сопоставления выборки томичей использовались данные В.А. Дремова. Вычисление расстояний Махаланобиса осуществлялось в программе STATISTICA 12.0 по результатам канонического дискриминантного анализа, проведенного при помощи программы И.А. Гончарова MultiCan. При расчетах использовалась стандартная матрица внутригрупповых корреляций, подготовленная А.Г. Козинцевым для программы CANON.

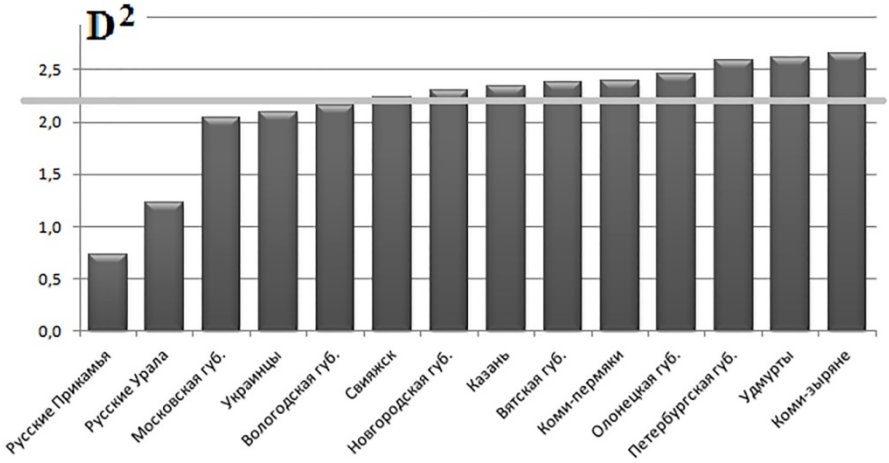


Рис. 2. Ближайшие к томичам выборки по результатам расчета расстояний Махаланобиса (D^2). Серой линией обозначено среднее расстояние между выборками русских европейской части России ($D^2 = 2.2$)

Список наиболее близких к томичам серий в порядке уменьшения степени сходства приведен на рис. 2. В их числе выборки русских с территории Прикамья, Урала, Московской, Вологодской, Новгородской, Вятской, Олонецкой и Петербургской губерний, жители Казани и Свияжска, а также украинцы, коми-пермяки, удмурты и коми-зыряне.

Серии, показавшие наибольшее сходство с томичами, относятся либо к северным областям Европейской России (в их числе выборки не только русских, но и пермских народов), либо к зоне Московско-Сибирского тракта. Исключение составляет выборка украинцев, единственная из всех географически связанная с южными территориями.

В целом полученные результаты являются относительно хорошо интерпретируемыми с исторической точки зрения, и все же, безусловно, часть перечисленных групп могла оказаться относительно близкой к томской выборке по случайным причинам. Морфологическое сходство краниологических выборок, оценивается ли оно при помощи визуально-типологического подхода или статистических методов, необяза-

тельно отражает генетическое родство. Как показывают специальные исследования, краниологические различия между популяциями отчасти могут также объясняться давлением средовых факторов, а отчасти – изоляцией расстоянием. Картины межпопуляционной дифференциации по краниометрическим и генетическим показателям, как правило, хорошо согласуются между собой при широком масштабе сопоставления (континентальном, межконтинентальном), однако они могут значительно расходиться на локальном уровне и совершенно не совпадать на внутригрупповом (см., например: Straus, Hubbe 2010; Smith et al. 2016).

Если в качестве условной верхней границы близкого сходства взять среднюю величину расстояния Махаланобиса между европейскими выборками русских ($D^2 = 2.2$), то в число близких томичам выборок войдут всего пять групп: русские Прикамья, Урала, Московской и Вологодской губерний, а также сборная серия украинцев. Причем первые две выборки характеризуются максимальным сходством как между собой ($D^2 = 0.87$), так и с томской серией ($D^2 = 0.73$ и 1.23 соответственно).

Средние значения краниометрических признаков у русских Прикамья и Томска (мужчины)

№ признаков	Пыскор (XVI в.)			Гольяны (XVII–XVIII вв.)			Сарапул (XVII–XVIII вв.)			Прикамье (суммар.)		Томск (XVII–XVIII вв.)	
	n	X	sd	n	X	sd	n	X	sd	n	X	n	X
1	9	176.0	6.5	14	181.8	6.4	32	181.8	7.2	55	180.8	19	180.6
8	9	145.0	7.3	14	142.4	4.6	31	144.6	3.6	54	144.1	19	143.8
8:1	9	82.4*	–	14	78.5	4.0	31	79.8	3.4	54	79.9	19	79.7
17	9	136.0	4.2	13	136.9	4.8	29	137.6	4.9	51	137.2	17	136.9
5	–	–	–	13	104.3	3.6	29	103.4	4.9	42	103.7	18	103.6
9	9	98.2	4.8	14	97.3	3.1	33	96.9	4.5	56	97.2	19	97.6
40	–	–	–	7	99.7	4.0	23	97.9	5.7	30	98.3	18	100.2
43	–	–	–	13	106.2	3.2	24	106.0	4.4	37	106.0	18	107.8
45	8	133.0	6.0	12	132.8	5.0	21	135.0	4.3	41	134.0	18	136.8
46	–	–	–	12	94.4	3.6	22	97.3	8.6	34	96.3	–	–
48	8	71.4	2.4	12	69.3	4.2	23	73.0	4.1	43	71.7	18	73.1
55	8	50.8	2.7	12	50.3	4.2	25	52.6	3.1	45	51.6	18	52.8
54	8	24.7	1.5	12	25.7	3.3	25	26.2	2.1	45	25.8	18	26.4
51	9	42.2	1.7	14	43.1	1.4	26	42.5	2.3	49	42.6	18	43.6**
52	9	32.4	1.9	14	32.1	2.4	26	33.2	2.9	49	32.8	18	33.3
SC	–	–	–	13	10.8	1.7	27	9.1	2.1	40	9.6	–	–
SS	–	–	–	13	4.2	0.8	27	4.1	1.1	40	4.1	19	5.0
SS:SC	–	–	–	13	40.1	10.5	27	45.6	10.5	40	43.8	19	46.6
77	9	140.0	3.9	12	138.6	5.4	24	139.3	3.3	45	139.3	19	139.3
Hzm'	7	129.0	6.3	12	129.9	5.0	25	127.4	4.0	44	128.3	18	129.2
75(1)	7	27.9	7.7	8	30.4	6.9	11	28.4	5.2	26	28.9	18	27.7

* – признак рассчитан по средним; ** – признак рассчитан путем умножения среднего значения 51a на коэффициент 1.067 в соответствии с (Алексеев, Дебец 1964: 60).

Уральская выборка представлена неопубликованными данными Е.О. Святовой, характеризующими население XVII–XIX вв. Екатеринбурга, Верхотурья, Каменска-Уральского, Туринска, Ревды и Челябинска. Выборка Прикамья включает неопубликованные данные автора по населению Гольян и Сарапула XVII–XVIII вв., а также материалы XVI в. Е.М. Макаровой из некрополя Пыскорского Спасо-Преображенского монастыря (Макарова 2016). Сборные серии жителей Урала и Прикамья очень сходны между собой по краниометрическим характеристикам, хотя внутри регионов средние значения некоторых показателей заметно расходятся. Примечательно, что эти выборки сближаются с томичами не только по сумме параметров, но и по тем конкретным признакам, которые выделяют томичей на фоне большей части опубликованных серий русских. Во всех трех случаях наблюдается увеличение высотных размеров лицевого скелета (верхней высота лица, высоты носа, орбит) относительно средней характеристики русского населения. Это сходство особенно отчетливо проявляется при сопоставлении томской выборки с жителями Сарапула (см. таблицу).

Причины сходства помогают объяснить исторические источники. В формировании демографической (и, возможно, антропологической) картины населения Русского Севера в конце XVII – начале XVIII в. значительную роль играли внутренние переселенческие потоки. Например, переписные книги 1678–79 гг. Соли Камской (с которой свое происхождение связывала часть служилых людей Томска) показывают, что ее население в значительной степени формировалось за счет уроженцев из других поморских уездов (Александров 1964).

Крестьяне Западного Поморья переселялись в Северное Приуралье, крестьяне Северного Приуралья – в Западную Сибирь, Западной Сибири – в Восточную. Те уезды, которые привлекали наибольшее число крестьян, одновременно являлись территориями, из которых происходило заселение новых земель (например, Соликамский и Кунгурский уезды на Урале, Верхотурский – в Сибири) (Водарский 1977). Относительная близость выборки русских Прикамья к Восточному Поморью, с одной стороны, и Уральскому региону – с другой (в последнем случае не только географическая, но и антропологическая), показывает, как именно могло возникнуть ее сходство с томской выборкой. Территория Прикамья входила своей частью в ту «транзитную» зону, через которую поток переселенцев из Поморья проникал в Западную Сибирь. При этом косвенные антропологические данные позволяют говорить, что роль населения центральных и восточных районов Поморья в формировании населения Томска была более высокой, чем населения западных районов: выборки Прикамья, Вятской, Вологодской губерний входят в число близких томичам серий, однако ни карельские группы, ни русские Беломорья такого сходства с сибиряками не демонстрируют.

К сожалению, какие-либо палеоантропологические данные, по которым можно было бы судить об антропологических особенностях русского населения XVII–XVIII вв., проживавшего в северных районах Европейской России, на территории от Северной Двины и до Пермского Предуралья, отсутствуют. В настоящее время невозможно проверить гипотезу о близости краниологических характеристик русских Прикамья и Восточного и Центрального Поморья. Обращение к соматологическим данным не позволяет решить эту проблему. Локальные группы населения Русского Севера демонстрируют значительную вариабельность тех признаков, которые можно было бы сопоставить с краниометрическими показателями, в том числе признаков, которые отличают томичей на общем фоне русских групп (см. карты в: Происхождение… 1956; Витов 1997). Результаты исследования В.Е. Дерябина, проанализировавшего при помощи методов многомерной статистики цифровой материал Русской антропологической экспедиции, позволяют говорить об определенном антропологическом сходстве локальных групп русского населения, проживающих на территории современных Вологодской, Архангельской, Кировской областей и Пермского края по комбинации признаков. В их числе брахикефалия, шестиугольная форма лица с расширенными скулами и часто встречающийся вогнутый профиль спинки носа (Дерябин 2002: 35). Эти результаты согласуются с предположением о морфологической близости серий черепов населения Прикамья и центральных и восточных областей Поморья. И все же их нельзя назвать ни полными, ни доказывающими существование такого сходства на период XVII–XVIII вв. Таким образом, следует признать, что интерпретация сходства краниологических серий русских Прикамья и Томска как результата включения в их состав общих групп населения, связанных своим происхождением с обширной зоной Центрального и Восточного Поморья, опирается сегодня главным образом на письменные, а не палеоантропологические источники.

Заключение

Основная проблема антропологического изучения населения Томска XVII–XVIII в. заключается не столько в объективном отсутствии аналогий в краниологической характеристике томичей среди групп европейской части России, сколько в недостаточной изученности того региона, с населением которого следует связывать происхождение томичей в первую очередь. Исследования Д.В. Пежемского позволяют вновь вернуться к вопросам о формулировании конкретных целей краниометрических исследований, касающихся поздних этапов истории городского населения, а также применимости к их осуществлению традиционных методов анализа в условиях неполноты информации об анализи-

руемых выборках и отсутствия необходимого круга сравнительных данных. Возможно, с некоторыми оговорками мы имеем право использовать данные соматологии, полученные в XX в., для реконструкции краниометрической характеристики населения предшествующих периодов. Возможно, мы можем также использовать в сравнительном анализе выборки с территорий, являющихся смежными с зонами белых пятен в краниологии, и пытаться устанавливать тенденции в географической изменчивости конкретных краниометрических признаков, проецируя данные на гипотетическую характеристику неизученного населения. Но, во всяком случае, необходимость сбора исторических сведений о происхождении изучаемого населения как первого шага в планировании краниологического (биологического по сути) анализа может считаться несомненной. Что касается других проблем, затронутых Д.В. Пежемским, очевидно, что использованные им приемы статистического анализа создают лишь иллюзию разрешимости вопросов о межисследовательских расхождениях в изучении томской серии и реальности морфологических вариантов, выделенных при помощи визуально-типологического подхода. Опубликованные данные явно недостаточны для постановки таких задач.

Автор выражает искреннюю признательность А.А. Евтееву, Д.С. Иконникову, Е.М. Макаровой, Д.В. Пежемскому, А.В. Рассказовой и Е.О. Святовой за возможность использовать при проведении сравнительного анализа неопубликованные данные.

Примечания

[1] К сожалению, монография С.М. Чугунова оказалась библиографической редкостью, недоступной для ознакомления, а Д.В. Пежемский, как и В.А. Дремов, не рассчитывал показатели выборочной дисперсии признаков.

[2] Полный список привлеченных к анализу серий с указанием источников оформлен в виде приложения к данной статье и доступен на сайте https://kunstkamera.academia.edu/IvanShirobokov

Литература

Александров В.А. Русское население Сибири XVII – начала XVIII в. (Енисейский край). М.: Наука, 1964.

Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964.

Багашев А.Н., Антонов А.Л. Особенности антропологии населения г. Томска XVII–XVIII вв. (Воскресенская Гора) // Проблемы взаимодействия человека и природной среды. Вып. 4: Материалы итоговой научной сессии Ученого совета Института проблем освоения Севера СО РАН 2002 г. Тюмень, 2002. С. 74–77.

Витов М.В. Антропологические данные как источник по истории колонизации Русского Севера. М.: ИЭА РАН, 1997.

Водарский Я.Е. Население России в конце XVII – начале XVIII века. М.: Наука, 1977.

Дерябин В.Е. Современные восточнославянские народы // Восточные славяне. Антропология и этническая история / отв. ред. Т.И. Алексеева. 2-е изд. М.: Научный мир, 2002. С. 30–59.

Добрыднев В.А. Поморье и колонизация Западной Сибири: Конец XVI – начало XVIII в.: дис. ... канд. ист. наук. Архангельск, 2003.

Дремов В.А. Население Томска в XVII–XVIII вв. // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 4: Расогенез коренного населения / отв. ред. А.Н. Багашев. Томск: Изд-во ТГУ, 1998. С. 140–147.

Жеравина А.Н. Томск в XVIII веке // Томску – 375 лет: сб. статей / отв. ред. И.М. Разгон. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1979. С. 33–43.

Зуев А.С., Люцидарская А.А. Этнический состав сибирских служилых людей в конце XVI – начале XVIII века // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2010. Т. 9, вып. 1. С. 52–69.

Катионов О.Н. Московско-Сибирский тракт и его жители в XVII–XIX вв. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2004.

Козинцев А.Г. Концепция общего сходства в антропологии // Современные проблемы и новые методы в антропологии / отв. ред. И.И. Гохман. Л.: Наука, 1980. С. 26–69.

Козинцев А.Г. О некоторых аспектах статистического анализа в краниометрии // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2015 году / отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб., 2016. С. 381–390.

Макарова Е.М. Антропологические материалы из раскопок православного некрополя Пыскорского Спасо-Преображенского монастыря XVI в. Предварительные результаты исследования // XV Бадеровские чтения по археологии Урала и Поволжья: материалы всерос. науч.-практ. конф. (г. Пермь 9–12 февр. 2016 г.). Пермь: ПГНИУ, 2016. С. 208–211.

Пежемский Д.В. Население Томска XVII–XIX вв. в системе антропологического разнообразия Европейской России // Вестник Томского государственного университета. История. 2017а. № 49. С. 109–114. DOI: 10.17223/19988613/49/20

Пежемский Д.В. Краниологические особенности населения Томска XVII–XIX веков: сравнительный анализ // Культуры и народы Северной Евразии: взгляд сквозь время: материалы междунар. конф., посвящ. 80-летнему юбилею Л.А. Чиндиной / отв. ред. М.П. Чёрная. Томск: Д'Принт, 2017б. С. 152–157.

Происхождение и этническая история русского народа по антропологическим данным // Труды ИЭ АН СССР. Новая серия. Т. 88 / отв. ред. В.В. Бунак. М.: Наука, 1965.

Русские старожилы Сибири. Историко-антропологический очерк / отв. ред. В.В. Бунак, И.М. Золотарева. М.: Наука, 1973.

Святова Е.О., Ражев Д.И. Анализ внутригрупповой изменчивости краниологических серий из русских православных кладбищ городов Урала // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 2 (25). С. 89–98.

Томск в XVII веке. Материалы для истории города / посмерт. изд. В.А. Горохова. СПб.: Русская скоропечатня, 1911.

Фризен С.Ю., Нечвалода А.И. Краниология раннекочевого населения Западного Казахстана // Вестник антропологии. 2007. Вып. 15, ч. II. С. 326–343.

Фризен С.Ю., Пестряков А.П. Краниологические особенности населения Южного Приуралья раннесарматского времени // Вестник Московского университета. Сер. XXIII: Антропология. 2010. № 1. С. 46–57.

Ханевич В.А. Католики в Томске: 1604–1917 (очерки истории). Томск: Типография ООО «РауШ мбх», 2015.

Smith H.F., Hulsey B.I., West (Pack) F.L., Cabana G.S. Do biological distances reflect genetic distances? A comparison of craniometric and genetic distances at local and global scales // Biological Distance Analysis: Forensic and Bioarchaeological Perspectives. 2016. P. 157–179.

Straus A., Hubbe M. Craniometric similarities within and between human populations in comparison with neutral genetic data // Human Biology. 2010. Vol. 82 (3). P. 315–330.

Статья поступила в редакцию 24 марта 2018 г.

Shirobokov Ivan G.

ON SOME DISTINCTIVE ANTHROPOLOGICAL CHARACTERISTICS OF THE POPULATION OF TOMSK IN THE 17TH TO THE 18TH CENTURIES

DOI: 10.17223/2312461X/22/5

Abstract. The article focuses on the analysis of craniological characteristics of residents of the city of Tomsk in the 17th to 18th centuries in the context of recent studies by D.V. Pezhemsky. It shows that the t-test is principally unsuited for exploring the inter-observer differences in S.M. Chugunov and V.A. Dryomov's measurements of the Tomsk residents' craniological characteristics. The statistical test of significance of differences between craniological types, identified on the basis of visual or statistical evaluation, is shown to be incorrect. By means of calculating Mahalanobis distances (D^2), a group of craniological samples is identified (taken from the territory of Prikamye, the Urals, northern and central regions of the European Russia) which are morphologically similar to the Tomsk group. The historical reason for nonrandomness of the inter-group similarity between the residents of Tomsk, Prikamye, and the Urals is that these samples include the same groups of migrants from the central and eastern parts of the Russian North. This explanation seems most probable even in view of the fact that variability in the craniological characteristics of the local groups in the Russian North has not been sufficiently studied.

Keywords: physical anthropology, craniology, Western Siberia, history of Tomsk

References

Aleksandrov V.A. *Russkoe naselenie Sibiri XVII – nachala XVIII v. (Eniseiskii krai)* [The Russian population of Siberia in the 17th to the early 18th centuries (the Yenisei region)]. Moscow: Nauka, 1964.

Alekseev V.P., Debets G.F. *Kraniometriia. Metodika antropologicheskikh issledovanii* [Craniometry. The methodology of anthropological research]. Moscow: Nauka, 1964.

Bagashev A.N., Antonov A.L. Osobennosti antropologii naseleniia g. Tomska XVII–XVIII vv. (Voskresenskaia Gora) [Distinctive features of the anthropology of the population of Tomsk in the 17th to the 18th centuries (The Resurrection Hill)]. In: *Problemy vzaimodeistviia cheloveka i prirodnoi sredy. Vyp.4. Materialy itogovoi nauchnoi sessii Uchenogo soveta Instituta problem osvoeniia Severa SO RAN 2002 g.* [Problems of the interaction between man and nature. Issue 4. Proceedings of the Scientific Council's Concluding Session at the Institute of Northern Development Issues]. Tiumen', 2002, pp. 74–77.

Vitov M.V. *Antropologicheskie dannye kak istochnik po istorii kolonizatsii Russkogo Severa* [Anthropological data as a source on the history of colonisation of the Russian North]. Moscow: IEA RAN, 1997.

Vodarskii Ia.E. *Naselenie Rossii v kontse XVII – nachale XVIII veka* [The population of Russia in the late 17th to the early 18th centuries]. Moscow: Nauka, 1977.

Deriabin V.E. Sovremennye vostochnoslavianskie narody [East Slavic peoples today]. In: *Vostochnye slaviane. Antropologiia i etnicheskaia istoriia. Otv. red. T.I. Alekseeva. 2-e izd.* [East Slavs. Anthropology and ethnic history. Edited by T.I. Alekseev. 2nd edition]. Moscow: Nauchnyi mir, 2002, pp. 30–59.

Dobrydnev V.A. *Pomor'e i kolonizatsiia Zapadnoi Sibiri: Konets XVI – nachalo XVIII v. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni k.i.n.* [Pomorie and the colonisation of Western Siberia: the late 16th to the early 18th centuries]. Arkhangel'sk, 2003.

Dremov V.A. Naselenie Tomska v XVII–XVIII vv. [The population of Tomsk in the 17th to the 18th centuries]. In: *Ocherki kul'turogeneza narodov Zapadnoi Sibiri. T. 4: Rasogenez korennogo naseleniia. Otv. red. A.N. Bagashev* [Essays on the cultural genesis of the peoples of Western Siberia. Vol. 4: The genesis of indigenous peoples. Edited by A.N. Bagashev]. Tomsk: Izd-vo TGU, 1998, pp. 140–147.

Zheravina A.N. Tomsk v XVIII veke [Tomsk in the 18th century]. In: *Tomsku – 375 let: sb. statei. Otv. red. I.M. Razgon* [The 375th anniversary of the foundation of Tomsk: a collection of papers edited by I.M. Razgon]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 1979, pp. 33–43.

Zuev A.S., Liutsidarskaia A.A. Etnicheskii sostav sibirskikh sluzhilykh liudei v kontse XVI – nachale XVIII veka [The ethnic composition of the Siberian service people the late 16th to the early 18th centuries], *Vestnik NGU. Seriia: Istoriia, filologiia*, 2010, Vol. 9, no. 1, pp. 52–69.

Kationov O.N. *Moskovsko-Sibirskii trakt i ego zhiteli v XVII–XIX vv.* [The Moscow-Siberia Road and the population of the adjacent territories in the 17th to the 19th centuries]. Novosibirsk: Izd–vo NGPU, 2004.

Kozintsev A.G. Kontseptsiia obshchego skhodstva v antropologii [The concept of general similarity in anthropology]. In: *Sovremennye problemy i novye metody v antropologii. Otv. red. I.I. Gokhman* [Contemporary issues and new methods in anthropology. Edited I.I. Gokhman]. Leningrad: Nauka, 1980, pp. 26–69.

Kozintsev A.G. O nekotorykh aspektakh statisticheskogo analiza v kraniometrii [On some aspects of statistical analysis in craniometry]. In: *Radlovskii sbornik. Nauchnye issledovaniia i muzeinye proekty MAE RAN v 2015 godu. Otv. red. Iu.K. Chistov* [The Radlovskiy collection. Research studies and museum projects of MAE RAN in 2015. Edited Yu.K. Chistov]. St. Petersburg, 2016, pp. 381–390.

Makarova E.M. Antropologicheskie materialy iz raskopok pravoslavnogo nekropolia Pyskorskogo Spaso-Preobrazhenskogo monastyria XVI v. Predvaritel'nye rezul'taty issledovaniia [The anthropological materials from the excavations of the 16th century Christian Orthodox Pyskorskiy Spaso-Preobrazhenskiy Monastery. Preliminary research results]. In: *XV Baderovskie chteniia po arkheologii Urala i Povolzh'ia: materialy vseros. nauch.-prakt. konf. (g. Perm' 9–12 fevr. 2016 g.)* [The 15th Bader Readings in the archeology of the Urals and Povolzhie: Research and Practice-Oriented Conference Proceedings (9-12 February 2016, the city of Perm)]. Perm: PGNIU, 2016, pp. 208–211.

Pezhemskii D.V. Naselenie Tomska XVII–XIX vv. v sisteme antropologicheskogo raznoobraziia Evropeiskoi Rossii [The population of Tomsk in the 17th to the 19th centuries and the anthropological diversity of the European Russia], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriia*, 2017a, no. 49, pp. 109–114. DOI: 10.17223/19988613/49/20

Pezhemskii D.V. Kraniologicheskie osobennosti naseleniia Tomska XVII–XIX vekov: sravnitel'nyi analiz [Distinctive craniological characteristics of the population of Tomsk in the 17th to the 19th centuries: a comparative analysis]. In: *Kul'tury i narody Severnoi Evrazii: vzgliad skvoz' vremia. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii, posviashchennaia 80–letnemu iubileiu L.A. Chindinoi. Otv. red. M.P. Chernaia* [The cultures and peoples of Northern Eurasia: a glance through time. Proceedings of the international conference devoted to the 80th anniversary of L.A. Chindina. Edited by M.P. Chyornaya]. Tomsk: D'Print, 2017b, pp. 152–157.

Proiskhozhdenie i etnicheskaia istoriia russkogo naroda po antropologicheskim dannym (Trudy IE AN SSSR. Novaia seriia. T. 88). Otv. red. V.V. Bunak [The origins and ethnic history of the Russian people according to anthropological data (Writings of the Institute of Ethnography, the USSR Academy of Sciences. New series. Vol. 88. Edited by V.V. Bunak)]. Moscow: Nauka, 1965.

Russkie starozhily Sibiri. Istoriko-antropologicheskii ocherk. Otv. red. V.V. Bunak, I.M. Zolotareva [The early Russian population of Siberia. An essay in history and anthropology. Edited by V.V. Bunak and I.M. Zolotareva]. Moscow: Nauka, 1973.

Sviatova E.O., Razhev D.I. Analiz vnutrigruppovoi izmenchivosti kraniologicheskikh serii iz russkikh pravoslavnykh kladbishch gorodov Urala [Analysis of in-group variability in craniological series from the Russian Christian Orthodox cemeteries in the Ural cities], *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii,* 2014, no. 2 (25), pp. 89–98.

Tomsk v XVII veke. Materialy dlia istorii goroda. Posmert. izd. V.A. Gorokhova [Tomsk in the 17th century. Materials for a history of the city. Posthumous edition of V.A. Gorokhov]. St. Petersburg: Russkaia skoropechatnia, 1911.

Frizen S.Iu., Nechvaloda A.I. Kraniologiia rannekochevogo naseleniia Zapadnogo Kazakhstana [The craniology of the early nomadic population of Western Kazakhstan], *Vestnik antropologii*, 2007, Vol. 15, Issue II, pp. 326–343.

Frizen S.Iu., Pestriakov A.P. Kraniologicheskie osobennosti naseleniia Iuzhnogo Priural'ia rannesarmatskogo vremeni [Distinctive craniological characteristics of the population of South Urals in early Sarmatian time], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia XXIII. Antropologiia*, 2010, no. 1, pp. 46–57.

Khanevich V.A. *Katoliki v Tomske: 1604–1917 (ocherki istorii)* [Catholics in Tomsk: (essays in history)]. Tomsk: Tipografiia OOO «RauSh mbkh», 2015.

Smith H.F., Hulsey B.I., West (Pack) F.L., Cabana G.S. Do biological distances reflect genetic distances? A comparison of craniometric and genetic distances at local and global scales. In: *Biological Distance Analysis: Forensic and Bioarchaeological Perspectives*, 2016, pp. 157–179.

Straus A., Hubbe M. Craniometric similarities within and between human populations in comparison with neutral genetic data, *Human Biology,* 2010, Vol. 82 (3), pp. 315–330.

УДК 902/904
DOI: 10.17223/2312461X/22/6

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД НАСЕЛЕНИЯ АЛТАЯ В МОНГОЛЬСКОЕ ВРЕМЯ: НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ, ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЙ*

Николай Николаевич Серегин,
Никита Александрович Константинов,
Александр Викторович Эбель

Аннотация. В статье представлен опыт системного анализа погребального обряда населения Алтая монгольского времени. В связи с тем что археологические памятники региона, датирующиеся в рамках XII–XIV вв. н. э., весьма немногочисленны, важной задачей работы стало введение в научный оборот новых материалов раскопок серии захоронений. Установлено, что с учетом этих комплексов на территории Алтая раскопано 26 объектов, демонстрирующих разные стороны обрядовой практики кочевников развитого средневековья. Поэтому в рамках интерпретации имеющихся сведений привлекались результаты раскопок комплексов монгольского времени на сопредельных территориях. Анализ погребальных памятников Алтая XII–XIV вв. н. э. позволил зафиксировать стандартные формы обряда населения региона, предполагавшие возведение небольшой курганной насыпи овальной формы, сооруженной в составе некрополей более раннего времени; погребение человека в колоде или простой могильной яме; ориентировку умершего головой в северный или западный сектор горизонта, а также создание впускных захоронений. Выявлен ряд особенных черт погребальной практики номадов Алтая, которые отражают неоднородность населения данной территории и могут являться результатом различного рода контактов.

Ключевые слова: погребальный обряд, монгольское время, Алтай, этнокультурные контакты, наземные и внутримогильные конструкции, новые материалы

* Работа выполнена в рамках реализации проекта Российского научного фонда «Социальные системы номадов Алтая раннего железного века и средневековья: статистический и контекстуальный анализ археологических материалов» (№ 18-78-00083); проекта госзадания Минобрнауки РФ «Хозяйственная и социальная адаптация человека к природно-климатическим условиям Алтайских гор во второй половине голоцена» (№ 33.1971.2017/4.6), а также при финансовой поддержке гранта Президента РФ МК-1837.2017.6 «Изучение археологических комплексов Юго-Восточного Алтая в контексте реконструкции процессов освоения человеком высокогорных ландшафтов в раннем железном веке и средневековье».

Введение

Монгольское время обоснованно считается кульминационной точкой в развитии обществ кочевников Центральной Азии. Объединения номадов этого региона играли огромную роль в этнокультурных и социально-экономических процессах, происходивших в данный период на обширных пространствах Евразии. К настоящему времени накоплен значительный объем сведений, демонстрирующих перипетии истории кочевников XII–XIV вв. н. э. Одной из позитивных тенденций последних десятилетий является увеличение археологических материалов монгольского времени, полученных в ходе исследований в различных частях центрально-азиатского региона. Результаты этих работ представлены в серии обобщающих публикаций (Табалдиев 1996: 99–140; Тишкин, Горбунов, Казаков 2002; Николаев 2004; Лхагвасурен 2007; Монголын эртний булш оршуулга 2016: 240–261 и др.). Вместе с тем целый ряд вопросов в рамках данной тематики остается открытым. Их решение связано с проведением целенаправленных полевых исследований, а также комплексным изучением и разноплановой интерпретацией имеющихся сведений.

Одним из регионов, весьма перспективных для реализации таких работ, является Алтай, в развитом средневековье представлявший собой северную окраину Монгольской империи. На сегодняшний день в результате полевых исследований археологов из различных научных центров выявлена и изучена небольшая серия памятников XII–XIV вв. н. э., главным образом погребений (рис. 1), и сформирован определенный опыт интерпретации этих материалов, связанный в основном с анализом различных категорий предметного комплекса кочевников Алтая, выделением этапов культуры, характеристикой процессов социогенеза номадов, рассмотрением возможности выделения отдельных групп населения (Ефремов 1998, 2002; Тишкин 2005, 2009; Тишкин, Горбунов 2005: 146–153; Горбунов 2006 и др.). Существенным пробелом остается фрагментарность опыта системного изучения погребального обряда, являющегося важным источником для исследования целого ряда сторон истории населения региона монгольского времени. Данная ситуация в значительной степени объясняется ограниченным количеством раскопанных захоронений XII–XIV вв. н. э. Вместе с тем имеющихся материалов достаточно для формирования представления об общих и особенных характеристиках традиций номадов и определения места некрополей кочевников Алтая в системе памятников монгольского времени Центральной Азии. Именно этому аспекту посвящена настоящая статья. Важно отметить, что возможности полноценного изучения погребального обряда кочевников рассматриваемого региона в последние годы были расширены с получением новых материалов, введение

которых в научный оборот также составляет одну из задач данной работы.

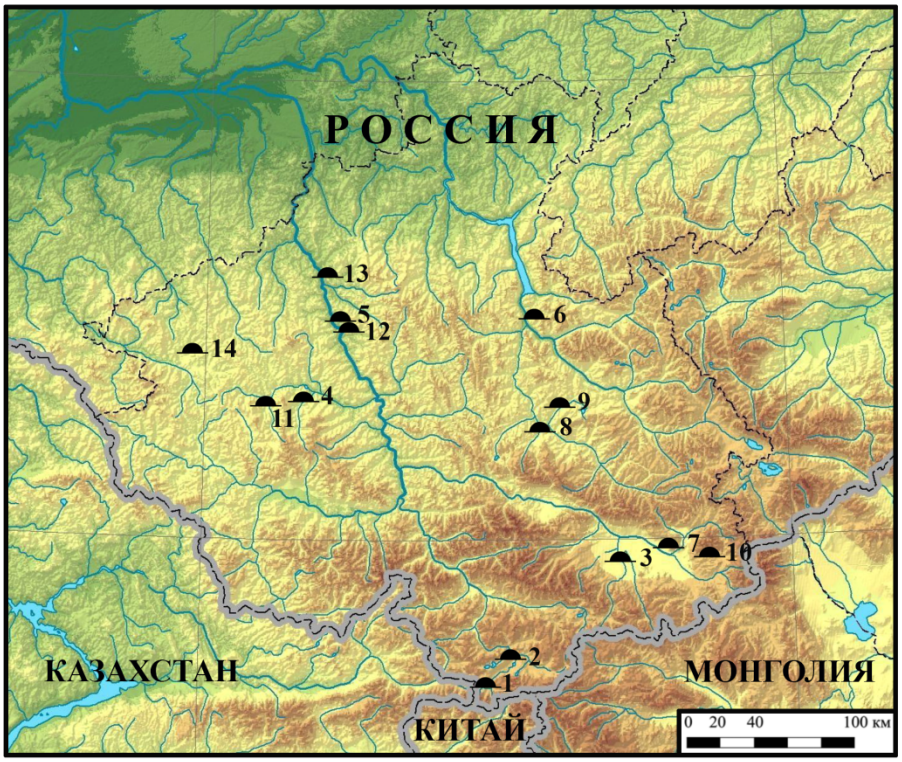


Рис. 1. Карта-схема распространения погребальных комплексов монгольского времени на территории Алтая: *1* – Ак-Алаха-I; *2* – Бертек-20; *3* – Бий-Сёёги; *4* – Бичикту-Бом; *5* – Верх-Еланда-I; *6* – Кудыргэ; *7* – Кызыл-Болчок; *8* – Межелик; *9* – Пазырык; *10* – Талдуаир-I; *11* – Тожон; *12* – Усть-Бийке-III; *13* – Элекмонар-II; *14* – Яконур

Новые сведения о погребальных комплексах монгольского времени на территории Алтая

В последние годы при непосредственном участии авторов статьи были получены новые материалы, которые позволяют дополнить, расширить, а в ряде случае скорректировать представления об особенностях обрядовой практики населения Алтая в XII–XIV вв. н. э. Эти сведения ранее в кратком виде представлялись в ряде предварительных публикаций (Эбель 2013; Константинов, Эбель 2017; Серегин, Константинов, Марсадолов 2018), однако требуют более развернутого введения в научный оборот и, что более важно, – интерпретации в общем контексте традиций погребально-поминальной обрядности номадов.

Грунтовое погребение Кызыл-Болчок. Показательный памятник, демонстрирующий ряд ярких характеристик материальной и духовной культуры населения Алтая монгольского времени, изучен экспедицией Горно-Алтайского государственного университета под руководством Н.А. Константинова в местности Кызыл-Болчок в Кош-Агачском районе Республики Алтай. Памятник расположен в 5,4 км к северу–северо-западу от с. Кокоря, в северной части Чуйской котловины, на склоне одного из отрогов хребта Чихачева на высоте 2 007 м над уровнем моря.

Комплекс Кызыл-Болчок обнаружен в 2016 г. двумя местными жителями, которые ограбили погребение и передали вещи в кокоринский Историко-этнографический музей теленгитов Чуи. После появления информации в СМИ двум авторам настоящей статьи удалось ознакомиться с предметами, опросить одного из находчиков об условиях обнаружения изделий, а также осуществить первоначальный осмотр разрушенного объекта. Найденные вещи были переданы на временное хранение в Музей археологии и этнографии Горно-Алтайского государственного университета для полноценного изучения. Переданные предметы представлены деталями конского снаряжения (железные стремена, удила и пряжка, берестяные обкладки полок седла), вооружения (берестяной колчан с костяными орнаментированными пластинами, древки и наконечники стрел) и некоторыми другими изделиями (Константинов, Эбель 2017). В 2017 г. разрушенное погребение было полностью доисследовано, что позволило уточнить сведения о комплексе и получить новые материалы.

В ходе раскопок установлено, что данный объект представлял собой грунтовое погребение без каких-либо наземных конструкций (рис. 2, *1*). Ограбление могилы осуществлено двумя округлыми ямами, которые хорошо фиксировались к моменту проведения работ. Для определения точного места и конфигурации погребения сначала была произведена выборка заполнения южной ямы, которая позволила выявить южную часть погребения. После этого была сделана прирезка в северную сторону. Захоронение было совершено в подовальной яме размерами 2,4×0,9 м и глубиной 1,1 м, вытянутой по линии север–северо-запад – юг–юго-восток. На глубине 40 см в стене ямы обнаружен фрагмент дерева, возможно, представляющий часть перекрытия могилы. На дне ямы находилась колода, выдолбленная из цельного ствола дерева, расширяющаяся в северную сторону. Северный и южный торцы колоды разрушены грабителями. Размеры колоды 2,3×0,61 м, высота 0,4 м. Почти все кости человека перемещены находчиками в центральную часть колоды под нетронутую перемычку грунта между грабительских ям. Лишь в юго-западной части колоды находились кости левой ноги человека, сохранившиеся *in situ*. Положение костей ноги указывает на ориентировку погребенного головой на север–северо-восток (рис. 2, *2*).

1

2

Рис. 2. Погребальный комплекс Кызыл-Болчок:
1 – особенности расположения объекта; *2* – вид на захоронение. Фото авторов

При доисследовании найден представительный комплекс сопроводительного инвентаря, оставленный грабителями (рис. 3, 4).

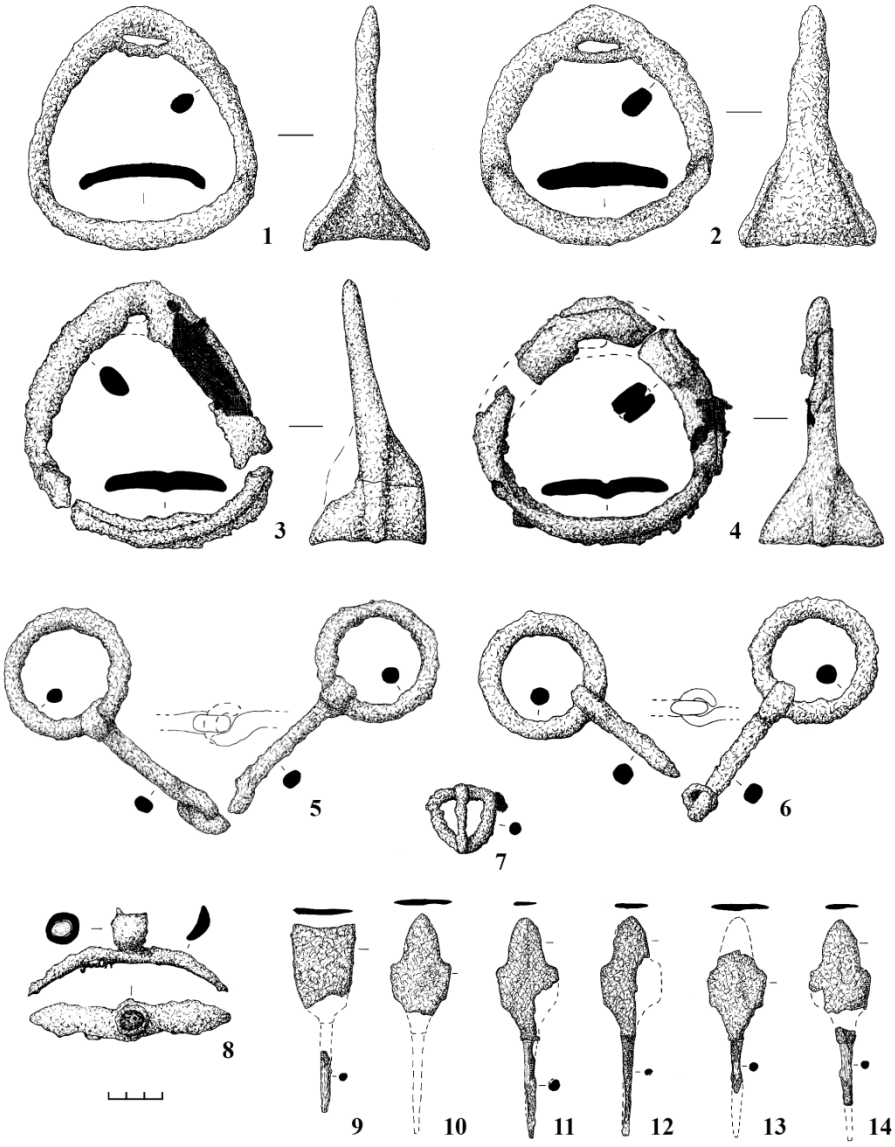


Рис. 3. Находки из погребения Кызыл-Болчок: *1–8* – предметы конского снаряжения; *9 –14* – наконечники стрел. Рисунок авторов

На западной стенке колоды зафиксировано хорошо сохранившееся седло, обе луки которого украшены бронзовыми обкладками, а передняя – бронзовой пластиной. Рядом с седлом найдены железные торочные кольца, два стремени, удила и наносный султанчик. За восточной стороной колоды обнаружены фрагменты деревянной кибити лука и

срединная костяная накладка. Кроме прочего, зафиксирован фрагмент луки от второго седла, найденного грабителями, а также орнаментированные костяные пластинки от колчана. Именно колчан, обнаруженный в погребении, представляет особый интерес. Насколько нам известно, на Алтае это первая находка подобного изделия, аналогии которому имеются в комплексах монгольского времени, исследованных на обширных территориях (Гаврилова 1965: 73; Федоров-Давыдов 1966: 31; Малиновская 1974: 133; Иванов, Кригер 1988: 13, рис. 10, *1–3*; 14, *33–37*). Очевидно, в колчане находился набор стрел, от которых сохранились шесть плоских железных наконечников, а также обломки деревянных древков. Помимо обозначенных изделий в могиле обнаружена золотая сережка с бусинкой, фрагменты железных предметов, фрагменты тканей и другие неопределимые находки.

Рис. 4. Находки из погребения Кызыл-Болчок: *1* – элементы колчана; *2* – пластина с передней луки седла; *3* – серьга. Фото авторов

На основе многочисленных аналогий обозначенным предметам погребение Кызыл-Болчок может быть уверенно отнесено к монгольскому времени и датировано в рамках XIII–XIV вв. н. э. Наряду с редкой для Алтая находкой берестяного орнаментированного колчана своеобразной характеристикой исследованного объекта является отсутствие наземной конструкции над захоронением. Кроме того, интересно нахождение в погребении двух комплектов снаряжения верхового коня, что в целом не характерно для алтайских погребений монгольского времени.

Одиночный курган Бий-Сёёги. Еще один комплекс, характеризующий ряд особенных сторон погребальной обрядности населения Алтая монгольского времени, был исследован в 2011 г. экспедицией Горно-Алтайского государственного университета под руководством А.В. Эбеля. Одиночный курган расположен в центральной части Чуйской котловины, в 15 км к югу от с. Кош-Агач, в 3 км к западу от горы Джалгыз-Тебе, в урочище Кара-Тал. Объект, представляющий собой округлую каменную насыпь диаметром 33,6 м, находится на вершине невысокого холма. В центре сооружения наблюдалась западина диаметром 10,5 м, глубиной 1,3 м. С северо-западной, западной и восточной сторон насыпи прослеживались большие отвалы – выброс из грабительской ямы. Первоначальный вид кургана сильно пострадал: по словам очевидцев, часть камней изъяли в советское время для строительных работ; в северной и южной частях насыпи кургана прослеживаются площадки под экскаватор. В процессе зачистки западной стенки грабительской ямы была выявлена высота насыпи в 1 м.

Зачистка грабительской ямы не позволила определить реальные размеры могилы в связи с сильными разрушениями, поэтому работы велись по контуру грабительского раскопа. При выборке заполнения на различной глубине обнаружены разрозненные кости человека, бревна от погребальной камеры, а также фрагменты железных стремян. На дне могильной ямы, глубина которой составила 364 см, зачищены остатки сруба с колодой (рис. 5, *1*). Судя по хорошо сохранившейся восточной части сруба и по углам чашек на бревнах, данная конструкция имела вытянуто-пятиугольную форму, размеры которой составляли 3,4×1 м. Сруб состоял из отесанных бревен диаметром от 12 до 17 см (предположительно из лиственницы) и имел пять стенок: боковые (северная и южная по три бревна в стенке), западная, северо-восточная и юго-восточная (по два бревна в стенке). Длина боковых стенок сооружения составляла 3,1 м, западной – 1,5 м. Боковые и западная стенки сруба стыковались чашками под прямым углом. Северо-восточная и юго-восточная стенки имели длину 1,3 м каждая; бревна соединялись между собой под прямым углом, в свою очередь, с боковыми стенками они состыкованы под углом 45 градусов.

Колода размерами 2,65×0,67×0,32 м, выполненная из комлевой части ствола дерева (лиственница), была внутри сруба. Судя по имеющимся данным, в ней находилось захоронение человека, ориентированного в западный сектор горизонта. В разных частях колоды в беспорядке обнаружены отдельные кости покойного, а также фрагменты изделий из ткани, железа и дерева.

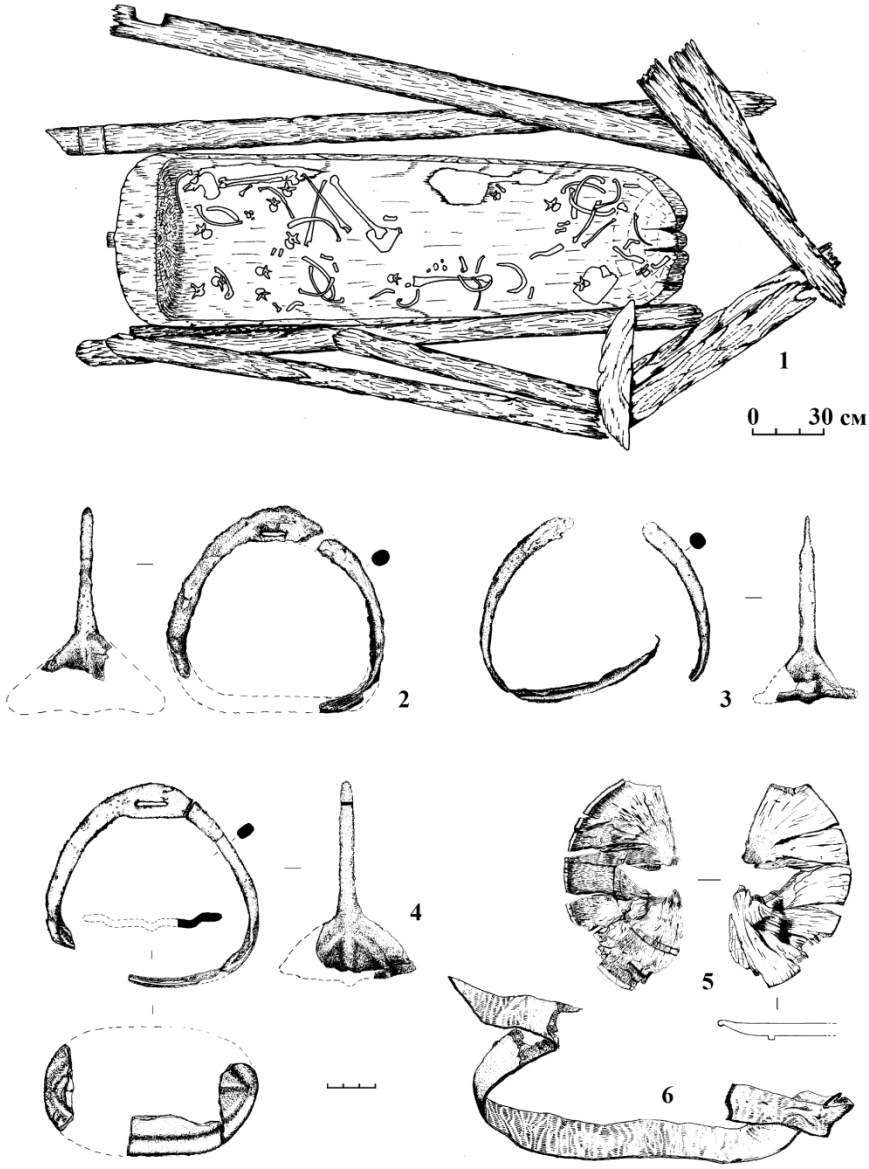


Рис. 5. Погребальный комплекс Бий-Сееги: *1* – внутримогильная конструкция; *2* – предметы из захоронения. Рисунок авторов

Обработка полученных материалов показала, что в ограбленном погребении кургана Бий-Сееги находились фрагменты трех стремян, часть кожаного ремешка, остатки материи, части деревянного блюдца, железные кованные гвозди и фрагменты предметов непонятного назна-

чения (рис. 5, *2–6*). На блюдце, которое, судя по всему, имело крышку, зафиксирован отпечаток астрагала. Облик изделий, наиболее показательными из которых являются стремена, позволяет отнести исследованный комплекс к монгольскому времени и датировать в рамках XIII–XIV вв. н. э. Отличительными показателями объекта являются выдающиеся размеры курганной насыпи, не характерные для развитого средневековья, а также своеобразная конструкция погребальной камеры.

Впускное захоронение из комплекса Пазырык. Появление новых материалов развитого средневековья в последние годы связано не только с недавними полевыми исследованиями, но также и с введением в научный оборот результатов изысканий прошлых лет, по разным причинам не опубликованных и остающихся за рамками внимания специалистов. В ходе работы, проведенной авторами настоящей статьи с музейными коллекциями и отчетной документацией, выявлен объект монгольского времени, раскопанный в 1967 г. С.С. Сорокиным на известном комплексе Пазырык в Восточном Алтае.

Объект № 21, расположенный к западу от «царского» кургана скифо-сакского времени № 5, представлял собой каменную насыпь округлой формы диаметром 8 м и высотой 0,4 м. В центре кургана фиксировалась небольшая западина. Под центральной частью насыпи на глубине 0,1–0,2 м от дневной поверхности выявлено впускное захоронение лошади, ориентированной в западном направлении и уложенной, судя по всему, на правый бок (рис. 6, *1*). Сохранность костей животного была плохой. В зубах лошади находились железные удила с кольчатыми псалиями (рис. 6, *2*). Других находок, а также каких-либо конструкций в ходе исследований не обнаружено. Под насыпью и погребением С.С. Сорокиным осуществлен контрольный перекоп на глубину 1,7 м и зафиксирован нетронутый грунт.

Судя по имеющимся сведениям, объект № 21 представлял собой «ритуальный» курган, изначально не содержавший погребения и возведенный в рамках реализации поминального обряда населением пазырыкской культуры скифо-сакского времени. Подобные сооружения, известные на многих памятниках Алтая, демонстрируют особенности обрядовой практики номадов различных хронологических периодов. Спустя более чем тысячелетие, в развитом средневековье, в курган № 21 было «впущено» захоронение лошади. Датировка обозначенного объекта основывается на определении времени бытования единственной находки – удил с кольчатыми псалиями. Подобные изделия наиболее характерны для комплексов монгольского времени и получили распространение в XII–XIV вв. н. э. на обширных территориях (Ефремов 1998: 160; Тишкин, Горбунов, Казаков 2002: 66–67 и др.).

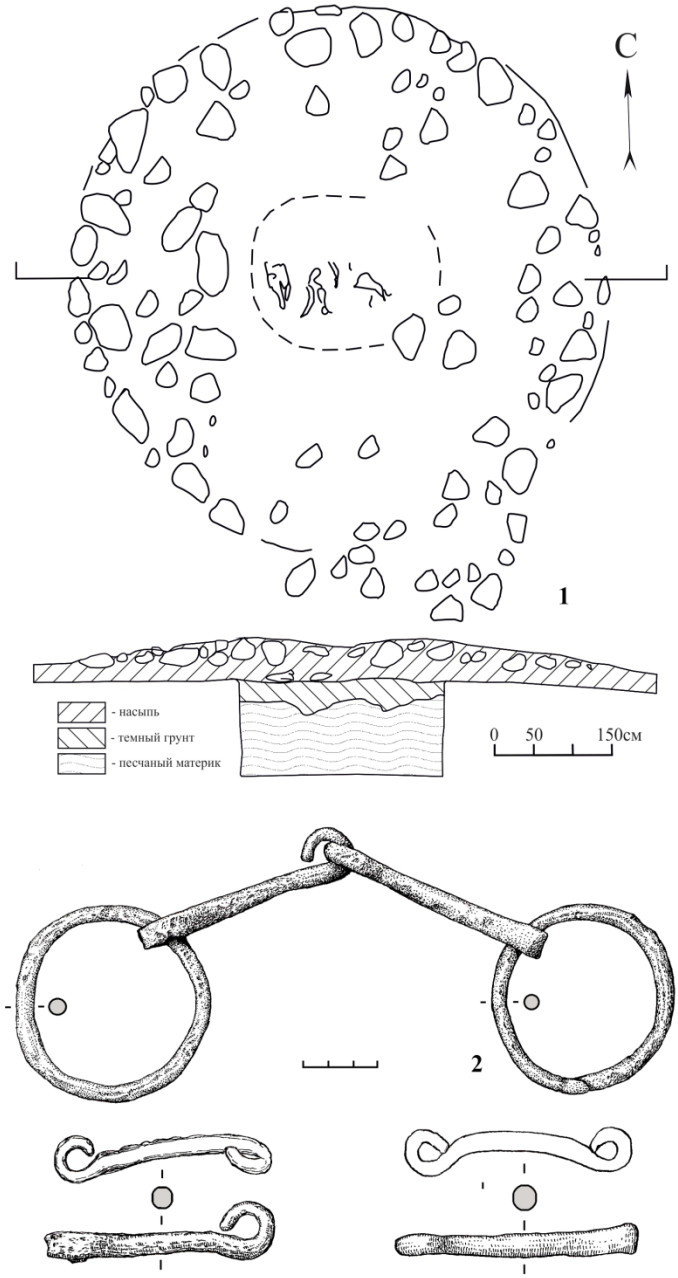


Рис. 6. Курган № 21 могильника Пазырык с впускным захоронением лошади:
1 – план и разрез кургана; *2* – удила и псалии из впускного захоронения.
Рисунок авторов

Полученные сведения об обряде захоронения расширяют имеющиеся представления о традициях населения Алтая развитого средневековья. В частности, полученные материалы подтверждают существование на Алтае в монгольское время традиции создания «самостоятельных» захоронений лошадей, при сооружении которых могли осуществляться особые ритуальные действия.

Общие и особенные характеристики погребального обряда кочевников Алтая XII–XIV вв. н. э.

С учетом новых материалов, представленных в настоящей статье, можно уверенно говорить о раскопанных на территории Алтая 26 объектах, демонстрирующих разные стороны обрядовой практики кочевников в XII–XIV вв. н. э. Очевидно, что эта цифра весьма незначительна, особенно по сравнению с накопленным объемом материалов более ранних периодов и, скорее всего, не отражает реальной степени заселенности Алтая в развитом средневековье. Поэтому в рамках интерпретации имеющихся сведений целесообразным представляется привлечение результатов раскопок комплексов монгольского времени на сопредельных территориях, по понятным причинам показывающих близкие традиции обрядовой практики и материальной культуры. С учетом данного обстоятельства сформированного объема материалов оказывается достаточно для понимания общих и особенных характеристик погребально-поминальной обрядности номадов Алтая в XII–XIV вв. н. э.

Особенности распространения, топографии и планиграфии погребений. Картография объектов показывает, что некрополи кочевников монгольского времени исследованы в нескольких районах Алтая и не концентрируются в одной области (см. рис. 1). Заметно полное отсутствие раскопанных захоронений в юго-западной части региона и «пустые» территории в центре. При этом очевидно, что такая локализация погребальных комплексов лишь отчасти объясняется объективными причинами и спецификой расселения кочевников. Нет сомнений, что в ходе дальнейших полевых исследований, а особенно при условии реализации целенаправленных работ, включающих поиск, фиксацию и раскопки объектов монгольского времени, количество погребений существенным образом увеличится и имеющаяся картина локализации памятников будет скорректирована.

В абсолютном большинстве случаев погребения монгольского времени на территории Алтая сооружены на площади уже существовавших погребально-поминальных комплексов. К этой группе объектов относятся впускные захоронения, совершенные в насыпях более раннего времени, а также погребения под курганной насыпью. Подобная ситуация зафиксирована на памятниках Ак-Алаха-I, Верх-Еланда-I, Ку-

дыргэ, Межелик, Пазырык, Талдуаир-I, Усть-Бийке-III, Яконур (Гаврилова 1965: 44–45; Кирюшин, Неверов, Степанова 1990: 225–229, 233; Берс, Худяков 1994: 64; Полосьмак 1994: 19; Кубарев 2005, табл. 96; Нестеров, Милютин 1995: 163–165; Кочеев, Ларин, Худяков 1996: 152–153; Тишкин, Горбунов 2005: 45–53, 70–73; Тишкин 2009: 183–191). Отметим, что традиция сооружения захоронений на месте древних некрополей или в непосредственной близости от них в целом характерна для обрядовой практики населения развитого средневековья и зафиксирована в ходе раскопок на обширных территориях центрально-азиатского региона (Эрдэнэбат 1998; Харинский 2001: 76–78; Амартувшин и др. 2015: 278–311; и др.).

Исследователями уже рассматривались характерные особенности расположения объектов XII–XIV вв. н. э. на отдельных могильниках, которые могут свидетельствовать о воплощении реального образа жизни (в частности, устройства и использования юрты) в погребальном обряде (Тишкин 2005: 318). Некоторые закономерности другого плана наблюдаются при рассмотрении материалов комплекса Кудыргэ. Раскопанные захоронения монгольского времени на данном памятнике локализуются в рамках двух групп, расположенных на северном (могилы 14, 17) и южном (объекты 19–21) холмах урочища (Гаврилова 1965: 44, табл. II). При этом «северные» погребения отличаются довольно представительным инвентарем (предметы вооружения, импортные изделия, украшения и др.), а «южные» включают ограниченный набор вещей. Вероятно, в данном случае планиграфия могил отражает существование двух родовых (?) групп с различным статусом в социуме номадов Алтая, представители которых хоронили умерших в максимально удаленных друг от друга частях некрополя.

В литературе неоднократно отмечались «требования», предъявляемые кочевниками монгольского времени к месту погребения (Николаев 2004: 104–107; Тишкин 2005: 318–319). В связи с имеющимися сведениями можно предположить, что если захоронение совершено на месте уже существовавшего некрополя, то могильники более раннего времени соответствовали этим условиям. В противном случае номадами сооружались одиночные объекты, расположенные в отдалении от других памятников. Примерами таких комплексов являются женское захоронение Бертек-20, скальное погребение Тожон (Кочеев 1983: 153; Молодин, Соловьев 1994: 152–155), а также грунтовая могила Кызыл-Болчок. К этой группе следует также отнести одиночный курган Бий-Сееги, однако с существенной поправкой на то, что в данном случае объект сооружен не в каком-либо укромном и малоприметном месте, а на вершине небольшой возвышенности, на открытой местности. Учитывая обозначенные ранее характеристики данного комплекса, такое расположение могло демонстрировать определенное положение умершего человека при жизни.

Погребальные сооружения. Наземные конструкции, возводимые кочевниками Алтая монгольского времени над погребениями, чаще всего представляли собой небольшие каменные насыпи, которые в большинстве случаев имели овальную форму. Такие сооружения малозаметны, что, вероятно, является одной из причин небольшого количества раскопанных объектов рассматриваемого периода. Небольшие овальные конструкции можно считать характерным маркером погребений монгольского времени на обширных пространствах центрально-азиатского региона. Подобные наземные сооружения зафиксированы при изучении некрополей XII–XIV вв., раскопанных на сопредельных территориях (Табалдиев 1996: 100–101; Кириллов, Ковычев, Кириллов 2000: 76; Николаев 2004: 107; Лхагвасурен 2012: 394; и др.). В этом плане исключение составляет представленный ранее одиночный курган Бий-Сееги, серьезным образом выделяющийся размерами курганной насыпи.

Наряду с наиболее распространенными курганными объектами на Алтае обнаружены грунтовые захоронения. К настоящему времени известны всего два таких комплекса монгольского времени, изученные на памятниках Бичикту-Бом (Берс, Худяков 1994: 64) и Кызыл-Болчок. В обоих случаях какие-либо наземные конструкции над захоронением отсутствовали. Вполне вероятно, незначительное количество грунтовых захоронений объясняется сложностью обнаружения таких объектов, не фиксируемых на поверхности, а сама традиция получила гораздо большее распространение в XII–XIV вв. н. э. Также нельзя исключать, что подобные комплексы являются подтверждением известных сведений письменных источников о «тайных» погребениях монголов, не предполагавших сооружения наземных конструкций (Джиованни дель Плано Карпини 1957: 32–33; Юрченко 2007: 162–166).

Отдельную группу объектов развитого средневековья на Алтае составляют впускные захоронения. Погребения XII–XIV вв. н. э., совершенные в курганных насыпях более раннего времени, зафиксированы на памятниках Ак-Алаха-I (Полосьмак 1994: 19, рис. 10–11; Молодин и др. 2004: 65), Верх-Еланда-I (Кирюшин, Неверов, Степанова 1990: 223, рис. 10, 1–3, 7), Пазырык (Серегин, Константинов, Марсадолов 2018), Талдуаир-I (Кубарев 2005, табл. 96), Яконур (Грязнов 1940; Тишкин 2009: 184–190). Чаще всего захоронения «впущены» в комплексы скифской эпохи, в одном случае использовано сооружение раннего средневековья. Следует отметить, что данная традиция в целом характерна для памятников Центральной Азии XII–XIV вв. н. э. и зафиксирована на различных территориях (Могильников 1981: 194). Судя по имеющимся материалам, подобные объекты сооружались населением Алтая и в более позднее время (Худяков 1999; Кубарев 2007: 293–294; и др.).

Как показал общий анализ впускных погребений, относящихся к различным периодам в истории Алтая, появление таких комплексов может объясняться рядом обстоятельств – например, нестабильностью политической ситуации, низким статусом умершего, условиями его смерти (Тишкин, Матренин 2010: 297–299; Серегин 2016: 43). В большинстве случаев впускные захоронения монгольского времени включали крайне ограниченный набор предметов, что косвенно указывает на социальный фактор распространения таких объектов.

Другой характерной группой памятников монгольского времени являются скальные погребения. На Алтае пока известен только один такой комплекс, обнаруженный в урочище Тожон (Кочеев 1983). При этом в последние десятилетия на территории Монголии выявлена целая серия скальных захоронений XII–XIV вв. н. э., демонстрирующих значительные перспективы проведения целенаправленных работ по поиску и комплексному изучению подобных объектов (Эрдэнэбат, Хүрэлсүх 2007; Эрдэнэбат, Амартувшин 2010; Хурэлсух 2012; Ahrens, Piezonka, Nomguunsuren 2015 и др.).

Сложение традиции сооружения скальных захоронений у кочевников центрально-азиатского региона фиксируется, по крайней мере, с IV–VI вв. н. э. (Кызласов 1986, рис. 10; Тувшинжаргал, Баярсайхан 2017). Судя по имеющимся материалам, количество таких объектов резко увеличилось в конце I – начале II тыс. н. э. (Худяков, Кочеев, Моносов 1996; Соенов и др. 2002; Хурэлсух, Мунхбаяр 2004; Кубарев 2005: 372; Турбат и др. 2008; Хурэлсух 2008; Törbat at al. 2009; Турбат, Батсух, Батбаяр 2010; Мөнхбаяр и др. 2016; и др.). Решение вопроса о причинах распространения скальных захоронений в это время, а также анализ подобных комплексов развитого средневековья требуют проведения специального исследования. По мнению С. Хурэлсуха (2012: 84–86), обобщившего материалы раскопок скальных погребений Монголии различных хронологических периодов, их появление в большинстве случаев связано со стремлением верхушки общества номадов создать «секретное» захоронение, что было обусловлено нестабильностью военно-политической ситуации в регионе.

Традиции обрядовой практики населения Алтая монгольского времени предполагали различные варианты оформления погребальной камеры. В большинстве случаев какие-либо сооружения отсутствовали или не выявлены в связи с их плохой сохранностью. При этом в ходе раскопок серии могил выявлена колода, которая в отдельных случаях сопровождалась дополнительными конструкциями. Примерами таких комбинаций являются помещение колоды в подбой (Берс, Худяков 1994: 64), а также возведение вокруг нее пятиугольного сруба (см. рис. 5, *1*). Кроме того, в некоторых захоронениях XII–XIV вв. н. э. отмечены свидетельства наличия перекрытия, обкладки могилы, а также

использования бересты (Гаврилова 1965: 45; Тишкин 2009: 178–179). Следует отметить, что различные деревянные конструкции в целом характерны для погребальной практики населения центрально-азиатского региона монгольского времени (Табалдиев 1996: 103–104; Николаев 2004: 116–120; Савинов, Длужневская 2007: 164; Лхагвасурен 2012: 394; Харинский и др. 2012: 472; и др.).

Несмотря на то что погребение в подбое обнаружено только однажды при раскопках памятников развитого средневековья на Алтае, данный случай заслуживает специального рассмотрения. Известны сведения письменных источников о том, что в середине XIII в. для захоронения представителей знатных родов монгольского общества в могильной яме делали боковую нишу (Джиованни дель Плано Карпини 1957: 32–33). На основании этих материалов некоторые исследователи называли погребения в подбое, раскопанные на различных территориях, среди отличительных признаков обрядности монголов (Федоров-Давыдов 1966: 160; Именхоев, Коновалов 1985: 83–84). В центрально-азиатском регионе подобные объекты получили наибольшее распространение в XII–XIV вв. н. э. на территории Тянь-Шаня (Табалдиев 1996: 104–105), а также в Западном Забайкалье (Именхоев, Коновалов 1985: 83–84) и Монголии (Лхагвасурэн 2012: 394). Для кочевников Алтая данная традиция не характерна, хоть и фиксируется начиная с раннего железного века. К примеру, в ходе раскопок некрополей тюрков раннего средневековья в данном регионе выявлен всего один случай захоронения в подбое (Молодин, Новиков, Соловьев 2003: 73, рис. 6). Возвращаясь к рассмотрению объектов монгольского времени, отметим, что комплекс Бичикту-Бом, на котором исследована могила с боковой нишей, выделяется и рядом других признаков – прежде всего, отсутствием курганной насыпи и наличием в захоронении костей лошади (Берс, Худяков 1994: 64). Представительный инвентарь, включавший многочисленные украшения и предметы импорта, позволяет предположить, что погребенная женщина имела довольно высокий статус в обществе номадов Алтая монгольского времени. Данное обстоятельство может являться и основным объяснением специфики реализованного обряда. Данное предположение косвенно подтверждается наблюдением Х. Лхагвасурена (2012: 394) о том, что все могилы с подбоем, исследованные в Монголии, заметно отличались «богатством» сопроводительного инвентаря.

Погребальный ритуал. По сравнению с достаточно высокой степенью вариабельности наземных и внутримогильных конструкций погребальный ритуал населения Алтая монгольского времени представляется весьма унифицированным. Наибольшей степенью «стандартизации» характеризуется такой признак, как способ захоронения. Все погребения, материалы раскопок которых позволили зафиксировать изначаль-

ную ситуацию, совершены по обряду ингумации, а умершие уложены на спине в вытянутом положении.

Несколько большее разнообразие зафиксировано при изучении традиций ориентировки погребенных людей по сторонам горизонта. В большинстве могил умершие были направлены головой на север. При этом в ряде захоронений отмечены западная ориентировка, а также «промежуточное» северо-западное направление, очевидно, связанное с сезонными отклонениями в положении солнца. Таким образом, материалы раскопок погребений кочевников Алтая монгольского времени достаточно четко позволяют зафиксировать существование двух традиций в реализации рассматриваемого показателя обрядовой практики. Похожая ситуация отмечена и на сопредельных территориях. Практически во всех частях центрально-азиатского региона в захоронениях кочевников XII–XIV вв. н. э. северная ориентировка умерших являлась преобладающей (Табалдиев 1996: 106; Николаев 2004: 121; Лхагвасурен 2012: 394; Амартувшин и др. 2015: 278–311; и др.). При этом на отдельных некрополях выделяется направление погребенных головой на запад (Табалдиев 1996: 106; Николаев 2004: 121). На соседней территории Лесостепного Алтая западная ориентировка вообще является преобладающей (Тишкин, Горбунов, Казаков 2002: 135–136). Обозначенные обстоятельства позволяют рассматривать вопрос о неоднородности населения обширного региона в монгольское время и возможном взаимном влиянии различных по культурным характеристикам групп номадов.

Общей характеристикой погребальной практики населения Алтая монгольского времени является отсутствие рядом с умершим человеком сопроводительного захоронения лошади. По этому показателю традиции кочевников XII–XIV вв. н. э. серьезным образом отличаются от обрядности номадов региона более ранних периодов. Единственным исключением среди объектов монгольского времени является комплекс Бичикту-Бом, в котором зафиксированы кости коня, что, по мнению Ю.С. Худякова, могло являться свидетельством наличия в могиле шкуры животного (Берс, Худяков 1994: 65). Не исключено, что данный элемент обряда демонстрирует контакты населения горной части Алтая с более северными территориями, где в синхронных комплексах зафиксированы случаи реализации подобной традиции (Тишкин, Горбунов, Казаков 2002: 136; Зинченко 2013). Вместе с тем этнокультурная интерпретация средневековых захоронений со шкурой коня, раскопанных в различных частях Северной и Центральной Азии, остается дискуссионной – такие комплексы рассматриваются как тюркские, уйгурские, кыпчакские, огузские, кимакские и др. (Нестеров 1990: 63–67; Худяков 1994; Могильников 2002: 123; Васютин, Онищенко 2008; Илюшин 2010; Амзараков и др. 2015 и др.).

Несмотря на отсутствие останков коней в погребениях, очевидно, что лошадь имела большое значение в обрядовой практике населения Алтая монгольского времени. Об этом свидетельствует не только стабильное присутствие предметов конского снаряжения в захоронениях XII–XIV вв. н. э., но также существование традиции создания отдельных захоронений животных. К настоящему времени выявлено всего два таких объекта, раскопанных на памятниках Кудыргэ (Нестеров, Милютин 1995: 163–164, рис. 8–9) и Пазырык (рис. 6). Аналогии обозначенным комплексам известны в материалах раскопок некрополей монгольского времени на территории Прибайкалья (Николаев 2004: 123–133).

Состав сопроводительного инвентаря, зафиксированного в ходе раскопок погребальных комплексов кочевников Алтая монгольского времени, требует подробного рассмотрения в рамках отдельной публикации. Несмотря на незначительное количество известных объектов, имеющиеся материалы демонстрируют возможности осуществления социальных реконструкций, в частности фиксации гендерной и имущественной дифференциации населения региона в XII–XIV вв. н. э.

Заключение

Анализ материалов раскопок археологических памятников номадов Алтая XII–XIV вв. н. э. позволяет определить характерные элементы погребального обряда населения региона. Стандартный набор показателей включает небольшую курганную насыпь овальной формы, сооруженную в составе некрополей более раннего времени; захоронение человека в колоде или простой могильной яме; ориентировку умершего головой в северный или западный сектор горизонта. Выделяется серия впускных погребений, совершенных в наземных конструкциях уже существовавших объектов. Обозначенный набор признаков находит многочисленные аналогии в материалах комплексов монгольского времени на обширных территориях, демонстрируя высокую степень унификации обрядовой практики кочевников XII–XIV вв. н. э. Вместе с тем выявлен ряд особенных черт обряда номадов Алтая, которые отражают неоднородность населения региона и могут являться результатом различного рода контактов с другими группами населения.

Важно отметить, что результаты изучения некрополей Алтая монгольского времени наглядно демонстрируют резкую смену традиций погребальной практики по сравнению с комплексами раннего средневековья. Это находит подтверждение практически во всех элементах обряда, наиболее показательными из которых являются наземные конструкции, ориентировка умерших, а также отсутствие сопроводительного захоронения лошади. Материалы раскопок археологических памятников согласуются с известными сведениями письменных источни-

ков о распространении племен найманов в XII в. и включении Алтая и сопредельных территорий в состав Монгольской империи в начале XIII в.

Археологические комплексы монгольского времени наиболее наглядно показывают перспективы осуществления полевых исследований в различных частях Алтая. Нет сомнений, что в ходе дальнейших работ полученные результаты анализа погребального обряда будут расширены и скорректированы. Это демонстрируют представленные в статье материалы исследований новых комплексов, каждый из которых дополняет характеристику общих и особенных показателей погребального обряда кочевников Алтая монгольского времени.

Список сокращений

БНЦ – Бурятский научный центр
ГАГУ – Горно-Алтайский государственный университет
ГАНИИИЯЛ – Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы
ИАЭТ – Институт археологии и этнографии
ИИМК – Институт истории материальной культуры
ИрГТУ – Иркутский государственный технический университет
КемГУ – Кемеровский государственный университет
МГУ – Московский государственный университет
СГЭ – Сборник Государственного Эрмитажа
СО РАН – Сибирское отделение Российской академии наук

Литература

Амартувшин Ч., Батболд Н., Эрэгзэг Г., Батдалай Б. Чандмань Хар уулын археологийн дурсгал [Археологический комплекс Чандмань Хар уул]. Улаанбаатар, 2015.

Амзараков П.Б., Лазаретов И.П., Митько О.А., Поляков А.В. Этнокультурная принадлежность средневекового захоронения со шкурой коня в долине реки Иджим в Западном Саяне // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2015. Т. 14, вып. 7: Археология и этнография. С. 151–164.

Берс Е.М., Худяков Ю.С. Погребение у с. Бичикту-Бом // Археология Горного Алтая: сб. статей / отв. ред. Ю.Ф. Кирюшин. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 1994. С. 63–71.

Васютин А.С., Онищенко С.С. Некоторые вопросы интерпретации погребений со «шкурами» лошадей на юге Западной Сибири в VIII–XIV вв. // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции: сб. статей / отв. ред. Л.А. Чиндина. Томск: Аграф-Пресс, 2008. С. 96–98.

Гаврилова А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л.: Наука, 1965.

Горбунов В.В. Военное дело населения Алтая в III–XIV вв. Ч. II: Наступательное вооружение (оружие). Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2006.

Грязнов М.П. Раскопки на Алтае // СГЭ. Л., 1940. Вып. I. С. 17–21.

Джиованни дель Плано Карпини. История монгалов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М.: Гос. изд-во географической литературы, 1957.

Ефремов С.А. Снаряжение верхового коня у алтайских кочевников 1-й пол. II тыс. н.э. (классификация и типология) // Снаряжение верхового коня на Алтае в раннем железном веке и средневековье: сб. статей / отв. ред. Ю.Ф. Кирюшин. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 1998. С. 159–169.

Ефремов С.А. Погребальный обряд алтайских племен в XI–XIV вв. // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума: сб. статей / отв. ред. Н.А. Томилов. Новосибирск: Наука, 2002. Т. 5. С. 99–109.

Зинченко А.С. Обряд погребения «шкуры лошади» по материалам кургана 1 (XIII–XIV века) Басандайского могильника (Томское Приобье) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2013. № 4 (56). С. 134–145.

Иванов В.А., Кригер В.А. Курганы кыпчакского времени на Южном Урале (XII–XIV вв.). М.: Наука, 1988.

Илюшин А.М. К вопросу о кыпчакском компоненте в культуре средневекового населения Кузнецкой котловины (по материалам раскопок Шабаново-9) // Вестник археологии, этнографии и антропологии. 2010. Вып. 1 (12). С. 97–106.

Именхоев Н.В., Коновалов П.Б. К изучению погребальных памятников монголов в Забайкалье // Древнее Забайкалье и его культурные связи: сб. статей / отв. ред. П.Б. Коновалов. Новосибирск: Наука, 1985. С. 69–86.

Кириллов И.И., Ковычев Е.В., Кириллов О.И. Дарасунский комплекс археологических памятников. Восточное Забайкалье. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2000.

Кирюшин Ю.Ф., Неверов С.В., Степанова Н.Ф. Курганный могильник Верх-Еланда-I в Горном Алтае // Археологические исследования на Катуни: сб. статей / отв. ред. В.И. Молодин. Новосибирск: Наука, 1990. С. 224–242.

Константинов Н.А., Эбель А.В. Новые находки монгольского времени из Юго-Восточного Алтая (предварительное сообщение) // Теория и практика археологических исследований. 2017. Вып. 2. С. 22–29.

Кочеев В.А. Погребение II тыс. н.э. у с. Ело // Археологические исследования в Горном Алтае: сб. статей / отв. ред. А.С. Суразаков. Горно-Алтайск: ГАНИИИЯЛ, 1983. С. 153–162.

Кочеев В.А., Ларин О.В., Худяков Ю.С. Охранные раскопки могильника Межелик // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края: сб. статей / отв. ред. Ю.Ф. Кирюшин. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 1996. Вып. VII. С. 150–153.

Кубарев Г.В. Культура древних тюрок Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005.

Кубарев Г.В. Теленгитские погребения Южного Алтая // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий: сб. статей / отв. ред. А.П. Деревянко. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2007. Т. XIII. С. 293–297.

Кызласов И.Л. Новый вид погребальных памятников Южной Сибири // Материалы по археологии Горного Алтая: сб. статей / отв. ред. А.С. Суразаков. Горно-Алтайск: ГАНИИИЯЛ, 1986. С. 100–129.

Лхагвасурен Х. Монголын археологи (Чингэс хааны уе) [Археология Монголии периода Чингисхана]. Улаанбаатар: Чингэс хаан дээд сургуулийн, 2007.

Лхагвасурен Х. История изучения средневековых (XII–XIV вв.) погребальных комплексов в Монголии // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: сб. статей / отв. ред. Д. Эрдэнэбаатар. Улан-Батор: Изд-во Монг. гос. ун-та, 2012. Вып. 3, т. 2. С. 392–395.

Малиновская Н.В. Колчаны XIII–XIV вв. с костяными орнаментированными обкладками на территории евразийских степей // Города Поволжья в средние века: сб. статей / отв. ред. Г.А. Федоров-Давыдов. М.: Наука, 1974. С. 132–175.

Могильников В.А. Тюрки // Степи Евразии в эпоху средневековья / под ред С.А. Плетневой. М.: Наука, 1981. С. 28-43.

Могильников В.А. Кочевники северо-западных предгорий Алтая в IX–XI веках. М.: Наука, 2002.

Молодин В.И., Новиков А.В., Соловьев А.И. Погребальные комплексы древнетюркского времени могильника Кальджин-VIII // Археология, этнография и антропология Евразии. 2003. № 2. С. 71–86.

Молодин В.И., Полосьмак Н.В., Новиков А.В., Богданов Е.С., Слюсаренко И.Ю., Черемисин Д.В. Археологические памятники плоскогорья Укок (Горный Алтай). Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2004.

Молодин В.И., Соловьев А.И. Позднее средневековье // Древние культуры Бертекской долины (Горный Алтай): сб. статей / отв. ред. В.И. Молодин. Новосибирск: Наука, 1994. С. 152–156.

Монголын эртний булш оршуулга [Древние погребения Монголии]. Улаанбаатар: Монголу улсын шинжлэх ухааны академи, 2016.

Мөнхбаяр Ч., Пүрэвдорж Г., Бямбасүрэн Х., Сүхбаатар Б. Үзүүр гялангийн түрэг хадны оршуулгын малтлага судалгааны урьдчилсан үр дүнгээс [Предварительные результаты исследования скального погребения Узуур гялан] // Мөнххайрхан уул, Булган гол – Их онгогийн байгалийн цогцолборт газар [Гора Мунххайрхан, река Булган – великие национальные достояния]: сб. статей / отв. ред. Т. Лхагвадорж. Улаанбаатар, 2016. С. 164–187.

Нестеров С.П. Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск: Наука, 1990.

Нестеров С.П., Милютин К.И. Средневековые памятники под горой Карали-Ярык // Военное дело и средневековая археология Центральной Азии: сб. статей / отв. ред. А.М. Илюшин. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1995. С. 156–177.

Николаев В.С. Погребальные комплексы кочевников юга Средней Сибири в XII–XIV веках: усть-талькинская культура. Владивосток; Иркутск: Изд-во Ин-та географии СО РАН, 2004.

Полосьмак Н.В. «Стерегущие золото грифы» (ак-алахинские курганы). Новосибирск: Наука, 1994.

Савинов Д.Г., Длужневская Г. Памятники древности на дне Тувинского моря. СПб.: ИИМК РАН; СПбГУ, 2007.

Серегин Н.Н. Впускные погребения тюрок Алтая и сопредельных территорий // Теория и практика археологических исследований. 2016. № 2 (14). С. 37–47.

Серегин Н.Н., Константинов Н.А., Марсадолов Л.С. Впускное захоронение монгольского времени из комплекса Пазырык (по материалам раскопок С.С. Сорокина в 1967 г.) // Теория и практика археологических исследований. 2018. № 3. С. 96–107.

Соенов В.И., Трифанова С.В., Вдовина Т.А., Яжанкина С.И. Средневековое скальное захоронение в Каменном Логу // Древности Алтая: сб. статей / отв. ред. В.И. Соенов. Горно-Алтайск: ГАГУ, 2002. № 9. С. 117–124.

Табалдиев К.Ш. Курганы средневековых кочевых племен Тянь-Шаня. Бишкек: Айбек, 1996.

Тишкин А.А. Материалы к изучению социогенеза населения Горного Алтая монгольского времени // Социогенез в Северной Азии: сб. статей / отв. ред. А.В. Харинский. Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2005. Ч. 1. С. 317–322.

Тишкин А.А. Алтай в монгольское время (по материалам арехологических памятников). Барнаул: Азбука, 2009.

Тишкин А.А., Горбунов В.В. Комплекс археологических памятников в долине р. Бийке (Горный Алтай). Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2005.

Тишкин А.А., Горбунов В.В., Казаков А.А. Курганный могильник Телеутский Взвоз-I и культура населения Лесостепного Алтая в монгольское время. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2002.

Тишкин А.А., Матренин С.С. Впускные погребениия кочевников Алтая поздней древности // Культура как система в историческом контексте: опыт Западно-Сибирских археолого-этнографических совещаний: сб. статей / отв. ред. Л.А. Чиндина. Томск: Аграф-Пресс, 2010. С. 297–299.

Тувшинжаргал Т., Баярсайхан Ж. Урд улаан үнээт уулын хадны оршуулга: эмээлийн түүхэн хөгжлийн асуудалд [Скальное погребение Урд улаан: проблемы изучения

эволюции седел] // Нуудэлчдийн өв судлал [Наследие кочевой цивилизации]. 2017. Т. XVIII. С. 79–93.

Турбат Ц., Батсух Д., Батбаяр Т. Скальное захоронение с музыкальным инструментом в Монгольском Алтае (предварительные оценки) // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: сб. статей / отв. ред. А.Д. Цыбиктаров. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2010. С. 264–265.

Фёдоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. Археологические памятники. М.: МГУ, 1966.

Харинский А.В. Приольхонье в средние века: погребальные комплексы. Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2001.

Харинский А.В., Ковычев Е.В., Крадин Н.Н., Номоконов А.А., Литвинцев А.Ю. Могильник Окошки в Юго-Восточном Забайкалье: структурные особенности // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: сб. статей / отв. ред. Д. Эрдэнэбаатар. Улан-Батор: Изд-во Монг. гос. ун-та, 2012. Вып. 3, т. 2. С. 392–395.

Худяков Ю.С. Тюрки и уйгуры в Минусинской котловине // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I–II тысячелетие н. э.: сб. статей / отв. ред. А.И. Мартынов. Кемерово: Изд-во КемГУ, 1994. С. 85–95.

Худяков Ю.С. Позднесредневековое впускное погребение на могильнике Кок-Эдиган // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность: сб. статей / отв. ред. А.С. Суразаков. Горно-Алтайск: ГАИГИ, 1999. С. 180–193.

Худяков Ю.С., Кочеев В.А., Моносов В.М. Балтарганские находки // Гуманитарные науки в Сибири. 1996. № 3. С. 46–53.

Хурэлсух С. Монгол нутах дахъ агуйн эртний оршуулгын судалгааны байдал [Проблемы изучения скальных погребений Монголии] // Археологийн судлал [Археологические исследования]. 2008. Т. XXVI. С. 293–310.

Хурэлсух С. Хадны оршуулгын судалгааны зарим асуудлал [Основные аспекты исследования скальных погребений]. Улаанбаатар, 2012.

Хурэлсух С., Мунхбаяр Л. Рашаантын Ам ба Цанхирын агуйн оршуулгууд [Скальные погребения Рашаантын ам и Цанхир] // Acta Historica. 2004. Т. V. С. 20–30.

Эбель А.В. Исследования в урочище Кара-Тал // Полевые исследования в Верхнем Приобье, Прииртышье и на Алтае, 2011–2012 гг.: археология, этнография, устная история: сб. статей / отв. ред. М.А. Демин. Барнаул: Изд-во АлтГПА, 2013. Вып. 8. С. 89–96.

Эрдэнэбат У. Эгийн голын савд малтсан монгол булшны тухайд [Погребальные комплексы монгольского времени на р. Эгийн-гол] // Археологийн суудлал. 1998. Т. XVIII. Т. 135–152.

Эрдэнэбат У., Амартувшин Ч. Дугуй Цахирын хадны оршуулга (X–XII зуун) [Скальное погребение Дугуй Цахир, X–XII вв.]. Улаанбаатар, 2010.

Эрдэнэбат У., Хүрэлсүх С. Нартын хадны оршуулга [Скальное погребение Нартын] // Археологийн судлал [Археологические исследования]. 2007. Т. XXIV. Т. 332–359.

Юрченко А.Г. Средневековые монгольские погребения: соотношение этнического и имперского // Теория и практика археологических исследований: сб. статей / отв. ред. А.А. Тишкин. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2007. Вып. 3. С. 159–176.

Ahrens B., Piezonka H., Nomguunsuren G. Buried with his bow and arrows: The exceptional cave burial of a 14th century warrior at Tsagaan Khad mountain, Mongolia // Ancient cultures of the northern area of China, Mongolia and Baikalian Siberia. Vol. 3: Historical Period / ed. T.La. Huh-Hot: Museum of Inner Mongolia, 2015. P. 683–692.

Törbat Ts., Batsükh D., Bemmann J., Höllmann T.O., Zieme P. A Rock Tomb of the Ancient Turkic Period in the Zhargalant Khairkhan Mountains, Khovd Aimag, with the Oldest Preserved Horse-head Fiddle in Mongolia – a Preliminary Report // Current Archaeological Research in Mongolia / ed. J. Bemman. Bonn, 2009. P. 365–383.

Статья поступила в редакцию 3 сентября 2018 г.

Seregin Nikolay N., Konstantinov Nikita A., and Ebel Aleksandr V.

THE ALTAI POPULATION'S BURIAL RITE IN THE MONGOLIAN PERIOD: NEW MATERIALS, RESULTS, AND RESEARCH PROSPECTS*

DOI: 10.17223/2312461X/22/6

Abstract. The article presents a systematic analysis of the Altai population's burial rite practiced during the Mongolian time. The number of the Altai archaeological sites dated to the 12th to the 14th centuries AD is very small, and introducing the academic community to new archaeological materials from the region is considered by the authors to be an important task. It is established that 26 objects dated to the period in question have been excavated in the Altai territory. The excavation sites demonstrate different aspects of the nomads' ritual practice adhered to in the Middle Ages. The analysis of the Altai burials allowed to firmly establish the standard forms of the rite which included the creation of a small oval mound within the necropolises of earlier times, the burial of a person in a wooden log or a simple grave pit, the orientation of the head of the deceased northwards or westwards, and the creation of new burials within the previously made mound. A number of special features of the Altai burial practice have been revealed which reflect the heterogeneity of the local population and may have resulted from population contacts of various kinds.

Keywords: burial rite, Mongolian period, Altai, ethno-cultural contacts, ground and in-grave constructions, new materials

* The research was conducted under the Russian Science Foundation project 'Social systems of Altai nomads in the Early Iron Age and Middle Ages: a statistical and contextual analysis of archeological materials' (project No. 18-78-00083), as well as under the project commissioned by the Russian Ministry of Education and Science, titled 'Economic and social adaptation of man to environmental conditions in the Altai mountains in the second half of the Holocene' (project No. 33.1971.2017/4.6), and with financial support from the Russian President grant No. MK-1837.2017.6, titled 'Studying archeological complexes of the southeastern Altai in the context of reconstruction of human exploration of mountainous landscapes in the Early Iron Age and Middle Ages'.

References

Amartuvshin Ch., Batbold N., Eregzeg G., Batdalai B. *Chandman' Khar uulyn arkheologiin dursgal* [The archaeological complex of Chandman' Khar uul]. Ulaanbaatar, 2015. (in Mongolian)

Amzarakov P.B., Lazaretov I.P., Mit'ko O.A., Poliakov A.V. Etnokul'turnaia prinadlezhnost' srednevekovogo zakhoroneniia so shkuroi konia v doline reki Idzhim v Zapadnom Saiane [Ethno-cultural attribution of the medieval burial site featuring horsehide in the Idzhim River valley of the Western Sayan], *Vestnik Novosib. gos. un-ta. Seriia: Istoriia, filologiia*, 2015, Vol. 14, no. 7, pp. 151–164.

Bers E.M., Khudiakov Iu.S. Pogrebenie u s. Bichiktu-Bom [The burial site near the village of Bichiktu-Bom]. In: *Arkheologiia Gornogo Altaia: Sb. statei. Otv. red. Iu.F. Kiriushin* [The archaeology of Gornyy Altai: a collection of papers edited by Yu.F. Kiryushin]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 1994, pp. 63–71.

Vasiutin A.S., Onishchenko S.S. Nekotorye voprosy interpretatsii pogrebenii so «shkurami» loshadei na iuge Zapadnoi Sibiri v VIII–XIV vv. [Some questions regarding the interpretation of burial sites featuring 'horsehide' in the south of Western Siberia in the 8th to the 14th centuries]. In: *Vremia i kul'tura v arkheologo-etnograficheskikh issledovaniiakh drevnikh i sovremennykh obshchestv Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh territorii: problemy interpretatsii i rekonstruktsii: Sb. statei. Otv. red. L.A. Chindina* [Time and culture in archaeological and ethnographic studies of ancient and contemporary societies of Western

Siberia and adjacent territories: issues of interpretation and reconstruction. A collection of papers edited by L.A. Chindina]. Tomsk: Agraf-Press, 2008, pp. 96–98.

Gavrilova A.A. *Mogil'nik Kudyrge kak istochnik po istorii altaiskikh plemen* [The burial ground of Kudyrge as a source on the history of the Altaian peoples]. Moscow; Leningrad: Nauka, 1965.

Gorbunov V.V. *Voennoe delo naseleniia Altaia v III–XIV vv. Ch. II: Nastupatel'noe vooruzhenie (oruzhie)* [The military activity of the Altai population in the 3rd to the 14th centuries. Part 2: Offensive weapons]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2006.

Griaznov M.P. Raskopki na Altae [Excavations in Altai]. In: *Sbornik Gosudarstvennogo Ermitazha* [The State Hermitage Museum's collection of materials]. Leningrad, 1940, Vol. I, pp. 17–21.

Dzhiovanni del' Plano Karpini. *Istoriia mongalov. Puteshestviia v vostochnye strany Plano Karpini i Rubruka* [The history of the Mongols. Plano Carpini and Rubrouck's journeys to the East]. Moscow: Gos. izd-vo geograficheskoi literatury, 1957.

Efremov S.A. Snariazhenie verkhovogo konia u altaiskikh kochevnikov 1-i pol. II tys. n.e. (klassifikatsiia i tipologiia) [The Altai nomads' way of equipping the horse in the first half of the second millennium AC (classification and typology)]. In: *Snariazhenie verkhovogo konia na Altae v rannem zheleznom veke i srednevekov'e: Sb. statei. Otv. red. Iu.F. Kiriushin* [Equipping the horse in Altai in the Early Iron Age and Middle Ages: a collection of papers edited by Yu.F. Kiryushin]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 1998, pp. 159–169.

Efremov S.A. Pogrebal'nykh obriad altaiskikh plemen v XI–XIV vv. [The Altai peoples' burial rite in the 11th to the 14th centuries]. In: *Etnografo-arkheologicheskie kompleksy: Problemy kul'tury i sotsiuma: Sb. statei. Otv. red. N.A. Tomilov* [Ethnographic and archaeological complexes: issues of culture and society. A collection of papers edited by N.A. Tomilov]. Novosibirsk: Nauka, 2002, Vol. 5, pp. 99–109.

Zinchenko A.S. Obriad pogrebeniia «shkury loshadi» po materialam kurgana 1 (XIII–XIV veka) Basandaiskogo mogil'nika (Tomskoe Priob'e) [The 'horsehide' burial rite according to the materials from the 13th to 14th century burial mound 1 on the Basandayskiy burial site (Tomsk Ob region)], *Arkheologiia, etnografiia i antropologiia Evrazii*, 2013, no. 4 (56), pp. 134–145.

Ivanov V.A., Kriger V.A. *Kurgany kypchakskogo vremeni na Iuzhnom Urale (XII–XIV vv.)* [Burial mounds of the Kypchak period in the South Urals (the 12th to the 14th centuries)]. Moscow: Nauka, 1988.

Iliushin A.M. K voprosu o kypchakskom komponente v kul'ture srednevekovogo naseleniia Kuznetskoi kotloviny (po materialam raskopok Shabanovo-9) [On the Kypchak component in the culture of the mediaeval population inhabiting the Kuznetsk Depression (based on the Shabanovo-9 excavation materials)], *Vestnik arkheologii, etnografii i antropologii*, 2010, Vol. 1 (12), pp. 97–106.

Imenkhoev N.V., Konovalov P.B. K izucheniiu pogrebal'nykh pamiatnikov mongolov v Zabaikal'e [On the study of the Mongol burial sites in the Transbaikal region]. In: *Drevnee Zabaikal'e i ego kul'turnye sviazi: Sb. statei. Otv. red. P.B. Konovalov* [The Transbaikal region in ancient times and its cultural ties: a collection of papers edited by P.B. Konovalov]. Novosibirsk: Nauka, 1985, pp. 69–86.

Kirillov I.I., Kovychev E.V., Kirillov O.I. *Darasunskii kompleks arkheologicheskikh pamiatnikov. Vostochnoe Zabaikal'e* [The Darasunskiy complex of archaeological sites. The eastern Transbaikal region]. Novosibirsk: IAET SO RAN, 2000.

Kiriushin Iu.F., Neverov S.V., Stepanova N.F. Kurgannyi mogil'nik Verkh-Elanda-I v Gornom Altae [The burial mound of Verkh-Elanda-1 in Gornyy Altai]. In: *Arkheologicheskie issledovaniia na Katuni: Sb. statei. Otv. red. V.I. Molodin* [Archaeological studies on the Katun River: a collection of papers edited by V.I. Molodin]. Novosibirsk: Nauka, 1990, pp. 224–242.

Konstantinov N.A., Ebel' A.V. Novye nakhodki mongol'skogo vremeni iz Iugo-Vostochnogo Altaia (predvaritel'noe soobshchenie) [New finds of the Mongolian period from South-

East Altai (a preliminary report)], *Teoriia i praktika arkheologicheskikh issledovanii*, 2017, Vol. 2, pp. 22–29.

Kocheev V.A. Pogrebenie II tys. n.e. u s. Elo [The burial site of the second millennium AC near the village of Elo]. In: *Arkheologicheskie issledovaniia v Gornom Altae: Sb. statei. Otv. red. A.S. Surazakov* [Archaeological studies in Gornyy Altai: a collection of papers edited by A.S. Surazakov]. Gorno-Altaisk: GANIIIIaL, 1983, pp. 153–162.

Kocheev V.A., Larin O.V., Khudiakov Iu.S. Okhrannye raskopki mogil'nika Mezhelik [The excavations of the burial ground of Mezhelik]. In: *Sokhranenie i izuchenie kul'turnogo naslediia Altaiskogo kraia: Sb. statei. Otv. red. Iu.F. Kiriushin* [The preservation and study of the cultural heritage of the Altai region: a collection of papers edited by Yu.F. Kiryushin]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 1996, Vol. VII, pp. 150–153.

Kubarev G.V. *Kul'tura drevnikh tiurok Altaia (po materialam pogrebal'nykh pamiatnikov)* [The culture of ancient Turkic people in Altai (based on the materials from burial sites)]. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN, 2005.

Kubarev G.V. Telengitskie pogrebeniia Iuzhnogo Altaia [The Telengit burial sites in South Altai]. In: *Problemy arkheologii, etnografii i antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii: Sb. statei. Otv. red. A.P. Derevianko* [Issues of the archaeology, ethnography, and anthropology of Siberia and neighbouring territories: a collection of papers edited by A.P. Derevyanko]. Novosibirsk: IAET SO RAN, 2007, Vol. XIII, pp. 293–297.

Kyzlasov I.L. Novyi vid pogrebal'nykh pamiatnikov Iuzhnoi Sibiri [The renewed appearance of the burial sites of Southern Siberia]. In: *Materialy po arkheologii Gornogo Altaia: Sb. statei. Otv. red. A.S. Surazakov* [Materials on the archaeology of Gornyy Altai: a collection of papers edited by A.S. Surazakov]. Gorno-Altaisk: GANIIIIaL, 1986, pp. 100–129.

Lkhagvasuren Kh. *Mongolyn arkheologi (Chinges khaany ue)* [The archaeology of Mongolia in the Genghis Khan period]. Ulaanbaatar: Chinges khaan deed surguuliin, 2007. (in Mongolian)

Lkhagvasuren Kh. Istoriia izucheniia srednevekovykh (XII–XIV vv.) pogrebal'nykh kompleksov v Mongolii [The history of research on the medieval (12th to 14th century) burial complexes in Mongolia]. In*: Drevnie kul'tury Mongolii i Baikal'skoi Sibiri: Sb. statei. Otv. red. D. Erdenebaatar* [The ancient cultures of Mongolia and Baikal Siberia: a collection of papers edited by D. Erdenebaatar]. Ulan-Bator: Izd-vo Mong. gos. un-ta, 2012, Vol. 3, no. 2, pp. 392–395.

Malinovskaia N.V. Kolchany XIII–XIV vv. s kostianymi ornamentirovannymi obkladkami na territorii evraziiskikh stepei [13th to 14th century quivers with bone ornamented elements in the territory of Eurasian steppes]. In: *Goroda Povolzh'ia v srednie veka: Sb. statei. Otv. red. G.A. Fedorov-Davydov* [The cities of Povolzhie in the Middle Ages: a collection of papers edited by G.A. Fedorov-Davydov]. Moscow: Nauka, 1974, pp. 132–175.

Mogil'nikov V.A. Tyurki [Turks]. In: Pletneva S.A. (ed.) *Stepi Evrazii v ehpohu srednevekov'ya* [Steppe of Eurasia in the Middle Ages]. Moscow.: Nauka, 1981, pp. 28–43.

Mogil'nikov V.A. *Kochevniki severo-zapadnykh predgorii Altaia v IX–XI vekakh* [The nomads of the north-western foothills of Altai in the 9th to the 11th centuries]. Moscow: Nauka, 2002.

Molodin V.I., Novikov A.V., Solov'ev A.I. Pogrebal'nye kompleksy drevnetiurkskogo vremeni mogil'nika Kal'dzhin-VIII [The burial complexes of the ancient Turkic period on the Kaldzhin-8 burial site], *Arkheologiia, etnografiia i antropologiia Evrazii*, 2003, no. 2, pp. 71–86.

Molodin V.I., Polos'mak N.V., Novikov A.V., Bogdanov E.S., Sliusarenko I.Iu., Cheremisin D.V. *Arkheologicheskie pamiatniki ploskogor'ia Ukok (Gornyi Altai)* [The archaeological sites of the Ukok plateau (Gornyy Altai)]. Novosibirsk: IAET SO RAN, 2004.

Molodin V.I., Solov'ev A.I. Pozdnee srednevekov'e [The Late Middle Ages]. In: *Drevnie kul'tury Bertekskoi doliny (Gornyi Altai): Sb. statei. Otv. red. V.I. Molodin* [The ancient cultures of the Bertekskaya valley (Gornyy Altai): a collection of papers edited by V.I. Molodin]. Novosibirsk: Nauka, 1994, pp. 152–156.

Mongolyn ertnii bulsh orshuulga [The ancient burial sites of Mongolia]. Ulaanbaatar: Mongolu ulsyn shinzhlekh ukhaany akademi, 2016. (in Mongolian)

Mөnkhbaiar Ch., Pүrevdorzh G., Biambasүren Kh., Sүkhbaatar B. Yzүүr gialangiin tүreg khadny orshuulgyn maltlaga sudalgaany ur'dchilsan үr dүngees [Preliminary results of the study of the Yzүүr gialan rock burial]. In: *Mөnkhkhairkhan uul, Bulgan gol – Ikh ongogiin baigaliin tsogtsolbort gazar: Sb. statei. Otv. red. T. Lkhagvadorzh* [The Mөnkhkhairkhan Mountain and the Bulgan River, the great national heritage: a collection of papers edited by T. Lkhagvadorzh]. Ulaanbaatar, 2016, pp. 164–187. (in Mongolian)

Nesterov S.P. *Kon' v kul'takh tiurkoiazychnykh plemen Tsentral'noi Azii v epokhu srednevekov'ia* [The horse in the Central Asian Turkic-speaking peoples' cults in the Middle Ages]. Novosibirsk: Nauka, 1990.

Nesterov S.P., Miliutin K.I. *Srednevekovye pamiatniki pod goroi Karali-Iaryk* [Medieval sites under the Karali-Iaryk Mountain]. In: *Voennoe delo i srednevekovaia arkheologiia Tsentral'noi Azii: Sb. statei. Otv. red. A.M. Iliushin* [The military activity and medieval archaeology of Central Asia: a collection of papers edited by A.M. Ilyushin]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1995, pp. 156–177.

Nikolaev V.S. *Pogrebal'nye kompleksy kochevnikov iuga Srednei Sibiri v XII–XIV vekakh: ust'-tal'kinskaia kul'tura* [Burial complexes of the nomads of Middle Siberia in the 12th to the 14th centuries: the ust-talkinskaya culture]. Vladivostok; Irkutsk: Izd-vo In-ta geografii SO RAN, 2004.

Polos'mak N.V. *«Steregushchie zoloto grify» (ak-alakhinskie kurgany)* ['The vultures guarding the gold' (the ak-alakhinskie burial mounds)]. Novosibirsk: Nauka, 1994.

Savinov D.G., Dluzhnevskaia G. *Pamiatniki drevnosti na dne Tuvinskogo moria* [Ancient objects at the bottom of the Tuva Sea]. St. Petersburg: IIMK RAN; SPbGU, 2007.

Seregin N.N. Vpusknye pogrebeniia tiurok Altaia i sopredel'nykh territorii [The burial sites of the Turkic people of Altai and adjacent territories], *Teoriia i praktika arkheologicheskikh issledovanii*, 2016, no. 2 (14), pp. 37–47.

Seregin N.N., Konstantinov N.A., Marsadolov L.S. Vpusknoe zahoronenie mongol'skogo vremeni iz kompleksa Pazyryk (po materialam raskopok S.S. Sorokina v 1967 g.) [Inlet burial of Mongolian period from Pazyryk complex (on materials of S.S. Sorokin`s excavation in 1967)]. *Teoriya i praktika arheologicheskih issledovanij,* 2018. no. 3, pp. 96–107.

Soenov V.I., Trifanova S.V., Vdovina T.A., Iazhankina S.I. Srednevekovoe skal'noe zakhoronenie v Kamennom Logu [The medieval rock burial site in Kamennyy Log]. In: *Drevnosti Altaia: Sb. statei. Otv. red. V.I. Soenov* [The antiquities of Altai: a collection of papers edited by V.I. Soenov]. Gorno-Altaisk: GAGU, 2002, no. 9, pp. 117–124.

Tabaldiev K.Sh. *Kurgany srednevekovykh kochevykh plemen Tian'-Shania* [The burial mounds of the medieval nomad peoples of Tyan-Shan]. Bishkek: Aibek, 1996.

Tishkin A.A. Materialy k izucheniiu sotsiogeneza naseleniia Gornogo Altaia mongol'skogo vremeni [Materials for the study of the Gornyy Altai population's sociogenesis in the Mongolian period]. In: *Sotsiogenez v Severnoi Azii: Sb. statei. Otv. red. A.V. Kharinskii* [The sociogenesis of Northern Asia: a collection of papers edited by A.V. Kharinskiy]. Irkutsk: Izd-vo IrGTU, 2005, Issue 1, pp. 317–322.

Tishkin A.A. *Altai v mongol'skoe vremia (po materialam arekhologicheskikh pamiatnikov)* [Altai in the Mongolian period (based on the materials from archaeological sites)]. Barnaul: Azbuka, 2009.

Tishkin A.A., Gorbunov V.V. *Kompleks arkheologicheskikh pamiatnikov v doline r. Biike (Gornyi Altai)* [A complex of archaeological sites in the Biike River valley (Gornyy Altai)]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2005.

Tishkin A.A., Gorbunov V.V., Kazakov A.A. *Kurgannyi mogil'nik Teleutskii Vzvoz-I i kul'tura naseleniia Lesostepnogo Altaia v mongol'skoe vremia* [The Teleut Vzvoz-1 burial mound and the culture of the population in the forest-steppe Altai during the Mongolian period]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2002.

Tishkin A.A., Matrenin S.S. Vpusknye pogrebenii ia kochevnikov Altaia pozdnei drevnosti [The Altai nomads' burials in the late ancient period]. In: *Kul'tura kak sistema v istoricheskom kontekste: opyt Zapadno-Sibirskikh arkheologo-etnograficheskikh soveshchanii: Sb. statei. Otv. red. L.A. Chindina* [Culture as a system in the historical context: Western-Siberian archaeological and ethnographic meetings: a collection of papers edited by L.A. Chindina]. Tomsk: Agraf-Press, 2010, pp. 297–299.

Tuvshinzhargal T., Baiarsaikhan Zh. Urd ulaan γneet uulyn khadny orshuulga: emeeliin tγγkhen khөgzhliin asuudald [The Urd ulaan rock burial: issues in the study of the evolution of saddles], *Nuudelchdiin өv sudlal*, 2017, Vol. XVIII, pp. 79–93. (in Mongolian)

Turbat Ts., Batsukh D., Batbaiar T. Skal'noe zakhoronenie s muzykal'nym instrumentom v Mongol'skom Altae (predvaritel'nye otsenki) [The rock burial with a musical instrument in the Mongolian Altai (preliminary assessment)]. In: *Drevnie kul'tury Mongolii i Baikal'skoi Sibiri: Sb. statei. Otv. red. A.D. Tsybiktarov* [The ancient cultures of Mongolia and Baikal Siberia: a collection of papers edited by A.D. Tsybiktarov]. Ulan-Ude: BNTs SO RAN, 2010, pp. 264–265.

Fedorov-Davydov G.A. *Kochevniki Vostochnoi Evropy pod vlast'iu zolotoordynskikh khanov. Arkheologicheskie pamiatniki* [The nomads of Eastern Europe under Golden Horde khans. Archaeological sites]. Moscow: MGU, 1966.

Kharinskii A.V. *Priol'khon'e v srednie veka: pogrebal'nye kompleksy* [Priolkhonie in the Middle Ages: burial complexes]. Irkutsk: Izd-vo IrGTU, 2001.

Kharinskii A.V., Kovychev E.V., Kradin N.N., Nomokonov A.A., Litvintsev A.Iu. Mogil'nik Okoshki v Iugo-Vostochnom Zabaikal'e: strukturnye osobennosti [The Okoshki burial ground in the south-eastern Transbaikal region: structural features]. In: *Drevnie kul'tury Mongolii i Baikal'skoi Sibiri: Sb. statei. Otv. red. D. Erdenebaatar* [The ancient cultures of Mongolia and Baikal Siberia: a collection of papers edited by E. Erdenebaatar]. Ulan-Bator: Izd-vo Mong. gos. un-ta, 2012, Vol. 3, Issue 2, pp. 392–395.

Khudiakov Iu.S. Tiurki i uigury v Minusinskoi kotlovine [The Turks and Uyghurs inhabiting the Minusinsk Depression] // Etnokul'turnye protsessy v Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v I–II tysiacheletie n. e.: Sb. statei / Otv. red. A.I. Martynov. Kemerovo: Izd-vo KemGU, 1994. S. 85–95.

Khudiakov Iu.S. Pozdnesrednevekovoe vpusknoe pogrebenie na mogil'nike Kok-Edigan [The late medieval burial on the Kok-Edigan burial site]. In: *Altai i Tsentral'naia Aziia: kul'turno-istoricheskaia preemstvennost': Sb. statei. Otv. red. A.S. Surazakov* [Altai and Central Asia: cultural and historical continuity: a collection of papers edited by A.S. Surazakov]. Gorno-Altaisk: GAIGI, 1999, pp. 180–193.

Khudiakov Iu.S., Kocheev V.A., Monosov V.M. Baltarganskie nakhodki [The Baltarganskie finds], *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, 1996, no. 3, pp. 46–53.

Khurelsukh S. Mongol nutakh dakh" aguin ertnii orshuulgyn sudalgaany baidal [Issues in the study of Mongolian rock burials], *Arkheologiin sudlal*, 2008, Vol. XXVI, pp. 293–310. (in Mongolian)

Khurelsukh S. *Khadny orshuulgyn sudalgaany zarim asuudlal* [Major aspects of the study of rock burials]. Ulaanbaatar, 2012. (in Mongolian)

Khurelsukh S., Munkhbaiar L. Rashaantyn Am ba Tsankhiryn aguin orshuulguud [The rock burials of Rashaantyn Am and Tsankhiryn], *Acta Historica*, 2004, Vol. V, pp. 20–30. (In Mongolian)

Ebel' A.V. Issledovaniia v urochishche Kara-Tal [Research done in the area of Kara-Tal]. In: *Polevye issledovaniia v Verkhnem Priob'e, Priirtysh'e i na Altae, 2011–2012 gg.: arkheologiia, etnografiia, ustnaia istoriia: Sb. statei. Otv. red. M.A. Demin* [Field studies in the Upper Ob River region, the Irtysh River region and in Altai, 2011-2012: archaeology, ethnography, and oral history: a collection of papers edited by M.A. Demin]. Barnaul: Izd-vo AltGPA, 2013, Vol. 8, pp. 89–96.

Erdenebat U. Egiin golyn savd maltsan mongol bulshny tukhaid [Burial complexes of the Mongolian period on the Egiin gol River], *Arkheologiin suudlal*, 1998, Vol. XVIII, pp. 135–152. (in Mongolian)

Erdenebat U., Amartuvshin Ch. *Dugui Tsakhiryn khadny orshuulga (X–XII zuun)* [The rock burial of Dugui Tsakhir, 10th to 12th centuries]. Ulaanbaatar, 2010. (in Mongolian)

Erdenebat U., Khγrelsγkh S. Nartyn khadny orshuulga [The rock burial of Nartyn], *Arkheologiin sudlal*, 2007, Vol. XXIV, pp. 332–359. (in Mongolian)

Iurchenko A.G. Srednevekovye mongol'skie pogrebeniia: sootnoshenie etnicheskogo i imperskogo [Medieval Mongolian burial sites: the ethnic and the imperial]. In: *Teoriia i praktika arkheologicheskikh issledovanii: Sb. statei. Otv. red. A.A. Tishkin* [The theory and practice of archaeological research: a collection of papers edited by A.A. Tishkin]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2007, Vol. 3, pp. 159–176.

Ahrens B., Piezonka H., Nomguunsuren G. Buried with his bow and arrows: The exceptional cave burial of a 14th century warrior at Tsagaan Khad mountain, Mongolia. In: *Ancient cultures of the northern area of China, Mongolia and Baikalian Siberia. Vol. 3: Historical Period*. Ed. T. La. Huh-Hot: Museum of Inner Mongolia, 2015, pp. 683–692.

Törbat Ts., Batsükh D., Bemmann J., Höllmann T.O., Zieme P. A rock tomb of the ancient Turkic period in the Zhargalant Khairkhan Mountains, Khovd Aimag, with the oldest preserved horse-head fiddle in Mongolia – a preliminary report. In: *Current Archaeological Research in Mongolia*. Ed. J. Bemman. Bonn, 2009, pp. 365–383.

УДК 811.161.1
DOI: 10.17223/2312461X/22/7

БЕРЕСТЯНАЯ ГРАМОТА № 206 МАЛЬЧИКА ОНФИМА. ИСТОРИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ*

Елена Александровна Рыбина

Аннотация. Статья посвящена истории трактовки берестяной грамоты № 206, найденной при раскопках Новгорода в 1956 г. Эта грамота входит в комплекс грамот мальчика Онфима с ученическими упражнениями. В ней кроме слогов в первой строке находится запись из четырех букв (SЧСА) с титлами, которая была интерпретирована как искаженная дата. Споры о ней продолжались вплоть до 2013 г., когда было предложено новое прочтение спорной записи.

Ключевые слова: Новгород, Неревский раскоп, грамоты Онфима, новгородская хронология, дата, дискуссия, палеография

Находка грамот Онфима

В 1956 г. на Неревском раскопе в Новгороде в течение двух дней было найдено 17 различного рода обрывков бересты с записями (№ 199–208, 210) и разнообразными рисунками, автором которых был мальчик Онфим. Впоследствии к ним добавилась грамота № 331, найденная на соседнем участке. На листах бересты Онфим записывал азбуку, грамматические упражнения в виде слогов, отрывки из деловых записок (№ 202) и фрагменты текстов из псалтыри (№ 207, 331), которая была основным пособием при обучении грамоте на Руси. Часть рисунков размещалась рядом с упражнениями, часть – на отдельных листах. Грамоты Онфима стали ярким свидетельством обучения маленьких новгородцев грамоте, поэтому А.В. Арциховский, не дожидаясь очередного тома академического издания грамот, опубликовал их в статье уже на следующий после находки год (Арциховский 1957). Грамоты Онфима были найдены в слое, относящемся к 15-му ярусу, который датировался рубежом XII–XIII вв.[1]

Среди грамот мальчика Онфима имеется грамота (№ 206), интерпретация которой вызвала острейшую дискуссию, продолжавшуюся почти

---

* Публикуемая здесь статья Е.А. Рыбиной ярко высвечивает одну из самых злободневных проблем науки в целом, так называемый the streetlight effect, или the drunkard's search (см.: *Kaplan, A. The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science.* Transaction Publishers, 1964. P. 11), и потому, думается, будет интересна широкому кругу читателей. – *Прим. гл. ред.*; Статья написана в рамках проекта № 18-09-00372а (грант РФФИ).

60 лет. В верхней части листа бересты № 206 содержатся написанные рукой Онфима две строчки текста. Внизу изображены человечки с протянутыми друг к другу руками (рис. 1, *а, б*). Первая строка начинается со слов *ИЖЕВОSЧСАНАСО*[2], далее следуют слоги, которые продолжаются и на второй строке, причем в отличие от других упражнений здесь Онфим допустил ошибки. Начало грамоты было разделено на слова следующим образом: *ИЖЕ ВО SЧСА НАСО*. При этом над третьим словом находились титла, отдельное над *S* и общее над *ЧСА*, что, без всякого сомнения, давало основание считать эти буквы обозначением года. Арциховский, комментируя эту запись, отметил, что в грамоте № 206 после слов *ИЖЕ ВО* под титлами «стоит сильно искаженное обозначение года», определить который невозможно, поскольку знак сотен стоит после десятков: SЧСА, где S – 6 (6000), Ч– 90, С – 200, А – 1.

а

б

Рис. 1. *а* – фото берестяной грамоты № 206; *б* – прорись грамоты № 206

Дискуссия о дате в грамоте и о новгородской хронологии

Начало дискуссии. 1959 г. Публикация грамот Онфима заинтересовала Б.А. Рыбакова, который готовил в то время статью «Просвещение на Руси в XIII–XV вв.» для задуманного издания «История русской

культуры» (1970)[3]. Особое внимание он обратил на грамоту № 206, где в записи под титлом увидел, в отличие от Арциховского, не «бессвязный набор букв», а конкретную дату, допустив, что в грамоте стоит не Ч, а ѱ (пси), а вместо С – О, в результате чего получилась дата ѕѱоа = 6771: (S – 6 (6000), ѱ (пси) – 700, О – 70, А – 1), по новому летоисчислению – 1263 г. (Рыбаков 1959: 99).

Поскольку эта дата более чем на полвека не совпадала с датировкой 15-го яруса, где были найдены грамоты Онфима, Рыбаков вплотную занялся новгородской хронологией, которую ранее, по его словам, считал убедительной. Он проштудировал труды А.В. Арциховского и Б.А. Колчина, в которых содержалась аргументация даты ярусов, внимательно изучил методику датирования и подверг ее критике, во многом небезосновательной. Тем самым Рыбаков инициировал пересмотр новгородской хронологии. В феврале и марте 1959 г. состоялись заседания сектора славяно-русской археологии Института археологии АН СССР с обсуждением доклада Б.А. Рыбакова «О хронологии новгородских древностей». Между Рыбаковым и Арциховским развернулась острая дискуссия. Этот же доклад Рыбакова прозвучал 8 апреля того же года на заседании славяно-русской секции пленума ИА АН СССР.

По следам этой дискуссии в четвертом номере журнала «Советская археология» за 1959 г. были опубликованы статьи Б.А. Рыбакова и А.В. Арциховского, в которых авторы изложили свои аргументы и возражения против аргументов оппонента. В данной статье не место подробно излагать перипетии этой научной дискуссии, истории которой посвящена статья П.Г. Гайдукова (2010). Поскольку здесь пойдет речь об интерпретации записи даты, обращу внимание лишь на систему доказательств обоих авторов в связи с трактовкой грамоты № 206.

Аргументация Б.А. Рыбакова (1959)[4]. Б.А. Рыбаков, обратившись к анализу новгородской хронологии, отметил, что для ее уточнения «особый интерес представляет грамота № 206, написанная Онфимом», а именно запись даты, которую Арциховский считал искаженной. Он подробно описал графику грамоты и утверждал, что на фото 1956 г. в середине буквы Ч (90) видна черта, которая превращает эту букву в ѱ (пси) – 700. Рыбаков выразил сожаление, что Арциховский не дал микрофотографии этой записи и не проверил прорись грамоты по ее фотографии. «Трудно сказать, – писал Рыбаков, – проведена ли черта “писалом” Онфима или здесь оказался дефект коры, пришедшийся как раз на середину чашечки. Решить этот вопрос уже нельзя, так как недостаточная консервация грамоты привела к ее порче[5] и в настоящее время именно в этом спорном месте образовалась трещина» (Рыбаков 1959: 99). Буква О, по мнению Рыбакова, «написана так, что ее можно принять и за С, и за необычно написанное О». Далее он замечает, что такие «дефектные» О есть и в других записях Онфима. Рыбаков считал,

что в данном случае «нужно решать по смыслу», поскольку буква С (цифра 200) здесь, действительно, бессмысленна, так как стоит на месте десятков, в то время как О (70) хорошо подходит для этого места. Исследователь не допускал, что Онфим, «писавший, – по мнению Б.А. Рыбакова, – не хуже любого новгородского грамотея», мог сделать две грубых ошибки в написании цифр. Точно так же он исключал возможность простой перестановки знаков, т.е. написание Онфимом *SЧСА* вместо *SСЧА*, что совершенно неприемлемо, так как при этом получалась бы дата 6291 г. (783 г.).

Резюмируя свои рассуждения, Рыбаков написал, что «остается допустить», что Онфим написал все на своих местах, только немного иначе изобразил нужные обозначения цифр, т.е. буквы **Ψ** и **ȣ**. И в этом допущении автор не видел ничего исключительного, поскольку на букву Ч похожа только «пси», а на С – О. Таким образом он получал дату 6771, т.е. 1263 г., которая, по его мнению, «полностью согласуется с палеографией грамот Онфима». Со ссылкой на авторитет известного палеографа М.В. Щепкиной Рыбаков утверждал, что по палеографическим признакам грамоты Онфима датируются XIII в., однако никаких примеров и сопоставлений с палеографией XIII в. не привел.

Возражения А.В. Арциховского (1959). В ответной статье А.В. Арциховский изложил результат своего палеографического анализа грамот Онфима, который позволил ему прийти к выводу, что признаков XIII в. в них нет, по палеографии грамоты можно датировать XII в. Однако стратиграфически грамоты Онфима датируются рубежом XII–XIII вв.

По поводу грамоты № 206 и якобы возникшей после консервации трещины, скрывшей черту от буквы «пси», Арциховский написал, что эта трещина видна и на фотографии 1956 г. и отметил, что она резко отличается от всех начертаний, сделанных рукой человека (см. рис. 1, 2).

Что касается записи даты, то буква Ч имеет точно такую же бокаловидную форму (рис. 2), как и в других грамматических упражнениях Онфима. Книжной буквы «пси» нет ни в грамоте № 206, ни в онфимовской азбуке. По поводу сходства С и О Арциховский написал, что в связи с возникшей дискуссией были сделаны микрофотографии всех О и С из грамот Онфима[6]. По ним хорошо видна разница в написании и форме этих букв, которые нельзя перепутать. Все О у Онфима имеют овальную или круглую форму и они сомкнуты за единственным исключением. Буква С во всех случаях имеет обязательное отчеркивание сверху и снизу, что совсем не характерно для О (рис. 3, 4). В отличие от Рыбакова, не допускавшего ошибок в текстах Онфима, Арциховский считал, что Онфим был маленьким мальчиком и едва ли знал цифры больше десяти, поэтому и «дал при попытке написать дату случайный набор букв» (Арциховский 1959: 126).

Рис. 2. Микрофотография буквы Ч из грамоты № 206

Рис. 3. Микрофотографии букв из грамот Онфима (по А.В. Арциховскому)

1961 год. Продолжение дискуссии. Спустя два года Б.А. Рыбаков (1961) опубликовал ответ на статью Арциховского, в котором изложил причину своего обращения к грамотам Онфима и к новгородской хронологии.

По поводу грамоты № 206 он еще раз посетовал, что она не сохранилась в первоначальном виде: «Я в своем чтении опирался на фотографию С. Бочарова, сделанную в 1956 г. сразу после извлечения грамоты из земли. Когда же после начала дискуссии в 1959 г. я обратился к подлиннику, то оказалось, что на самом спорном месте уже возникла глубокая трещина, превратившая букву “пси” в букву “червь” и сделавшая запись Онфима теперь, действительно, бессмысленным набором цифр» (Рыбаков 1961: 142).

В этой статье, в отличие от предыдущей, Рыбаков посвятил целый раздел палеографическому анализу грамот Онфима и некоторых других, найденных в ярусе 15. Он считал, что палеографическая оценка всего комплекса грамот яруса 15 чрезвычайно важна независимо от того, есть ли дата в грамоте № 206 или нет. Рассмотрев подробно палеографические признаки разных букв, он утвердился во мнении, что все они относятся к XIII в., с чем согласилась Л.П. Жуковская, автор единственного в то время палеографического обзора берестяных грамот (1955; 1959).

Итогом проделанного Рыбаковым палеографического анализа грамот 15-го яруса стало его твердое убеждение, что «ученик Онфим, знавший и коммерческую корреспонденцию, и молитвы, расставил цифровые знаки в четырехзначном числе именно так, как его этому учили…», т.е. написал **ѕѱоа҃**, что равно 6771 (1263).

В том же году Арциховский откликнулся на критику своего оппонента развернутым палеографическим обзором онфимовских грамот и аналогий к ним из письменных источников (1961).

О палеографии. Палеографические признаки берестяных грамот стали предметом острых разногласий между Арциховским и Рыбаковым. Оба оппонента в палеографических обзорах стремились подтвердить свою датировку яруса 15 и, следовательно, онфимовских грамот, трактуя каждый по-своему особенности начертаний тех или иных букв. Однако они пользовались существующей в то время палеографией рукописей, которая существенно отличается от графики берестяных грамот. Не случайно Арциховский, ссылаясь при издании грамот на их палеографические особенности, не раз подчеркивал, что палеография берестяных грамот еще не разработана. Книжная палеография дает лишь общую усредненную датировку для берестяных грамот. Палеография берестяных грамот была разработана А.А. Зализняком, который создал палеографические таблицы всех букв алфавита, выстроив их в хронологические ряды (2000а: 134–274). Он подтвердил существенное

отличие палеографии берестяных грамот от пергаменных рукописей. В связи с этим «палеографическая битва» между Арциховским и Рыбаковым была безосновательной.

Завершение дискуссии. 1962–1963 гг. После острой дискуссии, состоявшейся в 1959 г., новгородская хронология была пересмотрена. Летом того же года на Неревском раскопе были заложены четыре шурфа вблизи мостовых, с которых были взяты дендрохронологические спилы. Кроме того, такие же спилы были получены с различных сооружений. В 1960 г. работы по сбору дендрологических образцов были продолжены. Все спилы подвергнулись дендрохронологическому анализу, в результате чего каждый ярус мостовой и отдельные сооружения получили надежные четкие даты (Колчин 1962: 135–137). По сравнению с прежней новгородской хронологией датировка многих ярусов была уточнена. В частности, ярус 15, где были найдены грамоты Онфима, стал датироваться 20–30 годами XIII в.

В 1963 г. был издан очередной том берестяных грамот с полной публикацией находок 1956–1957 гг. (Арциховский, Борковский 1963). Во введении к тому была приведена новая датировка ярусов, основанная на дендрохронологии. При описании грамоты № 206 Арциховский вновь рассматривает «доказательства» Рыбакова и указывает на его ошибки в интерпретации букв Ч и С, повторяя написанное в своей статье 1959 г. Он еще раз указывает на существенную разницу в написании С и О, которая хорошо видна на микрофотографиях.

В дальнейшем оба оппонента больше не возвращались к проблемам прошедшей дискуссии. По поводу грамоты № 206 каждый из них остался при своем мнении. Арциховский, приняв новую дату 15-го яруса, продолжал считать, что Онфим написал искаженную дату. Тем более что микрофотографии текстов Онфима подтвердили объективность его суждения. Книжные буквы «кси» и «пси» Онфим вообще не употреблял ни в одном грамматическом упражнении. Возможно, и не знал даже, как они пишутся. Рыбаков же считал, что «нужно решать по смыслу» (1959: 99), на что Арциховский возражал: «Решать по смыслу, значит решать по своему предвзятому суждению» (1959: 126).

Дата в грамоте № 206 продолжала оставаться спорной, поскольку после приведенных Арциховским убедительных макрофотографий было очевидно, что в записи даты нет предполагаемых Рыбаковым «пси» и О, а есть надежно читаемые Ч и С. На протяжении последующих десятилетий исследователи не раз обращались к интерпретации грамоты № 206 и пытались определить написанную в ней дату.

Интерпретация грамоты № 206 в 1965–2013 гг.

В.Л. Янин. 1965 г. В 1965 г. вышла в свет научно-популярная книга В.Л. Янина, в которой он посвятил целую главу грамотам Онфима,

назвав ее «Устами младенца» (1965: 43–60). О грамоте № 206 было сказано, что она содержит в начале первой строки бессмысленный набор букв, означающий, возможно, попытку изобразить дату. Однако, как отмечал автор, эта попытка была явно неудачной, что и неудивительно, поскольку Онфим не мог даже правильно сосчитать пальцы на руке (1965: 54). Действительно, на всех его рисунках с изображением людей число пальцев на руках колеблется от трех до пяти, в одном случае их изображено даже семь. Судя по ученическим упражнениям Онфима, арифметике он еще не обучался.

Мнение Л.В. Черепнина. 1969 г. В 1969 г. крупнейший историк-медиевист Л.В. Черепнин, анализируя тексты на бересте как исторический источник, обратил внимание и на спорную грамоту № 206 (1969: 395–396). Исследователь не согласился ни с одним из существующих мнений. Догадка Рыбакова казалась ему остроумной, но она противоречила дендрохронологической дате яруса 15 (1224–1238 гг.), которая к тому времени была уже общепризнана. Мнение Арциховского о бессмысленном наборе цифр представлялось Черепнину также неубедительным. Однако дата была написана и требовала объяснения. Историк высказал предположение, что Онфим, еще не умея обозначать даты, перепутал буквы, поставив десятки впереди сотен, и написал SЧСА вместо SСЧА, почему в итоге и получился 6291 год (783 г. по новому стилю). Однако эта версия не нашла сторонников.

Трактовка А.В. Кузы и А.А. Медынцевой. 1974 г. Спустя пять лет после выхода книги Л.В. Черепнина к берестяным грамотам обратились археологи А.Н. Куза и А.А. Медынцева, которые уточняли в своей работе чтение ряда грамот, в основном связанных с рыболовством (1974). Не обошли вниманием они и грамоту № 206, трактовка которой продолжала оставаться спорной. Авторы, прежде всего, изложили взгляды своих предшественников, обратив особое внимание на мнение Черепнина, которое считали необоснованным и нелогичным. В отношении записи даты они выразили полную поддержку Б.А. Рыбакову, предложение которого читать ее как 6771 г. (1263 г.) казалось им «наиболее правомерно». Эта дата, писали исследователи, идеально совпадает с датировкой яруса 14 (1238–1268 гг.), тем самым ее отклонение от даты яруса 15 (1224–1238 гг.), к которому относятся грамоты Онфима, не так велико.

Куза и Медынцева подтвердили гипотезу Рыбакова и дополнительным аргументом. Они отметили, что буква Ч для обозначения цифры 90 стала использоваться в древнерусских памятниках только с XIV в. В частности, как отметили авторы, именно к этому времени относится берестяная грамота № 342 (1313–1340 гг.), которая содержит полную запись всех цифр от единиц до тысяч и в которой цифра 90 обозначена буквой Ч. В XII–XIII вв. эта цифра обозначалась копой **Ҁ**, **ҁ** (**ко́ппа**), о

чем свидетельствуют эпиграфические памятники того времени. Исходя из этого факта, следовало признать, что в записи даты SЧСА Онфим допустил две грубейшие ошибки. Он не только поменял в дате места сотен и десятков, но и использовал в ней букву, которая в то время не имела цифрового обозначения. По мнению, Кузы и Медынцевой, это маловероятно, а значит Рыбаков прав.

Авторы не ограничились обсуждением только даты, они считали, что начало первой строки написано вполне логично и читали запись *иже во sчса насо* как *иже во лето sчса насо*. При этом авторы вставили отсутствующее в записи Онфима слово *лето* и допустили, что *насо* можно принять за *наше*. В результате, по их мнению, начало грамоты звучало так: «Иже в лето 6671, наше (или нонешнее)».

Интерпретация А.А. Зализняка. 2000 г. Прошла еще четверть века, прежде чем грамотой № 206 заинтересовался выдающийся лингвист А.А. Зализняк (2000б: 91–92). Берестяные грамоты вошли в круг его научных интересов в начале 80-х гг. прошлого века. Зализняк подверг все грамоты тщательному лингвистическому анализу, что привело к уточнению чтения многих грамот и их воспроизведения в прорисях. Комментарий к грамоте № 206 Зализняк начал с краткого изложения интерпретаций предшественников, отметив в них самое существенное. Микрофотографии убедили его в правоте Арциховского, утверждавшего отсутствие в записи даты букв Ѱ и О. Исследователь отметил как «важнейшее обстоятельство» и указание Кузы и Медынцевой на то, что буква Ч в XIII в. не употреблялась в качестве цифры.

Также, как и все предыдущие интерпретаторы, Зализняк считал, что в записи SЧСА Онфим «явно хотел изобразить некоторую дату», однако в отличие от остальных сомневался, что Онфим пробовал самостоятельно написать дату. Вероятнее всего, писал Зализняк, Онфим «пытался просто воспроизвести по памяти некую числовую запись, которую ему доводилось видеть в исполнении учителя (или чьем-то еще). Например, он еще не знал, что цифры тысяч надо выделять особым знаком: он написал просто S с титлом, а не со специальным знаком» (Зализняк 2000: 91).

Далее путем рассуждений и допущений Зализняк пришел к тому же выводу, что и Рыбаков: «Итак в онфимовской записи SЧСА знак Ч равносилен “пси”, а знак С – это скорее всего ошибка вместо О. Иначе говоря, интерпретация 6771, т.е. 1263 год, оказывается самой вероятной» (2000: 92).

Что касалось перевода Кузой и Медынцевой начала первой строки как «иже в лето 6771 наше», Зализняк назвал его «чистой фантазией с лингвистической точки зрения». По его мнению, данный отрезок вообще может быть не отдельной фразой, а набором слов. В качестве примера он привел грамоту Онфима № 207 (рис. 4), текст которой состоит,

казалось бы, из бессмысленного набора слов церковной лексики: «*Яко с нами Бог услышите до посл у яко ко же моличе Твое на раба Твоего Бог*». Однако лингвист Н.А. Мещерский опознал в этой записи обрывки из следованной Псалтыри, которая более других применялась при обучении грамоте (1962: 108). Другая грамота Онфима № 331 также представляет собой обрывок с набором слов: «*...го слово пло... гю аще на не азо... Господи, не яростию*». Несмотря на его краткость, удалось установить, что здесь записаны обрывки из псалма 26. Приведенные примеры наглядно демонстрируют, что Онфим находился еще в процессе обучения. Он знал азбуку, научился записывать слоги, но не умел правильно воспроизвести тексты из учебника, каковым была псалтырь.

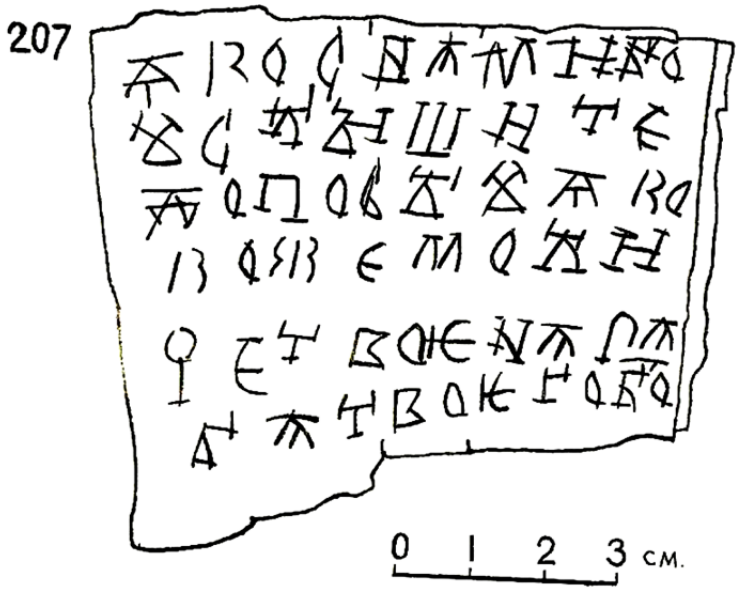


Рис. 4. Прорись грамоты № 207

Перевод Кузы и Медынцевой указанной фразы неверен, как отметил Зализняк, и по другой причине. Церковная стилистика определяется в ней словом *иже*, но ни в каких письменных источниках нет примеров использования этого слова с указанием даты.

Еще раз Зализняк в краткой форме изложил свою трактовку грамоты № 206 во втором издании «Древненовгородского диалекта» (2004). Он подтвердил, что запись *SЧСА* является имитацией какой-то даты, что весь отрезок с датой включает в себя, видимо, несколько отдельных фраз. В заключении он написал: «Поэтому контекста у онфимовской даты нет. Самое простое предположение состоит в том, что это была дата текущего года, что вполне согласуется с нынешней датировкой грамоты» (2004: 477).

Завершение интерпретации. После многолетних безуспешных попыток определить онфимовскую дату бесспорным можно считать лишь следующее:

1. В записи *SЧСА* с титлами все буквы опознаны верно.
2. Буквы находятся под титлами, но без специального знака для тысячи.
3. Книжные буквы «кси» и «пси» отсутствовали в азбуке и упражнениях Онфима.
4. Цифры Онфим не знал.
5. Буква Ч только с XIV в. стала обозначать цифру 90.
6. Для церковного слова *иже* нет примеров его употребления с датой.
7. Запись *SЧСА* с титлом – имитация даты.

Завершающий этап в интерпретации грамоты № 206 наступил в мае 2013 г., когда отец Александр (Троицкий), бывший филолог и ученик Зализняка, изложил ему свое прочтение спорной записи. Оказалось, что никакой даты в грамоте Онфима нет!

Вот что написал Андрей Анатольевич Зализняк В.Л. Янину и мне в письме от 27 мая 2013 г., убедившись в правильности предложенного отцом Александром чтения грамоты № 206:

«Грамотоведение не стоит на месте! Довожу до вашего сведения, что отец Александр Троицкий (бывший мой студент, а ныне провожатель своих учителей в мир иной) вчера сообщил мне о своем прочтении грамоты № 206. Дома я проверил и полностью согласился с отцом Александром. А именно: в грамоте Онфима № 206, где читается ИЖЕ ВО S (вроде бы с титлом) ЧС (с титлом) А НАСО (дальше склады), – это (в той же манере нагромождения обрывков готовых фраз, что в № 207 и 331) Тропарь шестого часа: «**Иже в шестый день же и час**, на кресте пригвождей в раи дерзновенный Адамов грех, и согрешений наших рукописание раздери, Христе Боже, и спаси нас».

Так что прощай загадочная онфимовская дата! Прощай умнейшие и тончайшие аргументы люто сражавшихся на этом поле Арциховского и Рыбакова, прощай умные уточнения Кузы и Медынцевой, равно как не менее умные рассуждения некоего Зализняка!» (Зализняк 2013).

В 2015 г. вышел 12-й том академического издания берестяных грамот, где в разделе «Поправки к чтению ранее опубликованных берестяных грамот» А.А. Зализняк обнародовал окончательное прочтение фрагмента с загадочной «датой» в грамоте № 206. Он отметил, что запись *иже во sчса* составлена в онфимовской манере, зафиксированной в грамотах № 207 и 331, которая состоит в том, что Онфим записывал обрывки фраз. Так называемая дата *SЧСА* (с титлами) расшифровывается как *S* (шестой день же и) *ЧСА* (час) (Зализняк 2015: 212). Так завершилась почти 60-летняя история интерпретации грамоты № 206.

Резюме

Поправки к чтению ранее найденных грамот публикуются с 1986 г. параллельно с изданием новых грамот. К некоторым грамотам исследователи обращались неоднократно, стремясь к предельной точности перевода и ясности содержания. И только грамота № 206 не находила адекватного решения. На протяжении десятилетий мнение о существовании в ней даты было непреодолимо, и буквально все исследователи были загипнотизированы идеей о том, что сочетание *SЧСА* с титлами является датой. Все участники обсуждения этой даты составляют две группы:

1. Все буквы в записи опознаны верно. Дата в грамоте искажена, потому что Онфим еще не знал цифр (Арциховский, Янин).

2. Попытка определить дату, что вело к разного рода допущениям и предположениям (Рыбаков, Черепнин, Куза и Медынцева, Зализняк).

Все допущения Б.А. Рыбакова оказались несостоятельны. Микрофотографии убедительно показали однозначность опознания букв в записи предполагаемой даты, никаких замен в ней не было. Точно также не подтвердилось его мнение о плохой консервации грамоты и о трещине, которая якобы скрыла среднюю черту у буквы «пси». Не выдерживает критики и мнение Рыбакова об Онфиме как «умелом грамотее», хорошо знавшем «коммерческую корреспонденцию» и тексты молитв. Если бы Онфим знал молитвы, он недопустил бы столько ошибок в их записи (см. выше грамоты № 207 и 331). Особенно показательна для оценки уровня образования Онфима и рассматриваемая здесь грамота № 206. После записи «даты» Онфим начал писать слоги, но запутался, пропустив ЛА, МА, НА, написал РА, потом вернулся к КА. После этого он бросил писать упражнение и нарисовал внизу человечков, возможно, своих друзей. Оценивая в целом весь комплекс онфимовских текстов и рисунков, можно с уверенностью сказать, что это был мальчик не старше 6–7 лет, который только познавал грамоту и еще не обучался арифметике.

Предположение Л.В. Черепнина об ошибке Онфима, якобы переставившем местами буквы, в результате чего получается дата 6291, т.е. 783 г., ничего не объясняет и не уточняет датировку онфимовских грамот.

Куза и Медынцева полностью поддержали Рыбакова, разделяя все его допущения. Новым аргументом в их трактовке стало замечание о букве Ч, которая в XIII в. не обозначала никакой цифры. Наличие этой буквы в записи «даты» могло бы направить мысль исследователей по другому руслу, но гипноз «даты» был столь велик, что другие варианты прочтения даже не рассматривались.

Грамота № 206 оказалась «крепким орешком» даже для великого Зализняка, который признал правоту Арциховского в опознании букв,

согласился с тем, что запись четырех букв представляет собой имитацию даты. Он первым отметил невозможность сочетания церковного слова *иже* с датой, однако не использовал этот аргумент для иной трактовки записи и допустил, что Онфим воспроизвел дату «текущего года». Тем не менее Зализняк очень близко подошел к решению загадки грамоты № 206, предположив, что начало первой строки представляет собой несколько разрозненных записей, как это делал Онфим в других грамотах.

Необходимость и желание каким-либо образом дать обозначение конкретной даты в записи Онфима заставляли интерпретаторов делать различные допущения, не обращая внимания на некоторые особенности записи онфимовской «даты». Это – отсутствие особого знака для тысячи, не одно, а два титла над записью «даты», буква Ч, не имевшая в XIII в. цифрового значения, наличие церковного слова *иже*, которое с датой не употреблялось, а также отсутствие в упражнениях Онфима букв «кси» и «пси», которые он, скорее всего, еще не знал.

Некоторые уроки из истории интерпретации грамоты № 206. Очевидно, что при трактовке текста грамоты, особенно спорной, необходимо учитывать все особенности авторской манеры письма и его графики: употребление титлов, наличие дополнительных знаков и возможных штрихов. В случае с грамотой № 206 особенно важными, мне кажутся, два момента, имеющие отношение к процессу научного поиска и к научной этике. История интерпретации грамоты № 206 наглядно демонстрирует, как важно абстрагироваться от первоначальной навязчивой интерпретации и пробовать иные пути решения. Этический аспект состоит в умении исследователя признавать ошибки и готовности отказаться от своих гипотез и рассуждений, что продемонстрировал в истории с грамотой № 206 А.А. Зализняк.

И самый главный урок, на мой взгляд, состоит в том, что научная истина существует, но дорога к ней бывает нелегкой и очень длинной.

Примечания

[1] В те годы для датирования слоев использовался стратиграфический метод. Кроме того, для датирования грамот А.В. Арциховский использовал и палеографию книжного письма. Впервые новгородская хронология была обоснована Б.А. Колчиным (1958: 92–111).

[2] Буква S в древнерусской азбуке называлась «зело» и обозначала звук З.

[3] Статья, начатая Б.А. Рыбаковым в 1958 г., была опубликована лишь спустя 12 лет.

[4] Здесь и далее по необходимости будут приведены обширные цитаты участников дискуссии с тем, чтобы не исказить их точку зрения пересказом.

[5] Это суждение Б.А. Рыбакова представляется спорным. Обработка берестяных грамот заключается в их промывке от грязи в горячей воде, затем в аккуратном и постепенном разворачивании, после чего берестяные грамоты помещаются между стеклами. В процессе обработки, как показывает мой многолетний опыт, трещины на бересте не возникают. Никакой особой консервации грамоты не подвергаются.

[6] На кафедре археологии исторического факультета МГУ до сих пор хранится папка под названием «Коррида» с микрофотографиями грамот Онфима.

Литература

Арциховский А.В. Берестяные грамоты мальчика Онфима // Советская археология (далее – СА). 1957. № 3. С. 215–223.

Арциховский А.В. О новгородской хронологии // СА. 1959. № 4. С. 106–127.

Арциховский А.В. Ответ Б.А. Рыбакову // СА. 1961. № 3. С.122–136.

Арциховский А.В., Борковский В.И. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956–1957 гг.). М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 26–28.

Гайдуков П.Г. К 50-летию начала дискуссии «О новгородской хронологии» (Б.А. Рыбаков – А.В. Арциховский и Б.А. Колчин) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Великий Новгород, 2010. Вып. 24. С. 101–111.

Гиппиус А.А., Залиняк А.А. Поправки и замечания к чтению ранее опубликованных берестяных грамот // Янин В.Л., Зализняк А.А., Гиппиус А.А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 2001–2014 гг.). М.: Языки славянской культуры, 2015. Т. XII. С. 212.

Жуковская Л.П. Палеография // Палеографический и лингвистический анализ новгородских берестяных грамот. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 13–78.

Жуковская Л.П. Новгородские берестяные грамоты. М.: Учпедгиз, 1959.

Зализняк А.А. Палеография берестяных грамот // Янин В.Л., Зализняк А.А. НГБ X (из раскопок 1990–1996 гг.). М.: Русские словари, 2000а. С. 134–274.

Зализняк А.А. Поправки и замечания к чтению ранее опубликованных берестяных грамот // Янин В.Л., Зализняк А.А. НГБ X (из раскопок 1990–1996 гг.). М.: Русские словари, 2000б. С. 82–122.

Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Зализняк А.А. Письмо В.Л. Янину и Е.А. Рыбиной от 27.05.2013 г. // Личный архив В.Л. Янина и Е.А. Рыбиной.

Колчин Б.А. Хронология новгородских древностей» // СА. 1958. № 2. С. 92–111.

Колчин Б.А. Дендрохронология Новгорода // СА. 1962. № 1. С. 113–139.

Куза А.В., Медынцева А.А. Заметки о берестяных грамотах // Нумизматика и эпиграфика. XI. М., 1974. С. 229–230.

Мещерский Н.Н. К изучению языка и стиля новгородских берестяных грамот // Уч. зап. Карел. пед. ин-та. Петрозаводск, 1962. Т. 12. С. 84–115.

Рыбаков Б.А. К вопросу о методике определения хронологии новгородских древностей // СА. 1959. № 4. С. 82–106.

Рыбаков Б.А. Что нового вносит в науку статья А.В. Арциховского «О новгородской археологии»? // СА. 1961. № 2. С. 141–163.

Черепнин Л.В. Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. М.: Наука, 1969.

Янин В.Л. Я послал тебе бересту… М.: Изд-во Московского университета, 1965.

Статья поступила в редакцию 12 августа 2018 г.

Rybina Elena A.

INTERPRETING THE BIRCH BARK MANUSCRIPT NO. 206 WRITTEN BY THE NOVGOROD BOY ONFIM*

DOI: 10.17223/2312461X/22/7

Abstract. The article discusses the interpretations of the birch bark manuscript No. 206 written by a boy named Onfim which was found during the excavations in the Russian city of Novgorod in 1956. The manuscript is one of a series of Onfim's manuscripts. In addition to the syllables, the first line of the manuscript features a sign 'ЗЧСА' which was interpreted as a distorted date. Debates over the meaning of the sign had been going on until 2013, when a new reading of it was proposed.

Keywords: Novgorod, Nerevskiy excavation site, Onfim's birch bark manuscripts, Novgorod chronology, date, discussion, paleography

*The research was supported by the Russian Foundation for Fundamental Research (RFFI) grant No. 18-09-00372a.

References

Artsikhovskii A.V. Berestianye gramoty mal'chika Onfima [The boy Onfim's birch bark manuscripts], *Sovetskaia arkheologiia,* 1957, no. 3, pp. 215–223.

Artsikhovskii A.V. O novgorodskoi khronologii [On the Novgorod chronology], *Sovetskaia arkheologiia*, 1959, no. 4, pp. 106–127.

Artsikhovskii A.V. Otvet B.A. Rybakovu [In response to B.A. Rybakov], *Sovetskaia arkheologiia*, 1961, no. 3, pp. 122–136.

Artsikhovskii A.V., Borkovskii V.I. *Novgorodskie gramoty na bereste (iz raskopok 1956-1957 gg.)* [The Novgorod birch bark manuscripts from the 1956-1957 excavations]. Moscow: Izd-vo AN SSSR, 1963, pp. 26-28.

Gaidukov P.G. K 50-letiiu nachala diskussii «O novgorodskoi khronologii» (B.A. Rybakov – A.V. Artsikhovskii i B.A. Kolchin) [Dedicated to the 50th anniversary since the beginning of the discussion 'On the Novgorod chronology' (B.A. Rybakov – A.V. Artsikhovskiy, and B.A. Kolchin)]. In: *Novgorod i Novgorodskaia zemlia. Istoriia i arkheologiia* [Novgorod and its land. History and archaeology]. Issue 24. Velikii Novgorod, 2010, pp. 101–111.

Gippius A.A., Zaliniak A.A. Popravki i zamechaniia k chteniiu ranee opublikovannykh berestianykh gramot [Amendments to and remarks on the reading of the previously published birch bark manuscripts]. In: Ianin V.L., Zalizniak A.A., Gippius A.A. *Novgorodskie gramoty na bereste (iz raskopok 2001-2014 gg.)* [The Novgorod birch bark manuscripts from the 2001-2014 excavations]. Vol. XII. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury, 2015, pp. 212.

Zhukovskaia L.P. Paleografiia [Paleography]. In: *Paleograficheskii i lingvisticheskii analiz novgorodskikh berestianykh gramot* [Paleographic and linguistic analysis of the Novgorod birch bark manuscripts]. Moscow: Izd-vo AN SSSR, 1955, pp. 13–78.

Zhukovskaia L.P. *Novgorodskie berestianye gramoty* [The Novgorod birch bark manuscripts]. Moscow: Uchpedgiz, 1959.

Zalizniak A.A. Paleografiia berestianykh gramot [The paleography of birch bark manuscripts]. In: Ianin V.L., Zalizniak A.A. *NGB X (iz raskopok 1990-1996 gg.)* [NGB X from the 1990-1996 excavations]. Moscow: Russkie slovari, 2000a, pp. 134–274.

Zalizniak A.A. Popravki i zamechaniia k chteniiu ranee opublikovannykh berestianykh gramot [Amendments to and remarks on the reading of the previously published birch bark manuscripts]. In: Ianin V.L., Zalizniak A.A. *NGB X (iz raskopok 1990–1996 gg.)* [NGB X from the 1990-1996 excavations]. Moscow: Russkie slovari, 2000b, pp. 82–122.

Zalizniak A.A. *Drevnenovgorodskii dialect* [The ancient Novgorod dialect]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury, 2004.

Zalizniak A.A. Pis'mo V.L. Ianinu i E.A. Rybinoi ot 27.05.2013 g. [A letter to V.L. Yanin and E.A. Rybina dated 27 May 2013], *Lichnyi arkhiv V.L. Ianina i E.A. Rybinoi* [V.L. Yanin and E.A. Rybina's personal archive].

Kolchin B.A. Khronologiia novgorodskikh drevnostei [The chronology of Novgorod antiquities], *Sovetskaia arkheologiia*, 1958, no. 2, pp. 92–111.

Kolchin B.A. Dendrokhronologiia Novgoroda [The dendrochronology of Novgorod], *Sovetskaia arkheologiia*, 1962, no. 1, pp. 113–139.

Kuza A.V., Medyntseva A.A. Zametki o berestianykh gramotakh [Notes about birch bark manuscripts], *Numizmatika i epigrafika. XI* [Numismatics and epigraphy. XI]. Moscow: 1974, pp. 229–230.

Meshcherskii N.N. K izucheniiu iazyka i stilia novgorodskikh berestianykh gramot [Toward studying the language and style of Novgorod birch bark manuscripts], *Uch. zap. Karel. ped. in-ta.* Vol. 12. Petrozavodsk, 1962, pp. 84–115.

Rybakov B.A. K voprosu o metodike opredeleniia khronologii novgorodskikh drevnostei [On the methods of dating Novgorod antiquities], *Sovetskaia arkheologiia*, 1959, no. 4, pp. 82–106.

Rybakov B.A. Chto novogo vnosit v nauku stat'ia A.V. Artsikhovskogo «O novgorodskoi arkheologii»? [What contribution does the article by A.V. Artsikhovskiy 'On the Novgorod archaeology' make to science?], *Sovetskaia arkheologiia*, 1961, no. 2, pp. 141–163.

Cherepnin L.V. *Novgorodskie berestianye gramoty kak istoricheskii istochnik* [Novgorod birch bark manuscripts as a historical source]. Moscow: Nauka, 1969.

Ianin V.L. *Ia poslal tebe berestu…* [I sent a piece of birch bark to you…]. Moscow: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1965.

MISCELLANEA

УДК 930.25:004
DOI: 10.17223/2312461X/22/8

ПЕРСОНАЛЬНЫЕ АРХИВНЫЕ ПРАКТИКИ АКАДЕМИЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА (КЕЙС ТГУ)*

Жанна Анатольевна Рожнева,
Евгения Андреевна Осташова

Аннотация. В статье описываются результаты изучения архивных практик представителей академического сообщества в контексте изменений, вызванных «цифровым поворотом». В рамках исследования были проведены 18 интервью с профессорами Томского государственного университета, работающими в разных научных областях. В центре внимания авторов находятся структура и содержание формирующихся цифровых архивов, особенности хранения, организации и использования цифровых материалов, их ценностное восприятие создателями. Качественный анализ полученных данных позволяет сделать вывод, что нарастающая цифровизация меняет состав персональных архивов профессоров и варианты их использования, а также бросает новые вызовы, касающиеся обеспечения долговременной сохранности цифровых документов, на которые они не всегда хотят или могут ответить. Ценностное восприятие персональных цифровых архивов сложно и многогранно: они имеют как практическую значимость, которая проявляется в использовании материалов архива для решения текущих задач, так и эмоциональную ценность. Персональное архивирование может также рассматриваться в контекстах самоидентификации и самопрезентации. В этом смысле персональные цифровые архивы важны не только для самих создателей, но и для научного сообщества в целом, выступая в качестве потенциальных источников по истории науки и образования, которые понимаются как персонифицированная деятельность.

Ключевые слова: личные архивы, цифровые архивы; цифровые исторические источники, долговременная сохранность

Введение

Практически во все времена на протяжении своего жизненного пути человек оставлял документальные следы. Однако отношение человечества к этому персональному наследию и его состав изменялись. Если в эпохи древности и средневековья ценность документов была обуслов-

* Статья написана в рамках научного проекта (№ 8.1.24.2018), выполненного при поддержке Программы повышения конкурентоспособности ТГУ.

лена в первую очередь их практической значимостью (возможностью использовать их для выполнения административно-хозяйственных функций, в качестве подтверждения владельческих прав или общественного положения), то впоследствии были осознаны самоценность персонального документального наследия и необходимость его сохранения. В архивах стали формироваться, целенаправленно и стихийно, фонды личного происхождения, содержащие различные в типовом и видовом отношении материалы. Изначально эти фонды были в основном бумажными, однако в конце XX в. они начали пополняться электронными документами, создаваемыми с помощью компьютерной техники, получившей широкое распространение.

В XXI в. уже можно говорить о масштабном «цифровом повороте», одним из последствий которого стала трансформация повседневных человеческих практик, касающихся коммуникации между людьми, потребления, продуцирования, накопления и сохранения информации. Использование в частной жизни или профессиональной деятельности цифровых технологий, приводит к тому, что персональное информационное пространство и документальное наследие человека стремительно цифровизируются как на уровне входящих в них информационных объектов, так и средств их организации и каналов поступления. Компьютеры и другие устройства, позволяющие создавать, отправлять, получать и тиражировать цифровые материалы, открывают широкие возможности для фиксации и сохранения документальных свидетельств человеческой жизни. Более того, современные технологии буквально провоцируют человека документировать не только важные жизненные вехи, но и повседневность во всем ее многообразии. Все это ведет к стихийному или целенаправленному формированию персональных цифровых архивов, аккумулирующих разнообразные в видовом и содержательном отношении информационные объекты.

В рамках теории источниковедения исторические источники трактуются как явления культуры, интеллектуальные продукты целенаправленной человеческой деятельности (Данилевский и др. 2004: 13). В этом смысле создаваемые и накапливаемые людьми цифровые материалы являются полноправными историческими источниками. В своей совокупности они могут подарить уникальную возможность исторической реконструкции жизни отдельного человека и общества в целом. В то же время, формирование персональных цифровых архивов бросает новые вызовы историческому и архивному сообществу, так как для обеспечения их долговременной сохранности и включения в научный оборот не может быть применена разработанная в отношении традиционных бумажных материалов методология. Возникающие сложности обусловлены самой природой цифровых документов, которые не могут полноценно существовать, храниться и использоваться вне цифровой

среды. Их также отличает крайняя чувствительность к фактору времени, которая связана с быстрой сменой информационных технологий (в настоящее время это 7–10 лет, но с тенденцией к ускорению процесса). Вероятность случайного долговременного сохранения цифровых документов бесконечно мала, а целенаправленные усилия в этом направлении полностью зависят от их владельцев, которые не всегда могут или хотят их предпринимать. Находясь, как правило, вне институциональной системы сохранения памяти, личные цифровые архивы определяются как «архивы в естественных условиях», курирование которых является задачей, самостоятельно решаемой их владельцами, превращающимися в так называемых гражданских архивистов (citizen archivists) (Kim 2013: 28).

Таким образом, процессы накопления и сохранения личных цифровых документов имеют ярко выраженную специфику, которая может быть интересна как в теоретическом, так и в прикладном аспектах. Сама долговременная сохранность персонального цифрового наследия, как нам представляется, напрямую зависит от исследования и широкого обсуждения данной проблематики, в том числе применительно к практикам людей, относящихся к разным социальным, профессиональным, возрастным и иным группам.

В научно-образовательной деятельности, которая напрямую связана с генерированием и распространением информации, изменения в практиках ее создания и сохранения проявляются особенно ярко. Современный преподаватель или исследователь посредством активного использования информационных технологий создает и накапливает значительное количество разноплановых цифровых материалов, необходимых ему для решения профессиональных и личных задач. Как и бумажные документы личного происхождения, они становятся полноправными историческими источниками, которые отражают историю науки и образования в целом и личный вклад в их развитие отдельных представителей академического сообщества.

В данной статье мы представим результаты исследования трансформации персональных практик создания, сохранения, использования и распространения информации в условиях «цифрового поворота» у докторов наук, профессоров, т.е. людей, имеющих высокий академический статус и длительный (более десяти лет) опыт исследовательской и преподавательской деятельности. Обращение к данным представителям академического сообщества обусловлено двумя основными причинами. Во-первых, профессора, как правило, обладают обширным комплексом различных материалов и имеют сложившиеся информационные практики, которые на начальном этапе формирования были связаны исключительно с бумажными документами. Это подтверждается как личными наблюдениями авторов, так и данными, представленными в академиче-

ской литературе (Kaye et al. 2006). Наличие опыта традиционного архивирования, с одной стороны, и продолжающееся накопление материалов в новой цифровой форме – с другой, дает возможность акцентировать внимание на трансформациях, связанных с повсеместным распространением цифровых технологий. Во-вторых, профессорский статус является формальным маркером активной научной деятельности и официального признания личного вклада в развитие науки и образования. В институциональной системе сохранения памяти формирование персональных фондов ученых и преподавателей происходит, как правило, по достижении именно этого этапа академической карьеры[1]. В этой связи архивы профессоров можно рассматривать как один из основных элементов источниковой базы по истории науки и образования.

Имея целью выявление персональных архивных практик, изменяющихся под воздействием современных цифровых технологий, и определение возможности долговременной сохранности персональных цифровых архивов профессоров, мы сфокусировались на трех основных исследовательских вопросах:

1. Как изменились способы фиксации, организации, распространения информации и состав накапливаемых материалов под воздействием цифровизации?

2. Какие усилия предпринимают профессора для обеспечения долговременной сохранности цифровых материалов, откладывающихся в ходе их повседневной деятельности?

3. Каково ценностное восприятие цифрового архива с точки зрения решения текущих задач, а также самоидентификации и самопрезентации, сохранения персонального наследия как части личной истории или истории науки и образования в целом?

В начале статьи приводится обзор отечественных и зарубежных работ, позволяющий составить представление об основных исследовательских направлениях в области персональных цифровых архивов с акцентом на имеющемся опыте изучения архивных практик представителей академического сообщества, которые находятся на разных этапах академической карьеры, а также дается описание методологии исследования. Затем на основе анализа собранных эмпирических данных в соответствии с логикой исследовательских вопросов дается развернутое описание структуры и содержания личных цифровых архивов профессоров в контексте их профессиональной деятельности и частной жизни, характеризуются выявленные практики сохранения, организации и использования цифровых объектов, определяются ценностные критерии и мотивы, влияющие на принятие решений о сохранении тех или иных материалов и на отношение к ним. Сквозной темой наших рассуждений является рассмотрение персонального архивирования как практики, связанной с самоидентификацией и самопрезентацией.

Степень изученности темы

В России исследования, в основном фокусе которых находились бы проблемы возникновения и сохранения персональных цифровых архивов, пока не проводились. Однако самобытность цифровых материалов, создаваемых на персональном уровне, понимается как историками, которые рассматривают их в качестве исторических источников (Амарандос 2010; Боброва 2006), так и архивистами, акцентирующими внимание на изменении видового состава личных фондов и демонстрирующими обеспокоенность по поводу недостаточности традиционного архивного инструментария для работы с цифровыми документами, поступающими в архивы (Альтман, Иноземцева 2013; Шпагина 2008).

В зарубежной исследовательской литературе описанные выше изменения в персональных практиках создания, использования и сохранения информации начали фиксироваться чуть более десяти лет назад. Характерной особенностью проводимых в данной области исследований является их ярко выраженная междисциплинарность, связанная с необходимостью работы в проблемном поле, которое находится на стыке информационных, социальных и гуманитарных наук.

В качестве основных тем в рамках складывающегося направления «персональные цифровые архивы» (personal digital archiving) можно выделить изучение состава и особенностей цифровых архивов людей, индивидуальных практик цифрового архивирования и факторов, влияющих на формирование этих практик, выявление жизнеспособных стратегий обеспечения долговременной сохранности персональных цифровых документов (Burrows 2006; Paradigm project… 2005–2007; John et al. 2010; Kim 2013; Personal Archiving… 2013; Perspectives on Personal… 2013; Williams, Leighton, Rowland 2009). Специалисты в области персонального информационного менеджмента (personal information management (PIM)) рассматривают аналогичные вопросы в контексте повседневного управления персональными информационными ресурсами (Jones 2007; Indratmo, Vassileva 2008; Marshall 2008). Различные аспекты персонального архивирования затрагиваются также в работах по исследованию современных средств коммуникации (Gade-Hansen 2009; Sinn, Syn 2014; Entlich 2004; Ovadia 2006; Zhao, Lindley 2014), человеко-компьютерного взаимодействия (Massimi, Charise 2009; Massimi, Baecker 2010).

В литературе нет единого понимания того, чем является «персональный цифровой архив» и какова его структура. В зависимости от различных методологических установок и используемых подходов личные цифровые архивы понимаются как «неофициальные… мемориальные коллекции, создаваемые или приобретаемые, накапливаемые и сохраняемые людьми в ходе их личной жизни, и принадлежащие им, а

не их учреждениям или другим организациям» (Williams, Leighton, Rowland 2009), любые цифровые материалы, которые человек считает своими, т.е. находящимися в его собственности (John 2010), цифровые объекты, обладающие определенной значимостью для их создателя (эта значимость может определяться способностью документа быть напоминанием о прошлом, доказательством чего-либо и т.д.) (Kim 2013: 45). Распространенным является мнение о том, что понятие «персональный цифровой архив» вообще не имеет четкого определения (John 2010).

Исследователи отмечают, что вне зависимости от того, является ли персональный архив цифровым или аналоговым, он имеет двойственную природу: с одной стороны, это система, обеспечивающая надежное хранение информации и ее эффективное использование, с другой стороны – это совокупность индивидуальных практик (Kaye et al. 2006: 1). В этом смысле создание персональных архивов вызывает интерес не только как процесс аккумулирования определенных документов, организации этой совокупности и обеспечения ее сохранности, но и как способ, с помощью которого человек взаимодействует с собственным прошлым, выстраивает собственную идентичность, «конструирует себя» (constructing of self) (Kim 2013: 49–52).

Работ, в фокусе которых находились бы именно архивные практики ученых, исследователей и других представителей академического сообщества, относительно немного (Kaye et al. 2006; John et al. 2010; Al-Omar, Cox 2016). Персональные архивы рассматриваются в них, как правило, в виде совокупности аналоговых и цифровых материалов, анализируются количественный и качественный состав, физическая среда их хранения, а также мотивы, лежащие в основе индивидуальных стратегий архивирования.

Основываясь на изучении практик формирования персональных архивов представителей академического сообщества, работающих в одном из американских университетов и находящихся на разных ступенях академической карьеры, Дж. Кайе (J. Kaye) и его коллеги сформулировали основные мотивы, или цели, создания архива, которые определяют его состав и структуру, систему хранения, организацию использования документов (Kaye et al. 2006). Среди этих мотивов: удобство поиска и использования материалов; страх потери материалов (обычно на основе личного негативного опыта); формирование собственного наследия[2]; совместное использование материалов с другими исследователями; самопрезентация, конструирование своего образа (2–6).

Проект «Digital Lives: Personal Digital Archives for the 21st century», реализованный Британской библиотекой в сотрудничестве с Университетским колледжем Лондона и Университетом Бристоля, был направлен на выявление цифровых архивных практик людей, как связанных с академической средой (студентов, постдоков, профессоров), так и не

связанных с ней (инженеров, архитекторов, биологов, фотографов, веб-дизайнеров и др.) (John at al. 2010: 7). Исследование фокусировалось на том, каким образом люди сохраняют свои воспоминания в цифровой форме, на их восприятии собственного цифрового наследия, этических и правовых аспектах персонального цифрового архивирования и на возможностях использования сохраненных цифровых материалов (vi).

В работе М. Ал-Омара (M. AL-Omar) и А.М. Кокса (A.M. Cox) описываются особенности персональных информационных коллекций, связанных исключительно с научными исследованиями, а также определяются факторы, влияющие на их формирование (Al-Omar, Cox 2016). В ходе исследования были опрошены ученые одного из государственных высших учебных заведений Кувейта, работающие в области медицины и образования. Было установлено, что материалы накапливаются в течение всего жизненного цикла исследования. Их отличают большие масштабы, разнородность, гибридность (могут быть печатными и электронными), распределенность физического хранения. К числу основных факторов, влияющих на создание и характер персональных исследовательских коллекций, относятся обязательность научных исследований для успешной карьеры, невозможность использовать рабочее время исключительно для научной деятельности, качество университетских информационных сервисов и помещений для работы, используемые технологии (162–166). Ученые разграничивают исследовательские и иные материалы, которые они накапливают и сохраняют. При этом существующие сегодня возможности, позволяющие хранить большие массивы информации, не делают коллекции более организованными и упорядоченными, что чревато возникновением проблем в управлении данными во всех исследованиях (169).

Таким образом, существующие исследования персональных цифровых архивов представителей академического сообщества имеют национальную или институциональную локализацию, что заставляет с осторожностью говорить о возможности применения их результатов в других национальных и институциональных контекстах, но в то же время открывает широкие перспективы для компаративистских исследований. Проведение подобных исследований возможно лишь на основе накопления и анализа разнопланового эмпирического материала о повседневных практиках представителей разных групп академического сообщества по созданию, распространению и хранению личных цифровых документов.

Методология и источники исследования

Под персональным цифровым архивом мы понимаем комплекс информационных объектов, различных по видовому составу, формирую-

щийся в процессе повседневных практик человека, имеющий определенную ценность для создателя и воспринимающийся им как «собственный». В качестве архивных практик рассматривается разноплановая деятельность людей, связанная с созданием или привлечением извне цифровых материалов, организацией их оперативного и долговременного хранения.

Для выявления и качественного описания модели персонального цифрового архива академического работника в 2014–2018 гг. были проведены, расшифрованы и проанализированы 18 полуструктурированных интервью с профессорами, докторами наук, работающими на различных факультетах Томского государственного университета. Основным критериями отбора были профессорский статус и согласие на участие в интервью. Поиск потенциальных респондентов велся на основе открытых источников (сайты факультетов) и личных контактов. В итоге в исследовании согласились принять участие 18 человек. Девять из них представляют гуманитарные науки, восемь – технические и естественные, один – медицинские. Возраст опрошенных на момент интервью составлял от 39 до 78 лет. Среди опрошенных – восемь женщин и десять мужчин. Для обезличивания данных каждому респонденту был присвоен шифр (таблица).

Состав участников интервью

Шифр	Пол	Возраст	Область наук[3]
PH1	ж	46	Гуманитарные науки
PH2	м	43	Гуманитарные науки
PH3	м	69	Гуманитарные науки
PH4	ж	63	Гуманитарные науки
PH5	м	63	Гуманитарные науки
PH6	м	39	Гуманитарные науки
PH7	ж	55	Гуманитарные науки
PH8	ж	55	Гуманитарные науки
PH9	м	39	Гуманитарные науки
PS1	м	57	Естественные науки
PS2	м	46	Естественные науки
PS3	ж	68	Естественные науки
PS4	ж	59	Естественные науки
PT1	ж	57	Технические науки
PT2	м	67	Технические науки
PT3	м	40	Технические науки
PT4	м	78	Технические науки
PM1	ж	55	Медицинские науки

Выбор полуструктурированного интервью в качестве метода исследования был обусловлен несколькими причинами. Во-первых, складывание персональных архивов и их восприятие являются глубоко инди-

видуализированными и часто интимными практиками, которые сложно выявить посредством количественных методов или фокус-групп. Во-вторых, полуструктурированное интервью за счет наличия гайда интервью (плана) позволяет четко удерживать исследовательский фокус, с одной стороны, а с другой – дает интервьюеру необходимую свободу маневра. Для нас было важно, чтобы метод исследования позволял гибко реагировать на обстановку и реплики собеседника, касающиеся организации файлов, наличия дополнительных устройств для хранения информации и пр. В-третьих, как известно, при проведении интервью несколькими членами исследовательской команды рекомендуется отдавать предпочтение именно методу полуструктурированного интервью, чтобы гарантировать единообразие исследовательского подхода (Браймен 2007: 21).

Бóльшая часть встреч проводилась на рабочем месте, в помещениях кафедр или лабораторий. Одно интервью было взято по телефону (РТ3). Участники были предварительно ознакомлены с темой интервью, однако конкретные вопросы не были им известны.

Модель персонального цифрового архива

1. Сущность и структура персонального цифрового архива

Подавляющее большинство респондентов полагают, что у них есть некий личных архив: 15 из 18 опрошенных утвердительно ответили на вопрос «Есть ли у Вас личный архив?» («*разумеется, есть*», «*я считаю, что личный архив есть у каждого человека*»). Один респондент заявил, что собственно архива у него нет («*Не считая того, что у всех есть какие-то документы, типа паспорт, свидетельство о рождении и пр., то, наверное, нет*»), а есть «*рабочие материалы, не более того*» (РТ2).

Двое опрошенных выразили сомнения по поводу терминологии, применимой к описанию аккумулированных ими материалов: «*Безусловно, я храню некоторые материалы. Но вот как это назвать – архивом или библиотекой? Т.е. я храню статьи, монографии по своей научной теме, авторов, которых я читаю или буду читать*» (РН2); «*Думаю, есть… Считать это архивом или нет, когда это хаотические наброски, причем совсем разнокачественные документы? Во всяком случае, они хранятся – значит, архив*» (РН8).

С формальной точки зрения архив (в отличие от библиотеки) – это хранилище или коллекция неопубликованных материалов. Однако, говоря о персональном уровне хранения, особенно цифровых материалов, необходимо отметить, что разведение архива и библиотеки будет весьма условным, что подтверждают ответы респондентов на вопросы интервью. Говоря о составе персонального архива, участники интервью

не проводят разграничительной линии между опубликованными и неопубликованными материалами.

В целом для большинства респондентов архив – это все накопленные и хранящиеся у них материалы. То есть для опрошенных базовым признаком, который позволяет идентифицировать аккумулированные ими материалы в качестве личного архива, является их сохранение: *«они хранятся – значит, архив»*. Однако высказывались и альтернативные мнения: *«Я под архивом понимаю хорошо организованную базу данных… все папки, которые у меня есть, они все используются. …У меня нет таких вот мертвых бумажных архивов»* (РТ1), при этом тот же респондент отметил, что *«все остальное – это просто бесформенный архив. Бесформенный. Но это же архив, раз он хранится»*. Представляется, что в данном случае на определение понятия «персональный архив» в значительной степени оказала влияние профессиональная деятельность интервьюируемого.

Как указывают М. Ал-Омар и А.М. Кокс, область исследования, в которой работает интервьюируемый, оказывает влияние на количественный и качественный состав архива: представители социального и гуманитарного знания накапливают и сохраняют больше материалов, чем представители естественных наук (Al-Omar, Cox 2016). Наше исследование не выявило четких корреляций между научной дисциплиной и составом и структурой архива.

Разграничение «личное / не личное» в архиве происходит на основе двух критериев: 1) личное как антитеза рабочему, т.е. то, что имеет отношение к семье, досугу, а не к профессионально-общественной деятельности; 2) личное как то, к чему более никто не имеет доступа. Однако и та и другая категория материалов включается в состав персонального архива.

Респонденты не оговаривали, что в личный архив включаются сугубо созданные ими самими документы. Напротив, ответы на вопросы о структуре архива, о ценности хранимых документов дают основания предполагать, что в личный архив включаются и материалы, авторство которых не принадлежит респондентам (источники, статьи и монографии других авторов, студенческие работы). На основе анализа интервью пока не представляется возможным дать ответ на вопрос, воспринимают ли респонденты такие материалы как свои или момент принадлежности просто не подвергался рефлексии и оттого не конкретизировался. Необходимо прояснение данного аспекта на последующих этапах исследования.

В структуре персонального архива представителей академического сообщества четко выделяются две составляющие. В первую очередь, характеризуя состав личного архива, профессора называли документы, связанные с профессиональной деятельностью интервьюируемых (ста-

тьи, материалы к читаемым курсам и находящимся в работе статьям и монографиям, корпус источников и исходных данных, необходимых для проведения исследований, исследовательская литература). Именно эти комплексы документов опрошенные перечисляли в первую очередь, отвечая на вопрос о составе архива.

Интересно, что сегодня в ту часть личного архива, которую составляют «рабочие» материалы, проникают документы, которые, на первый взгляд, сложно связать с профессиональной деятельностью преподавателя и исследователя. Это сохраненные из интернета или социальных сетей картинки («мемы»), гиф-изображения, подкасты, часто не связанные напрямую с тематикой читаемых курсов, сохраняемые для того, чтобы позже обсудить их со студентами, просто разрядить обстановку или позабавить аудиторию. Такая практика пока не является распространенной (ее наличие отметил только один из респондентов – РН9), но, вероятно, в ближайшее время под влиянием социальных медиа, изменений, которые происходят в культуре восприятия и подачи информации в академической среде, она будет становится все более массовой в общении студентов и преподавателей.

Второй значимой составляющей персонального архива являются «личные» документы. Их упоминали все опрошенные, но часто лишь после дополнительного вопроса интервьюера. Перечень «личных» документов крайне широк и разнообразен; он включает все то, что не связано с работой, «*то, что дорого*»: рисунки детей и внуков, личные письма, фотографии близких, снимки из путешествий, фильмы, домашние видео, музыка и пр.

Возможно, такой порядок перечисления определяется глубокой погруженностью ученых и преподавателей в свою работу, и в этом смысле структура персонального архива отражает восприятие интервьюируемыми себя как ученых и преподавателей, как членов академического сообщества. При этом, как отмечает С. Ким, это не означает, что другие социальные роли, которые выполняет индивид, воспринимаются им как менее значимые (Kim 2013: 202).

С другой стороны, к характеристике составляющих персонального цифрового архива именно в таком порядке (сначала «рабочие» материалы, а затем – «личные») респондентов могла подтолкнуть обстановка, в которой проводились интервью (в большинстве случаев – на рабочем месте). Вследствие этого у респондента, возможно, формировалась некая установка, что в первую очередь речь идет о документах, создаваемых, получаемых или используемых в процессе профессиональной деятельности. Это может объяснить, почему респонденты использовали именно термин «архив», не делая различия между персональным архивом и персональной библиотекой. Зная, что исследование, в рамках которого у них брали интервью, посвящено персональным цифровым ар-

хивам, опрошенные называли цифровым архивом все сохраняемые ими цифровые материалы.

Анализ опроса, проведенного участниками проекта «Digital Lives» в Великобритании, дал похожие результаты. Ответы на вопрос «Был ли последний полученный или созданный файл, имеющий большую значимость, связан с работой или с частной жизнью?», которые давали представители академического сообщества, разделились примерно поровну с незначительным преобладанием рабочих материалов (52 и 48% соответственно). Во второй группе (представители других профессий) большинство опрошенных отметили, что последним наиболее значимым документом был документ, связанный с их личной жизнью (73 против 27%) (John et al. 2010: 32).

При этом следует отличать разные аспекты «ценности»: связанная с профессиональной деятельностью часть архива имеет утилитарное значение; материалы архива, связанные с частной жизнью интервьюируемого, вызывают большую эмоциональную привязанность. В целом анализ интервью показывает, что для исследователей и для преподавателей ТГУ, как и для их зарубежных коллег большую ценность представляют материалы, созданные ими самими в ходе их творческой деятельности (John et al. 2010: 44).

Хотя архивы всех респондентов имеют бумажную составляющую, в настоящее время они пополняются преимущественно цифровыми документами: «*Я уже пишу только, когда в зачетках расписываюсь. А так уже все почти в электронном виде делаю*» (PH2); «*Электронными материалами я пользуюсь на 90%. ...Бумагу не использую – это исключено!*» (PT1); «*Я распечатываю только те документы, которые куда-то нужно предоставлять*» (PH9). Некоторые опрошенные собираются оцифровать или уже оцифровывают свои аналоговые материалы.

Наличие в персональных архивах фотографий текстов и их отсканированных образов, скриншотов отражает изменившуюся практику работы. Запечатленный в цифровом формате текст предполагает большую вариативность работы с ним, нежели текст на бумаге: он может быть распознан, перемещен в другой документ, увеличен, выделен, снабжен гиперссылкой и т.д.

Однако полного отказа от рукописного создания текстов пока не происходит: «*...мысль не работает. Когда печатаешь, сбиваешься. А когда пишешь, автоматизм мысли не нарушается рукой*» (PH5), «*формулы, конечно, никто на компьютере не выводит*» (PT2); «*я все-таки отношусь к старой школе, и нас приучили писать, я замечаю, что, несмотря на то, что имею возможность набирать на компьютере, у меня лучше, порой, получается написать на бумаге, а потом набрать*» (PS1). В целом полный отказ от рукописного создания текстов более характерен для представителей технических специально-

стей, чей уровень компьютерной грамотности, как правило, выше, но в большей степени обусловлен психологическими особенностями индивида. Как показал анализ интервью, возраст респондента в данном случае является важным, но не определяющим критерием: так, один из самых молодых опрошенных профессоров отметил, что «*писать предпочитает от руки*», так как ему *«нравится, когда текст от руки на бумаге написан*» (РН6).

В видовом отношении в составе персональных цифровых архивов преобладают тексты и фотографии. В тематическом плане, как правило, это коллекции личных и семейных фотографий, а также фотографии, необходимые для профессиональной деятельности: кадры с полевых исследований, фотографии газет, журналов, архивных материалов, гербариев, коллекций минералов и пр.: *«…сейчас уже большую часть вот этого моего электронного архива, составляют фотодокументы»* (РН6). В общей сложности у респондента около 15–16 тыс. фотографий из архивов.

Изменения касаются и такой традиционной для личного архива составляющей как переписка. Все профессора ведут активную электронную переписку, как деловую, так и личную. В количественном отношении деловые письма значительно преобладают, а аккаунты электронной почты не подразделяются на предназначенные для деловой и для личной переписки. Следует отметить, что в России, где на данный момент, в отличие от многих стран Западной Европы и – особенно – Северной Америки, строгая политика в отношении использования в работе собственных устройств (BYOD – bring your own device) в подавляющем большинстве организаций (в частности, в Томском государственном университете) отсутствует, такое разделение вообще является редкостью.

Несмотря на широкое практическое применение электронных писем, никто из опрошенных их специально не сохраняет и не воспринимает как значимые материалы или вообще часть персонального архива. Сегодня электронное письмо – это лишь сообщение, как правило, отправляемое с прагматической целью. Текст письма все в меньшей степени несет эмоциональную нагрузку и редко выполняет присущие традиционным письмам общественные, просветительские функции, которые переходят к блогам и персональным аккаунтам в социальных медиа. При этом сами блоги и социальные медиа начинают восприниматься как составные части персонального архива. Однако среди опрошенных нами преподавателей и исследователей ТГУ пока это – скорее исключение, чем правило: лишь один из опрошенных, говоря о составе своего архива, прямо упомянул блог и аккаунты в социальных сетях (РН9).

Анализ интервью позволяет заключить, что персональный цифровой архив работника науки и образования включает все аккумулированные им материалы, которые не были удалены (сохранены целенаправленно, избежали удаления в силу такого слабо рационализируемого критерия,

как «жалко удалять», или которые забыли удалить). В персональный архив могут включаться и регулярно используемые материалы, необходимые для решения профессиональных задач, и крайне редко используемые материалы. Лишь один респондент, говоря о составе своего архива, использовал глаголы в прошедшем времени, т.е. имел в виду сложившуюся и не пополняющуюся совокупность документов.

Сравнение данных, полученных нами в результате интервьюирования профессоров ТГУ, с данными зарубежных исследований показывает, что содержательный состав материалов персональных архивов ученых практически не имеет национальной специфики и включает литературу, необходимую для разработки учебных курсов и написания статей, собственные опубликованные и неопубликованные работы, связанные с ними наброски и черновики; источниковые данные; документацию, сопровождающую публикацию статей, оформление грантов, избрание по конкурсу и пр.

2. Система хранения и использования материалов архива

Система хранения документов электронного архива, как отмечают респонденты, не возникает сама по себе, она сугубо утилитарна. Основная ее функция заключается в том, чтобы обеспечить максимально легкую доступность информации и удобство работы с ней. Это стремление определяет индивидуальные стратегии организации материалов внутри архива, главное в которых – сохранять материалы так, чтобы с ними было удобно работать конкретному ученому: «*у меня папки максимально удобные для меня, т.е. я структурирую по своим принципам. Это все индивидуально*» (РТ1); «*такую классификацию я сделала, потому что это удобно*» (РН4); «*главный приоритет в этой стратегии – систематизация. Четкая систематизация, чтобы потом самой быстро находить в своем компьютере нужную информацию*» (РН7).

Мотив удобства для опрошенных нами исследователей является доминирующим, в то время как сформулированные в зарубежных исследованиях мотивы архивирования представляются более или менее равнозначными.

Большинство респондентов используют тематический или тематически-хронологический принцип хранения электронных материалов на компьютере, т.е. создают дерево каталогов по различным темам (читаемые курсы, тематика, например, экономика, политика) или по назначению документов: «Материалы для прохождения по конкурсу», «Заявки на гранты», «Публикации»; внутри тем могут присутствовать дополнительные папки по годам.

Можно привести следующие примеры структуризации: папка «Предметы», в которой содержатся папки «Лекции», «Рекомендуемые

для студентов книги», «Книги»; папка «Научная деятельность», внутри которой находится вложенная папка «Публикации», а в ней – папки «Журналы» и «Конференции» (PT1); «*Здесь в работе научно-педагогического работника работа делится фактически на 2 части. Они у меня даже папками заведены "Education" и "Science". Соответственно, что мы имеем в папке "Education": те дисциплины, те курсы, которые мы ведем*», также у данного респондента выделена «*папочка "My"*», и там – «*сугубо папочки по интересам*» (PS1).

Один из респондентов отметил, что создаваемое дерево каталогов – это не просто способ облегчить доступ к определенной информации, но и способ систематизировать материал с целью его лучшего осмысления: «*У меня есть прямо то, что я назвал «кадастр», где я классифицирую на папки по темам, потом – по числам, когда я какие заметки делал и на какие темы. Это мне помогало структурировать материал, организовывать его в докторскую диссертацию*» (PH2).

Лишь двое отметили, что материалы электронного архива практически никак не организованы: «*у меня есть папка, где все хранится… Весь хлам (rubbish) в одном месте*» (PT2), «*это просто общий перечень файлов*» (PH5).

Четкость и последовательность в поддержании однажды выработанной (или стихийно сложившейся) системы организации и хранения материалов персонального цифрового архива, по-видимому, является чертой, присущей исследовательской и преподавательской корпорации, а не национальной особенностью (John et al. 2010: 34, 40).

Сфера профессиональной деятельности может оказывать влияние на схему организации и степень организованности архива (Kim 2013: 111–113). Так, для респондента, чья профессиональная деятельность связана с программированием, персональный архив должен представлять четко организованную структуру ("*Я под архивом понимаю хорошо организованную базу данных"* (PT1)); респондент, чьи научные интересы лежат в области систематизации и классификации растений, тщательно поддерживает детально продуманную систему организации файлов на персональном компьютере (PS4). В этом смысле, персональные цифровые архивы, с одной стороны, являются порождением персональных информационных практик человека и несут на себе отпечаток его профессиональной деятельности, а с другой стороны, архив выступает как средство, обеспечивающее эффективность этой деятельности.

Анализируя высказывания респондентов об использовании материалов их персональных цифровых архивов, мы можем заключить, что такие сценарии довольно однотипны: в основном это использование материалов для написания статей и разработки лекций. В отличие от зарубежных исследователей, для которых мотив возможности совместного использования является одним из определяющих при создании архи-

ва (Kaye at al. 2006: 4), среди опрошенных нами профессоров практика создания персональных цифровых архивов для последующей совместной работы над их материалами с другими членами исследовательской команды или студентами пока не получила сколь-нибудь серьезного распространения. Однако в реальности работа ученых Томского государственного университета часто осуществляется в сотрудничестве, в том числе и международном, с коллегами, представителями других факультетов, университетов, организаций, что подразумевает совместное использование материалов и совместное создание текстов, которое должно быть каким-то образом организовано и может вовлекать материалы личного архива. На этапе проведения интервью такой формат использования материалов персонального цифрового архива не обсуждался. Во время интервью не задавался вопрос о совместном использовании материалов архива с коллегами, но интервьюируемые сообщали, что материалы их цифровых архивов хранятся на домашних компьютерах и других устройствах, к которым не имеют доступ коллеги, они не используют персональные информационные или библиографические менеджеры, а также скептически относятся к социальным сетям, сервисам облачного хранения и другим технологиям, которые позволяют организовать совместный доступ к материалам и работу с ними. Вероятно, исследовательская деятельность по-прежнему воспринимается как индивидуальный творческий процесс. Однако этот вопрос требует дальнейшего прояснения.

3. Ценность персональных цифровых материалов и их долгосрочное хранение

В отличие от документов, находящихся в рамках институциональной системы хранения, в отношении личных материалов невозможно определить ясные критерии сохранения, более того, сами собственники часто просто не осознают их или не рефлексируют. Наиболее четко артикулированным критерием является нужность тех или иных материалов для решения определенных задач. Конкретика наполнения данного критерия индивидуальна: от сугубо утилитарной – материал является нужным, например, для написания статьи, а затем его можно (нужно) удалить: «*эти просто рабочие материалы, где неудачно изложенный абзац, надо удалять, я считаю. Просто надо иметь определенную любовь к порядку. Скажем, Вы же не будете хранить у себя кучу ненужных вещей, если у вас есть достойная замена*» (РТ1); до констатации исторической значимости информации, содержащейся в документе: «*Я считаю, что информация в этих письмах интересная, даже с точки зрения характеристики той эпохи, когда они были написаны*» (РН3).

Удаление электронных документов осуществляется реже, чем удаление бумажных, что связано с нехваткой времени у преподавателей и

практически неограниченными возможностями хранения, которые предоставляет современная техника. С. Ким отмечает, что сохранение электронных документов становится своего рода «настройкой по умолчанию» (Kim 2013: 74). Эта наметившаяся тенденция, которая с ростом количества электронных документов будет проявляться ярче, возможно, потребует на последующих этапах исследования изменения фокуса вопросов с причин сохранения отдельных документов к причинам их удаления.

Один из вопросов интервью был связан с выделением респондентами наиболее ценных, с их точки зрения, материалов в составе персонального архива, при этом в формулировке вопроса интервью критерий «ценности» не конкретизировался. Материалы, связанные с частной, семейной жизнью респондентов (как правило, это фотографии), обладающие для них эмоциональной ценностью. Характерны следующие высказывания: «*Например, у меня электронные фотографии первого года жизни дочери просто исчезли. Какие-то мы успели напечатать, а остальные – нет. Это большая потеря*» (PH2); «*Вот если я, допустим, путешествую, то мне очень ценны те фотографии… Фотографии родственников, друзей, когда мы собираемся*» (PS1).

Практически все опрошенные сохраняют написанные ими тексты научных статей, диссертаций, монографий (а некоторые – и их черновики), осознавая при этом, что необходимости в сохранении этих материалов нет, так как они уже опубликованы. В данном случае в основе сохранения, по всей видимости, лежат несколько мотивов: с одной стороны, это эмоциональная привязанность к материалам, в которые было вложено большое количество сил, энергии и времени; с другой стороны, эти материалы являются письменным отражением творческого процесса, исследовательского труда, и в этом смысле они служат самоидентификации индивида как ученого.

Имеющими практическую ценность можно считать документы, связанные с профессиональной деятельностью. Сильную обеспокоенность вызывает возможная утрата тех документов, которые непосредственно находятся в работе: уже написанные, но неопубликованные статьи, материалы, которые в данный момент используются для написания статьи или монографии, созданные, но нигде не размещенные и не опубликованные курсы, находящиеся в разработке учебные программы. Однако их ценность, по словам респондентов, временна и преходяща, т.е. связана с тем, что их утрата привела бы к значительным временным потерям и необходимости затратить большие усилия на их восстановление: «*Наверное, статьи, которые я написал. Причем именно свежие. Потому что те статьи, которые я писал раньше, они уже опубликованы… А вот то, что ты только написал, еще никуда не отправил… Силы-то потратил, и вот так взять, потерять…*» (PH2); «*Опять-таки*

понимаете этот вариант связан с текущей деятельностью. Я считаю, что вообще весь ценный…тот материал, который ты сам наработал… Курсы лекций, которые мы еще не выставили куда-то. Они нигде не фигурируют. Представляете, какую уйму времени мне придется потратить, если все это исчезнет?» (PS1); «*Ценность оперативно работать. Я понимаю, что любой сбой – это сразу затяжка во времени, это дополнительная головная боль. Вот этого я боюсь, т.е. для меня главное, что это облегчает мою работу, ускоряет ее. Трудозатраты эти же снимает. Удобство*» (PH8).

Треть респондентов отметила, что в их архиве нет электронных материалов, которые они боялись бы утратить, и в целом электронная часть персонального архива лишена ценности: «*Это работа. Какую эмоцию у вас вызовет ваша прошлогодняя лекция в бумажном варианте? Вот такую же эмоцию вызывает электронная версия*» (PT1).

Таким образом, для опрошенных нами профессоров создание архива призвано обеспечить успешное выполнение профессиональных обязанностей (написание статей, подготовка лекций), и в меньшей степени определяется страхом утраты материалов как таковых, как неких символов профессиональной или личностной идентичности. Здесь возникает интересный контраст с данными, полученными Дж. Кайе и его коллегами. Опрошенные ими представители академического сообщества отмечали, что в результате утраты материалов, в первую очередь бумажных, у них возникало сильное чувство дискомфорта, тревоги и потерянности: *«Я ощущала большое пустое место за моей спиной (там, где раньше были мои книги), и я чувствовала себя отрезанной от прошлого и испытывала чувство неуверенности в будущем… Я осознала, что книги – это важная часть моей идентичности как ученого»* (Kaye at al. 2006: 5). Обозначенные различия, возможно, объясняются изначально эфемерной природой электронных материалов: их наличие или отсутствие не меняет или мало меняет привычное человеку физическое пространство.

Наши собеседники не отмечали, что оставляли у себя определенные материалы для сохранения непосредственно самого объекта (на память или для коллекционирования), хотя зачастую в качестве критерия сохранения выступает такой слабо рационализируемый подход, как «жалко удалять», например, работы студентов, аспирантов и др. Таким образом, в отличие от архивов бумажных документов, при определении ценности электронных документов практически не может быть использован критерий оценки внешних особенностей документа.

Анализ интервью дает основания полагать, что существует определенная корреляция между сферой профессиональных интересов респондента и его отношением к собственному информационному наследию, например, показательно такое высказывание: «*Я, как историк, стараюсь хранить все*» (PH3).

Хотя практически у всех респондентов был личный опыт утраты электронной информации разной степени тяжести, у большинства из них нет определенной и четкой стратегии по обеспечению долговременной сохранности собственных электронных документов. На выбор способов сохранения электронных материалов в значительной степени влияет техническая подготовка пользователя (она варьируется в зависимости от профессиональных знаний и навыков, возраста, личностных особенностей). Это вызывает обеспокоенность, так как цифровые материалы являются хрупкими, возможность их случайного сохранения практически отсутствует, следовательно, возрастает риск утраты цифровых архивов профессоров и существенного обеднения источниковой базы для изучения истории науки, понимаемой как персонифицированная деятельность.

Практики резервного копирования материалов персональных цифровых архивов, сформировавшиеся у российских ученых и вузовских преподавателей и их зарубежных коллег, практически не различаются. Наиболее популярным хранилищем (и устройством для транспортировки) цифровых материалов являются флеш-накопители или внешние жесткие диски. Частота создания копий сильно варьируется: от проведения резервного копирования только при смене устройства, переустановки системы или при появлении особо важных материалов до практики создания копии на флеш-носителе после каждых 30 минут работы над документом. У большинства опрошенных четкой системы (определенная частота копирования, количество копируемых материалов) при создании резервных копий не выработано. Определяющим фактором здесь является личный опыт утраты цифровых материалов.

За редким исключением (двое из опрошенных нами) респонденты не используют удаленное хранение материалов. Если отказ от использования «облаков» обусловлен сомнениями в их достаточной надежности, то отказ от использования социальных сетей для хранения информации и коммуникации респонденты обозначали как принципиальную позицию: «*Не использую. Исключено. Более того, у меня крайне отрицательное отношение к ним*» (PT1); «*Это моя принципиальная позиция, я не любитель бродить в интернете, во всех этих сетях. Я очень скептически к этому отношусь*» (PH4); «*Принципиально нет. Потому что я человек верующий. А там много чего черного*» (PH5); «*Это как мусор жизненный*» (PS1); «*Я вот ими не пользуюсь, я предпочитаю живое общение. Хотя я понимаю всю пользу, которую это предполагает*» (PH6).

Лишь двое из респондентов отметили, что использование ориентированных на исследователей социальных сетей (Academia.edu, Research Gate), а также социальных сетей общего назначения является частью современной работы ученого, некой установкой руководства университета. При этом один из них указал на существующие проблемы в их

использовании: «*Знаете, есть еще научные социальные сети. Здесь мы в двойственном таком положении оказываемся. Опять мы под давлением министерства и ректората находимся по поводу того, что мы должны рекламировать наши научные данные для увеличения количества ссылок. А вот Academia.edu, ResearchGate… Если в Academia.edu они так умеренно сбрасывают информацию, то ResearchGate завалил меня спамом после того, как там зарегистрировался. Отслеживание людей, которым я интересен, это тоже огромный блок времени*» (PS1), а другой сделал акцент на их возможностях для самопрезентации: «*Я завел аккаунты в социальных сетях, чтобы на других посмотреть и себя показать. Чтобы другие люди знали, кто я такой*» (PH9).

Отметим, что, отвечая на вопрос об использовании социальных сетей, опрошенные перечисляли, прежде всего, социальные сети широкого профиля, например, Vk.com, Facebook.com, Одноклассники. Возможно, в целом негативное отношение к социальным медиа связано с недостаточной осведомленностью о разнообразии и функционале профессионально ориентированных социальных сетей.

За рубежом использование социальных сетей (как профессионально ориентированных, например, ResearchGate, Google Scholar, LinkedIn, так и широкого пользования) и сервисов удаленного хранения данных является гораздо более распространенным. Возможно, это связано с тем, что в Россию эти технологии стали массово проникать несколько позднее, чем в западные страны.

На данном этапе исследования представляется, что такие критерии создания персонального архива и поддержания долговременной сохранности его материалов, как формирование персонального наследия и конструирование собственного образа с помощью материалов архива, практически не характерны для наших респондентов.

В отличие от иностранных коллег, опрошенные нами представители российского академического сообщества мало задумываются о том, что их документальное наследие может рассматриваться как ценность за пределами цикла их профессиональной и жизненной активности в качестве источника по истории науки и образования для других исследователей.

Основываясь на уже имеющихся данных нашего исследования, мы можем заключить, что персональный цифровой архив практически не воспринимается как средство самоидентификации и самопрезентации (или этот мотив не проговаривался интервьюируемыми). Главным образом, на наш взгляд, это связано с природой цифровых материалов. В отличие от аналоговых документов (книг, фотографий, дипломов, грамот, сувениров и иных артефактов, которые могут демонстрировать различные этапы профессионализации, место и роль человека в профессиональном сообществе), цифровые материалы сложно продемон-

стрировать в физическом пространстве, вне цифровой среды. Средством такой демонстрации могли бы стать социальные сети, но, как показало исследование, отношение к ним среди опрошенных достаточно негативное. Кроме того, возможно, свое влияние оказывает тот факт, что у участников интервью, как правило, нет собственного офиса или персонального рабочего места, оборудованного компьютером, которое могли бы видеть коллеги или студенты. Работа с цифровыми материалами происходит в основном дома, в виртуальном пространстве (например, Google Disk), с рабочего места в библиотеке или на кафедре (с последующим немедленным копированием материалов на флешносители или отправкой их по электронной почте и удалении из файловой системы компьютера, на котором происходила работа). Таким образом, цифровые материалы становятся в буквальном смысле невидимыми для кого-либо, кроме создателя архива.

Заключение

Представители академического сообщества в процессе своей профессиональной деятельности накапливают значительное количество цифровых материалов, которые они стремятся так или иначе сохранить. Можно с уверенностью констатировать, что в условиях «цифрового поворота» их архивные практики существенно изменились по сравнению с практиками создания личных бумажных архивов. Изменился и архив как таковой, появились новые виды документов, откладывающиеся в качестве персонального цифрового наследия. На персональном уровне происходит сближение цифровых архивов как хранилищ неопубликованных материалов и цифровых библиотек, в которых, исходя из формального признака библиотеки, откладываются опубликованные материалы. И персональные архивы, и персональные библиотеки представляют собой пополняющиеся совокупности материалов, объединяющие документы разного вида, формата, происхождения. Материалы персональных архивов и библиотек хранятся рядом в пространственном отношении, выработанные системы их хранения в основном не различаются, а сами материалы практически одинаково воспринимаются хранителями.

Наши респонденты осознают большую хрупкость цифровых материалов по сравнению с аналоговыми, каждый из них имел опыт их утраты. В этой связи профессора вырабатывают собственные стратегии обеспечения сохранности своих цифровых документов, наиболее типичной из которых является сохранение материалов на внешних накопителях. При этом, как правило, резервное копирование осуществляется «по мере необходимости», например, после завершения работы над крупным фрагментом текста, и не имеет четко определенной перио-

дичности, глубины и охвата. Данные интервью свидетельствуют о том, что практика использования других способов и средств обеспечения долговременной сохранности, например, использование в качестве хранилищ «облаков» или социальных сетей пока оценивается респондентами скептически и не получила серьезного распространения.

Наиболее сложным является ответ на третий вопрос, поставленный нами в начале данного исследования: каково ценностное восприятие электронного архива с точки зрения решения текущих задач, а также самоидентификации и самопрезентации, сохранения персонального наследия как части личной истории или истории науки и образования в целом?

В исследовательской литературе было обозначено несколько подходов к определению потенциальной ценности персональных материалов (безотносительно к их цифровой или аналоговой природе). Выявленные виды ценности (практическая, эмоциональная, историческая и др.) выступают своеобразными критериями, на основании которых индивиды принимают решение о сохранении или удалении цифровых материалов.

Отвечая на вопросы интервьюера, наши респонденты, прежде всего, связывали значимость персонального цифрового архива с качественным, быстрым и эффективным выполнением собственных профессиональных обязанностей, что позволяет говорить о прагматической ценности материалов архива. Такая ценность временна: она снижается по мере завершения работы над проектом, для которого использовались материалы, подготовки курса лекций, публикации статьи.

В отличии от зарубежных исследователей, архивные практики которых описаны в литературе, опрошенные нами профессора не говорят о своем архиве как об отражении их профессионального пути, подтверждении профессиональных достижений. Но состав документов персональных цифровых архивов часто включает не только сами опубликованные статьи, но и черновики, наброски и заметки к ним, студенческие работы, которые, по всей видимости, только хранятся, но не используются для решения каких-либо насущных задач. Наконец, в состав своего персонального цифрового архива опрошенные нами профессора включили и материалы, имеющие отношение к их частной жизни (рисунки детей, фотографии близких и пр.). Это позволяет предположить, что ценность персонального цифрового архива для наших респондентов не сводится только к прагматической: он важен как свидетельство их исследовательской и творческой работы, как маркер принадлежности к исследовательскому и преподавательскому сообществу, как способ повторного переживания личностно значимых моментов.

Сложнее оценить, насколько материалы персональных цифровых архивов могут служить способом самопрезентации, т.е. трансляции себя во внешнюю среду. По своей природе цифровые объекты эфемерны,

они не представлены в физическом пространстве и, следовательно, в гораздо меньшей степени, чем, например, бумажные книги, фотографии, грамоты, постеры, могут демонстрировать видимый для других образ человека.

Сегодня существует множество способов, позволяющих сделать определенные аспекты частной и профессиональной жизни публичными, например, социальные сети (в том числе и профессионально ориентированные), но большинство опрошенных пока относятся к этим инструментам неоднозначно, если не сказать, негативно.

Для наших респондентов принципиально важным является сохранение персональных цифровых архивов лишь в пределах периода их деловой активности или жизни, в то время как необходимость и целесообразность более длительного хранения собственных архивов представляется им сомнительной, а сами архивы рассматриваются как не имеющие социокультурной или исторической значимости. Это касается как материалов, отражающих профессиональную деятельность, так и личных.

Однако опрошенные не были бы против передачи их документального наследия в государственные институты памяти, например, для облегчения работы других исследователей, обогащения информационного пространства. При этом в подавляющем большинстве у респондентов не сформировано представление о возможной аудитории (за исключением ближайших родственников), для которой мог бы быть интересен их архив, а сами они не предпринимают видимых усилий для обеспечения сохранности материалов за пределами собственных жизней.

В завершение, обращаясь к вопросу о важности сохранения складывающихся персональных цифровых архивов с целью возможного их использования в качестве исторических источников, хотелось бы отметить следующее. В рамках институциональной системы хранения проведение экспертизы ценности документов предполагает формирование некой выборки наиболее значимых материалов, что не может не нарушать целостности персонального архива. Существующие в накопленных на персональном уровне комплексах цифровых материалов логические и структурные связи прослеживаются более четко, чем аналогичные связи в комплексах аналоговых документов, поскольку цифровая среда хранения, с одной стороны, не создает серьезных ограничений для хранения, а с другой – сама помогает проводить первичную систематизацию материалов, дает дополнительные инструменты для связывания отдельных материалов персонального цифрового архива не только друг с другом, но и с различными аспектами жизни человека и с самой его личностью. Персональные цифровые архивы, аккумулируя цифровые материалы своего создателя, сохраняют и отпечаток того временного и культурного контекста, в котором он живет. Поэтому

важно научиться не только и не столько сохранять и вводить в научный оборот какие-то отдельные материалы цифрового архива, но и обеспечивать его сохранность как единого комплекса, потенциально связанного с аналогичными комплексами других исследователей в рамках университета, профессиональной корпорации, исследовательского сообщества.

Примечания

[1] Например, в Государственном архиве Томской области «профессорские фонды» составляют 68% от всех личных фондов ученых, сотрудников вузов и научных институтов (61 из 90) (Фонды личного… 2018).

[2] В качестве архива-наследия («legacy») исследователи рассматривают такие архивы, которые позволяют составить впечатление о личности и работе их создателя. Архив как средство самоидентификации и конструирования собственного опыта демонстрирует достижения создателя, его профессиональный и социальный статус (Kaye at al. 2006: 3, 5).

[3] Для обеспечения большей анонимности было решено обозначить принадлежность респондентов к областям наук, а не к факультетам.

Литература

Альтман М.М., Иноземцева З.П. Актуальные проблемы собирания документов личного происхождения на современном этапе // Вестник архивиста. 2013. № 1. С. 137–150.

Амарандос К.Д. Государственный блог как исторический источник // Информационный бюллетень ассоциации «История и компьютер». М., 2010. № 36. С. 194–195.

Боброва Е.В. Блог как исторический источник и повседневный инструмент историка // Информационный бюллетень ассоциации «История и компьютер». М., 2006. № 34. С. 145–147.

Браймен А. Интервью в качественных исследованиях // Социология власти. 2007. № 4. С. 15–32.

Данилевский И.Н., Кабанов В.В., Медушевская О.М., Румянцева М.Ф. Источниковедение: учебное пособие для гуманитарных специальностей. М.: РГУ, 2004.

Фонды личного происхождения // Государственный архив Томской области. 2018. URL: http://gato.tomica.ru/resources/guide/R3/index.html (дата обращения: 12.06.2018).

Шпагина М.П. Личные фонды: трансформация феномена // Документ в системе социальных коммуникаций : сборник материалов III Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (г. Томск, 25–26 октября 2007 г.). Томск, 2008. С. 152–155.

Al-Omar M., Cox A.M. Scholars' research-related personal information collections: A study of education and health researchers in a Kuwaiti University // Aslib Journal of Information Management. 2016. Vol. 68, № 2. P. 155–173.

Burrows T. Personal electronic archives: Collecting the digital me // OCLC Systems & Services: International Digital Library Perspectives. 2006. Vol. 22, is. 2. P. 85–88.

Entlich R. Blog today, gone tomorrow? Preservation of weblogs // RLG DigiNews. 2004. Vol. 8, is. 4. URL: http://worldcat.org/arcviewer/1/OCC/2007/08/08/0000070513/ viewer/file1789.html#article3 (дата обращения: 17.02.2017).

Garde-Hansen J. MyMemories?: Personal digital archive fever and Facebook // Save as... digital memories. London: Palgrave Macmillan, 2009. P. 135–150. URL: http: //ds.haverford.edu/fortherecord/wp-content/uploads/2012/06/Garde-Hansen.pdf (дата обращения: 17.02.2017).

Indratmo J., Vassileva J. A Review of Organizational Structures of Personal Information Management // Journal of Digital Information. 2008. Vol. 9 (1). P. 1–9.

John J.L., Rowlands I., Williams P., Dean K. Digital lives: Personal digital archives for the 21st century, an initial synthesis (Digital Lives research paper). 2010. URL: http://britishlibrary.typepad.co.uk/files/digital-lives-synthesis02-1.pdf (дата обращения: 12.02.2016).

Jones W. Keeping found things found: The Study and Practice of Personal Information Management. Burlington, MA: Morgan Kaufman Publishers, Burlington, MA, 2007.

Kaye J., Vertesi J., Avery Sh., Dafoe A., David Sh., Onaga L., Rosero I., Pinch T. To Have and to Hold: Exploring the Personal Archive // CHI ’06. Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems. New York: ACM, 2006. P. 1–10. URL: http://alumni.media.mit.edu/~jofish/writing/tohaveandtohold.pdf (дата обращения: 09.09.2018).

Kim S. Personal Digital Archives: Preservation of Documents, Preservation of Self. Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy The University of Texas at Austin. 2013. P. 28. URL: http://hdl.handle.net/2152/21134 (дата обращения: 30.05.2017).

Marshall C.C. Rethinking personal digital archiving. Part 1 // D-Lib Magazine. 2008. Vol. 14, is. 3/4. URL: www.dlib.org/dlib/march08/marshall/03marshall-pt1.html (дата обращения: 01.03.2017).

Marshall C.C. Rethinking personal digital archiving. Part 2 // D-Lib Magazine. 2008. Vol. 14, is. 3/4. URL: www.dlib.org/dlib/march08/marshall/03marshall-pt2.html (дата обращения: 01.03.2017).

Massimi M., Baecker R.M. A Death in the family: Opportunities for designing technologies for the bereaved // Proceedings of the CHI Conference on Human Factors in Computing Systems. New York, 2010. P. 1821–1830. URL: http://www.dgp.toronto.edu/~mikem/pubs/MassimiBaecker-CHI2010.pdf (дата обращения: 10.02.2017).

Massimi M., Charise A. Dying, death, and mortality: Towards Thanatosensitivity in HCI // CHI 2009. DIGITAL LIFE NEW WORLD. URL: http://www.chi2009.org/altchisystem/login.php?action=showsubmission&id=208 (дата обращения: 10.02.2017).

Ovadia S. The Need to Archive Blog Content // The Serials Librarian: From the Printed Page to the Digital Age. 2006. Vol. 51, is. 1. P. 95–102.

Paradigm project. Workbook on Digital Private Papers. 2005–2007. URL: http://www.paradigm.ac.uk/workbook (дата обращения: 10.03.2017).

Personal Archiving // Library of Congress. Digital Preservation. URL: http://www.digitalpreservation.gov/personalarchiving/ (дата обращения: 26.02.2016).

Personal Archiving: Preserving Our Digital Heritage Ed. Donald T. Hawkins. Medford, NJ: Information Today, 2013.

Perspectives on Personal Digital Archiving // Library of Congress. Digital Preservation. 2013. URL: http://www.digitalpreservation.gov/documents/ebookpdf_march18.pdf (дата обращения: 07.03.2017).

Sinn D., Syn S.E. Personal documentation on a social network site: Facebook, a collection of moments from your life? // Archival Science. 2014. Vol. 14, is. 2. P. 95–124.

Williams P., Leighton J., Rowland J.I. The personal curation of digital objects: a lifecycle approach // Aslib Proceedings. 2009. Vol. 61, is. 4. P. 340–363. DOI: http://dx.doi.org/10.1108/00012530910973767.

Zhao X., Lindley S.E. Curation through use: understanding the personal value of social media // Proceedings of the 32nd annual ACM conference on Human factors in computing systems. 2014. P. 2431–2440. URL: http://research.microsoft.com/pubs/209198/p2431-zhao.pdf (дата обращения: 10.02.2017).

Статья поступила в редакцию 1 октября 2018 г.

Rozhneva Zhanna A. and Ostashova Evgeniya A.

THE ACADEMIC COMMUNITY'S PERSONAL ARCHIVING PRACTICES: THE CASE OF NATIONAL RESEARCH TOMSK STATE UNIVERSITY*

DOI: 10.17223/2312461X/22/8

Abstract. The article presents the results of a research study on archiving practices employed by the National Research Tomsk State University (TSU) faculty in the context of changes associated with the 'digital turn'. The authors conducted 18 interviews with TSU professors working in different disciplines. The research focus was placed on the structure and content of the digital archives being formed, the ways of storing, organising and utilising digital materials, and on the creator's view of these practices. The qualitative analysis of the collected data showed that the increasing digitisation is changing the composition of the professors' personal archives and the possibilities of using these archives, and is creating new challenges related to long-term preservation of digital documents – the challenges that these people are not always able and willing to embrace. The perspectives they have on personal digital archives are complex and multifaceted: these are seen as being important in practical terms – e.g., when one uses the archival materials for solving their current issues – and as having emotional value attached to them. Personal archiving can also be considered in the context of self-identification and self-representation. In this sense, personal digital archives are valuable for the creators and the academic community as a whole as potential sources on the history of science and education understood as personalised activity.

Keywords: personal archives, digital archives; digital historical sources, long-term preservation

* The research was conducted as part of the research project No. 8.1.24.2018 supported by the Competitiveness Improvement Programme of National Research Tomsk State University.

References

Al'tman M.M., Inozemtseva Z.P. Aktual'nye problemy sobiraniia dokumentov lichnogo proiskhozhdeniia na sovremennom etape [Pressing issues of private documents collection today], *Vestnik arkhivista*, 2013, no. 1, pp. 137-150.

Amarandos K.D. Gosudarstvennyi blog kak istoricheskii istochnik [State blog as a historical source], *Informatsionnyi biulleten' assotsiatsii «Istoriia i komp'iuter»,* Moscow, 2010, no. 36, pp. 194-195.

Bobrova E.V. Blog kak istoricheskii istochnik i povsednevnyi instrument istorika [Blog as a historical source and the historian's everyday tool], *Informatsionnyi biulleten' assotsiatsii «Istoriia i komp'iuter»*, Moscow, 2006, no. 34, pp. 145-147.

Braimen A. Interv'iu v kachestvennykh issledovaniiakh [Interview in qualitative studies], *Sotsiologiia vlasti*, 2007, no. 4, pp. 15-32.

Danilevskii I.N., Kabanov V.V., Medushevskaia O.M., Rumiantseva M.F. *Istochnikovedenie: uchebnoe posobie dlia gumanitarnykh spetsial'nostei* [Source studies: a study guide for humanities students]. Moscow: RGU, 2004.

Fondy lichnogo proiskhozhdeniia [Personal information collections], *Gosudarstvennyi arkhiv Tomskoi oblasti* [The Tomsk Region State Archive]. 2018. Available at: http://gato.tomica.ru/resources/guide/R3/index.html (Accessed 12 June 2018).

Shpagina M.P. Lichnye fondy: transformatsiia fenomena [Personal information collections: transformation of the phenomenon]. In: *Sbornik materialov III Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem «Dokument v sisteme sotsial'nykh kommunikatsii» (g. Tomsk, 25-26 oktiabria 2007 g.)* [Proceedings of the 3rd Russian Research and Practice-Oriented Conference with international participation 'The

document in social communication' (Tomsk, 25-26 October 2007)]. Tomsk, 2008, pp. 152-155.

Al-Omar M., Cox A.M. Scholars' research-related personal information collections: A study of education and health researchers in a Kuwaiti University, *Aslib Journal of Information Management*, 2016, Vol. 68, no. 2, pp. 155-173.

Burrows T. Personal electronic archives: Collecting the digital me, *OCLC Systems & Services: International Digital Library Perspectives*, 2006, Vol. 22, Iss. 2, pp. 85–88.

Entlich R. Blog today, gone tomorrow? Preservation of weblogs, *RLG DigiNews*, 2004, Vol. 8, Iss. 4. URL: http://worldcat.org/arcviewer/1/OCC/2007/08/08/0000070513/viewer/file1789.html#article3 (Accessed 17 February 2017).

Garde-Hansen J. MyMemories?: Personal digital archive fever and Facebook. In: *Save as... digital memories*. London: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 135–150. Available at: http://ds.haverford.edu/fortherecord/wp-content/uploads/2012/06/Garde-Hansen.pdf (Accessed 17 February 2017).

Indratmo J., Vassileva J. A Review of Organizational Structures of Personal Information Management, *Journal of Digital Information*, 2008, Vol. 9 (1), pp. 1–9.

John J. L., Rowlands I., Williams P., Dean K. *Digital lives: Personal digital archives for the 21st century, an initial synthesis (Digital Lives research paper)*. 2010. Available at: http://britishlibrary.typepad.co.uk/files/digital-lives-synthesis02-1.pdf (Accessed 12 February 2016).

Jones W. *Keeping found things found: The Study and Practice of Personal Information Management*. Burlington, MA: Morgan Kaufman Publishers, Burlington, MA, 2007.

Kaye J., Vertesi J., Avery Sh., Dafoe A., David Sh., Onaga L., Rosero I., Pinch T. To Have and to Hold: Exploring the Personal Archive. In: *CHI '06. Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*. New York: ACM, 2006, pp. 1-10. Available at: http://alumni.media.mit.edu/~jofish/writing/tohaveandtohold.pdf (Accessed 9 September 2018).

Kim S. *Personal Digital Archives: Preservation of Documents, Preservation of Self*. Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy The University of Texas at Austin. 2013. Available at: http://hdl.handle.net/2152/21134 (Accessed 30 May 2017).

Marshall C.C. Rethinking personal digital archiving. Part 1, *D-Lib Magazine*, 2008, Vol. 14, Iss. 3/4. Available at: www.dlib.org/dlib/march08/marshall/03marshall-pt1.html (Accessed 1 March 2017).

Marshall C.C. Rethinking personal digital archiving. Part 2, *D-Lib Magazine*, 2008, Vol. 14, Iss. 3/4. Available at: www.dlib.org/dlib/march08/marshall/03marshall-pt2.html (Accessed 1 March 2017).

Massimi M., Baecker R.M. A Death in the family: Opportunities for designing technologies for the bereaved. In: *Proceedings of the CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*. New York, 2010, pp. 1821–1830. Available at: http://www.dgp.toronto.edu/~mikem/pubs/MassimiBaecker-CHI2010.pdf (Accessed 10 February 2017)

Massimi M., Charise A. Dying, death, and mortality: Towards Thanatosensitivity in HCI. In: *CHI 2009. DIGITAL LIFE NEW WORLD*. Available at: http://www.chi2009.org/altchisystem/login.php?action=showsubmission&id=208 (Accessed 10 February 2017).

Ovadia S. The Need to Archive Blog Content, *The Serials Librarian: From the Printed Page to the Digital Age*, 2006, Vol. 51, Iss. 1, pp. 95–102.

Paradigm project. Workbook on Digital Private Papers. 2005-2007. Available at: http://www.paradigm.ac.uk/workbook (Accessed 10 March 2017).

Personal Archiving, *Library of Congress*. Digital Preservation. Available at: http://www.digitalpreservation.gov/personalarchiving/ (Accessed 26 February 2016).

Personal Archiving: Preserving Our Digital Heritage. Ed. Donald T. Hawkins. Medford, NJ: Information Today, 2013.

Perspectives on Personal Digital Archiving, *Library of Congress*. Digital Preservation. 2013. Available at: http://www.digitalpreservation.gov/documents/ebookpdf_march18.pdf (Accessed 07 March 2017).

Sinn D., Syn S.E. Personal documentation on a social network site: Facebook, a collection of moments from your life?, *Archival Science*, 2014, Vol. 14, Iss. 2, pp. 95–124.

Williams P., Leighton J., Rowland J.I. The personal curation of digital objects: a lifecycle approach, *Aslib Proceedings,* 2009, Vol. 61, Iss. 4, pp. 340–363. DOI: http://dx.doi.org/10.1108/00012530910973767.

Zhao X., Lindley S.E. Curation through use: understanding the personal value of social media. In: *Proceedings of the 32nd annual ACM conference on Human factors in computing systems*. 2014, pp. 2431–2440. Available at: http://research.microsoft.com/pubs/209198/p2431-zhao.pdf (Accessed 10 February 2017).

УДК 39
DOI: 10.17223/2312461X/22/9

«ЧЕРНЫЙ АРКАН МОЕГО ОТЦА». ДОРОГА ОТ ПРЕДКОВ К ПОТОМКАМ В АЛТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ*

Светлана Петровна Тюхтенева

Аннотация. Предпринята попытка рассмотреть представления алтайцев о пространственно-временном континууме на примере воззрений на дорогу / путь как средоточие коммуникационных каналов между мирами человека и иных, нечеловеческих, существ. В работе использованы полевые материалы автора, собранные у алтайцев Республики Алтай на протяжении многих лет, с 1986 по 2018 г. Помимо этого, привлекаются разнообразные источники, в числе которых материалы по лингвистике и фольклору алтайцев. Показано, что 1) в концепте «дорога» имеется указание не только на пространственные коммуникации, но и на временные. Дорога связывает миры предков и потомков, однако она же и разделяет эти миры в соответствии с тем, какой период времени суток предписан культурой для активности живых и мертвых, людей и иных существ; 2) дорогой для предков могут служить не только реальные, старые и новые, дороги, но и стихии. В частности, необычно длинный вихрь, связывающий небо и землю, может представляться как дорога предков; 3) по сей день алтайцы продолжают практиковать сакральные обряды и ритуалы, посвященные исправлению пути. Эти практики касаются пути как жизни в целом, так и пути конкретного. Пренебрежение нормами культуры, предписывающими человеку лунно-солнечного мира быть активным при свете солнца и в период от новолуния до полнолуния, влекут за собой санкции. Последние понимаются как наказание от предков, реализуемое одномоментно в виде препятствия на дороге или перманентно в виде лишения человека правильной судьбы, понимаемой как отсутствие везения, счастья, доли.

Ключевые слова: алтайцы, представления о мире, дорога, путь, жизнь, судьба, традиция

Одним из часто произносимых и благосклонно воспринимаемых благопожеланий у алтайцев по сей день остается пожелание «Перевалы твои чтобы низкими были, переправы твои – неглубокими были» (*Ажуларыҥ јабыс болзын, кечүлериҥ тайыс болзын*). Пожелание это можно услышать как во время свадьбы, когда оно адресуется молодоженам, так и на дне рождения в адрес конкретного человека. *Алкыш сöс*

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 18-09-00744 «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на Южном Алтае» (рук. Д.А. Функ).

(«благопожелание» и «благословление») у алтайцев – особый жанр обрядового фольклора, имеющий вербально-магический характер. Благословление участвующих в праздничной трапезе пожилых, проживших долгую достойную жизнь, передают имениннику (взрослому или ребенку) или молодоженам, по мнению алтайцев, их жизненную силу, долголетие и счастье *алкыш-быйан* – «благопожелания-благодать». Желая невысоких перевалов и неглубоких переправ, тем самым высказывают пожелание легких и добрых дорог, а в предельном смысле – легкой судьбы и хорошей жизни, поскольку жизнь – это путь.

Концепт *јол* в культуре современных алтайцев содержит много разных аспектов. Эта лексема, помимо основного значения «дорога» и «путь», включает еще такие, как «поездка» и «путешествие», «тропа звериная», «дорога / путь жизни», «стопа / путь» (идти по стопам своих родителей) (Алтайско-русский словарь 2018: 207). Высокий словообразовательный потенциал слова *јол*, приведенный в указанном алтайско-русском словаре (АРС), охватывает не только слова со значениями, описывающими людей, предметы, явления и события, связанные с дорогой, но и, к примеру, *јолду* «нужный, со смыслом», «правильно» или «встреча» и «встречать» (АРС: 207).

Многозначным было это слово и в языках древних тюрков, что отражено в древнетюркских памятниках (Древнетюркский словарь 1969: 270–272). Слово *jol* в памятниках древнетюркской письменности имело значения «дорога», «путь», «нахождение в пути», а также «путь» и «способ существования» (религ.), «отпускать», «освобождать», «ощипывать, снимать перо»[1], «копировать, воспроизводить», «исполнять, выполнять», а также в словосочетании *jol täŋri* – бог судьбы (270–272). В памятниках древнетюркской письменности словообразовательный потенциал слова *jol* реализован в большей степени: это еще и «проводник», и «относящийся к формам существования», и «раз» («во второй, третий раз» или «в этот раз») (272).

В данной статье меня интересуют следующие значения этого слова: «дорога / путь жизни», «стопа / путь» (идти по стопам своих родителей), приведенные в АРС, а также «способ существования» и «относящийся к формам существования», приведенные в Древнетюркском словаре. Эти значения важны для последующей интерпретации представлений алтайцев о жизни человека как о дороге / пути.

Помимо этих словарей, концепт дорога (как «жизнь» и «судьба») был рассмотрен на примере материалов словаря древнетюркского языка и памятников письменности древних тюрков. Необходимость обращения к этому словарю и памятникам была вызвана тем обстоятельством, что алтайцы, наряду со многими другими тюркоязычными народами Евразии, относятся к наследникам языка и культуры древних тюрков. И, как показало мое исследование, значительное число анало-

гий в практиках и представлениях, связанных с дорогой, обнаруживается в культуре калмыков, бурят и казахов, что довольно легко объяснимо, но также и у других народов Сибири, в частности, у тунгусоязычных эвенов и эвенков.

Следующее важное для данной статьи словосочетание, упущенное в АРС 2018 года издания, но имеющееся в Ойротско-русском словаре 1947 года, это *ат-јол* со значением «происхождение» (ОРС 1947: 22) и «слава», «удача», «успех» в ДТС (ДТС 1969: 65). *Ат-јол* буквально означает «имя-путь» или «имя-дорога», хотя, возможно, могло в древности означать и «ездовой конь-путь / дорога» (к примеру, в эпосе герою-сироте имя может дать предназначенный ему конь, причем имена героя и его ездового коня созвучны). В современном алтайском языке *ат-јол* употребляется в значении «имя» (только человека), имплицитно же подразумевается «происхождение». В ответ на вопрос «*Ады-јолынг кем*?», «Имя-путь твое каково?», следует назвать, сообразно этикету, имя, сеок, имена отца и матери. Важно знать имя-путь и нечеловеческого существа, духа, – яркий пример такого рода приведен Д.А. Функом (Функ 1995: 107–114). Телеутский *чымырчы*, проводя обряд изгнания из человека злого духа *ўзўт*, «сначала она пыталась узнать, кто из злых духов проник в больного, и вызнать путь, которым шел этот ўзўт. Затем требовалось угадать или обманным путем вызнать у *ўзўта* его имя, чтобы получить над ним полную власть» (110). Знание имени (имени-пути) субъекта коммуникации дает вопрошаемому возможность распоряжаться как ситуацией, так и самим субъектом.

Основная цель статьи состоит в попытке представить коннотации концепта «дорога», связанные с представлениями о судьбе, жизни, имени человека, а также о дороге как сгустке пространственно-временного континуума. В достаточно большом количестве литературы по этнографии алтайцев приведены сведения о представлениях о дороге, однако, как мне представляется, недостаточно интерпретированы сами эти представления.

Имя как путь

Имя и имянаречение в фольклоре, особенно в эпосе, имеют особую ценность и значение. В сказках и героических сказаниях алтайцев обряд имянаречения непременно сопряжен с активным участием в этом акте божеств или их посланников как в антропоморфном, так и в зооморфном облике. Как правило, в эпосе человек, дающий имя богатырю, выглядит как некто из категории людей с низким социальным статусом. Это может быть древняя старуха, живущая далеко от того айыла, в котором появился новорожденный. Либо это никому неизвестный старик-оборванец, приезжающий на кляче. Наречь именем богатыря может и

его конь, обладающий даром предвидения, предсказания, волшебством и умением перевоплощаться. Зачастую богатырь и его конь рождаются в один день. Данное фольклорно-мифологическое представление еще настолько устойчиво, что современные алтайцы безоговорочно признают собственностью новорожденного ребенка того жеребенка (теленка, ягненка и пр.), который родился в этот же день.

«Случайные» персонажи, появляющиеся в момент наречения имени герою, которому предстоит впоследствии стать богатырем, защитником чести и достоинства своего народа, играют большую роль. В магико-ритуальном контексте гостевой культуры у многих народов мира подобный «случайный» гость функционально связан с судьбой, предопределением и божеством (Понятие судьбы в контексте… 1994). Такова, например, старуха, нарекшая именем Когюдей-Мергена, героя алтайского героического эпоса «Маадай-Кара». Она описана следующим образом:

…хозяйка Алтая, почтенная старуха…
У нее нет одежды, покрывающей колени, –
ничего не носит,
нет пищи, чтобы положить на язык, –
ничего не имеет.
В левой руке – красномедный посох,
В правой руке – желто-медный посох
(Маадай-Кара 1973: 291).

Рождение Когюдей-Мергена, богатыря без пуповины, и темно-сивого жеребенка с гривой как хлопок, с четырьмя ушами, происходит одновременно – они alter ego друг для друга:

Драгоценным конем под тобой
Хлопкогривый темно-сивый будет,
Из имеющих большой палец ты сам[2] –
Когюдей-Мергеном зваться будешь.
Темно-сивый конь, на котором будешь ездить,
От духа воды родился.
Ты сам, Когюдей-Мерген, на свете живущий,
От духа горы зачат, –

говорит старуха, нарекая именем уже выросшего богатыря (Маадай-Кара 1973: 304–305).

Имя герою сказания «Оленгир» дает богатырский конь, рожденный именно для него. Богатырь Маадай-Мерген и его конь Мюзей-боро созданы специально друг для друга:

Салым бисти саларда,	Судьба нас когда положила [сотворила],
Быйан бисти бычыырда,	Благодать [божество] нас когда выкраивала,
Јаактуга айттырбас,	Имеющему щеки не оговаривать нас чтобы,
Јарындуга соктырбас эдип	Имеющему лопатки не бить нас чтобы,
Ак јарыкка јайаптыр	На свет белый такими сотворили, оказывается,

– говорит богатырь своему коню. «Твое имя будет Маадай-Мерген, – сказал конь хозяину, – Мое же имя Мюзей-боро будет» (Маадай-Кара 1973: 304–305).

Очень важно дать ребенку правильное имя – от этого зависели его судьба и дальнейшая жизнь. В сказании «Алтын Мизе» герой собирает своих подданных и просит: «Чтобы назвали мой путь и имя». Богатырь обращается к собравшимся так: «Назовите имя моему хану! Кто даст хорошее имя, тому дам часть этого скота, дам часть этого народа. Кто худо назовет – отрублю голову, положу к ногам; отрублю ноги, положу к голове». Небесный конь Учкур-Конгур, превратившийся в старуху, жену пастуха, нарекает хана именем *алкап* (т.е. благословлять не руками, а словами; восхвалять, желать хорошего – *Прим.* составителей сборника на с. 72, Никифоров, 1995: 72): «Нет души умереть, нет годов стариться! Нет крови, краснея, пролиться. Плечистый чтобы не схватил, пальчатый чтобы не словил, щекастый чтобы не оговорил. Достигай, куда направился, побеждай [того], на кого осердился. Не я благословляю тебя, а благословляет тебя конь, находящийся на небе. А имя твое Алтын-Мизе. Не я так называю тебя, а вверху стоящий Учь-Курбустан-Кудай так называет тебя. Хребет-народ (*арка-јон*), согласны ли вы?» (Никифоров 1995: 72–73).

Во всех приведенных примерах имянаречение сопровождается пиршеством с большим количеством участников. Имянаречение в эпосе происходит как обряд благословления. Точно так же современные алтайцы придают большое значение словам, произносимым в адрес ребенка на праздновании года со дня рождения.

С конца XIX в. у алтайцев появились заимствованные от русских личные имена, а также имена, означающие в русском языке совершенно определенные предметы или явления. Таковы, к примеру, имена Газет, Солдат, Почта или появившиеся позже имена Коммунар, Коммунист, Перевыбор. В период с 1930–1940-х до начала 1960-х гг. большинству родившихся давали имена из русского именника. С начала 1960-х гг. вновь увеличилось количество собственно алтайских имен. Много новых имен появилось с середины и особенно с конца 1980-х годов, в так называемый период национально-культурного возрождения, к примеру, Аржан (переводится на русский язык как ‘целебный источник’), Арчын (‘горный можжевельник’), Кырчын (одна из разновидностей можжевельника), Салым (‘судьба’), Судур (‘сутра’), Сургал (‘учебное заведение’; два последних слова относятся к заимствованиям из монгольского языка) и многие другие. Следует заметить, что, несмотря на популярность этих имен, пожилые люди и *неме билер кижи*, «знающие», неодобрительно относятся к ним, поскольку большая их часть относится к сакральной сфере.

Анализ именника алтайцев, сложившегося за последние десятилетия, позволяет составить более полную картину современного состоя-

ния культуры, мировоззрения. На примере процесса пополнения именника алтайцев в период с конца 1980-х гг. до сего дня новыми именами можно говорить об основной тенденции – алтаизации фонда имен. В контексте рассматриваемой мной темы особый интерес представляет появление таких имен, как Аржан / Аржана, что означает святой целебный источник, и Арчын, можжевельник. Эти имена вызывают неприятие со стороны определенной части алтайцев пожилого возраста, которые утверждают, что, поскольку перечисленные имена обозначают в традиционной культуре сакральные объекты, постольку родители обрекают своего ребенка на непростую жизнь, осложненную в самом ее начале неверным имянаречением. Так, в XXI в. вновь стал актуален архаический мировоззренческий постулат: правильное имя – правильная / счастливая жизнь. И, напротив, неправильное имя может стать причиной несчастливой судьбы. Попутно замечу, что вера в магию имени у калмыков выражалась в том, что они видели причины многих несчастий в неподходящем имени человека (Борджанова 1999: 84). В круг представлений, связанных с судьбой человека, и во взаимосвязи с ними входят обряды жизненного цикла. Обретение имени равноценно становлению человека и определению его судьбы. Жизненный путь человека тесно взаимосвязан с его именем.

Носить имя предка потомок может по истечении семи поколений. Знание своих предков до седьмого колена некогда, видимо, было обязательным. Вот что об этом пишет А.В. Анохин: «Свою родословную по восходящей линии отца или матери алтайцы ясно представляют и передают до седьмого поколения. Лиц дальнейшего поколения алтайцы боятся называть. По их убеждению, лица далее седьмого поколения когда-то принадлежали к Ойротскому царству, и называть их имена считается предосудительным для русского царя. Поэтому старые люди... умалчивают о них» (Анохин 1924: 23). Реальная причина сокрытия имен предков старше седьмого поколения, скорее всего, заключается в опасении появления духов умерших предков, *сӱне* или *ӱзӱт*. Называя имена умерших предков, человек тем самым как будто призывает их к себе. Согласно верованиям алтайцев, душа человека бессмертна, вечна – *мӧнку болгон тын*. Душа умершего человека превращается в *кӧрмӧс'а* – «невидимого». Услышав свое имя, она проникает внутрь жилища. Это опасно для здоровья и жизни человека, так как основное занятие злых духов, в особенности же слуг, «посланников» (*элчи*) и «забирающих» (*алдачы*) Эрлика – судьи и бога нижнего мира – похищать и пожирать души живущих людей (21–27).

При выборе имени новорожденного в традиционной культуре алтайцев строго соблюдался запрет на имена родителей, дедов и бабушек, как ныне живущих, так и уже умерших[3]. Как объясняют пожилые женщины, в случае с именами бабушек-дедушек, прабабушек и прадеду-

шек, этот запрет действует потому, что мама новорожденного, будучи *келин*, невесткой семьи, не имеет права называть имен свекра и свекрови, всех старших родственников мужа по отцовской и материнской линии до седьмого колена, соблюдая обряд избегания, *кайындаш*. Помимо того, считается, что, давая ребенку имя когда-то жившего родственника, таким образом будет предопределено повторение судьбы того человека ребенком. Следовательно, давать такое имя неправильно, поскольку каждый родившийся человек наделяется собственной, индивидуальной и оригинальной судьбой. А наречение ребенка именем старшего родственника означает наделение его не собственной, а чужой судьбой.

Судьба как путь

Судьбу, однако, можно изменить, изменив имя человека. У родителей для такого решения есть 7 или, по сведениям от других информантов, 12 лет. Изменяют имя ребенка при обнаружении того, что оно «не подходит» ребенку. Смена имени необходима в тех случаях, когда ребенок постоянно болеет без видимых причин, плохо спит, плохо растет. Иногда, по моим полевым материалам, бывает так, что ребенок четырех–пяти лет сам выбирает себе имя. Мальчик по имени Салым («Судьба»!) года в 4 стал называть себя Юрой: «Теперь мое имя будет Юра». Он просит домашних называть его иным именем, сам зовет себя новым именем. Салым-Юра в возрасте менее 1 года был травмирован, в результате чего стал плохо видеть. Как объясняет его мать, может быть, причина несчастья заключена в его «тяжелом» (*кату* букв. означает «твердое») имени. Дав сыну имя «Судьба», семья, возможно, обрекла его на лишение судьбы: т.е. неправильное имя привело к обрыву жизненного пути, неправильной судьбе.

Концепты имени / пути / судьбы / доли, судя по литературе, имеют много общего в различных культурах. Рассмотрение таких взаимосвязанных категорий, как древнетюркские ***am jol*** «слава, удача», ***qut*** «душа, счастье, благо, удача, счастливый удел, величие», ***qut bujan*** парное «счастье, благополучие, благодать», ***qut ülüg*** парное «счастье, счастливый удел, удача», ***ülüg*** «часть, доля», ***ülüglüg*** «обладающий долей, имеющий долю, удачливый», ***ülüglüg kutlug*** парное «удачливый, счастливый», алтайские ***am-jол*** «имя-путь», также и «судьба-путь»***, кежик*** «благодать», ***салым*** «судьба», ***ӱӱле-конок*** «время жизни», ***ӱлӱӱ*** «доля, судьба», ***учурал*** «возможность, случай», ***ырыс*** «счастье» позволяет прийти к выводу о том, что они охватывают круг мировоззренческих понятий, связанных с судьбой человека, его счастьем, путем-дорогой, данными божествами при рождении. Судьба, счастье, доля, удача представляются независимыми от самого человека. Имеются также пред-

ставления о плохой судьбе, неудаче и пр. Каждая из этих категорий состоит из множества семантических компонентов. Из этого множества наиболее употребимы в алтайском языке, к примеру, значения, описывающие жизненный путь / дорогу человека, включающие всевозможные везения и достижения, препятствия и неудачи.

Одним из наиболее ранних источников для рассмотрения указанной темы являются тексты памятников древнетюркской письменности. В тексте памятника Кюль-Тегину сказано: «Täŋрі jаҕлыкадукын ўчўн, өзім кутым бар ўчўн, каган олуртым» – «По милости неба и потому, что у меня самого было счастье, я сел каганом» (Малов 1951: 28, строка 9 транскрипции, стр. 35, строка 9 перевода малой надписи в честь Кюль-Тегина). В этом отрывке речь идет не только о божестве неба, влияющем на судьбу героя, но и о его индивидуальном счастье / везении / удаче, которые также можно объединить в объемном понятии «судьба», или жизненный путь. В этом же памятнике есть и второе понятие – *ўлў*, объемлющее представления создателей памятника о судьбе-доле: «täŋри jарлыказу, кутым бар ўчўн ўлўгим бар учун... – да будет (ко мне) Небо благосклонно, – так как на моей стороне было счастье и удача...» (31, строка 9 транскрипции, 40, строка 9 перевода).

Термин *кут*, как это отмечено в древнетюркском словаре, имеет следующие значения: «счастье», «душа», «жизненная сила», «дух», а также «удача», «успех», «счастливый удел» (ДТС 1969: 471). В ойротско-русском словаре 1947 г. *кут* – это 1) «зародыш, эмбрион», 2) «душа, сила, поддерживающая жизнь человека, животного, растения» с пометкой мифологическое (ОРС 1947: 97). В современном алтайско-русском словаре: 1) «дух, душа» с пометкой мифологическое, 2) «жизненная сила» (АРС 2018: 407). *Кут* наделяет человека некой объективной силой, не зависящей от него самого. Наличие *кут* позволяет достигать таких жизненных ценностей, которые имеют в любой культуре большое значение – по этим достижениям в целом судят о жизненном пути, судьбе человека.

Термин этот интересен тем, что именно с *кут* начинается жизненный путь человека (согласно представлениям телеутов, *кут* в виде красного червяка воплощается в эмбрион, спустившись с родового древа) (Анохин 1929: 253–269).

Л.П. Потапов, анализируя материалы по шаманизму у алтайцев, прямо указывает на механизм получения *кут* (*сус*), выявив «представления о связи небесных божеств с земными существами и воздействии на них через солнечный или лунный луч» (Потапов 1991: 63). Более того, в алтайском шаманизме, пишет Потапов, имеется образ «луча как блестящей, золотой нити, связывающей небеса с землей» (63). Аналогичные представления о нити, волосе, луче, веревке и др. присущи многим народам Сибири, пишет Е.В. Нам, выстраивая семанти-

ческий ряд нить – судьба – дорога – смерть – связь с предками (Нам 2014: 134–142).

Судьба человека, по представлениям алтайцев, имеет и временн**о**й аспект. Это возраст, предопределенный человеку при рождении, а также количество (или мера) отпущенных ему добра и зла. В алтайском выражении *баштагы ӧйинеҥ ӧткӧн* – досл. «баловство /его/ перешло за допустимый временной предел», что означает «баловство /его/ чрезмерно» по отношению к расшалившемуся ребенку, или *кылыгы бажынаҥ ашкан* – досл. «отрицательная черта его характера стала выше головы» в значении «норовист донельзя», мы видим именно этот смысл меры.

О временно́м аспекте судьбы сказано в цитированном выше памятнике Кюль-Тегину: «Ӧд täŋри jасар, кісі оӆлы көп ӧлгӓлі төрӱміс» – «Время (т.е. судьбы, сроки) распределяет небо (т.е. бог), (но так или иначе) сыны человеческие все рождены с тем, чтобы умереть» (Малов 1951: 33, стк. 50 (10) транскрипция текста памятника Кюль-Тегину и с. 43, строка та же, перевод).

При рождении человек наделяется судьбой, которая проявляется во всевозможных ситуациях на его жизненном пути. Но главное – человек может сделать столько, сколько было ему предопределено – и хорошего, и плохого. Человеку предопределено, отмерено определенное количество и мера всего: годов, счастья, везения, вещей, скота, одежды. Согласно воззрениям калмыков, «человеку с рождения предназначено определенное количество одежды (*тоота хувцн*). У скотоводов иметь большое количество одежды считалось грешным. Когда человек умирал внезапно, говорили: «*хувцны то чилж оч*» – «закончилось количество одежды» (Борджанова 1999: 14). Точно так же современные алтайцы говорят, что некоторым людям суждено всего в жизни достичь быстро – начать ходить, говорить, жениться, вырастить детей, преуспеть – и тогда, когда он умирает, люди констатируют: такова была его судьба, он сделал все, что должен был сделать в земной жизни. Исполнив меру того, что было ему предопределено, человек возвращается в «истинный Алтай» (*чындык Алтай*), где пребывают души людей.

Счастливой судьбой наделяет человека бог судеб древнетюркских памятников, *jol täŋri*: «Ala atlyg jol tanri man... qut birgai man... Qara jol täŋri män symuqyŋyn saparman üzüükiüin ulajur man» «Я бог путей на пегом коне… я дам счастье… Я черное божество судеб. Твое сломанное я поправляю! Твое разорванное я соединяю!» (Малов 1951: 80–85, строки 2, 3, 72, 73 транскрипции и перевода «Гадательной книжки»). В этом тексте судьба названа *йол*, а счастье обозначено словом *кут*. В представлениях алтайцев и шорцев имеется и иное имя творца человеческой жизни – *Јайаачы и Улуг чайачы*. К примеру, в шорском эпосе «Кан Эргек» говорится о наделении судьбой божеством-создателем,

Улуг чайачы, и легитимации отцом одного из героев (=предка) этого предсказания: «Улуғ чайачы салған, – тедир, – иза, – абам айтқан, – тедир», «Великий создатель [когда] предопределил [судьбу], – сказал, – так, – отец мой сказал [предсказал], – сказал» (http://corpora.iea.ras.ru/corpora/describe_ text.php?lang_code=cjs&id=58, текст № 58, строка 468).

По отношению к судьбе человека при его жизни у алтайцев более употребимо слово *јол* – «путь», «дорога» – как «жизненный путь», что имеет аналогичное значение в древнетюркских памятниках. *Јол* в современном алтайском языке, как было сказано выше, означает путь, дорогу. Однако, имея в виду суть следующих выражений *јолы келижер кижи / јолы келишпес кижи* «человек, которому всегда везет / не везет в дороге», *јол јок* «не имеющий дороги / пути», *јолы ачык / јабык* «имеющий открытую / закрытую дорогу», можно сделать вывод о том, что речь идет именно о судьбе человека, представляемой как путь. Слово «путь» в значении «судьба» более употребляется в отношении здравствующего, продолжающего жить человека. Слово *салым* – «судьба» (алт.) более применимо по отношению к концу жизненного пути. Подытоживая жизнь умершего, обычно говорят о его судьбе-пути и о достижениях на этом пути. Пожилые люди, вспоминая свою жизнь, говорят: «*Санаамла јўрбегем, салымымла јўргем*» – «Не по мыслям своим жил, а по судьбе», т.е. говорящий жил не так, как думалось и хотелось, а так, как получалось.

Этимологически слово *салым* связано с глаголом *сал-* «класть, положить, возложить, поставить, опустить» (ОРС 2005: 124–125). Следовательно, категорию *салым* можно объяснить как судьбу предопределенную, положенную, данную свыше. Это хорошо прочитывается в алтайских поговорках *Салым саң башка, јўрўм јўс башка* «Судьба необычна (неведома), жизнь столика» (подобие сентенции «Неисповедимы пути Господни» в смысле незнания человеком того, что с ним будет в будущем) и *Салым келзе – сакытпас, конок келзе – кондырбас* «Судьба придет – ждать не станет, час смертный настанет – переночевать (в последний раз) не даст». В последней поговорке *салым* употребляется в паре со словом *конок* не только в значении «сутки», но и «жизнь». В этом значении судьбы и жизни человека содержится имплицитное указание на временную ограниченность, определенный срок жизни.

Путь / дорога как жизнь

На мой взгляд, метафора дороги как жизни, жизненного пути, безусловно, относится к этнокультурным универсалиям. Сравнительный анализ древних индоевропейских ритуальных традиций и шаманских, а также сказительских практик народов Сибири позволил Е.В. Нам «вы-

делить несколько вариантов осмысления дороги в ритуальных контекстах: 1) дорога связана с дымом и огнем и представляет собой путь к божеству во время жертвоприношения; 2) дорога – это процесс поиска, открытия и получения нового знания, а посвящение шаманов и сказителей – прокладывание пути в мир духов, владеющих этим знанием; 3) путешествие – это процесс духовного "видения", основанного на опыте изменения сознания, способность проникать мысленным взором в мир духов и эпических героев; 4) дорога – символическое воплощение идеи смерти, а знание дороги – способность проникать в мир мертвых и возвращаться оттуда живым» (Нам 2017: 125–151). Е.В. Нам, освещая лишь ритуальный контекст, представляет народные воззрения о взаимосвязи между шаманами, сказителями и божествами, духами, героями эпоса, которые могут коммуницировать между собой посредством дороги. При этом дорога – это граница, проникать через которую способен шаман, знающий дороги в мир мертвых и обратно.

«Знающими дороги» представляются шаманы и тунгусским народам: «Самыми большими мастерами в освоении мифологического пространства / времени являлись шаманы, главная функция которых – посредничество, которое было немыслимо без путей и дорог. По мифической реке *Эндекит* проходила граница между верхним и нижним мирами. В традиционном мировоззрении эвенков и эвенов мифическая космическая река, соединяющая все миры Вселенной, представлялась как шаманская «дорога-река». Каждый родовой шаман имел собственную реку – *долбони*, а значит, свою особую «дорогу» в мироздании. Во время путешествия по «дороге-реке» шаману помогали его духи-помощники, а его бубен представлялся лодкой» (Алексеева, Варавина 2017: 55–57).

А.Б. Насырова и Ж.Т. Ермекова, описывая концепт «дорога» у казахов, указывают, что это символ жизни: «Казахи используют это слово, желая удачи "*Жол болсын*" – (пер.: Пусть будет дорога), и проклинают, тоже упоминая дорогу: "*Жол ұрсын!*" – (пер.: Пусть ударит дорога!). …Особую значимость лексемы "*жол*" можно наблюдать и в следующих выражениях: *жолды болу* – (пер.: иметь дорогу) – быть удачливым, *жолым болды* (пер.: дорога была) – повезло, *ата жол* (пер.: дедов путь) – традиция, *жол көрген қыз* (девушка, видевшая дорогу) – девушка, воспитанная на традициях» (Насырова, Ермекова 2018: 278–284). Аналогичные выражения имеются и у алтайцев, к примеру, выражение *јол болды*, как и в казахском, означает «везение» (букв. «дорога была»). А провожая в дорогу, алтайцы желают *Јолыҥ јакшы болзын!* («Дорога твоя хорошая пусть будет!»).

В исследованиях по этнографии алтайцев этот аспект (жизнь как путь) освещен достаточно хорошо. Так, авторы трехтомника «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» подчеркивают, что «те-

ма дороги, пути пронизывает традиционное мировоззрение», а «лексика, связанная с дорогой, показывает органичное единство пространства-времени в представлениях южно-сибирских тюрков» (Львова и др. 1988: 71–72). Анализ пословиц и поговорок алтайцев, проведенный Н.Р. Ойноткиновой, показал, что «Метафорой *јол* обозначается линия жизни человека: *Јакшыныҥ јолы чындык, / Јаманныҥ јолы тыртык* ‘У хорошего дорога правильная, / У дурного дорога кривая’; *Кыјыраҥкайдыҥ јолы туйук, / Быйанзактыҥ јолы ачык* ‘У скупого (злобного) дорога тупиковая, / У щедрого дорога открытая’. Идея пути, дороги имеет огромное значение в репрезентации нравственных ориентиров алтайцев. Заведенный жизненный порядок линейного пути метафорически осмысляется как имеющее перспективу движение по прямой линии, а отклонение от правильного пути, жизненный беспорядок – как движение по кривой к тупику» (Ойноткинова 2012: 96). Аналогичные представления о правильном и неправильном пути / дороге характерны и для калмыков. Говоря о понятии пути, *хаалһ* и *зам*, Э.П. Бакаева пишет: «...значение слова *хаалһ* в целом в культуре шире, в первую очередь связано с понятием “путь”, трактующимся в широком смысле: как маршрут следования, жизненный путь, основа и способ традиционного освоения пространства» (Бакаева, Сангаджиев 2005: 62). При этом «путь у монгольских народов… представляется в виде концентрических кругов. Развитие жизненного пути связано в калмыцкой культуре с концептом судьбы», а «путь жизни человека… цикличен», поскольку традиционные пути характеризовались круговым движением, связанным с системой кочевок, предусматривавших возврат на исходные позиции (62–63). Правильным представляется путь по кругу (замкнутое движение), обладающий признаками вертикального движения, в отличие от линейного пути и горизонтального движения (63–65). Зеркальность представлений о правильном и неправильном пути у алтайцев и калмыков, очевидно, связана с ландшафтом: калмыки с начала XVII в. проживают в полупустынной и степной зонах Юга России, и потому для них характерно представление о правильной дороге как дороге по кругу (от летних пастбищ к зимним и назад). Алтайцы же, проживая в горно-таежной зоне Южной Сибири, приспособились к кочеванию линейному. Хотя, по сути, и это движение вверх-вниз (от зимних пастбищ в долинах на высокогорные летники и обратно) тоже представляет собой, в конечном итоге, круг.

Бакаева и Сангаджиев полагают, что негативное отношение к пути линейному связано с представлениями калмыков о духах-*шулмусах*, летающих по дороге, и способных причинить вред человеку: «Шулмусы в мифологии монгольских народов – вредоносные духи, способные к оборотничеству, принимающие и женский, и мужской облик, вводящие в заблуждение людей и приносящие им зло» (Бакаева, Сангаджиев

2005: 65). Помимо этого, интересен для меня в свете алтайских представлений о пространственно-временном континууме тезис указанных авторов о том, что движение по горизонтали, согласно воззрениям калмыков, менее предпочтительно, поскольку линейное перемещение отдаляет «от сакрального центра, коим являлось для кочевника его жилище, поселение» (63–64).

Еще больше тождества представлениям алтайцев о дороге обнаруживается в материалах дорожной культуры бурят, проанализированных М.М. Содномпиловой (Содномпилова 2009: 167–193). «В мифопоэтическом сознании кочевников дорога – это путь, проложенный отцом, в масштабах племени или рода – главами кочевнических объединений. Глава семьи разрабатывал кочевой маршрут семьи, а его сыновья наследовали этот путь», – пишет исследователь (171).

Схожи и загадки, связанные с представлениями о дорогах, наследуемых сыновьями у отцов, предков:

Абын аргамжа *Эбхэжэ болохогуй*	Веревку, свитую отцом, Невозможно свернуть (отгадка: дорога) (Содномпилова 2009: 171)
Адамныҥ кара армакчызын тӱрӱп болбодым (Јол)	Отца моего черный аркан свернуть не смог я (Дорога) (http://azatpai.ru/zagadki-tabyshkaktar1).

Более того, имеются очень схожие представления алтайцев и бурят о дороге как коммуникационном канале между людьми и духами – хозяевами природных объектов и стихий, людьми и их предками, в том числе душами умерших шаманов и обычных людей, людьми и другими нечеловеческими существами. Приведу пример из жизни алтайцев.

В повседневных практиках алтайцев регулярно и отчетливо проявляются их представления, связанные с дорогой. Так, летом 2018 г. в селе Бичикту-Бом Онгудайского района я была свидетелем такой ситуации: хозяйка дома, у которой работали два наемных работника, помогала строителям при внутренней отделке дощатой пристройки к летней кухне. Несколько раз изнутри пристройки был слышен громкий смех и разговор, после чего хозяйка, назову ее N, очень быстро побежала в дом, потом обратно. Это заинтриговало меня. Рассказ N (Разговор велся на алтайском. Здесь я привожу его в максимально точном смысловом переводе на русский язык):

«Вот сегодня весь день что-то не получается у нас. Уже третий лист гипсокартона испортили – то коротко отрезаем, то длинно, никак не приладим. Да еще А. с самой верхней ступеньки лестницы уронил свой шуруповерт! Просто руку разжал и уронил! Полдня уже потратили. И вот только до меня дошло!

Наш дом и еще два, видишь, вот дома X и Y, стоят, оказывается, на старой, заброшенной дороге. Вначале, это более двадцати лет назад,

мы и не знали этого. Как отвели участки, так и стали строиться. А потом обнаружили, что у нас гаражная дверь не закрывается. Как только не закрывали мы ее, не помогает. Закроешь нормально вечером, а утром она опять раскрыта. Потом, как-то однажды, дед пришел, отец моего мужа, и говорит: "А что же вы гараж прямо на старой дороге-то построили? Так и будет теперь дверь открытая всегда". И на меня так смотрит: "Ты ведь куладинская [Кулада – населенный пункт в той же долине. – *С.Т.*], *как это ты не знаешь, что тут дорога была?" А я ему говорю, что, "уж Вы могли бы нам тогда сказать, когда мы только строиться начали. Приходили же, помогали". А мне откуда это знать? Я родилась в начале 60-х годов, даже если тогда еще и пользовались этой старой дорогой и даже меня по ней возили, как мне это помнить-то?! Я же маленькая была! А потом уже построили новую дорогу, и я в школу учиться (в г. Горно-Алтайске) уже по ней ездила.*

У соседей наших такая же проблема – у Y всегда ворота, те, которые в сторону реки, открыты. Их дед приходил, когда еще мог, то приколотит, то на проволоку примотает, все бесполезно, утром опять лежат на земле.

Ну, так вот, уже когда шуруповерт упал и разбился, я тогда только сообразила – я ведь опять на этой линии, по которой старая дорога проходит, строительство затеяла. Ну, теперь-то я знаю, что нужно оставить им проход [Кому? – *С.Т.*]. *Предкам, отцам и дедам нашим. Они ведь все еще пользуются этой дорогой. Вот когда уже шуруповерт с высоты грохнулся, тогда я и поняла. Хорошо, что у меня непочатая бутылка водки была, вот я ее принесла, побрызгала тут, прощения попросила, сказала* (N использует глагол *айдындым*, возвратный от *айт*- 'говорить, высказываться, выговариваться; проговаривать, проговариваться' (АРС 2018: 37), который в данном контексте означает одновременно и понимание реализованного наказания, и просьбу, и обещание. – *С.П.*), *что раз уж так сложилось, пусть меня простят, пообещала, что не буду перекрывать им путь»* [ПМА 1].

N показала мне затем на участок старой дороги, действительно, занимающий примерно третью часть земляного пола пристройки. Этот участок был ниже основной части пола сантиметров на пятнадцать. На улице, где растет трава, такого видимого перепада между старой дорогой и уровнем земли попросту незаметно. После того, как N побрызгала водкой в помещении, строители ушли с тем, чтобы приступить к работе уже на следующее утро. В этот день, сказала N, пусть «все утихомирится».

Такого рода воззрения на дорогу имеются и у бурят: дороги используются не только ныне живущими людьми, но и некогда жившими. В следующей цитате представлен пример из бурятских практик и представлений о дороге как канале коммуникации предков, иных нечеловеческих существ, и потомков:

«В верованиях бурят дороги так или иначе связаны с иным миром. Этот факт проявляется уже в том, что обычными дорогами пользуются и люди, и духи. Как уже отмечалось выше, дорогами, в частности, пользуются души умерших шаманов, для которых специально оформляют особые места, где они останавливаются для отдыха, – *бариса*. …В представлениях монгольских народов, и в частности бурят, дороги – это своего рода зоны наибольшей активности сверхъестественных существ и особенно в ночное время. «По молодости шли однажды в клуб ночью, – рассказывает информатор, – шесть человек нас было – трое мужчин и три женщины. Вдруг послышался мне звук колокольчиков, какие бывают на тройках. Звук становился все ближе и ближе, поравнялся со мной, и тут меня вдруг свалил на землю сильный удар. Потом меня мать ругала, что я шла посередине дороги» [ПМА, Таханова]. По объяснению матери информатора, по дороге ехал «большой дух» – *ехэ юумэ ябаа*, и только неведение женщины спасло ее – дух не покалечил ее, а ограничился тем, что сбил с ног. Такие путешествующие божества и духи назывались *ябадал* от слова *ябаха* – «ходить». Очевидно, этот термин представляет один из примеров иносказания по отношению к сверхъестественным существам. Духи путешествуют по своим делам в любое время суток, но особенно опасно для людей ехать по большой дороге в ночное время. Путник должен уступить духу дорогу. В противном случае разгневанный дух может сбить человека с ног либо испугать лошадь верхового путника, что может привести к несчастному случаю, к болезни человека и даже его смерти. В этом случае следует через хорошего шамана совершить жертвоприношение *ябадалу* – побрызгать вином» (Содномпилова 2009: 173–174).

Примеры эти касаются дорог старых, уже заброшенных. Дорога, на которой стоят хозяйственные постройки N, вела, до строительства новой, ныне имеющейся дороги, в село Кулада, а также в местность Сетерлу[4], находящуюся между селами Бичикту-Боом и Боочы. Нельзя не сказать о том, что Каракольская долина, в которой расположены упомянутые села, почитается местным населением как священная. Она обитаема, судя по памятникам археологии, еще со времен, когда насельниками этих мест были люди, чью культуру археологи относят к IV–II тыс. до н.э., от ранней бронзы и Средневековья до современности (История Республики Алтай 2002; Хаврин 2008: 210–216; Дворников 2012: 52–59; Дворников 2013: 44–50; Алтайцы 2014: 7–31). Если Горный Алтай в целом можно охарактеризовать как «мекку» для археологов, то Каракольская долина – его «кааба». Скалы у села Бичикту-Бом известны в отечественной археологии как петроглифическая галерея (Еркинова, Кубарев 2004: 88–97; Кубарев 2009; Серегин, Мухарева 2015: 95–106).

Вполне вероятно, что старая дорога через Бичикту-Бом – одна из многих, проложенных людьми по долине, но именно эта была забро-

шена лишь в середине XX в., до того немало послужив и пешим, и конным путникам разных эпох.

Дорога как канал связи между предками и потомками, судя по представлениям, бытующим среди алтайцев (и не только), относится к актуальным взглядам на мир, объясняющим многие феномены их культуры.

Вихрь как дорога невидимых существ иномирья

В продолжение вышеизложенного я хочу обратить внимание на связь между дыханием (=жизнью=дорогой) и ветром (=движением воздуха). Эта взаимосвязь блестяще проанализирована авторами цитированного выше трехтомника: «Дыхание понималось как наиболее явный и важный признак жизненного процесса» (Львова и др. 1989: 81). Исчезновение его знаменовало смерть: «Дыхание-ветер, при жизни наполнявшее тело, после смерти покидало его, возвращаясь в свою исконную стихию» (83). И, вместе с тем, ветер (в виде вихря, крутящегося против хода солнца) – это угроза жизни человека: душа мертвого может в виде вихря носиться по земле, потому следует палкой, ножом или плевком защищаться, чтобы она не схватила душу живого (84).

Интересующий меня аспект связи между дорогой (=жизнью) и вихрем заключен в представлениях и практиках алтайцев, касающихся опасных мест на дороге, называемых *тургакту јер*, и о *түүнек*, вихре. По представлениям хакасов и теленгитов, душа умершего может показаться в образе вихря (Львова и др. 1989: 84). Однако следует различать вихрь и ветер.

Дух-хозяйка ветра – это *салкын ээзи сары эмеген*, «ветра хозяйка желтая женщина» (Яданова 2013: 226–227). Хозяйка ветра, будучи хозяйкой стихии, не относится к зловредным существам. В сказке о сухом дереве хозяйка ветра, очищая горы Алтая, доставляет людям сухостойные тонкие деревца, сыран, на дрова (Н.К. Ялатовтыҥ фольклор чүмдемелдери, 2017: 34–35). В этом же сборнике, в сказке о перепелке, речь идет о помощи перепелке «ветра хозяйки – рыжей бабы, вихря хозяйки – белесой бабы» (*салкын ээзи сары эмеен, куйун ээзи куу эмеен*) (58–59).

Вихрь, крутящийся против часовой стрелки, может оказаться «транспортным средством» злонамеренных духов (Львова и др. 1989: 84). У теленгитов долины Эре-Чуй (Кош-Агачского района) такой вихрь называется *түүнек*, а не *куйун*. Рассказ о подобном явлении приведен в работе К.В. Ядановой в рубрике былички: «А *түүнек, түүнек* бывает тоже с множеством нечистых духов. Раньше я видел вихрь в устье Чичке-Терек. Посередине ехал человек в белой одежде на белосером коне. С одной стороны [от него] ехала женщина в чеедеке на гнедой лошади. С другой стороны ехал тоже человек в чеедеке на саврасом коне. …Вихрь так простерся, что прошел слой неба, очень боль-

шой [был] …рассказал матери, мать сказала: “[Оказывается] едут в ту сторону очень важные люди, направляются или в Монголию, или в Туву”» (Яданова 2013: 226–227). В другом рассказе говорится о негативных последствиях воздействия вихря: «Вихрь – *түүнек* бывают разные… со стороны той дороги, с открытой местности *түүнек* только приблизившись… унес… все вещи той семьи, платок той бабушки, вырвал шифер и [вихрясь] до неба вот так, унес одежду. …Потом умер тот дедушка. Незадолго [скончалась] и сама бабушка. …Когда *түүнек* унесет что-нибудь из дома – к плохому». И, наконец, в следующем рассказе информант называет тех, кто использует вихрь для передвижения: «Раньше один человек из Кысылмааны, говорят, пас овец. [Тут] прискакали, говорят, двое всадников. Такие люди, говорят, приехали. Лошади такие красивые, так и звенят… с нагрудниками, подхвостниками, лошади во всем снаряжении. …[Стали спрашивать]: “Где находится дом такого-то человека?” …Тот человек подробно все рассказал… В общем, думал, что это человек, никак не подозревал, что это нечистый дух – *көрмөс*. Потом, говорят, дал [нечистый дух] тому человеку, который пас овец, свою плеть с рукояткой из таволги[5]… Сказал: “Эту плеть ты не теряй, никому не давай, повесь над своей кроватью”. Ну, в общем, говорят, что [тот пастух] был бедным человеком, говорят, был и бездетным. Ну, говорят, бедный, жил плохо. Потом тот человек взял плеть, восхищаясь плетью, смотрел на него, [спрятав] за пазуху. Когда, заглянув за пазуху, снова посмотрел вслед за теми людьми: были не три всадника, а удалялся вихрь – *түүнек*, который соединил землю с небом… После этого, говорят, семья тех людей, [дом] которых спрашивали, погибла. Неизвестно, что они сделали? Те старшие [из того света], говорят, оказывается, приходили за ними. Видимо, [люди, которых искали] совершили что-то плохое. Может “съели” [убили] священное жертвенное животное – *ыйык* какого-то *кама*? Или что-то сделали? …Потом сразу, после того как те люди [с вихрем] ушли, род тех людей, [которых они искали] за недолгое время, не прошло и три года как, говорят, исчез. А тот человек, который получил [в дар] плетку, говорят, стал жить хорошо. Стал держать скот, растить детей, стал богатым… Ведь того человека [пастуха] [нечистые духи] осчастливили, одарили, благославляя ушли, из-за того, что [тот] показал им дорогу» (Яданова 2013: 240–241).

Из текстов обширно процитированных выше быличек можно сделать вывод о том, что вихрь представляется как средство передвижения не только для злых духов, нападение которых на жилище или вещи человека впоследствии приводит к смерти пострадавших, но и предков, названных в тексте «старшими». Обращает на себя внимание и тот факт, что рассказчики характеризуют «транспортные» вихри как необычайно большие и длинные, соединяющие (*тудуш* – ‘соединен-

ный’, ‘цельный’: АРС 2018: 702) землю и небо. Следовательно, опираясь на алтайские загадки о дороге, можно предположить, что вихрь, «оседланный» представителями «невидимого» мира, это их дорога:

Турзам, теңериге једерим,	Встану если, до неба достану,
Оныҥ учун турбай јадым.	Поэтому не встаю.
Јатса, өлөҥнөҥ јабыс,	Лежит, травы ниже,
Тургузып ийзе, теңериге сайылар.	Поднять если, в небо уткнется

(http://azatpai.ru/zagadki-tabyshkaktar1).

Потенциально, в вертикальном положении, дорога может соединить небо и землю, а потому длинный вихрь, связывающий небо и землю, аналогичен дороге. Другими словами, «невидимые» существа могут, в случае необходимости, использовать для передвижения как вихрь в качестве дороги, так и обычные дороги. Согласно телеутским воззрениям, дух *үзүт* также может передвигаться в виде крутящегося вихря:

Толук сайын толгондынг ба?	По всем углам увивался ли?
Арал сайын айландынг ба?	По всем рощам плутал ли?
Куйун болуп куйбурдунг ба?	Вихрем ставши, вертелся ли?
Салкын болуп саабырылдынг ба?	Ветром ставши, крутился ли?

(Функ 1995: 108).

Все глаголы, используемые в тексте экзорцистского заклинания, *толго-, айла-, куйбу- и сааб-*, являются глаголами, обозначающими движение по кругу, т.е. кружения / верчения: «крутить, вертеть, вращать, закручивать, вывертывать», «вертеть, окружать, обходить», «кружить, крутить» и «бить, колотить, хлестать» (ОРС 1947: 14, 94, 123, 152). Следовательно, можно интерпретировать эти представления, имеющиеся и у алтайцев, и у телеутов, таким образом: *үзүт*, душа умершего человека, относящаяся к категории «невидимых» существ, использует вихрь как средство и как метод передвижения, поскольку не обладает материальностью.

Передвижения «невидимых», как пишет М.М. Содномпилова в отношении бурят, можно услышать и увидеть: «Духов можно видеть и даже слышать – звенят колокольчики на подводе или санях, стучат колеса, однако признаки, указывающие на реальность объекта, этим ограничиваются: не слышно топота коней, не поднимается пыль под их ногами, духи перемещаются как будто по воздуху и внезапно могут исчезнуть» (Содномпилова 2009: 174). Точно так же описывают свое попадание в *тургакту јер* и алтайцы:

«*Сестра моя рассказывала, которая в Улагане живет. Когда они ехали на сватовство, в Язулу, а это еще 70-е годы, на тракторе, на перевале у них закончилась солярка. Они решили идти дальше пешком. Идут и видят, что у дороги стоит дом, а это на перевале ведь, оттуда такой шум-гам доносится, голоса мужчин, женщин, детей. Хорошо, что они поняли, и по другой стороне дороги пошли*» [ПМА, 2018, запись в г. Горно-Алтайске].

О таких местах пишут и другие исследователи: «По представлениям алтайцев, в каждой местности были особые места (*тургакту йер*), в которых нечистая сила останавливала лошадь» (Львова и др. 1988: 72). Более подробно о таких местах пишет Д.Ю. Доронин: «...*тургак* или духи этого места – это всегда опасные, зловредные духи. Фактически, их можно отнести к категории «демонов пути», поскольку человек сталкивается с ними в дороге, передвигаясь пешим, верхом или в автомобиле. Поэтому локусы их обитания чаще всего расположены на дорогах, тропах или вблизи их» (Доронин 2016: 31). Как говорится в указанных работах и как это подтверждается моими полевыми материалами, чтобы лошадь могла идти далее, следовало под каждой ногой высечь огонь (огнивом, спичками, зажигалкой). Сегодня, рассказывая о подобных местах, алтайцы чаще всего говорят о том, что заглох мотор автомобиля или трактора, из-за чего люди не смогли поехать дальше. Чаще всего в такой ситуации, если высекание огня не помогает, люди оставляют транспортное средство и идут пешком до первого жилья. В работе фольклориста К.В. Яндановой, к примеру, сказано: «Ночью на той стороне [я] попал в *тургак*. Ушел, бросив свою лошадь» (Яданова 2013: 229). Д.Ю. Доронин указывает, что «Попавший в *тургак* может слышать голоса, обращенные к нему, крики скота, видеть различные проявления духов, например, огоньки, антропоморфные силуэты, загадочные предметы, иллюзорные образы, всадников впереди и позади себя или пьющих араку людей» (Доронин 2016: 34).

В рассказах о *тургак* фигурируют как образы людей, так и бесформенные огоньки красного и синего цвета:

«Другая моя сестра, которая жила в Купчегене, рассказывала, что, когда она попала ночью в тургак, ей на палец надели кольцо. Вначале повеял ветерок, а потом на ее пальце, как будто бы, оказалось кольцо. Перед ветерком она “увидела”, у нее ясновидение бывало, человека в алтайской одежде. Утром обнаружила, что на том пальце синяк черного цвета. Ходила к неме билер кижи (знающему человеку. – *С.Т.*), *он ее арчыном* (можжевельником. – *С.Т.*) *почистил, дня через два-три тот круг на пальце посветлел. Еще можно увидеть как человека, так и животных, птиц. Или как огоньки красные или синие. Они тянут, увлекают человека вдаль»* [ПМА, 2018, запись в г. Горно-Алтайске].

Большинство алтайцев сегодня ездят по дорогам на автомобилях, в связи с чем интересен такой совет, которым делятся между собой водители, в частности женщины: если ночь застает в пути, нужно минут за пять до наступления 12 часов ночи или дня остановиться, но не выходить из машины, не открывать окон, не спать, а просто переждать, посидеть минут десять-пятнадцать. Таким образом, полагают они, можно проявить почтение к дороге и ко всему, что (или кто) на ней находится. Это – современная практика превентивной меры во избежание попадания в *тургак*.

Такого рода воззрения позволяют предположить, что людям предназначено передвигаться по всевозможным дорогам днем, поскольку они являются существами солнечного Алтая, *айлу-күндү Алтайдың*. Если же есть крайняя необходимость ехать ночью, следует предпринимать превентивные меры, чтобы не быть застигнутыми иными, нечеловеческими существами, которые имеют право безраздельно использовать дороги в темное время суток. Встречи с этими существами, способными причинить вред человеку, представляются мне предостережением: человек солнечного мира может мешать передвигаться «людям» мира без солнца, и потому ему дают это понять, удерживая его лошадь или машину в неподвижности. В нормативной культуре алтайцев совершенно недопустим выезд в дорогу, особенно дальнюю, в период убывания месяца, от полнолуния до новолуния, называемый «луны старой период», *айдың эскизи* (Тюхтенева 2009: 77–78). Пренебрежение этими знаками ведет к болезни и смерти человека. «Невидимые» дают знать о своем присутствии на дороге шумом, неясными очертаниями в образе человека, животного, птицы, или огоньков.

В числе «невидимых» существ могут быть как шаманские предки, *ару төс*, так и нечеловеческие существа, духи. Духи-хозяева природы и стихий (*ээ*) представляются алтайцам спасителями в ситуации попадания в *тургак*, позволяющими человеку уйти из опасного места, оставив лошадь (машину). Из сведений, приведенных в специальной литературе, освещающей традиционное мировоззрение алтайцев, и из моих полевых материалов можно сделать вывод о том, что к категории «невидимых», *көрмөс*, относятся все нечеловеческие существа. Когда алтайцы говорят о *көрмөс* или *кара неме*, «черное нечто», они имеют в виду именно эту характерную черту существ, относящихся к иномирью – невидимость. Но это никак не «черт» или «злой дух», как, не мудрствуя порой, переводят этот термин. «Видеть» эти существа (божества, духи-хозяева Алтая, духи-хозяева стихий, души умерших шаманов, души обычных умерших людей, иные сущности) могут шаманы и люди, одаренные ясновидением, а также собаки, лошади и коровы (Тюхтенева 2009: 77–78).

***

Концепт дорога (путь) относится к тем универсалиям, очевидно, содержащим схожие или аналогичные коннотации, которые могут описывать этническую культуру в таких категориях, как порядок и хаос, мир человека и мир нечеловеческих существ, свой и чужой, ойкумена и анойкумена. Представления, связанные с дорогой, в разных природно-климатических и ландшафтных условиях могут соответствовать также представлениям о воде (реке, озере, море), горе (перевале). Описания, касающиеся представлений о функции нити, пряжи, луча солнца или

луны, дыма от сжигаемого в огне можжевельника или пищи, пара от кипения (воды, пищи в посуде), дерева, коновязи, и комплекса представлений, связанных с ними, в картине мира этнической культуры, имеющиеся в литературе, сущностно тождественны с представлениями о дороге (пути).

Во всех случаях речь идет о таком универсальном феномене, который воплощает в себе и содержит всевозможные связи и отношения, вкладываемые в понятие пространственной коммуникации. Но не только пространственной. В концепте дорога у алтайцев речь идет и о временно́й коммуникации. Дорога связывает предков и потомков, служа местом и временем пересечения коммуникационных путей с востока на запад, с юга на север, из прошлого в настоящее и будущее. Дорога – это граница между мирами реальным и иным. Дорога – это еще и граница между мирами, разделенными временем суток, днем и ночью. Религиозно-мифологическая норма предписывает человеку активность в светлое время суток и период от новолуния до полнолуния, иным, нечеловеческим, существам – в темное время и период ущербной луны. Нарушение этой нормы влечет за собой санкции, выражаемые в невозможности дальнейшего передвижения верхом на лошади или, чаще сегодня, на автомобиле.

В абсолютном выражении всевозможные препятствия в дороге – это препятствия на жизненном пути человека. Жизненный путь – судьба – предопределяется божествами, а легитимируется предками, которые также могут вносить в нее коррективы. Соблюдая нормы культуры (в частности, предписания в отношении пространства и времени), человек идет правильным путем, не отягощенным различными препятствиями, в соответствии с данными от божеств и предков судьбой.

Благодарности

Выражаю благодарность коллегам и друзьям – канд. филол. наук Э.П. Чининой, Ю.Н. Моносовой, Н.А. Мамыевой – за консультации и рассказы из своей жизни.

Примечания

[1] В современном алтайском языке «ощипывать, снимать перо» – *jул-* (АРС 2018: 211).

[2] Большой палец – *эргек* – вместилище жизненной силы человека. У богатыря в большом пальце находится душа. Мастера на все руки называют *эргектӱ*, неумеху – *эргек jок*.

[3] Нельзя сказать, что запрет нарекать внука именем деда соблюдается всеми алтайцами, но представление о запрете имеется, по моим оценкам, у большинства.

[4] Название местности Сетерлу происходит от *сэтэр*, соответствующего тюркскому *ыйык / ызык*. Означает «посвящение животного божеству» и само посвященное животное. Подробный разбор термина и понятия см: Терентьев 2014: 191–211.

[5] Плеть (*камчы*) с рукоятью из таволги (*табылгы*) у алтайцев почитается как оружие против злых духов. Для того, чтобы обезопасить себя от их воздействия, такие плети подвешивают над изголовьем кровати. В современности ими пользуются «знающие» люди. В цитированной быличке плеть подарена «старшими», т.е. предками, хотя в переводе автора они и названы нечистыми духами. Сам рассказчик лишь раз (в алтайском тексте) использовал слово *кӧрмӧс*, «невидимый», но не нечистый дух. Следовательно, предки, долженствующие быть невидимыми, могут стать видимыми. Следует, очевидно, уточнять у информантов, кого они имеет в виду, называя «невидимыми». Поскольку в быличке волшебный дар – это плетка с таволожной рукоятью, то можно предположить, что, если бы дарители относились к категории злых духов, от которых и защищает такая плеть, они ее просто не смогли бы ни держать в руке, ни просто иметь. Значит, речь идет именно о предках, которые тоже относятся к категории «невидимых» *ару тӧс*, но злыми духами не являются (Шатинова 1983: 136–145).

Литература

Алексеева Е.К., Варавина Г.Н. Реальное и символическое пространство тунгусской культуры: движение и путь // Общество: философия, история, культура. 2017. № 6. С. 55–57.

Алтайско-русский словарь / редкол/: канд. филол. наук А.Э. Чумакаев (отв. ред.), канд. ист. наук Н.В. Екеев, канд. филол. наук А.Н. Майзина, К.К. Пиянтинова, Н.Н. Тыдыкова, канд. филол. наук Е.В. Тюнтешева; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2018.

Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / редколл. Н.В. Екеев (отв. ред.), Н.М. Екеева, Э.В. Енчинов; НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск, 2014.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета по изучению Средней и Восточной Азии // Сбjhybr МАЭ при РАН. Л., 1924. Т. IV, 2.

Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сборник МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 253–269.

Бакаева Э.П., Сангаджиев Ю.И. Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков. Элиста, 2005.

Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. Исследования и материалы. Элиста, 1999.

Дворников Э.П. Из истории археологического изучения Каракольской долины // Мир Евразии. 2013. № 3 (22). С. 44–50.

Дворников Э.П. Природно-климатические условия и пространственно-территориальная организация некрополей Каракольской долины (Республика Алтай) // Вестник ВятГУ. 2012. № 4. С. 52–59.

Доронин Д.Ю. Тургак: демоны пути в алтайской мифологии // Демонология как семиотическая система : тез. докл. IV Междунар. науч. конф. Москва, РГГУ, 15–17 июня 2016 г. / Сост. и ред. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2016.

Древнетюркский словарь. М., 1969.

Еркинова Р.М., Кубарев Г.В. Граффити Бичикту-Бома (из творческого наследия Г.И. Чорос-Гуркина) // Археология и этнография Алтая: сб. науч. тр. Горно-Алтайск, 2004. Вып. 2.

История Республики Алтай. Т. I: Древность и Средневековье / редкол.: А.П. Деревянко (гл. ред.), В.И. Молодин, Т.М. Садалова, А.С. Суразаков (отв. ред.) и др. Ин-т алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск: Горно-Алт. тип., 2002.

Кубарев В.Д. Памятники каракольской культуры Алтая. Новосибирск, 2009.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989.

Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.

Н.К. Ялатовтыҥ фольклор чӱмдемелдери (Фольклорные произведения Н.К. Ялатова) / Составитель-переводчик, автор предисловия, исследовательской статьи и научного аппарата М.А. Демчинова; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2017.

Нам Е.В. Нить, связывающая миры (к проблеме воплощения идеи всеобщей связи в мифоритуальной традиции сибирского шаманизма) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 3 (26). С. 134–142.

Нам Е.В. «Певец, отправляющийся в путь»: к вопросу о «шаманских» истоках певческой и сказительской традиций индоевропейцев и народов Сибири // Сибирские исторические исследования. 2017. № 2. С. 125–151.

Насырова А.Б., Ермекова Ж.Т. Этнокультурные особенности концепта «дорога-жол» // Русский язык в поликультурном мире: сб. науч. ст. II Междунар. симп.: в 2 т. / отв. ред. Е.Я. Титаренко. Симферополь: ИТ «Ариал», 2018. С. 278–284.

Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г.Н. Потанина. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1995. С. 67–99.

Ойноткинова Н.Р. Алтайские пословицы и поговорки: поэтика и прагматика жанров / отв. ред. О.Н. Лагута. Новосибирск, 2012.

Ойротско-русский словарь / сост. Н.А. Баскаков и Т.М. Тощакова. 2-е изд., репринтное. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. (1-е изд. 1947).

Понятие судьбы в контексте разных культур / отв. ред. чл.-корр. РАН Н.Д. Арутюнова. М.: Наука, 1994.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Серегин Н.Н., Мухарева А.Н. История изучения петроглифов раннего Средневековья на территории Алтая // Научное обозрение Саяно-Алтая. 2015. № 1 (9). С. 95–106.

Содномпилова М.М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009.

Терентьев В.И. Религиозные практики кочевников Западной Монголии: обычай сэтэрт-эй мал у дербетов // Антропологический форум. 2014. № 22. С. 191–211.

Тюхтенева С.П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX веке. Элиста, 2009.

Функ Д.А. «Чымыр» – телеутский обряд изгнания злого духа (новые материалы) // Этнографическое обозрение. 1995. № 4. С. 107–114.

Хаврин С.В. Древнейший металл Саяно-Алтая (энеолит ранняя бронза) // Известия АлтГУ. 2008. № 4-2. С. 210–216.

Шатинова Н.И. Мир «невидимых» по традиционным представлениям алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983. С. 136–145.

Яданова К.В. Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013.

Интернет-ресурсы

1. http://azatpai.ru/zagadki-tabyshkaktar1

2. http://corpora.iea.ras.ru/corpora/describe_text.php ?lang_code=cjs&id=58, текст № 58, строка 468. «Қан-Эргек». Аудиозапись Д.А. Функа от М.Е. Токмагашевой (20.12.1908–08.07.1995) в дер. Казас Чувашенского сельсовета Новокузнецкого района Кемеровской области 15 августа 1985 г. Токмагашева считала это сказание перенятым от сказителя-кайчи Прокопия Никоноровича Амзорова.

Статья поступила в редакцию 31 октября 2018 г.

Tyukhteneva Svetlana P.

'MY FATHER'S BLACK LASSO'. THE ROAD FROM ANCESTORS TO DESCENDANTS IN THE ALTAI CULTURE*

DOI: 10.17223/2312461X/22/9

Abstract. The article undertakes to explore the Altai people's conceptions of the time-space continuum through their views on the road / path as a focal point of communication channels between the human world and the world of non-human beings. The article draws on the author's field materials collected in the Republic of Altai from 1986 to 2018. In addition, various other sources are used, including materials on the linguistics and folklore of the Altaians. Three aspects of the Altai people's worldview are reflected on: 1) the road as a concept features communications within both space and time; the road connects the worlds of ancestors and descendants and separates them according to particular periods of time during which the culture prescribes that the living and the dead, human beings and other beings should be active; 2) not only real, both old and new roads, but also elements can serve as a road for ancestors, for example, an unusually long-lasting whirlwind connecting the sky and the earth can be seen as ancestors' road; and 3) even today the Altai people continue to practice sacral rites and rituals dedicated to correcting one's path, treating it as life in general and as a concrete life path; neglecting the cultural norms, which prescribe that man in the lunar-solar world should be active when the sun is out and in the period from the new moon to the full moon, entails sanctions understood as punishment by the ancestors executed as either a one-off act through an obstacle in one's path or as a continuous effect when one becomes deprived of the right fate – the one that has no bad luck but brings happiness and self-realisation.
Keywords: Altaians, worldview, road, path, life, fate, tradition

*The research was supported by the Russian Foundation for Fundamental Research (RFFI) grant No. 18-09-00744 'Contemporary sacral practices of social landscapes development in South Altai' (principal investigator Dmitriy A. Funk).

References

Alekseeva E.K., Varavina G.N. Real'noe i simvolicheskoe prostranstvo tungusskoi kul'tury: dvizhenie i put' [The real and symbolic space of the Tungus culture: movement and path], *Obshchestvo: filosofiia, istoriia, kul'tura*, 2017, no. 6, pp. 55–57.

Altaisko-russkii slovar' [The Altaian-Russian dictionary]. Redkollegiia: kand. filol. nauk A.E. Chumakaev (otv. red.), kand. ist. nauk N.V. Ekeev, kand. filol. nauk A.N. Maizina, K.K. Piiantinova, N.N. Tydykova, kand. filol. nauk E.V. Tiuntesheva; BNU RA «NII altaistiki im. S.S. Surazakova». Gorno-Altaisk, 2018.

Altaitsy: Etnicheskaia istoriia. Traditsionnaia kul'tura. Sovremennoe razvitie [The Altaians: an ethnic history. Traditional culture. Contemporary development]. Redkoll. N.V. Ekeev (otv. red.), N.M. Ekeeva, E.V. Enchinov; NII altaistiki im. S.S. Surazakova. Gorno-Altaisk, 2014.

Anokhin A.V. *Materialy po shamanstvu u altaytsev, sobrannyye vo vremya puteshestviy po Altayu v 1910-1912 gg. po porucheniyu Russkogo Komiteta po izucheniyu Sredney i Vostochnoy Azii. Sb. MAE pri RAN. T. IV, 2.* L., 1924.

Anokhin A.V. Dusha i ee svoistva po predstavleniiu teleutov [Soul and its properties as seen by the Teleuts], *Sbornik MAE* [The MAE collection]. Leningrad, 1929, Vol. 8, pp. 253–269.

Bakaeva E.P., Sangadzhiev Iu.I. *Kul'tura zhilishcha: etnicheskie traditsii i sovremennye prioritety u kalmykov* [The culture of dwellings: the Kalmyks' ethnic traditions and contemporary priorities]. Elista, 2005.

Bordzhanova T.G. *Magicheskaia poeziia kalmykov. Issled. i materialy* [The Kalmyks' magic poetry. Studies and materials]. Elista, 1999.

Dvornikov E.P. Prirodno-klimaticheskie usloviia i prostranstvenno-territorial'naia organizatsiia nekropolei Karakol'skoi doliny (Respublika Altai) [The environmental conditions and the space-territory arrangement of necropolises in the Karakol Valley (Republic of Altai)], *Vestnik ViatGU*, 2012, no. 4, pp. 52–59.

Dvornikov E.P. Iz istorii arkheologicheskogo izucheniia Karakol'skoi doliny [From the history of archaeological research in the Karakol Valley], *Mir Evrazii*, 2013, no. 3 (22), pp. 44–50.

Doronin D.Iu. Turgak: demony puti v altaiskoi mifologii [Turgak: the demons of path in the Altai mythology]. In: *Demonologiia kak semioticheskaia sistema. Tezisy dokladov IV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moskva, RGGU, 15–17 iiunia 2016 g. Sost. i red. D.I. Antonov, O.B. Khristoforova* [Demonology as a semiotic system. Abstracts of presentations, 4th International Research Conference held at the Russian State University for the Humanities, Moscow, 15-17 June 2016. Compiled and edited by D.I. Antonov and O.V. Khristoforova]. Moscow, 2016.

Drevnetiurkskii slovar' [The Ancient Turkic dictionary]. Moscow, 1969.

Erkinova R.M, Kubarev G.V. Graffiti Bichiktu-Boma (iz tvorcheskogo naslediia G.I. Choros-Gurkina) [The graffiti of Bichiktu-Bom (from the legacy of G.I. Choros-Gurkin)]. In: *Arkheologiia i etnografiia Altaia. Sbornik nauchnykh trudov* [The archaeology and ethnography of Altai. A collection of scientific writings]. Gorno-Altaisk, 2004, Issue 2.

Istoriia Respubliki Altai. Tom I. Drevnost' i srednevekov'e [The history of the Republic of Altai. Vol. 1: Ancient times and the Middle Ages]. Redkollegiia: A.P. Derevianko (gl. red.), V.I. Molodin, T.M. Sadalova, A.S. Surazakov (otv. red.) i dr. In-t altaistiki im. S.S. Surazakova. Gorno-Altaisk: Gorno-Alt. tip., 2002.

Kubarev V.D. *Pamiatniki karakol'skoi kul'tury Altaia* [Monuments of the Karakol culture of Altai]. Novosibirsk, 2009.

L'vova E.L., Oktiabr'skaia I.V., Sagalaev A.M., Usmanova M.S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir* [The traditional worldview of the Turkic people of South Siberia. Space and time. The world of things]. Novosibirsk, 1988.

L'vova E.L., Oktiabr'skaia I.V., Sagalaev A.M., Usmanova M.S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo* [The traditional worldview of the Turkic people of South Siberia. Man, Society]. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1989.

Maadai-Kara. Altaiskii geroicheskii epos [Maadai-Kara. The Altai heroic epos]. Moscow, 1973.

Malov S.E. *Pamiatniki drevnetiurkskoi pis'mennosti* [Monuments of the ancient Turkic writing culture]. Moscow, Leningrad, 1951.

N.K. Ialatovtyҥ fol'klor chÿmdemelderi (Fol'klornye proizvedeniia N.K. Ialatova) [The folklore works of N.K. Yalatov]. Sostavitel'-perevodchik, avtor predisloviia, issledovatel'skoi stat'i i nauchnogo apparata M.A. Demchinova; BNU RA «NII altaistiki im. S.S. Surazakova». Gorno-Altaisk, 2017.

Nam E.V. Nit', sviazyvaiushchaia miry (k probleme voploshcheniia idei vseobshchei sviazi v miforitual'noi traditsii sibirskogo shamanizma) [The thread connecting the worlds (on the embodiment of the idea of the universal link in the myth-and-ritual tradition of Siberian shamanism)], *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii*, 2014, no. 3 (26), pp. 134–142.

Nam E.V. «Pevets, otpravliaiushchiisia v put'»: k voprosu o «shamanskikh» istokakh pevcheskoi i skazitel'skoi traditsii indoevropeitsev i narodov Sibiri [‘A singer setting out on a journey’: on the ‘shamanic’ origins of traditions of singing and story-telling in Indo-Europeans and the peoples of Siberia], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2017, no. 2, pp. 125–151.

Nasyrova A.B., Ermekova Zh.T. Etnokul'turnye osobennosti kontsepta «doroga-zhol» [The distinctive ethno-cultural characteristics of the concept of ‘road-zhol’]. In: *Russkii iazyk v polikul'turnom mire. Sb. nauchnykh statei II Mezhdunarodnogo simpoziuma*. V 2-kh tomakh. Otvetstvennyi redaktor E.Ia. Titarenko [The Russian language in a poly-cultural

world. A collection of 2nd International Symposium scientific papers], Simferopol: IT «Arial», 2018, V. 1, pp. 278–284.

Nikiforov N.Ia. *Anosskii sbornik. Sobranie skazok altaitsev s primechaniiami G.N. Potanina* [The Anosskiy collection. A collection of the Altai fairy tales accompanied with notes by G.N. Potanin]. Izd-vo «Ak Chechek». Gorno-Altaisk, 1995, pp. 67–99.

Oinotkinova N.R. *Altaiskie poslovitsy i pogovorki: poetika i pragmatika zhanrov: monografiia* [Altai proverbs and sayings: the poetics and pragmatics of genres: a monograph]. Ed. by O.N. Laguta. Novosibirsk, 2012.

Oirotsko-russkii slovar'. Sostaviteli N.A. Baskakov i T.M. Toshchakova. Izd. 2-e, reprintnoe [The Oirat-Russian dictionary]. Gorno-Altaisk: Izd-vo «Ak Chechek», 2005. (1-e isd. 1947).

Poniatie sud'by v kontekste raznykh kul'tur. Otv. red. chl.-korr. RAN N.D. Arutiunova [The notion of fate in different cultures]. Moscow: Nauka, 1994.

Potapov L.P. *Altaiskii shamanism* [The Altai shamanism]. Leningrad, 1991.

Seregin N.N., Mukhareva A.N. Istoriia izucheniia petroglifov rannego srednevekov'ia na territorii Altaia [History of the study of petroglyphs in the territory of Altai dated to the early Middle Ages], *Nauchnoe obozrenie Saiano-Altaia*, 2015, no. 1(9), pp. 95-106.

Sodnompilova M.M. *Mir v traditsionnom mirovozzrenii i prakticheskoi deiatel'nosti mongol'skikh narodov* [World in the traditional worldview and practice of the Mongolian peoples]. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2009.

Terent'ev V.I. Religioznye praktiki kochevnikov Zapadnoi Mongolii: obychai setertei mal u derbetov [Religious practices of the nomads of Western Mongolia: The *Setertey Mal* custom of Derbets], *Antropologicheskii forum*, 2014, no. 22, pp. 191–211.

Tiukhteneva S.P. *Zemlia. Voda. Khan Altai: etnicheskaia kul'tura altaitsev v XX veke* [Land. Water. The Khan of Altai: the Altaians' ethnic culture in the 20th century]. Elista, 2009.

Funk D.A. «Chymyr» — teleutskii obriad izgnaniia zlogo dukha (novye materialy) ['Chymyr', the Teleut rite of expelling an evil spirit (new materials)'], *Etnograficheskoe obozrenie*, 1995, no. 4, pp. 107–114.

Khavrin S.V. Drevneishii metall Saiano-Altaia (eneolit ranniaia bronza) [The earliest metal of Sayan-Altai region (Eneolith, Early Bronze Age)], *Izvestiia AltGU*, 2008, no. 4-2, pp. 210–216.

Shatinova N.I. Mir «nevidimykh» po traditsionnym predstavleniiam altaitsev [The world of the 'invisible' in the Altaians' traditional worldview], *Voprosy arkheologii i etnografii Gornogo Altaia*. Gorno-Altaisk, 1983, pp. 136–145.

Iadanova K.V. *Predaniia, legendy, bylichki telengitov doliny Ere-Chui* [The legends of the Telengits of the Ere-Chui Valley]. Gorno-Altaisk, 2013.

УДК 243
DOI: 10.17223/2312461X/22/10

ИНСТИТУТ ТУЛКУ В РОССИИ: МЕЖДУ ОТСУТСТВИЕМ И ПРИСУТСТВИЕМ*

Рустам Тагирович Сабиров

Аннотация. Рассматривается институт тулку (перерожденцев) в контексте истории буддийской сангхи в России. В центре внимания – противоречие между политикой российских властей (как царской, так и современной), направленной на ограничение любых внешних влияний на развитие буддийской сангхи, и стремлением верующих воссоздать важный религиозный институт. Расцвет института тулку связан с периодом Цинской империи (1644–1912), что предопределило его транснациональный характер. Тулку могут рождаться в разных странах, а в их распознавании и утверждении участвовали тибетские и монгольские ламы. Напротив, российское правительство всегда было заинтересовано в создании национальной сангхи с управляемыми лидерами во главе. Однако фактический запрет института тулку в России привел к противоположным результатам. В отсутствие собственных, местных перерожденцев, верующие вынуждены, так или иначе, обращаться к зарубежным ламам. А после 1990 г. восстановление буддийской сангхи в России оказалось невозможно без участия иностранных лам-перерожденцев. В то же время даже те ламы, кто выступает за независимость буддизма в России от тибетских влияний, пытаются использовать концепцию тулку в своих интересах. Получается, что формально отсутствуя в буддийском пространстве России, перерожденцы (и люди, и концепция) оказывали важное влияние на развитие буддизма в стране. Актуальность этого средневекового института в начале XXI в. объясняется тем, что он представляет собой альтернативу обычной религиозной иерархии, авторитет которой в среде верующих, как правило, невысок. В связи с тем, что данный институт фактически отсутствовал в России, эта проблематика не получила должного освещения в академической литературе, как отечественной, так и зарубежной, за исключением нескольких важных работ, упоминаемых в тексте. Данная статья представляет новый взгляд на проблему, который может быть интересен в контексте дискуссий о религии на постсоветском пространстве, транснациональных и национальных формах религии и отношениях религии и государства.

Ключевые слова: тулку, хубилган, хутухта, перерожденцы, буддизм, тибетский буддизм, буддизм в России

Тибетский буддизм представляет собой цельную и единую систему, если рассматривать его на доктринальном уровне, а также в контексте организации религиозного образования и устройства монастырской

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17-01-00117-ОГН.

жизни. Однако если рассматривать историю распространения буддизма в отдельных регионах – Тибете, Монголии и России – обнаруживаются локальные различия. Одно из них касается института перерожденцев (тиб. *тулку*, монг. *хутухта*, *хубилган*). Если в Тибете и Монголии данный институт сыграл основополагающую роль, оказав значительное влияние не только на развитие буддийской сангхи, но и на политическую и экономическую жизнь, то в России он не получил развития. В данной статье предпринята попытка понять, почему это произошло и какие имело последствия для формирования специфики буддизма в России. На наш взгляд, это важно как для раскрытия особенностей российского буддизма, так и для понимания роли и места института перерожденцев в буддийской сангхе. Актуальность данной статьи заключается в том, что данный институт по-прежнему играет важную роль в мире тибетского буддизма не только в религиозном аспекте, но и в политическом и культурном.

Рождение института тулку

Институт тулку является уникальным порождением тибетской буддийской цивилизации, не имеющей аналогов в других региональных направлениях буддизма. Есть гипотеза о добуддийских, шаманистских корнях этого института (Etesami 2015: 21), но буддийская интерпретация представляется более убедительной. Концептуально идея тулку основывается на доктрине буддизма Махаяны о трех телах Будды (санскр. *трикая*), одно из которых – нирманакая, или «явленное», «феноменальное» тело Будды – обозначает видимое, материальное тело Будды или других пробудившихся существ в мире. С религиозной точки зрения, появление перерожденцев продиктовано стремлением пробудившихся существ вернуться в наш мир, чтобы, следуя обету бодхисатвы, помогать живым существам на пути к освобождению. Научное объяснение этого феномена носит более приземленный характер. Е.А. Торчинов (2000: 161) интерпретирует его как «форму легитимации светской и духовной власти в условиях безбрачия ее носителей». Каким бы ни было объяснение, важно то, что институт тулку с момента своего появления был неразрывно связан с политическими процессами сначала в Тибете, а затем во Внутренней Азии в целом.

Говоря о тулку, следует различать случаи, когда кто-то называл себя или был признан перерождением, и появление линий перерожденцев в рамках той или иной школы тибетского буддизма. Так, одно из самых ранних упоминаний о тулку относится к XI в., когда йогин по имени Чокьи Гьялпо заявил, что является перерожденцем наставника из школы кадампа (Kuijp 2013: 346). Однако это не повлекло появления линии перерожденцев, так и оставшись лишь эпизодом тибетской истории.

Об институте тулку, игравшем важную роль в истории, следует говорить во втором случае, когда складывались линии перерожденцев, а обнаружение тулку предполагало комплекс ритуалов и соответствующих мероприятий (вычисления астрологов, предсказания оракулов, организация поисков, обнаружение и признание, интронизация и пр.) (24).

Появление института тулку обычно связывают с наставником школы карма-кагью Дюсум Кхьенпа (1110–1193), который незадолго до своей смерти оставил письмо, в котором описал обстоятельства своего нового рождения, положив таким образом начало линии кармап – глав школы карма-кагью (Thinley 1980: 44). Первым тулку в Тибете считается Гьялва Кармапа II Чокьи Дзинпа (1204–1283), также известный как Карма-багши – перерождение Дюсума Кхьенпы.

Впоследствии это нововведение было заимствовано другими школами тибетского буддизма. Так, в XVI в. появился институт далай-лам, а позже – панчен-лам, которые оказали огромное влияние на историю Тибета, Цинской империи и соседних регионов. При пятом Далай-ламе (1617–1682) Тибет стал теократическим государством. По его же инициативе в 1640 г. сын монгольского Тушэту-хана Гомбодоржа Дзанабадзар (1635–1723) был признан перерождением Таранатхи – одного из крупнейших тибетских мыслителей и религиозных наставников. Таким образом было положено начало институту джебцзун-дамба-хутухт (или богдо-гэгэнов) в Халха Монголии. Во Внутренней Монголии была линия джанджа-хутухт. Такого рода линий гораздо больше, но в задачи данной статьи не входит рассмотрение всего многообразия линий перерожденцев во всех регионах распространения тибетского буддизма.

С начала своего появления статус тулку был неразрывно связан с экономическими аспектами деятельности буддийских сообществ. Очередной перерожденец, вступая в статус главы школы, получал право собственности на все территории, где были монастыри-школы (Островская-младшая 2002: 324). Крупнейшие тулку, такие как далай-лама и панчен-лама, в союзе с маньчжурскими императорами влияли на политику в рамках всей Цинской империи, включая монгольские хошуны. В Халха Монголии хубилганы играли не только религиозную, но и важную экономическую роль – наличие в монастыре хубилгана повышало его доходы в два-три раза за счет привлечения большего числа верующих, обращавшихся именно к перерожденцу за благословением, советом и исцелением (Позднеев 1993: 235). Как правило, в крупных монастырях Монголии выделялись отдельные хозяйства, или казна (*сан*), хутухты. Это приводило в свою очередь к росту числа хубилганов, которых, по сведениям А.М. Позднеева, в конце XIX в. насчитывалось более 118 (238). Всего с XVII по начало XX в. в Монголии известно 243 линии хубилганов, из них во Внутренней Монголии – 147, в Кукуноре – 35 (Кузьмин 2016: 43). Среди них были как те, кого обнару-

живали в Тибете, так и собственно монгольские хубилганы. Все высшие перерожденцы и ламы были обязаны посещать Пекин, где лично встречались с императором, который дарил им подарки, давал права и привилегии.

Применительно к монгольским перерожденцам обычно используют три термина (титула): *хубилган* (монг. *хувилгаан*, от хувирах – изменяться), *хутухта* (исполненный святости, святой, от монг. *хутаг* – счастье, благоденствие, святость) и *гэгэн* (светлейший, святитель, от монг. *гэрэл* – свет) (40). Хутухты считались перерожденцами высшего ранга, ведущими свою преемственность от учеников Будды и перерождавшиеся до Монголии в Индии и Тибете. Их новые перерождения распознавали далай-лама и панчен-лама (40). Например, среди известных монгольских хутухт были Дилова – перерождение знаменитого индийского наставника Тилопы (908–1009) и Наробанчин – перерождение его ученика, выдающегося йогина Наропы (956–1040).

Главной монгольской линией хутухт была линия джебцзун-дамба-хутухт (богдо-гэгэнов). Главной она была в смысле статуса, авторитета и влиятельности, но не в смысле главенства над остальными хутухтами, которые формально не подчинялись богдо-гэгэну, хотя он участвовал в выявлении некрупных халхасских хубилганов (47–48). Авторитет богдо-гэгэна не ограничивался границами Халхи – на поклонение к нему ездили буряты и калмыки, у которых не было религиозных лидеров такого уровня. Кроме того, первоначально бурятская сангха зависела от ургинского хутухты, который давал различные указания, почетные титулы и звания (46).

Политика маньчжуров на монгольских землях привела к ослаблению светской знати – территория была поделена на хошуны, во главе которых стояли князья (*дзасаки*), которые не могли покупать или как-то еще объединять свои земли и людей, соответственно, никто из них не мог усилиться и объединить страну под своей властью. С одной стороны, власть дзасакту-, тушету-, сайн-ноен- и сэцэн-ханов носила номинальный характер. С другой стороны, династия Цин поддерживала сангху и покровительствовала ей, полагая, что буддийские иерархи родом из Тибета, контролируемые далай-ламами и маньчжурским двором, – не лучшие кандидаты на роль лидеров национально-освободительного движения. В результате именно буддийская сангха стала единственной идеологической, экономической и политической силой в Монголии. И значительную роль в ее усилении сыграл институт хубилганов.

Из истории перерожденцев в России

История буддизма у калмыков, бурят и тувинцев в составе Российской империи довольно подробно исследована (Ламаизм в Бурятии...

1983; Монгуш 1992; Бакаева 1994; Ванчикова, Чимитдоржин 2006; Цыремпилов 2013; Буддизм в истории и культуре 2014), и каких-либо сведений о существовании там института перерожденцев нет, хотя имеются отрывочные сведения об отдельных персонах, которые называли себя перерожденцами или кто-то признавал их таковыми.

Государственная политика Российской империи в области религии была направлена на создание единых органов управления сангхой, возглавляемых местными лидерами, которых правительство в случае надобности могло заменить. Появление института перерожденцев, обладавших авторитетом и влиянием по праву рождения и, как правило, утверждавшихся далай-ламами, панчен-ламами или богдо-гэгэнами, т.е. зарубежными духовными лидерами, противоречило интересам царской власти. Она стремилась максимально ограничить внешние контакты своих подданных.

В Бурятии местные буддисты имели тесные связи с монгольскими религиозными центрами и иерархами. Как писал А.М. Позднеев (1886: 172), «можно сказать, что ни одно событие и предприятие из жизни религиозной не проходит в этом аймаке без участия Бурят. Во время моего пребывания на Керулене в ставке бэйсэ, там строился новый храм; Буряты, как истинные ревнители благочестия, пожертвовали в этот храм железо и стекла, – предметы первой дороговизны в Монголии». Стремясь изменить данную ситуацию, царские власти возложили контроль над внешними связями буддистов на формировавшуюся централизованную религиозную бюрократию во главе с хамбо-ламой (Цыремпилов 2010: 9–10). «Лам заграничных не пропускать и довольствоваться теми ламами, которые после разграничения с Китаем остались на российской стороне…», – говорилось в инструкции «пограничным дозорщикам» чрезвычайного и полномочного посла России С.Л. Владиславича-Рагузинского от 30 июня 1728 г. (Жалсараев). Принятое в 1853 г. «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири» содержало отдельный пункт, вводивший наказание за «сношение с иностранным духовенством» в виде «переселения в отдаленнейшие места Восточной Сибири» (Цыремпилов 2010: 11).

Следствием бюрократизации религиозной жизни стала фактическая десакрализация института хамбо-лам в массовом сознании (14), создав предпосылки для поиска религиозных альтернатив, одной из которых – и наиболее очевидной – был институт перерожденцев. Но поскольку официально искать и утверждать их не было возможности, верующие продолжали почитать тибетских и монгольских лам. Примечательно, что к началу XX в. сам институт хамбо-лам трансформировался и стал использовать государство для защиты местной сангхи от внешних влияний, руководствуясь уже не столько политическими, сколько религиозно-административными мотивами – стремлением сохранить свою

власть и авторитет среди населения и не допустить религиозной конкуренции извне (17).

Тем не менее отдельные перерожденцы в России все же были. Есть данные 1922 г. о четырех бурятских хубилганах (Отрощенко 2014). Наиболее известны из них две линии: Ганджурва-гэгэн и Джаягсы-гэгэн. Монгольский Ганджурва-гэгэн (т.е. знаток Ганджура, буддийского канона) был активным участником комиссии по переводу канона с тибетского на монгольский язык, учрежденной императором Канси (1654–1722).

Пятый хубилган Ганджурва-гэгэна родился в бурятских кочевьях в семье простого скотовода Сума в 1854 г. Через некоторое время был распознан как хубилган и взят на обучение в Цугольский дацан, а затем отправился в Южную Монголию для продолжения обучения. В 1877 г. перерожденец вернулся в Россию и стал сначала монахом в Цугольском дацане, а потом и его настоятелем и оставался им вплоть до смерти в 1887 г. (Жамсуева 2015: 121). Вскоре после этого был найден следующий хубилган по имени Данзан Норбоев (1888–1935). Получив базовое религиозное образование в Цугольском дацане, в 1905 г. Норбоев отправился в тибетский Лавран, который закончил в 1916 г. с высшей буддийской степенью лхарамбы (122). В 1918 г. Данзан Норбоев вернулся в Цугольский дацан и стал одним из высших и популярных среди бурятов лам. По некоторым сведениям, благодаря своему статусу перерожденца за несколько лет ему удалось довольно быстро разбогатеть за счет подарков и подношений, его стадо насчитывало до 30 тыс. голов скота (Якимов 2011: 308). Есть также данные о том, что он проводил «крупные торговые операции путем вывоза различных ценностей в Монголию, Тибет и Китай и ввоз различных промтоваров» (Жамсуева 2015: 122). После аннулирования культа хубилганов первым Всесоюзным собором буддистов СССР в Москве (2–29 января 1927 г.) Норбоев был вынужден отказаться от сана Ганджурва-гэгэна (122–123). В 1927 г. по просьбе Агвана Доржиева переехал в Ленинград, где исполнял обязанности настоятеля буддийского храма и официального представителя Тибета в России. В 1937 г. был расстрелян, а линия перерожденцев продолжилась во Внутренней Монголии.

Джаягсы-гэгэн, один из крупнейших перерожденцев и настоятель монастыря Кумбум в Амдо, посещал Бурятию в 1894 и 1910 гг. и обещал там переродиться. Его перерождением был признан Бидия Дандарон (1914–1974), известный российский буддолог, философ и буддийский наставник, собравший вокруг себя последователей со всего СССР и сыгравший важную роль в распространении буддизма в советские годы.

У ойратов традиция тулку исторически была более развита. В XVII в. среди них были знаменитые ламы Нейджи-тоин (1557–1653) и Зая-пандита (1599–1662), которые сыграли значительную роль в рас-

пространении буддизма не только у ойратов, но и среди восточных монголов и положили начало линиям перерожденцев. Известный ойратский хан Галдан Бошогту (1644–1697) был признан перерождением третьего Энса-тулку Лобсана Тензин Гьяцо (1605–1643/1644), а религиозный деятель и историк Сумба Хамбо (1704–1788) – четвертым перерождением Сумба Шабдрун Лобсан Дамба Гьялцана – настоятеля монастыря Гонлуна (Китинов 2016: 28). Другими словами, у ойратов в XVII–XVIII вв. существовали крупные ламы-перерожденцы, которые могли бы положить начало институту тулку, однако этого не произошло. Объясняется это, прежде всего, отсутствием благоприятных политических условий. В отличие от восточных и южных монголов у ойратов большую роль играли светские правители, которые прочно держали власть в своих руках: «Ойратские лидеры, для которых буддизм был скорее идеологией, чем религией, стремились не допускать появления лиц, могущих претендовать на господствующее положение в установившейся иерархии власти, ссылаясь при этом на высший авторитет» (29). А затем джунгарское ханство было фактически уничтожено маньчжурами. Те племена, которые откочевали на запад и стали известны как калмыки, оказались в совершенно иной социально-политической ситуации, которая также не способствовала появлению перерожденцев.

Среди калмыков есть упоминание о Делек-ламе (?–1762), верховном ламе калмыцкой сангхи в 1758–1759 гг., который провозгласил себя хубилганом ойратского Зая-Пандиты (Курапов 2017: 20). Однако это не имело каких-либо далеко идущих последствий. С самого начала царское правительство пресекало любые попытки внешнеполитической деятельности лам. Первые ограничительные меры относятся к временам хана Аюки (1642–1724) и связаны с паломничествами калмыков в Тибет, а также их тесными политическими связями с Тибетом: «Тайша Аюк правил пятьдесят лет, получив от Далай-ламы титул хана» (Фарфоровский 1909: 73). В 1715 г. канцлер Г.И. Головкин «предписал казанскому губернатору П.С. Салтыкову не пропускать послов Аюки в Китай без предварительного согласия российского правительства» (Курапов 2009: 143). В начале XVIII в. паломничества были разрешены, но как награда за военные успехи и лояльность правительству во внутренней политике Калмыцкого ханства (143). Опять же, политика царской России в отношении калмыцких буддистов была направлена на то, чтобы максимально ограничить взаимодействие верующих с зарубежными религиозными центрами.

Процесс включения Тувы (Урянхайский край) в состав Российской империи шел в сложных условиях. Монголия, объявившая свою независимость в 1911 г., превратилась в центр притяжения других монгольских народов, а также близких им в культурно-цивилизационном отношении. Политика Богдо-гэгэна VIII (1874–1924) была направлена на

присоединение Тувы к Монголии. В этом контексте зависимость тувинских буддистов от монгольского иерарха и подчиненность ему тувинских лам в глазах российских властей становились важными и негативными внешнеполитическими факторами (Отрощенко 2014: 24, 28–29). Решением данной проблемы стала реорганизация тувинской сангхи по бурятскому образцу (29). Тувинские буддисты должны были быть объединены под руководством местного Бандидо камба-ламы, который подчинялся Департаменту иностранных исповеданий МВД. Как отмечал главноуправляющий по делам вероисповеданий Омского правительства профессор Л. Писарев, «если принять во внимание, что духовенство Урянхайского края – как единственная национальная интеллигентная сила – имеет большое влияние на народные массы и что в религиозном сознании Урянхайцев, как и вообще у ламаитов, очень сильны идеи теократизма, то независимость в духовном отношении может создать и большую устойчивость в политическом отношении» (35).

Политика царского, а также современного российского правительства, направленная на «национализацию» буддизма, т.е. формирование местной сангхи по национальному признаку (бурятская, калмыцкая, тувинская) с контролируемыми и лояльными лидерами, вполне понятна и объяснима. Линии перерожденцев, способные легко преодолевать национальные границы, рождаясь в разных местах и контролируемые зачастую извне, противоречили целям и задачам этой политики. Однако сейчас, глядя на историю буддизма в России и современное состояние, приходится признать, что результаты этой политики не столь однозначны. Очевидно, что институт тулку является одним из ключевых в тибетском буддизме и неотъемлемой частью буддийской культуры и даже при отсутствии официальной институционализации, так или иначе играет важную роль. Этому способствует тот факт, что исторически тибетский буддизм развивался как имперская религия. Расцвет тибетского буддизма под лидерством школ сакья и гелуг стал возможен благодаря поддержке и участию ханов империи Юань (1271–1368) и цинских императоров соответственно. В рамках империи Цин (1644–1912) возникло своего рода «тело» сангхи, занимавшее обширную территорию от Тибета до Сибири с жизненно важными центрами в Лхасе, Пекине и Урге. После распада империй данная конфигурация и религиозные связи, тем не менее, сохранились. Политика фактического запрета на поиск перерожденцев в России привела к тому, что, во-первых, российские буддисты почитали и по-прежнему почитают зарубежных тулку (далай-ламу, богдо-гэгэна и др.), а во-вторых, идеи тулку проявились в самых разных культурных и политических контекстах, о чем будет сказано ниже.

Тулку в современной России

Правительство современной России продолжает политику своих предшественников, направленную на ограничение внешнего влияния на сангху. Это особенно актуально в контексте попыток КНР контролировать институт тулку и влиять на сангху не только в Тибете, но и в соседних государствах. В 2007 г. китайское государственное управление по делам религий издало указ, согласно которому для поиска тулку требуется разрешение правительства. Одна из целей указа – исключить влияние извне на институт тулку (Reincarnation of living Buddha 2007). Очевидно, что указ, прежде всего, готовит почву для решения проблемы следующего перерождения далай-ламы, но косвенно касается и других стран, где распространен тибетский буддизм.

В отличие от прежних периодов, у официальных структур российских буддистов нет единства касательно этой ограничительной политики. В 1990-е буддисты России объединились по этнонациональному признаку. Вместо существовавшего в СССР Центрального духовного управления буддистов были образованы Буддийская традиционная сангха России, объединившая преимущественно бурятских верующих, Объединение буддистов Тувы и Объединение буддистов Калмыкии. В то время как тувинские буддисты не играют заметной роли в вопросах развития буддизма в России, бурятская и калмыцкая сангхи, напротив, представляют полярные точки зрения. Речь идет, конечно, не обо всех буддистах, а об их лидерах, которые, так или иначе, обозначают свои позиции в публичном пространстве. С 1995 г. XXIV бурятским Пандито Хамбо-ламой стал Дамба Аюшеев, который активно выступает за самостоятельность бурятского буддизма и против влияний извне. Объединение буддистов Калмыкии с 1992 г. возглавляет Тэло Тулку Ринпоче (Э. Омбадыков), выходец из семьи калмыцких эмигрантов в США, обучавшийся в тибетском монастыре Дрепунг Гоман в Индии и признанный впоследствии перерождением знаменитого йогина Тилопы. С 2014 г. он является почетным представителем далай-ламы в России и Монголии. Довольно символично, что за «автокефалию» буддизма выступает хамбо-лама, а тулку действует на транснациональном уровне.

Стоит также учитывать, что российские буддисты, в начале 1990-х оказавшись перед проблемой восстановления буддийских институтов, не могли решить ее самостоятельно. Для этого не было необходимых средств, знаний и квалифицированных кадров. В итоге ключевую роль в возрождении сангхи сыграли зарубежные организации и религиозные лидеры, среди которых большинство были тулку. Это, прежде всего, Далай-лама XIV, являющийся для большинства российских буддистов главным авторитетом, приближенные к нему Кушок Бакула Ринпоче (1917–2003), признанный перерождением архата Бакулы, одного из

16 архатов, прямых учеников Будды, монгольский Джебцзун-дамба-хутухта IX (1932–2012), тулку Еше Лодой Ринпоче и др. Возрождение калмыцкой сангхи началось с освящения Кушок Бакулой Ринпоче Элистинского хурула в 1989 г. Трижды посещал республику Далай-лама XIV (в 1991, 1992, 2004 гг.) (Бакараева 2015: 44–45). В 2003 г. Богдогэгэн IX провел в Калмыкии посвящение Калачакры (45). Многие молодые калмыцкие и бурятские ламы проходят обучение в тибетских монастырях в Индии. В отсутствие собственных религиозных авторитетов буддисты обращают внимание на тибетских лам, многие из которых тулку.

При этом поиск новых религиозных авторитетов накладывается на процессы национального возрождения, формирование национальных идентичностей, что приводит, порой, к любопытным последствиям. Наиболее яркий пример – история бурятских лам, описанная в работах А. Бернштейн. Суть истории в следующем. В 1927 г. пятеро бурятских лам отправились в Лхасу на обучение, а потом, узнав о гонениях на буддизм в СССР, решили там остаться (Bernstein 2012: 168–169). В конце 1980-х в тибетский монастырь Дрепунг в Индии прибыли новые бурятские ламы и встретили одного из тех пятерых (ему было более 80 лет), а также двоих тибетских лам, которые считались перерожденцами тех бурятских лам. Узнав об этом, многие бурятские паломники, приезжающие в Индию, стараются встретиться именно с перерожденцами бурятских лам и получить от них благословение, «чувствуя» с ними определенное родство, несмотря на то, что этнически они тибетцы. По мнению А. Бернштейн, получая благословения и посвящения от тибетских лам с «бурятскими корнями», паломники, с одной стороны, становятся частью глобального, транснационального буддийского сообщества, а с другой – символически воссоединяются со своими бурятскими буддийскими предками, получая от них дополнительную энергию (183).

Ело, или Еше Лодой Ринпоче (род. в 1943 г. в Тибете), – тулку и обладатель высшей буддийской ученой степени лхарамба, принимающий активное участие в возрождении буддийской сангхи в России, также имеет связи с Бурятией. Среди его первых учителей был один из тех пяти бурятских лам, которые отправились в Тибет. Его звали Шивалха (184). Далее, в монастыре Дрепунг в Лхасе, он обучался у еще одного из тех пяти лам – Тубтена Нимы. Позже его основным учителем стал другой бурят, Агван Нима. По инициативе Ело Ринпоче в 2004 г. в Бурятии был основан дацан «Ринпоче Багша». Сам ринпоче, имеющий тесные связи с Далай-ламой XIV и тибетской общиной, и его последователи, по сути, представляют альтернативу традиционной сангхе под руководством Хамба-ламы Дамбы Аюшеева. Последний выступает за развитие в Бурятии самостоятельной, национально-ориентированной

буддийской организации. Но в данном случае Ело Ринпоче благодаря своей связи с Бурятией через своего учителя также воспринимается не как зарубежный религиозный деятель, а как свой. В некотором смысле это пример адаптации буддизма к локальным запросам, в частности, потребности поиска и сохранения национальной идентичности бурят. Если рассматривать разное видение роли буддизма в Бурятии Ело Ринпоче и Дамбой Аюшеевым как своего рода противостояние, то позиции первого довольно сильны не только благодаря высокому уровню его образования, но и благодаря статусу перерожденца – единственного постоянно живущего в России и имеющего право давать тантрические посвящения высокого уровня (186).

Примечательно, что перерожденец Шивалхи Ринпоче (одного из тех бурятских лам, отправившихся в Тибет) некоторое время играл важную роль в возрождении буддизма в Тыве, опять же благодаря своим бурятским «корням» (191). Видимо, в отсутствие тувинских лам такого уровня Шивалха (1967 г.р.) стал для них своим. С 2008 г. он проживал в Тыве постоянно, давая учения и проводя ритуалы, посещал также Агинский Бурятский автономный округ по приглашению родственников-потомков его предыдущего воплощения (Открылся официальный сайт…). Однако в 2015 г. Шивалха Ринпоче был депортирован из России по решению ФСБ со ссылкой на закон «О порядке выезда и въезда в РФ», несмотря на то что он приехал по приглашению первого президента республики Шериг-оол Ооржака и был награжден почетными грамотами главы и Верховного хурала республики (Черных 2016). Эксперты, опрошенные газетой «Коммерсант», «в качестве причины выдворения ламы называли конфликт эмиссара Далай-ламы XIV Шивалхи Ринпоче с руководством традиционных российских буддистов, не признающих законность деятельности тибетских лам в России. Кроме того, специалисты указывали на желание руководства РФ не портить отношения с Китаем…» (Черных 2016). Учитывая, что Тэло Тулку Ринпоче, который официально представляет интересы Далай-ламы XIV, довольно активно трудится в Калмыкии и за ее пределами, не встречая серьезных препятствий со стороны контролирующих органов, можно предположить, что выдворение Шивалхи было вызвано противостоянием на локальном тувинском уровне. Эта история в очередной раз продемонстрировала глубинное противоречие, лежащее в основе попыток построить национальную буддийскую сангху. Эти попытки вызывают сопротивление со стороны основных институтов тибетского буддизма, которые сформировались в имперском контексте еще до появления отдельных наций и национальных интересов. Следует также учитывать, что тибетский буддизм в России появился позже, чем в Тибете и Монголии и не успел обрести значительную самостоятельность. В то же время такие концепции, как тулку, довольно быстро укоренились в по-

пулярных представлениях буддистов. И несмотря на политику царской, советской и российской власти, по-прежнему оказывают влияние на российских верующих.

Идея перерождений иногда используется для объяснения исторических событий. Например, многие буряты считали Сталина реинкарнацией Синего Слона, который, по легенде, жил в древние времена в Индии. Этот слон «всю жизнь трудился на строительстве огромной пагоды, но, когда после окончания работ его заслуги не были отмечены ламой, он впал в ярость и поклялся разрушить буддизм три раза в трех своих следующих перерождениях. Сталин, по мнению людей, и был третьей и последней реинкарнацией Синего Слона. Соответственно, он самой судьбой был обречен творить зло» (Хамфри 2010: 330).

У монголов КНР распространены представления о том, что Юань Шикай, Мао Цзедун, Чан Кайши и другие являются воплощениями персонажей знаменитого китайского романа «Путешествие на Запад» (336). Некоторые калмыки в 1990-е считали своего президента К. Илюмжинова перерождением персонажа эпоса «Джангар» (337). Бурятские буддисты рассматривали императрицу Екатерину Вторую как воплощение богини Белой Тары. Примечательно, что даже Хамбо-лама Д. Аюшеев, не жалующий зарубежных тулку в Бурятии, вспомнил об этом во время визита Д. Медведева в Иволгинский дацан и пытался интронизировать президента, но тот отказался (Медведев стал…).

Другими словами, идея тулку глубоко укоренена в буддийской культуре и присутствует в том или ином виде, даже если конкретный институт отсутствует. Более того, там, где институт тулку не существует на официальном уровне со всеми ритуалами и процедурами с участием высоких лам и императора, как это было в Цинской империи, инициатива исходит снизу. Именно так было в Бурятии, где кого-то признавали перерожденцем известного ламы, а информация об этом циркулировала на уровне слухов (Белка 2001: 125–126).

По мнению исследователей, данный институт играет ключевую роль в распространении тибетского буддизма на новые территории (Bernstein 2010: 104). Перерожденцев крупных лам находят и в американских и европейских семьях. А восстановление буддийской сангхи в Монголии и России хотя и называют часто возрождением, по сути это новая волна распространения буддизма (Сабиров 2017: 44–45), поэтому неудивительно, что именно тулку играют в нем ключевую роль.

Важность этого института для тибетского буддизма, с одной стороны, и фактический государственный запрет на него – с другой, создают внутреннее противоречие в буддийской сангхе, которое выражается разными способами. Показательно в этом смысле объявление XII бурятского Хамбо-ламы Итигэлова (1852–1927), достигшего вершин реализации в качестве буддийского мастера и при этом никогда не поки-

давшего пределов Бурятии, перерожденцем первого бурятского Хамбо-ламы Дамба-Доржо Заяева (1710–1776) (Олзоева 2017). Нынешний Хамбо-лама Аюшеев, отрицательно относящийся к тибетским тулку, пытается, тем не менее, использовать саму эту концепцию и встроить ее в российский контекст. Схожие процессы идут и в современной Монголии, где уже обнаружено более десяти хубилганов известных линий, прервавшихся в 1930-е гг. Одно из основных «требований» к новым тулку – они должны быть монголами. Другими словами, и там наблюдается стремление к «национализации» сангхи, однако пока она зависима от тибетских лам и образовательных институтов.

Заключение

Несмотря на фактическое отсутствие института перерожденцев в России, сама эта концепция играла и продолжает играть важную роль в жизни верующих. Присутствие нескольких перерожденцев в Бурятии само по себе не оказало значительного влияния на местную сангху. И даже тот факт, что Бидия Дандарон считается перерожденцем, не кажется ключевым в оценке его деятельности. В то же время отсутствие этого важного института в России побуждало верующих обращаться к зарубежным, преимущественно тибетским тулку.

Как ни странно, большую актуальность идея тулку приобрела в современных условиях. Живучесть этого средневекового института в начале XXI в. объясняется, на наш взгляд, тем, что тулку представляют собой альтернативу обычным руководителям сангхи, порой не пользующимся высоким авторитетом среди верующих. В то время как авторитет перерожденца основывается не только и не столько на его личных качествах, сколько на происхождении и авторитете его предшественников.

Также очевидна тенденция на «национализацию» сангхи, связанная не только с интересами государства, но и с поиском национальной идентичности самих верующих. Для них тулку, так или иначе, связанные с их родиной и этносом, обладают большей привлекательностью. С одной стороны, они связывают современных буддистов с буддийской историей их региона, а с другой – с глобальной сангхой. В отличие от Монголии в российской сангхе пока присутствуют только тулку, рожденные за рубежом. Но есть попытки соединения института хамбо-лам и перерожденцев. Учитывая, что нынешний глава калмыцкой сангхи Тэло Тулку Ринпоче – перерожденец, вполне возможно и появление местных перерожденцев в будущем.

Литература

Bernstein A. On Body-Crossing: Interbody Movement in Eurasian Buddhism // Ab Imperio. 2012. № 2. P. 168–194.

Bernstein A. Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Department of Anthropology, New York University, May, 2010.

Etesami R. The Tulku System in Tibetan Buddhism: Its Reliability, Orthodoxy and Social Impacts by. A thesis submitted to the graduate school in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts at the International Buddhist College, Thailand, March 27, 2015.

Kuijp Leonard W.J. van der. The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas // The Tibetan History Reader / Ed. Gray Tuttle, Kurtis R. Schaeffer. New York: Columbia University, 2013. P. 335–347.

Reincarnation of living Buddha needs gov't approval (Xinhua). 04 August 2007. URL: http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-08/04/content_5448242.htm (accessed 05.05.2018).

Thinley K. The History of the Sixteen Karmapas of Tibet. Boulder: Prajna Press, 1980.

Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1994.

Бакараева Н.Ф. Институт тулку в монгольском, ойратском и калмыцком буддизме // Вестник Калмыцкого государственного университета. 2015. № 2 (26). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/institut-tulku-v-mongolskom-oyratskom-i-kalmytskom-buddizme (дата обращения: 29.05.2018).

Белка Л. К вопросу об институте хубилганов в бурятском буддизме // Мир буддийской культуры. Материалы Международного симпозиума. 10–14 сентября 2001 г. Улан-Удэ – Агинское; Чита, 2001. С. 120–126.

Буддизм в истории и культуре бурят / отв. ред. И.Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014.

Ванчикова Ц.П., Чимитдоржин Д.Г. История буддизма в Бурятии: 1945–2000 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

Жалсараев А.Д. Россия и буддисты Бурятии. 1728–1916. Ч. 1: Взаимоотношения государственных органов России с буддистами Бурятии с 1728 по 1916 г. URL: https://buryatia4guide.touristgems.com/history/3160-a-d-zhalsaraev-rossiya-i-buddisty-buryatii-1728-1916-chast-1/ (дата обращения: 19.05.2018).

Жамсуева Д.С. Реинкарнация бурятской линии Ганжирвы-Гэгэна // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2015. № 4 (20). С. 120–125.

Китинов Б.У. Лама Анджатан: инкарнации учителя // Вестник РУДН. Сер. Всеобщая история. 2016. № 2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/lama-andzhatan-inkarnatsii-uchitelya (дата обращения: 29.05.2018).

Кузьмин С.Л. Теократическая государственность и буддийская церковь Монголии в начале XX века. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2016.

Курапов А.А. Буддийская монашеская община приволжских калмыков и Российское государство в XVII – начале XVIII в. // Известия АлтГУ. 2009. № 4–4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/buddiyskaya-monasheskaya-obschina-privolzhskih-kalmykov-i-rossiyskoe-gosudarstvo-v-xvii-nachale-xviii-v (дата обращения: 29.05.2018).

Курапов А.А. Главы буддийской церкви калмыков во взаимодействии с Российским государством в XVII–XIX вв. // Известия Самарского научного центра РАН. 2017. № 3–1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/glavy-buddiyskoy-tserkvi-kalmykov-vo-vzaimodeystvii-s-rossiyskim-gosudarstvom-v-xvii-xix-vv (дата обращения: 29.05.2018).

Фарфоровский С.В. Калмыки Ставропольской губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 40-й (Отдел первый). Тифлис: Канц. Наместника Его Императорского Величества на Кавказе и К. Козловского, 1909.

Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века: Структура и социальная роль культовой системы / Г.Р. Галданова, К.М. Герасимова, Д.Б. Дашиев, Г.Ц. Митупов; отв. ред.

д-р филос. наук В.В. Мантатов; Академия наук СССР, Сибирское отделение, Бурятский филиал. Бурятский институт общественных наук. Новосибирск: Наука, 1983.

Медведев стал Белой Тарой // Газета.Ru. 24.08.2009. URL: https://www.gazeta.ru/politics/2009/08/24_kz_3239833.shtml (дата обращения: 08.06.2018).

Монгуш М.В. Ламаизм в Туве: историко-этнографическое исследование. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 1992.

Олзоева В. Как «заговорил» Хамбо-лама Итигэлов? // Infopol.ru, 15 июня 2017. URL: https://www.infpol.ru/news/asia/128290-kak-zagovoril-khambo-lama-itigelov-/ (дата обращения: 12.04.2018).

Островская-младшая Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002.

Открылся официальный сайт Шивалха Ринпоче // Сохраним Тибет! 1 марта 2012. URL: http://savetibet.ru/2012/03/01/shivalha-rinpoche.html (дата обращения: 17.04.2018).

Отрощенко И.В. Буддизм и политика в истории Тувы (о появлении института камбы-ламы) // Новые исследования Тувы. 2014. № 1 (21). URL: https://cyberleninka.ru/ article/n/buddizm-i-politika-v-istorii-tuvy-o-poyavlenii-instituta-kamby-lamy (дата обращения: 29.05.2018).

Позднеев А.М. К истории развития буддизма в Забайкальском крае // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. 1886. Вып. 1, т. 1. С. 169–188.

Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1993.

Сабиров Р.Т. Буддийская сангха в Монголии: традиция и современность // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2017. № 4. С. 38–52.

Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

Хамфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России / предисл. Б. Базарова; пер. с англ. А. и Н. Космарских; науч. ред. пер. Н. Космарской. М.: Наталис, 2010.

Цыремпилов Н.В. «Чужие» ламы. Российская политика в отношении заграничного буддийского духовенства в XVIII – начале XX в. // Вестник СПбГУ. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2010. № 4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/chuzhie-lamy-ross-iyskaya-politika-v-otnoshenii-zagranichnogo-buddiyskogo-duhovenstva-v-xviii-nachale-xx-v (дата обращения: 29.05.2018).

Цыремпилов Н.В. Буддизм и Империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.) / Отв. ред. Б.В. Базаров. Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013.

Черных А. Лама на высылках // Коммерсант. 02.04.2016. URL: https://www.kommersant.ru/doc/2954762 (дата обращения 14.07.2018).

Якимов В.Д. Хубилганы // Труды Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН / Под общ. ред. И.Ф. Поповой. Вып. 1: Труды востоковедов в годы блокады Ленинграда (1941–1944). М.: Восточная литература РАН, 2011. С. 286–317.

Статья поступила в редакцию 24 июля 2018 г.

Sabirov Rustam T.

THE TULKU INSTITUTION IN RUSSIA: BETWEEN ABSENCE AND PRESENCE*

DOI: 10.17223/2312461X/22/10

Abstract. The article considers the Tulku (reincarnations in Tibetan Buddhism) institution in the context of the history of Buddhist Sangha in Russia. The focus is on the contradiction between the Russian authorities' policy (both tsarist and modern) aimed at limiting any external influences on Buddhist Sangha and believers' desire to recreate an important religious

institution. The rise of the Tulkus is associated with the period of the Qing Empire (1644–1912), which predetermined their transnational character. Tulkus can be born in different places, and Tibetan and Mongolian lamas participated in their recognition and approval. On the contrary, the Russian government has always been interested in creating a national Sangha to be managed by the local leaders. That is why it effectively banned this institution. However, the ban produced the opposite results. In the absence of their own, local reincarnations, believers turned their attention to foreign lamas. Thus, after 1990, the restoration of Buddhist Sangha in Russia was impossible without the participation of foreign Tulkus. At the same time, even those leaders who advocate independence of Buddhism in Russia from Tibetan influences try to use the concept of Tulkus to their advantage. The relevance of this medieval institution in the early 21st century is explained by the fact that it is an alternative to the common religious hierarchy, which, as a rule, has little authority in the eyes of believers. Due to the fact that this institution did not exist in Russia, this issue has not been sufficiently covered in the academic literature, either Russian or foreign, with the exception of several important works referred to in the article. This article presents a new view of the issue and will contribute to the discussions on transnational and national forms of religion, relations between religion and the state, and religion in the post-Soviet space.
Keywords: Tulku, reincarnations, Buddhism, Tibetan Buddhism, Buddhism in Russia

* The reported study was funded by RFBR according to the research project № 17-01-00117-OGN.

References

Bernstein A. On Body-Crossing: Interbody Movement in Eurasian Buddhism, *Ab Imperio*, 2012, no. 2, pp. 168–194.

Bernstein A. *Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Department of Anthropology, New York University, May, 2010.

Etesami R. *The Tulku System in Tibetan Buddhism: Its Reliability, Orthodoxy and Social Impacts by*. A thesis submitted to the graduate school in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts at the International Buddhist College, Thailand, March 27, 2015.

Kuijp, Leonard W.J. van der. The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas. In: *The Tibetan History Reader*. Ed. Gray Tuttle and Kurtis R. Schaeffer. New York: Columbia University, 2013, pp. 335–47.

Reincarnation of living Buddha needs gov't approval (Xinhua). 04 August 2007. Available at: http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-08/04/content_5448242.htm (accessed 5 May 2018).

Thinley K. *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*. Boulder: Prajna Press, 1980.

Bakaeva E.P. *Buddizm v Kalmykii. Istoriko-ehtnograficheskie ocherki* [Buddhism in Kalmykia. historical and ethnographic essays]. Elista: Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1994.

Bakaraeva N.F. Institut tulku v mongol'skom, ojratskom i kalmytskom buddizme [The Tulku institution in Mongolian, Oirat and Kalmyk Buddhism], *Vestnik Kalmytskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2015, no. 2 (26). Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/institut-tulku-v-mongolskom-oyratskom-i-kalmytskom-buddizme (accessed 29 May 2018).

Belka L. K voprosu ob institute khubilganov v buryatskom buddizme [To the question about the khubilgan institution in Buryat Buddhism], *Mir buddijskoj kul'tury. Materialy Mezhdunarodnogo simpoziuma. 10–14 sentyabrya 2001 g.* [A world of Buddhist culture. Proceedings of International Symposium held on 10-14 September 2001]. Ulan-Udeh – Aginskoe. Chita, 2001, pp. 120–126.

Buddizm v istorii i kul'ture buryat [Buddhism in the history and culture of Buryats]. Garri I.R. (ed.). Ulan-Udeh: Buryaad-Mongol Nom, 2014.

Vanchikova Ts.P., Chimitdorzhin D.G. *Istoriya buddizma v Buryatii: 1945–2000 gg.* [The history of Buddhism in Buryatia: 1945–2000]. Izd-vo BNTS SO RAN, 2006

Zhalsaraev A.D. *Rossiya i buddisty Buryatii. 1728–1916.* [Russia and the Buddhists of Buryatia. 1728–1916]. Chast' 1. Vzaimootnosheniya gosudarstvennykh organov Rossii s buddistami Buryatii 1728 g. po 1916 g. Available at: https://buryatia4guide. tourist-gems.com/history/3160-a-d-zhalsaraev-rossiya-i-buddisty-buryatii-1728-1916-chast-1/ (accessed 19 May 2018).

Zhamsueva D.S. Reinkarnatsiya buryatskoj linii Ganzhirvy-Gehgehna [The reincarnation of the Buryat lineage of Gandzhurva-Gegen], *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo Otdeleniya Rossijskoj Akademii Nauk*, 2015, no. 4(20), pp. 120–125.

Kitinov B.U. Lama Andzhatan: inkarnatsii uchitelya [Andzhatan lama: reincarnations of the teacher], *Vestnik RUDN. Seriya: Vseobshhaya istoriya*, 2016, no. 2. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/lama-andzhatan-inkarnatsii-uchitelya (accessed 29 May 2018).

Kuz'min S.L. *Teokraticheskaya gosudarstvennost' i buddijskaya tserkov' Mongolii v nachale XX veka* [Theocratic state and the Buddhist Church of Mongolia in the early twentieth century]. Moscow: Tovarishhestvo nauchnykh izdanij KMK, 2016.

Kurapov A.A. Buddijskaya monasheskaya obshhina privolzhskikh kalmykov i rossijskoe gosudarstvo v XVII nachale XVIII v. [Buddhist monastic community of the Volga Kalmyks and the Russian state in the 17th to the early 18th centuries], *Izvestiya AltGU*, 2009, no. 4-4. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/buddiyskaya-monasheskaya-obschina-privolzhskih-kalmykov-i-rossiyskoe-gosudarstvo-v-xvii-nachale-xviii-v (accessed 29 May 2018).

Kurapov A.A. Glavy buddijskoj tserkvi kalmykov vo vzaimodejstvii s rossijskim gosudarstvom v XVII–XIX vv. [The Heads of the Buddhist Church of Kalmyks in cooperation with the Russian state in the 17th to the 19th centuries], *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra RAN*, 2017, no. 3–1. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/ glavy-buddiyskoy-tserkvi-kalmykov-vo-vzaimodeystvii-s-rossiyskim-gosudarstvom-v-xvii-xix-vv (accessed 29 May 2018).

Farforovskij S. V. Kalmyki Stavropol'skoj gubernii [The Kalmyks of the Stavropol province]. In: *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostej i plemen Kavkaza. Vyp. 40-j (Otdel pervyj)* [A collection of materials for description of places and peoples of the Caucasus. Issue 40 (Section one)]. Tiflis: Kants. Namestnika Ego Imperatorskogo Velichestva na Kavkaze i K. Kozlovskogo, 1909.

Lamaizm v Buryatii XVIII — nachala XX veka: Struktura i sotsial'naya rol' kul'tovoj sistemy [Lamaism in Buryatia of the 18th to the early 20th centuries: the structure and social role of religious systems]. G.R. Galdanova, K.M. Gerasimova, D.B. Dashiev, G.Ts. Mitupov; Otv. red. d-r filos. nauk V.V. Mantatov; Akademiya nauk SSSR, Sibirskoe otdelenie, Buryatskij filial. Buryatskij institut obshhestvennykh nauk. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otd-nie, 1983.

Medvedev stal Beloj Taroj [Medvedev became White Tara], *«Gazeta.Ru»*. 24.08.2009. Available at: https://www.gazeta.ru/politics/2009/08/24_kz_3239833.shtml (accessed 8 June 2018).

Mongush M. V. *Lamaizm v Tuve: istoriko-ehtnograficheskoe issledovanie* [Lamaism in Tuva: historical and ethnographic research]. Kyzyl: Tuvinskoe knizhnoe izd-vo, 1992..

Olzoeva V. Kak “zagovoril” Khambo lama Itigehlov? [How Khambo lama Itigelov started ‘speaking’?], *Infopol.ru*, 15 June 2017. Available at: https://www.infpol.ru/news/asia/ 128290-kak-zagovoril-khambo-lama-itigelov-/ (accessed 12 April 2018).

Ostrovskaya-mladshaya E.A. *Tibetskij buddizm* [Tibetan Buddhism]. St. Petersburg: «Peterburgskoe Vostokovedenie», 2002.

Otkrylsya ofitsial'nyj sajt Shivalkha Rinpoche [The official site of Shiwala Rinpoche is now open], *Sokhranim Tibet!* 1 March 2012. Available at: http://savetibet.ru/2012/03/01/shivalha-rinpoche.html (accessed 17 April 2018)

Otroshhenko I.V. Buddizm i politika v istorii Tuvy (o poyavlenii instituta kamby-lamy) [Buddhism and politics in the history of Tuva (on the emergence of the Kamba-Lama Institution)], *Novye issledovaniya Tuvy*, 2014, no. 1 (21). Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/buddizm-i-politika-v-istorii-tuvy-o-poyavlenii-instituta-kamby-lamy (accessed 29 May 2018).

Pozdneev A.M. K istorii razvitiya buddizma v Zabajkal'skom krae [Toward the history of Buddhism in the Trans-Baikal territory], *Zapiski vostochnogo otdeleniya imperatorskogo russkogo arkheologicheskogo obshhestva* [Notes of the Eastern Division of the Imperial Russian Archaeological Society], 1886, is. 1, Vol. 1, pp. 169–188.

Pozdneev A.M. *Ocherki byta buddijskikh monastyrej i buddijskogo dukhovenstva v Mongolii v svyazi s otnosheniyami sego poslednego k narodu* [Essays on the life of Buddhist monasteries and Buddhist clergy in Mongolia regarding the latter's relations with the people]. Elista. Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1993.

Sabirov R.T. Buddijskaya sangkha v Mongolii: traditsiya i sovremennost' [Buddhist Sangha in Mongolia: tradition and modernity], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*, 2017, no. 4, pp. 38–52.

Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiyu: kurs lektsij* [Introduction to Buddhology: lectures]. St. Petersburg, 2000.

Humphrey C. *Postsovetskie transformatsii v aziatskoj chasti Rossii* [Post-Soviet transformations in the Asian part of Russia] / foreword by B. Bazarov, translated from English by A. and N. Kosmarski, scientific editor of translation N. Kosmarskaia. Moscow: Natalis, 2010.

Tsyrempilov N.V. «Chuzhie» lamy. Rossijskaya politika v otnoshenii zagranichnogo buddijskogo dukhovenstva v XVIII – nachale XX v. ['Alien' lamas. Russian policy towards foreign Buddhist clergy in the 18th to the early 20th centuries], *Vestnik SPbGU. Seriya 13. Vostokovedenie. Afrikanistika*, 2010, no. 4. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/chuzhie-lamy-ross-iyskaya-politika-v-otnoshenii-zagranichnogo-buddiyskogo-duhovenstva-v-xviii-nachale-xx-v (accessed 29 May 2018).

Tsyrempilov N.V. *Buddizm i Imperiya. Buryatskaya buddijskaya obshhina v Rossii (XVIII–nach. XX v.)* [Buddhism and Empire. The Buddhist community of Buryatia in Russia (18th to the early 20th centuries)]. Ed. by B.V. Bazarov. Ulan-Udeh: IMBT SO RAN, 2013.

Chernykh A. Lama na vysylkakh [Lama expelled], *Kommersant*. 02.04.2016. Available at: https://www.kommersant.ru/doc/2954762 (accessed 14.07.2018)

Yakimov V.D. Khubilgany [Khubilgans]. In: *Trudy Arkhiva vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisej RAN. Pod obshhej redaktsiej I.F. Popovoj. Vypusk 1. Trudy vostokovedov v gody blokady Leningrada (1941–1944)* [Writings of the Archive of Orientalists at the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Edited by I.F. Popova. Issue 1. The Writings of Orientalists during the Siege of Leningrad (1941–1944)]. Moscow: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2011, pp. 286–317.

УДК 615.89
DOI: 10.17223/2312461X/22/11

«ВОЗРОЖДЕНИЕ» ТРАДИЦИОННОЙ ИНДИЙСКОЙ МЕДИЦИНЫ В XIX–XX вв.: ФЕНОМЕН «СОВРЕМЕННОЙ» АЮРВЕДЫ*

Наталья Игоревна Котова

Аннотация. Предпринимается попытка рассмотреть развитие традиционной медицины Индии Аюрведы в XIX–XX вв. В этот период в результате усилий индийских «ревайвалистов» произошло конструирование систематизированной модернизированной и профессионализированной «современной Аюрведы», находящейся в постоянных процессах собственных «реформулирований» и диалога с биомедициной. Освещаются проблемы и вызовы, связанные с утверждением легитимности и научности Аюрведы в современных условиях биомедицинского доминирования и рыночной экономики. «Современная» Аюрведа обладает рядом важных характеристик, которые позволяют говорить о феномене «нео-традиционализма».

Ключевые слова: Аюрведа, современная Аюрведа, традиционная медицина Индии, ревайвализм, нео-традиционализм, коммерциализация, фармацевтикализация, биомедицина

Аюрведа древности

Традиционная медицина вызывает сегодня большой интерес как со стороны населения, так и в научной среде. Аюрведа, традиционная медицина Индии, не является исключением. Традиционной медициной принято называть письменно кодифицируемое медицинское знание определенного историко-этнографического региона (Бромлей, Воронов 1976; Харитонова 2012). Первые медицинские трактаты Аюрведы, которые принято называть «Великой Триадой», – это «Чарака-самхита», «Сушрута-самхита» (относят к периоду с 100 г. до н.э. – до 200 г. н. э.) и «Аштанга-хрдайям-самхита» (датируется приблизительно 600 г. н. э.) (Maas 2011: 120).

Часто в популярной литературе Аюрведу удревняют и возводят к ведическому периоду (время создания священных текстов «Ригведы» и «Атхарваведы»)[1]. Безусловно, корни всей индийской культуры сле-

* Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ/РФФИ № 17-01-00434-а «Проблемы интеграции медицинских систем, практик и методов в контексте медицинской антропологии» (рук. В.И. Харитонова).

дует искать в ведическом периоде, однако, что касается формирования аюрведических медицинских знаний, работы некоторых индологов опровергают обоснованность утверждений о прямой преемственности знаний ведического и классического периодов (Zysk 1999; Maas 2011; Wujastyk 2011), которые разделяет «парадигмальный сдвиг»: медицинские представления ведического периода имеют магико-мистический характер (Гусева 1976; Бонгард-Левин, Герасимов 1975), а первые трактаты Аюрведы рассматривают физиологические процессы жизнедеятельности человека и предлагают новое этиологическое обоснование болезни. Утверждения, что Аюрведе пять тысяч лет, не имеют под собой научных доказательств, поскольку нет никаких письменных свидетельств или археологических артефактов, которые бы поддерживали эту точку зрения (Maas 2011: 115–116). Считается, что медицинские воззрения первых аюрведических трактатов формировались при непосредственном влиянии со стороны буддизма (Zysk 1999; Maas 2011; Wujastyk 2011).

Исследования индологов убедительно доказывают, что Аюрведа всегда была развивающимся медицинским знанием, открытым к новым теориям объяснения болезни, новым диагностическим методам и лекарствам. Так, в постклассический период, начиная с 600 г. н. э. до XIX в., были написаны тысячи трактатов на санскрите и на местных языках по индийской туземной медицине, описывающие новые болезни, методы лечения и лекарства (Meulenbeld 1999–2002; Wujastyk 2004). А, например, диагностика по пульсу (нади парикса / Nadi Pariksa), считающаяся классической аюрведической диагностикой болезни, была разработана в средневековый период, как предполагается, под влиянием медицинской системы Юнани, привнесенной в регион мусульманскими учеными-врачами. Впервые пульсовая диагностика «Nadi Pariksa» описывается в трактате XIII в. – «Шарангадхара-самхита» (Rai et al. 1981). Эти факты противоречат двум общепринятым популярным стереотипам: что пост-классическая индийская медицина была статичной и неизменяемой и что индийская медицина вошла в период «темных веков» после трактата «Аштанга-хрдайя-самхита» (600 г. н. э.) (Wujastyk 2004).

Новая стадия развития Аюрведы в XIX–XX вв. – «ревайвализм / возрождение» Аюрведы

Важной вехой в истории Аюрведы стало движение индийского ревайвализма в XIX–XX вв., которое привело к фундаментальным трансформациям Аюрведы. Возрождение туземных медицинских знаний в Индии в данный период столкнулось с серьезными вызовами, которые нельзя было игнорировать: это значительный рывок в

развитии западной медицины, ее безусловный авторитет в мировом масштабе, а также усилившиеся процессы глобализации и рыночных отношений. Эти новые вызовы привели к качественно иным последствиям для развития Аюрведы, нежели предыдущие этапы развития аюрведического знания. Важными элементами возрождения Аюрведы в XIX–XX вв. стали инициативы по ее профессионализации и институционализации. Одновременно с этим шли процессы секуляризации Аюрведы, что было впервые отмечено американским антропологом Чарльзом Миллером Лесли (Charles Miller Leslie) (Meulenbeld 1992: 112).

Отмечено, что Аюрведа, с которой столкнулись европейцы в XIX в. в Индии, являла собой несистематизированные и эклектичные медицинские знания. Существовали разнообразные школы Аюрведы, имеющие свои авторитетные тексты. Аюрведа была основана на разнообразии теорий и практик, диагностических и лечебных методов, добавляемых и отвергаемых в разные периоды истории индийской медицины. Постоянно создавались комментарии к существующим трактатам, а также новые тексты (часто на местных языках), предлагающие новые интерпретации болезни и новые способы лечения. Аюрведа эпохи премодерна (pre-modern Ayurveda)[2] характеризовалась разными уровнями разнообразия (multiplicity) – существовала множественность текстов и практик, постоянные изменения которых поддерживались ее открытой к нововведениям эпистемологией (Banerjee 2004). Этой же точки зрения придерживается американскиц антрополог Лангфорд (Langford), назвавшая Аюрведу «изобретенной» традицией («(Re)inventing Ayurveda») (Langford 2002: 1–25): «В XX в. <…> Аюрведа была “изобретена” как медицинская система, в чем просматривается стратегический шаг конкурировать с европейской медициной и одновременно предложить к ней коррективы»[3] (10). В XIX в. «на практике Аюрведа была без сомнения достаточно схематична и синкретична, в то время как ревайвалистская идеология твердо основывалась на предположении, что Аюрведа пришла в упадок из-за иностранных влияний, что необходимо было исправить, обратившись к древним текстам» (Meulenbeld 1992: 112).

Идеологической основой движения ревайвализма[4], или возрождения Аюрведы, в Индии в конце XIX–XX вв. стали работы западных ориенталистов конца XIX в.: Уайтло Энсли (Whitelaw Ainslie), Форбс Роял (J. Forbes Royle), Томас Вайз (Thomas Wise) и др.[5], которые писали о ведическом золотом веке индийской цивилизации, сменившемся эпохой упадка, невежества и суеверия. По-видимому, их вдохновляли культурные параллели с эпохой Возрождения в Европе, когда эталоном цивилизационного развития стала Античность, которую необходимо было возродить после долгих «темных веков» Средневековья. Идея

упадка и потери знаний, а следовательно, необходимость возрождения, становится доминантной линией аюрведического ревайвалистского движения XIX – первой половины XX в.

В 1865 г. бенгалец Киссорри Чандра Митра (Kissorry Chandra Mitra) опубликовал книгу под названием «Hindu Medicine and Medical Education», в которой писал: «Много веков ранее, когда европейцы еще не занимались профессионально медициной и хирургией, хирурги и врачи Индии думали и писали на одном из самых чистых и богатых языков мира. Но темные века опустились на эту землю и покрыли ее толстой и непроницаемой пеленой невежества и суеверий. Искусство лечения, как и другие знания и умения, перестали развиваться и вскоре превратились в сплошное шарлатанство» (Hardiman 2009: 12).

Работы западных ориенталистов стимулировали бурный интеллектуальный и культурный ренессанс в среде индийской элиты (Hardiman 2009: 11–13). Индийские ревайвалисты конца XIX в., следовавшие логике британских ориенталистов, стремились осмыслить индийскую культуру и традиционную индийскую медицину через изучение древних текстов. Этот подход, как считалось, позволит создать «систему», в рамки которой можно свести воедино все разнообразие существующих аюрведических методов и концепций, пришедших в упадок (17). Поскольку аюрведическая практика XIX в. не ориентировалась на единые тексты, то описать ее как «систему» представляло сложность. Индийские ревайвалисты в дальнейшем заявили, что традиционные медицинские знания в более систематизированной форме содержится в определенных древних текстах на санскрите.

Таким образом, интеллектуальная деятельность индийских мыслителей по возрождению Аюрведы находилась под сильным влиянием западного ориентализма: «аутентичность» Аюрведы следовало искать в древних текстах, а не в области реальной аюрведической практики этого периода, которая, как считалось, пришла в упадок по сравнению с величием древности. Трудность заключалась в том, что аюрведические тексты и комментарии представляли собой «криптические афоризмы в поэтической форме, ориентированные на мнемоническое и мимикрическое изучение под руководством опытных вайдьев; конструирование Аюрведы в медицинскую систему означало интерпретацию этих текстов как нормативных и исчерпывающе разъяснительных, нежели нарочито эвокативных и провокативных документов» (Langford 2002: 9–10)[6]. Иными словами, аюрведические знания не являлись доктринально едиными, знание считалось сакральным и доступным только интерпретациям ученых вайдьев.

Несмотря на то что даже в XIX в. шел непрерывный процесс создания новых аюрведические текстов, интерес возникает именно к древним классическим медицинским трактатам (самхитам). В ре-

зультате аюрведические тексты, написанные на региональных языках в более поздний период, были маргинализированы (Hardiman 2009: 17–18).

Один из самых ярких деятелей индийского ревайвалистского движения – бенгалец Гангадхара (Gangadhara) – создает в этот период очень подробные и тщательно проработанные комментарии на санскрите к «Чарака-самхите» (Meulenbeld 1992: 112). Чуть позже, в 1935–1936 гг. инициируется проект по редактированию «Чараки-самхиты». Были приглашены видные ученые и специалисты в области Аюрведы. Проект продолжался вплоть до 1940-х гг. и широко освещался в аюрведических журналах с сопутствующими дебатами «за» и «против» редакторских решений. Цель редактирования заключалась в том, чтобы восстановить оригинальный текст «Чараки-самхиты», освободить его от поздних добавлений и ошибок и в процессе редактирования создать очищенный и авторитетный текст. Эти инициативы вызвали критику у некоторых специалистов Аюрведы, которые говорили, что Аюрведа как система знаний постоянно развивается и ограничить ее одной «классической» формой означало бы поставить пределы ее развитию. Они выступали против каких бы то ни было авторитетных текстов и говорили, что разные трактаты предлагают свои методы лечения. Другие утверждали, что текст будет всего лишь реконструкций и вряд ли авторитетной, что приведет к стагнации знания; важным же является не сам текст, а его толкование. Тем не менее в результате усилий индийских ревайвалистов отредактированный на санскрите текст «Чараки-Самхиты» стал каноническим (Hardiman 2009: 18–19).

С одной стороны, индийские ревайвалисты, опираясь на идеи ориенталистов, говорили о древности индийской цивилизации и значимости собственной «индусской» медицинской системы, с другой стороны, столкнувшись с европейской наукой и западной медициной, ими подчеркивались проблема частичной утраты медицинских знаний Индии и необходимость модернизации в этой области. В предисловии к английскому переводу трактата «Сушрута-самхита», опубликованного в Калькутте в 1911 г., Кавирадж Кунджа Лал (Kaviraj Kunja Lal) писал: «Назвать это анатомией или физиологией в современном смысле этих терминов – просто смешно. Отсутствие каких-либо упоминаний мозга, позвоночника, поджелудочной железы и сердца в книге по анатомии и физиологии просто непростительно, и в “Шарирастхане”[7] это отсутствие приводит в отчаяние. В западной медицинской науке пособия по анатомии Грея (Grey's Anatomy) и физиологии Кирка (Kirke's Physiology) – это работы объемом в тысячи страниц; поэтому труд с подобным же названием менее полдюжины страниц, представленный как итог индийской мудрости, безусловно, жалкое

сравнение…» (Leslie 1969). Кроме критики несопоставимости медицинских знаний по сравнению с «английской» медициной, звучали обвинения в излишнем консерватизме и шарлатанстве врачей Аюрведы. Один из представителей индийского ревайвализма – Гириндранат Мукопадхъяя (Girindranath Mukhopadhyaya) – писал в начале XX в.: «Врачи Аюрведы настолько консервативны в своих мнениях, что не могут даже открыто поддержать эффективность использования лекарств, представляющих бесспорную ценность для лечения многих заболеваний, например хинина для лечения малярии» (Leslie 1969). С иронией он указывал, что новые лекарства, которые тайно используют в своей практике «современные кавираджи»[8], вскоре могут получить легитимность на основании современной интерпретации тантр и пуран, где эти компоненты якобы описаны в форме диалога Шивы[9] и Парвати[10]. Кавирадж Гананат Сен (Kaviraj Gananath Sen) писал в своей работе «Hindu Medicine» (1916) о древнем величии Аюрведы, для спасения которой в современный период необходимо «ее обновление бок о бок с прогрессом западной системы», а Этираджула Найду (Ethirajula Naidu) высказывал уверенность в работе «The Ayurvedic System» (1918), что «современные лабораторные тесты подтвердят эффективность аюрведической медицины» (Hardiman 2009: 14). «Важнейшей чертой медицинской литературы XIX в. является тот же синкретизм, отмеченный еще в предыдущие века, но сейчас усиленный влиянием западной медицины» (Meulenbeld 1992: 112). «Возрождение» Аюрведы характеризовалось стремлением к созданию единой теории Аюрведы, неотъемлемой частью которой являлась доктрина тридоши. «Некоторые элементы старого медицинского наследия Аюрведы, особенно связанные с религией и магией, были дезавуированы, а другие – особенно относящиеся к нозографии, приведены в соответствие с западной медициной»[11] (112).

Традиционная система обучения Аюрведы существовала в виде системы ученичества, часто по наследственной линии. Такая передача знаний означала формирование лекарских линиджей или школ с собственным подходом к определенным аюрведическим учениям (Wujastyk, Smith 2008: 6–7). Шагом вперед к модернизированной, «современной» Аюрведе стало учреждение образовательной системы профессиональной подготовки врачей Аюрведы. Лекари Аюрведы должны были преодолеть не только сектантские и региональные различия (включая языковые барьеры и региональные идентичности) для формирования единой идентичности, но и освоить новые учебные методы и техники диагностики и исследования, привнесенные в Индию британцами. В результате была создана система аюрведических колледжей с программой преподавания как Аюрведы, так и современных медицинских дисциплин.

В 1896 г. был основан один из первых аюрведических колледжей (Aryan Medical School) в Бомбее с тем, чтобы «туземная медицинская наука была пересмотрена в свете западной науки». А при открытии первого аюрведического колледжа в Майсуре (штат Карнатака, Индия) махараджа Майсура сообщил, что необходимо спасти «индусскую медицину» от шарлатанов и приложить усилия для «соединения аюрведического учения с разумными европейскими методами» (Leslie 1969). Поскольку традиционное медицинское знание требовалось осмыслить и модернизировать по аналогии с европейской наукой, для этих целей были необходимы институционализация и стандартизация Аюрведы по западному образцу.

Аюрведу в начале XX в. называли «патриотической» медициной, символом индийского национализма, так же, как и кхади (khadi)[12], ношение которой пропагандировал М. Ганди в качестве ненасильственной борьбы с британским колониализмом. Сам М. Ганди, по-видимому, имел сомнения относительно научности Аюрведы и советовал вайдьям изучать современную медицину и «откровенно признать и ассимилировать ту часть западной медицины, которой им сейчас не хватает» (Hardiman 2009: 28). Джавахарлал Неру утверждал в 1938 г., что Аюрведа – «неполное» знание (incomplete form of knowledge) (28).

После объявления независимости Индии (1947) федеральное правительство занялось вопросом регулирования туземных медицин, в последующие годы было проведено пять комитетов (1948, 1951, 1956, 1959, 1963) по данному вопросу. В 1948 г. важным событием стали решения Комитета Чопры (Chopra Committee), в которых подчеркивалась «научная сопоставимость, но технологическая отсталость Аюрведы» (scientific adequacy but technological deficiency of Ayurveda) (Leslie 1969: 54). Снова и более детально были выработаны рекомендации по профессионализации индийской медицины в сочетании с современной медициной.

Перевод слова «Аюрведа» как «наука о жизни» появился, по-видимому, в XIX в. (Mukharji 2016: 28). Но именно в начале XX в. утверждение, что Аюрведа – это не просто медицинская традиция, а именно «наука», получило обоснование и всестороннюю поддержку. Определение Аюрведы как «науки» являлось не просто дискурсивной стратегией достижения власти и престижа, это дало представителям Аюрведы легитимное право обращаться к теориям и практикам не только западной медицины, но и опираться на более широкую область западных наук (28). Термин «наука» как инструмент используется для подтверждения легитимности традиционной медицины. Нормативное пространство науки сокращает, таким образом, различия между медицинскими системами. Это открывает дорогу для проведения клинических испытаний в биомедицинской логике и использования новых технологий (Pordi´e 2008: 13). Сегодняшние представители «современной»

Аюрведы называют ее «наукой», следовательно, Аюрведа как наука обладает атрибутами универсальности и, развиваясь, может опираться на современные научные достижения, технологии и инструменты. Ведь если бы древний индийский врач Аюрведы Чарака (Charaka) жил в наши дни, считают специалисты Аюрведы, он непременно воспользовался бы в своих исследованиях микроскопом (Падвардхан 2015: 10).

Интересно отметить, что сама западная медицина стала, строго говоря, наукой только в XX в., когда стала основываться на математическом анализе и доказательности, что позволило сформулировать стандарты научного метода.

Признание научности Аюрведы в современном смысле этого слова произошло не сразу. В 1921 г. был созван Комитет по туземным медицинам (Committee on Indigenous Systems of Medicine) под председательством Мухаммада Усмана (Muhammad Usman). Комитет поставил на повестку обсуждение концептуального вопроса: «Являются ли туземные системы медицины научными или нет?» (Leslie 1969: 53–54). В ответ последовал меморандум, где было сказано, что Аюрведа основана на научных теориях, хотя ее практика пришла в упадок. Для исправления существующего удручающего положения, говорилось в Меморандуме, Аюрведа должна инкорпорировать технологии современной медицины, особенно в хирургии и диагностике (54).

Одним из первых исследовать индийские туземные медицины в современный период стал американский медицинский антрополог Чарльз Миллер Лесли (Charles Miller Leslie). Он изучал процессы «ревайвализма», или «возрождения», Аюрведы в Индии в 60–70-е гг. XX в. Будучи важной частью построения индийской национальной идентичности, ревайвализм Аюрведы стал инструментом взаимодействия с современными вызовами модернизации, но в реальности, писал Ч. Лесли, привел к «отчуждению» (alienation) от самой традиции, а именно, как назвал это исследователь, к «символической традиционализации» (symbolic traditionalization) (Leslie 1969: 46). «Символическая традиционализация» означает, по мнению Лесли, «попытку замаскировать новое и иностранное под древнее и туземное» (This is the effort to garb the new and foreign in the guise of the antique and the indigenous) (46). «Создавая фармацевтические компании для производства и дистрибуции аюрведических препаратов с целью конкуренции с английскими запатентованными лекарствами, основывая современные учебные учреждения для обучения туземной медицине и профессиональные ассоциации на местном и всеиндийском уровне, медицинские ревайвалисты действовали как самые современные предприниматели. Одновременно они бросали вызов практике Аюрведы. Проводя профессионализацию, институционализацию и стандартизацию Аюрведы, ревайвалисты по сути все больше отдалялись от традиции» (51).

Ревайвалисты, писал Лесли, адаптировали технологии и институциональные формы у космополитичной медицины, они инициировали институционализацию и профессионализацию Аюрведы по образу и подобию западной медицины, учредив колледжи, профессиональные организации, ассоциации и фармацевтические компании. Для более тесного взаимодействия с западной медициной важно было также переосмыслить, интерпретировать и «перевести» аюрведические концепции на язык современной науки. Лесли, проводивший свои полевые исследования в Индии в 1960-х гг., отметил «синкретизм» (syncretism) между Аюрведой и космополитичной (западной) медициной, «который имел далеко идущие последствия для индийского общества и оказал влияние на возникновение новых интерпретаций болезни» (Leslie 1992: 179). Сопротивляясь западному влиянию и стремясь возродить Аюрведу древности, индийские ревайвалисты тем не менее ориентировались на западные медицинские структуры и знания, поскольку только в модернизированном виде аюрведическая «наука» могла конкурировать на равных со своим основным оппонентом – аллопатией. «Что же получилось в результате? Бизнесмены, управляющие аюрведическими фармацевтическими компаниями, администраторы аюрведических колледжей, чиновники в аюрведических учреждениях, институты с лабораториями» (55).

Чтобы противостоять новой, «английской» медицинской системе, врачи традиционной медицины должны были артикулировать теоретические основания своей медицинской системы и создавать профессиональную идентичность; для Аюрведы это означало рождение новой эры, начало «современной» [13] Аюрведы, поскольку лекари Аюрведы никогда до этого не были организованы в единую структуру (Wujastyk, Smith 2008: 6–7).

«Современная» Аюрведа в Индии

«Современная» Аюрведа Индии сегодня характеризуется тенденцией к секуляризации аюрведических знаний и адаптацией к биомедицине, одновременно она претендует на формулирование единой теории, основанной на доктринах классических трактатов Аюрведы (Wujastyk, Smith 2008: 2). Представлена «современная» Аюрведа официальными зарегистрированными врачами Аюрведы, которые получают образование в аюрведических колледжах и вместе с основами Аюрведы изучают предметы по современной медицине, анатомии, физиологии. «Современная» Аюрведа является важной составляющей здравоохранения Индии. Она регулируется независимым Министерством AYUSH[14] (Министерство Аюрведы, Йоги, Натуропатии, Юнани, Сиддхи и Гомеопатии) с бюджетом 1 326 кроров[15] (около 190 млн долл. США) в 2016 г.[16] В 2010 г. Тибетская медицина, или амчи-медицина, была официально

признана Правительством Индии как «индийская система медицины» (Indian System of Medicine) под названием «Сова Ригпа» (Sowa Rigpa). На данный момент Сова Ригпа также регулируется Министерством AYUSH. Само Министерство AYUSH было создано в 2014 г. Ранее регулирование так называемых индийских медицинских систем осуществлялось Департаментом Индийских Систем Медицины и Гомеопатии (ISM&H), существующем с 1995 г. и переименованном в Департамент AYUSH (Департамент Аюрведы, Йоги, Юнани, Сиддхи и Гомеопатии (AYUSH) в 2005 г. Департамент AYUSH функционировал в рамках Министерства Здоровья и Семейного Благополучия. Создание нового независимого министерства в 2014 г. означало повышение статуса медицинских систем, считающихся в Индии традиционными.

Развитая государственная аюрведическая инфраструктура представлена современными колледжами, клиниками, диспансерами, исследовательскими институтами и лабораториями. По последним данным[17], в Индии зарегистрировано 478 750 врачей Аюрведы, 2 458 стационаров Аюрведы, 44 820 койко-мест, 15 353 амбулаторных пункта, 256 колледжей. Врач Аюрведы не обладает маргинальным статусом, он полноправный представитель плюралистической системы здравоохранения Индии. Диплом «бакалавра аюрведической медицины и хирургии» (Bachelor of Ayurvedic Medicine and Surgery – BAMS) выдают после пяти с половиной лет обучения в специальном высшем учебном заведении – аюрведическом колледже. Существует также и постдипломное обучение: для получения докторской степени по Аюрведе необходимо учиться еще два года.

Для выявления сути современной Аюрведы важно понять не только институциональные изменения, но терапевтические («therapeutic change») (Mukharji 2016: 5). Один из важных аспектов современной Аюрведы – это включение в нее целого спектра современных технологий. Стетоскопы, термометры, микроскопы и лаборатории, УЗИ и т.д. – все это технологии, которые формируют современную Аюрведу. Эти технологии, являющие собой символы «техномодерна» (technomodernity), могут стать, как полагает Мукхарджи Проджит Бихари (Mukharji Projit Bihari), катализаторами еще более серьезных изменений (11).

Начало этим изменениям было положено в период индийского ревайвализма XIX – первой половины XX в. Еще в 1916 г. во время открытия Всеиндийской конференции аюрведических врачей (All India Ayurvedic Physician's Conference) Джаминибхушан Рэй (Jaminibhushan Ray), основатель аюрведических госпиталей в Калькутте, заявил, что кавираджам необходимо положительно оценивать современные технологии, среди которых он назвал стетоскоп, микроскоп, инъекции, рентген, кислородные ингаляторы и некоторые лекарства, например эметин и дифтерийный антитоксин и вакцина Колли (Mukharji 2016: 15).

«Терапевтические изменения» и современные технологии влияют на видоизменение метафор телесности (body metaphors) в аюрведической медицине. Аюрведа XIX в. обладала мультиплицитностью метафор и образов тела. Когда в 1836 г. (спустя продолжительный период отсутствия подобных исследований) произошла диссекция человеческого трупа в Медицинском колледже Калькутты, Джаянта Бхаттачарья (Jayanta Bhattacharya) выразил мнение, что данное событие «поставило аюрведическую эпистемологию в рамки объективной, ценностно-нейтральной современной медицины; когда вскрытие стало основным способом понимания человеческого тела, то живое тело стало рассматриваться как некий “живой труп” (animated corpse), а акт диссекции поставил Калькутту на одно место с Лондоном» (Mukharji 2016: 6). Кроме того, что Калькутта и Лондон стали, по мнению Мукхарджи Проджит Бихари, равными, этот важный акт полностью «избавил Аюрведу от божественного» и заменил «двухмерную аюрведическую телесную структуру на трехмерное анатомические пространство»[18] (6).

На развитие современной Аюрведы оказывают влияние глобальные процессы коммерциализации (Bode 2006, 2015; Banerjee 2009). В результате Аюрведа все больше превращается в поставщика растительных препаратов на глобальный фармацевтический рынок, при этом ее значение как особой медицинской системы все более маргинализируется. Существуя в условиях рыночной конкуренции, «аюрведическая индустрия следует маркетинговым стратегиям, свойственным мультинациональным и национальным фармацевтическим компаниям» (Nisula 2006: 210)[19]. Развитие аюрведической фармацевтической индустрии привело к промышленному производству не только традиционных аюрведических препаратов (категории «Ayurvedic Medicine»), но и к появлению препаратов категории «запатентованные аюрведические» «Ayurvedic patent and proprietary medicine», которые антрополог Нихтер М. (Nichter M.) назвал «аюрпатическими» (ayurpathic)[20] (Nichter, Nichter 1996: 297–298, 322). Это аюрведические препараты, ингредиенты которых, как правило, описываются в авторитетных текстах Аюрведы, однако сами рецептуры – это собственные разработки производственных компаний. Последние используют активные маркетинговые компании для продвижения своей продукции.

«Аюрведа» в глобальном масштабе все больше становится брендом, который можно выгодно продать: апелляция к многотысячелетней мудрости становится важным инструментом коммерческого позиционирования аюрведической продукции. Современная аюрведическая индустрия мимикрирует под доминантную биомедицинскую фармацевтическую промышленность. Важно отметить, что многие из этих препаратов имеют биомедицинское оформление упаковки и биомедицинское

применение (для лечения определенной болезни, а не для приведения в равновесие тридоши).

Итоги ревайвализма Аюрведы: от традиции к «нео-традиционализму»

«Аюрведа демонстрирует ключевой атрибут модернити и ее нельзя теперь рассматривать только как “традиционную” систему знаний»[21] (Banerjee 2014: 143). М. Банерджи считает, что столкновение с биомедициной в эпоху модернити (modernity)[22] привело к процессам «реформулирования» (reformulation)[23] Аюрведы – реформулированию фармацевтической легитимности, основных параметров и эпистемологической парадигмы (143). Первый уровень реформулирования связан с появлением аюрведической промышленности и с необходимостью проведения рандомизированных клинических испытаний для проверки эффективности аюрведических лекарств, которые проходят, используя биомедицинские диагностические, прогностические и лечебные параметры. Поскольку клинические рандомизированные испытания стали эталоном легитимности для современной фармацевтической промышленности, аюрведические препараты могут конкурировать наравне, если смогут тестироваться подобным же образом. Надо заметить, что проверять классические аюрведические препараты по биомедицинским протоколам крайне проблематично в силу разных подходов в лечении и понимании болезни между Аюрведой и биомедициной. Однако необходимость проведения подобных испытаний может привести к дальнейшим фундаментальным изменениям Аюрведы. Второй уровень реформулирования касается основных параметров Аюрведы. Это реформулирование означает интерпретацию основных аспектов Аюрведы в терминах понятных биомедицинской науке. Исследователи отмечают, что к настоящему времени уже проделана большая работа по составлению учебных пособий по Аюрведе и объяснению ее принципов на современном языке (143–144).

Процессы ревайвализма Аюрведы в XIX – первой половине XX в. породили раскол между сторонниками интеграции с современной медициной и сторонниками чистой Аюрведы (Shuddha Ayurveda). Как считает Банерджи (Banerjee), это было, по сути, столкновение между «традиционалистами», которые выступали на стороне так называемой чистоты традиции, и «нео-традиционалистами», считавшими, что сохранить традицию можно только «приведя ее в соответствие с новым порядком легитимности, в частности, приняв биомедицинский авторитет» (Banerjee 2004: 89).

Термин «нео-традиционализм» все чаще звучит в исследованиях других современных антропологов. Так, нео-традиционализм на примере тибетской медицины рассматривается в работах Порди (L. Pordie),

который поднимает под этим феноменом реконструированную традиционную медицинскую систему, ведущую к новым дискурсам, знаниям и практикам (Pordie 2008: 16).

Формирование нео-традиций в контексте современных условий рассматривается антропологами также на примере ревитализации, или возрождения шаманизма в России. Так, нео-шаманизм представляет собой в значительной степени искусственно трансформированное и современное явление, отличное от предшествующего ему культурно-религиозного феномена (Харитонова 2001, 2004, 2006а, 2006б, 2009а, 2009б, 2016). Современный шаманизм / нео-шаманизм демонстрирует «эклектическую систему мировоззрения и различных практик, в которых просматривается откровенный бриколаж» (Харитонова 2016: 117). Дело в том, что возрождение шаманизма сопровождалось процессами освоения традиционных шаманистских практик и методов, опираясь на разнообразные источники, в том числе литературные. В дальнейшем происходили обмен практик между новыми приверженцами общей идеи шаманизма, их модификация и конструирование в условиях глобализирующегося мира.

«Нео-традиционализм» характеризуется институционализацией традиционных медицинских систем, глобализацией видоизмененных медицинских практик, подчинением новым формам легитимности. Будучи продуктом эпохи «модернити», медицинский нео-традиционализм, с одной стороны, опирается на традицию и использует ее авторитет, с другой – открыт к инновациям и пересмотру самой традиции. Нео-традиционализм мобилизует разные порядки легитимности через апелляцию к риторике «модернити» и к научному дискурсу, но всегда использует «традицию» как базовую легитимность и не порывает с ней (Pordié 2008:11). Фундаментальная характеристика нео-традиционализма – присвоение (appropriation) идеологий и эпистемологий, использование современной (биомедицинской) риторики и практик, изначально не свойственных данной традиционной системе (13). Для Аюрведы это означает использование всех современных инструментов, начиная от стетоскопа до рентгена и ультразвуковой диагностики, это интерпретация аюрведической терминологии современным научным языком, использование биомедицинской нозологии (обозначение болезней в современной терминологии), необходимость проведения клинических исследований по биомедицинским протоколам, фармацевтикализация Аюрведы.

* * *

Аюрведа в XIX–XX вв. усилиями индийских ревайвалистов (или индийских активистов и интеллектуалов, возрождающих индийскую

медицинскую традицию) перешла в качественно иную стадию по сравнению с развитием предыдущих периодов, что позволяет говорить о возникновении «современной» Аюрведы. Это было вызвано подъемом национального движения в Индии в конце XIX – начале XX в., когда, помимо экономической и политической независимости, встал вопрос об уникальности индийского культурного и научного наследия, в том числе в области медицинских знаний, которые, как считалось, были утеряны в результате многовекового угнетения со стороны иноземных завоевателей. Одновременно деятели индийского «возрождения» (или «ревайвализма») столкнулись с современными западными вызовами (или с вызовами «модернити»). Прежде всего, это – технологически оснащенная и систематизированная современная западная (или, как ее называли, «английская» медицина) с сопутствующей фармацевтической продукцией.

Таким образом, индийские ревайвалисты оказались в двойственном положении: с одной стороны, они заявили о возрождении древней традиции, с другой – объект возрождения необходимо было приспособить к современным условиям и сделать его равноправным партнером / конкурентом доминантной западной медицины. В результате произошли систематизация и институционализация Аюрведы. Одновременно аюрведическая диагностика стала опираться на современные методы и инструменты и использовать современную нозологию для интерпретации собственных аюрведических понятий. Дальнейшие процессы связаны с возникновением новых форм аюрведических препаратов (а именно «запатентованной» продукции) и их рыночном позиционировании в соответствии с современными маркетинговыми стратегиями. Данные черты «современной» Аюрведы дают основания исследователям говорить о феномене «нео-традиционализма» в области медицины. Последние вполне соответствует выводам Э. Хобсбаума о том, что чаще всего традиция изобреталась в ходе радикального преобразования общества, а специфика «изобретенных» традиций заключается в том, что их связь с историческим прошлым по большей части фиктивная: эти традиции представляют собой ответ на новую ситуацию в форме отсылки к ситуации старой (Hobsbawm 1983: 2, 4). Возникающая, по сути на наших глазах, нео-традиционалистская практика является реакцией на современные вызовы путем апелляции к традиции, при этом нео-традиционный конструкт подстраивается под легитимность нового порядка.

Примечания

[1] Веды – самхиты (сборники) священных текстов и жертвенных формул, гимнов и магических заклинаний. Считаются священными текстами ариев. Точные даты неизвестны. Оформлены в виде Вед предположительно во II–I тыс. до н.э. Всего известны четыре текста: Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа (см. подробнее, например, Васильев 2000).

[2] Под этим термином понимается Аюрведа до периода ее профессионализации в XX в.
[3] «In the twentieth century… Ayurveda has been (re) invented as a medical system in what can be read as a strategically essentialist move to both compete with European medicine and offer a corrective for it» (Langford 2002: 10).
[4] «Ревайвалисты» – от англ. «revive» – возрождать. См. подробнее Ch. Leslie (1969).
[5] J. Forbes Royle «Antiquities of Hindoo Medicine» (1838), Thomas Wise «Commentary on the Hindu System of Medicine» (1845), Whitelaw Ainslie «Material Indica» (1826).
[6] Ayurvedic texts were (collections of cases and accounts of colloquia overlaid with centuries of commentary). They were composed of cryptic aphorisms in poetic phrasings oriented toward mnemonic and mimetic learning practices guided by experienced vaidyas. Reframing Ayurveda as a medical system meant interpreting these texts as normative and exhaustively expository, rather than deliberately evocative or even provocative documents (Langford 2002: 9–10).
[7] «Шарира-стхана» – один из восьми разделов (стхан) трактата «Чарака-Самхита», посвященный анатомии.
[8] Кавирадж – Kaviraj (Kabiraj) – почетное звание образованных индийцев, приближенных к царскому двору в средневековой Индии. Это звание также впоследствии стало применяться к лекарям Аюрведы. *Kabi* (Kabiraj, Kaviraj) вместо Vaidhya в большей степени использовалось в Восточной Индии (Западной Бенгалии, Ассаме, Ориссе). Потомки таких лекарей включили Kabiraj (Kaviraj) в состав своих фамилий.
[9] Шива – индуистское божество, вместе с Брахмой и Вишну входит в божественную триаду Тримурти.
[10] Парвати – одно из имен супруги бога Шивы. Является благой формой Дэви, шакти (то есть женской творческой энергии) Шивы.
[11] «Some parts of the old heritage, in particular those connected with religion and magic, are disavowed, and other parts, especially those dealing with nosography, are, for better or worse, made to agree with western medicine» (Meulenbeld 1992: 112).
[12] Кхади (Khadi) – домотканая индийская одежда, символ индийского патриотизма и борьбы за независимость.
[13] Термин Д. Вуджастика и Ф. Смита (Wujastyk, Smith 2008: 2).
[14] AYUSH – аббревиатура, каждая из букв обозначает одну из туземных медицин Индии: Ministry of AYUSH – Ministry of Ayurveda, Yoga and Naturopathy, Unani, Siddha, and Homeopathy.
[15] Крор – широко используемая в индийской системе счисления единица, равная десяти миллионам или ста лакхам.
[16] http://www.homeobook.com/budget-2016-india-rs-1326-20-cr-allocated-to-ayush-ministry/
[17] http://ayush.gov.in/infrastructure/summary-infrastructure-facilities-under-ayush
[18] «It replaced a two-dimensional Ayurvedic bodily frame with a three-dimensional anatomic space» (Mukharji P.B. 2016: 6). Под двухмерным аюрведическим пространством, по-видимому, подразумевается уровень божественного и земного / физиологического.
[19] Цит. по: Nisula 2006: 210.
[20] Производное от слов «аюрведа» и «аллопатия».
[21] «Ayurveda demonstrates a key attribute of modernity and can no longer be simply seen as a ‘traditional’ knowledge system» (Banerjee 2014: 143).
[22] «Модернити» (modernity) – термин, использующийся в западной антропологии и социологии для обозначения западных капиталистических, рыночных и индустриальных тенденций и связанных с ними институтов и идеологических конструкций в противопоставлении традиционным обществам. См., например http://what-when-how.com/social-and-cultural-anthropology/modernism-modernity-and-modernization-anthropology/
[23] Термин М. Банерджи (Banerjee 2014: 141–170).

Литература

Бромлей Ю.В., Воронов А.А. Народная медицина как предмет этнографических исследований // Советская этнография. 1976. № 5. С. 3–18.

Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы Древней Индии. М.: Наука, 1975.

*Васильев Л.*С. История религий Востока. М.: Университет, 2000.

Гусева Н.Р. «О некоторых чертах традиционной индийской медицины» // Советская этнография. 1976. № 5. С. 114–125.

Падвардхан Бхушан Объединение Аюрведы и научных подходов в доказательной медицине // Второй Всероссийский конгресс по Аюрведе: Материалы конгресса (г. Москва 9–10 апреля 2015 г.) / под. ред. В.Г. Зилова, А.К. Журавлева, К.В. Дилипкумара. М.: ИВМ РУДН, АРИА, 2015.

Харитонова В.И. Религиозно-магические практики Южной Сибири: трансформации традиций в постсоветскую эпоху // Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». М.: ИЭА РАН (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 7, ч. 2), 2001. С. 169–189.

Харитонова В.И. Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2004. Вып. 167.

Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006а.

Харитонова В.И. Немного о том, чем закончился «процесс отмирания религиозных верований» // Межэтнические взаимодействия и социокультурная адаптация народов Севера России / отв. ред. В.И. Молодин, В.А. Тишков. М.: ИЭА РАН, 2006б. С. 233–250.

Харитонова В.И. Современные шаманы: творческий оксюморон или реальность // Проблемы сохранения здоровья в условиях Севера и Сибири: Труды по медицинской антропологии / отв. ред. В.И. Харитонова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; НИИ медицинских проблем Севера СО РАМН. М.: ОАО «Типография “Новости”», 2009а. С. 403–418.

Харитонова В.И. «Шаманизм» в современной России: к проблеме возрождения // Этнографическое обозрение. 2009б. № 6. С. 148–164.

Харитонова В.И. «От народно-медицинских традиций к интегративной медицине» // Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа. Вып. № 1 (74): «Российский Север и северяне: среда – экология – здоровье». 2012. С. 40–45.

Харитонова В.И. «А у нас все шаманы – православные…»: современный (нео)шаманизм и проблема культурной идентичности // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 105–133.

Banerjee M. Local knowledge for world market. Globalising Ayurveda // Economic and Political Weekly. 2004, XXXIX(1), January. P. 89–93.

Banerjee M. From Reformulating Drugs to Refashioning Parameters, Contemporary Conversations between Ayurveda and Biomedicine // Asian medicine. 2014. Vol. 9. P. 141–170.

Bode M. Taking Traditional Knowledge to the Market: The Commoditization of Indian Medicine // Anthropology & Medicine. December 2006. Vol. 13, № 3. P. 225–236.

Bode M. Assembling cyavanaprāsh, Ayurveda's best-selling medicine // Anthropology & Medicine. February 2015. P. 23–33.

Hardiman D. Indian medical indigeneity: from nationalist assertion to the global market // Social History. 2009. Vol. 34, № 3. P. 263–283.

Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions // The Invention of Tradition / eds. E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.

Langford J.M. Fluent Bodies: Ayurvedic Remedies for Postcolonial Imbalance. Duke University Press, 2002.

Leslie Ch. Modern India's ancient medicine // Trans-Action. 1969. P. 46–55.
Leslie Ch. Interpretations of illness: syncretism of modern Ayurveda, Paths to Asian Medical Knowledge. Berkley; University of California Press, 1992.
Maas Ph. On the Position of Classical Ayurveda in South Asian Intellectual History According to Global Ayurveda and Modern Research // Horizons. 2011. Vol. 2, № 1. P. 113–126.
Mukharji P.B. Doctoring traditions: ayurveda, small technologies, and braided sciences. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2016.
Meulenbeld G.J. The many faces of Ayurveda // Ancient Science of Life. Vol. XI, № 3 & 4. January – April 1992. P. 106–113.
Meulenbeld G.J. A history of Indian Medical Literature (Groningen Oriental Studies Volume XV/I–III), Groningen: Egbert Forsten (IA and IB) 1999; (IIA and IIB) 2000; (III) 2002. IA: 1 Frontispiece, XVII, 699 pp.; IB: Frontispiece, VI, 774 pp.; II A: 1 Frontispiece, VIII, 839 pp. (on addition: reprint of 19 pages defective in IA); IIB: 1 frontispiece, VIII, 1018 pp.; III (indexes): 1 frontispiece, II, 1999–2002.
Nichter M., Nichter M. Anthropology and International Health: Asian Case Studies. Psychology Press, 1996.
Nisula T. In the Presence of Biomedicine: Ayurveda, Medical Integration and Health Seeking in Mysore, South India // Anthropology & Medicine. 2006. Vol. 13, № 3. P. 207–224.
Pordi´e L. Tibetan medicine today: neo-traditionalism as an analytical lens and a political tool. Tibetan Medicine in the Contemporary World. Global Politics of Medical Knowledge and Practice. London; New York: Routledge, 2008. P. 3–32.
Wujastyk D. Review of A History of Indian Medical Literature by G. Jan Meulenbeld // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 2004. Vol. 67, № 3. P. 404–407.
Wujastyk D. The Path to Liberation through Yogic Mindfulness in Early Ayurveda // David Gordon White (ed.) Yoga in practice. Princeton University Press, 2011. P. 31–42.
Wujastyk D., Smith F. Modern and Global Ayurveda: Pluralism and Paradifms. Albany, NY: State University of New York Press, 2008.
Rai N.P., Tiwari S.K., Upadya S.D., Chaturvedi G.N. The Origin and Examination of Pulse Examination in Medieval India // Indian Journal of History of Science. 1981. Vol. 16 (1). P. 77–88.
Zysk K.G. «Mythology and the Brahmanization of Indian medicine: Transforming Heterodoxy into Orthodoxy» // Categorization and Interpretation: Indological and Comparative Studies from an International Meeting at the Department of Comparative Philology, Goteborg University. Edited by Folke Josephson. Gothenburg, Sweden: University of Gothenburg, 1999.

Статья поступила в редакцию 15 июня 2018 г.

Kotova Natalia I.

THE 'REVIVAL' OF TRADITIONAL INDIAN MEDICINE IN THE 19TH AND 20TH CENTURIES: THE PHENOMENON OF 'MODERN' AYURVEDA*

DOI: 10.17223/2312461X/22/11

Abstract. The article explores the development of Ayurveda, the traditional medicine of India, in the 19th to the 20th centuries. During this period, thanks to the efforts of Indian 'revivalists', systematised, modernised and professionalised 'modern Ayurveda' was constructed; the medicine is in dialogue with biomedicine and is being constantly reformulated. The article discusses problems and challenges associated with legitimisation, including in scientific terms, of Ayurveda in the context of current dominance of biomedicine and market economy. 'Modern' Ayurveda has a number of important characteristics which allow speaking of the phenomenon of 'neo-traditionalism'.

Keywords: Ayurveda, modern Ayurveda, traditional medicine of India, revivalism, neo-traditionalism, commercialisation, pharmaceuticalisation, biomedicine

*The research was conducted under the Russian Foundation for the Humanities (RGNF)/Russian Foundation for Fundamental Research (RFFI) project No. 17-01-00434-a, titled 'Problems of integration of medical systems, practices, and methods in the context of medical anthropology (principal investigator Valentina I. Kharitonova).

References

Bromlei Iu.V., Voronov A.A. Narodnaia meditsina kak predmet etnograficheskikh issledovanii [Folk medicine as a focus of ethnographic studies], *Sovetskaia Etnografiia*, 1976, no. 5, pp. 3–18.

Bongard-Levin G.M., Gerasimov A.V. *Mudretsy i filosofy Drevnei Indii* [The sages and philosophers of Ancient India]. Moscow, Nauka, 1975.

Vasil'ev L.S. *Istoriia religii Vostoka* [The history of the religion of the East]. Moscow: KD «Universitet», 2000.

Guseva N.R. «O nekotorykh chertakh traditsionnoi indiiskoi meditsiny» // *Sovetskaia Etnografiia*, 1976, no. 5, pp. 114–125.

Padvardkhan Bkhushan Ob"edinenie Aiurvedy i nauchnykh podkhodov v dokazatel'noi meditsine [The consolidation of Ayurveda and scientific approaches in evidence-based medicine]. In: *Vtoroi Vserossiiskii kongress po Aiurvede: Materialy kongressa* (g. Moskva 9-10 aprelia 2015g.). pod. red. V.G. Zilova, A.K. Zhuravleva, K.V. Dilipkumara [The 2nd Russian Congress on Ayurveda: Proceedings (Moscow, 9-10 April 2015)]. Moscow: IVM RUDN, ARIA, 2015.

Kharitonova V.I. Religiozno-magicheskie praktiki Iuzhnoi Sibiri: transformatsii traditsii v postsovetskuiu epokhu [The religious and magic practices in South Siberia: transformations of traditions in the post-Soviet era]. In: *Materialy Mezhdunarodnogo interdistsiplinarnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma «Ekologiia i traditsionnye religiozno-magicheskie znaniia»* [Proceedings of the International inter-disciplinary research symposium 'Environment and traditional religious and magic knowledge']. Moscow: IEA RAN (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam, T. 7, part 2), 2001, pp. 169–189.

Kharitonova V.I. Religioznyi faktor v sovremennoi zhizni narodov Severa i Sibiri [The religious factor in modern life of the peoples of the North and Siberia], *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* [Studies in applied and urgent ethnology. Is. 167)]. Moscow: IEA RAN, 2004.

Kharitonova V.I. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the ashes? Siberian shamanism at the turn of millennia]. Moscow: Nauka, 2006a.

Kharitonova V.I. Nemnogo o tom, chem zakonchilsia «protsess otmiraniia religioznykh verovanii» [A few words about how 'the dying-off of religious beliefs' ended]. In: *Mezhetnicheskie vzaimodeistviia i sotsiokul'turnaia adaptatsiia narodov Severa Rossii*. otv. red. V.I. Molodin, V.A. Tishkov [Inter-ethnic relationships and socio-cultural adaptation of the peoples of the Russia's North. Edited by V.I. Molodin, V.A. Tishkov]. Moscow: IEA RAN, 2006b, pp. 233–250.

Kharitonova V.I. Sovremennye shamany: tvorcheskii oksiumoron ili real'nost' [Shamans today: a creative oxymoron or reality]. In: *Problemy sokhraneniia zdorov'ia v usloviiakh Severa i Sibiri: Trudy po meditsinskoi antropologii*. Otv. red. V.I. Kharitonova; In-t etnologii i antropologii im. N.N. Miklukho-Maklaia RAN; NII meditsinskikh problem Severa SO RAMN [The problems of health maintenance in the North and in Siberia: Medical anthropology proceedings. Ed. by V.I. Kharitonova]. Moscow: OAO «Tipografiia "Novosti"», 2009a, pp. 403–418.

Kharitonova V.I. «Shamanizm» v sovremennoi Rossii: k probleme vozrozhdeniia [‘Shamanism’ in modern Russia: on the issue of revitalisation], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2009b, no. 6, pp. 148–164.

Kharitonova V.I. Ot narodno-meditsinskikh traditsii k integrativnoi meditsine [From folk medical traditions to integrative medicine], *Nauchnyi vestnik Iamalo-Nenetskogo avtonomnogo okruga*, 2012, Vol. 1 (74): «Rossiiskii Sever i severiane: sreda – ekologiia – zdorov'e», pp. 40–45.

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.

Banerjee M. Local knowledge for world market. Globalising Ayurveda, *Economic and Political Weekly,* 2004, Vol. XXXIX(1), pp. 89–93.

Banerjee M. From Reformulating Drugs to Refashioning Parameters, Contemporary Conversations between Ayurveda and Biomedicine, *Asian medicine*, 2014, no. 9, pp. 141–170.

Bode M., *Taking Traditional Knowledge to the Market: The Commoditization of Indian Medicine,* Anthropology & Medicine Vol. 13, No. 3, December 2006, pp. 225–236.

Bode M., *Assembling cyavanaprāsh, Ayurveda's best-selling medicine*, Anthropology & Medicine, February 2015, pp. 23–33.

Hardiman. D. *Indian medical indigeneity: from nationalist assertion to the global market, Social History*, 2009, Vol. 34, no. 3, pp. 263–283.

Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions. In: *The Invention of Tradition*. Eds. E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.

Langford J.M. *Fluent Bodies: Ayurvedic Remedies for Postcolonial Imbalance*. Duke University Press, 2002.

Leslie Ch. Modern India’s ancient medicine, *Trans-Action*, 1969, pp. 46–55.

Leslie Ch. *Interpretations of illness: syncretism of modern Ayurveda, Paths to Asian Medical Knowledge*. Berkley; University of California Press, 1992.

Maas Ph. On the Position of Classical Ayurveda in South Asian Intellectual History According to Global Ayurveda and Modern Research, *Horizons*, 2011, Vol. 2, no. 1, pp. 113–126.

Mukharji P.B. *Doctoring traditions: ayurveda, small technologies, and braided sciences*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2016.

Meulenbeld G. J. The many faces of Ayurveda, *Ancient Science of Life*, Vol. XI, no. 3&4, January – April 1992, pp. 106–113.

Meulenbeld G. J. *A history of Indian Medical Literature* (Groningen Oriental Studies Volume XV/I-III), Groningen: Egbert Forsten (IA and IB) 1999; (IIA and IIB) 2000; (III) 2002. IA: 1 Frontispiece, XVII, 699 PP.; IB: Frontispiece, VI, 774 pp.; II A: 1 Frontispiece, VIII, 839 pp. (on addition: reprint of 19 pages defective in IA); IIB: 1 frontispiece, VIII, 1018 pp.; III (indexes): 1 frontispiece, II, 1999-2002.

Nichter M., Nichter M. *Anthropology and International Health: Asian Case Studies*. Psychology Press, 1996.

Nisula T. In the Presence of Biomedicine: Ayurveda, Medical Integration and Health Seeking in Mysore, South India, *Anthropology & Medicine*, 2006, Vol. 13, no. 3, pp. 207–224.

Pordie L. Tibetan medicine today: neo-traditionalism as an analytical lens and a political tool. *Tibetan Medicine in the Contemporary World*. Global Politics of Medical Knowledge and Practice. London and New York: Routledge, 2008, pp. 3–32.

Wujastyk D. Review of A History of Indian Medical Literature by G. Jan Meulenbeld, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 2004, Vol. 67, no. 3, pp. 404–407.

Wujastyk D. The Path to Liberation through Yogic Mindfulness in Early Ayurveda. In: David Gordon White (ed.) *Yoga in practice*. Princeton University Press, 2011, pp. 31-42.

Wujastyk D. and Smith F. *Modern and Global Ayurveda: Pluralism and Paradifms*. Albany, NY: State University of New York Press, 2008.

Rai N.P., Tiwari S.K., Upadya S.D., Chaturvedi G.N. The Origin and Examination of Pulse Examination in Medieval India, *Indian Journal of History of Science,* 1981, Vol. 16 (1), pp. 77–88.

Zysk K.G. Mythology and the Brahmanization of Indian medicine: Transforming Heterodoxy into Orthodoxy. In: *Categorization and Interpretation: Indological and Comparative Studies from an International Meeting at the Department of Comparative Philology*. Goteborg University. Edited by Folke Josephson. Gothenburg, Sweden: University of Gothenburg, 1999.

УДК 615.89
DOI: 10.17223/2312461X/22/12

МЕГАЦЕРКОВЬ В США: НОВАЯ ФОРМА РЕЛИГИОЗНОСТИ*

Ольга Евгеньевна Казьмина

Аннотация. Статья, базирующаяся на полевом материале, который собирался автором в 2011–2017 гг. в двух мегацерквах штата Джорджия, и анализе современной научной литературы, посвящена исследованию феномена мегацеркви и причин его появления. Изучены устройство, формат членства и формы деятельности мегацеркви, выявляются особенности религиозности, порождаемые мегацерковью, ее отличия от религиозности в традиционных протестантских общинах. Автор приходит к выводам, что мегацерковь – это вызов традиции, веяние времени, продукт ритма и стиля жизни современного американского мегаполиса. Это пример включения религиозной организации в общество потребления, предлагающего богатый выбор товаров и услуг. Мегацерковь предлагает широкий выбор в рамках одной религиозной организации: удобное каждому время богослужения, гибкость в догматической сфере, многочисленные малые группы, разнообразные внебогослужебные программы, нерелигиозные услуги в церкви, анонимность и автономность воскресных прихожан. И все же мегацерковь – это пример не ослабления религиозности, а именно ее трансформации.

Ключевые слова: мегацерковь, США, XX–XXI вв., протестантизм, религиозность, городская среда

Во второй половине XX в. во многих странах мира появляются различные новые формы религиозности и типы религиозной идентичности, что, в частности, вызвало формирование разных, порой взаимоисключающих концепций, описывающих состояние религии в современном мире: секуляризация и десекуляризация, приватизация и деприватизация религии, неопределенная религиозность, вера без принадлежности и иные.

Проявлением новой формы религиозности можно считать и возникновение мегацерквей, приобретших надденоминационный характер и объединивших выходцев из разных протестантских (а порой не только протестантских) конфессий. Феномен мегацеркви – своеобразный и многофакторный, мегацеркви значимо отличаются от других современных протестантских церквей. Здесь дело не только в приставке «мега», отражающей численность, и не только в объединении выходцев из разных церквей. Ме-

* Статья написана при финансовой поддержке РФФИ. Грант 16-01-50064-ОГН.

гацеркви присущ целый ряд качественных характеристик. Это иной тип связи со «своей» религиозной организацией. Это приспособление религиозности к условиям современного мегаполиса. Мегацерковь пытается приблизить религиозную жизнь к повседневной общественной и культурной жизни жителей мегаполиса, учесть их культурные запросы и привычки. Фактически конструируются новые формы религиозной культуры.

Данная статья посвящена исследованию феномена мегацеркви, причин его появления и возникновения новой формы религиозности, связанной с мегацерковью. При написании статьи я опиралась на полевой материал, который собирала в 2011–2017 гг. в двух мегацерквах штата Джорджия: Церкви Норт Пойнт Коммьюнити (North Point Community Church) (фото 1) и Церкви Бакеда (Buckhead Church) (фото 2). Церковь Норт Пойнт Коммьюнити расположена в пригороде Атланты Альфарете, она была основана в 1995 г. и постепенно стала одной из самых крупных мегацерквей США. Церковь Бакеда моложе: она возникла в 2001 г. в одноименном районе Атланты.

Обе церкви организационно связаны между собой: их основатель и старший пастор – Энди Стэнли, сын баптистского пастора и сам начинавший как баптистский пастор, религиозный деятель и автор теологических работ (Stanley 2011; 2012). Я присутствовала на богослужениях и внебогослужебных занятиях в этих церквах, беседовала со старшим пастором, другими руководителями и функционерами, активистами и обычными прихожанами, познакомилась со сложной инфраструктурой данной организаций. Мои представления об этих двух мегацерквах были дополнены изучением их интернет-сайтов (North; Buckhead).

Фото 1. Церковь Норт Пойнт Коммьюнити. 2011. Фото автора

Фото 2. Церковь Бакеда. 2014. Фото автора

Для более глубокого понимания феномена мегацеркви была проанализирована научная литература об истории возникновения мегацерквей, их особенностях, взаимоотношениях с другими религиозными организациями и местными сообществами, о миссионерских и социальных проектах мегацерквей (Barna 1988; Ellington 2007; Elisha 2011; MacNair 2009; Moore 1994; Schaller 2000; Surratt, Ligon, Bird 2006; Thumma, Dave 2007; Wells 2005), а также публикации, посвященные трансформациям религиозности в XX–XXI вв. (См., напр.: Luckmann 1970; Mediating 2010; Stark, Bainbridge 1985; Stevenson 2013; Wilson 1982).

Цель данной статьи – проанализировать устройство, формат членства и формы деятельности мегацеркви, выявить особенности религиозности, порождаемые мегацерковью, ее отличия от религиозности в традиционных протестантских общинах. Все это, полагаю, поможет понять суть самого феномена мегацеркви.

Появление мегацеркви как заметного нового явления относится к 1970-м гг., хотя единичные «очень большие церкви» (very large church-

es), как их тогда стали называть, возникли еще ранее – в 1950-е и 1960-е гг. Первые мегацеркви образовались в США в результате роста отдельных протестантских евангелических конгрегаций, прежде всего баптистских и пятидесятнических. Именно в США мегацеркви получили наибольшее распространение, но это не исключительно американский феномен, мегацеркви есть и в некоторых других странах.

Демографические характеристики прихожан мегацеркви

Мегацерковью считается церковь, собирающая на воскресное богослужение не менее 2 тыс. человек (Religion 2003: 319). Самые крупные мегацеркви в США привлекают на воскресные службы более 20 тыс. К таким супергигантам относится и Церковь Норт Пойнт Коммьюнити: ее основной кампус и кампусы-сателлиты каждое воскресенье собирают 30 тыс. прихожан. Она крупнейшая в Джорджии и третья по численности прихожан в США (Kincaid 2017).

В США действуют приблизительно 1,5 тыс. мегацерквей. Они имеются во всех крупных регионах страны, но наибольшее число мегацерквей сосредоточено в Калифорнии, Техасе, Джорджии и Флориде. Применительно к этой полосе наибольшего распространения мегацерквей появилось даже название «Солнечный пояс» (Sun Belt), по аналогии с Библейским поясом (Bible Belt), который охватывает юго-восточные штаты и для которого характерны бóльшая религиозность населения и бóльшая религиозная активность по сравнению с остальной страной. В Солнечный пояс входят два штата Библейского пояса – Техас и Джорджия. В Атланте и ее ближайших пригородах, где проводилось полевое исследование, действует пять мегацерквей с числом воскресных прихожан, превышающем 5 тыс. в каждой (Kincaid 2017), т.е. это все очень крупные мегацеркви, где отличительные черты от обычной церкви проявляются ярче и рельефнее.

Около половины всех мегацерквей в США расположены в новых быстро растущих пригородах больших городов. Здесь легче, а зачастую и дешевле, приобрести большие земельные участки для церковного комплекса с его масштабными зданиями и гигантскими парковками (например, парковка Церкви Норт Пойнт Коммьюнити настолько огромна, что на ней работают регулировщики движения). В такие районы идет постоянный приток новых жителей, в основном представителей среднего класса, что мегацерковью рассматривается как определенный резерв воскресных прихожан. Как правило, мегацеркви расположены вблизи крупных автомагистралей и автомобильных развязок, чтобы было удобно приезжать на воскресные службы из других районов.

Наблюдается тенденция постоянного укрупнения мегацерквей, растет и их число (Thumma 2007: 6–8).

Возрастной состав прихожан мегацеркви отличается от прихожан «обычной» церкви. Прихожане мегацеркви моложе. Как правило, это люди средней и младшей возрастных категорий. В основном это семейные пары с детьми. Церковь Бакеда отличается более молодой структурой прихожан (возрастная группа 20–35 лет).

Для прихожан мегацеркви характерны высокий уровень образования и достаточно высокий достаток. Они мобильны, легко перемещаются по стране в поисках лучшей работы и карьерного роста. При этом прихожане мегацеркви зачастую придерживаются достаточно консервативных политических и теологических взглядов (Wells 2005: 289).

Этнорасовый состав мегацерквей в общем коррелирует с этнорасовым составом населения страны в целом: большинство мегацерквей – это «белые» церкви, примерно 10–12% мегацерквей – «черные» (Thumma 2007: 28).

Членство и лидерство в мегацерки

В настоящее время в США совокупная численность воскресных прихожан мегацерквей составляет почти 5 млн человек. Число же людей, которые себя так или иначе связывают с мегацерковью, примерно в два раза больше (Megachurch 2008: B2). Что же касается тех, кто считается членами церкви, то их, как правило, наоборот, в три-четыре раза меньше, чем число воскресных прихожан (MacNair 2009: 15). Совокупность людей, посещающих воскресные богослужения, подвижная и неопределенная. Члены мегацеркви – это постоянная община, ее «костяк». Как правило, это люди, выросшие в семьях, где было принято по воскресеньям ходить в церковь (Packard 2012: 37). Члены церкви обязательно посещают воскресные богослужения, делают пожертвования на проводимые церковью программы, участвуют в этих программах. Однако часть воскресных прихожан постоянно посещает воскресные богослужения, но не видит для себя необходимости становиться членами церкви и связывать себя с ней более тесными узами. Другая часть воскресных прихожан не считает для себя обязательным и еженедельное посещение воскресной службы. Воскресных прихожан мегацеркви, в отличие от членов обычной церкви, порой сравнивают с пассивными зрителями, стремящимися к анонимности (Thumma 1996). В мегацеркви у многих воскресных прихожан не возникает желания / стремления стать ее членом. Они просто «ходят в церковь». Они приходят в церковь, как могли бы прийти в кино, на концерт или в магазин за покупками. Соотношение воскресных прихожан и членов церкви отличает ее от традиционной протестантской церкви. В обычной церкви совокупность присутствующих на каждом

конкретном воскресном богослужении – это часть членов конгрегации. Церковь считается успешной, если каждое воскресенье ее посещают большинство членов. Присутствие не членов церкви на воскресной службе – нетипичное явление. В случае появления новых людей на воскресном богослужении в традиционной церкви прихожане постараются с ними познакомиться, проявить радушие, установить какие-то контакты. Мегацерковь позволяет человеку остаться анонимным и автономным. Его не будут стремиться вовлечь в общину. Более того, в мегацеркви не так просто стать членом, и решающее слово, включать ли прихожанина в членские списки церкви, остается за пастором (MacNair 2009: 15–16).

В мегацеркви вообще очень велика роль харизматического лидера. Как правило, это старший пастор церкви, часто ее основатель. Наиболее динамичный рост численности прихожан наблюдается в церквах, где по-прежнему служат их основатели. Приход на смену основателю нового пастора нередко сопровождается замедлением роста числа последователей. Именно старший пастор контролирует всю деятельность церкви. Мегацерковь – это церковь определенного лидера. В обычной протестантской церкви пастор в значительной степени зависит от общины, должен соответствовать ее ожиданиям. Община может отстранить, сменить пастора. В мегацеркви ее члены не определяют, кто будет пастором, должен ли пастор остаться или должен быть отстранен. Община, по сути, принадлежит пастору (MacNair 2009: 12–13). Некоторые старшие пасторы мегацерквей стали публичными фигурами, известными далеко за пределами своей округи. В мегацерковь порой идут «на знаменитость» (Packard 2012: 36-37), как идут, например, на концерт. Кстати, Энди Стенли относится именно к таким лидерам. Община мегацеркви подвижна: одни уходят, новые приходят. Пастор это знает, и это определяет его положение в церкви и его тактики. В мегацеркви считается само собой разумеющимся, что рост ее численности зависит от пастора, от того, как он проповедует, какие программы предлагает, как обустраивает церковный комплекс (MacNair 2009: 13). Теоретически многие мегацеркви допускают женское священство, но реально лишь менее чем в 1% всех мегацерквей старшими пасторами служат женщины. Подавляющее большинство старших пасторов имеют теологическое образование, полученное, как правило, в Библейских колледжах и семинариях. Уровень их образования достаточно высок. По данным на 2005 г., 72% старших пасторов мегацерквей имели магистерскую или докторскую степень (Thumma 2007: 60).

Устройство и внутреннее убранство мегацеркви

Первые мегацеркви, особенно возникшие на базе баптистских церквей, стремились, чтобы их внешний вид и убранство, в особенности зал

для богослужений, в увеличенном масштабе повторяли бы то, что воспринималось как традиционная протестантская церковь. Как правило, это были гиганты, построенные в неоготическом или колониальном стилях (Thumma 1996). Позже от этого стали все больше отходить. Большинство современных мегацерквей устроены по принципу торгово-развлекательного комплекса или бизнес-центра. Снаружи мегацерковь похожа на деловой центр, торговый молл или университетский кампус. Кстати, в мегацеркви свой церковный комплекс принято называть именно кампусом. Современный мегацерковный комплекс включает огромные залы для богослужений со сценой, партером, амфитеатром, балконом. Как правило, таких залов больше, чем один. Когда в одном зале служба проводится «вживую», в других залах идет трансляция этой службы на огромных экранах. Богослужения часто сопровождаются выступлениями своих рок-групп или джазовых ансамблей (фото 3).

Фото 3. Во время воскресного богослужения в Церкви Бакеда, 2011 г. Фото автора

Сходство с торгово-развлекательным комплексом проявляется еще и в том, что в церкви обычно есть кафе, магазины церковной литературы, библиотеки, специально оборудованные помещения для детей, где в зависимости от возраста с ними играют или проводят библейские уроки, пока их родители посещают церковную службу. В мегацерковном

комплексе могут быть службы быта (например, химчистка), фитнес-центры, спортивные залы и т.п. Часто мегацеркви имеют собственные спортивные команды. Предлагаются различные программы (совместное изучение Библии, обсуждение сложных жизненных ситуаций и путей их разрешения, занятия по детско-родительским отношениям и многие другие), в которых прихожане могут участвовать во внебогослужебное время.

В церкви Норт Пойнт Коммьюнити каждое воскресенье проводится по три богослужения: утром, днем и вечером – чтобы люди могли выбрать удобное время в соответствии с их планами или распорядком дня. Каждое богослужение проходит параллельно в двух залах. В одном зале службу ведет старший пастор – Энди Стэнли (в случае его отсутствия богослужение ведет другой пастор церкви), во втором зале все то же самое транслируется на экране (ПМА) (фото 4).

Фото 4. Старший пастор Энди Стэнли проводит воскресное богослужение в одном из залов Церкви Норт Пойнт Коммьюнити, 2011. Фото автора

Впрочем, и в первом зале установлены огромные телеэкраны, чтобы происходящее на сцене было хорошо видно всем собравшимся, независимо от того места, где они сидят. Помещение для богослужения больше всего похоже на концертный зал. На сцене нет никакой религиозной атрибутики, даже креста. Богослужение сопровождается пением и ин-

струментальной музыкой, но это не привычные хор и орган, а рок-ансамбль. Используются световые и дымовые эффекты (ПМА). Кстати, в мегацеркви вместо привычного для традиционной протестантской церкви слова «гимны» используется светское «песни» (MacNair 2009: 22). В проповеди пастор приводит многочисленные примеры из повседневной жизни и поп-культуры. Причастие совершается не каждое воскресенье. Когда оно совершается, корзины с элементами причастия – хлебом и вином (а для желающих – виноградным соком) – пускаются по рядам (ПМА).

В Церкви Норт Пойнт Комьюнити имеется несколько прекрасно оборудованных игровых, классов для библейских уроков и «кружковой» работы (здесь есть свой детский театр). В «детской части» также предусмотрено помещение, где дети могут перекусить. Когда ребенка приводят в «детскую часть» церкви, ему на одежду прикалывают яркий номерок-значок с каким-нибудь изображением и номером. Другой такой же номерок дают родителям, и по этому номерку родителям приводят ребенка, когда семья готова идти домой (ПМА).

Фото 5. Кафетерий в Церкви Бакеда, 2017. Фото автора

Церковь Бакеда находится в дорогом и престижном районе Атланты. Здесь располагаются офисы многих крупных компаний и банков, дорогие магазины, роскошные частные дома с просторными прилегающими территориями. Огромное сделанное из стали и зеркального стекла здание церкви видно издали и органично вписывается в непосредственно примыкающую к церкви часть района с утопающими в цветах уютными скверами, хорошими гостиницами и элитными многоквартирными домами, где живут в основном еще не успевшие обзавестись детьми высококвалифицированные молодые профессионалы. Церковь Бакеда адресована прежде всего именно им. Кроме того, церковь активно стремится привлечь в свои ряды студенчество Атланты. Здесь стараются сделать так, чтобы именно молодым было особенно удобно и комфортно (ПМА) (см. фото 5).

Церковь Бакеда значительно меньше своей «материнской» церкви – Норт Пойнт Коммьюнити. Здесь три воскресные богослужения проходят в разное время в одном зале, собирая несколько тысяч человек.

Межконфессиональный и миссионерский проект

Возникая на первых порах на основе конкретной деноминации, многие мегацеркви затем постепенно приобретали безденоминационный и харизматический характер. И даже в тех из них, которые сохранили конфессиональную привязку, конфессиональная принадлежность отходит на задний план. Для мегацеркви гораздо важнее связь (не обязательно очень прочная) именно с этой конкретной церковью. Для мегацеркви очень важно формирование своей идентичности, относящейся именно к данной церкви (Thumma 1996). Носителями этой идентичности становятся не только собственно члены церкви, но и ее воскресные прихожане, и задача церкви – поддерживать и укреплять эту идентичность через различные программы, участие в малых группах, социальные проекты. Эта идентичность транслируется через формулирование миссии конкретной церкви, которая должна быть понятна ее прихожанам, объединять и сплачивать их. При этом формулировка должна быть яркой и запоминающейся. В Церкви Норт Пойнт Комьюнити ее миссия обозначена лозунгом «Инвестируя и приглашая» (Investing and Inviting).

Практически все прихожане и члены мегацеркви – результат миссионерства, если не сказать прозелитизма. Очень немногие с рождения связаны с конкретной мегацерковью. Хотя мегацеркви провозглашают своей основной целевой группой неверующих, нехристиан и невоцерковленных, безразличных к вере людей, большинство их членов и прихожан – это перешедшие из других протестантских церквей (Thumma 1996). Можно сказать, что мегацерковь – это масштабный миссионер-

ский проект, адресованный занятым горожанам, ценящим свое время и комфорт. Один мой информант, в прошлом прихожанин весьма традиционной и консервативной пресвитерианской церкви, на вопрос, что его привело в мегацерковь, ответил одним словом – удобство (ПМА). Мегацерковь дает более легкую возможность быть религиозным в современном обществе, совмещать социальную и религиозную составляющую своего бытия (Thumma 1996). Можно сказать, что мегацерковь формирует необременительную религиозность. Одна из задач мегацеркви – привлечь невоцерковленных. Церковь стремится быть понятной и привлекательной для современного нерелигиозного горожанина. Это относится и к внешним атрибутам (просторное лобби с указателями, с выставленной печатной продукцией о церкви, стойками «Информация», удобные кресла, экраны в зале для богослужения, возможность приобрести прохладительные напитки), так и к содержанию богослужения (обращение к повседневным сюжетам в проповеди).

Мегацеркви свойственна активная миссионерская деятельность. Многие мегацеркви вовлечены в миссионерскую деятельность в зарубежных странах. Но прежде всего миссионерская активность мегацеркви направлена на жителей мегаполиса, в котором она расположена. Постоянный и неуклонный рост прихожан входит в концепцию мегацеркви, это ее постоянная цель. Мегацерковь стремится привлечь в свое сообщество новых людей, привести к вере неверующих и невоцерковленных. Члены церкви рассказывают о ней друзьям, соседям, сослуживцам, приглашают их на воскресные богослужения. Задача каждого члена церкви – привести хотя бы одного нового прихожанина. В определенной степени само возникновение мегацеркви можно связать с ярко выраженной миссионерской направленностью евангелических протестантстких деноминаций, с их стремлением привлечь в церковь как можно большее число людей и помочь им познать Бога.

Как вспоминал Энди Стенли, Церковь Норт Пойнт Комьюнити была создана как церковь для людей, которые не ходят в церковь. По его словам, он и его единомышленники стремились создать такую церковь, чтобы люди, просыпаясь воскресным утром, хотели бы в нее пойти (North; ПМА). По замыслу основателя, людей должно было привлекать как то, во что в этой церкви верят, так и то, что в этой церкви делают. В общем-то в этих словах квинтэссенция идеи мегацеркви: церковь, понятная и привлекательная для современных очень занятых горожан, церковь, вписывающаяся в другие институты общества потребления, церковь, дающая возможность совмещать религиозность с другими заботами и потребностями очень занятого горожанина, церковь, дающая ощущение личной связи и с Богом, и с современным обществом. При этом Церковь Нортпойнт Коммьюнити, как и большинство мегацерквей, стоит на строгих позициях евангелических протестантских дено-

минаций и считает необходимым, чтобы ее последователи приходили к вере через установление личной связи с Богом. От людей, переходящих из других деноминаций, где они были лишь формальными, непрактикующими членами, требуют повторного крещения (ПМА).

Поскольку мегацерковь посещают выходцы из разных христианских деноминаций, для нее одновременно характерно определенное безразличие к догматическим стандартам. Главное значение придается личной вере и личному контакту с Богом. Из догматических положений на первый план выдвигается вера в спасение людей мученической смертью и воскресением Иисуса Христа. Именно это положение чаще всего упоминается в воскресных проповедях и в богослужебных песнопениях (MacNair 2009: 15). Остальные общехристианские и общепротестантские положения как бы подразумеваются, догматическим же расхождениям между разными протестантскими конфессиями не придается особого значения, они как бы выводятся за скобки. Поскольку в мегацеркви бывает по нескольку воскресных богослужений, зачастую они ориентированы на разные возрастные категории, в них может использоваться музыка разных стилей, может различаться риторика проповеди, иногда даже несколько отличаются теологические подходы (Подробнее об этом см.: Surratt 2006).

Понятно, что мегацеркви с их многочисленными прихожанами и разветвленной структурой вынуждены иметь большой штат сотрудников, однако лишь меньшая их часть – это оплачиваемые работники, большинство же трудятся на абсолютно добровольных началах и не получают никакого материального вознаграждения. Отчасти это связано с американской системой налогообложения: если муж работает, а жена – нет, семья получает налоговый вычет. В случае трудоустройства жены вычет теряется, и если у мужа высокая зарплата, а у жены не очень, совокупный доход семьи при трудоустройстве жены уменьшается по сравнению с периодом, когда она не работала. Получается, что для семьи невыгодно, чтобы жена работала, что мотивирует неработающих жен, которым хочется самореализации, на волонтерство. По данным социологического обследования 2005 г., в среднем в каждой мегацеркви 284 волонтера работало по 5 и более часов в неделю, в 63% мегацерквей были волонтеры, отдававшие церкви от 20 до 40 часов в неделю (Thumma 2007: 70). Для церкви это выгодно, и старшие пасторы считают одной из важных задач церкви привлечение волонтеров (Ibid.).

Еще одна особенность мегацеркви – это деятельность малых групп. В мегацеркви со столь массовыми воскресными богослужениями трудно сформировать ощущение прихода, общины без дополнительной внебогослужебной деятельности. Поэтому очень большая роль отводится работе в малых группах. Это, в частности, совместное изучение Библии, христианской веры, совместная подготовка к крещению, уча-

стие в социальных и благотворительных программах, обсуждение и поиски решений жизненных ситуаций, совместное проведение досуга. Благодаря существованию малых групп многие прихожане отмечают, что именно в церкви у них есть друзья (ПМА).

В церкви Норт Пойнт Коммьюнити, в зависимости от вовлеченности членов церкви в деятельность малых групп, а также в целом в религиозную жизнь, выделяют три уровня связи человека с церковью: «фойе», «гостиная» и «кухня». У людей, относящихся к категории «фойе», контакты с церковью весьма формальны и поверхности. Это в основном недавно пришедшие в церковь воскресные прихожане, и задача церкви – чтобы им здесь понравилось и они бы захотели возвращаться снова и снова, чтобы они стали регулярно посещать воскресные богослужения. Люди, находящиеся в «фойе», считаются гостями. «Гостиная» подразумевает больший уровень сопряженности с церковью, участие в некоторых программах церкви. Люди, перешедшие в «гостиную», считаются друзьями. «Кухня» – это высший уровень вовлеченности и сопричастности, когда члены малой группы чувствуют себя единой общиной, а их связь с церковью далеко не исчерпывается лишь воскресными богослужениями и отдельными программами. Люди, попавшие на «кухню», считаются семьей. Именно такие «кухонные» малые группы составляют стержень мегацеркви. Цель мегацеркви – постепенно вовлечь всех воскресных прихожан в малые группы и способствовать тому, чтобы они со временем проделали путь от «фойе» к «кухне» (North; ПМА).

В церкви Бакеда для привлечения воскресных прихожан к активности в малых группах и прочей внебогослужебной деятельности после каждого воскресного богослужения проводятся собрания с названием «Next» (Backhead; ПМА). Предполагается, что бóльшая вовлеченность человека в церковь означает и укрепление его личной связи с Богом, возрастание в христианской вере. Именно те, кто по-настоящему вовлечен в ее деятельность и участвует в работе малых групп, являются членами церкви.

В США принято, чтобы церковь участвовала в социальных проектах. Особенно активно социальное служение в Библейском поясе. Мегацеркви также включают социальное служение в свои задачи. Они устраивают в своей округе (реже в более отдаленных районах) благотворительные и культурные мероприятия, помогают социально неблагополучным категориям населения. Но и их социальное служение имеет свою специфику. Это могут быть единичные, но очень массовые и яркие проекты, призванные в том числе и привлечь новых прихожан. Часто мегацеркви объединяются с другими, «обычными» церквами в своей социальной деятельности, в этом случае мегацеркви собирают деньги (зачастую немалые) для осуществления проекта, а непосредственной работой с нуждающимися занимаются члены традиционных

церквей. В Атланте, например, местные церкви активно вовлечены в социальные проекты по помощи беженцам (рядом с Атлантой находится городок Кларкстон, выбранный федеральными властями для расселения тех, кто прибывает в США со статусом «беженец»). Организация World Relief Atlanta, созданная протестантами-евангеликами, координирует деятельность местных протестантских церквей в их социальной и благотворительной работе среди беженцев. Я поинтересовалась у ее директора, насколько активны в программах организации World Relief Atlanta местные мегацеркви. Он с ходу ответил: «Они жертвуют много денег». На мой вопрос об участии волонтеров, он сказал, что у них это менее распространено, волонтеров больше из обычных церквей, если не считать социальные программы конкретных малых групп, например Церкви Норт Пойнт Коммьюнити (ПМА). В целом мегацеркви, за исключением их малых групп, которые выбирают для себя такое служение, не активны в социальной работе за пределами своего района (Thumma 2007: 81–82). И их социальное служение часто выливается в финансовую поддержку социальной деятельности других (традиционных) церквей, что также вполне вписывается в формат жизни занятого горожанина.

Заключение

Отношение традиционных американских церквей к мегацеркви неоднозначно. Одна из активисток Церкви Норт Пойнт Коммьюнити посетовала в беседе со мной, что часто последователи традиционных церквей относятся к ним с предубеждением, не понимают их, и особо подчеркнула: «А мы просто другие» (ПМА). Действительно, к такой форме церковной жизни, как принята в мегацеркви, готовы не все американцы. Тем не менее мегацерковь – это веяние времени, отражение современных тенденций жизни американского мегаполиса. Это вызов традиции: вызов традиционной церковной архитектуре и традиционному внутреннему церковному убранству, традиционной церковной музыке и церковным гимнам, традиционной проповеди и молитве, традиционной деятельности церковной общины, даже доктрина здесь подвергается трансформации. Мегацерковь – продукт урбанизации, ритма и стиля жизни мегаполиса. По мнению многих американских исследователей, возникновение мегацеркви было реакцией религиозных общин на укрупнение прочих социальных институтов в США: переход от местной школы, где в каждой возрастной группе было по одному классу, к учебному заведению, где только в начальной школе может учиться более тысячи человек, от местного магазинчика, где в небольшом количестве продавались самые необходимые предметы, к огромному торговому моллу, от местного однозального кинотеатра к гигантскому

развлекательному комплексу и т.д. Эти изменения меняли повседневную жизнь, формировали новые требования, предъявляемые к социальным институтам, и религиозные организации тоже реагировали на эти изменения (Schaller 2000: 230). Это в целом привело к укрупнению религиозных общин (Schaller 2000: 232), а в мегацеркви данная тенденция проявилась особенно ярко.

Будучи отражением жизни мегаполиса, мегацерковь дополнила картину мегаполиса, сама став одним из его символов (Carney 2015: 241).

Мегацерковь – это также пример включения религиозной организации в общество потребления, предлагающего широкий выбор товаров и услуг. Современные американцы привыкли, что в повседневной жизни они всегда имеют выбор среди множества предложений. Мегацерковь предлагает им широкий выбор в рамках одной религиозной организации: можно выбрать удобное время богослужения, одну из многих малых групп, одну из многих внебогослужебных программ, предлагаемых церковью. И даже в догматической сфере есть гибкость и вариативность.

Наличие в церкви большого числа программ, в том числе и не относящихся непосредственно к религиозным, из которых можно выбирать, роднит ее с заведением досуга. Возникновение мегацеркви – это попытка сблизить религиозную и повседневную жизнь, «обернуть» религиозные практики в привычную обывателю «упаковку». Мегацерковь стремится вовлечь в свои ряды новых прихожан, пытаясь увидеть в них прежде всего потребителя и соответственно сделав ему интересное предложение. Феномен мегацеркви стал результатом приспособления религиозной жизни к условиям мегаполиса, реакцией на укрупнение социальных, культурных и досуговых институтов в городской среде и ответом на изменение ритма и образа жизни в мегаполисе. И все же, несмотря на «бытовое удобство» мегацеркви, ее органичную вписанность в общество потребления и приспособление к ритму жизни мегаполиса, я бы не сказала, что мегацерковь – это пример ослабления религиозности. Это именно иная религиозность. И я смею надеяться, что исследование феномена мегацеркви способствует лучшему пониманию механизмов трансформации религиозности в XX–XXI вв.

Литература

Barna G. Marketing the Church. Colorado Springs: NavPress, 1988.

Buckhead Church. URL: www.buckhead church.org (accessed: 17 August 2018).

Carney Ch.R. Sanctifying the SUV: Megachurches, the Prosperity Gospel, and the Suburban Christianity // Making Suburbia: New Histories of Everyday America / Ed. by John Archer, Paul J.P. Sandul, Katherine Solomonson. Minneapolis (Minnesota), London: University of Minnesota Press, 2015. P. 240–257.

Ellingson S. The Megachurch and the Mainline. Remaking Religious Tradition in the Twenty-first Century. Chicago; London: University of Chicago Press, 2007.

Elisha O. Moral Ambition. Mobilization and Social Outreach in Evangelical Megachurches. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2011.

Kincaid A. Take me to church: Here are the 5 largest megachurches in Georgia // Atlanta Journal Constitution. January 23, 2017. URL: http://www.accessatlanta.com/events/ spirituality/take-church-here-are-the-largest-megachurches-georgia/gMaJpFcT4OycfcG4rgHIYI/ (accessed: 17 August 2018).

Luckmann T. The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. London, 1970.

MacNair Wilmer E. Unraveling the Mega-Church. True Faith or False Promises? Westport (Connecticut), London: Praeger, 2009.

Mediating Faiths. Religion and Socio-Cultural Change in the Twenty-First Century. Edited by Michael Bailey and Guy Redden. Farnham Survey (United Kingdom), Burlington (Vermont): Ashgate, Routledge, 2010.

Megachurch and State // Washington Post. July 27, 2008.

Moore R.L. Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture. Oxford: Oxford University Press, 1994.

North Point Community Church. URL: www.northpoint.org (accessed: 17 August 2018).

Packard J. Emerging Church: Religion at the Margins. Boulder (Colorado): Lynne Rienner Publishers, 2012.

Religion and American Cultures. An Encyclopedia of Traditions, Diversity, and Popular Expressions / Ed. by Gary Laderman and Luis Leon. Vol. I. Santa Barbara (California), Denver (Colorado), Oxford (England): ABC Clio, 2003.

Schaller L. E. The Very Large Church. New Rules for Leaders. Nashville: Abingdon Press, 2000.

Stanley A. The Grace of God. Nashville: Thomas Nelson, 2011.

Stanley A. Deep & Wide: Creating Churches. Unchurched People. Love to Attend. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 2012.

Stark R., Bainbridge W.S. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley: University of California Press, 1985.

Stevenson J. Sensational Devotion. Evangelical Performance in Twenty-First Century America. Ann Arbor (Michigan): University of Michigan Press, 2013.

Surratt G., Ligon G., Bird W. The Multi-Site Church Revolution. Being One Church in Many Locations. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 2006.

Thumma S. Exploring the Megachurch Phenomena: Their Characteristics and cultural context 1996. URL: www.hirr.hartsem.edu/bookshelf/thumma_article2.html#top (accessed: 17 August 2018).

Thumma S., Dave T. Beyond Megachurch Myths. What We Can Learn from America's Largest Churches. San Francisco: John Wiley & Sons, Inc., 2007.

Wells D.F. Above All Earthly Pow'rs: Christ in a Postmodern World. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 2005.

Wilson B. Religion in Sociological Perspective. Oxford, 1982.

ПМА – Полевые материалы автора. Поездки в Атланту и Альфарету (Джорджия, США), 2011–2017 гг. Наблюдения, зафиксированные в дневниковых записях и фотографиях. Неформализованные интервью информантов: старший пастор, пасторы, сотрудники, волонтеры, прихожане Церкви Норт Пойнт Комьюнити и Церкви Бакеда, директор организации «World Relief Atlanta».

Статья поступила в редакцию 5 сентября 2018 г.

Kazmina Olga E.

MEGACHURCHES IN THE USA: A NEW FORM OF RELIGIOSITY*

DOI: 10.17223/2312461X/22/12

Abstract. The article, being based on the results of the author's field research in two megachurches in US state of Georgia from 2011 to 2017 and on the analysis of contemporary scholarly literature, investigates the phenomenon of megachurches and the reasons behind their emergence. It studies the principles of the megachurch organisation, membership, and activities, the specific features of religiosity generated by the megachurch and the difference of this religiosity from the one practiced in traditional Protestant congregations. The author concludes that the megachurch is a challenge to the tradition, a trend and a product of the rhythm and way of life in an American megapolis today. It is an example of the inclusion of a religious organisation in the consumer society which offers a wide variety of goods and services to choose from. The megachurch gives multiple choices: convenient times to attend church services, flexibility of dogmatic standards, participation in various small groups and extra-service programmes, non-religious services, anonymity and autonomy for Sunday service attendants. And yet, the megachurch is not indicative of religiosity losing ground, rather it is an indication of its undergoing transformation.

Keywords: megachurch, USA, 20th and 21st centuries, Protestantism, religiosity, urbanisation, city

*The article was supported by the Russian Foundation for Fundamental Research, RFFI (grant No. 16-01-50064-OGN).

References

Barna G. *Marketing the Church*. Colorado Springs: NavPress, 1988.

Buckhead Church. Available at: www.buckhead church.org (accessed 17 August 2018).

Carney Ch. R. Sanctifying the SUV: Megachurches, the Prosperity Gospel, and the Suburban Christianity. In: *Making Suburbia: New Histories of Everyday America*. Edited by John Archer, Paul J.P. Sandul, Katherine Solomonson. Minneapolis (Minnesota), London: University of Minnesota Press, 2015, pp. 240-257.

Ellingson S. *The Megachurch and the Mainline. Remaking Religious Tradition in the Twenty-first Century*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2007.

Elisha O. *Moral Ambition. Mobilization and Social Outreach in Evangelical Megachurches*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011.

Kincaid A. Take me to church: Here are the 5 largest megachurches in Georgia, *Atlanta Journal Constitution*. January 23, 2017. Available at: http://www.accessatlanta.com/events/spirituality/take-church-here-are-the-largest-megachurches-georgia/gMaJpFcT4OycfcG4rgHIYI/ (accessed 17 August 2018).

Luckmann T. *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*. London, 1970.

MacNair Wilmer E. *Unraveling the Mega-Church. True Faith or False Promises?* Westport (Connecticut), London: Praeger, 2009.

Mediating Faiths. Religion and Socio-Cultural Change in the Twenty-First Century. Edited by Michael Bailey and Guy Redden. Farnham Survey (United Kingdom), Burlington (Vermont): Ashgate, Routledge, 2010.

Megachurch and State, *Washington Post*. July 27, 2008.

Moore R. L. *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

North Point Community Church. Available at: www.northpoint.org (accessed 17 August 2018).

Packard J. *Emerging Church: Religion at the Margins*. Boulder (Colorado): Lynne Rienner Publishers, 2012.

Religion and American Cultures. An Encyclopedia of Traditions, Diversity, and Popular Expressions. Edited by Gary Laderman and Luis Leon. Vol. I. Santa Barbara (California), Denver (Colorado), Oxford (England): ABC Clio, 2003.

Schaller L. E. *The Very Large Church. New Rules for Leaders*. Nashville: Abingdon Press, 2000.

Stanley A. *The Grace of God*. Nashville: Thomas Nelson, 2011.

Stanley A. *Deep & Wide: Creating Churches. Unchurched People. Love to Attend*. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 2012.

Stark R., Bainbridge W. S. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Stevenson J. *Sensational Devotion. Evangelical Performance in Twenty-First Century America*. Ann Arbor (Michigan): University of Michigan Press, 2013.

Surratt G., Ligon G., Bird W. *The Multi-Site Church Revolution. Being One Church in Many Locations*. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 2006.

Thumma S. *Exploring the Megachurch Phenomena: Their Characteristics and cultural context* 1996. Available at: www.hirr.hartsem.edu/bookshelf/thumma_article2.html#top (accessed 17 August 2018).

Thumma S., Dave T. *Beyond Megachurch Myths. What We Can Learn from America's Largest Churches*. San Francisco: John Wiley & Sons, Inc., 2007.

Wells D. F. *Above All Earthly Pow'rs: Christ in a Postmodern World*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 2005.

Wilson B. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford, 1982.

PMA – Polevye materialy avtora [Author's field materials]. Field trips to Atlanta and Alpharetta (Georgia, USA) undertaken from 2011 to 2017. Field observations in diaries and pictures. Informal interviews with the senior pastor, pastors, staff members, volunteers, and parishioners of the North Point Community Church and the Bakeda Church, Director of *World Relief Atlanta*.

УДК 39, 327
DOI: 10.17223/2312461X/22/13

МИГРАЦИОННЫЙ КРИЗИС В РЕСПУБЛИКЕ СЛОВЕНИЯ (2015–2016 гг.): ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ*

Мариям Мустафаевна Керимова

Аннотация. В статье показано, что большинство попавших в Словению – самую маленькую страну Центральной Европы – уезжают еще до получения вида на жительство. Это означает, что для беженцев эта страна не представляет интереса для постоянного местопребывания и остается для них лишь транзитной зоной. В связи с затянувшимся экономическим кризисом и связанным с ним низким уровнем оснащения полиции, армии, гражданской обороны, Красного Креста, отсутствием финансовых средств на другие расходы Словения, не подготовленная к миграционному валу, столкнулась с серьезными проблемами, связанными с размещением огромного количества беженцев. В статье представлена динамика событий миграционного кризиса 2015–2016 гг., особое внимание уделено рефлексии словенского общества и СМИ на происходившие события и сделан вывод о том, что словенское общество разделилось примерно пополам: часть его относится к установке проволочных заграждений на границах РС позитивно, другая – негативно, разделились и мнения по поводу внедрения в общество иноэтничной культуры, размещения мигрантов в своем городе и доме, и проблем выделения мигрантам пособий и квот на прием беженцев.

Ключевые слова: Республика Словения, миграционный кризис, беженцы, общественное мнение

Словения – самое маленькое государство в Центральной Европе на пути потока беженцев, стремящегося в «страну обетованную» – Германию. Население Словении составляет немногим более 2 млн жителей. Эта бывшая республика СФРЮ, провозгласившая независимость в июне 1991 г., сейчас занимает по уровню жизни 24-е место в мире, приближаясь по данному показателю к Австрии. Страна привлекает иммигрантов, составляющих около 20% ее населения, хорошей экологией, практически полным отсутствием преступности и высоким социальным обеспечением граждан. Республика Словения (далее РС) с 1 мая 2004 г. стала членом ЕС, а 1 января 2007 г. была включена в Шенгенскую зону.

* Статья написана в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ (№ 16-01-00459) «Страны Европы в контексте глобальных миграций конца XX – начала XXI в.: этнокультурный аспект».

Начиная со второй половины XIX столетия и вплоть до 50-х гг. XX в. Словению можно считать страной эмиграции, а с 1954 г. до конца 1990-х гг. она стала страной иммиграции из республик СФРЮ – Боснии и Герцеговины, Сербии, Хорватии, Черногории и Македонии, что объяснялось ее более высоким экономическим уровнем (*Cukut* Krilić 2009: 68–69). С момента принятия Резолюции Совета Безопасности ООН по миграционной политике (1999 г.) в РС были приняты законы (Lipovec 1999: 30–46), содержащие четкие положения о приеме и интеграции иммигрантов[1], измененные и дополненные в последние годы, когда Европу накрыл миграционный вал.

Современный дискурс по проблемам миграционного кризиса в ЕС 2015–2016 гг.

Миграционные исследования в современном зарубежном и российском дискурсе представлены чрезвычайно широко. В многочисленной научно-исследовательской, учебной, справочной литературе анализируется широкий круг проблем. Миграционный кризис в ЕС изучался в том числе и коллективом авторов ИЭА РАН в рамках трехлетнего проекта РФФИ «Страны Европы в контексте глобальных миграций конца XX – начала XXI в.: этнокультурный аспект». Являясь участником этого проекта, автор настоящей статьи поставила перед собой цель не просто осветить современный миграционный дискурс, а конкретно дискурс миграционного кризиса 2015–2016 гг. Необходимо отметить, что тема миграционного кризиса вышла сегодня на первый план в мировой политике из-за беспрецедентного притока беженцев в Европу, высоких темпов экономической и вынужденной иммиграции из регионов Ближнего Востока и Африки, что стало причиной острейших политических размежеваний и раскола общественного мнения. Различные проблемы последнего миграционного кризиса начали освещаться в российских и западных публикациях лишь с конца 2015 – начала 2016 г., в настоящее время число таких исследований неуклонно растет. Дискуссия вокруг кризиса охватила проблемы единого подхода к миграционной политике стран ЕС, массового притока и размещения беженцев, их регистрации, квот, взаимоотношения с государственными и общественными инстанциями и мигрантами, защиты от разных видов дискриминации, гендерные и возрастные проблемы мигрокризиса, проблемы адаптации и интеграции мигрантов, обеспечения прав мигрантов (на трудоустройство, образование, здравоохранение и т.п.), проблемы антиисламизма (Любарт 2016: 340–369). В недавно вышедших публикациях (Миграционные проблемы в Европе 2015; Миграционный кризис в ЕС... 2015; ЕС перед вызовом миграционного кризиса 2016; Миграционный кризис в Европе 2016 и др.) рассматриваются геополитические, социальные, гу-

манитарные, экономические аспекты миграционного кризиса в странах ЕС, их политические и экономические риски в условиях этого кризиса. Несколько в другом ракурсе написаны недавно опубликованные в серии «Исследования по прикладной и неотложной этнологии» ИЭА РАН пять объемных брошюр, касающихся прежде всего этнокультурного аспекта миграционного кризиса в 2015–2016 г. во Франции, Испании, Германии, Хорватии, Македонии и Сербии (Любарт 2017; Кожановский 2017; Толмачева 2017; Керимова 2017; Керимова 2018). В них развернуто анализируются рефлексия общества и СМИ этих стран на мигрокризис, особенности иммиграционной политики этих стран и острота кризисных событий.

Широко освещается дискурс последнего кризиса в Европе в периодической печати и сетевых ресурсах. На первое место можно поставить весьма важные периодические издания, выходящие в Оксфорде и Лондоне – «Обзор вынужденной миграции» (Forced Migration Review, FMR) и «Записки о миграции» (Migration letters), охватывающие актуальные проблемы миграции (первый выходит в печатном и онлайн-виде) (https://www.fmreview.org/).

Их выпуски за 2016–2017 гг. посвящены, например, лагерям беженцев, сирийцам в изгнании, переселению в европейские страны и дискуссиям по этому поводу, местным сообществам в разных странах как источнику защиты мигрантов в иноэтничной среде и т.п. Не менее важным является ежегодное серийное издание «Перспективы международной миграции» (International Migration Outlook), издающееся международной Организацией экономического сотрудничества и развития (OECD). В выпусках этого издания за 2015–2017 гг. рассматриваются перспективы международной миграции, последние события миграционного кризиса, политика и реакция развитых стран на мигрокризис, проблемы трудоустройства мигрантов последней волны, содержатся данные статистики и т.п. В американском междисциплинарном рецензируемом журнале «Миграция и общество» (Migration and Society) обсуждаются актуальные проблемы и перспективы современных миграционных процессов, социальной, культурной и правовой интеграции беженцев и т.д.

Большой массив информации о мигрантах последней волны содержится на интернет-сайтах Международной организации по миграции (The International Organization for Migration, IOM), Ассоциации европейской миграции (The Association of European Migration, AEMI), Агентства ООН по делам беженцев (The UN Refugee Agency, UNHCR имеет специальный портал Operational portal Refugees situation), Международного Комитета Красного Креста (International Committee of the Red Cross, ICRC), французском сайте «Кризис мигрантов в Европе» (La crise migratoire en Europe), сайтах Шведского миграционного агентства

(Swedish Migration Agency), Европейского совета по международным отношениям (ECFR), Международной амнистии (Amnesty International), Комитета по чрезвычайным ситуациям и мигрантам (KIRS), Венгерского Хельсинкского комитета (Hungarian Helsinki Comittee), на испанском сайте Las personas refugiadas en España y Europa (Беженцы в Испании и в Европе, Informe 2016 de la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR)), сайтах Белградского центра прав человека (Beogradski centar za ljudska prava), хорватского Центра правовой защиты и помощи соискателям убежища (Centar za zaštitu i pomoć tražiocima azila, APC-CZA), Центра исследований проблем мира в Хорватии (CMS), Организаций помощи беженцам и мигрантам в Македонии (La Strada и Legis) и др.

Информация о проблемах последнего миграционного кризиса в ЕС содержится на страницах многих научных журналов, в том числе этнологических. Например, весь выпуск испанского журнала Revista de Dialectología y Tradiciones Populares (2015. № 2, vol. 70) был посвящен мигрантам и беженцам в регионе Средиземноморья, много статей о кризисе содержится в журналах Nuevas Tendencias en Antropologia, Revista de Antropologia Experimental, Revista de Antropologia Social. Проблеме последней волны посвящен выпуск французского журнала IFOP focus (2016. № 142,) «Демонстрация оппозиции созданию Центров приема беженцев – выявление напряженности мнений по вопросу о мигрантах» (Les manifestations d'opposition a la création des centres d'accueil – un révélateur de la crispation de l'opinion sur la question des migrants), брошюра Х. Тиоллет «Мигранты, миграция: 50 вопросов для того, чтобы высказать свое мнение» (H. Thiollet. Migrants, migrations: 50 questions pour vous faire votre opinion Broché. Paris, 2016), книги Р. Джонс «Преодоление границ: беженцы и их право на передвижение» (R. Jones. Violent Borders: Refugees and the Right to Move. London, 2016), П. Кинсли «Новая Одиссея: история кризиса беженцев XXI века» (P. Kingsley. The New Odyssey: The Story of the Twenty-First Century Refugee Crisis. N. Y. 2017) и др.

Что касается СМИ, то проблемы последнего кризиса наиболее активно освещались на каналах CNN, BBC, Bloomberg, Al Jazeera (вещание ведется практически на всех языках ЕС), на страницах газет De Telegraaf, Lumenite, Le Monde, Frankfurter Algemeine Zeitung, Die Welt, The Times, The Guardia, The New York Times, Los Angeles Times, The Washington Post, Политика, Večernji list и мн. др. (Mihelj 2004).

Методы и гипотезы исследования

В настоящем исследовании применялся метод контент-анализа первичной информации о миграционном кризисе в РС, содержащейся в материалах СМИ, интернет-ресурсах, немногочисленной словенской

научной литературе. Метод экспертных оценок дал возможность показать несовпадение интересов мигрантов и ожиданий принимающего общества. Кроме того, использовались качественные социологические методы (нестандартизированное интервью, включенное наблюдение), призванные выявить причины, цели, факторы миграции, учитывая территориальные особенности страны, направление миграционного потока, его масштабы.

Выбор таких методов определяется задачей и основной целью исследования: представить экстремальную ситуацию, возникшую в РС в 2015–2016 гг., проанализировать рефлексию словенского общества на события мигрокризиса.

Интервьюирование волонтеров различных словенских организаций, анализ материалов СМИ, комментариев к статьям в словенских интернет-блогах, мнение экспертов, опросы Службы общественного мнения и материалы, представленные на различных совещаниях и конференциях по проблемам миграционного кризиса в Словении, как я полагаю, позволят подтвердить выдвинутую мной гипотезу и дадут основание утверждать, что общество разделилось на две части: одна часть отнеслась к установке проволочных заграждений на границах РС позитивно, другая – негативно, и так же словенцы отнеслись к внедрению в общество иноэтничной культуры, размещению мигрантов в своем городе и доме, к проблемам выделения мигрантам пособий и квот на прием беженцев (Mehinović 2015: 26, 27).

Динамика миграционного кризиса 2015–2016 гг. в Словении

РС в последние годы стала транзитной страной на «Балканском маршруте» для иммигрантов и беженцев из стран Ближнего Востока и Южной Азии (Сирия, Ирак, Афганистан, Пакистан, Бангладеш), из Африки (Эритрея, Нигерия, Сомали, Судан, Гамбия) и Западных Балкан (Косово, Албания). Мигранты использовали пути из Египта через Средиземное море в Грецию и по «Балканскому маршруту» (Македония, Сербия, Хорватия, Словения) в богатые европейские страны.

В рамках подготовки к наплыву мигрантов в Любляне в 2015 г. было принято решение усилить пограничный контроль на границе с Венгрией и тем самым отменить для мигрантов Шенгенский режим, позволяющий им передвигаться без паспортного контроля. Прибывающие в РС беженцы по закону должны немедленно запросить убежище, а если условий для предоставления искомого статуса не будет, то в течение 48 часов их надлежало вернуть в Хорватию. Тех, кому было разрешено остаться в РС, размещали в центрах приема беженцев; один из главных центров в виде палаточного лагеря находился в районе словенского городка Брежице вблизи границы с Хорватией, через который пролегают

главные транспортные артерии между двумя странами. В самом начале кризиса стало очевидно, что направляющиеся в Европу мигранты не намерены просить убежища в транзитных странах и без весомых причин не остаются в них на длительное время, а стремятся как можно скорее добраться до стран Западной и Северной Европы.

В августе 2015 г. большие группы мигрантов начали пересекать границу Словении. Чтобы не допустить мигрантов на свою территорию, Венгрия еще в начале июля 2015 г. приступила к строительству проволочных заграждений на границе с Сербией (Zavratnik, Cukut Krilić 2016). Когда в сентябре Германия объявила о политике «открытых дверей» для беженцев, миграционный вал стал интенсивно нарастать. Ситуация в Хорватии, которая только между 16 и 20 сентября приняла 25 тыс. мигрантов, четко обозначила возможность гуманитарной катастрофы, и Словения, как и другие страны «балканского коридора», также не была готова к такому мощному миграционному потоку. Поскольку на границе Венгрии были возведены заграждения из колючей проволоки, поток беженцев перенаправился через Хорватию в Словению. 3 сентября заместитель министра внутренних дел РС Б. Шефиц пояснил, что беженцы будут разделены на три группы: 1) запросившие международную защиту; 2) те, кто подлежит репатриации по правилам Дублинской конвенции (экономические мигранты, нелегалы и т.п.); 3) нелегальные мигранты, которые не могут вернуться в страну исхода и в связи с этим имеют возможность получить разрешение на проживание в Словении. Европейские СМИ сообщили, что в начале сентября именно Словения приняла в общей сложности 631 человека, прибывшего из Греции, Венгрии и Италии (Портал «Новости из Словении»…), в то время как Венгрия отгородилась проволочной стеной от Сербии и закрыла последний отрезок совместной границы и возвела ограждения на границе с Хорватией; это привело к тому, что беспрецедентный поток беженцев пошел через крошечную Словению. С 17 на 18 сентября в страну прибыло около 8 тыс. беженцев. Телерадиокорпорация BBC сообщила, что премьер-министр РС М. Церар разослал письмо коллегам из других стран ЕС с просьбой о помощи (Тысячи мигрантов отправились в Словению… 2015), в то время как канцлер Германии А. Меркель отметила, что Германия очень высоко оценивает активную позицию Словении в ситуации с беженцами, в значительной степени, по ее мнению, способствующую решению проблемы с мигрантами в целом (Портал «Новости из Словении»…).

Из-за критической ситуации словенские власти ввели ограничение на прием – 2 500 мигрантов в день, объяснив это тем, что Австрия в сутки может принять не более 1 500 человек, что затормозило скорость миграционного потока и мигранты начали скапливаться сначала в Сербии, потом в Хорватии (Vezovnik 2017: 121–133). Когда на сербско-

хорватской границе скопилось 40 автобусов с мигрантами, это привело к стычкам беженцев с сербской полицией, и поэтому, несмотря на введенные лимиты, Словении пришлось принимать больше мигрантов – всего за три дня, с 18 по 20 октября, здесь оказалось уже 20 тыс. человек, т.е. 1% от населения страны.

По требованию властей Словении 25 сентября Венгрия временно убрала колючую проволоку на части совместной границы, но 17 октября все-таки окончательно закрыла свои границы, таким образом формируя другой маршрут в обход Венгрии. По сравнению с Венгрией, которая применила для сдерживания напора спецназ и бронетехнику, словенские власти вели себя довольно осторожно, хотя начали сталкиваться с проявлениями агрессии: один из палаточных лагерей был сожжен, в других росла напряженность.

После закрытия Венгрией границы с Хорватией самой большой проблемой стало то, что последняя, не согласовывая свои действия со Словенией, высаживала беженцев на «зеленой» границе[2]. Правительство РС заявило, что намерено принимать от 2 до 2,5 тыс. человек в день, координируя свои действия по приему беженцев с Хорватией и Австрией. В то же время Национальным собранием РС были внесены изменения в «Закон об обороне», дающий армии дополнительные полномочия и позволяющий тесно взаимодействовать с полицией, хотя ранее армия могла оказывать только техническую и логистическую поддержку полиции[3].

Словенское радио «Студент» выдвинуло инициативу по сбору подписей для запроса тендера на проведение референдума о внесении дополнений в «Закон об обороне», а словенская правозащитная организация Amnesty International высказалась против неприемлемого поведения Словенского государства, в котором беженцы вынуждены спать на земле.

Интенсивность притока беженцев продолжала нарастать: 25 октября 2015 г. началась вторая фаза кризиса, ознаменованная прибытием в Словению более 66 тыс. мигрантов. Премьер-министр Хорватии З. Миланович отметил в Брюсселе, что Словения отказывается от сотрудничества с Хорватией и другими странами, однако 27 октября в своем интервью для телеканала CNN М. Церар призвал страны ЕС объединиться в борьбе с кризисом, подчеркнув, что борьбу с таким мощным миграционным давлением надо начинать уже на внешних границах Евросоюза и в странах, откуда эти беженцы прибывают.

Министр внутренних дел Австрии объявила о «строительных мерах» на австрийско-словенской границе, которые поддержал К. Эрьявец, отметив, что РС также решила построить проволочные заграждения. По данным на конец октября, Словения приняла в общей сложности более 86 тыс. мигрантов, из которых более 59 тыс. сразу же покинуло страну, и только 49 человек, оставшихся в Словении, обратились за получением статуса международной защиты (Rabuza, Vovk 2015).

С 20 по 23 октября количество беженцев превысило барьер возможностей страны, поэтому власти Словении установили квоту на ежедневный прием беженцев: не более тысячи человек в сутки[4], а в начале ноября Европейская комиссия выделила РС более 1 017 000 евро для оказания чрезвычайной помощи мигрантам.

Управление полиции Словении (GPU) сообщило, что, по данным на декабрь 2015 г., через страну прошло 289 тыс. 909 мигрантов, покинуло ее 278 тыс. 954 человек. Только за один день 25 декабря 2015 г. сюда въехало 2 тыс. 160 мигрантов (Makove 2015).

В середине ноября 2015 г. РС временно установила заграждения на некоторых участках границы с Хорватией, составивших в общей сложности 80 км, однако хорватский МИД направил ноту протеста Словении по поводу их установки вдоль р. Сотлы, а позднее – в австрийском пограничном пункте Шпиле (Leskovšek 2015). Словенский премьер-министра Церар заявил в Брюсселе, что понимает беспокойство и дискомфорт властных структур в Истрии, требующих снятия ограждений, но Хорватия направляет большие группы беженцев и мигрантов через всю Истрию в Италию, а это неприемлемо (Dvorjak 2016: 18–34). В ноябре 2015 г. РС полностью закрыла свои границы для экономических мигрантов. Несмотря на напряженное положение, стороннему наблюдателю, находившемуся в Словении в этот период, бросалось в глаза, что на улицах большинства словенских городов беженцев не было видно, поскольку все действо разворачивалось на южной и северной границах страны. В конце ноября 2015 г. центры приема беженцев по всей стране опустели. К замедлению миграционного потока привели действия турецкой береговой охраны в сотрудничестве с Международной организацией по миграции (МОМ). 29 ноября лидеры стран – членов ЕС (Германии, Австрии, Люксембурга, Бельгии, Нидерландов, Швеции, Финляндии, Греции), а также Турции на коалиционной брюссельской встрече обсудили вопрос о приеме беженцев прямо из Турции, минуя страны «Балканского коридора», а ЕС выделило Турции 3 млрд евро для помощи мигрантам, при этом 6,5 млн евро предоставила Словения.

22 января 2016 г. РС окончательно отказалась принимать беженцев, въезд в Словению был разрешен только тем, кто следовал транзитом в Германию и Австрию, чтобы там запросить ВНЖ. При этом ужесточался пограничный контроль, а министр внутренних дел страны В. Жнидар пояснила, что принятые Любляной меры были вынужденными, поскольку аналогичные ограничения на своих границах уже ввели Сербия, Македония, Хорватия и Австрия. В создавшейся ситуации все страны ЕС в срочном порядке обсудили квоты на прием беженцев. В феврале 2016 г. Словения и Хорватия перешли на новый режим пропуска мигрантов через границу, согласно которому эти страны намеревались принимать не более 500 беженцев в день. 5 марта этого же года

парламент РС принял закон, позволивший ускорить процесс получения статуса беженца, согласно которому правительство должно рассматривать запросы по предоставлению убежища в максимально сжатые сроки, а 9 марта 2016 г. страны Балканского региона в координации друг с другом закрыли «Балканский маршрут» для нелегальных мигрантов. Премьер Хорватии Орешкович подчеркнул, что Словения накануне «активировала шенгенские правила»[5], что вызвало эффект домино в Хорватии, Сербии и Македонии (Хорватия отчиталась о закрытии пути... 2016). Отныне допуск на территорию РС предоставлялся только мигрантам, которые собирались получить статус беженцев и приехали в Словению исключительно по гуманитарным причинам.

Итак, к августу 2017 г. около 500 тыс. нелегальных мигрантов пересекли территорию самой маленькой страны вдоль «Балканского коридора» миграции. В первые 11 месяцев 2016 г. РС приняла 1 тыс. 170 запросов на соискание убежища, из которых лишь 148 было одобрено, в то время как около 230 запросов находилось в стадии обработки (Словения ужесточает закон… 2017).

Рефлексия словенского общества на миграционный кризис и прием беженцев

15 сентября 2015 г. было опубликовано исследование Службы общественного мнения (Episcenter) результатов опроса 733 респондентов – граждан Словении, которые ответили на некоторые вопросы о возникшем кризисе. На вопрос «Поддерживаете ли вы систему обязательной квоты, в соответствии с которой каждый член ЕС должен принять определенное количество беженцев?» 57% ответило «да», 41% – «нет». По приведенным данным тремя наиболее распространенными причинами, почему те, кто ответил «да», согласны с системой приема, были: а) потому, что это необходимо, чтобы помочь беженцам (52,1%); б) это важно, так как все принимают участие в помощи (26,9%); с) потому, что таким образом достигается равномерное распределение между странами ЕС (17,5%). Наиболее распространенные причины, по которым люди были не согласны с системой распределения квот: а) обеспокоенность судьбой своей страны (34,6%); б) потому что каждая страна сама должна решать, сколько она может принять (22,4%); в) потому, что квоты вообще неприемлемы (8,1%). 6,5% респондентов категорически не поддерживают систему распределения квот, объясняя это боязнью исламизации Европы и смешения культур. Был также задан вопрос: «Готовы ли вы в вашем доме временно разместить беженцев и дать им проживание и питание?» 67,3% респондентов ответили, что они не были готовы временно разместить в своем доме беженцев и обеспечить их жильем и питанием, 31,9% респондентов ответили, что

готовы их принять. Большая доля тех, что готовы принять, – лица некатолического вероисповедания, люди с высшим образованием и те, кто ближе к политике левого курса. В своем доме согласны разместить беженцев на срок в один месяц 25,3%, в течение шести месяцев – 12,8%, в течение одного года – 9,8%. Остальные респонденты ответили, что приняли бы их в своем доме по острой необходимости в течение одной недели, на несколько дней.

Из-за беженцев 15% граждан Словении чувствуют себя под угрозой (такое мнение доминирует среди католиков и людей с начальным образованием), остальные 85% не боятся мигрантов. После повторных опросов Службы общественного мнения 17% респондентов высказало боязнь личной угрозы из-за притока беженцев, что на 1,5% больше, чем они продемонстрировали в исследовании, проведенном в сентябре 2015 г. (Dvorjak 2016: 18–19).

Интересны данные общественного мнения, размещенные 12 сентября 2015 г. на сайте RTV Slovenija. Часть блогеров в социальных сетях сочувственно отнеслись к мигрантам, поддержав мнение о том, что в венгерских центрах размещения они были приняты из ряда вон плохо, радостно приняли известие о предоставлении убежища 14 сирийцам и приеме еще 230 беженцев. Другая часть была недовольна нарушением железнодорожного сообщения из-за тяжелой миграционной ситуации, высказали боязнь наступления хаоса; третьи их успокаивали, говоря, что экономические мигранты никогда не будут приняты в качестве беженцев. Некоторые высказавшиеся за прием беженцев демонстрировали толерантность к ним лишь до тех пор, пока их не было в Словении[6] (Begunci so idealna slovenska tema… 2015).

В декабре 2015 г. прозвучало неприятие жителями РС установки проволочных заграждений на ее границах. Но, по данным анкетирования (Episcentrova anketa – Анкета Эписцентра), большинство словенцев поддержали строительство проволочной изгороди на границе с Хорватией, однако была создана онлайн социальная сеть против установки колючей проволоки в Истрии и других районах, подготовлена акция под названием «Против проволоки, гуманная Европа» в Драгоне и Брезовице (Ena Istra). Народная инициатива Vajerles организовала осмотр проволочного забора вдоль р. Сотлы, выразив тем самым свое несогласие, в марше протеста приняли участие около 60 человек из Словении и Хорватии (Ob Sotli shod proti žici… 2015). Примерно в это же время представители Ассоциации Бела Крайна передали премьер-министру Церару письмо, в котором они призвали немедленно убрать заграждения на границе с Хорватией: было заявлено, что проволока доказывает неспособность Словении и Хорватии нести ответственность за правильный подход к решению миграционной проблемы, а только создает напряженность и что не существует конституционной основы для вве-

дения таких мер (Društvo Bela Krajina… 2015). Как видим, общество Словении выступало как за, так и против проволочных заграждений.

Комментарии читателей, высказавшихся в интернет-блоге по поводу статьи «Размещение беженцев в Словении: проблема политиков, а не граждан», опубликованной 25 февраля 2016 г. на сайте муниципалитета Кидричево (автор Барбара Эржен; Eržen 2016), также часто оказывались диаметрально противоположными: мнения колебались от леволиберальных настроений (их придерживается и автор статьи) до полного неприятия приема мигрантов. Некоторые считали, что не обязательно поддерживать контакты с мигрантами, но ненависть к ним недопустима, другие предлагали принять в стране 150 взрослых мигрантов и 100 детей, а взамен получить средства на их содержание от ЕС, часть из которых можно было бы употребить, скажем, на вывоз мусора из Любляны, на коммунальные расходы для жителей страны и т.п. Обсуждавшие статью говорили, что необходимо помогать беженцам и особенно несовершеннолетним, но не экономическим мигрантам. Часть блогеров были настроены резко отрицательно к исламской культуре и мигрантам, а другие предлагали селить их в Любляне, поскольку это самый мультикультурный центр РС. Многие были озабочены тем, сколько на мигрантов расходуется из бюджета страны, и предлагали созвать референдум по поводу желательности или нежелательности приема беженцев. Накал общественных эмоций доходил даже до опасения, что через пару лет мигрантов в Словении будет больше, чем словенцев. Большинство блогеров выступали с требованием к правительству и СМИ ограничить внедрение исламской культуры, призывали мигрантов уважать словенскую культуру, говорили о необходимости запрета в Словении мусульманской одежды (хиджаб) и Корана. Был поставлен вопрос: каким образом можно совместить Коран, демократию и права человека, как интегрировать мигрантов и научить их соблюдать словенские нормы поведения и культуру ношения одежды? Присутствовала и боязнь изменения демографической ситуации в Европе, так как большой процент арабов в возрасте до 30 лет уже проживает в странах ЕС. Интересовал словенцев и вопрос о том, какие силы способствуют и руководят этим миграционным коллапсом. Многие участники дискуссии боялись загрязнений от мигрантов на улицах и в общественных местах, сексуальной агрессии, проникновения в РС исламского экстремизма, испытывали страх от возможности наличия среди мигрантов террористов и криминальных элементов (Bučar Ručman 2014: 210–213). Тревога звучала и в словах о том, что нужно прежде всего думать не об увеличении преференций для мигрантов, а оказывать помощь своим бездомным и пенсионерам, пенсия которых нередко составляет всего 200 евро. Часть оппонентов форума выражала отрицательное отношение к выдаче каждому мигранту пособия в 800 евро, что негативно влияло

на стимулирование их занятости, другие выражали недовольство из-за недостаточно полной информации о миграционном кризисе в масс-медиа, о блокировке некоторых чатов в интернете, на которых велось обсуждение этой темы, критиковали позицию правительства, действующего, по их мнению, безрассудно и нерешительно, осуждали его позицию за слишком лояльное отношение к мигрантам, когда вставали вопросы об их интеграции в словенское общество и о том, кто к кому будет приспосабливаться: «мигранты к нашему обществу или мы к ним?» (Vezovnik 2017)[7].

Для координации действий с другими организациями и улучшения работы с мигрантами 4 сентября 2015 г. в Институте проблем мира (в сотрудничестве со Словенской академией наук и искусств, ZRC SAZU) был проведен общественный форум «Миграция и беженцы». На нем отмечалось, что в сентябре общественность столкнулась с заметным увеличением сюжетов на телевидении и описаний историй об усилиях и проблемах людей, спасающихся от вооруженных конфликтов, голода, насилия и т.п. В словенских СМИ подчеркивался «защитный аспект миграции» (Kisiara 2015), поскольку ЕС постоянно говорил о «рое» и «волне» мигрантов, создавая тем самым атмосферу страха и нетерпимости. Структурные элементы миграционных потоков сознательно игнорировались. Вслед за вышеуказанным форумом в Организации по правам человека в Любляне 25 сентября 2015 г. прошло совещание по координации действий с другими организациями и улучшению работы с мигрантами на начальной стадии кризиса. В совещании приняли участие представители Международной амнистии (Amnesty International) Словении, Института африканских исследований, Иезуитской службы по делам беженцев в РС, Института проблем мира, Красного Креста, Словенской филантропии, Caritas, Словенского фонда ЮНИСЕФ. Встреча была направлена на обсуждение готовности РС к прибытию первых групп беженцев и предложений по улучшению их размещения и транзита через Словению, также рассматривались правовые вопросы, связанные с приемом и лечением мигрантов. Представители гражданского общества констатировали, что страна не была хорошо подготовлена для приема первой волны беженцев и что координация между различными государственными и общественными организациями и их информированность по поводу прибытия мигрантов были слишком слабыми. Решение проблем, связанных с первой волной, было осуществлено во многом благодаря гражданскому обществу, волонтерам. Отмечалось, что отсутствие достаточной информации в СМИ и преувеличение угрозы вызывали общественное беспокойство и сопротивление населения, что в результате приводило к нетерпимости и ненависти к беженцам. Также отмечалось отсутствие квалифицированных переводчиков и правовой помощи в центре приема беженцев в Постойне, во временном пункте размещения в Целе и на погранпереходах, указыва-

лось на необходимость правовой помощи беженцам, особенно в момент пересечения границы. Различные организации гражданского общества и уполномоченный по правам человека в РС (Varuh človekovih pravic RS) отмечали, что положения «Закона об иностранцах» не скорректированы для текущей ситуации и требуют изменений, а размещение беженцев по национальной принадлежности, языку и стране исхода в центрах приема оценивалось представителями гражданского общества как неприемлемое[8]. Также было отмечено, что при работе с детьми и семьями необходимо принимать во внимание различия в понимании семьи в других регионах мира, отличных от Европы, обсуждались и проблемы воссоединения семьи, беспризорных детей, отмечалось, что неприемлемо разделение членов семьи на территории Словении. Кроме того, дискутировались вопросы, связанные с обеспечением жилья для беженцев.

Уполномоченный по правам человека в РС в декабре 2015 г. отметил возросшую социальную напряженность в местах размещения мигрантов, произвол по отношению к ним сотрудников полиции. В МВД поступили сигналы в связи с грубым поведением отдельных сотрудников полиции на местах: отмечалось, что полицейские не должны кричать на беженцев, и особенно на словенском языке, которого последние не понимают, толкать их, что со стороны воспринималось как неуместные расистские проявления. Упоминалось также о нереагировании полиции на намерение беженцев подать заявления о предоставлении международной защиты; многие мигранты были не удовлетворены процедурой предоставления убежища, поскольку это занимало слишком много времени, частым отсутствием устного перевода, медицинской помощью (Lipovec Čebron 2010), что свидетельствовало о недостаточной подготовке РС к кризисной ситуации (Biti begunec 2010).

Анализ результатов опросов и обсуждений ситуации с беженцами показывает, что словенское общество разделилось на две части: одна поддерживала политику гуманитарной помощи беженцам, другая высказывала отрицательное отношение к ним. Последней позиции придерживались респонденты из малообеспеченных слоев общества, большинство же поддержало риторику национальной политики и СМИ о том, что беженцы – лишь временное явление в Словении. Результаты опросов продемонстрировали, что толерантность к беженцам носит условный характер: они должны интегрироваться в словенскую культуру. Часть согласилась с тем, что беженцы должны иметь возможность культивировать свою собственную культуру и религию. Структура ответов показала, что словенское общество, исходя из общей ситуации, склоняется к изменению статуса беженцев на статус постоянных иммигрантов, а некоторые информанты считали, что объектом ненависти являются на самом деле не беженцы, а нелегальные иммигранты.

Выводы

Несмотря на заключенные международные конвенции, соглашения и договоры, такие как, например, Конвенция о статусе беженцев, Европейская конвенция по правам человека, Шенгенское соглашение, Дублинское Положение о чрезвычайной ситуации на границе, оказалось возможным проигнорировать некоторые обязательства, права и стандарты, связанные с беженцами. Ситуация 2015–2016 гг. несколько напоминала 1992–1993 гг., когда беженцы из Боснии и Герцеговины получили в Словении так называемый статус временной защиты, ограничивающий некоторые права, закрепленные Конвенцией о статусе беженцев.

В 2015–2016 гг. РС, руководствуясь Шенгенским соглашением, впускала на свою территорию тех мигрантов, которые имели действующие документы и соответствующие визы для въезда в Шенгенскую зону, остальные беженцы должны были обращаться за получением статуса международной защиты. Это являлось одной из обязательных процедур, касающихся приобретения статуса соискателя убежища или международной защиты, что пало слишком тяжелым бременем на учреждения, уполномоченные проводить соответствующие процедуры, поскольку в предыдущие годы принимали лишь несколько сотен прошений в год. Кроме того, стоял вопрос о беспризорных детях из числа мигрантов, которые в первую очередь должны были получить документы, чтобы иметь соответственный статус и помощь, но забота о них в основном была перенаправлена в Австрию и Германию. Даже так называемая временная регистрация на границе, которая представляет собой лишь опись личных данных беженцев и снятие отпечатков пальцев и которая применяется в случае ходатайства о международной защите, когда в соответствии с Регламентом Дублина отклоненные соискатели статуса беженца потенциально могли бы вернуться из Западной Европы в Словению, поскольку впервые были зарегистрированы в этой стране, к сожалению, не соблюдалась.

На государственном уровне, в связи с затянувшимся экономическим кризисом и связанными с ним низким уровнем оснащения полиции, армии, гражданской обороны, Красного Креста, отсутствием финансовых средств на другие расходы, РС столкнулась с серьезными проблемами, связанными с размещением огромного количества беженцев. Пограничные центры приема беженцев в координации с различными неправительственными организациями собирали информацию о состоянии различных центров вдоль всего «Балканского маршрута», а также свидетельства мигрантов, журналистов и волонтеров, полученные в них. Несмотря на то что беженцы прибывали в РС в течение относительно короткого промежутка времени, в центрах приема работали

представители власти, которые, выполняя миссию охраны порядка и безопасности, тем не менее нарушали права человека и способствовали снижению гуманитарных стандартов помощи. Некоторые политические партии и отдельные лица воспользовались разрывом между дискурсом и практикой, правительство потребовало более жестких мер по отношению к мигрантам. В СМИ акцентировалось внимание на опасности загрязнения окружающей среды, панике по поводу безработицы местного населения, еще большем ослаблении экономики РС, потере контроля над границами и в связи с этим на ослаблении национального суверенитета, неподчинении мигрантов властям, угрозе безопасности граждан, национальной идентичности и культуре, появлении новых болезней. Анализируя текущие события 2015–2016 гг., словенские СМИ были в основном сосредоточены на страхе людей перед возможной связью мигрантов с террористическими организациями за пределами страны, терактами в разных странах, распространением исламофобии, перед предполагаемыми террористическими центрами для обучения в «сердце Словении», возможностью строительства в Любляне первой в Словении мечети[9], перед агрессивным поведением мигрантов и т.п. Правительство реагировало на все это установлением бронетехники, проволочных заграждений на своих границах, а также соглашениями с другими странами «Балканского коридора» о максимально быстрой транспортировке мигрантов в Западную Европу.

Эксперт по миграционной политике Словении Ю. Гомбач отмечает, что в прошлом мигранты страдали из-за резко ограничительной политики, намеренного отсутствия регулирования миграционного потока, селективной политики предоставления убежища и отсутствия идей, стратегий и программ в области интеграции и, таким образом, оказались вытесненными на задворки общества. Сегодня это сделать уже невозможно: миграционная проблема всплыла на поверхность, мигранты встряхнули европейские страны и выдвинули ряд насущных вопросов (Gombač 2016).

Так сколько же беженцев запросило убежище в Словении? Ответ на этот вопрос многих удивит. По данным МВД Словении, в 2015 г. о предоставлении убежища в РС запросил лишь 171 человек. Для сравнения, в 2014 г. это число составило 385 человек, а в 2000-м – 9 244 человек. В 2016 г. статус международной защиты запросило уже более 1 300 челлвек, что больше, чем в предыдущем году, но почти в три раза ниже, чем в среднем по Европе. Однако одобрение этого статуса получили только несовершеннолетние без сопровождения (12 беженцев), четыре прошения было отклонено, основная масса прошла через территорию этой страны транзитом. В 2016 г. большинство заявителей было из Афганистана, Пакистана, меньше – из Сирии и Ирака (Lunaček, Sarah and Meh 2016). Приведенные данные иллюстрируют практику,

существующую в Словении уже несколько лет и продолжающуюся в 2017 г. Конечно, сегодня трудно предугадать, как в будущем будут разворачиваться события миграционного кризиса, но, как показывает статистика, беженцам абсолютно не интересны ни природные красоты Словении, ни море, ни чистота, ни даже безопасность – их интересует лишь одно государство ЕС, и до тех пор, пока оно принимает мигрантов, эта волна может двигаться только в одном направлении. На вопрос словенского журналиста, а почему же не Словения предпочтительна для проживания мигрантов, один из беженцев ответил, что он абсолютно ничего не знает об этой стране, а вот Германия обещает ему многое, и он лучше отправится туда вместе со всеми. Это похоже на синдром толпы, но для жителей Словении это, как говорят словенцы, «счастье в несчастье» (Правда и мифы о беженцах в Словении).

Примечания

[1] Законы: «О предоставлении убежища», «Об иностранцах», «О временном убежище», «О международной защите», «О занятости иностранных граждан».

[2] Это местность, по которой граница проходит, но использовать ее запрещено – например, это может быть река, лес или склоны гор.

[3] Подробнее об этом см.: Migracije in nadzor // Dve domovini. 2016. № 43.

[4] Гуманитарную неправительственную поддержку на территории РС (сбор и выдачу продуктов питания, предоставление жилья, медицинское обслуживание, обеспечение одеждой и т.п.) оказывают Словенский правовой центр неправительственных организаций (PIC), Словенская филантропия (Slovenska filantropia), Ассоциация по развитию и интеграции социальных наук и культуры (Društvo ODNOS), Международная амнистия (Amnesty International) в Словении, Антирасистский фронт (Antirasistična fronta), Социальный центр ROG, Словенский Красный крест, Управление Верховного комиссара ООН по делам беженцев в Словении (UNHCR), Словенское отделение Caritas, а также многочисленные правозащитные организации в разных городах РС. *Словенская филантропия* – гуманитарная неправительственная организация (создана в 1992 г., Любляна), способствующая развитию добровольчества. В контакте с государственными учреждениями она помогает беженцам, детям мигрантов, бездомным, людям, не имеющим медицинского страхования, отстаивать свои права. В последние годы волонтеры Словенской филантропии, работая в центрах приема беженцев, объединили свои усилия с 19 другими организациями. Благодаря ежедневному присутствию в центрах приема беженцев, работе в тесном контакте с ними у сотрудников Словенской филантропии появились преимущества: они владели информацией о том, какие меры в сфере организации работы с мигрантами будут иметь успех, узнали об их нуждах, помогли их включению в различного рода деятельность. В период до апреля 2017 г. Словенская филантропия, например, организовала семь фестивалей фильмов о мигрантах, снабженных переводом и субтитрами на словенском и английском языках; команда организаторов фестиваля стремилась предоставить общественности свежий взгляд на последние события, проливающий свет на различные темы и аспекты миграции, получения убежища, жизни беженцев и их интеграции в новой социальной среде (Сведения получены мной от информантов-волонтеров Словенской филантропии в 2016 г.). *Социальный центр ROG* был создан на территории заброшенного завода в центре Любляны в 2006 г. как самоорганизованная группа мигрантов (с участием студентов люблянских вузов, художников, людей искусства левого направления), целью которой было помочь им адаптироваться в обществе принимающей страны. Центр существует исключитель-

но на средства добровольных пожертвований, открыт для посещения всем жителям и гостям города. Здесь имеется помещение для ночлега беженцев, людей, оставшихся без документов и т.п. ROG проводит многочисленные культурные мероприятия (например, чтение произведений поэзии и прозы на арабском и других языках с переводом на словенский, выступления музыкальных групп, фестивали народного творчества) (приведены сведения из личного интервью с председателем ROG Айгуль Хакимовой).

[5] Шенгенские правила – правила законного въезда и пребывания на территории той или иной страны ЕС.

[6] Данные общественного мнения об отношении к мигрантам в Словении с 2007 по 2010 г. приведены в (Kralj 2011: 228; https://repozitorij.upr.si/IzpisGradiva.php?id=4654; Zavratnik 2012: 59–60).

[7] Об интеграции мигрантов в словенское общество см. также в (Aktivno za strpnost 2017).

[8] Об интеграции мигрантов в общество принявшей их страны см. в (Vodopivec 2018).

[9] 6 мая 2015 г. в Любляне началось строительство первой в Словении мечети и исламского культурного центра на средства, полученные из Катара. Завершение строительства намечено на 2018 г.

Литература

Aktivno za strpnost: za uspešnejše vključevanje in povezovanje v naši družbi / uredila A. Čebular (Готовность к толерантности: для более успешной интеграции в наше общество / под ред. А. Чебулар). Ljubljana: Urad Vlade RS za komuniciranje, 2017.

Begunci so idealna slovenska tema. Javno mnenje je na dveh polih (Беженцы – идеальная словенская тема. Общественное мнение разделилось на два полюса) // RTV.slo. 12.09.2015. URL: http://www.rtvslo.si/slovenija/begunci-so-idealna-slovenska-tema-javno-mnenje-je-na-dveh-polih/373836 (дата обращения: 21.02.2018).

Biti begunec: kako begunci in prosilci za azil doživljajo življenje v srednji Evropi: poročilo ocenjevanja z udeležbo (Быть беженцем: как беженцы и соискатели убежища живут в центре Европы: отчет с оценкой ситуации). Ljubljana, 2010.

Bučar Ručman A. Migracije in kriminaliteta. Pogled čez meje stereotipov in predsodkov (Миграции и преступность. Взгляд через границы стереотипов и предрассудков). Ljubljana, 2014.

Cukut Krilić S. Spol in migracija (Гендерные проблемы и миграция). Ljubljana, 2009.

Društvo Bela Krajina: Miro Cerar, takoj odstrani žičnato ograjo z meje (Общество Белая Крайна: Миро Церер, немедленно ликвидировать проволочные заграждения) // SiolNET. 29.12.2015. URL: http://www.siol.net/novice/slovenija/2015/12/drustvo_bela_krajina.aspx (дата обращения: 21.02.2018).

Dvorjak S. Potek begunske krize v Sloveniji (События кризиса беженцев в Словении). Celje, 2016.

Ena Istra – Un'Istria – Jedna Istra. Facebook. URL: https://www.facebook.com/enaistra/?fref=ts (дата обращения: 21.02.2018).

Eržen B. Namestitev beguncev v Sloveniji: “Problem so politiki in ne občani” (Размещение беженцев в Словении: “проблема в политике, а не в гражданах”) // Z24.si. 25.02.2016. URL: http://www.zurnal24.si/begunci-v-sloveniji-problem-so-politiki-in-ne-obcani-clanek-265755 (дата обращения: 21.02.2018).

Gombač J. Ogromno delo, uspešno, vzorno. Balkanska migracijska pot: Od upora na mejih do striptiza humanizma (Огромная работа, успешная, идеальная. Балканский миграционный маршрут: от сопротивления на границах до стриптиза гуманизма) // Časopis za kritiko znanosti. Št. 264. Ljubljana, 2016. S. 72–84.

Kisiara O. Marginalized at the center: how public narratives of suffering perpetuate perceptions of refugees’ helplessness and dependency // Migration letters. 2015. Vol. 12, № 2.

Kralj A. Ekonomske migracije in delavci migranti v ogledalu javnega mnenja (Экономическая миграция и мигранты в зеркале общественного мнения). Ljubljana, 2011.

Leskovšek M. Del žičnate ograje na meji s Hrvaško že stoji (Часть забора из колючей проволоки на границе с Хорватией уже стоит) // SiolNET. 11.11.2015. URL: http://www.siol.net/novice/slovenija/2015/11/begunci_migranti_11_11.aspx (дата обращения: 21.02.2018).

Lipovec B. Begunska politika v Sloveniji. Vsakdanje življenje beguncev in begunk v Sloveniji / ur. Natalija Vrečer (Миграционная политика в Словении. Повседневная жизнь беженцев и беженок в Словении / ред. Наталья Вречер). Slovensko etnolosko drustvo. Ljubljana, 1999.

Lipovec Čebron U. The Construction of a Health Uninsurant: People Without Medical citizenship as seen by Slovene health workers // Studija Ethnologica Croatica. Zagreb. 2010. Vol. 22. S. 187–212.

Lunaček B., Sarah and Meh E. "Vzpon in padec" koridorja («Подъем и спад» коридора) // Časopis za kritiko znanosti, 2016. № 264.

Makove Urška. V Slovenijo je danes do 18. ure vstopilo 2160 migrantov (В Словению сегодня до 18 часов вошло 2.160 мигрантов) // SiolNET. 25.12.2015. URL: http://www.siol.net/novice/slovenija/2015/12/begunci_migranti_25_12.aspx. (дата обращения: 21.02.2018).

Mehinović E. Problematika beguncev v Sloveniji (Проблема беженцев в Словении). Ljubljana, 2015.

Mihelj S. The role of mass media in the (re)constitution of nations: the (re)constitution of the Slovenian Nation through the mass media representations of the plebiscite for an independent Slovenia, Bosnian refugees. Ljubljana, 2004. S. 435–436.

Ob Sotli shod proti žici: "Spomenik nesposobnosti" (Протест против проволочного ограждения по р. Сотле: «Памятник некомпетентности») // SiolNET. 27.12.2015. URL: http://www.siol.net/novice/slovenija/2015/12/begunci_migranti_27_12.aspx (дата обращения: 21.02.2018).

Rabuza M., Vovk T. Nemčija omejila prihod beguncev in migrantov (Германия ограничила въезд беженцев и мигрантов) // SiolNET. 30.10.2015. URL: http://www.siol.net/ novice/slovenija/2015/10/begunci_migranti_30_10.aspx (дата обращения: 21.02.2018).

Vezovnik A. Otherness and Victimhood in the Tabloid Press: The Case of the "Refugee Crisis" in "Slovenske Novice" // Dve domovini. 2017. № 45. S. 121–135.

Vodopivec L. Družbena integracija beguncev in mediji (Социальная интеграция беженцев и СМИ). URL: https://dkis.si/sl/druzbena-integracija-beguncev-mediji (дата обращения: 21.02.2018).

Zavratnik S. Migranti kot «drugi»: refleksije mnjenjskih merjenj (Мигранты как «другие»: рефлексия разных мнений) // IB Revija. 2012. St. 2. S. 59–60.

Zavratnik S., Cukut Krilić S. Destinacija: Evropa. Pot: od schengenske «e-meje» do rezalnih žic (Направление: Европа. Маршрут: от шенгенских границ до проволочных заграждений) // Časopis za kritiko znanosti. 2016. № 265.

ЕС перед вызовом миграционного кризиса. Позиции европейских стран / под ред. Н.К. Арбатовой, А.М. Кокеева. М.: ИМЭМО РАН, 2016.

Керимова М.М. Миграционный кризис в Евросоюзе в 2015-2016 гг.: этнокультурный аспект. III – Хорватия // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2017. № 258.

Керимова М.М. Миграционный кризис 2015–2016 гг. в Македонии и Сербии: политический и этнокультурный аспекты // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2018. № 266.

Кожановский А.Н. Миграционный кризис в Евросоюзе в 2015–2016 гг.: этнокультурный аспект. II – Испания: Стремительное превращение из страны эмиграции в страну иммиграции // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2017. № 258.

Любарт М.К. Общественно-политический дискурс и реалии миграционной политики в современной Европе // Цивилизация и варварство. Вызовы деструкции в лабиринте миграции варварства. М.: ИВИ РАН, 2016. Вып. 5. С. 340–369.

Любарт М.К. Миграционный кризис в Евросоюзе в 2015–2016 гг.: этнокультурный аспект. I – Франция // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2017. № 256.

Миграционные проблемы в Европе и пути их решения // Доклад Института Европы. М.: Ин-т Европы, 2015. № 315.

Миграционный кризис в Европе // Информационно-аналитический вестник / под ред. А.П. Кошкина. М.: ФГБОУ ВО «РЭУ им. Г. В. Плеханова», 2016. Вып. 6.

Миграционный кризис в ЕС и переосмысление мультикультурализма. Материалы «Круглого стола» сотрудников, студентов и аспирантов РУДН. Кафедра сравнительной политологии РУДН. М.: РУДН, 2015.

Портал «Новости из Словении», Рубрика Tujci v Sloveniji – Иностранцы в Словении // SiolNET. URL: http://www.siol.net/novice/slovenija (дата обращения: 21.02.2018).

Правда и мифы о беженцах в Словении. URL: http://www.sbnl.eu/zhizn/pravda-i-mify-o-bezhentsah-v-slovenii (дата обращения: 21.02.2018).

Словения ужесточает закон, чтобы предотвратить новый приток мигрантов // Immigrant. Today. 20.01.2017. URL: http://immigrant.today/article/11670-slovenija-uzhestochaet-zakon-chtoby-predotvratit-novyj-pritok-migrantov.htm (дата обращения: 21.02.2018).

Толмачева А.Ю. Миграционный кризис в Евросоюзе в 2015–2016 гг.: этнокультурный аспект. IV – Германия // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2017. № 259.

Тысячи мигрантов отправились в Словению после закрытия границ Венгрии // Интерфакс. 18.10.2015. URL: www.interfax.ru/world/474104 (дата обращения: 21.02.2018).

Хорватия отчиталась о закрытии пути на Запад для нелегальных мигрантов // Политинформер. 09.03.2016. URL: http://politinformer.ru/v-mire/хорватия-отчиталась-о-закрытии-пути-н (дата обращения: 21.02.2018).

Статья поступила в редакцию 3 апреля 2018 г.

Kerimova Mariyam M.

MIGRATION CRISIS IN THE REPUBLIC OF SLOVENIA, 2015-2016: ETHNO-CULTURAL ASPECT

DOI: 10.17223/2312461X/22/13

Abstract. For the first time in Russian and international science, a study of the ethno-cultural aspect of the 2015-2016 migration crisis in the Republic of Slovenia has been conducted, and the present article discusses its results. The study draws on mass media, opinion polls, discussions in social media, and a number of Slovenian scientific publications. The methods used to collect and process primary information on the migration crisis in Slovenia included following relevant events, observing and interviewing Slovenian volunteers/aid workers, and using sociological methods to identify the causes, goals, and migration factors involved. The study shows that the majority of those who came to Slovenia, the smallest country in Central Europe, leave before they receive residence permit. This means that refugees are not interested in staying in the country permanently – for them it is only a transit zone. Due to the prolonged economic crisis and lack of financial resources, and to the fact that the police, the army, civil defense, and the Red Cross were not adequately prepared to deal with the situation, Slovenia found itself facing some serious problems associated with the large numbers of refugees coming to the country. The article presents the dynamics of the migration crisis. Special attention is paid to the reflection of Slovenian society and the media on the events that took place. It is

concluded that the society was divided roughly in half, with the one part of it supporting the wire fence on the Slovenia borders and the other one strongly disapproving of that. The public opinion on the introduction of new ethnic cultures into the society, the settlement of migrants in Slovenian cities and homes, the provision of benefits to migrants and allocation of quotas for receiving refugees was found to be equally divided.
Keywords: Republic of Slovenia, migration crisis, refugees, public opinion

* The article was written under the Russian Foundation for Fundamental Research (RFFI) project No. 16-01-00459, titled 'The countries of Europe in the context of global migrations in the late 20th to the early 21st centuries: ethno-cultural aspect'.

References

Aktivno za strpnost: za uspešnejše vključevanje in povezovanje v naši družbi (uredila A. Čebular) [Readiness for tolerance: for a better integration in our society. Edited by A. Čebular]. Ljubljana: Urad Vlade RS za komuniciranje, 2017.

Begunci so idealna slovenska tema. Javno mnenje je na dveh polih [Refugees, the ideal Slovenian theme. The public opinion is divided into two camps], *RTV.slo.* 12.09.2015. Available at: http://www.rtvslo.si/slovenija/begunci-so-idealna-slovenska-tema-javno-mnenje-je-na-dveh-polih/373836 (Accessed 21 February 2018)

Biti begunec: kako begunci in prosilci za azil doživljajo življenje v srednji Evropi: poročilo ocenjevanja z udeležbo [To be a refugee: how refugees and asylum seekers live in the centre o Europe: a situation assessment report]. Ljubljana, 2010.

Bučar Ručman A. *Migracije in kriminaliteta. Pogled čez meje stereotipov in predsodkov* [Migrations and crime. A look beyond the stereotypes and prejudices]. Ljubljana, 2014.

Cukut Krilić S. *Spol in migracija* [Gender issues and migration]. Ljubljana, 2009.

Društvo Bela Krajina: Miro Cerar, takoj odstrani žičnato ograjo z meje [The Bela Krajina Society: Miro Cerar, lift the wire fence immediately], *SiolNET.* 29.12.2015. Available at: http://www.siol.net/novice/slovenija/2015/12/drustvo_bela_krajina.aspx (Accessed 21 February 2018)

Dvarijak S. *Potek begunske krize v Sloveniji* [The refugee crisis events in Slovenia]. Celje, 2016.

Ena Istra - Un'Istria - Jedna Istra. Facebook. URL: https://www.facebook.com/enaistra/?fref=ts (Accessed 21 February 2018)

Eržen B. Namestitev beguncev v Sloveniji: "Problem so politiki in ne občani" [Settling refugees in Slovenia: 'the problem is in the politics, not in the citizens'], *Z24.si.* 25.02.2016. Available at: http://www.zurnal24.si/begunci-v-sloveniji-problem-so-politiki-in-ne-obcani-clanek-265755 (Accessed 21 February 2018)

Gombač J. Ogromno delo, uspešno, vzorno. Balkanska migracijska pot: Od upora na mejih do striptiza humanizma [An enormous amount of work, successfully and perfectly done. The Balkan migratory route: from resistance on the borders to the striptease of humanism], *Časopis za kritiko znanosti*. Št. 264. Ljubljana, 2016, pp. 72-84.

Kisiara O. Marginalized at the center: how public narratives of suffering perpetuate perceptions of refugees' helplessness and dependency, *Migration letters*, 2015, Vol. 12, no. 2.

Kralj A. *Ekonomske migracije in delavci migranti v ogledalu javnega mnenja* [Economic migration and migrants as reflected in the public opinion]. Ljubljana. 2011.

Leskovšek M. Del žičnate ograje na meji s Hrvaško že stoji [A part of the barbed wire fence on the border with Croatia is already installed], *SiolNET.* 11.11.2015. Available at: http://www.siol.net/novice/slovenija/2015/11/begunci_migranti_11_11.aspx (Accessed 21 February 2018)

Lipovec Čebron U. The Construction of a Health Uninsurant: People Without Medical citizenship as seen by Slovene health workers, *Studija Ethnologica Croatica*, 2010, Vol. 22, pp. 187-212.

Lipovec B. *Begunska politika v Sloveniji. Vsakdanje življenje beguncev in begunk v Sloveniji (ur. Natalija Vrečer* [Migration policy in Slovenia. The everyday life of refugee men and women in Slovenia. Edited by Natalija Vrečer]. Slovensko etnolosko drustvo. Ljubljana, 1999.

Lunaček B., Sarah and Meh E. «Vzpon in padec» koridorja [‘The ups and downs’ of the corridor], *Časopis za kritiko znanosti*, 2016, no. 264.

Makove Urška. V Slovenijo je danes do 18. ure vstopilo 2160 migrantov [2,160 migrants entered Slovenia today until 6 pm], *SiolNET*. 25.12.2015. Available at: http://www.siol.net/novice/slovenija/2015/12/begunci_migranti_25_12.aspx. (Accessed 21 February 2018).

Mehinović E. *Problematika beguncev v Sloveniji* [The refugee issues in Slovenia]. Ljubljana, 2015.

Mihelj S. *The role of mass media in the (re)constitution of nations: the (re)constitution of the Slovenian Nation through the mass media representations of the plebiscite for an independent Slovenia, Bosnian refugees*. Ljubljana, 2004.

Ob Sotli shod proti žici: "Spomenik nesposobnosti" [A protest against the wire fence along the Sotli River: ‘a monument to incompetence’], *SiolNET*. 27.12.2015. Available at: http://www.siol.net/novice/slovenija/2015/12/begunci_migranti_27_12.aspx (Accessed 21 February 2018).

Rabuza M., Vovk T. Nemčija omejila prihod beguncev in migrantov [Germany restricted the entrance of refugees and migrants], *SiolNET*. 30.10.2015. Available at: http://www.siol.net/novice/slovenija/2015/10/begunci_migranti_30_10.aspx (Accessed 21 February 2018).

Vezovnik A. Otherness and victimhood in the tabloid press: the case of the ‘refugee crisis’ in ‘Slovenske Novice’, *Dve domovini*, 2017, no. 45, pp. 121-135.

Vodopivec L. *Družbena integracija beguncev in mediji* [Social integration of refugees and the mass media]. URL: https://dkis.si/sl/druzbena-integracija-beguncev-mediji (Accessed 21 February 2018).

Zavratnik S. Migranti kot «drugi»: refleksije mnjenjskih merjenj [Migrants as the ‘Others’: reflection of different views], *IB Revija,* 2012, no. 2, pp. 59-60.

Zavratnik S., Cukut Krilić S. Destinacija: Evropa. Pot: od schengenske «e-meje» do rezalnih žic [Destination: Europe. Travel route: from the Schengen borders to the wire fence], *Časopis za kritiko znanosti*, 2016, no. 265.

ES pered vyzovom migratsionnogo krizisa. Pozitsii evropeiskikh stran. Pod red. N.K. Arbatovoi, A.M. Kokeeva [The EU facing the challenge of migration crisis. Positions of European countries. Edited by N.K. Arbatova]. Moscow: IMEMO RAN, 2016.

Kerimova M.M. Migratsionnyi krizis 2015-2016 gg. v Makedonii i Serbii: politicheskii i etnokul'turnyi aspekty [The migration crisis of 2015-2016 in Macedonia and Serbia: political and ethno-cultural aspects], *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* [Studies in applied and urgent ethnology], no. 266. Moscow: IEA RAN, 2018.

Kerimova M.M. Migratsionnyi krizis v Evrosoiuze v 2015-2016 gg.: etnokul'turnyi aspekt. III – Khorvatiia [The migration crisis in the EU in the years 2015 and 2016: ethno-cultural aspect. 3 – Croatia], *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* [Studies in applied and urgent ethnology], no. 258. Moscow: IEA RAN, 2017.

Kozhanovskii A.N. Migratsionnyi krizis v Evrosoiuze v 2015-2016 gg.: etnokul'turnyi aspekt. II – Ispaniia: Stremitel'noe prevrashchenie iz strany emigratsii v stranu immigratsii [The migration crisis in the EU in the years 2015 and 2016: ethno-cultural aspect. 2 – Spain: a rapid transition from a country of emigration to a country of immigration], *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* [Studies in applied and urgent ethnology], no. 258. Moscow: IEA RAN, 2017.

Liubart M.K. Migratsionnyi krizis v Evrosoiuze v 2015-2016 gg.: etnokul'turnyi aspekt. I – Frantsiia [The migration crisis in the EU in the years 2015 and 2016: ethno-cultural as-

pect. 1 – France], *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* [Studies in applied and urgent ethnology], no. 256. Moscow: IEA RAN, 2017.

Liubart M.K. Obshchestvenno-politicheskii diskurs i realii migratsionnoi politiki v sovremennoi Evrope [Sociopolitical discourse and the realities of migration policy in contemporary Europe]. In: *Tsivilizatsiia i varvarstv. Vyzovy destruktsii v labirinte migratsii varvarstva. Vyp. 5* [Civilisation and barbarism. Challenges of destruction in the maze of barbarism migration. Issue 5]. Moscow: IVI RAN, 2016, pp. 340-369.

Migratsionnye problemy v Evrope i puti ikh resheniia [Migration problems in Europe and solutions], *Doklad Instituta Evropy* [An Institute of Europe report], no. 315. Moscow: In-t Evropy, 2015.

Migratsionnyi krizis v Evrope [Migration crisis in Europe], *Informatsionno-analiticheskii vestnik. Vyp. 6. Pod red. d. politich. nauk A.P. Koshkina* [Information and Analytical Bulletin. Issue 6, edited by A.P. Koshkin]. Moscow: FGBOU VO «REU im. G.V. Plekhanova», 2016.

Migratsionnyi krizis v ES i pereosmyslenie mul'tikul'turalizma. Materialy «Kruglogo stola» sotrudnikov, studentov i aspirantov RUDN. Kafedra sravnitel'noi politologii RUDN [The EU migration crisis and the rethinking of multiculturalism. Proceedings of a roundtable discussion among research fellows, students, and doctoral researchers at the RUDN University. The RUDN Department of Comparative Politology]. Moscow: RUDN, 2015.

Portal «Novosti iz Slovenii», Rubrika Tujci v Sloveniji – Inostrantsy v Slovenii [The portal 'News from Slovenia', the section 'Foreigners in Slovenia'], *SiolNET*. Available at: http://www.siol.net/novice/slovenija (Accessed 21 February 2018).

Pravda i mify o bezhentsakh v Slovenii [The truth and myths about the refugees in Slovenia]. Available at: http://www.sbnl.eu/zhizn/pravda-i-mify-o-bezhentsah-v-slovenii (Accessed 21 February 2018).

Sloveniia uzhestochaet zakon, chtoby predotvratit' novyi pritok migrantov [Slovenia tightens legislation in order to prevent a new influx of migrants], *Immigrant.Today*. 20.01.2017. Available at: http://immigrant.today/article/11670-slovenija-uzhestochaet-zakon-chtoby-predotvratit-novyj-pritok-migrantov.htm (Accessed 21 February 2018).

Tolmacheva A.Iu. *Migratsionnyi krizis v Evrosoiuze v 2015-2016 gg.: etnokul'turnyi aspekt. IV – Germaniia* [The migration crisis in the EU in the years 2015 and 2016: ethno-cultural aspect. 4 – Germany], *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* [Studies in applied and urgent ethnology], no. 259. Moscow: IEA RAN, 2017

Tysiachi migrantov otpravilis' v Sloveniiu posle zakrytiia granits Vengrii [Thousands of migrants set off to Slovenia after the closing of Hungarian borders], *Interfax*. 18.10.2015. Available at: www.interfax.ru/world/474104 (Accessed 21 February 2018).

Khorvatiia otchitalas' o zakrytii puti na Zapad dlia nelegal'nykh migrantov [Croatia reported on the closing of the Western route to irregular migrants], *Politinformer*. 09.03.2016. Available at: http://politinformer.ru/v-mire/khorvatiia-otchitalas'-o-zakrytii-puti-n (Accessed 21 February 2018).

РЕЦЕНЗИИ

УДК 39
DOI: 10.17223/2312461X/22/14

«НЕТ ЛЕСА, НЕТ И ХОЗЯЕВ»: КОСМОЛОГИЯ, РЕСУРСЫ И ОТНОШЕНИЯ С ПРОСТРАНСТВОМ В ОДНОЙ ВЕПССКОЙ ДЕРЕВНЕ*

Davidov V. *Long Night at the Vepsian Museum. The Forest Folk of Northern Russia and the Struggle for Cultural Survival*. University of Toronto Press, 2017. 130 pp.
ISBN 978-1-4426-3619-4

Рецензируемое издание является этнографическим исследованием, выполненным Вероникой Давидов, американским социальным антропологом российского происхождения из Университета Монмаут штата Нью-Джерси. Давидов известна прежде всего своей объемной монографией под названием «Ecotourism and Cultural Production: An Anthropology of Indigenous Spaces in Ecuador» (Экотуризм и производство культуры: антропология индигенных пространств Эквадора), по-

* Рецензия написана в рамках 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», грант РНФ № 15-18-00112, рук. Д.А. Функ.

священной отношениям между экотуризмом и глобализацией среди индейцев кечуа (Davidov 2013).

В вепсскую деревню Шелтозеро в Карелии исследовательницу привел интерес к экологическим аспектам культур коренных народов. В частности, ее интересовало то, каким образом представления об окружающей среде воспроизводятся коренными народами в их диалоге и конфронтации с государством. Шелтозеро известно тем, что в окрестностях этой деревни добывают малиновый кварцит – минерал, широко применяемый в строительстве и отделке монументальных зданий и статусных вещей. Именно этот минерал послужил отправной точкой для исследования, о чем автор вскользь упоминает во введении. Тем не менее данная книга вовсе не про кварцит, хотя ему отводится в ней значительное место, о чем будет сказано далее. Автор отмечает, что ее исследование – это этнографический экскурс в формообразующие исторические события, вепсские традиционные верования, новые хозяйственные практики и современные политические баталии в одной деревне (p. 8). При этом краеведческий музей, который фигурирует в названии книги, выступает в роли виньетки, организующей главы вокруг нескольких основных тем. Такой подход позволил автору осветить практически все аспекты вепсской культуры и жизни села, не прибегая к классической линейной форме повествования.

Каждая глава начинается со знакомства читателя с каким-нибудь событием, экспонатом или человеком, связанным с музеем. Далее повествование разворачивается совершенно непредсказуемым образом, вбирая в себя все больше и больше неожиданных сравнений и поворотов, часть которых так ничем и не заканчиваются. Читатель не найдет здесь традиционной схемы построения академического текста, согласно которой глава должна содержать введение и выводы, непременно согласующиеся с заявленной темой главы, ведь нарратив продолжается и живет по своим особым правилам, а воспоминания не всегда организованы в четком линейном порядке. Логика построения глав здесь скорее символическая, следующая за развитием сюжета или отталкивающаяся от какого-либо предмета или события. Этот же принцип использует известный британский антрополог Тим Ингольд (Ingold 2011) в своем сборнике эссе. Он пишет, что его работа представляет собой полотно (в оригинале использовано слово *meshwork*, для которого нет строгого аналога в русском языке; в узком смысле «мешворк» означает технику плетения из ткани), понимаемое как текстура переплетенных нитей. Книга как бы соткана из тематических «нитей» и каждая глава в ней представляет узел. Ингольд подчеркивает, что, следуя отдельной нити повествования, главы можно читать в любом порядке, поэтому он и называет свою работу «эссе», а не «монография». То же самое можно сказать и в отношении рецензируемого произведения. Автор и сама

сравнивает свой подход к материалу с традиционной вепсской тесьмой, чей рисунок помещен на обложку книги. Безусловно, это – прямая отсылка к работе Ингольда, хотя Давидов и не ссылается на нее. В целом в ее работе почти отсутствуют ссылки на классические труды по антропологии, хотя текст при этом показывает глубокое знакомство автора с антропологической теорией. Вероятно, предполагается, что читатель уже знаком с этой теорией, поэтому ссылки излишни. Обратимся к описанию глав.

Следуя авторскому подходу нелинейного изложения, я начну со второй главы, которая, на мой взгляд, является наиболее *узловой*. Данная глава под названием «Vepsian Cosmologies» (Вепсские космологии) начинается с описания деревянной фигуры *мастера*, или *хозяина леса*. Ее целью является познакомить читателей с космологией вепсов, в частности с их представлениями о хозяевах. Давидов полагает, что символизм и практики, определяющие взаимоотношения вепсов с хозяевами или духами-охранителями, влияют и на то, как вепсы выстраивают свои взаимоотношения с властью (p. 37). Она подробно пишет про «договор» с хозяином леса: это сакральные тексты на кусочках бересты, которые пастухи «отправляли» хозяину лесу для установления с ним реципрокных отношений. Такая практика была известна и среди соседних карелов, и некоторых других финно-угорских народов, а также была широко распространена среди русского населения северно-европейской части России (см.: Черных, Лобанова 2014). Большая часть главы посвящена историям о пропавших людях, которые каким-либо образом нарушили договорные взаимоотношения с хозяином леса и были вынуждены блуждать в состоянии транса в течение нескольких дней. Давидов использует эти истории для обсуждения двух важных тем: 1) практики выстраивания договорных отношений и понятие порядка в вепсской культуре; 2) культурная стигма. Рассмотрим оба пункта подробнее.

Давидов полагает, что регуляция взаимоотношений с хозяином леса относительно правильного поведения и передвижения по лесу отражает важность соответствующих правил для поддержания хороших отношений с соседями и гармонии в селе (p. 44). Данный вывод, как мне видится, восходит к работе Э. Дюркгейма (Durkheim 1915) о религиозных верованиях как регуляторе взаимоотношений в сообществе, служащих укреплению солидарности между его членами. Договорные отношения и практики регулирования поведения, по мнению Давидов, проявляют себя в различных аспектах жизни вепсской деревни: от расположения покосов до детской игры в водяного. Нарушение правил влечет за собой неминуемое наказание. Истории про заблудившихся людей как раз и призваны продемонстрировать, что может произойти с нарушителями. Сильной стороной исследования является то, что автор стремится

показать, что еще можно обнаружить за фасадом довольно известных в этнографии фактов и их интерпретаций. Пользуясь метафорой Ингольда, она продолжает тянуть нить повествования до тех пор, пока не находит, каким образом эта нить встроена в полотно сюжета. Так, Давидов отмечает, что в ее диалогах с вепсами последние нередко подчеркивали, что они являются современными людьми, а все рассказанные истории про встречи с хозяином леса и нарушение договора случились очень давно с их родственниками или друзьями. На вопрос, продолжают ли они верить в хозяев, люди отвечали: «Больше нет» или «Это то, во что верила моя бабушка». Отсюда возникает закономерный вопрос: насколько «реальна» эта система верований в настоящий момент? (p. 49).

«У нас есть телевизор» – замечает один из ее информантов на вопрос про хозяев. Интерпретируя этот ответ, автор обращается к советскому мультфильму 1948 г. «Новогодняя ночь», в котором Дед Мороз соревнуется с Лешим в чудесах, противопоставляя нехитрому мастерству последнего достижения советских технологий. В частности, он демонстрирует телевизор как более продвинутую технологию по сравнению с блюдом, в котором Леший видит все происходящее вокруг. Можно сказать, что фигура хозяина леса / Лешего амбивалентна для вепсов: с одной стороны, именно она встречает посетителей музея; с другой – хозяин вытеснен современностью (*modernity*) с ее верой в технологии и прогресс.

Модерность – понятие, которое плохо переводится на русский язык (см. Elfimov 2003). Давидов подчеркивает, что вепсы хотят казаться современными, и использует слово *modern*, а не похожее по смыслу *contemporary*. Через осмысление этого понятия автор приходит к обсуждению стигматизации вепсской культуры: хозяин леса – это то, о чем говорить запрещено и в некоторых контекстах стыдно в связи с его *несовременностью*. Он вне модерности, к которой относятся, например, лесозаготовительные компании, вторгающиеся и изменяющие пространство леса. Эта мысль подробнее рассматривается в последующих главах, в которых руководители компаний и чиновники сравниваются с «плохими хозяевами» (глава 4 «The Bad Masters» (Плохие хозяева)). По мнению Давидов, для вепсов исторически характерно выстраивать договорные отношения с вышестоящими по статусу людьми, которые рассматриваются ими в качестве гарантов поддержания порядка. В этой связи фраза, сказанная одним из ее информантов, «нет леса, нет и хозяев» имеет несколько смыслов. С одной стороны, без пространства леса не может быть и хозяина леса; с другой – современные хозяева настолько плохи, что сами же и разрушают лес, а вместе с ним и отношения доверия и морали.

Третья глава под названием «Spruce Eyelashes and Blue Eyes of Lakes» (Ресницы елей и голубые глаза озер) подробнее обсуждает вза-

имоотношения между вепсами, ресурсами и государством. Именно в этой главе особое внимание отводится кварциту – наиболее космополитичному минералу, как его определяет сама Давидов (p. 85). С помощью этого минерала вепсы Шелтозера устанавливают сеть взаимоотношений с другими местами (например, московское метро), предметами (саркофаг Наполеона), событиями (военные памятники) и значимыми людьми, наделенными властью, или хозяевами (Петр Первый), а также утверждают свою идентичность в качестве тех, кто умеет обращаться с камнем. Давидов полагает, что признание извне, особенно со стороны влиятельных других, является для вепсов основополагающим как для их культуры, так и определения себя как группы. Эту идею автор развивает в заключительной главе книги под названием «The Long Night of Museums» (Длинная ночь музеев), в которой повествование возвращается в музей. Через участие в ночи музеев в Шелтозере Давидов показывает, как сами вепсы с помощью нарративов, викторин и игр репрезентируют свою культуру. Кварцит выступает буквально краеугольным камнем этой культуры. Таким образом, Давидов отходит от привычного отношения к музею как колониальному инструменту репрезентации, который так характерен для дискурса постколониальных исследований (см.: Simpson 2001). Она также критикует «зеленый примитивизм», показывая, что для вепсов использование ресурсов и взаимоотношения с властью всегда являлись важными составляющими их истории и идентичности.

В заключение отмечу, что работа Давидов является во многом новаторской для этнографии Севера. Ей удалось уйти от привычных линейных форм повествования и знакомого дискурса «проблемных» отношений между коренными народами и властью вокруг ресурсов. Данное исследование, несомненно, является примером того, как может выглядеть хорошее этнографическое описание без морализаторства и нативизма, которое при этом обсуждает действительно сложные вопросы идентичности, истории, властных отношений и культурной стигмы. Однако именно это обстоятельство представляется наиболее неоднозначным в исследовании Давидов: показывая, каким образом вепсы переосмысливают свою историю и идентичность, позитивно инкорпорируя договорные отношения с властью, автор уходит от обсуждения негативных аспектов этого процесса, хотя и отмечает их. Тот факт, что вепсы веками были вплетены в сеть взаимоотношений с государством, является результатом наличия на их территории уникальных ресурсов. Если отношения с хозяином леса во многом равные, строящиеся на взаимном договоре и реципрокных отношениях, то взаимоотношения с государством и компаниями больше напоминают редистрибуцию. Поэтому ставить их в один ряд представляется слишком широким обобщением, хотя оно и может показаться на первый взгляд любопытным.

Тем не менее попытка посмотреть на «ресурсное проклятие» с помощью эмик-подхода заслуживает, на мой взгляд, особого внимания к данной работе.

Литература

Davidov V. Ecotourism and Cultural Production: An Anthropology of Indigenous Spaces in Ecuador. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2013.

Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology. London: George Allen & Unwin; New York: Macmillan, 1915.

Elfimov A. Russian Intellectual Culture in Transition: The Future in the Past. Berlin: LIT Verlag, 2003.

Ingold T. Being Alive: *Essays* on Movement, Knowledge and Description. London: Routledge, 2011.

Simpson M.G. Making Representations: Museums in the Post-Colonial Era. London: Routledge, 2001.

Черных А.В., Лобанова А.С. Коми-пермяцкий этнографический сборник. Вып. X. СПб.: Маматов, 2014.

Н.А. Мамонтова
Школа географии и окружающей среды Университета Оксфорда,
Московский государственный университет

Рецензия поступила в редакцию 5 ноября 2018 г.

Mamontova Nadezhda A., School of Geography and the Environment, University of Oxford, Lomonosov Moscow State University

‘NO FOREST, NO MASTERS’: COSMOLOGY, RESOURCES, AND RELATIONS WITH SPACE IN A VEPSIAN VILLAGE

Review of Davidov V. *Long Night at the Vepsian Museum. The Forest Folk of Northern Russia and the Struggle for Cultural Survival.* University of Toronto Press, 2017. 130 pp. ISBN 978-1-4426-3619-4

References

Davidov V. *Ecotourism and Cultural Production: An Anthropology of Indigenous Spaces in Ecuador*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*. London: George Allen & Unwin; New York: Macmillan, 1915.

Elfimov A. *Russian Intellectual Culture in Transition: The Future in the Past*. Berlin: LIT Verlag, 2003.

Ingold T. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge, 2011.

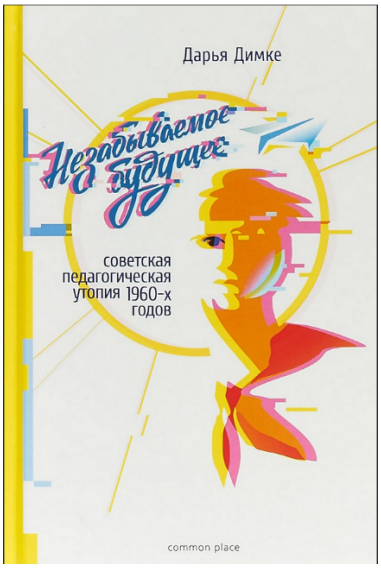
Simpson M.G. *Making Representations: Museums in the Post-Colonial Era*. London: Routledge, 2001.

Chernykh A.V., Lobanova A.S. *Komi-permiatskii etnograficheskii sbornik. Vyp. X* [The Komi-Permian ethnographic collection of papers. Issue 10]. St. Petersburg: Mamatov, 2014

УДК 37.01:141.8
DOI: 10.17223/2312461X/22/15

КАК БОРОТЬСЯ С ОТЧУЖДЕНИЕМ, ИЛИ ЧТО НЕ ТАК С КОММУНАРАМИ?

Димке Д.В. Незабываемое будущее: советская педагогическая утопия 1960-х годов. М.: Common place, 2018. 264 с. ISBN 978-9999999-0-51-6



Любое дело – творчески!
Иначе – зачем?
Из коммунарских лозунгов

Рецензируемая книга Дарьи Димке посвящена Коммуне юных фрунзенцев (КЮФ), точнее, тому, как на социализацию советских молодых людей 1960-х гг. влияло пребывание в коллективе, намеренно (само)организующемся вокруг проекта восстановления коммунистического образа жизни и творческой заботы об улучшении окружающего мира. «Как» здесь означает способы и типы воздействия коммуны на своих участников и результат – то, как участники взаимодействовали с окружающей их советской повседневностью. Работа состоит из введения, шести глав и небольшого заключения. Содержание глав в значительной степени пересекается с рядом статей, изданных ранее по итогам и в развитие магистерской диссертации (научный руководитель – И.В. Утехин, он же автор предисловия). Как мне показалось, главы являются отчасти переработанными статьями: статейная структура каж-

дой главы и разнесенность некоторых сюжетов несколько путают читателя, по умолчанию ориентирующегося на привычную «обстановку» академического текста. Тем не менее, сюжеты книги можно условно разделить на три группы: первые описывают «условия возможности» возникновения Коммуны; вторые концентрируются на коммунарских практиках, играх, обычаях, повседневности, мироощущении; наконец, третьи посвящены сосуществованию Коммуны с окружающей действительностью и представляют некоторые из «условий невозможности».

В рамках первой группы сюжетов Д. Димке показывает, как сформировались экономические и бюрократические ниши для деятельности коммунаров, а также истоки различных особенностей этого сообщества, в частности дискурсивных (например, военная лексика) и организационно-идеологических (коллективность всего проекта). Из введения, первой и четвертой глав читатель узнает, что подобные Коммуне юных фрунзенцев школы пионерского актива возникали с конца 50-х гг. при штабах районных или городских советов пионерской организации. Спецификой КЮФ, появившейся в Ленинграде в 1959 г., было то, что один из ее организаторов И.П. Иванов с целью воспитания детской инициативы и самостоятельности, применил в Коммуне педагогическую технологию, вдохновленную трудами А.С. Макаренко. Важным для этой технологии был акцент на коллективной самоорганизации и не-иерархичности, равенстве отношений между различными поколениями – дети и взрослые как единый самоуправляемый коллектив, содружество равных, сплоченных общим делом улучшения окружающей жизни. «Коммунарская педагогика» И.П. Иванова некоторое время находилась в режиме благоприятствования и получила широкое распространение благодаря коммунарским сменам 1962–1963 гг. в пионерском лагере ЦК ВЛКСМ «Орлёнок» и деятельности «Клуба юных коммунаров» при газете «Комсомольская правда». Коммунарские клубы открылись во многих городах, некоторые из них действуют и сегодня. Детали распространения коммунарского движения, а также его дальнейшую судьбу автор подробно не рассматривает, концентрируясь на том, как существовала Коммуна юных фрунзенцев в период своего расцвета – с 1959 по 1964 г.

Используя различные документы и архивные материалы – приказы, постановления, стенографические отчеты, доклады на отчетных сессиях и т.п., Димке во второй главе представляет стройное объяснение того, как вообще в Советском Союзе могла появиться формально-бюрократическая ниша для деятельности организации, подобной КЮФ. В условиях дефицита рабочей силы, во-первых, проводится школьная реформа, направленная на профессионализацию образования (производственное обучение, трудовые практики, поощрение шефства производственных организаций над школами); во-вторых, принимается зна-

менитый закон «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно полезного труда и ведущими паразитический образ жизни», в том числе ориентировавший комсомол на организацию досуга школьников. Однако комсомол не обладает достаточными рычагами давления на школьных учителей и пионервожатых, чтобы увеличить их рабочий день для работы с подростками после школы и в каникулы. В итоге для этого привлекаются невстроенные в школьно-пионерский контекст молодые рабочие из бригад образцового коммунистического труда и активная «общественность». Через давление на заводы в первом случае и создание «режима благоприятствования» во втором к работе с подростками привлекаются неподотчетные сотрудникам образовательной системы люди, которые имеют возможность устраивать досуг школьников на свое усмотрение. В некоторых случаях это выливается в мероприятия «для галочки», но также создает нишу для граждан с действительно активной позицией для реализации своих идей.

В этом же блоке сюжетов Димке характеризует специфику советских представлений о мире детства и роли детей в обществе. Основываясь на анализе художественной литературы и выводах различных исследователей, в первой главе автор высказывает предположение о том, что революционная концепция детства, характерная для советского общества, выстраивается в противостоянии с так называемой романтической, распространенной в индустриальных обществах вообще и, в качестве парадигмального примера, в викторианской Англии в частности. Для последней характерно восприятие детей как невинных, чистых существ, которых необходимо ограждать от взрослой повседневности. В революционной концепции дети – полноправные участники взрослой жизни и не нуждаются в отдельных играх, языке, пространстве. Более того, дети ближе к будущему, к утопии – не замутнены фальшью настоящего и потому во многих случаях могут служить примером для взрослых, а не наоборот. Так, Димке объясняет культурные истоки специфически советского представления о том, что лучшим средством воспитания является правильно созданный самоуправляемый детский коллектив, а основная деятельность этого коллектива – так или иначе трудовая, взрослая. Это объяснение будет позже использовано в характеристике особенностей игры в трудовой десант.

Теоретическая рамка, которую использует Димке для работы со второй, так сказать, «этнографической» группой сюжетов, дается во введении и в четвертой главе. В книге эта рамка, на мой взгляд, недостаточно эксплицирована, но потенциально является весьма мощным инструментом для анализа некоторых типов сообществ. Чтобы начать рассказывать о Коммуне, Димке предлагает различать в многообразии окружающих обществ и сообществ особый класс таких, которые характеризуются стремлением кардинально изменить мир, устроить его «по

законам искусства» – утопических. При этом классический подход (упоминаемые авторы: М. Вебер, К. Мангейм, Дж. Скотт), сосредоточенный на анализе только утопического мышления и провалов в его реализации, автор предлагает дополнить некоторыми различениями из важнейшей для англоязычной моральной и политической философии книге А. Макинтайра «После добродетели». Последние позволяют выделять среди сообществ с утопическим мышлением также такие, которые реализуют утопические практики, т.е. воспитывают соответствующий некоторому утопическому идеалу образ жизни. Макинтайр называет такие сообщества «героическими», имея в виду древнегреческий полис или общину средневекового монастыря. Быть членом такого сообщества – значит практиковать образ жизни, параметры которого более или менее известны всем практикующим: имеется согласованное представление о том, как следует действовать (стандарты практики), есть исторические образцы – истории о тех, кто достиг вершин мастерства, кому следует подражать и кого следует пытаться превзойти, и т.п. Более того, практика образа жизни предполагается самоценной, обладающей «внутренним благом» для практикующего. В отличие от «внешних благ», таких как деньги или слава, которые могут быть присвоены, так что добившийся большего тем самым лишает всех остальных возможностей их обрести, достижение внутренних для практики благ обогащает весь коллектив практикующих, расширяя возможности участников или трансформируя саму практику.

Коммуна предстает примером такого сообщества: к реализации утопии она идет путем воплощения в повседневности коммунистического образа жизни, чему и посвящены главы с третьей по пятую. Источниками для этнографической реконструкции Димке являются как уже опубликованные материалы о Коммуне (в том числе и самими коммунарами – это довольно рефлексивное сообщество), так и ряд интервью, взятых автором. Комментарий о характере последних читатель получает в начале третьей главы (с. 99) – речь идет о 26 биографических фокусированных интервью, взятых у организаторов и участников летних трудовых лагерей 60-х гг. (не только Фрунзенской коммуны, но и, по крайней мере, Кировской), а также их личных архивах (дневники, письма, песенники). К сожалению, почти ничего не говорится о методологии исследования – как собирались интервью, каковы были авторские установки, достаточно ли собранного материала, есть ли какие-то искажающие факторы, которые надо иметь в виду, и т.п. Тем не менее, используя названные источники, Димке рисует весьма яркую и насыщенную картину жизни Коммуны. Коммуна действовала непрерывно в течение всего «годового цикла» жизни школьника, однако ключевой формой существования КЮФ с точки зрения погружения ее участников в выделенную повседневность и концентрации коммунарских практик

был трудовой лагерь. В целях краткости «этнографический» блок сюжетов я раскрою в привязке именно к деятельности лагеря, хотя те же самые или сходные практики, ритуалы, игры можно экстраполировать и на внелагерное время.

Сравнивая лагеря Кировской и Фрунзенской коммун, Димке из наиболее часто упоминаемых в интервью с информантами лейтмотивов выводит «рецепт» хорошего лагеря, «заражающего» участников: а) ощущение очевидной востребованности труда, подкрепляющееся реакцией людей, действительно заинтересованных в его результатах; б) преодоление бытовых трудностей, ощущение подвига; в) «атмосфера» – во-первых, дискурсивные практики (ежевечерние огоньки, «откровенные разговоры»), в которых вырабатывается язык, позволяющий проговаривать получаемый необыкновенный опыт неиерархического[1] (с. 149) самоорганизующегося, творческого общежития вокруг общего дела, полезного не только на словах, и, во-вторых, песни, позволяющие закрепить эмоции совместной жизни. На фоне полной повседневного отчуждения и «фальши» обычной жизни (роли «искренности» в дискурсе шестидесятников, к которым Димке справедливо относит и коммунаров, посвящен раздел четвертой главы – с. 164 и далее) опыт так организованного трудового лагеря должен был производить мощный эффект «настоящей жизни», которой действительно можно «заразиться» (с. 99).

Неизменно яркие воспоминания информантов связаны с игрой в трудовой десант. Трудовой, или «тимуровский», десант является, по мнению Димке, специфически советской игрой, не характерной для других утопических сообществ (с. 209). Суть ее состоит в коллективной (силами отряда), тайной (как от объекта помощи, так и от других отрядов), самостоятельно организованной детьми (без освобождения от дневной работы, без наград и привилегий – ориентация исключительно на «внутреннее» благо) помощи кому-либо: например, в ходе операции могут быть наколоты дрова для живущей на краю деревни одинокой старушки (с. 194). Объяснение особенностей игры Димке выстраивает как через обсуждавшуюся выше революционную концепцию детства – в части коллективности, самостоятельности, тайны и трудовой направленности, так и через отсылки к военному опыту организаторов Коммуны – в части военной терминологии, используемой коммунарами (разведка, операция, десант и т.п.). В целом Димке предполагает, что фронтовой опыт понятного, честного, эмоционально насыщенного существования в подвиге мог представляться организаторам Коммуны на фоне послевоенной повседневности как идеал настоящей свободной жизни (с. 176–177). Этим идеалом Димке объясняет и необязательную жесткость «откровенных разговоров», возможно, наиболее экзотичной, или, как выражается Димке, «безумной» практики коммунаров «с точки зрения другой эпохи и другой культуры» (с. 140).

«Откровенный разговор» предполагал откровенные высказывания всех по кругу о каждом (включая взрослых, независимо от статуса), его достоинствах и недостатках с точки зрения человеческих, коммунарских качеств и пожелания для самовоспитания под лозунгом «Всю правду в глаза, и никаких обид! Пережить – и стать лучше!». Для объяснения смысла откровенного разговора как раз и нужен Макинтайр: поскольку сообщество объединено общим делом, практикой, постольку, как практикующий, каждый может быть оценен, к каждому могут быть предъявлены требования практиковать хорошо. А поскольку дело коммунаров является всеохватным – воплощение коммунистического образа жизни, – то и требования к практикующему это искусство могут быть предъявлены во всех сферах жизни вплоть до личных отношений, поступков и мыслей: любое «поведение любого члена сообщества касается всех» (с. 159). Это объясняет важность, возможность и необходимость откровенных разговоров между участниками коммунарского сообщества для выработки общих интерпретаций событий, перформативного проговаривания общих ценностей и корректировки личных отношений к ним. Именно через откровенные разговоры формировались в Коммуне те особые отношения, которые отмечают информанты Димке и которые И.П. Иванов характеризует как отношения требовательного уважения (с. 157) – видеть в настоящем лучшее будущее, идеал («утопическое зрение», в терминологии Димке), соотносить друг друга с ним и побуждать двигаться к этому идеалу.

К концу пятой главы коммунары предстают перед читателем искренними, честными людьми, ищущими место для подвига и пытающимися быть максимально полезными окружающим. При этом в своих желаниях, требованиях и поведении они, по-видимому, ощущают себя органической частью истории и государства – не спрашивая разрешения, не стесняясь. Например, отсутствие памятника не вернувшимся с войны в деревне Ефимия, близ которой располагался трудовой лагерь, воспринимается не как повод для сетования на небрежение властей или для писем и просьб в ответственные инстанции, а как повод самим установить этот памятник (в лучших традициях прямого действия). В том, что у коммунаров и их окружения одинаковая идеология, позволяющая им использовать мощные дискурсивные ресурсы официальной риторики, Димке видит как уникальность их положения (чаще утопические сообщества осознают свое противостояние окружающему миру), так и корень проблем: плохо вербализуемое, но отчетливо разное отношение к этой идеологии порождало разнообразные конфликты коммунаров с учителями, вожатыми, родителями, сверстниками. Этим проблемам посвящена шестая, последняя глава книги.

Чтобы пояснить разность указанного отношения, автор использует в качестве метафоры лингвистическое понятие «диглоссия»: публичный

дискурс подчиняется одним правилам – на собраниях и в официальных высказываниях необходимо делать эксплицитные отсылки к коммунистическим идеалам и ценностям, в то время как практики в личной сфере подчиняются иным, иногда противоположным идеалам и ценностям, при этом люди свободно переключаются между ними, не обращая внимания на противоречия (с. 230). Другими словами, специфика диглоссии не в том, что существует различие между публичным дискурсом и частной жизнью, а в том, что это различие не замечается, не акцентируется. Диглоссия, как кажется Димке, усваивается в рамках школьной социализации, но не усваивается в Коммуне, ибо (ошибочно) считается коммунарами временным сбоем системы, а не нормой ее функционирования. Коммунары смешивают официальное пространство с повседневным – пытаясь оживить официальный язык, подкрепить его опытом своей жизни, очистить от фальши, они тем самым разрушают диглоссию, превращают идеологию в вызов для окружающих. Окружающие при этом даже в рамках конфликта не считывают вызов как некое системное противостояние – как мы бы считывали вызывающее поведение представителей каких-либо сект или каких угодно других активистов с отчетливо отличной от нашей системой ценностей. В случае с коммунарами каждый случай конфликта прочитывается как индивидуальное упрямство, проявление юношеского максимализма и т.п., с точки зрения советского обывателя, и противостояние косности, мещанству, пошлости – с точки зрения коммунара. Таким образом, считает Димке, не давая участниками усвоить диглоссию, Коммуна социализирует в никуда: коммунары остаются без связей с комсомолом, двором, семьей (с. 262). Однако, несмотря на дедуктивную понятность этого вывода и его звучность, все же не совсем ясно, как можно его верифицировать. Какова судьба хотя бы тех коммунаров, у которых брались интервью? Насколько неприспособленными они оказались? На эти вопросы, к сожалению, автор не отвечает.

Другой вопрос, который может остаться после прочтения книги, имеет скорее «экзистенциальный» характер и соответствующую форму «как же так?». Действительно, как так получилось, что искренние, жаждущие подвига, желающие быть полезными люди оказались не нужны? Иначе этот вопрос можно задать так: почему диглоссия оказывается нормальным способом воспроизведения советских сообществ, а коммунарская искренность – ненормальным? Кроме просто теоретического интереса, данный вопрос связан с тем, что в отсутствие какой-либо проблематизации нормальности диглоссии, читателю сложно выстроить этическую позицию по отношению к коммунарам, так же как и понять позицию автора.

В целом же безусловным достоинством является то, что работа Дарьи Димке дает возможность взглянуть на сообщество коммунаров как

на нечто целое, понять, как оно появилось и воспроизводилось – в каких эмоциональных, экономических, дискурсивных, повседневных практиках и в каком контексте эти практики разворачивались. Помимо любопытнейшего эмпирического материала, который интересно попытаться сравнить, например, со спецификой функционирования анархистских сообществ, схожих акцентом на не-иерархичности организации и коллективности действия «снаружи» и заразительным опытом настоящей жизни[2] «изнутри», Димке предлагает и весьма любопытную концептуальную рамку для работы с утопическими сообществами и механизмами их интеграции.

Примечания

[1] Помимо уже упоминавшихся идей И.П. Иванова о равенстве детей и взрослых в Коммуне ср. также систему самоуправления в трудовом лагере – каждый день в каждом отряде выбирался по очереди дежурный командир отряда, так же как в Коммуне выбирался дежурный командир, при этом никто, в том числе и взрослые, не мог не подчиниться дежурному командиру.

[2] Ср. книгу 2009 г. антрополога Д. Гребера «Direct Action: An Ethnography» – этнографию анархистского движения, культивирующего прямое действие и прямую демократию в США начала 2000-х гг.

А.С. Басов
Московский государственный университет

Рецензия поступила в редакцию 6 ноября 2018 г.

Basov Alexander S., Lomonosov Moscow State University

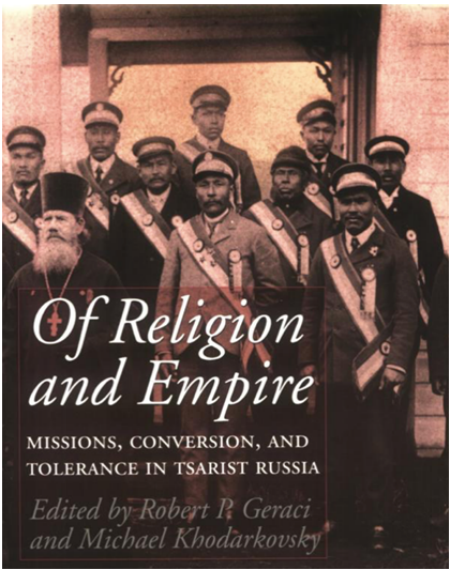
HOW TO FIGHT ALIENATION OR WHAT IS WRONG WITH THE COMMUNARDS?

Review of Dimke D.V. [The unforgettable future: Soviet pedagogical utopia of the 1960s]. Moscow: Common place, 2018. 264 p. ISBN 978-9999999-0-51-6

УДК 9.94
DOI: 10.17223/2312461X/22/16

«О РЕЛИГИИ И ИМПЕРИИ». МЕЖДУ ИСТОРИЕЙ И АНТРОПОЛОГИЕЙ

Geraci, Robert R. and Michael Khodarkovsky (eds.) *Of Religion and Empire: Missions, Conversions, and Tolerance in Tsarist Russia*. Ithaca, Cornell University Press, 2001. 356 p. ISBN 0-8014-3327-4 (alk. paper) ISBN 0-8014-8703-X (pbk.: alk. paper)



Со дня выхода сборника эссе «О религии и империи» (дословный перевод основного названия книги) в 2001 г. прошло почти 18 лет. Немногим меньше прошло со времени публикации единственной на него рецензии на русском языке (Полунов 2003). Нельзя сказать, что сборник прошел совсем незамеченным в русскоязычной академии, однако его оборот в основном ограничивается новой имперской историей (см. ниже) и изредка историографическими статьями. Российским антропологическим сообществом публикация, кажется, и вовсе осталась незамеченной. Предлагаемая рецензия призвана хотя бы отчасти восполнить этот пробел. Ведь по большому счету даже на сегодняшний день книга «О религии и империи» остается единственной более или менее общей коллективной работой по православным миссиям в Российской империи.

В историографии «О религии и империи» является частью волны публикаций на английском языке, последовавшей за распадом СССР, когда прежде недоступные зарубежным исследователям архивы и «поля» стали доступными, а прежде запретные и / или подвергавшиеся цензуре темы – открытыми для исследования. Одной из таких тем, с которой спали все ограничения, стала религия, а рецензируемый сбор-

ник – первой общей работой на английском языке, в которой этот феномен исследовался в контексте истории Российской империи.

Большинство (десять из двенадцати) авторов сборника – американские исследователи, они получали образование и базировались на момент публикации сборника на исторических факультетах американских университетов, что позволяет отнести эту публикацию к результатам работы американской школы русистики (или, по крайней мере, как-то связать с ней). Также сборник является референтным для проекта «Новой имперской истории» (НИИ), ассоциированного с издаваемым в Казани журналом Ab Imperio. Более того, значительная часть авторов в то или иное время публиковалась в этом журнале, а некоторые (Пол Верт, Джон Клиер), в том числе редакторы сборника (Роберт Джераси и Майкл Ходарковский), принимали непосредственное участие в проекте НИИ.

Кроме историков в создании книги приняли участия и два антрополога – Сергей Кан и Диттмар Шорковитц. Оба исследователя известны своими работами на стыке антропологии и истории: этноистории и исторической антропологии соответственно. Примечательно, однако, что роль антропологической и шире – социальной – теории в их текстах в этой книге весьма незначительна, в то время как в анализе историков Дж. Юджина Клэя и Пола Верта им отведена ключевая роль. На этой «антропологической» составляющей сборника я еще раз остановлюсь чуть позже.

Композиционно книга состоит из 12 глав, обрамленных введением и заключением. Каждая глава является авторским эссе, представляющим из себя самостоятельное исследование. Перекрестные ссылки встречаются редко, а целостность сборника обеспечивается в основном за счет общих введения и заключения. В отличие от глав, оба этих текста анонимны, что позволяет рассматривать их в качестве коллективного высказывания. Они обобщают, проблематизируют и концептуализируют, соответственно, содержимое глав.

Во введении авторы представляют проблематику книги в виде ряда исследовательских вопросов: «Какие взгляды на человеческую идентичность преобладали в России и каковым было место религии в идеологиях социальной интеграции? Насколько успешными были попытки обратить подвластные народы в православие? Как члены различных религиозных сообществ испытывали подвластность (букв. субъектность) в империи и как отвечали на нее? Как формулировались сами категории православности и русскости, и как они влияли на религиозное разнообразие в империи?» (p. 3). При этом провозглашался ряд исследовательских установок-положений:

– при историческом исследовании религиозных сообществ необходимо исходить из того, что религиозные идентичности пересекаются и переплетаются со множеством других идентичностей (p. 3);

– возможно описать различия церкви и государства в их отношении к религиозным меньшинствам (вопреки существовавшему историографическому клише, что православная церковь в Российской империи не имела никакой автономии и инициативы, отличной от государственной) (p. 4);

– для оценки опыта религиозных меньшинств в Российской империи необходима оценка взаимоотношений между православной церковью, Российским государством и религиями меньшинств (p. 5).

Во многом эти установки суммируют определенные достижения западной русистики на начало нулевых. Свою же работу авторы позиционируют как «отправную точку для исследований религиозных идентичностей в Российской имперской истории» (p. 15) как нового для своего времени направления.

Следующие за введением главы разделены на три раздела-части по «регионально-религиозному» принципу: 1) Запад – «неправославно»-христианский и иудейский (главы 1–4); 2) (Северо-)Восток – анимистский и буддийский (главы 5–8); 3) (Юго-)Восток – мусульманский (главы 9–12). Такая группировка глав, как кажется, призванная отразить «реальное» географическое распределение исследуемых религиозных сообществ, основана в первую очередь на устоявшихся и по-своему стереотипных классификациях. Так, старообрядцы, проживавшие в самых разных регионах империи, – европейцы, а буддисты-калмыки в духе распространенных миссионерских классификаций «ламаизма» оказываются в одной группе с «язычниками»-марийцами.

Я не буду рассматривать каждую главу книги, чтобы подробнее остановиться на двух, которые советую не только тем, кто интересуется российской имперской историей и православным миссионерством, но и тем, кого волнуют вопросы соотношения истории и антропологии. Речь пойдет о второй и шестой главах, написанных уже называвшимися историками Дж. Юджином Клэйем и Полом Вертом соответственно. От большинства других эссе эти исторические главы отличаются использованием социальной теории: оба историка в ходе анализа прибегают к концепциям, разработанным культурными антропологами и даже шире – социальными теоретиками.

В эссе «Православные миссионеры и «православные еретики» в Росси. 1866–1917» (Orthodox Missionaries and “Orthodox heretics”) (p. 38–69) Дж. Ю. Клэй с помощью теории рационализации религии Роберта Хефнера показывает, как конфликт между миссионерами и сектантами связан с расхождениями между рационализованным православием первых и харизматическим вторых. Сами эти расхождения концептуализируются в терминах французского социолога Пьера Бурдьё, как восходящие к двум различным формам капитала – «культурному капиталу» в виде семинарского образования, которым обладали миссионеры, и «ре-

лигиозному» в виде аскетизма и набожности, к которому апеллировали «сектанты». Хоть сам Дж.Ю. Клэй к такому выводу не приходит, но, на мой взгляд, проведенный им анализ демонстрирует связь между процессами рационализации и дифференциации (производства различий).

Понятие «рационализация», но уже в изводе социолога-классика Макса Вебера, играет ключевую роль и в эссе П. Верта «Большие свечи и «внутреннее обращение»: марийская анимистская реформация и ее русские заимствования» (Big Candles and “Internal Conversion”: The Mari Animist Reformation and Its Russian Appropriations). В нем историк обращается к концепции «внутреннего обращения» американского антрополога Клиффорда Гирца для анализа марийского движения «Кугу Сорта». Подобно тому, как Гирц, опираясь на социологию религии Вебера, показывал, почему и как происходила «рационализация балийской религии», Верт, опираясь на идеи Гирца, анализирует процесс возникновения и развития Кугу Сорта как проекта рационализации «марийского анимизма». Эту рационализацию «аборигенной религии» историк и называет вслед за антропологом «внутренним обращением». В случае марийцев оно, как доказывает автор, было обусловлено социально-экономическими изменениями в пореформенной России и русификацией, связанной в том числе с деятельностью миссионеров. Не останавливаясь на достигнутом с помощью «анализа по Гирцу», Верт обращается к идеям антрополога Талала Асада об агентности и субъектности в истории и показывает, как формировалась идентичность Кугу Сорта в практиках и взаимодействии с «русскими» контрагентами. Так, заимствование понятия «веры» позволило противопоставить «марийскую религию» христианству, но оно же поместило их глубже в рамку господствующей «русской» культуры и дискурса.

Внимательное использование социальной теории в обеих главах позволило их авторам выстроить и аргументировать объяснительные модели для исследуемых исторических процессов. На мой взгляд, Верт и Клэй наглядно продемонстрировали не только пользу социальной теории для исторических исследований, но и исторических исследований для социальной теории. Здесь же стоит отметить, что – в основном благодаря их текстам – сборник можно считать одной из немногих работ с историческим и антропологическим анализом православных миссий как таковых и связанных с ними процессов.

Общей концептуализации глав книги служит заключение. Его авторы предлагают историческую теорию (правда, оговариваясь, что не исчерпывающую) религии в Российской империи, некоторых ее функций и значений. По мысли авторов, она проницала персональную субъектность, пересекаясь со множеством других измерений идентичности: национальной, региональной, языковой, сословной, расовой, профессиональной, классовой, гендерной и политической (p. 335). Религия одно-

временно была идеологическим и административным инструментом империи и средством интерпретации подвластным населением собственного опыта и борьбы за собственный статус. Авторы используют модель-метафору концентрических зон для объяснения государственной и церковной концептуализации религиозного разнообразия в империи. Согласно ей государство и церковь оценивали религиозные практики и проводили политику в отношении религиозных сообществ, исходя из их удаленности от православного «центра». Выстраивалась следующая последовательность: (1) старообрядчество и «сектантство» – (2) иные христианские конфессии – (3) нехристианские религии.

(1) Старообрядцы и «сектанты» воспринимались как наиболее близкие православному «ядру» и потому требующие непременной реинтеграции; их преследовали как представляющих непосредственную угрозу. Также в логике «интеграции» рассматривались номинально-православные «инородцы» (например, крещеные (или потомки крещеных) татары, башкиры, чуваши).

(2) Западные христиане оценивались как не представляющие особой угрозы и категоризировались как европейцы, поэтому значительных попыток их обращения не предпринималось. Политика по отношению к ним ограничивались сдерживанием в рамках определенных этнонациональных образований (например, немцы-лютеране). В эту же категорию попадали восточные христиане – Армянская апостольская церковь.

(3) Нехристиан рассматривали в качестве объектов обращения, однако осуществлявшаяся по отношению к ним политика зависела от прагматики момента: от насильственной христианизации XVII – первой половины XVIII в. в административных и экономических интересах до «признания» и создания штатов «духовных лиц» (мулл, лам) в Екатерининскую эпоху в целях административного контроля.

Несмотря на кажущуюся общую стройность представленной авторами модели, она, как мне видится, не во всех случаях успешно работает. Во-первых, как бы вопреки упоминавшейся установке государство и церковь в ней не различаются, в то время как сами авторы в собственных эссе достаточно часто указывают на значимые расхождения в их политике. Во-вторых, не все кейсы, даже из числа тех, что были проанализированы авторами сборника, вписываются в эту модель. Так, начальники забайкальской миссии второй половины XIX в. своей основной целью видели «просвещение язычников», т.е. обращение нехристианского, в первую очередь буддистского бурятского, населения; миссионерская деятельность среди забайкальских старообрядцев при этом отходила даже не на второй и не на третий планы, уступая в приоритете обращению «шаманцев» (как бурят, так и тунгу-

соязычного населения области) и интеграции «крещеных инородцев». Одновременно с этим существовало определенное напряжение между миссией и сибирской администрацией вокруг «ламаизма»[1] в Забайкалье, а именно в связи с тем, что стремление первых ограничить влияние и распространение буддизма вторые воспринимали как провоцирование конфликта. Подобного рода различия, на мой взгляд, принципиальны и требуют артикуляции в исследовании. Тем не менее я не вижу препятствий к доработке этой модели путем прогонки ее через множество кейсов.

Предложенные в сборнике исторические теории могут быть доработаны до общих социальных. К ним есть смысл возвратиться историкам и обратиться антропологам. Многие из них получили развитие в исторических исследованиях (например, в НИИ) в рамках таких тем, как религиозное разнообразие, идентичности и конфессиональная политика и политический «ориентализм». Тем не менее проблема миссии после выхода сборника из фокальной превратилась в фоновую. Другими словами, дальнейшей концептуализации феномена миссии так и не произошло.

Проблема православных миссий – это не только (историческая) проблема прошлого, но и современности. В моей сибирской полевой практике среди коренных малочисленных народов тема «миссии» не раз всплывала в самых разных контекстах и ситуациях: от охоты до имянаречения. Более того, в некоторых случаях возможно даже проследить связь между практиками (постсоветского) настоящего и миссионерского прошлого. Так, нарратив «о чудесном обретении» бурятом резного образа св. Николая – часть дискурса как забайкальских миссионеров XIX в., так и туристических порталов XXI в. Как минимум в свете этих и других подобных кейсов есть смысл задуматься «О религии и империи» и продолжить антропологию миссии.

Примечания

[1] Вплоть до недавнего времени (т.е. еще в советской историографии) термином «ламаизм» обозначали тибетский буддизм.

Литература

Полунов А.Ю. Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia ed. by Robert P. Geraci, Michael Khodarkovsky (review) // Ab Imperio. 2003. № 3. С. 454–462.

С.О. Ковальский
Московский государственный университет

Рецензия поступила в редакцию 12 ноября 2018 г.

Kovalskiy Svyatoslav O., Lomonosov Moscow State University

'OF RELIGION AND EMPIRE': BETWEEN HISTORY AND ANTHROPOLOGY

Review of Geraci, Robert R. and Michael Khodarkovsky (eds.) *Of Religion and Empire: Missions, Conversions, and Tolerance in Tsarist Russia*. Ithaca, Cornell University Press, 2001. 356 p. ISBN 0-8014-3327-4 (alk. paper) ISBN 0-8014-8703-X (pbk.: alk. paper)

References

Polunov A.Yu. Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia ed. by Robert P. Geraci, Michael Khodarkovsky (review), *Ab Imperio*, 2003, no. 3, pp. 454–462.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АГАПОВ Михаил Геннадьевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института проблем освоения Севера Тюменского научного центра СО РАН; старший научный сотрудник Лаборатории исторической географии и регионалистики Тюменского государственного университета, г. Тюмень (Россия).
E-mail: magapov74@gmail.com

БАСОВ Александр Сергеевич – аспирант кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия).
E-mail: aes.basov@gmail.com

БУТОВСКАЯ Марина Львовна – доктор исторических наук, заведующая сектором кросс-культурной психологии и этологии человека Института этнологии и антропологии РАН; профессор кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; профессор Учебно-научного центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва (Россия).
E-mail: marina.butovskaya@gmail.com

КАЗЬМИНА Ольга Евгеньевна – доктор исторических наук, профессор кафедры этнологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия).
E-mail: okazmina@inbox.ru

КЕРИМОВА Мариам Мустафаевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра европейских и американских исследований Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия).
E-mail: mkerimova@yandex.ru

КЛЮЕВА Вера Павловна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института проблем освоения Севера Тюменского научного центра СО РАН, г. Тюмень (Россия).
E-mail: vormpk@gmail.com

КОВАЛЬСКИЙ Святослав Олегович – аспирант кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия).
E-mail: sokovalsky@yandex.ru

КОНСТАНТИНОВ Никита Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и археологии Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск (Россия).
E-mail: nikita.knstntnv@yandex.ru

КОТОВА Наталья Игоревна – аспирант Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия).
E-mail: natalia.2015.kotova@yandex.ru

МАМОНТОВА Надежда Александровна – кандидат исторических наук, PhD студент Института исследований экологических изменений, Школа географии и окружающей среды, Оксфордский университет, Оксфорд (Великобритания); научный сотрудник Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия).
E-mail: nadezhda.mamontova@chch.ox.ac.uk

ОСТАШОВА Евгения Андреевна – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории и документоведения факультета исторических и политических наук Национального исследовательского Томского государственного университета, г. Томск (Россия).
E-mail: evgeniya.ostashova@gmail.com

РОЖНЕВА Жанна Анатольевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и документоведения факультета исторических и политических наук Национального исследовательского Томского государственного университета, г. Томск (Россия).
E-mail: zhar@ido.tsu.ru

РОСТОВЦЕВА Виктория Викторовна – младший научный сотрудник сектора кросскультурной психологии и этологии человека Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия).
E-mail: victoria.v.rostovtseva@gmail.com

РЫБИНА Елена Александровна – доктор исторических наук, профессор Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия).
E-mail: ear42@list.ru

САБИРОВ Рустам Тагирович – кандидат исторических наук, доцент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия).
E-mail: tabarzin@gmail.com

СЕРЕГИН Николай Николаевич – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории междисциплинарного изучения археологии Западной Сибири и Алтая Алтайского государственного университета, г. Барнаул (Россия).
E-mail: nikolay-seregin@mail.ru

СИДОРОВА Лена Алексеевна – кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, г. Якутск (Россия).
E-mail: la.sidorova@s-vfu.ru

ТЕРЕХИНА Александра Николаевна – младший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера), г. Санкт-Петербург (Россия).
E-mail: arda-gavanj@mail.ru

ТЮХТЕНЕВА Светлана Петровна – доктор исторических наук, независимый исследователь, г. Горно-Алтайск (Россия).
E-mail: kerel63@mail.ru

ХЛЫНОВСКАЯ-РОКХИЛЛ Елена Владимировна – PhD, ассоциированный сотрудник Института полярных исследований имени Скотта Кембриджского университета, Великобритания.
E-mail: lerock@mail.ru

ШИРОБОКОВ Иван Григорьевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера), г. Санкт-Петербург (Россия).
E-mail: ivansmith@bk.ru

ЭБЕЛЬ Александр Викторович – кандидат исторических наук, заведующий кафедрой истории и археологии Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск (Россия).
E-mail: avebel@mail.ru

ABOUT THE AUTHORS

AGAPOV Mikhail Gennadievich – Dr.Sc. (History), Leading Researcher at the Institute for the Development of the North, Tyumen Scientific Center, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; Senior Research Fellow at the Laboratory for Historical Geography and Regional Studies, Tyumen State University, Tyumen (Russia).
E-mail: magapov74@gmail.com

BASOV Aleksandr Sergeevich – PhD student at the Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia).
E-mail: aes.basov@gmail.com

BUTOVSKAYA Marina Lvovna – Dr.Sc. (History), Professor, Head of Cross-Cultural Psychology and Human Ethology Division, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences; Professor, Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University; Professor, Educational and Research Centre, Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia).
E-mail: marina.butovskaya@gmail.com

EBEL Aleksandr Viktorovich – Cand.Sc. (History), Associate Professor and Chair at the Department of History and Archeology, Gorno-Altaisk State University, Gorno-Altaisk (Russia).
E-mail: avebel@mail.ru

KAZMINA Olga Evgenievna – Dr.Sc. (History), Professor at the Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia).
E-mail: okazmina@inbox.ru

KERIMOVA Mariyam Mustafaevna – Dr.Sc. (History), Leading Research Fellow at the Centre of European and American Studies, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia).
E-mail: mkerimova@yandex.ru

KHLINOVSKAYA ROCKHILL Elena Vladimirovna – PhD, Institute Associate, Scott Polar Research Institute, University of Cambridge, UK.
E-mail: lerock@mail.ru

KLIUEVA Vera Pavlovna – Cand.Sc. (History), Leading Researcher at the Institute for the Development of the North, Tyumen Scientific Center, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Tyumen (Russia).
E-mail: vormpk@gmail.com

KONSTANTINOV Nikita Aleksandrovich – Cand.Sc. (History), Associate Professor at the Department of History and Archeology, Gorno-Altaisk State University, Gorno-Altaisk (Russia).
E-mail: nikita.knstntnv@yandex.ru

KOTOVA Natalia Igorevna – PhD student at the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia).
E-mail: natalia.2015.kotova@yandex.ru

KOVALSKIY Svyatoslav Olegovich – PhD student at the Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia).
E-mail: E-mail: sokovalsky@yandex.ru

MAMONTOVA Nadezhda Aleksandrovna – Cand.Sc. (History); PhD student, Environmental Change Institute, School of Geography and the Environment, University of Oxford, Oxford (UK); Research Fellow at Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia).
E-mail: nadezhda.mamontova@chch.ox.ac.uk

OSTASHOVA Evgeniya Andreevna – Cand. Sc. (History), Assistant Professor at the Department of History and Documentation, National Research Tomsk State University, Tomsk (Russia).
E-mail: evgeniya.ostashova@gmail.com

ROSTOVTSEVA Victoria Viktorovna – Junior Research Fellow at the Cross-Cultural Psychology and Human Ethology Division, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia).
E-mail: victoria.v.rostovtseva@gmail.com

ROZHNEVA Zhanna Anatolievna – Cand.Sc. (History), Senior Lecturer and Associate Professor at the Department of History and Documentation, National Research Tomsk State University, Tomsk (Russia).
E-mail: zhar@ido.tsu.ru

RYBINA Elena Aleksandrovna – Dr.Sc. (History), Professor at the Department of Archeology, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia).
E-mail: ear42@list.ru

SABIROV Rustam Tagirovich – Cand.Sc. (History), Associate Professor at the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia).
E-mail: tabarzin@gmail.com

SEREGIN Nikolay Nikolaevich – Cand.Sc. (History), Leading Research Fellow at the Laboratory of Interdisciplinary Research on Western Siberia and Altai Archeology, Altai State University, Barnaul (Russia).
E-mail: nikolay-seregin@mail.ru

SHIROBOKOV Ivan Grigorievich – Cand.Sc. (History), Research Fellow at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences, St. Petersburg (Russia).
E-mail: ivansmith@bk.ru

SIDOROVA Elena Alekseevna – Cand.Sc. (Cultural Studies), Associate Professor at the North-Eastern Federal University, Yakutsk (Russia).
E-mail: la.sidorova@s-vfu.ru

TEREKHINA Aleksandra Nikolaevna – Junior Researcher at the Department of Ethnography of Siberia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Academy of Sciences, St. Petersburg (Russia).
E-mail: arda-gavanj@mail.ru

TYUKHTENEVA Svetlana Petrovna – Dr.Sc (History), Independent Researcher, Gorno-Altaisk (Russia).
E-mail: kerel63@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.

Рецезирование. 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 в***и***дению 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. Просьба: в текст иллюстрации 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: (Батьянова 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 во 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).

– 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 Кодом поведения COPE (Committee on Publication Ethics, http://publicationethics.org /resources/code-conduct).

Статьи и материалы просим подавать через автоматизированную систему подачи статей на сайте журнала **www.journals.tsu.ru/siberia**

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 (*.docor *.rtf), **Times New Roman**, 12 pt, single line spacing, all margins 2 cm, indention 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 ***theauthor's last name is to be givenon 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 providetitles of pictures.

Illustrative material submitted without a written permission ofits author or copyright holder will not be accepted for publication.

If using additional **fonts**, please submit themin 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 withtheLatin 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 onlythe "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 mentioningof it in the text.

5. When referring to works by several authors, indicate their names separated by a semicolon: (Anokhin 1924; Potapow 1963). When referringto several papers by the same author, years of publication shall be separeted 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 providedafter 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 rangeof 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-Sovietadaptation of peoples of Siberia: Collection of papers / Editor-in-Chief D. Funk, H. Beach, L. Sillanpyaya. M.: IEARAS, 2006. pp. 157–172.

Diekof f 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).

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) grantsto the journal the right to the first publication based on the Creative Commons Attribution License which allows others to usehis / her paperprovided there is a reference made to the author of the original textand to the original journal publication.

Ethics

In its publishing activity, the Editorial Board relies on the Code of Conduct COPE (CommitteeonPublicationEthics) http://publicationethics.org/resources/code-conduct

Address for the submission of papers and materials

Please upload your materials and papers via the Journal's website system at **www.journals.tsu.ru/siberia**

Научный журнал

СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

2018. № 4

Редактор Ю.П. Готфрид
Корректор Е.Г. Шумская
Оригинал-макет А.И. Лелоюр
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой
Редактор-переводчик Е.М. Карагеоргий

Подписано в печать 24.12.2018 г.
Формат 70x108 1/16. Усл. печ. л. 27,3. Гарнитура Times.
Тираж 50 экз. Заказ № 3595. Цена свободная.

Дата выхода в свет 18.01.2019 г.

Отпечатано на оборудовании
Издательского Дома
Томского государственного университета
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36
Тел.: 8+(382-2)–52-98-49
Сайт: http://publish.tsu.ru
E-mail: rio.tsu@mail.ru