

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

Научный журнал

2021

№ 2

**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

Учредитель – Томский государственный университет

Главный редактор

Функ Дмитрий Анатольевич, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Редакционная коллегия:

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

Зайцева Ольга Викторовна, Томский государственный университет, Россия –
заместитель главного редактора

Хазанов Анатолий Михайлович, университет Висконсин-Мэдисон, США
Нам Ираида Владимировна, Томский государственный университет, Россия
Швайцер Петер, университет г. Вена, Австрия
Трубина Елена Германовна, Уральский федеральный университет, Россия

Редакторы отдела рецензий:

Басов Александр Сергеевич, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия
Ковальский Святослав Олегович, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Редакционный совет:

Балзер Марджори Мандельштам, Джорджтаунский университет, США

Бич Хуберт, университет г. Уппсала, Швеция

Бирталан Агнеш, университет им. Лоранда Этвеша, Венгрия

де Грааф Тьеерд, университет г. Гронинген, Нидерланды

Грант Брюс, университет Нью-Йорка, США

Дериглазова Лариса Валериевна, Томский государственный университет, Россия

Дыбо Анна Владимировна, Институт языкознания РАН, Россия

Дятлов Виктор Иннокентьевич, Иркутский государственный университет, Россия

Зиновьев Василий Павлович, Томский государственный университет, Россия

Крадин Николай Николаевич, Дальневосточный федеральный университет, Россия

Лбова Людмила Валентиновна, Санкт-Петербургский политехнический университет
Петра Великого, Россия

Мамонтова Надежда Александровна, Университет Северной Британской Колумбии, Канада

Миськова Елена Вячеславовна, Московский государственный университет, Россия

Степанов Шарль, Практическая Школа Высших Исследований, Франция

Харусь Ольга Анатольевна, Томский государственный университет, Россия

Хлыновская-Рокхилл Елена Владимировна, Кембриджский университет, Великобритания,
Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Секретарь: *Альбина Глуценко (Рассказчикова)*, Томский государственный университет, Россия

Переводчик: *Елена Хлыновская-Рокхилл*, Кембриджский университет, Великобритания, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Адрес издателя и редакции:

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

E-mail: shrjournal@mail.tsu.ru

Издательство: Издательство 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

Founder – Tomsk State University

Editor-in-Chief

Funk, Dmitriy, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

Editorial Board:

Sokolovskiy, Sergey, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia – Associate Editor

Zaytseva, Olga, Tomsk State University, Russia – Associate Editor

Hazanov, Anatoliy, University of Wisconsin-Madison, USA

Nam, Iraida, Tomsk State University, Russia

Schweitzer, Peter, University of Vienna, Austria

Trubina, Elena, Ural Federal University, Russia

Book Review Editors:

Basov, Aleksandr, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

Kovalskiy, Svyatoslav, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

Editorial Advisory Board:

Balzer, Marjorie Mandelstam, Georgetown University, USA

Beach, Hubert, Uppsala University, Sweden

Birtalan, Agnes, Eotvos Lorand University, Hungary

de Graaf, Tjeerd, Groningen University, the Netherlands

Grant, Bruce, University of New York, USA

Deriglazova, Larisa, Tomsk State University, Russia

Dybo, Anna, The Institute of Linguistics, RAS, Russia

Dyatlov, Viktor, Irkutsk State University, Russia

Zinoviev, Vasiliy, Tomsk State University, Russia

Kradin, Nikolay, Far East Federal University, Russia

Lbova, Lyudmila, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, Russia

Mamontova, Nadezhda, University of Northern British Columbia, Canada

Miskova, Elena, Moscow State University, Russia

Stépanoff Charles, Ecole Pratique des Hautes Etudes, France

Kharus, Olga, Tomsk State University, Russia

Khlinovskaya Rockhill, Elena, University of Cambridge, UK,

Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

Secretary *Albina Glushchenko (Rasskazchikova)*, Tomsk State University, Russia

Translator *Elena Khlinovskaya Rockhill*, University of Cambridge, UK, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

СОДЕРЖАНИЕ

ТРАВМАТИЧЕСКОЕ ПРОШЛОЕ: ПАМЯТЬ И НАРРАТИВ

(отв. ред. специальной темы номера – Э.-Б.М. Гучинова, В.А. Шнирельман)

Шнирельман В.А. Травматическая память: подходы к изучению и интерпретации	6
Гучинова Э.-Б.М. Как калмыки рассказывают о депортации: дискурсивные стратегии нарратива	30
Щеглова Т.К. «Тут полно было всяких наций»: депортации 1939–1949 годов в памяти сибирского сельского населения	53
Шагоян Г.А. Культурная vs коллективная травма: мемориализация советских репрессий в постсоветской Армении по модели памяти о геноциде	73
Танайлова В.А. (Не)быть ветераном чеченских войн	99

ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ МЕДИЦИНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Мохов С.В. Инфраструктура советской онкологии: между архаикой и модерном	120
Маничкин Н.А. Биополитические аспекты пандемии COVID-19: общественная дискуссия о свободе и трансформациях социальной жизни	141

ЭПОС, СКАЗИТЕЛЬ И ОБЩЕСТВО

Функ Д.А. О чем поет сказитель? Опыт расшифровки поющих частей эпических сказаний тюрков Южной Сибири	162
Мочалова М.А., Галактионов С.В. Для кого поет сказитель? Эпическая традиция и производство нематериального наследия в Республике Алтай	184

MISCELLANEA

Дыбо А.В. Прасамодийские и пратунгусо-маньчжурские названия жилищ: опыт семантической реконструкции	209
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

Ларкина Е.А. Работа по сбору мусора как основа гражданственности	259
Илизарова В.В. Становление и поддержание этничности: случай нагайбаков	266

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	271
----------------------------------	-----

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	273
-------------------------------------	-----

CONTENTS

TRAUMATIC PAST: MEMORY AND NARRATIVE

(Guest Editors: *Elsa-Bair M. Guchieva, Viktor A. Shnirelman*)

Shnirelman V.A. A traumatic memory: how to study and to interpret it	6
Guchinova E.-B.M. How Kalmyks talk about deportation: discursive narrative strategies	30
Shcheglova T.K. “There used to be different nations here”: deportations of the years 1939–1949 in the memory of Siberian rural population	53
Shagoyan G.A. Cultural vs. collective trauma: The memorialization of Soviet repression in post-Soviet Armenia modeled on genocide remembrance	73
Tanaylova V.A. (Not) to be a veteran of the Chechen wars	99

MEDICAL ANTHROPOLOGY RESEARCH

Mokhov S.V. The infrastructure of Soviet oncology: between archaic and modernity	120
Manichkin N.A. Biopolitical aspects of the COVID-19 pandemic: public discussion about freedom and transformation of social life	141

EPIC, STORYTELLER, AND SOCIETY

Funk D.A. What does storyteller sing about? Experience of decoding the singing parts of epic tales of the southern Siberian Turks	162
Mochalova M.A., Galaktionov S.V. Whom does the singer of the tales sing for? Epic traditions and intangible heritage production in the Altai Republic	184

MISCELLANEA

Dybo A.V. Proto-Samoyedic and Proto-Manchu-Tungusic dwelling names: an attempt at semantic reconstruction	209
---	-----

REVIEWS

Larkina E.A. The Waste Work as a Citizenship Practice	259
Ilizarova V.V. Origin and maintenance of ethnicity: the Nagaibak case	266
ABOUT THE AUTHORS	271
INFORMATION FOR AUTHORS	273

ТРАВМАТИЧЕСКОЕ ПРОШЛОЕ: ПАМЯТЬ И НАРРАТИВ

*(отв. ред. специальной темы номера –
Э.-Б.М. Гучинова, В.А. Шнирельман)*

УДК 930.1:316.7

DOI: 10.17223/2312461X/32/1

ТРАВМАТИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ: ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ*

Виктор Александрович Шнирельман

Аннотация. Дается обзор современных подходов к изучению травматической памяти и ее интерпретации. Рассматриваются работы ведущих специалистов (Дж. Александер, А. Асман, Дж. Верч, К. Карут, Д. Лакапра, Й. Рюзен, П. Хаттон и др.), показывающих сложность работы с коллективной травмой, которая в разных контекстах влечет разные последствия. Обсуждается применимость этих подходов к российской ситуации, имеющей свою специфику. Травма, связанная с ужасной катастрофой, оставляет глубокий шрам в сознании общества. Это может породить как нарратив, так и полное молчание. Травматическая память отличается гетерогенностью: она, во-первых, оставляет разные следы в разных группах (социальных, поколенческих, гендерных, этнических, расовых, конфессиональных) и разных нациях, а во-вторых, содержит различные интерпретации и оценки в зависимости от социального опыта и установок отдельных индивидов. Травма как факт коллективного восприятия вызывает сильные эмоции и опирается на множество символов, к которым прибегают как воображение, так и социальная практика. Иной раз столкновение кардинально разных взглядов на прошлое ведет к конфликтам. В ряде случаев происходит институционализация травматической памяти путем образования комиссий по расследованию преступлений и восстановлению справедливости, возведения памятников жертвам, создания музеев, учреждения дней скорби, организации ритуалов и церемоний. Преодоление травмы требует особых методов. Но иной раз само общество сопротивляется ее преодолению, так как виктимизация позволяет претендовать на возмещение или определенные социальные привилегии. Похоже, именно эта тенденция получает популярность в современной России.

Ключевые слова: социальная травма, память, забвение, эмоции, институционализация травмы, преодоление травмы

* Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (соглашение № 075-15-2020-910).

Память и травма

Одним из наиболее востребованных полей изучения социальной памяти является изучение травмированного сознания и посттравматической памяти. К историческим травмам относятся массовые преследования и геноцид, поражение в войне, утрата былой государственности, эпоха тоталитаризма и тоталитарное наследие, периоды колониализма или рабства, расистское прошлое, резкие социокультурные изменения, природные катастрофы, массовые потери от терроризма. Едва ли не главным полем обсуждения травматической памяти в последние десятилетия стал Холокост, породивший море литературы, где его часто называли «пограничным событием» в том смысле, что на этой границе человечество и человечность кончаются. Не случайно Холокост привлек особое внимание психоаналитиков, вынужденных сменить свою лексику: вместо «травмы», «переноса (эмоций)», «меланхолии», «оплакивания» стали говорить о «свидетельствах», «показаниях», «почитании (прошлого)», «ритуале» (Klein 2000: 141) с использованием таких определений, как «невероятно», «невообразимо» (Edkins 2003: 5).

В случае коллективной травмы социальная память приобретает особый характер. Травма, связанная с ужасной катастрофой, оставляет глубокий шрам в сознании общества, ее трудно забыть, причем, чем тяжелее травма, тем больше воспоминания о прошлом влияют на восприятие настоящего. Такая память окрашивается ярко выраженными эмоциями (Hutchison, Bleiker 2008; Ure 2008). Для описания этого явления Дж. Верч ввел специальный термин «повторяющееся переживание» (re-experiencing) (Wertsch 2002: 46–51), указывающий на то, что общество, испытавшее глубокую травму, в течение долгого времени не может освободиться от тяжелых воспоминаний и не только вновь и вновь к ним возвращается, но как бы проживает заново давно произошедшие события. Такое общество может страдать от ужаса пережитого, мук совести или чувства вины, причем в одних случаях это ведет к реваншистским и шовинистическим настроениям, в других – к раскаянию и чувству ответственности, в третьих – к стремлению все забыть и терпеливо относиться к насилию, что в немалой степени связано с господствующей политической культурой и позицией интеллектуальной элиты (Buguma 1994; Lu 2008; Солоед 2006).

Травматическая память отличается гетерогенностью: она, во-первых, оставляет разные следы в различных группах (социальных, поколенческих, гендерных, этнических, расовых, конфессиональных) и разных нациях, а во-вторых, содержит различные интерпретации и оценки в зависимости от социального опыта и установок отдельных индивидов (Ryoko Wakamiya 2011). Также следует проводить различие между теми, кто был прямой жертвой (скажем, узники концлагерей или

депортированные), и теми, кто, счастливо избежав этого, получил психологическую травму. Первых называют очевидцами, а опыт вторых говорит о «внутренней катастрофе», оставляющей глубокие шрамы в сознании (Айерман 2013).

Память о травме сохраняется на уровне чувств и психологических реакций и иной раз противоречит логике. Обычно травма ведет к обострению памяти, усиливает ее селективный подход к историческим реалиям, иной раз вызывает гиперболизацию или искаженный взгляд на произошедшее (аберрация памяти), а также отказ от воспоминаний. Травма может порождать добровольное забвение или силовое подавление памяти, оцепенение, шок, ужас, возмущение, гнев, скорбь, желание мести, примирение или стремление восстановить справедливость, но может – и отрицание, и даже сознательную фальсификацию (Вельцер 2005; Winter 2012; Ассман 2014: 147–181). В итоге память о реальном событии замещается оговорками, остротами, фантазиями, ложными воспоминаниями и даже импульсивными поступками, включая невротическое поведение. Все это З. Фрейд называл «мнемоническими местами» (Хаттон 2003: 170–171). И, как отмечает американский историк П. Хаттон, «проблема... не в том, как история может восстановить память, а, скорее в том, что память оставит в наследство истории» (182–183).

Мало того, о пытках и издевательствах помнит не только мозг, но и все тело. Поэтому следует говорить и о телесной памяти, воспроизводимой на уровне чувств (лицевой тик, нарушение координации движений, душевные расстройства, раздвоение личности).

Многообразие травм

Сегодня едва ли не каждая нация может обнаружить травму в своем «мифе о происхождении» и апеллировать к ней во имя восстановления справедливости. Вдобавок такая травма может служить важной основой идентичности (LaCapra 2001: XII–XIV, 23). У сербов травматическая память связана с битвой на Косовом поле, у афроамериканцев – с эпохой рабства, у армян – с геноцидом 1915 г., у украинцев – с Голодомором, а многие американцы воспринимают таким образом теракт 11 сентября, разрушивший важнейший символ современных США.

Каждая травма имеет свои особенности, их трудно сравнивать, еще труднее делать какие-то обобщения (LaCapra 2001: 45–46). Так, если Холокост и коллаборационизм вызвали ощущение вины и породили чувство ответственности в Германии (Ассман 2016) и Франции (Rousso 1991) (причем не сразу, а лишь спустя 20–30 лет после войны), то в ряде стран Восточной Европы они встречают, с одной стороны, отрицание, а с другой – стремление, во-первых, показать себя не меньшей жертвой оккупации (виктимизация, делающая жертву невинной)

(Chaumont 2010), а во-вторых, героизировать коллаборационистов как борцов против коммунизма. В итоге в последние десятилетия наметился раскол между Западной и Восточной Европой: если на Западе в центре исторического дискурса находится Холокост, то на Востоке его заменяют такие понятия, как «советская оккупация» и ГУЛАГ (Troebst 2012: 56–63. См. также: Ассман 2016: 93–98). Или, по словам известной немецкой исследовательницы А. Ассман (2016: 66–67), в первом случае происходила «интериоризация» травмы, а во втором – ее «экстернализация».

В СССР и России в связи с победой над нацизмом, сопровождавшейся огромными людскими потерями, власти сделали акцент на прославлении воинского героизма, что вело к оттеснению тем Холокоста, депортаций и репрессий на периферию (Гудков 2004: 38; Солоед 2006: 181; Ассман 2014: 287–289). Образ победителей и побежденных никак не увязывался с образом палачей и жертв (Добренко 2020. Т. 1: 59, 211). Тем более в советское время не подлежала обсуждению тема коллаборационизма (Голубев 2013). Зато с одобрения власти возник культ Великой Отечественной войны (Tumarkin 1994; Weiner 2000). Но, как пишет О.В. Головашина, «мы не переживаем наши травмы, если заменяем дискурс трагедии нарративом победителя» (Головашина 2018). Примечательно, что с этим согласен и режиссер А. Смирнов, снявший фильм «Белорусский вокзал» (Малюкова 2021).

Д. Лакапра (LaCapra 2001: 82–83) различает исторические и структурные травмы: первые связаны с реальными событиями, а вторые – с условиями, порождающими тревогу и ощущение близкой беды, в том числе с традиционным мифом, скажем, о первородном грехе и изгнании из Рая. Либо на такой миф могут ссылаться для объяснения произошедшей катастрофы, что ведет к редукционизму, упрощающему реальный контекст. Некоторые авторы обращают внимание на интерпретацию происходящего вокруг: «Если люди интерпретируют события как опасные для сохранения традиционных привычных социальных практик, то эти события воспринимаются как травмирующие» (Логунова, Рычков 2017: 187).

Р. Айерман видит в культурной травме «процесс создания смыслов» (2013: 124–125), подрывающих основания коллективной идентичности. Такая травма является конструктом и имеет дело не с самим шокирующим событием, а с его восприятием или верой. Иными словами, это «длящийся дискурсивный процесс».

Не всякое травматическое событие запоминается. Иногда одна травма затмевает другую (Ассман 2016) либо они усиливают друг друга, но бывает, что они сливаются в памяти. Кроме того, катастрофу сопровождает долговременный шлейф, и можно говорить о ее эхе, влекущем за собой не менее сложные проблемы, чем она сама. Некоторые отме-

чают, что социальная память о катастрофе зависит от политической «обработки» со стороны элиты, в чем активно участвуют как СМИ, так и другие «технологии памяти» (официальная история, школа, музеи, архивы, памятники и мемориальные комплексы, государственные праздники и парады, ритуалы и церемонии) вплоть до институционализации забвения (Ульберг, Харт, Бос 2009: 247–275).

Если, как отмечает Ассман, «вся мемориальная культура сводится к официальному уровню, складывается впечатление, будто в мемориальной культуре мы имеем дело исключительно с “театрализованной коммеморацией”, которую государство инсценирует для своих граждан» (2016: 64). Государство нуждается в героике и прославлении и отвергает то, что портит эту картину. Не случайно в советские годы официальная пропаганда питала враждебность к «окопной правде» или «лейтенантской прозе». В таких условиях неизбежно возникает когнитивный диссонанс, когда человек вынужден иметь дело с двумя прямо противоположными взглядами на прошлое. Некоторым это кажется настолько нестерпимым, что ради получения определенных социальных выгод они сознательно выбирают одну версию, отбрасывая другую. Как отмечает К.В. Солоед, в случае с советскими репрессиями «забвение о пострадавших предках и освобождение от тягостных идентификаций с жертвами и изгоями системы способствовало успешному продвижению потомков в советском обществе» (2006: 180).

Социальную память, спонсируемую государством, следует отличать от низовой памяти, включая личную и семейную, где могут находить выражение иные сюжеты, интерпретации и оценки (Логунова, Рычков 2017: 189). Причем, как показывают некоторые опросы, в России семейная память о репрессиях передается преимущественно женщинами, и ее особенности зависят от семейных установок (Бейкер, Гиппентейтер 1995: 82; Миськова 2019). Но, судя по моим наблюдениям, на Северном Кавказе встречалась более разнообразная картина: например, у чеченцев в дискурсе о депортациях безраздельно доминировали мужчины, а у балкарцев – равным образом и мужчины, и женщины (Шнирельман 2020).

Травмы, символы, эмоции – их восприятие и интерпретация

Травма задевает не только непосредственных участников трагедии, причем как ее организаторов, так и их жертв, но также свидетелей трагических событий. От людей, переживших травму, она путем интериоризации может передаваться их потомкам, воспринимающим ее как собственный опыт. Опираясь лишь на нарративы и семейные реликвии, а также наблюдая за поведением своих пожилых родственников, те должны напрягать все свое воображение, чтобы проникнуть в тайны

трагического прошлого (Aarons, Berger 2017). Такую память М. Хирш назвала «постпамятью» (Hirsch 1999, 2012). В то же время возможна сшибка памяти разных поколений, по-разному интерпретирующих и оценивающих былую травму (Ассман 2016).

При этом наблюдается разрыв между эмоциями, словами и смыслами, и С. Ушакин разделяет «травму-как-утрату» и «травму-как-сюжет» (2009: 8–10). На этой основе формируется сообщество утраты как автор и адресат повествований о травме.

Травма как факт коллективного восприятия опирается на множество символов, к которым прибегают как воображение, так и социальная практика. «Натуралистический» подход к травме предполагает, что общество рационально на нее реагирует, преодолевает ее и продолжает движение вперед. Но психоаналитический подход предупреждает, что травма вызывает неосознанные эмоциональные страхи. И вместо рационального осознания произошедшего оно либо искажается восприятием, либо вытесняется из сознания и сохраняется на подсознательном уровне. В итоге событие осмысливается лишь по прошествии времени в виде сконструированных образов. Ведь, как считали З. Фрейд, а за ним и В. Беньямин, память – это не пассивный рецептор, а активный конструктор, причем сознание часто затуманено иллюзиями, о чем Фрейд (1993) размышлял в своей книге о Моисее.

По мнению психоаналитиков, травма преодолевается не только с изменением внешних обстоятельств, но с исправлением дел внутри «Я», т. е. с восстановлением подавленных воспоминаний, причем не столько о травмирующем событии, сколько о его интерпретации индивидом. Это требует повторения травматического опыта, пусть и на символическом уровне, с помощью языковых и визуальных средств, что важно как для индивида, так и для общества в целом. Вот почему нужны публичные действия, направленные на сохранение памяти о травматическом событии. Ведь сконструированный образ травмы призывает общество к моральной ответственности (Хаттон 2003: 160–176).

Впрочем, американский литературовед К. Карут, развивающая психоаналитическую традицию и придающая большую роль бессознательному, понимает посттравматическую память иначе. Следуя В. Беньямину, она считает, что речь идет «не об искажении реальности... а о следствии чрезмерности увиденного», или «комбинации амнезии и вторжения (т.е. видений из прошлого)» (Карут 2009: 561–562). В любом случае здесь мы имеем дело не с реальной травмой, а с ее актуальной репрезентацией.

Критикуя натурализм за объективизацию травмы, причем упрекая в этом и психоаналитический подход, американский социолог Дж. Александер пытается преодолеть эту «ошибку натурализма» и утверждает, что событие само по себе не создает коллективную травму. Он отмеча-

ет, что именно общество придает событию травматический смысл. При этом «иногда глубоко травмирующие события могут и вообще не происходить в действительности; тем не менее, такие воображаемые события могут быть столь же травмирующими, как и те, что на самом деле имели место» (Александр 2012: 16). Такое «травматическое воображение» играет, на его взгляд, огромную роль в национальной идентичности: «...на карту поставлена идентичность сообщества, его стабильность в отношении смысла, а не действия... Именно смыслы обеспечивают чувство шока и страха, а вовсе не события сами по себе» (18).

Действительно, сходная травма может в разном этнополитическом контексте и в различных средах восприниматься и оцениваться совершенно по-разному. Например, если сегодня Голодомор воспринимается на Украине как едва ли не ключевое событие XX в., то в Казахстане страшный голод 1932–1933 гг., приведший к массовой гибели людей, не становится основанием для официального обвинения московской власти в «геноциде». Иными словами, подтверждаются рассуждения Н. Эппле (2020: 13, 287–288) о том, что государственная политика памяти основана не на моральных ценностях, а на прагматике.

Поэтому важно, кто и как создает и озвучивает такие смыслы, т.е. делает травму «новым господствующим нарративом». Это могут быть представители самых разных групп – социальных, этнических, конфессиональных, поколенческих, гендерных и пр. Такие смыслы связаны с ответами на вопросы о том, что именно произошло («природа боли»), кто оказался жертвой, насколько более широкое общество готово к восприятию такой информации, тем более сочувствовать жертве, и кто виновен в травме и должен нести за нее ответственность. От ответов на эти вопросы зависит идентичность общества, которая иной раз в ходе посттравматического дискурса пересматривается, и память объективируется в монументах, музеях, художественных произведениях. В конечном итоге травма рутинизируется, и былая боль уходит.

Говорить или молчать?

Й. Рюзен (2005) связал травматическое сознание с катастрофическим кризисом, ведущим к разрушению исторического сознания и утрате исторических ориентаций. Страдание может повлечь потерю исторического языка и породить полное молчание. Лишь со временем, требующим иногда нескольких поколений, возникает новый язык, позволяющий обсуждать травму. Действительно, на первых порах травма может не восприниматься в качестве таковой; осознание потери приходит лишь со временем. Так, на первых порах распад СССР был воспринят многими гражданами России с энтузиазмом, и лишь годы спустя это стало пониматься как травма и «геополитическая катастрофа». Та-

кое представление о травматическом опыте рождает негативную идентичность (Горшков, Тихонова 2013; Дегтярев 2013; Коковкина, Цыцарев 2015).

До 1960–1970-х гг. нации предпочитали не вспоминать о травме, заменяя ее прославлением героики и исторических побед. Фактически лишь память о Холокосте сделала травму темой публичного обсуждения, «обозначив кризис западного модерна» (Misztal 2003: 142–143). Различные интеллектуалы воспринимали Холокост как завершение эпохи Просвещения, конец эпохи модерна, крах веры в прогресс и универсальные ценности и даже как конец истории. Так, Т. Адорно подчеркивал, что «в концентрационных лагерях убивали не индивида, убивали (человеческий) вид» (Adorno 1973: 362). Поэтому изучение посттравматической памяти невозможно без этического начала (Ассман 2016. Также см.: Woods 1998). Появилась установка на эмоциональную идентификацию со страдальцами и жертвами, стремление пережить чужие утраты как собственные.

Холокост заставил пересмотреть многое в прежних подходах философов и историков к репрезентации исторического прошлого (Friedländer 1992). Речь шла не только о научных штудиях, но о журналистике, музейных экспозициях, туризме, рекламе, праздниках, ритуалах, кинофильмах, театральных постановках, архитектурных сооружениях, мемориалах и пр. Возник вопрос о том, каким образом следует описывать и анализировать травматическое событие: следует ли делать это отстраненно «без гнева и пристрастия» или допустимо или даже желательно проявлять эмоции? Можно ли ограничиться нарративом или надо учитывать «телесный язык» (взгляды, мимику, жесты)? Насколько можно доверять рассказам жертв, а если учитывать их тенденциозность, то как производить анализ, не обижая их и сохраняя к ним симпатии? Как в такого рода исследованиях должен проявляться этический подход? И как быть, если травма становится основанием гражданской религии?

Посттравматическая память живет в устных воспоминаниях, в физическом состоянии людей, а также находит отражение в частных письмах, художественной литературе, театральных постановках, кинофильмах (Hashamova 2007; Талавер 2013), музеях (Рождественская 2017), памятниках и мемориальных комплексах (Mosse 1990; Danilova 2015; Бордюгов 2010), рисунках (Ассман 2014: 241–256; Гучинова 2016), фотографиях (Голубев 2013) и пр. Причем художественное творчество и визуальные образы лучше помогают преодолеть травму, чем обыденный язык, так как нередко оказывается, что травму невозможно выразить словами (Sujo 2001). Ведь она представляется индивиду настолько ужасной и неподвластной логике, что не поддается описанию, а также, что немаловажно, нередко не встречает понимания у окружающих, и

остаётся только молчать. И это становится дополнительным травмирующим фактором (Карут 2009: 575–578; Рождественская 2009: 108–110; Мусаева 2009). Поэтому, как замечает Ушакин, «ритуалы символического пробела – например, минуты молчания – оказываются наиболее эффективным средством выражения памяти о невосполнимом» (2009: 16). В то же время такие «места памяти» коварны в том смысле, что допускают разную трактовку людьми, имеющими разный социальный опыт.

В современном мире далеко не все преступления против человечности встречают должную реакцию. Как отмечает Дж. Александер (2012: 37–38), многое зависит от умения пострадавшей группы создать убедительные нарративы и донести их с помощью СМИ до широкой аудитории, способной или неспособной адекватно воспринимать соответствующие сигналы.

Интерпретация травмы и неудобное прошлое

Посттравматическая память реактивируется в условиях множественности подходов к историческим событиям и их оценке. Нередко это приводит к межгрупповым и даже международным конфликтам, что следует предугадывать и своевременно гасить. Скажем, прямо противоположные оценки даются открытию Америки Колумбом (триумф для европейцев и белых американцев и трагедия для индейцев), основанию государства Израиль (долгожданная победа для евреев и катастрофа для арабов), дню 23 февраля в России (День защиты Отечества для всех граждан и скорбная годовщина депортации для чеченцев и ингушей). При этом происходит столкновение кардинально разных взглядов на прошлое, что ведет к когнитивному диссонансу.

По этой причине немцы отказались от каких-либо торжеств по случаю юбилея падения Берлинской стены, произошедшего 9 ноября 1989 г., так как в этот день ровно за 51 год до этого развернулись события «Хрустальной ночи» (Ассман 2014: 196). Напротив, в современной России такие сложные и болезненные коллизии не учитываются, и, по словам А. Ассман, она «о себе говорит как о победителе, но никогда – как о преступнике», тогда как здесь имеются не только победители, но и жертвы (Николенко 2018. См. также: Миллер 2012: 331). Именно в такой ситуации возникает проблема «неудобного прошлого» (Эппле 2020). Причем даже открытие Стены скорби в Москве в 2017 г. не стало для власти поводом к обсуждению проблемы ответственности за преступления против народа (50–51).

Можно ли преодолеть травму

Для преодоления посттравматической памяти и «культурной практики детравматизации» имеется несколько способов: анонимизация (виновных

в травме) с помощью особых лексических оборотов («темный период», «судьба», «вторжение демонических сил»); категоризация («трагедия»), лишаящая событие уникальности и превращающая его в часть истории; нормализация, утверждающая, что такое случается в истории не впервые; морализация, требующая вынести урок из произошедшей трагедии; эстетизация, воздействующая на чувства с помощью кинематографа или музейных экспозиций; телеологизация, примиряющая трагическое прошлое с современностью, где травма становится выученным уроком, не допускающим повторения; метаисторическая рефлексия, превращающая былую трагедию в абстракцию и рождающая рассуждения о смысле истории; специализация, связанная с аналитической работой профессионалов. Однако все эти способы не спасают от фальсификаций и отрицания ответственности за трагедию (Rüsen 2007).

Еще в 1963 г., имея в виду Холокост, Т. Адорно отмечал, что, во-первых, «в воспоминаниях о депортациях и массовых убийствах выбираются смягченные выражения, эвфемистические описания или о них вообще умалчивают», во-вторых, многие ссылаются на отсутствие знаний о преследовании евреев, в-третьих, преуменьшают имевшие место события, в-четвертых, стремятся к «взаимному зачету вины – будто Дрезден сполна искупил Освенцим», в-пятых, «победителей в войне называют виновниками того, что творили проигравшие», в-шестых, утверждают, что память о зверствах нацистов может помешать позитивному имиджу немцев за границей (2005: 36–45). Это подтверждает и А. Ассман (2014: 182–195), говоря о том, что сразу после войны немцы пытались снять с себя ответственность за геноцид, во-первых, уравнивая свои преступления с деятельностью противника, во-вторых, путем экстерииоризации, т.е. перекладывая вину на других, в-третьих, пробелами в памяти, в-четвертых, коммуникативным замалчиванием, в-пятых, фальсификацией.

Признавая чудовищность социальных катастроф XX в. и их значимость как для выживших, так и для их потомков, а также для виновников катастроф, Й. Рюзен (Rüsen 2007) считает историзацию трагедии негодным средством для лечения травмы. Он предлагает заменить анонимизацию предоставлением общественности полной информации о катастрофе во всей ее ужасной неприглядности, категоризацию – проблематизацией традиционных категорий, нормализацию – представлением об «исключении из правил» и о «банальности зла», морализацию – обсуждением границ морали, эстетизацию – указанием на уродливый образ варварской дегуманизации, телеологизацию – созданием образа резких разрывов человеческих связей и самой истории, метаисторическую рефлексию – осмыслением понятий и идей, специализацию – выработкой всеобъемлющей интерпретационной схемы истории. Все это должно поставить заслон дегуманизации в будущем. В свою

очередь А. Ассман (2014: 292–295) требует запретить оправдание одной вины за счет другой, а также исключить конкуренцию между жертвами. Вместо этого она предлагает вызывать инклюзивные объединяющие воспоминания. А Э. Мусаева (2009) показывает, как преодолению травмы способствует деятельное сочувствие – поддержка пострадавших и борьба за справедливость.

Преодолению травмы может помочь и покаяние. Имеется в виду «готовность оплакивать чужие жертвы нашей политики и сочувствовать тем, кто пострадал от нашего насилия» (Ассман 2017: 247).

Впрочем, разные типы травм, очевидно, требуют разных механизмов своего преодоления. Ясно, что посттравматические синдромы жертв Холокоста или ветеранов войн нуждаются в иных методах лечения, чем людей, переживших резкую социальную трансформацию¹. Сегодня по инициативе ООН действует программа разоружения, демобилизации и реинтеграции, призванная способствовать примирению враждующих сторон и восстановлению мирной жизни, нарушенной локальными войнами (Waldorf 2009).

Успешного преодоления травмы не происходит в тех случаях, когда ее жертвам так и не удастся достичь справедливости. Евреи не забудут о Холокосте до тех пор, пока в мире сохраняется антисемитизм; армяне впервые публично отметили годовщину армянского геноцида в 1965 г. не только в связи с 50-летием этой трагедии, но и потому, что она так и не была признана Турцией, которая до сих пор не меняет своей позиции (это усугубила 44-дневная война с Азербайджаном в сентябре–ноябре 2020 г.); а в США при президенте Трампе в августе 2016 г. на волне выступлений чернокожих против дискриминации вновь вспомнили о былом рабовладении и эпохе гражданской войны, и началась продолжительная борьба с памятниками рабовладельцам и конфедератам, перекинувшаяся в Европу, где в свою очередь ожила память о колониальном прошлом.

Напротив, Русская православная церковь и верующие не устраивают шумных церемоний в память о репрессированных священниках и гонениях на религию, так как сегодня в России православная религия не преследуется и бывшие репрессии не получают оправдания на официальном уровне.

Иными словами, травматическая память остается в тлеющем режиме и способна вернуться в горячее состояние, если продолжается дискриминация или если трагедия не признается и отрицается. В противном случае «горячая память» постепенно переходит в «холодную», что требует отстранения от истории, превращения ее в «чужую историю», а значит и пересмотра прошлой идентичности (Александр 2013: 273–274; Анкерсмит 2007: 467, 477; Мороз, Суверина 2014). Как заметила А. Ассман, «когда жертвы обретают голос, а их страдания получают признание и сочувствие, когда их взгляд на историю входит в нацио-

нальный нарратив, а за совершенными преступлениями следует символическая или моральная компенсация пострадавшим, то появляется надежда, что эффекты расколовшего общество политического террора (как это было в Аргентине) или насилия со стороны колониальных властей (например, в Австралии) будут преодолены» (2016: 119).

Иной раз преодоление травмы воспринимается как невозможное и даже ненужное дело, так как она оказывается социокультурным контекстом, скрепляющим группу. Например, Ушакин видит в увлечении советским прошлым в современной России не ностальгию, а «воспроизводство травматической структуры памяти» с помощью «псевдосимволических манипуляций» (2009: 10, 18–19), играющих роль защитных механизмов перед лицом плохо осознанного настоящего вследствие неспособности провести черту между прошлым и настоящим. В таком случае утрата становится опорой для сплочения общества за отсутствием других надежных опор. Недавно к этой же формуле обратился Эппле, отметивший, что «именно травма оказывается наиболее важным собирающим моментом реанимируемого конструкта». К этому он, правда, добавил, что такой конструкт «оказывается набором разнородных элементов, лишенных внутреннего единства» (2020: 20), что, разумеется, его ослабляет и лишает возможности сыграть предназначенную ему роль.

Воспоминание о травме и причастность к ней создают основы не только для социальной консолидации, но и, напротив, дифференциации. Так, теракт 11 сентября 2001 г. вызвал сплочение американцев вокруг президента Д. Буша и в то же время отстранение от мусульман, которых начали подозревать в нелояльности (Smelser 2004).

Между тем, по мнению А. Ассман, «опасения, что [преодоление травмы] бросит тень на коллективную идентичность, что признание вины и преступления нанесет коллективной идентичности долгосрочный ущерб, преодолеваются новыми этическими принципами, согласно которым позитивная идентичность восстанавливается в условиях документированной фиксации исторических преступлений не их замалчиванием, а исключительно признанием жертв и собственным покаянием» (2017: 248). Но, как небезосновательно подчеркивает Эппле (2020), в ряде случаев преодоление травмы связано не столько с успехами коммеморации, сколько с кардинальными политическими изменениями, ставящими прочный заслон возвращению трагического прошлого, без чего никакую позитивную идентичность восстановить не удастся.

Институционализация травмы, виктимизация и «темпоральный поворот»

В ряде случаев происходит институционализация травматической памяти путем образования комиссий по расследованию преступлений и

восстановлению справедливости, возведения памятников жертвам, создания музеев, учреждения дней скорби, организации ритуалов и церемоний.

Так, от лица католической церкви и некоторых протестантских церквей евреям были принесены извинения за былые преследования, а в странах Латинской Америки, Африки и Восточной Европы в 1980–1990-е гг. образованы специальные комиссии по расследованию деятельности былых диктаторских режимов. Были также созданы международные трибуналы для расследования трагических событий в бывшей Югославии (1993) и Руанде (1994). Иногда сама общественность организует добровольные ассоциации потерпевших (Союз «Чернобыль» России, Комитет солдатских матерей, Матери Беслана и др.). Наряду с этим в ЮАР действует Комиссия правды и примирения, ставящая своей задачей не осуществление правосудия, а информирование общества о былых преступлениях власти. В Канаде «Комиссия правды и примирения» в 2008–2015 гг. занималась расследованием жестокого обращения с детьми коренного населения в школах-интернатах (см., например, Эппле 2020: 112–116, 277, 280, 284–285).

В современном мире судьба жертв преследований или геноцида вызывает сочувствие и позволяет рассчитывать на получение некоторого возмещения или даже привилегий. К тому же иной раз прибегают и преступники, чтобы скрыться за личиной пострадавшей жертвы. На этой основе в последние десятилетия возникла «культура виктимизации», включающая конкуренцию за статус жертвы, перенесшей наибольшие страдания. В этих условиях сам термин «геноцид» подвергся инфляции (Финкель 2011. См. также: Ассман 2016: 85–92).

А. Ассман связывает «темпоральный поворот», т.е. резкий рост культуры памяти, с 1980-ми гг. Она отмечает, что «с восьмидесятых годов в Западной Германии все отчетливее зазвучали голоса и заявили о себе другие течения, в том числе еврейские, феминистские, постколониальные, которым не находилось места в рамках доминирующей теории модернизации» (2017: 14). Но в России у меньшинств этот поворот произошел значительно раньше – в 1920–1930-е гг., когда шла борьба за учреждение советских республик (Шнирельман 2003, 2006). В те годы, обращаясь к истории, меньшинства стремились подчеркнуть былые обиды и унижения, требовавшие воздаяния. Правда, позднее во имя величия государства и консолидации общества эта тенденция была искусственно прервана.

В 1980–1990-е гг. вначале на Западе и в СССР, а затем и в постсоветской России большинства подхватили риторику виктимизации, прежде присущую меньшинствам. В США речь шла о белом большинстве, недовольном политикой «позитивной дискриминации», а в России – о русских, ощущавших себя второсортными гражданами (отсюда популярные в конце 1980-х гг. лозунги создания «русской республики»),

«русской компартии» и пр.) (Shnirelman, Komarova 1997). На этой волне в радикальном консервативном дискурсе появились рассуждения о геноциде русской нации, о «русском Холокосте». В обоих случаях давало о себе знать ощущение опасности со стороны меньшинств, якобы угрожавших сложившемуся многолетнему статусу большинства. В итоге большинство охватило страх потерять свой социальный и демографический статус, маргинализироваться, утратить идентичность, тем самым, потерять страну и уступить место другим.

В условиях глобализации многие прежние критерии этничности (язык, религия, традиции) теряют свое былое значение. Главное, что остается, это – историческая память. Отсюда необычайно высокий интерес к истории предков, особенно к их героическому прошлому. В то же время немало представителей большинства с завистью наблюдают, что и виктимизация вызывает сочувствие и уважение в мире. Это относится прежде всего к евреям, пережившим Холокост, а также к армянам, геноцид которых все больше получает мировое признание. Поэтому в праворадикальных кругах России и возникает образ «русской Голгофы», сконструированного «русского геноцида», в котором якобы виновны некие внешние силы. Все это придает памяти травматический облик, подтверждая идею Александра о роли воображения.

Травмы репрессий и войн

Наша подборка статей сконцентрирована на памяти о депортации, о войнах и кровавых социально-политических конфликтах, причем на воспоминаниях не только их жертв, но и военных, участвовавших в бывших трагических событиях. Нас интересует прежде всего гетерогенность памяти. С этой целью авторы сосредоточились на таких темах, как память о депортациях, об армянском геноциде и репрессиях в Армении, а также о постсоветских войнах. Речь идет о том, что неудовлетворенная травматическая память может поставить идентичность под сомнение (Edkins 2003: 3–4, 8).

Рассмотренные примеры позволяют поставить следующие проблемы. Во-первых, проблему столкновения контрастных памятей: 1) официальный нарратив, навязываемый федеральным центром, и нарратив самих депортированных и их потомков; 2) нарратив депортированных и нарратив местного принимающего населения; 3) нарратив тех, кто депортировал, и тех, кого депортировали, т.е. «палачей» и «жертв»; 4) память принимающего населения и ее реакция на образ врага, культивировавшийся государством.

Во-вторых, функция, контекстуальность и длительность травматической памяти, ее реакция на стигматизацию и влияние стигматизации на нарратив.

В-третьих, избирательный характер памяти: 1) что именно люди хотят помнить, о чем постоянно вспоминают, и 2) что забывают, что не представляет для них интереса или же от чего стараются отмахнуться, чтобы избежать комплекса вины. В ряде статей рассматривается контекстуальность такой забывчивости.

В-четвертых, динамика памяти, внезапное возвращение забытого – о чем именно идет речь, почему и в каком контексте такая память становится вновь актуальной.

В-пятых, так как сегодня речь идет в основном о потомках депортированных, их посттравматический дискурс вызывает большой интерес в связи с вопросом о трансформации памяти с приходом новых поколений. Здесь надо различать следующие группы: те, кого депортировали и у кого есть прямой опыт депортации; те, кто этого избежал, но сохранил ужас от произошедшего; те, кто родился в депортации и кто имеет опыт жизни на чужбине; поколение родившихся после возвращения на родину; те, родители которых не захотели уезжать и остались жить в регионе депортации (в Сибири, Казахстане и Средней Азии). Здесь важно учитывать такие воздействующие факторы, как, во-первых, особенности окружающей среды и, во-вторых, текущие события, влиявшие на нарратив памяти.

В-шестых, важным исследовательским полем является гендерная память. В частности, выше упоминалось, что семейная память передается в основном женщинами. Но речь также должна идти о восприятии и интерпретации событий мужчинами и женщинами.

В-седьмых, следует обращать внимание на язык воспоминаний – какими словами оформляются воспоминания (ключевые слова, символы, метафоры, их переключки с фольклорными сюжетами). Это относится к воспоминаниям и о депортации, и о конфликте.

В-восьмых, большую роль играют публичные коммеморативные практики, поэтому возникает вопрос о том, как они формируются памятью и какое влияние сами оказывают на социальную память.

В-девятых, когда и в связи с чем травма сглаживается и уходит в прошлое. Что здесь имеет значение – длительное время, смена поколений, исчезновение дискриминации и (или) обвинений? Какую роль в этом играют СМИ?

Э.-Б. Гучинова анализирует калмыцкий нарратив о депортации. Речь идет об опыте выживания и о его осмыслении калмыками. В работе много внимания уделяется языку травмы и роли молчания, рассматриваются типичные нарративные сюжеты (о добрых и недобрых солдатах и комендантах, о «ссылном интернационале», о взаимоотношениях с окружающим населением, о восприятии депортации калмыками как необъяснимой несправедливости). Причем в женских воспоминаниях много внимания уделяется одежде и телесности, а, вспоминая детские

годы, калмыки делают упор на ценности знаний и на своем прилежании. Депортация привела не только к большим людским потерям, но и к тяжелым культурным и экономическим утратам – калмыки жалеют о потере языка и калмыцких видов скота. Иной раз травма депортации вела к аберрации памяти, и правители (как злой, так и добрый) сливались в едином образе. Автор обращает внимание на роль религии (в данном случае буддизма) как фактора выживания. Важным представляется замечание автора о том, что «рассказы о депортации – это всегда конструкция прошлого, которая рождается в данный момент», и, следовательно, на нарратив о депортации влияет его текущий контекст.

Т.К. Щеглова сфокусировалась на восприятии депортированных местным населением Алтая и их взаимоотношениях. И речь идет не о самом тяжелом моменте депортации, связанном с транспортировкой несчастных и потерей ими малой родины, а об их адаптации к новым непривычным условиям жизни. Особенностью данной ситуации было то, что само принимающее общество во многом состояло из людей, насильственно переселенных сюда в более ранние периоды и также лишенных многих гражданских прав. Общее подневольное положение иной раз помогало преодолеть отчуждение в условиях совместного проживания и облегчало взаимопонимание. Причем этому несколько не вредила официальная пропаганда, всеми силами возбуждавшая недобрые чувства к депортированным. Некоторое недопонимание вызывали резкие культурные отличия, на что иной раз влияло отношение сельчан к приехавшим горожанам. Но это проходило в условиях совместного труда. Исключением было настороженное или даже враждебное отношение к поволжским немцам, диктовавшееся условиями войны с нацистской Германией. Но и оно исчезало на уровне взаимоотношений в молодежной среде.

Г.А. Шагоян посвятила свою работу низовым формам и практикам коммеморации в Армении, связанным с памятью о советских репрессиях. Образцом для них служит память об армянском геноциде 1915 г., что проявляло себя еще в советские годы. Другим интересным моментом является то, как, по сути, светские памятники обрастают религиозными смыслами и ритуалами и становятся сакральными местами. Третья особенность видится в анализе того, как сосуществуют и взаимодействуют воспоминания о трагедиях разного уровня – национальной (геноцид) и более локальных (репрессии). Четвертая особенность армянской памяти касается нынешних взаимоотношений с Россией, что заставляет обходить молчанием некоторые трагические страницы истории. Пятое – это включение в группу «палачей» советских чиновников-армян, что сегодня встречается довольно редко: обычно «своих» всячески выгораживают. К шестой особенности относится противопоставление памятников Великой Отечественной войне и памятников репресси-

ям – первые возводятся государством, а сооружение вторых считается частным делом. Наконец, интерес представляет и выбор места памятника, а также гетерогенный характер связанной с ним памяти.

В центре внимания В.А. Танайловой оказывается достаточно необычный сюжет – травматическая память ветеранов чеченских войн. В данном случае речь идет не о беспомощности и бессилии жертв, а о разочаровании ветеранов и ощущении ими измены со стороны власти, пославшей их на войну, а затем дистанцировавшейся от произошедшего. И то и другое подрывает веру людей в безопасность и надежность социального порядка, нанося им тяжелую психологическую травму. Причем это может поставить идентичность под сомнение. Тем более, что в общественном сознании эти войны остаются «забытыми» – нет ни праздников, ни памятников, и даже в школьных учебниках о них говорится скупое, а «Закон о ветеранах» не всегда выполняется. Ветераны мечтают о признании трагического прошлого как государством, так и обществом. Их раздражают как демагогическая героизация их погибших товарищей, так и сочиненные политиками мифы о чеченских войнах. По словам автора, сами ветераны мыслят произошедшее в терминах травмы: «боль», «обида», «непонимание», «стыд», «вина». Радости от участия в войне они не испытывают.

Примечания

¹ О травмах посткоммунистического времени и стратегиях их преодоления см.: Штомпка 2001а, 2001б; Рыклин 2003.

Литература

- Адорно Т. Что значит «проработка прошлого» // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. С. 36–45.
- Айерман Р. Социальная теория и травма // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12, № 1. С. 121–138.
- Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 5–40.
- Александр Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология / пер. с англ. Г. Ольховика. М.: Праксис, 2013.
- Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007.
- Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М.: Новое литературное обозрение, 2016.
- Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
- Бейкер К., Гиппентейтер Ю.Б. Влияние сталинских репрессий конца 30-х годов на жизнь семей в трех поколениях // Вопросы психологии. 1995. Т. 32. С. 66–83.
- Бордюгов Г. Октябрь. Сталин. Победа: Культ юбилеев в пространстве памяти. М.: АИРО-XXI, 2010.
- Вельцер Х. История, память и современность прошлого. Память как арена политической борьбы // Неприкосновенный запас, 2005. № 2–3. С. 51–63.

- Головашина О.В. Как боль становится общей? Культурная травма как процесс // Международный электронный журнал *Studia Humanitatis*. 2018. № 4.
- Голубев А. Колочая проволока памяти: о чем болит и о чем молчит история оккупации // НЛЮ. 2013. № 3. С. 12–27.
- Горшков М.К., Тихонова Н.Е. Социокультурные факторы консолидации российского общества. М.: Институт социологии РАН, 2013.
- Гудков Л. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М.: Новое литературное обозрение, 2004.
- Гучинова Э.-Б. Рисовать лагерь. Язык травмы в памяти японских военнопленных о СССР. Sapporo: Slavic-Eurasian Research Center, 2016.
- Дегтярев А.К. Социокультурная травма в формировании российской идентичности // Гуманитарий Юга России. 2013. № 3. С. 26–35.
- Добренко Е.А. Поздний сталинизм. Эстетика политики. М.: Новое литературное обозрение, 2020. Т. 1, 2.
- Карут К. Травма, время и история // Травма: пункты / под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 561–581.
- Коковкина А.А., Цыцарев А.А. Эксплуатация культурной травмы как политическая практика в современной России // Вестник Приамурского государственного университета. 2015. № 3. С. 83–90.
- Логунова Л.Ю., Рычков В.А. Противоречия исторической и социальной памяти во взаимоотношениях церкви и государства // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 38. С. 186–199.
- Малюкова Л. Андрей Смирнов: «В национальном масштабе побеждает победобесие» // Новая газета, 8 марта 2021. URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2021/03/08/andrei-smirnov-v-natsionalnom-masshtabe-pobezhdaet-pobedobesie> (дата обращения: 15.03.2021).
- Миллер А. Историческая политика в России: новый поворот? // Историческая политика в XXI веке / ред. А. Миллер, М. Липман. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 328–367.
- Миськова Е.В. Травма сталинских репрессий в контексте коллективных травм геноцидов // Психология и психотерапия семьи. 2019. № 4. С. 31–49.
- Мороз О., Суверина Е. Trauma studies: История, репрезентация, свидетель // НЛЮ. 2014. № 1 (125). С. 59–74.
- Мусаева Э. Жизнь после жизни // Травма: пункты / под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 582–605.
- Николенко Д. Алейда Ассман: «Путин превращает воспоминания в часть истории, но не памяти» // Colta. 26 июня 2018. URL: <http://www.colta.ru/articles/society/18423> (дата обращения: 15.03.2021).
- Рождественская Е. Словами и телом: травма, нарратив, биография // Травма: пункты / под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 108–132.
- Рождественская Е. Репрезентация культурной травмы: музеефикация Холокоста // Логос. 2017. Т. 27, № 5. С. 87–114.
- Рыклин М. Время диагноза. М.: Логос, 2003.
- Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания / ред. Л.П. Релина. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 38–62.
- Солоед К.В. Психическая травма в семьях, пострадавших от сталинских репрессий // Московский психотерапевтический журнал. 2006. № 4. С. 175–206.
- Талавер А. Память о Великой Отечественной войне в постсоветском кинематографе. Этапы осмысления прошлого (от 1990-х к 2000-м). М.: ВШЭ, 2013.
- Ульберг С., Харт П., Бос С. Длинная тень беды: общественная и политическая память о катастрофе // Травма: пункты / под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 247–275.

- Ушакин С. «Нам этой болью дышать»? О травме, памяти и сообществах // Травма: пункты / под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 5–41.
- Финкель Е. В поисках «потерянных геноцидов» // Pro et Contra. 2011. № 3-4. С. 123–143.
- Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М.: Наука, 1993.
- Хаттон П.Х. История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2003.
- Шнирельман В.А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: ИКЦ Академкнига, 2003.
- Шнирельман В.А. Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
- Шнирельман В.А. Депортация и социальная память народов Северного Кавказа. Доклад на международной конференции «Вторая мировая война в коллективной памяти и политике стран бывшего Восточного блока», организованной онлайн Институтом политических исследований Польской академии наук. Варшава, 22–23 октября 2020.
- Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001а. № 1. С. 6–16.
- Штомпка П. Культурная травма в посткоммунистическом обществе // Социологические исследования. 2001б. № 2. С. 3–12.
- Эппле Н.В. Неудобное прошлое. Память о государственных преступлениях в России и других странах. М.: Новое литературное обозрение, 2020.
- Aarons V., Berger A.L. Third-Generation Holocaust Representation. Trauma, history and memory. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2017.
- Adorno T.W. Negative dialectics. London: Routledge, 1973.
- Buruma I. The Wages of Guilt. Memories of War in Germany and Japan. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1994.
- Chaumont J.-M. La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance. Paris: La Découverte, 2010.
- Edkins J. Trauma and the Memory of Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Danilova N. The politics of war commemoration in the UK and Russia. Basingstoke: Palgrave-Macmillan, 2015.
- Friedländer S. (ed.). Probing the limits of representation: Nazism and the 'Final Solution'. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Hashamova Y. Pride and panic. Russian imagination of the West in Post-Soviet film. Bristol: Intellect books, 2007.
- Hirsch M. Projected memory: Holocaust photographs in personal and public fantasy // Acts of Memory: Cultural Recall in the Present / eds by M. Bal, J. Crewe, L. Spitzer. Hanover: University Press of New England, 1999. P. 3–23.
- Hirsch M. The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust. New York: Columbia University Press, 2012.
- Hutchison E., Bleiker R. Emotional reconciliation. Reconstructing identity and community after trauma // European journal of social theory. 2008. Vol. 11, No. 3. P. 385–403.
- Klein K.L. On the Emergence of Memory in Historical Discourse // Representations. 2000. No. 69. P. 127–150.
- LaCapra D. Writing History, Writing Trauma. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- Lu C. Shame, guilt and reconciliation after war // European journal of social theory. 2008. Vol. 11, No. 3. P. 367–383.
- Misztal B. Theories of social remembering. Maidenhead, Philadelphia: Open University Press, 2003.
- Mosse G.L. Fallen soldiers. Reshaping the memory of the World Wars. New York: Oxford University Press, 1990.

- Rousso H. The Vichy Syndrome: History and Memory Since 1945. London: Harvard University Press, 1991.
- Rüsen J. How to make sense of the past – salient issues of Metahistory // TD: The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa. 2007. Vol. 3, No. 1. P. 207–212.
- Ryoko Wakamiya L. Post-Soviet context and trauma studies // Slavonica. 2011. Vol. 17, No. 2. P. 134–144.
- Shnirelman V.A., Komarova G.A. Majority as a minority: the Russian ethno-nationalism and its ideology in the 1970s–1990s // Rethinking nationalism and ethnicity: the struggle for meaning and order in Europe / ed. by Hans-Rudolf Wicker. Oxford: Berg Publishers, 1997. P. 211–224.
- Smelser N.J. September 11, 2001, as cultural trauma // Alexander J.C. et al. Cultural trauma and collective identity. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 264–282.
- Sujo G. Legacies of Silence: The Visual Arts and Holocaust Memory. London: Philip Wilson, 2001.
- Troebst S. Halecki revisited: Europe's conflicting culture of remembrance // A European Memory? Contested Histories and Politics of Remembrance / eds by B. Stråth, M. Pakier. New York: Berghahn, 2012. P. 56–63.
- Tumarkin N. The Living and the Dead: The Rise and Fall of the Cult of World War II in Russia. New York: Basic Book, 1994.
- Ure M. Post-traumatic societies: on reconciliation, justice and the emotions // European journal of social theory. 2008. Vol. 11, No. 3. P. 283–297.
- Waldorf L. Linking DDR and Transitional justice // Disarming the past: transitional justice and ex-combatants / eds by A.C. Patel, P. de Greiff, L. Waldorf. New York: Social Science Research Council, 2009. P. 14–34.
- Weiner A. Making Sense of War. The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Wertsch J.V. Voices of collective remembering. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Winter A. Memory: fragments of a modern history. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- Woods T. Mending the Skin of Memory: Ethics and History in Contemporary Narratives // Rethinking History. 1998. Vol. 2, No. 3. P. 339–348.

Статья поступила в редакцию 11 марта 2021 г.

A traumatic memory: how to study and to interpret it*

Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya

DOI: 10.17223/2312461X/32/1

Viktor A. Shnirelman, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: shnirv@mail.ru

*The article was prepared in the framework of a research grant funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant ID: 075-15-2020-910).

Abstract. A review of the contemporary studies of traumatic memory and its interpretation is carried out. The investigations of the prominent specialists (J. Alexander, A. Assman, J. Wertsch, C. Caruth, D. LaCapra, J. Rüsen, P. Hutton, and the like) are analyzed to demonstrate a complexity of this sort of studies which show that a collective trauma causes different outcomes in different contexts. A relevance of these approaches to the Russian case is discussed. A social memory has a special shape in case of a collective trauma. If the latter is a result of a terrible catastrophe, it leaves a deep scar in a social consciousness. The result is either a narrative or a silence. A traumatic memory is heterogeneous: firstly, it leaves different traces in various groups (social, generational, gender, ethnic, racial, religious) and various nations, and secondly, it contains different interpretations and evaluations dependent on social

experience and purposes of particular individuals. As a fact of a collective reflection a trauma causes strong emotions and is based on a number of symbols which are used by both an imagination and a social practice. A clash of radically different views sometimes brings about conflicts. In some cases a traumatic memory is institutionalized by an establishment of commissions for investigation of the crimes and a restoration of justice, an erection of the monuments for the victims, a foundation of the museums, an introduction of the Days of sorrow, and an organization of rituals and ceremonies. There are special methods to treat trauma. But sometimes a society itself does not want to part with it because a victimization lets one claim a compensation or certain social privileges. Evidently, this trend comes to be popular in contemporary Russia.

Keywords: social trauma, memory, oblivion, emotions, trauma institutionalization, trauma treatment

References

- Adorno T. Chto znachit "prorabotka proshlogo" [What does "working through the past" mean?], *Neprikosnovennyi zapas*, 2005, no. 2-3, pp. 36–45.
- Aierman R. Sotsial'naiia teoriia i travma [Social Theory and Trauma], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2013, Vol. 12, no. 1, pp. 121–138.
- Alexander J.C. Kul'turnaia travma i kollektivnaia identichnost' [Cultural Trauma and Collective Identity], *Sotsiologicheskii zhurnal*, 2012, no. 3, pp. 5–40.
- Alexander J.C. *Smysly sotsial'noi zhizni: Kul'tursotsiologiya* [The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology]. Moscow: Praksis, 2013.
- Ankersmit F.R. *Vozvyshennyi istoricheskii opyt* [Sublime Historical experience]. Moscow: Evropa, 2007.
- Assmann A. *Dlinnaia ten' proshlogo. Memorial'naiia kul'tura i istoricheskaia politika* [Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik]. Moscow: NLO, 2014.
- Assmann A. *Novoe nedovol'stvo memorial'noi kul'turoi* [Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention]. Moscow: NLO, 2016.
- Assmann A. *Raspalas' sviaz' vremen? Vzlet i padenie temporal'nogo rezhima Moderna* [Ist die zeit aus den fügen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne]. Moscow: NLO, 2017.
- Beiker K., Gippenteiter Iu.B. Vliianie stalinskikh repressii kontsa 30-kh godov na zhizn' semei v trekh pokoleniakh [Impact of Stalin's repressions of the late 1930s on the lives of families in three generations], *Voprosy psikhologii*, 1995, Vol. 32, pp. 66–83.
- Bordiugov G. *Oktiabr'. Stalin. Pobeda: Kul't i iubileev v prostranstve pamiati* [October. Stalin. Victory: The cult of jubilees in the space of memory]. Moscow: AIRO-XXI, 2010.
- Vel'tser Kh. Istoriia, pamiat' i sovremennost' proshlogo. Pamiat' kak arena politicheskoi bor'by [History, memory, and the modernity of the past. Memory as an arena of political struggle], *Neprikosnovennyi zapas*, 2005, no. 2-3, pp. 51–63.
- Golovashina O.V. Kak bol' stanovitsia obshchei? Kul'turnaia travma kak protsess [How pain becomes common? Cultural trauma as a process], *Mezhdunarodnyi elektronnyi zhurnal Studia Humanitatis*, 2018, no. 4.
- Golubev A. Koliuchaia provoloka pamiati: o chem bolit i o chem molchit istoriia okkupatsii [The barbed wire of memory: What the history of the occupation pains and silences], *NLO*, 2013, no. 3, pp. 12–27.
- Gorshkov M.K., Tikhonova N.E. *Sotsiokul'turnye faktory konsolidatsii rossiiskogo obshchestva* [Sociocultural factors in the consolidation of Russian society]. Moscow: Institut sotsiologii RAN, 2013.
- Gudkov L. *Negativnaia identichnost'. Stat'i 1997–2002 godov* [Negative identity. Articles from 1997-2002]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2004.
- Guchinova E.-B. *Risovat' lager'. Iazyk travmy v pamiati iaponskikh voennoplennyykh o SSSR* [Drawing the camp. Language of trauma in Japanese POWs' memories of the USSR]. Sapporo: Slavic-Eurasian Research Center, 2016.

- Degtiarev A.K. Sotsiokul'turnaia travma v formirovanii rossiiskoi identichnosti [The Socio-Cultural Trauma in the Formation of the Russian Identity], *Gumanitarii luga Rossii*, 2013, no. 3, pp. 26–35.
- Dobrenko E.A. Pozdnii stalinizm. Estetika politiki [Late Stalinism. The Aesthetics of Politics]. Moscow: NLO, 2020. Vol. 1–2.
- Karut K. Travma, vremia i istoriia [Trauma, time, and history]. In: *Travma: punkty* [Trauma: points], ed. by S. Ushakin, E. Trubina. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2009, pp. 561–581.
- Kokovkina A.A., Tsytsarev A.A. Ekspluatatsiia kul'turnoi travmy kak politicheskaiia praktika v sovremennoi Rossii [Exploitation of Cultural Trauma as a Political Practice in Modern Russia], *Vestnik Priamurskogo gos. un-ta*, 2015, no. 3, pp. 83–90.
- Logunova L.Iu., Rychkov V.A. Protivorechiia istoricheskoi i sotsial'noi pamiat' vo vzaimootnosheniakh tserkvi i gosudarstva [The Contradictions of the Historical and Social Memory in Relations Between Church and State], *Vestnik Tomskogo gos. un-ta. Filosofii. Sotsiologii. Politologii*, 2017, no. 38, pp. 186–199.
- Maliukova L. Andrei Smirnov: «V natsional'nom masshtabe pobezhdaet pobedobesie» [Andrei Smirnov: "On a national scale, raving victoriousness wins"], *Novaia gazeta*, 8 March 2021. Available at: <https://novayagazeta.ru/articles/2021/03/08/andrei-smirnov-v-natsionalnom-masshtabe-pobezhdaet-pobedobesie> (Accessed 15 March 2021).
- Miller A. Istoricheskaiia politika v Rossii: novyi povorot? [History policy in Russia: A new turn?]. In: *Istoricheskaiia politika v XXI veke* [History policy in XXI century]. by A. Miller, M. Lipman. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012. S. 328–367.
- Mis'kova E.V. Travma stalinskikh repressii v kontekste kollektivnykh travm genotsidov [The Trauma of Stalinist Repression in the Context of Collective Trauma of Genocides], *Psikhologiya i psikhoterapiia sem'I*, 2019, no. 4, pp. 31–49.
- Moroz O., Suverina E. Trauma studies: Istoriia, reprezentatsiia, svidetel' [Trauma studies: history, representations, witness], *NLO*, 2014, no. 1 (125), pp. 59–74.
- Musaeva E. Zhizn' posle zhizni [Life after life]. In: *Travma: punkty* [Trauma: points], ed. by S. Ushakina, E. Trubinoi. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2009. S. 582–605.
- Nikolenko D. Aleida Assman: «Putin prevrashchaet vospominaniia v chast' istorii, no ne pamiat'» [Aleida Assman: "Putin turns memories into part of history, but not memory"], *colta*, 26 June 2018. Available at: <http://www.colta.ru/articles/society/18423> (Accessed 15 March 2021)
- Rozhdestvenskaia E. Slovmi i telom: travma, narrativ, biografiia [In Words and Body: Trauma, Narrative, Biography]. In: *Travma: punkty* [Trauma: points], ed. by S. Ushakina, E. Trubinoi. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2009. S. 108–132.
- Rozhdestvenskaia E. Reprezentatsiia kul'turnoi travmy: muzeifikatsiia Kholokosta [Representation of Cultural Trauma: the Museification of the Holocaust], *Logos*, 2017, Vol. 27, no. 5, pp. 87–114.
- Ryklin M. *Vremia diagnoza* [Time of diagnosis]. Moscow: Logos, 2003.
- Riuzen I. Krizis, travma i identichnost' [Crisis, trauma and identity]. In: «*Tsep' vremen*»: *problemy istoricheskogo soznaniia* ["Chain of Times": Problems of Historical Consciousness], ed. by L.P. Repina. M.: IVI RAN, 2005, pp. 38–62.
- Soloed K.V. Psikhicheskaiia travma v sem'iakh, postradavshikh ot stalinskikh repressii [Mental Trauma in Families Affected by Stalinist Repression], *Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal*, 2006, no. 4, pp. 175–206.
- Talaver A. *Pamiat' o Velikoi Otechestvennoi voine v postsovetskom kinematografe. Etapy osmysleniia proshlogo (ot 1990-kh k 2000-m)* [The Memory of the Great Patriotic War in Post-Soviet Cinematography. Stages of comprehension of the past (from 1990s to 2000s)]. Moscow: VShE, 2013.
- Ul'berg S., Khart P., Bos S. Dlinnaia ten' bedy: obshchestvennaia i politicheskaiia pamiat' o katastrofe [The Long Shadow of Disaster: Public and Political Memory of the Catastro-

- phe]. In: *Travma: punkty* [Trauma: points], ed. by S. Ushakin, E. Trubina. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2009. S. 247–275.
- Ushakin S. «Nam etoi bol'iu dyshat»? O travme, pamiati i soobshchestvakh ["Shall we breathe this pain?" On Trauma, Memory and Communities]. In: *Travma: punkty* [Trauma: points], ed. by S. Ushakin, E. Trubina. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2009. S. 5–41.
- Finkel E. V poiskakh «poteriannykh genotsidov» [In Search of the “Lost Genocides”], *Pro et Contra*, 2011, no. 3–4, pp. 123–143.
- Freud S. *Chelovek po imeni Moisei i monoteisticheskaya religiya* [Moses and Monotheism, An Outline of Psycho-Analysis]. Moscow: Nauka, 1993.
- Hutton P. *Istoriya kak iskusstvo pamiati* [History as an Art of Memory]. St. Petersburg: Vladimir Dal', 2003.
- Shnirelman V.A. *Voyny pamiati: mify, identichnost' i politika v Zakavkaz'e* [Wars of Memory: Myths, Identity, and Politics in the Transcaucasus]. Moscow: IKTs Akademkniga, 2003.
- Shnirelman V.A. Byt' alanami. Intellektualy i politika na Severnom Kavkaze v XX veke [Being Alans. Intellectuals and Politics in the North Caucasus in the 20th Century]. Moscow: NLO, 2006.
- Shnirelman V.A. *Deportatsiya i sotsial'naya pamiat' narodov Severnogo Kavkaza*. Doklad na mezhdunarodnoi konferentsii «Vtoraya mirovaya voina v kollektivnoi pamiati i politike stran byvshego Vostochnogo bloka», organizovannoi onlain Institutom politicheskikh issledovaniy Pol'skoi akademii nauk, Varshava, 22–23 oktyabrya 2020 [Deportation and Social Memory of the Peoples of the North Caucasus. Report at the International Conference].
- Sztompka P. Sotsial'noe izmenenie kak travma [Social changes as trauma], *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 2001a, no. 1, pp. 6–16.
- Sztompka P. Kul'turnaya travma v postkommunisticheskom obshchestve [Cultural trauma in post-Communist society], *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 2001b, no. 2, pp. 3–12.
- Epple N.V. *Neudobnoe proshloe. Pamiat' o gosudarstvennykh prestupleniyakh v Rossii i drugih stranakh* [An inconvenient past. Memory of state crimes in Russia and other countries]. Moscow: NLO, 2020.
- Aarons V., Berger A.L. *Third-Generation Holocaust Representation. Trauma, history and memory*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2017.
- Adorno T.W. *Negative dialectics*. London: Routledge, 1973.
- Buruma I. *The Wages of Guilt. Memories of War in Germany and Japan*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1994.
- Chaumont J.-M. *La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte, 2010.
- Edkins J. *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Danilova N. *The politics of war commemoration in the UK and Russia*. Basingstoke: Palgrave-Macmillan, 2015.
- Friedländer S. (ed.). *Probing the limits of representation: Nazism and the 'Final Solution'*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Hashamova Y. *Pride and panic. Russian imagination of the West in Post-Soviet film*. Bristol: Intellect books, 2007.
- Hirsch M. Projected memory: Holocaust photographs in personal and public fantasy. In: *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* / M. Bal, J. Crewe, L. Spitzer (eds.). Hanover: University Press of New England, 1999. pp. 3–23.
- Hirsch M. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Hutchison E., Bleiker R. Emotional reconciliation. Reconstructing identity and community after trauma, *European journal of social theory*, 2008, vol. 11, no. 3, pp. 385–403.
- Klein K.L. On the Emergence of Memory in Historical Discourse, *Representations*, 2000, no. 69, pp. 127–150.

- LaCapra D. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- Lu C. Shame, guilt and reconciliation after war, *European journal of social theory*, 2008, vol. 11, no. 3, pp. 367–383.
- Misztal B. *Theories of social remembering*. Maidenhead, Philadelphia: Open University Press, 2003.
- Mosse G.L. *Fallen soldiers. Reshaping the memory of the World Wars*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Rousso H. *The Vichy Syndrome: History and Memory Since 1945*. London: Harvard University Press, 1991.
- Rüsen J. How to make sense of the past – salient issues of Metahistory, *TD: The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa*, 2007, Vol. 3, no. 1, pp. 207–212.
- Ryoko Wakamiya L. Post-Soviet context and trauma studies, *Slavonica*, 2011, vol. 17, no. 2, pp. 134–144.
- Shnirelman V.A., Komarova G.A. Majority as a minority: the Russian ethno-nationalism and its ideology in the 1970s – 1990s. In: Hans-Rudolf Wicker (ed.). *Rethinking nationalism and ethnicity: the struggle for meaning and order in Europe*. Oxford: Berg Publishers, 1997, pp. 211–224.
- Smelser N.J. September 11, 2001, as cultural trauma. In: Alexander J.C. et al. *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press, 2004, pp. 264–282.
- Sujo G. *Legacies of Silence: The Visual Arts and Holocaust Memory*. London: Philip Wilson, 2001.
- Troebst S. Halecki revisited: Europe's conflicting culture of remembrance. In: B. Stråth and M. Pakier (eds.). *A European Memory? Contested Histories and Politics of Remembrance*. New York: Berghahn, 2012, pp. 56–63.
- Tumarkin N. *The Living and the Dead: The Rise and Fall of the Cult of World War II in Russia*. New York: Basic Book, 1994.
- Ure M. Post-traumatic societies: on reconciliation, justice and the emotions, *European journal of social theory*, 2008, vol. 11, no. 3, pp. 283–297.
- Waldorf L. Linking DDR and Transitional justice. In: Patel A.C., de Greiff P., Waldorf L. (eds.). *Disarming the past: transitional justice and ex-combatants*. New York: Social Science Research Council, 2009, pp. 14–34.
- Weiner A. *Making Sense of War. The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Wertsch J.V. *Voices of collective remembering*. New York: Cambridge Univ. Press, 2002.
- Winter A. *Memory: fragments of a modern history*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- Woods T. Mending the Skin of Memory: Ethics and History in Contemporary Narratives, *Rethinking History*, 1998, vol. 2, no. 3, pp. 339–348.

УДК 325:94

DOI: 10.17223/2312461X/32/2

КАК КАЛМЫКИ РАССКАЗЫВАЮТ О ДЕПОРТАЦИИ: ДИСКУРСИВНЫЕ СТРАТЕГИИ НАРРАТИВА

Эльза-Баир Мацаковна Гучинова

Аннотация. Изучаются дискурсивные стратегии спонтанного нарратива о депортации калмыков. Исследуя нарративы калмыков, автор определяет универсальные черты, присущие любому повествованию о тяжелых событиях, связанных с высокой смертностью и стигматизацией группы, на конкретном примере повествования о депортации калмыков. Это дает возможность выделить универсальные свойства нарратива о трагическом и подчеркнуть специфику калмыцкого нарратива о его депортации: обязательные сюжеты при рассказе о депортации, этничность как социальный фактор, стратегии выживания и адаптации, а также влияние буддизма и хозяйственно-культурной отличительности. С этой целью использован язык травмы как метод ее деконструкции и как способ описания травматического. Исследование основано на полевом материале, собранном автором в 2002–2019 гг. в Калмыкии, Москве и Санкт-Петербурге.

Ключевые слова: калмыки, депортация, репрессии, Сибирь, травма, социальная память, дискурс, нарратив

Калмыки входили в число народов, чья государственность – автономная советская социалистическая республика – была ликвидирована, а народ полностью выселен в районы Сибири и Казахстана. Выселение было возмездием за коллаборационизм во время оккупации части республики и за нелояльность советской власти. В течение суток 28 декабря 1943 г. более 90 тыс. калмыков были посажены в железнодорожные вагоны для перевозки скота и отправлены на восток. Большая часть мужского населения Калмыкии в тот период находилась в действующей армии. Территория республики была поделена между образованной Астраханской областью и соседними областями.

К лету 1944 г. к общему числу выселенных были присоединены калмыки из соседних областей и отозванные с фронта военнослужащие. В марте 1944 г. практически все военнослужащие были отозваны с фронта: офицеров отправляли служить на нестратегические тыловые объекты на востоке страны или демобилизовали. Солдаты и сержанты были отправлены в трудовой лагерь Широкойстрой, где они содержались до конца войны, а потом искали свои семьи в Сибири. Калмыки были расселены дисперсно – вначале в четырех областях и краях Сибири, и встречены на местах недружественно – как «людоеды и предатели». Понадобилось время и общие практики, чтобы отношение местного населения к калмыкам нормализовалось. С 1956 г. начался процесс вос-

становления автономии калмыцкого народа, люди стали возвращаться на родину.

Депортация калмыков как последняя во времени трагедия всего народа, во время которой «люди были выброшены из своих биографий, как шары из бильярдных луз» (Мандельштам), стала частью коллективной памяти и нарратива, формирующего постсоветскую калмыцкую идентичность.

Калмыки молчали о депортации примерно 30 лет. В 1958–1959 гг. большей частью они вернулись в восстановленную в 1957 г. автономную область (в 1958 г. – в Калмыцкую АССР). Территориальная реабилитация не была полной, люди обустроивались и ждали. Но показательные судебные процессы над калмыцкими коллаборационистами в 1967–1968 гг. и их повторные приговоры напомнили народу о его «коллективной вине» перед родиной (Гучинова 2005а: 61–64). И люди снова замолчали, возможно, потому, что культура вины наложилась на культуру стыда. Уже наступила гласность, и только в 1990 г. были опубликованы выступление Народного поэта Калмыкии Давида Кугультинова на заседании Верховного Совета СССР, первые статьи о депортации в газетах. Позже количество публикаций росло.

Статья основана на материалах проекта «У каждого своя Сибирь» – на спонтанных рассказах о депортации, которые были собраны автором в течение 2004–2006, 2016–2019 гг. в Калмыкии. Значительная часть интервью с моими комментариями опубликована ранее. В этой статье я обобщаю собранные материалы, как опубликованные (Гучинова 2005б, 2008, 20019а, 2019б, 2019в, 2020а, 2020б, 2020в), так и те, что еще только ждут публикации. Цель статьи – показать, как выстраивается спонтанный нарратив о депортации калмыков: что в нем универсально для языка травмы, а что специфично для калмыков и в чем (в каких сюжетах и темах) эта специфика нарратива проявляется. Для осмысления собранного материала мне были важны теоретические работы в области травматической памяти А. Ассман, П. Коннертона, М. Хальбвакса, М. Хирш.

О периоде депортации (1943–1957 гг.) мы располагаем двумя видами источников – устными историями и ведомственной документацией НКВД. Это два противоположных по инстанциям источника, каждый из которых требует своей деконструкции. Служебные документы НКВД не только отражали организационные вопросы операции «Улусы» в Калмыкии и позже – рутинной работы МВД на местах в Сибири, но и были призваны показать, как отлично работают сотрудники и сама система. В своих отчетах работники системы не могли докладывать о промахах и просчетах. В устных спонтанных историях исследователя подстерегают другие сложности: абerrации памяти, нарративные шаблоны, неотторженные ассоциации.

28 декабря 1943 г. в течение дня военные пришли в каждый калмыцкий дом, дали команду собраться и выйти из дома, перевезли людей с вещами на грузовиках к железнодорожным станциям, которые находились вне республики, и погрузили в вагоны для перевозки скота. Эшелоны увезли более 90 тыс. калмыков в разные регионы Сибири, где они проживали в статусе спецпереселенцев до 1957 г., когда им было разрешено вернуться во вновь созданную Калмыцкую автономию.

Однако, вернувшись через 13 лет на родину, калмыки долго не рассказывали о пережитом своим детям, и второе поколение не получило напрямую от своих родителей, которые сами росли в условиях, когда за благо было промолчать, полноценные семейные воспоминания о годах, прожитых в Сибири. Третье поколение росло в годы перестройки, когда тема разоблачения сталинских репрессий была одной из самых востребованных в прессе, при этом главные акценты журналистами ставились на утратах и страданиях народа. Самым тяжелым периодом 13-летней сибирской эпопеи была история о выселении и о дороге в Сибирь, ярче других сюжетов оставшаяся в памяти людей и многократно воспроизведенная на страницах республиканской печати.

Современная социальная память о депортации часто проявляется в форме постпамяти: когда следующее поколение представляет травматические события, основываясь не на личном воспоминании, а на социальном воображении, часто эмоционально окрашенном (Hirsh 2012: 5). Социальные сети Калмыкии каждый год 28 декабря, в День памяти, наполнены траурными текстами с полным драматизма описанием и преувеличенным (иногда в десять раз) количеством погибших.

Почему опыт депортации надо изучать? Во-первых, память частных лиц позволяет восстановить опыт выживания и адаптации группы в экстремальных условиях и многообразии проявлений, во-вторых, история депортации продолжает для многих оставаться стереотипной, плоской, по-прежнему ожидая полноценного социального осмысления.

Эта история народа недостаточно изучена академически. Еще не отработаны термины: что обозначает выражение «депортация» – это принудительное перемещение народа к местам выселения или также последующая жизнь там в статусе спецпереселенцев? А как назвать период после того, как ограничения спецпереселенцев были сняты в январе 1955 г., но возвращаться еще было нельзя? В какой степени корректным в данном контексте является термин «ссылка»? Выселение? Эта терминологическая работа еще ждет своего разрешения.

Универсальные признаки травматического нарратива

Рассказы о депортации калмыков как повествование о тяжелом периоде, унижающем достоинство людей, растянутом на 13 лет, во время

которых народ понес существенные человеческие и культурные утраты, несомненно, относятся к травматическим нарративам. Такой вид повествования о трагических событиях часто встречается в мировой истории, особенно в истории XX в. Универсальные признаки нарратива об исторической травме мы обнаруживаем и в спонтанных рассказах о депортации калмыков. В этой статье я использую концепцию языка травмы, который возникает при спонтанном повествовании о травматическом событии, предложенную мной при анализе визуального текста (Гучинова 2016: 19). Повествование о длительном травматическом событии, связанным с депризацией группы людей, имеет универсальные признаки, независимо от того, в какой форме этот нарратив создается – в визуальной или устной. Спонтанные рассказы разных людей отражают близкие сюжеты: о голоде, холоде, унижении, изгнании, о том, как человек жил в условиях хуже скотских. Почти в каждом таком повествовании появляются образы инвалидности или сюжеты о несчастном случае или самоубийстве.

Одним из классических проявлений травматической памяти является долгое **молчание**, невозможность говорить о пережитом. Даже такие драматические события, как убийства Д.Ф. Кеннеди или М.Л. Кинга, потребовали 30 лет, чтобы жители Техаса или Мемфиса смогли примириться с травматическим событием (Ассман 2014: 25). Что же говорить о длительной коллективной травме, если пострадала вся этническая группа, каждый ее представитель? Так работает травма: она не дает говорить о себе, но при этом все-таки хочет вырваться наружу. Разговор начинается – и часто слезы мешают говорить. Долгие **паузы** и **плач** иногда встречаются и во время интервью. Слезы появлялись не у всех рассказчиков, но у их большей части, независимо от пола. Иногда упоминалось, что, например, отец был скорым на слезу, но при авторизации эту фразу просят убрать, все-таки мужчине быть плаксивым не пристало. Зато не раз проговаривается, что в трудные времена женщины переставали плакать.

Моя мама сильно плакала, когда погиб Пантелей, когда выгоняли из собственного дома, а потом стало не до слез, больше я никогда не видел плачущую мать. Женщины-калмычки в Сибири перестали плакать, ни у одной из них я уже слез не видел (Гучинова 2019в: 268).

Мама говорила: горе людям не показывай, держись прилично. Хочешь плакать, поплачь одна... Считалось неприличным стенать, кричать, горе свое оплакивать (Гучинова 2019а: 417).

Одним из признаков травматического нарратива является отсутствие у рассказчика языка, который бы передавал все нюансы пережитого и был понятен аудитории, особенно если слушатели с таким опытом не знакомы. Так помнит травма: и забыть нельзя, и помнить трудно, и рассказать невозможно. В калмыцких нарративах о Сибири это отражается

в переключении языка повествования: рассказчик начинает говорить на русском языке, затем переходит на калмыцкий язык, потом возвращается к русскому (бытовому) и иногда обращается к официальному русскому языку (языку СМИ и ТВ). Калмыцкий язык возникает, когда речь заходит о морально неоднозначных ситуациях. Вот один пример.

Друг отца вернулся из Широкагала и рассказал нам, как он погиб. Перед тем, как идти в бой, оказывается, их медики проверяли – здоровье, психику, на что жалуешься. Друг моего отца после медкомиссии вышел и сказал *Би худл келч-кув – я соврал*, что плохо себя чувствую. Я не пойду. А там: как пойдут [в бой], никто не возвращается... Они усталые, голодные. И он посоветовал моему отцу – ты тоже. Отец зашел, вышел и сказал, что он не смог сказать, что плохо себя чувствует. Они пошли, всех почти уложили, и там такая зона, где медсестры не могут подойти (ПМА: ЭЕБ).

Переключение на калмыцкий язык происходит, потому что на русском (официальном) языке эти темы не обсуждаются, и как говорить публично об этом, рассказчик не знает. Если до перестройки разговор о Сибири мог начинаться только на калмыцком языке, то теперь – после длительного обсуждения этого периода в русскоязычной прессе, почти любой рассказчик знает, как говорить об этом на русском языке. «Акт языкового выбора по той или иной теме зависит также от социокультурных норм, принятых в данном обществе», и, рассказывая о шепетильных вопросах, по которым таких норм на русском языке нет, рассказчики используют родной язык как «язык темы» (Фишман 2012: 69).

Другим признаком травматического текста является подчеркнутая в нарративе **телесность**. Женский рассказ всегда отражает телесность как часть женской субъектности. Женщина всегда помнит нарядную одежду, неудобные туфли или вкус баранины. А мужчина обычно выше вопросов телесности, в обычной жизни он не жалуется на недостаточно подходящую одежду или невкусную еду. Только чрезвычайные обстоятельства, в которых состояние длительного стресса влияет на перформативность маскулинности, она отступает, и мужчина начинает чувствовать голод и холод.

Почти все нарративы о депортации насыщены разными проявлениями телесного – и фенотипа, важного в репрессированном статусе, в котором калмыки были расиализированными Иными, и частыми упоминаниями одежды и еды, которые проявляли статус спецпереселенцев. Например, одежда или не по размеру, или не соответствует возрасту и полу:

...пальто, форма детдомовская... шапка-ушанка, платка не было, ватные штаны. Дядя мне свои ватные штаны отдал... Он мне прислал свои валенки, большие. Они были серые в белую крапинку, размер-то большой, а он взял и подшил их камерой через край, безобразно. Я одела те валенки и пошла на физкультуру, во-первых, они у меня, как лыжи, во-вторых, скользко на резине, я наступаю и падаю (Гучинова 2020с: 1004).

Конечно, одежда – всегда и социальный маркер, поэтому одежда хуже, чем у всех, означала и статус ниже, чем у всех:

...мама была швея и работала в артели, по тем временам так называлось ателье. Они шили гимнастерки. Лоскуты оставались. Я всегда ходила в фуфайке и юбке из лоскутов, через плечо – холщовая сумка (ПМА: ЭЕБ).

Язык травмы – всегда язык **нехватки**. Нехватка как признак травматического нарратива – в первую очередь, нехватка еды и одежды, тепла и жилья, но также нехватка человеческого сочувствия, нехватка свободы и привычного уклада, и в течение долгих лет – нехватка родины.

Частый спутник нарратива о трагическом – **юмор**. Именно шутки и готовность рассмеяться при не слишком комическом тексте и контексте порой становятся границей между своими и чужими, не способными к эмпатическому сопереживанию сибирских историй. Для неготовых к этому людей в таких историях нет ничего смешного. Смешными эти истории находят те, кто чувствует эмпатию к персонажам рассказа, кто разделяет общую идентичность.

Одной калмычке сказали, что чтобы научиться говорить по-русски, надо облизать язык русского человека. Она одну девочку поймала и хотела ее язык облизать, а та такой крик подняла, все решили, что она хочет эту девочку убить и съесть. Мы потом смеялись над этим (Гучинова 2020б: 792).

В провокативном розыгрыше, принятом неграмотной женщиной за чистую монету, мы видим и ее желание заговорить по-русски и готовность калмыков смеяться над собой в драматических обстоятельствах. Присутствие комического для рассказчицы в этой ситуации проявляет высокий накал пережитого страха, после которого разрядка смехом кажется самой простой реакцией. Кроме того, что смех объединяет людей, поводом для смеха является то, к чему недавно относились серьезно (Козинцев 2007: 3, 28). Обижавшее калмыков подозрение в каннибализме актуализировалось в нелепом контексте, и смех над глупой женщиной, над легковверным местным населением и над собой «отключал само обвинение, нейтрализуя тему» (Козинцев 2007: 44–45; Гучинова 2020б: 792).

Обязательные сюжеты нарратива о депортации калмыков

Солдаты добрые и недобрые. 28 декабря красноармейцы пришли в каждый калмыцкий дом. Во многих рассказах калмыков о депортации присутствуют два противоположных типажа, представляющих власть, как два образа Родины. Недобрый солдат торопил, толкал, не дал собрать вещи, не разрешил взять с собой патефон или швейную машинку. Второй успокоил, посоветовал взять теплые вещи, продукты, заколол телку, упаковал вещи, подбадривал.

Добрый красноармеец (как и недобрый) пришел рано утром со своим заданием: погрузить «предателей» и пособников бандитов и членов их семей в машины. Но когда он видит письма-треугольники воюющего на передовой отца и его растерявшуюся жену с малышами, беспомощных женщин, которые не знают, что их ждет, безропотно готовых выйти из дома в домашней одежде с полуодетыми детьми, что их гибель – вопрос нескольких дней. Тут советские парни, воспитанные в школе не только в ценностях классовой борьбы, но и в гуманистической традиции русской литературы, не могли оставаться равнодушными.

Мама все бегала, договаривалась с соседкой Полиной Солодовниковой. Полинка, ты забери Витьку моего, младшего, нас все равно вывезут в кюветы, расстреляют, пусть хоть Витька живой останется. А Виктор с ее сыном – разница в полгода была: у них корова доится – дети там молоко пьют, у нас доится – у нас молоко пьют – так они вдвоем росли. Почему-то мама думала: вывезут и расстреляют. Ей ничего не пояснили, а она и слушать не хотела... Мы все сели, а Полина держит на руках пацана. А это чей пацан? – А это я отдала соседке, пусть остается здесь. У меня муж на фронте, мне пятеро хватит, все равно эти все умрут. Тогда молодой солдат выскочил и побежал, взял Витю и увидел, что висит длинный большой тулуп. А Витя почти голый – в одной рубашке. Завернул его в тулуп, принес, сел и держал до самого Сальска. Он сказал: «Мамаша, детей никогда не надо бросать. Через двадцать лет он вырастет, и такой же солдат будет, как я. Ничего, надо быть всем вместе» (ПМА: БГО).

Утром в полшестого пришли два солдата и один офицер. Рано пришли, все спят. Нас разбудили, говорят: одевайтесь, вас отправят. Потом смотрят, письмо от отца, треугольник лежит. Спрашивают, от кого письмо. Я говорю: с фронта папа прислал. И они прямо по-другому к нам стали обращаться: «...еды берите побольше, вещи теплые. Что вам дорого, то берите – вас наверно далеко вышлют» (Гучинова 2008: 209).

Красноармейцы были с разным социальным опытом, их инструктировали не всегда одинаково. Многие были настроены решительно и шли в дома «предателей», где не исключено было сопротивление. А были и такие, кто не прочь был пожить чужим добром.

Жили тетя с дядей хорошо, дядя был одним из лучших рыбаков Каспия, у них все было. Офицер все сгребает, из шифоньера достает и складывает. У них был большой кованный сундук, он двух солдат заставил вынести сундук. Я зашел тихо, так как офицер был занят этим делом... он все унес, что хотел (Гучинова 2005б: 424).

Эта же дихотомия видна и в рассказах о комендантах, самом главном представителе власти, с которым имели дело калмыки. Иногда комендантами над калмыками ставили калмыка с опытом работы в органах. Нередко они были самыми жестокими: и мстительный капитан Б-н, отправивший в Салехард М.С., которая пришла на пристань проводить подругу, или лейтенант Н-в, издевавшийся над своими земляками в Канске.

Запомнились коменданты, которые вели себя человечнее: в том же Канске один комендант всегда предлагал Лизе Б. расписываться без очереди: *она учится, ей надо уроки учить*. В Омской области какой-то чин НКВД посоветовал М. Санчировой записать на себя чужого ребенка, сойти в Ханты-Мансийске, где климат помягче, и не стремиться в Салехард, где лютые зимы. Комендант в Убинске, лейтенант Назаров, приходил на соревнования по гиревому спорту и говорил калмыцкому школьнику: *Годаев, имей в виду, я за тебя болею!* Мы узнаем, как милиционеры сопровождали в города, куда самостоятельно поехать калмыки не имели права, для вступительных экзаменов абитуриентку Раю А. или совсем маленькую школьницу Розу Ч. на пионерский слет, при этом переодеваясь в гражданский костюм, чтобы не смущать опекаемых.

Вот был такой случай – меня как отличницу направили на первый пионерский слет в области. Радостная прибегаю домой и сообщаю новость, что я одна от школы еду, десять человек от района направляются в Омск, смотрю, родители не реагируют. Они по-башкирски говорили¹, когда обсуждали секретные дела. – Что же делать, она на учете в комендатуре. Ее не пустят. А мама говорит: ты сходи к соседу энкаведешнику, честно расскажи. Зачем ребенку праздник омрачать. Я не понимаю и твержу им: нам сказали всем, кто едет на слет, купить новый пионерский галстук, белую кофту, черную юбку. <...> Вдруг папа приходит радостный – среди сопровождающих поедет один сотрудник комендатуры, одетый в гражданское, как будто учитель, дочка даже знать не будет. Я и не знала, радостная поехала на слет (Гучинова 2005б: 413).

Ссылный интернационал. В каждом нарративе присутствуют люди разной этнической принадлежности: репрессированные немцы, преподающие в школе немецкий язык, финки и эстонки, с которыми училась вместе Лиза Б., чеченцы и балкарцы, с которыми – как уже тогда понимал Лиджи Г. – «в одном положении находимся», казахи и киргизы, которые не замечали, что калмыки – ссылные. В классе Лиды Б. училось много чехов, а Павел Г. дружил с поляками, рядом с Баатром Б. жили немцы, литовцы, корейцы. Российский немец помог с устройством на работу Лизе Б., а немка сшила для нее свадебное платье, директор (татарка) заступилась за студентку-калмычку и т.д. Респонденты легко называют национальность нерусских знакомых, потому что в те годы этническая принадлежность часто определяла статус, нередко официально репрессированный. Почти всегда отмечалась солидарность выходцев из «наказанных народов».

Мы катались с братом во дворе на коньках, и какие-то русские ребята подскочили к нам и стали их бритвой с нас срезать. Тогда это ценность была. Мимо шел Хасан, крымский татарин, одноглазый такой, гроза района. Он увидел, что с нас срезают. Он казался нам дядькой, ему лет 16, наверно, было. Он их поймал, избил всех и сказал главарю: кто-нибудь этих калмыков обидит – с тебя спрошу, голову отрежу. Потом, много лет спустя, я понял: он видел в нас братьев по несчастью (Гучинова 2020а: 215).

Узнав, что я калмычка, они [чеченцы] ко мне очень хорошо относились. Вот, например, мы идем с вечера и встретили чеченцев, которые снимали с рук часы. Я шла с двумя подружками. У них часы были, а у меня не было. Когда часы снимали, я была с краю. И когда очередь дошла до меня, они мне говорят – кызымка, часы. – Я тебе не кызымка, а калмычка. – Да ты что! – Я такая же, как и вы. Они вернули часы и нас проводили (Гучинова 2008: 203).

«Средь лучших русских». Чаше других в сибирских нарративах встречаются представители русского народа. Они были первыми среди равных, доминировали количественно, при этом уточнять национальность русских респонденты стесняются и обычно переходят в этом месте на калмыцкий язык: *орсмуд*. Ссылка на действия и слова, сказанные русским человеком, подчеркивается как непредвзятое мнение, как мнение большинства.

Настолько люди были добрые. Мама говорила – пойдй туда. Где голубая дверь, туда беги. Отнесешь валенки, тебе молока нальют. Я валенки отдам, а мне и полбулки хлеба отрежут, или плюшек – пирожков. А если у меня варежек нет и руки мерзнут, мне заворачивали и давали подмышку (ПМА: БГО).

В разных интервью упоминаются влиятельные люди из круга высшего руководства страны, которые помогали в ответ на частные просьбы калмыков. На имя Булганина написали письмо отозванные с фронта калмыцкие офицеры, ждавшие своей участи в Павловских лагерях под Оренбургом, и он им разрешил: те вернулись на фронт и воевали до победы. Написал письмо Б. Лиджи-Горяев А.К. Обухову, замминистру рыбной промышленности СССР, который ранее работал в Калмыкии, и он помог с переводом семьи в места, где есть работа для опытных рыбаков (у моря климат мягче, и рыбаки голодными не будут). Как мы видим, даже в высших эшелонах власти – ниже рассказ о Ворошилове – легко помогали конкретным людям из рядов народа-изгоя. Если так делали ответственные работники, значит, они понимали цену обвинениям народа и были внутренне не согласны с Указом от 27.12.1943. Но помочь могли только так – по частным обращениям, хотя и это могло им аукнуться.

В 1950 г. Мутла перевели в Московский военный округ. Мы вначале радовались, что поедем в Горький, освободимся... А мне, как спецпереселенке, не разрешили. Мы пять лет врозь жили. Он в Горьком, а мы в Киргизии... Мутл ехал в Москву из Горького вместе с одним генералом. Тому интересно, что за национал, ты откуда? – Я тут служу. Семья у меня в Киргизии. Калмыки мы, жена – спецпереселенка. Не разрешают ей сюда приехать. – Да ты что, такие молодые и врозь живете! Да что такое. Что за власть такая! Да Ворошилов мой лучший друг. Давай пиши заявление. Я к нему пойду домой прямо с поезда. Мутл написал. И через неделю нам разрешение пришло. Он к Ворошилову зашел, и разрешили (Гучинова 2008: 215).

Различные истории, связанные с русскими людьми, в целом трактуются так: если человек повел себя не должным образом, то это его личные качества и ошибки. Если он вел себя благородно, то его поступки переносятся на весь народ. Как отмечал Л.Т. Дорджиев в сюжете с дракой один на один с оскорбившим его комендантом, свидетели которой следили, чтобы схватка была честной: «...все остальные русские – ни один меня не тронул. Настолько они справедливость показали...» (Гучинова 2020а: 989). Это о таких людях писал Д.Н. Кугультинов – как «лучших русских»:

Я знал, что мой народ в лесах Сибири
Нашел друзей и вновь душой окреп
Средь лучших русских,
Средь щедрейших в мире,
Деливших с нами
И судьбу, и хлеб (Кугультинов 1987: 24).

В этом важном для калмыков стихотворении Кугультинова «От правды я не отрекался» есть и неточности: русские «не делили судьбу» с калмыками, кроме тех русских жен, что последовали за мужьями как декабристки. Необычным является выделение в этнической группе «лучших». В выделении «лучших» есть смысл, что были и другие – не лучшие, но эта мысль остается неразвитой. Благодарность русским людям была необходимой частью дискурсивной стратегии повествования о депортации. Упоминание о поддержке государствообразующего народа есть вопрос о родине, которая также – несмотря на недоразумения – верит калмыкам.

Наказанные граждане своей страны

Депортация калмыков пришлась на конец 1943 г. Прошло уже 23 года с тех пор, как утвердилась советская власть. После Гражданской войны и установления Советской власти в Калмыкии произошли радикальные изменения во всех сферах жизни общества: это были отказ от старого калмыцкого письма и многократные смены алфавита, борьба с религией и репрессии против священников высокого ранга и размонашивание остальных, отказ от кочевой экономики и переход на стационарное хозяйство. Весь культурный опыт народа вдруг стал ненужным. К власти пришли молодые коммунисты, с новой идеологией и классовыми ценностями. Репрессии против кулаков, партийной элиты и национальной интеллигенции приводили в замешательство людей, но все-таки процесс индоктринации медленно побеждал: школьные программы, театр, калмыцкий пединститут, газеты и радио на русском и калмыцком языках создавали калмыцкий советский народ. По всем расска-

зам видно, что к началу войны это были советские граждане, уверенные, что депортация 1943 г. – это ошибка. Маркеры этнической культуры – личные имена – теперь нередко связаны с героями революции и государства. В нарративах не раз упоминаются девушки с именами Роза и Клара, рассказал о своем имени и Отто Чурюмов.

Я родился зимой, тогда как раз О.Ю. Шмидт в 34 г. прославился тем, что спас челюскинцев. Отец предложил назвать меня Отто в его честь. В Сибири немцы не удивлялись, для них это нормальное имя. Сибиряки думали, что меня как-то по-калмыцки называли (ПМА: ЧОС).

В дискурсе о несправедливости депортации стоит тема об участии калмыков в Великой Отечественной войне и проявленный в ней героизм калмыцких солдат и офицеров. В записанных рассказах мы видим готовность защищать родину с первых минут у вчерашнего школьника Л. Дорджиева, у С. Басанова, который как вдовец, один воспитывавший трех несовершеннолетних детей, получал отсрочки в военкомате и стыдился брони, это чувство дочь сформулировала словом: *неудобствовал*. В это время в республике формировалась Калмыцкая 110-я кавалерийская дивизия, в ожидании повестки отец Лизы купил красивое седло, ведь калмыки всегда воевали верхом, а судьба определила ему идти в артиллеристы.

Ощущение единства со всем народом, знание того, что «мой папа на фронте», давало его дочери силы в трудные минуты, она повторяет эту формулу правоты как мантру, и в то же время вносило смятение в ясность картины мира: мой папа на фронте, а почему я здесь голодаю и даже свиней кормят лучше.

Часто тональность повествования зависит и от характера рассказчика. Например, в нарративе Л.Т. Дорджиева большинство названных людей – открытые неравнодушные люди. Это и врач военного училища, заботившаяся о здоровье степняка в северном климате, и хозяйка дома, в которой он квартировал, собиравшая продукты для его родителей. Когда в наши дни говорят о советском человеке, часто создают схематичный образ конформиста, винтика большой машины, который зажат и испуган, но во многих рассказах мы встречаем инициативных, активных людей, которые не ждали просьб о помощи, а сами спешили делать добрые дела.

В разных нарративах рассказчицы, бывшие в то время школьницами, время своей жизни измеряют количеством уроков, показывая вовлеченность их и их семей в ценности советской школы, идеологию общества. «Я хорошо училась, и дядя сказал: Лизу возьму с собой, чтобы она уроки не пропускала», «Мы приехали в Сибирь, считай, много пропустили уроков, но быстро наверстали!» Эта увлеченность учебной была оправдана. Единые школьные учебные программы по всей стране

формировали не только граждан страны, но и единое образовательное пространство. Поэтому спустя годы был сделан вывод: «Наши знания нас поддерживали морально» (Гучинова 2020б: 1010). Так же и мама Раи А. наутро после трехнедельной дороги, т.е. после первой ночи в доме... «Мама одевается. – Ты куда? Мама: пойду найду школу, ты уже сколько пропустила, уже 20 января. Ушла. Потом приходит и говорит: завтра пойдешь в школу, но в 8 класс» (Гучинова 2020в: 797).

Для тех калмыцких детей, которые только в сибирских школах учились русскому языку, свободное владение им означало не только хорошую успеваемость, но и отражало лояльность своему государству, стремление быть не хуже остальных его граждан.

Я поступала в Саратовский торговый институт. Был такой случай. Я сказала – я русский хорошо знаю, если кто плохо знает, садитесь со мной. Стоит красивый русский парень, и говорит, кто бы русским языком не козырял, но только не нацмены. Посмотрим, думаю, цыплят по осени считают. <...> Приходим. Он в списке, написал на «два». Тут я ему сказала – Вы, молодой человек, оказывается, на «отлично» знаете русский язык (ПМА: БГО).

Но как бы ни старались интегрироваться в большое общество калмыки, они ощущали ограничения в социальном продвижении.

Институт я закончила без единой четверки. Я была секретарем комсомольской организации группы, секретарем комитета комсомола факультета. Была на Доске почета как отличница. Но единственное – мне как калмычке зажали – не дали Сталинскую стипендию (ПМА: ЭЕБ).

Стратегия сверхусилий по интеграции в жизнь большого общества, которой придерживались калмыки, была сформулирована Е. Басановой так: в Сибири мы, калмыки, должны были быть лучше всех, не отставать. Калмыки, как и герои «Зазеркалья», жили по законам страны перевернутых ценностей. Такой же парадоксальной казалась и политика государства.

Советского государство было противоречивым в своей социальной политике. Один и тот же человек мог быть репрессированным как калмык в стране равенства всех народов, быть обвиненным в предательстве и в то же время получать льготы как дочь погибшего на фронте. Многие рассказчики были дезориентированы тем, как идеология государства и его дела противоречили друг другу.

Я все время ощущала. Я как будто бы дочь погибшего, в то же время я высланная. Я не могла никак понять в чем дело, почему? (ПМА: ЭЕБ).

Советская власть не только выбрасывала людей «из своих биографий», но и нередко помогала выброшенным людям в разных обстоятельствах, особенно когда речь шла о детях и молодежи.

Моя первая учительница Дора Ильинична посмотрела на меня, это было, наверно, во втором классе, и говорит, сейчас пойдем к директору. Тогда сказать «Не пойду к директору» мы никак не могли. Думаю, наверно, ругать будет. Он выслушал ее и говорит: пойдете на склад. Николай Федорович, лет 50, был горбатый. И учительница говорит – ей нужно пальто, в ботинках она не может проходить всю зиму, ей пимы нужны. Мне дали защитного цвета платье и такого же цвета пальто. Это пальто я носила до шестого класса. Пять лет носила. Мама моя каким-то бордовым плюшем наставила рукава и подол и еще два помпона. И пимы я носила несколько лет (ПМА: БГО).

Специфика калмыцкого нарратива

Спонтанные рассказы о депортации калмыков проявляют свои особенности по форме и по существу. Как во многих повествовательных жанрах устной монгольской традиции, они начинаются прологом и завершаются эпилогом. Часто прологом служит форма традиционной самопрезентации.

Я родился в Эркетеневском улусе. Наш род Хоогчуд – мы обитали в урочищах Зоргтин Толга, Мовлтын Гяддлти и Монгн Яср (Гучинова 2020б: 979).

Эпилог обычно показывает жизненные итоги, констатацию того, что, несмотря на испытания, жизнь респондента сложилась хорошо: мы выжили, вернулись домой, выросло столько-то детей и столько-то внуков, у всех детей высшее образование.

Респонденты постарше цитировали слова из калмыцких народных песен о Сибири. Самые важные травма-пункты респонденты проговаривают четко. В первую очередь, это сожаление, что при восстановлении республики лучшие по качеству земли с выходом к Волге, культурно значимые места для народа, остались в составе Астраханской области:

...бывший наш Долбанский улус, который нам не отдали, когда нас восстанавливали, как и Калмыцкий Базар. Сейчас это Наримановский район Астраханской области. Получилось, что нас восстановили без этих двух районов. Отняли у нас (ПМА: ЛЭГ).

Вторая важная проблема, о которой говорят в связи с депортацией – **утрата калмыцкого языка** в современном обществе.

Я очень жалею, что в совершенстве не знаю язык – меня это гнетет. Слушаешь дикторов, иногда не понимаешь, что они говорят. Потеряли мы родной язык. В этом Сталин виноват – так называемый отец народов (ПМА: БВИ).

Для второго поколения утрата калмыцкого языка в обществе остается актуальной, но в последнее десятилетие сформулирована еще одна проблема как следствие депортации – **утрата калмыцких видов скота**. В годы депортации был утрачен не только крупный рогатый скот (КРС)

калмыцкой породы, но и другие виды племенного скота, который пришел с калмыками на Волгу из Джунгарии и сохранил свою чистоту: КРС калмыцкой породы, верблюды – калмыцкие бактрианы, курдючная овца, калмыцкая лошадь. КРС калмыцкой породы был частично отогнан летом 1942 г. в Казахстан, а то поголовье, что оставалось в частном владении, досталось государству. За чистотой его породы после 28.12.1943 г. никто не следил, и КРС калмыцкой породы «размылся» в других породах. Даже калмыцкие пастушьи собаки *барыг*, увезенные в Казахстан и использовавшиеся там для охраны эвакуированного скота, ассимилировались с местными породами. Калмыцкие лошади – невысокие, неприхотливые и спокойные – были востребованы на фронте, так как не боялись взрывов. Также и верблюды – как экономная тягловая сила были оценены в военных обозах, часть которых дошла до Берлина. Калмыцкая курдючная овца также была утрачена и после возвращения из Сибири калмыкам выделяли овец других пород, например кавказских, приспособленных для горных выпасов, а не для степных.

Проблема утраты калмыцкого скота, расставание с которым в декабре 1943 г. особенно подробно отмечают рассказчики, оказывается важной для самосознания второго поколения – они чувствуют ответственность, что наследие предков, которое было мерилом богатства и естественной частью жизни старшего поколения, в середине XX в. оказалось утраченным, и теперь предпринимаются усилия для того, чтобы эти виды скота восстановить.

Нарративные сбои – оговорки, ошибки – дают понять, как действуют речевые механизмы. Известно, что память человека подвижна и каждый новый рассказ – новая редакция личной истории. Она обновляется при каждом повествовании. Это зависит от контекста, в котором рождается повествование: то ли это встреча со школьниками, то ли – с однополчанами, то ли с исследователями, записывающими рассказ на камеру, поскольку рассказчик всегда ориентируется на ближайшую социальную рамку. Но не меньшее значение имеют исторические сюжеты, тем более травматические, которые укоренены в культуре и историческом дискурсе. Нередко новые события воспринимаются через уже знакомую историческую линзу.

Е.Б. начинает свою биографию не с года рождения, а с переселения группы оренбургских калмыков в Калмыкию. Переезд этой группы калмыков в образованную в 1920 г. автономную республику был реализован как следствие решений Первого съезда Советов Калмыкии о переезде оренбургских и терских калмыков в пределы республики. Этот групповой переезд стал предписанием для всех оренбургских калмыков: для них единственное надлежащее место было определено в границах Калмыцкой автономии, и для этого было выделено государством 32 вагона (Джунджузов 2017: 177). В 1943 г. по решению «сверху» всем

калмыкам определяют переехать в районы Сибири также на основании графы «национальность». Не случайно движение оренбургских калмыков с востока на запад определяется в спонтанном рассказе Е.Б. – как и депортация – словом «выселение»: *это было первое выселение. Все поехали товарняком*. В устном спонтанном повествовании рассказчица проговорила две фразы, которые, прочитав текст, попросила вычеркнуть: *не скажешь, что насильно, но все-таки. Кто желает, кто не желает, всех*. Будем вместе с рассказчицей считать это оговоркой, но даже как оговорка, как нарративный брак, эти фразы важны.

Советская власть не учитывала тех, кто не желает слепо подчиняться предписаниям, она оперировала действиями социальных групп в «их же интересах». Рассказчица подсознательно ставит под вопрос желание всех оренбургских калмыков переселяться в республику: *может и обрадовались, что автономию дают*. Возможно, что люди, впитавшие в себя коммунистическую риторику классовых интересов большинства, хотя к 2018 г. уже разочарованные в ней, признаются: *не скажешь, что насильно, но все-таки*. Несмотря на привычные идеологические фразы, которые входили в советского человека и жили в нем, меняющееся сознание за 30 лет постсоветской жизни стало допускать, что добровольные массовые переселения не учитывали чувства тех, кто не желает. Эти тонкости выпали из окончательного текста, потому что рассказчица не хотела оспаривать добровольность переселения оренбургской группы калмыков. Но организованное переселение большой группы всегда будет неудобным кому-то из членов группы. Да и мы еще не забыли поговорку о добровольно-принудительных порядках, что была на слуху советских людей и в 1980-е гг. (Гучинова 2020б: 1009).

Второй важный акцент, который конструируется в памяти Е.Б.: *все поехали товарняком*. Товарный вагон, как транспорт для массовых переселений стал мемом для сталинских репрессий в XX в. Из Прибалтики и Закавказья, из Манчжурии и Крыма в конце 1930-х гг. и в 1940-е шли составы, в которых везли «народы в эшелонах», в основном в Сибирь. Товарный вагон, в котором перевозят товар, в лучшем случае – скот, становится в бесчеловечных обстоятельствах транспортом для перевозки людей. В 1929 г. оренбургские калмыки были такими же гражданами России, но их транспортировка должна была обходиться как можно дешевле для государства. Отсутствие санитарных условий и скученность способствовали распространению тифа, который было нечем лечить. Опасность вероломного [нападения] врага в виде инфекционного заболевания наложилась на память о военных бедах и вагонах в Сибирь следующей фразой: *по дороге тиф напал на состав, они вагонами умирали. Рассказывали, что бегаем, плачем. Прибыли сюда... с большой редкостью*. Наследованная память о том переезде наложилась на травматическую память о поезде в Сибирь, и уже все поезда с кал-

мыками представляются такими, что «вагонами умирали» (Гучинова 2020б: 1009).

Как формулирует Джеймс Верч, это нарративный шаблон (narrative template; см. Wertsch 2002: 194), т.е. схема, автоматически используемая членами мнемонического сообщества для осмысления похожего события. В данном случае мы имеем дело с шаблоном, укорененным в культурной памяти народа – «калмыков везли в эшелонах, и многие погибли». Человеческие потери по дороге в места прибытия были в размере 1 640 чел. (1,6% от всего депортируемого состава), госпитализировано 1 010 чел. во всех 46 эшелонах согласно данным Докладной заместителя наркома внутренних дел СССР Чернышова наркому ВД СССР Л.П. Берия о завершении операции по переселению калмыков в восточные районы страны от 27 января 1944 г. (Ссылка калмыков 1993: 123). В среднем получается 36 погибших на каждый эшелон, примерно 3 чел. погибало в каждом вагоне. В одних рассказах встречались упоминания, что «в нашем вагоне никто не умер», а в других, что погибла «почти половина». Именно такие потери оставались занозами в памяти и стали восприниматься как правило, а не как исключение, потому что травматическая память именно так и работает.

В другом рассказе встретила фраза: *Он был не простой изменник, он был фронтовик...* Имелось в виду: *он был не простой калмык, он был фронтовик*. Вместо *калмык* в подсознании выплыло *изменник*, потому что рассказчица, возвращаясь к сибирским событиям, продолжает внутренний диалог с теми, кто считал, что раз калмык, значит изменник (Гучинова 2005б: 438). Та же рассказчица произнесла: *К вечеру студебекеры оккупировали село*. Эта оговорка жестче проговаривает памятный сюжет: речь идет о грузовых машинах, на которых вывозили калмыков от пунктов сбора к поездам. Смысл оговорки в том, что машины использовались частями НКВД, которые видели в калмыках врагов, поэтому используется лексика, относящаяся к противнику: *оккупировали* (438).

Также симптоматичны и другие оговорки. Так Н.У. Убушиев несколько раз повторил, причитая: *«Если бы Хрущев не репрессировал бы...»*. Для рассказчика и Сталин и Хрущев олицетворяют коммунистическую партию и государство, которое она возглавляет, и они становятся двумя ликами Януса. Видимо, это вмешательство неотторженных ассоциаций: мысль о репрессированности народа так вошла в сознание его представителей, что отразилась в спонтанной речи: *правитель выселявший и правитель возвративший* – суть одно и то же.

Абсурд государственных решений порождал абсурд в голове рассказчика. «Про тех, кто пошел к немцам служить, знал маршал Баграмян. Он, если кого из таких встречал, застреливал лично, без всяких расспросов» (Гучинова 2019д: 20). Эта фраза отражает представления о всемогуществе руководства, особенно представителей высшей военной

касты, тем более лиц кавказского происхождения. В этой фразе характерно даже не то, что руководство знает все и всех, а будничное отношение к внесудебной расправе высшего начальства. Если целые народы могли выслать без всякой вины, без суда и следствия, то уж предателей родины точно должны были расстреливать при первой возможности (20).

Буддийские традиции

К 1943 г. в Калмыкии оставался только один храм – Хошеутовский, который давно перестал быть действующим. Видные гелюрги и ламы в большинстве своем еще отбывали «срок» на Колыме, а кто-то только что вышел из лагеря. Остальные монахи должны были, сложив обеты, вести себя очень осторожно. Это был период «тайного буддизма» (термин В. Газизовой; см.: Gazizova 2019), который закончится только к 1989 г. Буддийские практики были приватизированы, и даже в своих семьях некоторые бабушки старались не молиться при внуках, не учили малышей молитвам. Они видели, что внуки – пионеры. Люди среднего и младшего возраста верили, что религия – пережиток прошлого. В целом это была распространенная практика в советское время.

Вспоминая спустя десятилетия о том времени, многие рассказчики отмечали, что выживанию калмыков в Сибири способствовали вера, молитвы и общение с буддийскими священнослужителями. «Наши бабушки все время молились, чтобы наши отцы вернулись» (ПМА: БВИ). Рассказчики, дававшие интервью, были в своей молодости пионерами и комсомольцами и не интересовались духовной жизнью бабушек. Тем не менее в их рассказах проскальзывают сюжеты, которые говорят о поведении калмыков как типичном для практикующих буддистов, особенно это касается восприятия и оценок тех или иных людей или событий. В устных историях респонденты никогда не ставили себя в позицию жертвы, в их историях трудно было всем. Они воспринимали жизнь как есть, винили в произошедшем себя, и для верующих была очевидной причина наказания: разрушение храмов и репрессии против духовенства, которое никто не смог защитить.

Вот приехал в отпуск лейтенант Дорджиев и узнает, что его отец находится в тюрьме, и передает ему немало продуктов, с трудом добытых в то нелегкое время. Относившая передачу «женщина вернулась, говори: ой, он так обрадовался, все продукты раздал в камере, [угощайтесь] ради моего сына – говорит» (Гучинова 2020б: 990). В этом описании можно увидеть и разделение трапезы с нуждающимися, что похоже на ритуальное угощение в честь хорошего события – и человек это делает, не задумываясь о том, чем он будет питаться в последующие дни, и обыденную тюремную практику заключенных.

Сострадательное отношение к людям, отношение к жизни как данности, стремление не фиксироваться на плохом – не являются только буддийской традицией. Но в данном контексте мне они кажутся продолжением буддийской этики – тем, что остается важным, когда ритуальная часть невозможна. «Сейчас родителей нет – они умерли, как и многие репрессированные, без стонов, без жалоб и обид на судьбу» (Болдырева 2003: 126).

Хочется подчеркнуть некоторые моменты, которые говорят о том, как калмыки предпочитали не помнить зла, прощать плохие поступки и не стремиться наказать обидчика. Ниже рассказ о том, как группа калмыков была приглашена свидетелями обвинения, но пожалев негодяя, оказавшегося в данный момент в худшем положении, стали (лже)свидетелями оправдания. Их поведение можно интерпретировать по-разному: и как сострадание, и как чувство выученной беспомощности.

Комендант был над калмыками сам калмык. Он воровал, забирал у калмыков, калмыки так говорили: ну подожди, вернутся наши дети с фронта, мы тебе покажем. На него, когда уже стали его судить в Красноярске, что много муки и живности присвоил, говорили. Стали судить в Красноярске, послали много калмыков отсюда как свидетелей. Они тоже приехали и говорят: мы, наоборот, его защитили, он стал говорить по-калмыцки: рыдал, просил, умолял, а эти старики пошли у него на поводу и сказали: мы ничего не знаем. Ничего ему не было, его осудили на несколько месяцев и все. Так никто и не отомстил, наоборот, ему помогли. Незлопамятные калмыки (Гучинова 2020б: 1001).

Бывшие монахи, учившиеся методам тибетской медицины, и народные целители помогали больным калмыкам, потому что они часто не имели возможности поехать в райцентр за специализированной помощью.

Мама всегда говорила, что вера в Бога и следование традициям предков помогли им с отцом выжить в нелегких сибирских условиях, продолжить свой род... Так уж получилось, что я появилась на свет слабой, болезненной. Может, сказался климат, непривычный для степняков, а также тяготы и лишения, выпавшие на долю родителей, возможно, так было угодно судьбе. Мало было надежд у папы с мамой, что дочь победит недуг и будет радовать их своим детским криком... Одна бабушка подсказала маме, что меня нужно срочно везти к гелюнг, чтобы выполнить ритуалы, необходимые для спасения моей жизни. О гелюнге этом в Убинском, почти за двести километров от Новосибирска, в калмыцких семьях ходила добрая молва. Так как отец был на хорошем счету на производстве и за родителями не было никаких нарушений, начальство промкомбината и спецкомендатуры дали ему разрешение на поездку. Папа поехал один... Не было его чуть больше недели. Когда он вернулся, мне заметно полегчало, и я стала расти и набираться сил... (Широкова 2003: 186).

Многим моим современникам запомнился рассказ Д.Н. Кугультинова советских времен о том, как калмыцкая старуха молилась на портрет Хрущева. Когда поэт поинтересовался у нее, почему она творит молитву перед портретом первого секретаря ЦК КПСС, а не перед изображением будды, женщина ответила: будда не смог нас вернуть на родину, а

Хрущев – вернул. Это была риторика публичного лица 1980-х гг. Сейчас любой журналист описал бы ту ситуацию иными словами – например, что будда руками Хрущева вернул на родину народ. В современных воспоминаниях почти незаметные буддийские практики вспоминаются четче, наведенной оптикой, и бабушкиным молитвам придается больше значения.

Отношение к депортации в памяти калмыков сегодня сдержанное, старики рассказывают об этом так, чтобы не отягощать карму детям и внукам обидой и другими негативными чувствами.

Заключение

Как было показано выше, нарративы о травматическом переживании имеют универсальные характеристики, свойственные памяти о болезненном событии, а также свою специфику, которая диктуется этнокультурной традицией и конкретикой травмирующего фактора. Рассмотренные нарративы показывают, что память о хорошем сохраняется подробнее. При этом, во всяком случае для первой волны публикаций 1990-х гг., повествование о травматическом по хронометражу пропорционально драматизму описываемых событий: день 28 декабря 1943 г. занимает почти треть всего рассказа, дорога в Сибирь и трудности первого года – примерно половину, а на последующие 12 лет может остаться совсем немного.

Если говорить о гендерной специфике нарративов, то здесь подтверждается универсальное правило, сформулированное И. Веселовой: женщина утверждает мир вокруг себя, а мужчина – себя в этом мире. Мужское качество повествования – описание технологических процессов – присутствует и в женских рассказах. Это говорит о том, что женщина не только взяла на себя роль мужчины в семье, но нередко заимствовала и другие черты мужского поведения.

Записанные рассказы о депортации – это всегда конструкция прошлого, которая рождается в данный момент, в данных социальных рамках памяти (Хальбвакс 2007) и с учетом ближайшей социальной задачи (Connerton 1989). Если в конце XX в. такими задачами у конкретных людей было получение материальных выплат репрессированным в компенсацию за утрату домовладения и личного имущества, то позже рассказчики формулировали педагогическое послание: надо учиться, надо быть трудолюбивым, любые трудности преодолимы, и в целом калмыкам надо быть дружнее. Последнее пожелание также связано с сибирским опытом калмыков, во время которого была подчеркнута «первостепенная важность этнической принадлежности, способствовавшая консолидации тех, кто отправился в изгнание» (Шнирельман 2006: 272) и провел там 13 лет.

Нарративы о депортации и жизни в Сибири отражают универсальные признаки травматического текста, а также несут специфические черты, укорененные в нарративной традиции народа (пролог, эпилог, фольклорные вкрапления) или передающие его хозяйственную и культурную специфику. Возможно, определяющей в тональности повествований о Сибири была принадлежность к буддистской культуре и этике, которая работала даже среди поколения комсомольцев, не воспринимавшего религию в чистом виде. Все полученные мной нарративы – позитивные в терминах Дж. Александра (Александр 2013: 164). Депортация как испытание с пережитыми потерями близких, униженностью, несправедливым обвинением и стигмой этничности занимает свое место в памяти как событие, оставшееся в прошлом веке.

Примечания

¹ Речь идет о представителях оренбургских калмыков, которые до 1920 г. проживали на Урале и часто владели башкирским или казахским языком.

Источники

Полевые материалы автора (ПМА):

БГО. Жен. 1935 г.р., выслена из Яшалты в Красноярский край.
БВИ. Муж. 1936 г.р., выслен из Башанты в Омскую обл.
ЛЭГ. Муж. 1918 г.р., выслен из Элисты в Красноярский край.
ЧОС. Муж. 1935 г.р., выслен из Башанты в Новосибирскую обл.
ЭЕБ. Жен. 1935 г.р., выслена из Малых Дербет в Алтайский край.

Литература

- Александр Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология / пер. с англ. Г. Ольховикова. М.: Праксис, 2013.
- Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Болдырева В.А. Сибирь детскими глазами // Мы – из высланных навечно. Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.). Элиста: Джангар, 2003. С. 126–127.
- Гучинова Э.-Б.М. Помнить нельзя забыть. Антропология депортационной травмы калмыков. Штутгарт: Ibidem, 2005a.
- Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя Сибирь // Антропологический форум. 2005б. № 3. С. 400–442.
- Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя «Сибирь». Ссылные калмыки в Средней Азии // Диаспоры. 2008. № 1. С. 194–220.
- Гучинова Э.-Б. Рисовать лагерь. Язык травмы в визуальной памяти японских военнопленных о лагерях в СССР. Хоккайдо: SRC, 2016.
- Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя Сибирь. Две истории о депортации калмыков (интервью с С.М. Ивановым и С.Э. Нарановой) // Oriental Studies. 2019a. № 43 (3). С. 397–422. doi: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-397-422.
- Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя Сибирь. Интервью с В.П. Санчировым // Монголоведение. 2019б. № (3). С. 543–563. doi: 10.22162/2500-1523-2019-32-543-563.
- Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя Сибирь. Биографическое интервью с Е.А. Буджаловым // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2019в. № (1). С. 222–269. doi: 10.22162/2587-6503-2019-1-9-222-269.

- Гучинова Э.-Б.М. Дискурсивные стратегии нарратива о Широклаге // *Magna adurgit: historia studiorum*. 2019г. № 1. С. 7–22. doi: 10.22162/2541-9749-2019-7-1-7-22.
- Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя Сибирь. Интервью с О.Л. Манджиевым // *Сибирские исторические исследования*. 2020а. № 2. С. 212–228. doi: 10.17223/2312461X/28/13.
- Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя Сибирь. Годы войны и депортации в монологах Л.Т. Дорджиева и Е.С. Басановой // *Oriental Studies*. 2020б. Т. 13, № 4. С. 976–1011. doi: 10.22162/2619-0990-2020-50-4-976–1011.
- Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя Сибирь. Два женских рассказа о депортации калмыков // *Монголоведение*. 2020в. № 4. С. 778–800. doi: 10.22162/2500-1523-2020-4-778-800
- Джундужузов С.В. Организационная деятельность Павла Ивановича Жемчуева по консолидации и переселению оренбургских калмыков в Калмыцкую автономную область // *Великая российская революция в судьбах народов Юга России : материалы Всерос. науч. конф. (с междунар. участием), посвящ. 100-летию революции 1917 г. (г. Элиста, 13–14 сентября 2017 г.)*. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. С. 169–178.
- Козинцев А.Г. Человек и смех. СПб.: Алетейя, 2007.
- Кугультинов Д.Н. От правды я не отрекался: стихи. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987.
- Ссылка калмыков: как это было. Книга памяти ссылки калмыцкого народа. Т. 1, кн. 1. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993.
- Фишман Д. Кто говорит на каком языке, с кем и когда? // *Социолингвистика и социология языка: хрестоматия* / отв. ред. Н.Б. Вахтин. СПб., 2012. С. 63–83.
- Широкова А.А. Долгая жизнь в ссылке // *Мы – из высланных навечно. Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.)*. Элиста: Джангар, 2003. С. 184–188.
- Шнирельман В.А. Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
- Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: Новое изд-во, 2007.
- Connerton P. *How Societies Remember*. Cambridge University Press, 1989.
- Gazizova V. Buddhist, Soviet and Kalmyk: ‘Secret’ Lamas of Late Socialism, Their Loci of Worship and Patterns of Transmission. MIASU Research Seminar. 29 October, 2019. URL: <https://www.socanth.cam.ac.uk/events/miasu-research-seminar-valeriya-gazizova-miasu-university-of-cambridge>
- Hirsh M. *The Generation of postmemory: writing and visual culture after the Holocaust*. NYC: Columbia university Press, 2012.
- Wertsch J.V. *Voices of collective remembering*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Статья поступила в редакцию 11 марта 2021 г.

How Kalmyks talk about deportation: discursive narrative strategies

Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya

DOI: 10.17223/2312461X/32/2

Elza-Bair M. Guchinova, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation).

E-mail: bairjan@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the study of the discursive strategies of the spontaneous narrative about the deportation of the Kalmyks. Studying the narratives of the Kalmyks, the author identifies the universal features inherent in any narrative about difficult events associated with high mortality and stigmatization of the group using a specific example of the narrative about the deportation of Kalmyks. This makes it possible to separate the universal properties of the tragic narrative and emphasize the specificity of the Kalmyk narrative about a traumatic event: obligatory plots, ethnicity as a social factor, adaptation strategies of young people, as well as the influence of Buddhism and economic and cultural distinctiveness. The research is based on field material collected by the author in 2002–2019. in Kalmykia and in Moscow and St. Petersburg.

Keywords: Kalmyks, deportation, repression, Siberia, trauma, social memory, discourse, narrative.

References

- Alexander J.C. *Smysly sotsial'noi zhizni: Kul'tursotsiologiya* [The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology]. Moscow: Praksis, 2013.
- Assmann A. *Dlinnaia ten' proshlogo. Memorial'naia kul'tura i istoricheskaia politika* [Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik]. Moscow: NLO, 2014.
- Boldyreva V.A. Sibir' detskimi glazami [Siberia through children's eyes]. In: *My – iz vyslannykh navechno. Vospominaniia deportirovannykh kalmykov (1943–1957 gg.)* [We are from the deported forever. Memories of the Deported Kalmyks (1943–1957)]. Elista: APP «Dzhangar», 2003, pp. 126–127.
- Guchinova E.-B.M. *Pomnit' nel'zia zabyt'. Antropologiya deportatsionnoi travmy kalmykov* [Remember Do not Forget. Anthropology of the deportation trauma of the Kalmyks]. Shtutgart: Ibidem, 2005a.
- Guchinova E.-B.M. U kazhdogo svoia Sibir' [Everyone Has His Siberia. Two Stories of the Kalmyk Deportation]. *Antropologicheskii forum*, 2005b, no. 3, pp. 400–442.
- Guchinova E.-B.M. U kazhdogo svoia "Sibir". Ssyl'nye kalmyki v Srednei Azii [Everyone has his own "Siberia." The exiled Kalmyks in Central Asia]. *Diaspory*, 2008, no. 1, pp. 194–220.
- Guchinova E.-B. *Risovat' lager'. Iazyk travmy v vizual'noi pamiaty iaponskikh voennoplennykh o lageriakh v SSSR* [Drawing the camp. The language of trauma in the visual memory of Japanese prisoners of war about camps in the USSR]. Khokkaido: SRC, 2016.
- Guchinova E.-B.M. U kazhdogo svoia Sibir'. Dve istorii o deportatsii kalmykov (interv'iu s S.M. Ivanovym i S.E. Naranovoi) ['Everyone Has One's Own Siberia': Two Stories of the Kalmyk Deportation (Interviews with S.M. Ivanov and S.E. Naranova)]. *Oriental Studies*, 2019a, no. 43(3), pp. 397–422. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-43-3-397-422>
- Guchinova E.-B.M. U kazhdogo svoia Sibir'. Interv'iu s V.P. Sanchirovym ['Everyone's Got His Own Siberia': A Biographical Interview with Vladimir P. Sanchirov]. *Mongolovedenie*, 2019b, no. (3), pp. 543–563. DOI: 10.22162/2500-1523-2019-32-543-563.
- Guchinova E.-B.M. U kazhdogo svoia Sibir'. Biograficheskoe interv'iu s E.A. Budzhalovym ['Everyone's Got His Own Siberia': A Biographical Interview with E.A. Budzhalov]. *Biulleten' Kalmytskogo nauchnogo tsentra RAN*, 2019v, no. (1), pp. 222–269. DOI: 10.22162/2587-6503-2019-1-9-222-269.
- Guchinova E.-B.M. Diskursivnye strategii narrativa o Shiroklage [Discursive strategies of the Shiroklag narrative]. *Magna adurgit: historia studiorum*, 2019g, no. 1, pp. 7–22. DOI 10.22162/2541-9749-2019-7-1-7-22
- Guchinova E.-B.M. U kazhdogo svoia Sibir'. Interv'iu s O.L. Mandzhievym [Everyone Has Their Own Siberia: Interview with Oleg Mandzhiev]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2020a, no. 2, pp. 212–228. DOI: 10.17223/2312461X/28/13
- Guchinova E.-B.M. U kazhdogo svoia Sibir'. Gody voiny i deportatsii v monologakh L.T. Dordzhieva i E.S. Basanovoi [Everyone Has One's Own Siberia: Years of War and Deportation in Monologues of Lidzhi T. Dordzhiev and Elizaveta S. Basanova]. *Oriental Studies*, 2020b, vol. 13, no. 4, pp. 976–1011. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-50-4-976–1011
- Guchinova E.-B.M. U kazhdogo svoia Sibir'. Dva zhenskikh rasskaza o deportatsii kalmykov ['Everyone Has One's Own Siberia: Two Female Narratives of the Kalmyk Deportation]. *Mongolovedenie*, 2020v, no. 4, pp. 778–800. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-4-778-800
- Dzhundzhuzov S.V. Organizatsionnaia deiatel'nost' Pavla Ivanovicha Zhemchueva po konsolidatsii i pereseleniiu orenburgskikh kalmykov v Kalmytskuiu avtonomnuiu oblast' [Organizational activities of Pavel Ivanovich Zhemchuyev on the consolidation and resettlement of Orenburg Kalmyks in the Kalmyk Autonomous Oblast].

- ment of Orenburg Kalmyks in the Kalmyk Autonomous Region]. In: *Velikaia rossiiskaia revoliutsiia v sud'bakh narodov Iuga Rossii: mat-ly Vseros. nauch. konf. (s mezhdunar. uchastiem), posviashch. 100-letiiu revoliutsii 1917 g. (g. Elista, 13–14 sentiabria 2017 g.)* [The Great Russian Revolution in the fate of the peoples of southern Russia: Materials of the All-Russian scientific conference. (with international participation), devoted to the 100th anniversary of the revolution of 1917 (Elista, September 13–14, 2017.)]. Elista: KalmNTs RAN, 2017, pp. 169–178.
- Kozintsev A.G. *Chelovek i smekh* [Mand and laughter]. St. Petersburg: Aleteiia, 2007.
- Kugul'tinov D.N. *Ot pravdy ia ne otrekalsia: stikhi* [I did not renounce the truth: Poems]. Elista: Kalm. kn. izd-vo, 1987.
- Ssylka kalmykov: kak eto bylo. Kniga pamiati ssylki kalmytskogo naroda.* [Kalmyk exile: how it was. The memory book of the exile of the Kalmyk people] Vol. 1, Is. 1. Elista: Kalm. kn. izd-vo. 1993.
- Fishman D. Kto govorit na kakom iazyke, s kem i kogda? [Who speaks what language, to whom, and when]. In: *Sotsiolingvistika i sotsiologiia iazyka. Khrestomatiia* [Sociolinguistics and the sociology of language. A Reader]. Ed. by Vakhtin N.B. St. Petersburg, 2012, pp. 63–83.
- Shirokova A.A. Dolgaia zhizn' v ssylke [A long life in exile]. In: *My – iz vyslannykh navechno. Vospominaniia deportirovannykh kalmykov (1943–1957 gg.)* [We are from the deported forever. Memories of the Deported Kalmyks (1943–1957)]. Elista: APP «Dzhangar», 2003, pp. 184–188.
- Shnirel'man V.A. *Byt' alanami. Intellekualy i politika na Severnom Kavkaze v XX veke* [Being Alans. Intellectuals and politics in the North Caucasus in the 20th Century]. Moscow: NLO, 2006.
- Halbwachs M. *Sotsial'nye ramki pamiati* [Les Cadres sociaux de la mémoire]. Translated from French and introduction by S.N. Zenkin. Moscow: Novoe izd-vo, 2007.
- Connerton P. *How Societies Remember*. Cambridge University Press, 1989.
- Gazizova V. *Buddhist, Soviet and Kalmyk: 'Secret' Lamas of Late Socialism, Their Loci of Worship and Patterns of Transmission*. MIASU Research Seminar. 29 October, 2019. Available at: <https://www.socanth.cam.ac.uk/events/miasu-research-seminar-valeriya-gazizova-miasu-university-of-cambridge>
- Hirsh M. *The Generation of postmemory: writing and visual culture after the Holocaust*. NYC: Columbia university Press, 2012.
- Wertsch, J.V. *Voices of collective remembering*. New York: Cambridge University Press, 2002.

УДК 325:94(571)

DOI: 10.17223/2312461X/32/3

«ТУТ ПОЛНО БЫЛО ВСЯКИХ НАЦИЙ»: ДЕПОРТАЦИИ 1939–1949 ГОДОВ В ПАМЯТИ СИБИРСКОГО СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ

Татьяна Кирилловна Щеглова

Аннотация. Анализируются процессы, происходившие в локальных обществах Сибири под влиянием этнических депортаций. При всей обширности историографии по депортациям одной из наиболее малоизученных проблем является жизнь и поведение принимающего общества. В фокусе исследования находится индивидуальная и социальная память сельского населения. На основе материалов устной истории рассматривается ряд аспектов – размещение депортированных и проблемы их вселения для местного населения; восприятие сибиряками принудительных переселений и попытки объяснить происходящее; формирование образов депортированного населения и причины принятия/непринятия их «инакости»; факторы, влияющие на установление контактов и повседневное общение, особенности формирования личной памяти. На примере сельского населения Алтайского края выявляется разное отношение к этническим спецпереселенцам в предвоенное, военное и послевоенное время. Утверждается, что на сибирское общество влияли традиции добровольных и принудительных переселений. Показано влияние условий жизни на взаимоотношения тех и других, обусловленных для принимающей стороны не только войной, но и предвоенными раскулачиваниями и коллективизацией.

Ключевые слова: депортации, Алтайский край, Сибирь, сельское население, депортированные (украинцы, литовцы, поляки, немцы, калмыки, чеченцы, армяне, молдаване и другие), социальная память, устная история

Массовые депортации на основе принадлежности людей к той или социальной или этнической группе в Сибирь в XX в. были частью государственной практики привлечения дополнительных трудовых ресурсов и в некоторой степени формами освоения территорий. В годы Великой Отечественной войны Сибирь стала большой площадкой по обеспечению воюющей страны сырьем (лесом, углем), оружием и боеприпасами и т.д. Потребности в рабочей силе для сельского хозяйства, промышленности, здравоохранения, образования в условиях мобилизации местного трудоспособного населения отчасти восполнялись трудом депортированных. Эти положения соотносятся с концепцией «политики населения», предложенной в работах Питера Холквиста. При таком подходе масштабное применение советским государством насилия к различным социальным и этническим группам можно рассматривать как политику, направленную на «отсечение злостных элементов» (Холквист 2011; Иванов 2015) и на обеспечение развития экономики

малонаселенных территорий. Мобилизация на фронт по Сибири была масштабнее, чем в других регионах СССР. Так, если в целом по стране сельская местность дала армии и промышленности 38% трудоспособного населения, то в Алтайском крае только за два первых года войны трудоспособное население сельской местности уменьшилось на 55% (Богущий 2005: 35–36). В 1944 г. число трудоспособных в Алтайском крае составляло 58,7% к уровню 1940 г. (Анисков 1993: 22). Еще показательнее соотношение трудоспособных мужчин и женщин (14–59 лет) перед войной (1939 г.) – на 100 женщин приходилось 82 мужчины, а в 1945 г. – 35 (Рыков 2019: 40).

Хронологические рамки исследования охватывают 1939–1949 гг., от начала массовых этнических депортаций в Сибирь с западных территорий страны – Украины, Белоруссии, Прибалтики до депортаций с территории Армении и Молдавии, а также последующие годы до указа, после которого основная масса сосланных вернулась в места прежнего проживания, кроме немцев, которым до 1972 г. это было запрещено.

Полевые исследования проведены на территории Алтайского края (образован в 1937 г.). Он занимает значительную часть юга Западной Сибири с благоприятными природно-климатическими условиями и развитым сельским хозяйством. Даже в конце Великой Отечественной войны доля сельского населения края оставалась значительной – 74%.

Для понимания происходящих под влиянием депортаций процессов в принимающем преимущественно сельском обществе и особенностей адаптации сосланных важно учитывать несколько факторов. Во-первых, аграрная экономика региона специализировалась на хлебопашестве с вспомогательным значением мясомолочного животноводства с преобладанием крупного рогатого скота. Активно велись лесозаготовки.

Во-вторых, переселения в Алтайский край были регулярными, начиная с присоединения его территорий к Российской империи. Местные сообщества постоянно вбирали в себя новые миграционные потоки. Недаром все сибирское население делится на старожилов и переселенцев. Границы между ними были подвижны и более значимы на начальном этапе каждой миграционной волны, медленно стираясь по мере появления новых переселенцев. Одни становились сибиряками, другие возвращались к местам исхода. Почти 90% составляли русские. Самыми масштабными потоками депортации военного времени (1939–1949 гг.). Сибиряки были не только очевидцами депортаций, но и активными участниками организации совместного проживания после вселения депортированных в их села и избы.

Актуальность исследования отражает ситуацию в отечественной истории. В постсоветских исследованиях в России основное внимание уделялось вопросам организации депортаций в места проживания. В устных историях больше внимания уделялось первым впечатлениям

о прибывших, знакомству с депортированными и их распределению в дома старожилов и на работы, а рутинная повседневная жизнь отражена недостаточно. Примечательно, что избирательность травматической памяти в рассказах сибиряков, как и у калмыков, отражается в том, что «повествование о травматическом по хронометражу пропорционально драматизму описываемых событий: день 28 декабря 1943 г. занимает почти треть всего рассказа, дорога в Сибирь и трудности первого года – примерно половину, а на последующие 12 лет может остаться совсем немного» (статья Э.-Б.М. Гучиновой в данном номере). Расселение депортированных привело к тому, что за короткое время русские села Алтайского края превратились в полиэтнические сообщества с населением, травмированным депортацией и войной, жизнью в условиях скученности, тесноты, бытовой неустроенности, борьбы с голодом и холодом. Используемые в данной публикации материалы интервью сельского населения Алтайского края как раз касаются тех 12 лет, практически вытесненных из памяти депортированных, как видно на примере калмыков. В памяти последних на первом плане оставались события 28 декабря и дорога в Сибирь. Опубликованные другими исследователями воспоминания о проживании в Сибири не так многочисленны (Гучинова 2020а).

Недостаток внимания исследователей к сибирскому принимающему обществу в период депортаций в определенной степени объясняется проблемами всей отечественной историографии и сибирской в частности, начиная от неопределенности контура самих проблем сибирского общества в 1939–1950 гг. и заканчивая отсутствием проработанной терминологии. Например, как назвать акты принудительного вселения депортированных в избы, в которых живут люди – «вселение», «водворение», «размещение», «расселение», «подселение»? Как называть принимающее сельское общество – «сибиряки», «русские»? В ряде публикаций автора предпринимались попытки найти подходящие синонимы (Щеглова 2008) – «непрошенные гости» и «вынужденные хозяева», «этнические депортанты» (1939–1949 гг.) и «принимающие сельские общества». Попытки автора использовать определение «принимающее сибирское общество» также нельзя назвать удовлетворительными, так как оно само было неоднородно, как в этническом, так и в социальном плане. Остается проблема и в названии депортированного населения.

Концептуально данное исследование опирается как на отечественные (Гучинова 2020б; Эппле 2020), так и на зарубежные исследования (Дуглас 2000; Эткинд 2013; Ассман 2014) в области социально-культурной антропологии. Автор исходит из того, что участниками изучаемого процесса были две массовые группы – принимающая сторона и прибывшие в разное время спецпереселенцы. Несмотря на разный статус сибиряков и депортированных, между ними было много

общего по той причине, что «государство колонизовало народы, включая и тот народ, который дал этому государству его загадочное название» (Эткинд 2013: 8). Об этом говорят воспоминания сибиряков, которые сравнивают свои права с правами высланных. Прежде всего, они видят общее в ограничении свободы передвижения. У спецпереселенцев – вследствие предписания, запрещавшего покидать районы расселения, подведомственного одной спецкомендатуре. У местных колхозников – вследствие отсутствия паспортов. Вот как уравнивание прав и возможностей сельского населения с депортированными представляет респондент:

...как относились [к нам] немцы? Нормально. Они ж потом поглядели, если бы мы жили, там богато все. А то ж, все как говорится, что они жили бедно, что мы жили также. Паспортов не было. Никуда ж не уедешь (Архив... 2019: Лашаков В.Ф., 1936 г.р.).

В устных свидетельствах сибиряков рефреном звучит мотив подневольности, и не только в возможности передвижения или смене местожительства, но и в выборе хозяйственной деятельности, и в ограничении поголовья скота в личном подсобном хозяйстве, и в посуточной занятости на колхозном производстве с оплатой «палочками» (трудоднями).

Они [немцы] ж тоже поневоле. Потом уже стали говорить, один говорит: «Ну а, мы же не переселенцы, а репрессированные». Я говорю: «Карло, ну что ты репрессированный, что я, говорю, не репрессированный! Что ты ел? Ту кашу, что я. У тебя ешо же мы сало просили, хотя ты репрессированный». Он водозом был, так свободный [в сравнении с колхозниками, занятыми на полевых работах]. Он частенько выливал этих сусликов¹, заготавливал это сало. А нам некогда было (Архив... 2019: Лашаков В.Ф., 1936 г.р.).

Бывшие колхозники, которые составляли большинство принимающего населения, сами обозначают критерии подневольности – отсутствие паспортов и денег в колхозе, регламентация личного подсобного хозяйства, обременительные налоги и, как следствие, низкий материальный уровень жизни.

Питались в деревне все одинаково. И денег в то время не было. Ни у кого их не было. Устали в колхозе (Архив... 2019: Гончаревская М.А., 1939 г.р.).

Нельзя забывать о тех группах сельских сибиряков, которые подверглись раскулачиванию или репрессиям в предвоенное и военное время и относились к категории «врагов народа». Процент таких семей на Алтае был довольно высок вследствие развитого единоличного земледельческого производства. Для них подневольность проявлялась не только в ограничении гражданских прав, но и в повседневных унижениях. Как сказал один старожил, «у нас нет семьи, в которой бы не было раскулаченных или наказанных».

Нас преследовали. Меня так и дразнили ребяташки: «Ох ты кулачка, враг народа»... Вот так вот обижали. Приду, плачу, мать погладит по голове: «Ладно не плачь, че ты плачешь». И вот такие случаи были. Тогда же ситец привозили. Мать скажет: «Идите девчонки ситчику хоть возьмете, да я платёшки вам сошью». Так их вытолкают из очереди! Вытолкают! «Нечего вам, вы дети врага народа». А вот потом-то пришло, что ни в чем не виноваты. Мать-то заплакала, говорит: «Надо было раньше, сколько мы, – говорит, – протерпели, вот это вот оскорблений. Об нас так плохо думали (Архив... 2019: Прибыткова Н.В., 1937 г.р.).

Данное исследование основывается на полевых материалах, собранных в 1990–2019 гг. среди депортированных, оставшихся жить в Алтайском крае и местного сельского населения, являвшегося очевидцами депортаций и участниками совместной жизни. Спецификой записанных интервью, как источника, является «взгляд изнутри» на происходящие события. Этот взгляд базируется на личной памяти, которую А. Ассман называет оперативной памятью, так как она находится в обороте (в разговорах, воспоминаниях, пересудах) у трех-пяти поколений: «Личные воспоминания обитают не только в особой социальной среде, но и в специфическом временном горизонте. Этот горизонт в основном определяется сменой поколений... Это период одновременного сосуществования нескольких поколений (обычно их бывает три, в исключительных случаях даже пять), которые благодаря непосредственному общению образуют сообщество совместного опыта, воспоминаний и нарративов. Повествование, слушание, расспросы и пересказ расширяют радиус собственных воспоминаний. Дети и внуки включают часть воспоминаний старших членов семьи в состав собственного опыта, где смешиваются услышанное и пережитое» (Ассман 2014: 22).

Респондентов можно разделить по возрасту – те, кто были на момент событий в трудоспособном возрасте, те, кто были подростками, и те, кто были детьми, т.е. речь идет о людях одного поколения, которые имели «непосредственный контакт, знают друг о друге и общаются» (Ассман 2014: 19). В исследовании используются материалы интервью представителей всех трех групп. Первые две группы были записаны в экспедициях 1990–1998 гг., с 2010-х гг. среди респондентов преобладают «дети войны». Их легко идентифицировать как по указанному году рождения, так и исходя из контекста источника: «девчонкой слышала», «мама рассказывала» и т.д.

Во всех возрастных группах преобладают женщины. Возрастная и половая принадлежность респондентов влияла на содержание, представления и оценки происходящих событий. Например, в интервью тех, кто в 1939–1950 гг. были детьми, частыми сюжетами являлась школьная жизнь и детский взгляд на взрослые проблемы. В интервью взрослого населения больше описаний производственно-бытовых проблем. При этом сюжеты женщин больше касаются повседневной жизни и взаимоотношений, муж-

чин – более политизированы. Всего экспедиционными исследованиями² охвачено более половины административных районов и сел Алтайского края – свыше 30 районов, более 600 из 1 290 сел алтайского региона; в ходе этих поездок было записано почти 4 тыс. интервью³.

В этой статье рассматриваются сюжеты, особенно часто встречающиеся в рассказах информантов – размещение депортированных и их вселение, создававшее проблемы для местного населения; восприятие сибиряками принудительных переселений и попытки объяснить происходящее; формирование образов депортированного населения и принятие их «инакости»; факторы, влияющие на установление контактов и повседневное общение; особенности формирования личной памяти.

«Несвободные гости» и «вынужденные хозяева»: размещение и вселение депортированных в памяти принимающего населения

Принудительные этнические переселения на территорию Алтайского края заняли более десяти лет и проходили как массовыми потоками, так и небольшими группами. В отличие от практики формирования закрытых лагерей в 1930-е гг., в 1940-е гг. депортированные расселялись дисперсно, преимущественно в сельской местности. Эта практика сохранялась на протяжении всего рассматриваемого периода. О дисперсном расселении депортированных говорят следующие цифры.

Депортации 1939–1941 гг. с территорий Западной Украины, Западной Белоруссии, Бессарабии, Прибалтики. На 1 января 1941 г. 10,1 тыс. депортированных поляков на Алтае проживали в 44 спецпоселках (Красильников, Сарнова б.д.). Из Мурманска и Мурманской области 675 семей поселили в трех районах (Иосиф Сталин... 1992: 26–27). В июне 1941 г. 9 802 человека из Прибалтики расселили в девяти районах (Сталинские депортации... 2005: 237–238). По данным на 26 апреля 1944 г., состоявшие на учете 1 322 семьи литовцев были расселены в 33 районах края (Сарнова 2013: 158).

Депортации 1941–1942 гг. С 11 по 30 сентября 1941 г. 80 454 депортированных немца из Поволжья и Ростовской области расселили по 47 районам края. Всего их переселили от 100 303 (Ремпель 1996: 70) до 115 000 человек с разных территорий Европейской части СССР (Немцы в Сибири... 2007: 61).

Депортации 1944 г. Переселенных 20 858 калмыков расселили в 24 районах (Немцы в Сибири... 2007: 61). По другим данным, Алтайский край принял менее чем за неделю 12 железнодорожных эшелонов, расселив по 23 районам края 22 219 человек (6 167 семей) (Убушаев 2016: 439).

Депортации 1949 г. – переселение молдаван и гагаузов. Первая группа составила 4 262 человека (Царанов 1998: 28).

Депортация 1949 г. Первая волна 16 тыс. депортированных армян была расселена в 27 районах (Аблажей 2017: 8; Аблажей, Харатян 2018: 131).

Дисперсное расселение депортированных привело к росту численности населения, не обеспеченного необходимыми предметами жизнедеятельности, усилило полиэтничность сельских обществ. За предельно короткое время местное население столкнулось с проблемами как культурно-бытового, так и психологического плана.

С одной стороны, сельское общество привыкло к появлениям «непрошенных» гостей. С другой стороны, эти «гости» отличались своим фенотипом и культурной «инаковостью», а их вселение происходило в условиях продолжающейся войны, определявших особое морально-психологическое состояние общества.

Тут полно было всяких наций. И калмыки, и немцы. Всякие нации были. А потом все по своим местам уехали, когда освободили их (Архив... 2003: Кузовлева О.Е., 1919 г.р.).

А сосланы сюда были?! Мы, вот, дети учились в разных классах: калмыки, немцы, армяне, были поляки, были греки. Ну вот поляки и греки, они недолго здесь жили. Потом они разъехались, а вот немцы, украинцы, калмыки, армяне, мы все, они тут жили долго. До тех пор пока [...] им маленечко стало послабление. Им разрешили возвратиться к себе на Родину (Архив... 2018: Быкова Р.К., 1941 г.р.).

Да кого только не было!? Ведь вот в сталинские времена. Чеченцы, они тоже выселялись здесь. Чечены, армяне, калмыки (Архив... 2003: Епихин И.П., 1927 г.р.).

Нас переселили, потому что мы немцы. Да, высылали немцев. Переселенцы с Поволжья, немцы, переселенцы с Одессы, тоже немцы, их насильно переселили. Зять мой с Новгорода, тоже немцы. Переселенцы с Армении. Потом переселенцы с Калмыкии. Все это переселенцы, все они тут работали, буду фамилии называть. Борис Очаев. Вот я с ним переписываюсь. Народный артист Калмыцкой ССР и России. А тут литовцы были национальности, эстонцы были, разные национальности были. У литовцев мы купили корову. Первая корова была у нас (Архив... 2018: Шиллер П.К., 1947 г.р.).

Стрессовым фактором для местного населения стало вселение депортированных в дома сибиряков. Несмотря на распоряжения о расселении депортированных в пустующих домах (освободившихся от раскулаченных и репрессированных сельчан) и в зданиях соцкультбыта (ясли, садики, дома культуры и т.д.), за неимением подготовленных помещений их, как правило, подселяли в жилые дома. Рить землянки или «лить дома»⁴ для отдельного проживания депортированные стали лишь в последующие годы (Щеглова 2018: 141). Многие вспоминали, как пришлось тесниться из-за подселения в их избы (однокамерное жилище 4 × 4–5 м) многодетных семей депортированных. Часто в однокамерном или двухкамерном доме (пятистенник) размещалось несколько семей. При размещении большого количества людей проблемой стано-

вилось выделение спальных мест, мест для хранения вещей и утвари, приготовления пищи в ограниченном пространстве, где каждый квадратный метр уже был занят хозяевами.

Логика размещения людей, принудительно оказавшихся под одной крышей в избе, описана М.Е. Харловой (1936 г.р.). В семью ее мамы, состоявшей из четырех человек, включая трех дочерей, подселили пять семей депортированных немцев. Как она говорила,

!...эта гадость [депортация] началась... Как начали к нам возить! В первый раз привезли эстонцев. Потом поляков, потом евреи, потом калмыки, немцы уж последние. После этого перестали возить. И тогда народу было много, а жить негде было. И вот подселяли их в каждую избу. Как было страшно! Негде было жить, много людей было. Возили». В ее избе, где «ни кроватей, ни коек не было» лишних, жилье буквально разделили между хозяевами и депортированными по полу. Для этого, по ее словам, «вот так вот делали стежи [межи] – вот тут вот сторона будет моя, я тут буду спать. Кто постарше, у нас мама, на койке. А мы – под этой [кроватью]. Она наша вся, это будет место [хозяев]. Спали так на полу: вот тут, вот так и так [показывает ряды спящих], и эти так же [еще ряд]. А тут выход сладишь [к входной двери] и на кухню [к печи]! (Архив... 2015: Харлова М.Е., 1936 г.р.).

Материал о подселении депортированных сразу после прибытия в село содержится почти в каждом интервью.

Когда их привезли к нам в деревню, ну шли по дворам и расселяли по дворам. Вот допустим, семья есть и вот надо! Негде! Вот у нас они спали на полу, у нас одна избенка была (Архив... 2019: Гончаревская М.А., 1939 г.р.).

А размещали так же, кто примет, там и жили. Да, а где ж тогда, все вот эти избушки заняты (Архив... 2015: Молчанова Ф.Ф., 1936 г.р.).

В результате в семьях выработались формы совместного пользования жилым помещением, совместных санитарно-бытовых работ. Лишь немногие респонденты говорили о жизни по принципу коммуны, чаще – об установлении очередности: по очереди варили пищу, топили печь, заготавливали топливо и т.д. При этом каждая семья делала это только для себя. У тех же Харловых, с которыми проживало еще пять подселенных семей, у каждой семьи были свои вещи и своя утварь, а печь была общей. Поэтому возникала необходимость договариваться о поочередном использовании печи, освещении жилища и т.п. Описывая быт и приготовление пищи в своей избе, Мария Евдокимовна вспоминала:

Господи, там же ни шкафа, ни стола. Где твой уголок, там и посуда твоя. Ящик какой-нибудь стоит для твоих тряпок, и на этом ящичке посуда стоит. Это шесть семей жили. Вот шесть этих надо сварить, очередь занимаешь вперед. У кого побольше дети, постарше, они вперед сварят. А мы [хозяева] уж, [когда] мама моя придет [с работы]. Я была меньше всех, они меня отталкивают. Мама придет, тогда уж сама варит (Архив... 2015: Харлова М.Е., 1936 г.р.).

Очередность соблюдалась не только в использовании печи для приготовления пищи, для чего каждая семья самостоятельно заготавливала топливо, но и в организации освещения жилища:

Ну, а потом давали керосин. Там по пол-литра керосина давали. Сегодня твоя очередь, ты коптишку зажжешь, а завтра моя, я коптишку эту зажгу (Архив... 2015: Харлова М.Е., 1936 г.р.).

**«Всякие нации были», «то ли неблагонадежные они были»:
толкования и представления принимающего населения**

Адаптация прибывших в местное сообщество во многом зависела от того, как принимающее население понимало причины депортации. Отягчающими обстоятельствами для принимающей стороны служили обвинительные аргументы. Несмотря на предписания властям вести разъяснительную пропагандистскую работу, местные жители плохо понимали причины депортации. Об этом говорят речевые обороты в материалах интервью. В объяснении причин принудительных переселений респондентами чаще используются выражения в неопределенной форме: «зашевелились», «не доверяли», «боялись», «подозрительные».

О калмыках: сослали тоже их. Они там зашевелились где-то. И их сюда сослали. Им не доверяли, война шла (Архив... 2015: Лапутина Т.К., 1921 г.р.).

Или: то ли неблагонадежные они были, я даже не знаю почему (Архив... 2016: Гринева Т.А., 1931 г.р.).

О чеченцах: Чеченцы эти, они всё на Сталина обижались, что выслали. Боялись, что они воевать будут с нашим русским народом. Наверно поэтому. Нам не объясняли никогда, что и как. Привезли их и привезли, вот и всё (Архив... 2015: Ярошенко М.Н., 1925 г.р.).

Об армянах: Ведь эти армяне! Они не все занимались (имеет ввиду обвинения в предательстве) при оккупации. Ну, всех их [др. народы], подозрительных, выслали сюда. В нашем отделении семей, наверное, десять было армян, и только двое умерли своей смертью. А эти все уехали домой, все живы и здоровы (Архив... 2003: Епихин И.П., 1927 г.р.).

...сослали вот этих армян-дашнаковцев... армян ссыльных привозили, башмаковцы (Архив... 2015: Лапутина Т.К., 1921 г.р.).

Устные свидетельства показывают, что чем непонятнее были причины выселения, тем доверительнее было отношение к депортированным. В отношении к армянам благоприятным фактором стали аргументы, основанные на далекой от сибиряков партийно-идеологической борьбе, – то, что они от кого-то услышали, их не напугало.

Иным было отношение к подселению немцев, которые в 1941 г. численно доминировали в потоках депортированных. Респонденты теряются в объяснении депортации армян и быстро находят слова для объяснения причин появления немцев, что было связано с войной с нацистской Германией, когда само слово «немцы» превращалось в

травмирующий фактор. Это проявляется во всех материалах, но наиболее четко общее мнение выражают респонденты-мужчины, более других включенные в общественно-политическую жизнь страны:

...их выселяли, потому что боялись, что они тоже. Это русские немцы. Ну вот и выселяли их. Тогда же и Чечню расселяли, и многих тогда. А немцев на Волге оставишь что ли? Когда немцы к Волге подходили уже. Ясно, выселять надо было (Архив... 2017: Рябоконева И.В., 1934 г.р.).

Совпадение депортации немцев с массовым отступлением Красной армии в 1941 г. и масштабными потерями на фронте вели к негативной реакции местного населения на их вселение. В выстраивании отношений с депортированными немцами понадобилось много времени, чтобы преодолеть этот эмоциональный фон. Потеря близкого человека на фронте становилась мотивом негативного отношения к немцам. Причем такое отношение к депортированным немцам чаще всего публично выражали именно овдовевшие женщины.

Вот трактористы ребята (немцы) были. Такие работяги. И мы с ними дружили. Любовь крутили. Я прихожу домой. Мама [говорит]: «Ты, однако, с Эрвином ходишь? Отца убили немцы, ты мне еще с ним шуруйся⁵ будешь!» Взяла веревку, отходила [побила] (Архив... 2002: Горбатова А.И., 1930 г.р.).

Как показывают материалы интервью, полного примирения не произошло, что отражалось на судьбе детей. Коновалов П.И., 1931 г.р., взявший в жены немку, рассказывал об испортившихся отношениях с матерью, которая не могла смириться с его выбором:

...отношение к бракам [с немцами] считалось презренным. Мать моя презирала. Потому что муж у нее на немецкой территории [погиб]. Немцы убили. А я немку брал [замуж]. Они ненавидели меня и ее. Приходилось мириться с матерью. Если я ее понимал, значит и мать должна меня понимать. Она даже к детям [от этого брака] относилась хуже, чем к другим детям. Вот сестры дети – она их лучше уважала, чем моих (Архив... 2008: Коновалов П.И., 1931 г.р.).

Неприятие немцев старшим поколением усугублялось тем, что немцы так и остались проживать в местах депортации. Это подтверждают и респонденты:

...ну, тоже были вообще-то разные люди. Но большинство были агрессивно настроены против немцев. Эти отзвуки и в 60-х годах еще были. Много таких – «фашисты, фрицы» [называли] (Архив... 2019: Элерт Г.Д., 1935 г.р.).

В памяти местного населения остались взаимные угрозы и неприязнь.

...немцев пригнали. Они злы были сразу. Вот эта немка Роза. Она говорит: «Силы были бы, я б весь русский народ поперерезала бы» (Архив... 1995: Останина М.К., 1914 г.р.).

Память подростков сохранила обиды, подслушанные и подсмотренные у взрослых, а у детей эти отношения часто ограничивались взаимными прозвищами: для немцев – «фрицы», для местных – «русская свинья». Как рассказывала респондент, которой исполнилось 9 лет, когда началась война:

...видно в душе была вражда у них, потому что, нет-нет, и услышишь выражение «русская свинья». Значит они чище нас, если они так выражались? Только вот обида с нашей стороны была. Например, слышала, когда я с маленькими детьми с мамочкой ехала в поле работать. А на лошадях ездили, на бричках. И вот, и женщина, о чем-то речь вели женщины, она отвечала: «Скажите спасибо, что вас наш Гитлер не победил, мы бы на вас пахали!» Вот так! Я лично это слышала в детстве. А с какой целью? Почему? Ну, тогда даже не думали об этом, тогда думали только выжить и все. Все вместе. Помогали друг другу выжить. Вот и всё (Архив... 2019: Латышкова П.С. 1933, г.р.).

По словам немцев, в основе такого поведения лежала защитная реакция на обвинения, обида на несправедливость, на бесчеловечные условия депортации, что усугублялось пропагандистскими лозунгами, в начале войны подхваченными местным населением. В памяти депортированных немцев разных возрастов сохранилась обида на отношение к ним как во время их транспортировки в Сибирь, так и при приеме в сельском обществе:

...видите, нас обзывали всяко. Поезд стоит, а народу на вокзале много и кричат: «Ой, немцев везут, фашистов везут» (Архив... 2008: Леонидова А.В., 1937 г.р.).

Для российских немцев стало шоком, что местное население легко приняло газетные штампы и поверило в карикатурные образы газетных публикаций, перенеся их в жизнь:

...обзывали нас – фашисты. Они [местные] знаете, что нам сказали? Господи, и плач, и смех! В газете тогда про нас пишут и рисуют карикатуры. И когда мы приехали в Савиново, они говорят: «Фу, такие же люди, как мы. А мы думали, как нарисовано в газете, с хвостами» (Архив... 2002: Йорк М.Е., 1923 г.р.).

Реакцией на это становились обидные для местного населения оценки – «некультурные», «темные», которые принимались за высокомерное отношение. Тем более, что русские старожилы считали себя находившимися наверху сельского общества, а все переселенцы были ниже их, хотя раскулачивание и раскрестьянивание 1930-х гг. внесли коррективы. Подтверждением служит следующая цитата, которая была «подслушана им у старших»:

...раньше, когда тут сказали, «немцев привезут», что они «немцы с рогами», думали. Ой, раньше народ еще темный был, до войны. Темный русский народ был. Ты знаешь, почему Рождество на Западе в декабре отмечают, а в России в январе? Пока русский сам лапти надевал, мотал портянки – он на две недели отстал (Архив... 2019: Элерт Г.Д., 1935 г.р.).

**«В общем, они или не хотели, или не приспособлены
были вообще»: «инаковость» в памяти местного населения**

Знакомство местного населения с депортированными начиналось с первых реакций на переселенцев (обобщенный портрет – «сидящие на телеге») и формирования их образов. Особенно яркие воспоминания об инаковости прибывших сохранились в памяти «детей войны». Примером служат воспоминания о калмыках и литовцах. Их отличительность в интерпретации пятидесятилетних респондентов проявлялась в поведении сосланных и их внешнем виде.

А калмыки были вообще... плохо. Они нас пугали пацанами: «Хаа, мы щас съедем вас». Они черные же. А мы не видели таких. Мы от них убегать. Ну, они были все вшивые. Привезли. Ну и были на горе там, как говорится, хата, ее сделали под баню. Вот, они одёжку всю там пропарят, прожарят, чтобы вшей этих выжить. Там, на речку придем, а они недалеко жили. Они, если идут на речку за водой: «Ааа!!!». Ну, у них полта были длинные такие. Они не специально пугали нас, ну мы от них тёку. Ну, их много и померло. Раз, голод тут и был <...> И у них не было ничего, наверное, погрызть. Запаса никакого. Ну, мы, русские, сами жили так же, видишь. Ну, некоторые ходили, побирались. Даже и немцы, вот, парни. Ну а как парни? Тоже инвалиды (Архив... 2019: Лашаков В.Ф., 1936 г.р.).

О калмыках: грязные, оборванные, голодные. Их привезли из Барнаула или откуда? Везли на лошадях. Мы с ребятами бегали смотреть. Ну, они ж своему и говорили. Как звереныши, так выглядывают... Они были как допотопного вида калмыки эти. Как их везли?! Они умирали, раздетые почти, зимой. У нас там школа в Ракеше была, туда их поместили (Архив... 2016: Гринева Т.А., 1931 г.р.).

О литовцах: ...[литовцев] заставили готовить дрова. Сплавом лес приплыл – отоплять больницы, школы, жилье. Да, двое на заднице сидят – пилат [бревно]. Дергают эту пилу. А третий [литовец] – зонтик над ними держит. В общем они или не хотели, или не приспособлены были вообще. Не знаю (Архив... 2017: Королева В.В., 1931 г.р.).

Последний отрывок показывает, как уязвленные чувства, в том числе, под влиянием отличий в повседневных практиках, местные жители компенсировали насмешками над неприспособленностью этой группы депортированных к сельской жизни. Ведь сама информантка была включена во все виды домашних и колхозных работ с 12 лет:

...наша баба вилы возьмет и копну подденет... метали [сено] все. Мы с мамой вечерами, поздно, пойдем, вот эти кусты обкашивали. Накосим. Я косила вовсю. А потом натаскаем, жерди подсунешь – палки под капешку, и наносим до половины. И я на стог [встану], а она метать. А что из их [литовцев-мужчин] [толку]? (Архив... 2017: Королева В.В., 1931 г.р.).

Память принимающего населения показывает, что «инаковость» могла служить травмирующим фактором и вести к обособленности депортированных, что воспринималось местным населением болезненно.

О поляках вообще особый разговор. Они были либо музыкантами, либо просто все такие музыкальные. У них в клубе оркестр был – скрипка и мандолина. Они держались обособленно. Женщины такие нарядные, красивые, ухоженные, мужчины очень чисто одевались, у них эти тройки были. С собой привезли (Архив... 2004: Хроменко Н.В., 1947 г.р.).

Греков я помню. Они, особенно женщины, уже в то время были нарядными. Господи, кто [тогда] ходил в лодочках лакированных? А они в лодочках лакированных! А мы, дети, бегали смотреть на эти лодочки. А потом ходили вот так, имитируя эти лодочки (Архив... 2018: Быкова Р.К., 1941 г.р.).

Очевидно, принимающее население замечало и пыталось объяснить непохожесть прибывающих переселенцев. При этом эмоциональное напряжение могла спровоцировать разница в бытовой культуре и повседневном поведении, а также наличие материально-имущественных отличий. Сибиряки, например, отмечали, что немцы приезжали со швейными машинками, керосиновыми лампами и др. Респонденты пытались для себя определить причины такой разницы. Их предположения часто связаны с крестьянскими представлениями, для которых маркерами инаковости были «культурность», «богатство», связанное с городской культурой или этническими традициями.

Немцы, правда, вот они, по культуре в это время были выше русских, почему, потому что они с городской местности, а здесь сельская местность была. Я так наблюдала, что они выше культурой были. Может, потому что они семьями приезжали, а наши-то, как только в сорок первом всех мужчин на фронт отправили, в нищете все были. Я начинала учиться в это время. Семья большая была, без отца. Дома нечего было абсолютно кушать. Очень тяжело выжили, страшно. Им, конечно, легче было. Они с мужчинами приехали все. А у нас женщины в возрасте, мы все на полях были. Все время, пололи, пахали. Лошадей уже не было, всех на фронт. Всё на фронт, все машины, все трактора. Всё для фронта, всё для победы. Вот и всё (Архив... 2019: Латышкова П.С., 1933 г.р.).

...армяне побогаче были. В то время, вы знаете, зайдешь, у них такие ковры были. У нас понятия не было еще о коврах этих. У нас армянин, который в школьном дворе жил, у него было четыре сына, и один умер. Туберкулез у них пошел у всех. Они его похоронили на первом кладбище, на нашем, у деревни прямо и поручили женщине ухаживать за могилой. И они каждый год ей слали посылки, чтобы помянуть его. Армяне приезжали, у них были матрасы, вот такие толстые, шерстью наполненные. И потом они здесь их распаковывали и продавали эту шерсть. Овечья, вот. Но она отличалась от нашей, наша шерсть сбивается, садится, а ихняя нет. И у них покупали на одеяло, стегали одеяла с их шерсти, это они вот распродавали свои матрасы (Архив... 2015: Лапутина Т.К., 1921 г.р.).

Изменить первые впечатления или закрепить сформировавшийся образ смог совместный труд. Примером является эволюция отношений с калмыками, произошедшая в результате своеобразного «прозрения». Интерпретации респондентов показывают пришедшее со временем понимание базовых компонентов образа жизни депортированных калмы-

ков, причем высокая смертность калмыков стали поводом для жалости, сочувствия. Уже в наши дни многие поддерживают отношения с семьями калмыков, вернувшимися на родину.

Осознание и принятие инаковости калмыков отражается в следующем нарративе:

...калмыки, тоже работали. Но они очень тяжело переносили этот климат. Неприспособленные к нашему климату и к нашему труду. Им нужно было степь, овцы. А у нас-то все-таки было другое животноводство... Они часто болели, была смертность среди них. Они, конечно, не похожи по психологическому укладу на нас. Они какие-то более свободолюбивые. Они знаете, любили пасти скот, овец пасти. Они как-то любят степь. Они в степи уходили. Им вот нужна была ширь, свобода. У меня мама была очень добрая женщина. Они же голодные были, есть нечего было. В то время [советское], конечно, я бы это не рассказала. Сейчас это скажу. Вот этот директор [совхоза] Колупаев, он скажет моей маме [она была завскладом]: «Марина, ты уйди со склада, минут на 15 пораньше с тем, чтобы они в карман ну хоть три-четыре картошечки взяли, а мы, говорит, потом сплшем, что они сгнили». Годы такие были, что даже кушать-то было нечего, и поэтому, кто как мог, помогал друг другу. И вот они жили на сусликах. Сусликов тогда же много было. Калмыки их вылавливали и кушали мясо этих сусликов. Ну, между прочим, и русские ели (Архив... 2018: Быкова Р.К., 1941 г.р.).

Высокая смертность калмыков в новых для них условиях воспринималась местными как несправедливость. Если голод и холод были общими условиями жизни депортированного и местного населения, то массовая смертность на работе стала заметным явлением в сельском производстве, даже с учетом высокого травматизма местных женщин-колхозниц на сельхозработах. Так, В.М. Шроо (пос. Кировский, Топчихинский район), чей отец был заключенным Чистюньского лагеря, рассказывал, что

...калмыки, которых привезли летом 1944 г., часто гибли при заготовке леса, так как они никогда не видели леса. Падающие стволы калечили и убивали сразу по несколько человек (Архив... 2018: Шроо В.М. 1946 г.р.).

И лишь в 1946–1947 гг. из-за травматизма и обморожения их перевели на работы в соседнее топчихинское предприятие «Заготскот» и в Чистюньский свеклосовхоз. Депортированные мужчины выкопали землянки на окраине поселка, куда перевезли семьи. Из 800 человек к этому времени осталось 100–150 (Архив... 2018: Шроо В.М., 1946 г.р.).

Заключение

Подводя итоги, необходимо помнить, что устная история депортаций основывается на индивидуальной памяти. Оценки и интерпретации принимающего населения опираются на личный (семейный) опыт. Множественность оценок позволяет выделить некоторые общие сюже-

ты, характерные для социальной памяти. К ним относится травматизм ситуации вселения депортированных: напряженный эмоциональный фон в период заселения переселенцев, низкие материальные возможности обеих групп, ограничение (оформленное или фактическое) их гражданских прав, психологический и материально-имущественный дискомфорт депортированных и сибиряков. Это проявлялось в повседневных взаимоотношениях внутри сельского общества в период расселения в жилом секторе сельчан, выстраивании связей и коммуникаций между принимающим и депортируемым населением. Понадобилось время, чтобы обе стороны смирились с происходящим. Двойственность переживаний проявляется в настороженности, недоверии, недовольстве со стороны сельского населения в отношении спецпоселенцев. Однако материалы интервью также отражают и сочувствие к их положению, жалость, сострадание и, в некоторой степени, восхищение их бытовой культурой.

Между тем происходит процесс утраты коммуникативной памяти в результате смены поколений. На современном этапе основным носителем памяти о войне и о депортациях осталась категория респондентов из поколения «дети войны» (1930–1941 гг. рождения). Их индивидуальная память в основном ограничивается жизненным опытом на самом нижнем горизонте жизнедеятельности сельского населения, участников и очевидцев той жизни. Взаимоотношения взрослых из поколений отцов и дедов они воспроизводят в основном по отрывкам детских воспоминаний и рассказам старших. Тогда как развернутые воспоминания реальных событий наиболее полно давали респонденты трудоспособного возраста, среди которых значительно преобладали женщины, «труженицы тыла». Изучение влияния половозрастной принадлежности на индивидуальную и коллективную память сельского населения Сибири еще предстоит изучить.

Примечания

¹ Сусликов добывали, заливая их норы водой.

² В 1990 г. был создан сектор устной истории и этнографии при лаборатории исторического краеведения (ныне Центр устной истории и этнографии), с этого же года он проводит ежегодно историко-этнографические экспедиции (рук. Т.К. Щеглова). Созданный при Центре архив материалов устной истории (аудио-, видеодокументов и их транскриптов – более 4 700 интервью), фотодокументов (около 197 тыс. фотоснимков) и других материалов находится на стадии передачи в Государственный архив Алтайского края с созданием копийного фонда при Центре для работы его сотрудников.

³ Архив Центра устной истории и этнографии Алтайского государственного педагогического университета; Государственный архив Алтайского края (ГААК) Фонд 1971. Личный фонд Т.К. Щегловой.

⁴ Лить дома – сооружать жилище, стены которых «выливаются» раствором глины с соломой с помощью опалубки (глинобитное жилище).

⁵ Щураться – водиться (разг.).

*Источники***Архив Центра устной истории и этнографии Алтайского государственного педагогического университета (Архив ЦУИиЭ АлтГПУ):**

- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 1995 г.: Усть-Калманский район, с. Усть-Калманка. Останина М.К., 1914 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2002 г.: Зональный район, пос. Восход. Горбатова А.И., 1930 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2002 г.: Зональный район, пос. Мирный. Йорк М.Е., 1923 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2003 г.: Бийский район с. Малоенисейское. Кузовлева Ольга Ефимовна, 1919 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2003 г.: Бийский район, с. Первомайское. Епихин И.П., 1927 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2004 г.: Чарышский район, с. Красный Партизан. Хроменко Н.В., 1947 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2008 г.: Поспелихинский район, с. Калмыцкие Мысы. Коновалов П.И., 1931 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2008 г.: Поспелихинский район, с. Поспелиха. Леонидова (Кинотоп) А.В., 1937 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Благовещенский район, пос. Благовещенка. Лапутина Татьяна Константиновна, 1921 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Благовещенский район, пос. Благовещенка. Молчанова Федосья Федотовна, 1936 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Благовещенский район, пос. Благовещенка. Ярошенко Мария Никифоровна, 1925 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский район, с. Усть-Козлуха. Харлова Мария Евдокимовна, 1936 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Усть-Пристанский район, с. Усть-Пристань. Гринева Таисия Александровна, 1931 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2017 г.: Красногорский район, с. Красногорское. Рябоконеv Иван Васильевич, 1934 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2017 г.: Красногорский район, с. Сосновка. Королева (Галявина) Валентина Васильевна, 1931 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2018 г.: Топчихинский район, пос. Победим. Быкова (Попова) Раиса Каранатьевна, 1941 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2018 г.: Топчихинский район, пос. Дружба. Шиллер Пётр Карлович, 1947 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2018 г.: Топчихинский район, пос. Кировский. Шроо Валерий Михайлович, 1946 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2019 г.: Курьинский район, с. Новофирсово. Лашаков Василий Федорович, 1936 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2019 г.: Курьинский район, с. Краснознаменка. Прибыткова Нина Владимировна, 1937 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2019 г.: Курьинский район, с. Новофирсово. Латышкова (Хирняк) Пелагея Сергеевна, 1933 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2019 г.: Троицкий район, с. Троицкое. Гончаревская Мария Анатольевна, 1939 г.р.
- Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2019 г.: Троицкий район, пос. Зеленая Поляна. Элэрт Генрих (Андрей) Давыдович, 1935 г.р.

Литература

Аблажей Н.Н. Реконструкция поселенческой системы армянской ссылки на Алтае методами традиционной и устной истории // Устная история в современной исследовательской практике на постсоветском пространстве: сборник научных статей / отв. ред. Т.К. Щеглова. Барнаул: АлтГПУ, 2017. С. 7–21.

- Аблажей Н.Н., Харатян Г.С. Армянская депортационная кампания 1949 г.: попытка персонализации и мемориализации массовой репрессии // Исторический курьер. 2018. № 1. С. 129–137. doi: 10.31518/2618-9100-2018-1-10.
- Анисков В.Т. Жертвенный подвиг деревни: крестьянство Сибири в годы Великой Отечественной войны. Новосибирск, 1993.
- Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Богучикий А.В. Алтайские части и соединения в годы Великой Отечественной войны. Барнаул, 2005.
- Гучинова Э.-Б. Этническая идентичность как стигма: калмыки в депортации (1943–1956 гг.) // Антропологический форум. 2020б. № 47. С. 154–180. doi: 10.31250/1815-8870-2020-16-47-154-180.
- Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя Сибирь. Интервью с О. Манджиевым // Сибирские исторические исследования. 2020а. № 2. С. 212–228. doi: 10.17223/2312461X/28/13.
- Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
- Иванов А.С. Административный надзор за спецпереселенцами-калмыками (1944–1956 годы) в контексте «политики населения» // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 2 (357). История. Вып. 62. С. 83–93.
- Иосиф Сталин – Лаврентию Берии: «Их надо депортировать»: документы, факты, комментарии / сост., послесл. Н. Бугай. М.: Дружба народов, 1992.
- Красильников С.А., Сарнова В.В. Депортация // Историческая энциклопедия Сибири. URL: <http://sibhistory.edu54.ru/ДЕПОРТАЦИЯ>
- Немцы в Сибири: по документам НКВД, МГБ, МВД СССР 1943–1956 гг.: Спецпоселенцы. Военнопленные. Эшелонные списки. Картотека. Военнопленные японцы: сборник документов / А.Г. Сыщенко, В.А. Сыщенко, Г.А. Сыщенко. Барнаул: Алтайский Дом печати, 2007.
- Ремпель П.Б. Депортация немцев из европейской части СССР и трудармия по «совершенно секретным» документам НКВД СССР 1941–1944 гг. // Российские немцы. Проблемы истории, языка и современного положения. М.: Готика, 1996. С. 69–96.
- Рыков А.В. Экономическое положение колхозного крестьянства Алтайского края в годы Великой Отечественной войны. Барнаул, 2019.
- Сарнова В.В. Ссылнопоселенцы из республик Прибалтики на территории Западной Сибири в 1941–1945 гг. // Миграционные последствия Второй мировой войны: депортации в СССР и странах Восточной Европы: сборник научных статей. Вып. 2 / отв. ред. Н.Н. Аблажей, А. Блюм. Новосибирск: Наука, 2013. С. 152–172.
- Сталинские депортации. 1928–1953 гг.: сборник документов / сост. Н.Л. Поболь, П.М. Полян. М.: Материк, 2005.
- Убушаев К.В. История и география принудительной миграции народов юга России в Восточные регионы СССР в 1940-е годы // Великие евразийские миграции: материалы Международной научной конференции, 11–14 октября 2016 г. / ред. кол.: В.И. Колесник (отв. ред.) и др. Элиста: Калмыцкий гос. ун-т им. Б.Б. Городовикова, 2016. С. 437–446.
- Холквист П. Вычислить, изъять и истребить: (Статистика и политика населения в последние годы царской империи и в Советской России) // Государство наций: (Империя и национальное строительство в эпоху Ленина и Сталина). М.: РОССПЭН, 2011. С. 139–179.
- Царанов В.И. Операция «Юг»: О судьбе зажиточного крестьянства Молдавии. Кишинев, 1998.
- Щеглова Т.К. Депортации и спецпереселения по устным свидетельствам «непрощенных гостей» и «вынужденных хозяев» // Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. С. 345–373.

Щеглова Т.К. Культура и быт русского сельского населения юга Западной Сибири в 1930–1950-х гг.: жилище, пища, одежда, семейные и трудовые традиции. Барнаул: АлтГПУ, 2018.

Эппле Н.В. Неудобное прошлое. Память о государственных преступлениях в России и других странах. М.: Новое литературное обозрение, 2020.

Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2013.

Статья поступила в редакцию 11 марта 2021 г.

“There used to be different nations here”: deportations of the years 1939–1949 in the memory of Siberian rural population

Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya

DOI: 10.17223/2312461X/32/3

Tatiana K. Shcheglova, Altai State Pedagogical University (Barnaul, Russian Federation).

E-mail: tk_altai@mail.ru

Abstract. The article considers the processes which take place in Siberian society under the influence of ethnic deportations. In spite of the stores of historiography on deportations life and behavior of the host society remains one of the least studied problem. The focus of the research is the individual and social memory of rural population. The author considers a number of aspects on the basis of oral history materials - the disposal of deportees and the problems of their integration for local population; the perception of forced deportations by Siberians and the attempts to explain what was going on; the formation of concepts of deported population and the reasons of acceptance/non-acceptance of their «otherness»; the factors determining the establishing of contacts and everyday communication, the peculiarities of formation of personal memory. Using the example of Altai krai rural population the different attitude towards ethnic special settlers in pre-war, war and post-war time is revealed. It is confirmed that Siberian society was influenced by the traditions of permanent voluntary and forced deportations. The author shows the influence of life sustaining conditions on the mutual relations of both ethnic groups, determined for the host society not only by the war but also by the pre-war practice of collectivization.

Keywords: deportations, Altai krai, Siberia, rural population, deportees (Ukrainians, Lithuanians, Poles, Germans, Kalmyks, Chechens, Armenians, Moldovans and others), social memory, oral history

References

- Ablazhey N.N. Rekonstruktsiia poselencheskoi sistemy armianskoi ssylki na Altae metodami traditsionnoi i ustnoi istorii [Reconstruction of the System of Settlement of the Armenian Exile in Altai by the Methods of Traditional and Oral History]. In: *Ustnaia istoriia v sovremennoi issledovatel'skoi praktike na postsovetском prostranstve: sbornik nauchnykh statei* [Oral History in Modern Research Practice in the Post-Soviet Area: A Collection of Scientific Articles]. Ed. by T.K. Shcheglova. Barnaul: AltGPU, 2017. S. 7–21.
- Ablazhey N.N., Kharatyan G.S. Armianskaia deportatsionnaia kampaniia 1949 g.: popytka personalizatsii i memorializatsii massovoi repressii [Armenian Deportation Campaign of 1949: The Attempt to Personalize and Memorialize Massive Repressions], *Istoricheskii kur'er*, 2018, no. 1, pp. 129–137. DOI: 10.31518/2618-9100-2018-1-10
- Aniskov V.T. Zhertvennyi podvig derevni: krest'ianstvo Sibiri v gody Velikoi Otechestvennoi voiny [Sacrificial feat of the village: the peasantry of Siberia during the Great Patriotic War]. Novosibirsk, 1993.
- Assmann A. *Dlinnaia ten' proshlogo. Memorial'naia kul'tura i istoricheskaiia politika* [Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik]. Moscow: NLO, 2014.

- Bogutskii A.V. *Altaiskie chasti i soedineniia v gody Velikoi Otechestvennoi voiny* [Altai units and formations during the Great Patriotic War]. Barnaul, 2005.
- Guchinova E.-B.M. U kazhdogo svoia Sibir'. Interv'iu s O. Mandzhievym [Everyone Has Their Own Siberia: Interview with Oleg Mandzhiev], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2020a, no. 2, pp. 212–228. DOI: 10.17223/2312461X/28/13
- Guchinova E.-B. Etnicheskaia identichnost' kak stigma: kalmyki v deportatsii (1943–1956 gg.) [Ethnic Identity as Stigma: Kalmyks in Deportation (1943–1956)], *Antropologicheskii forum*, 2020b, no. 47, pp. 154–180. DOI: 10.31250/1815-8870-2020-16-47-154-180
- Douglas M. *Chistota i opasnost': analiz predstavlenii ob oskvernenii i tabu* [Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo]. Moscow: KANON-press-Ts: Kuchkovo pole, 2000.
- Ivanov A.S. Administrativnyi nadzor za spetspereselentsami-kalmykami (1944–1956 gody) v kontekste «politiki naseleniia» [Administrative Supervision Over the Kalmyk Special Settlers in 1944–1956 in the Context of “Population Policy”], *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2015, no. 2 (357), pp. 83–93.
- Iosif Stalin – Lavrentiiu Berii: «Ikh nado deportirovat'»: dokumenty, fakty, kommentarii [Joseph Stalin to Lavrentiy Beria: “They must be deported”: documents, facts, comments]. Compiled by N. Bugai. Moscow: Druzhba narodov, 1992.
- Krasil'nikov S.A., Sarnova V.V. Deportatsiia [Deportation]. In: *Istoricheskaiia entsiklopediia Sibiri* [Historical Encyclopedia of Siberia]. Available at: <http://sibhistory.edu54.ru/ДЕПОРТАЦИЯ>
- Nemtsy v Sibiri: po dokumentam NKVD, MGB, MVD SSSR 1943–1956 gg.: Spetsposelentsy. Voennoplennye. Eshelonnye spiski. Kartoteka. Voennoplennye iapontsy: sbornik dokumentov [Deutsche in Sibirien : nach Dokumenten der NKWD, MGB, MWD der UdSSR von 1943–1956 : Sondersiedler. Kriegsgefangene. Transportlisten. Kartei. Die Japanischen Kriegsgefangenen: Dokumentensammlung] / A.G. Syshchenko, V.A. Syshchenko, G.A. Syshchenko. Barnaul: Altaiskii Dom pečhati, 2007.
- Rempel P.B. Deportatsiia nemtsev iz Evropeiskoi chasti SSSR i trudarmii po «sovershenno sekretnym» dokumentam NKVD SSSR 1941–1944 gg. [Deportation of Germans from the European part of the USSR and the Labor Army according to “top secret” documents of the NKVD of the USSR 1941–1944]. In: *Rossiiskie nemtsy. Problemy istorii, iazyka i sovremennogo polozheniia* [Russian Germans. Problems of history, language, and current situation]. Moscow: Gotika, 1996, pp. 69–96.
- Rykov A.V. *Ekonomicheskoe polozhenie kolkhoznogo krest'ianstva Altaiskogo kraia v gody Velikoi Otechestvennoi voiny: monografiia* [Economic situation of the collective farm peasantry of Altai Krai during the Great Patriotic War: Monograph]. Barnaul, 2019.
- Sarnova V.V. Ssyl'noposelentsy iz respublik Pribaltiki na territorii Zapadnoi Sibiri v 1941–1945 gg. [The exiled settlers from the Baltic republics on the territory of Western Siberia in 1941–1945]. In: *Migratsionnye posledstviia Vtoroi mirovoi voiny: deportatsii v SSSR i stranakh Vostochnoi Evropy: sbornik nauchnykh statei*. [Migration consequences of World War II: Deportations in the USSR and Eastern Europe: A Collection of Research Papers]. Vol. 2. Ed. by N.N. Ablazhei, A. Blium. Novosibirsk: Nauka, 2013, pp. 152–172.
- Stalinskie deportatsii. 1928–1953 gg.: sbornik dokumentov [Stalin's Deportations. 1928–1953: collection of documents]. Compiled by N.L. Pobol', P.M. Polian. M.: Materik, 2005.
- Ubushaev K.V. Istoriia i geografiia prinuditel'noi migratsii narodov iuga Rossii v Vostochnye regiony SSSR v 1940-e gody [History and geography of the forced migration of the peoples of Southern Russia to the Eastern Regions of the USSR in the 1940s]. In: *Velikie evraziiskie migratsii: materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, 11–14 oktiabria 2016 g.* [Great Eurasian migrations: Proceedings of the international scientific conference, October 11–14, 2016]. Eds.: V.I. Kolesnik et al. Elista: Kalmytskii gos. un-t im. B.B. Gorodovikova, 2016, pp. 437–446.

- Holquist P. Vychislit', iz"iat' i istrebit': (Statistika i politika naseleniia v poslednie gody tsarskoi imperii i v Sovetskoi Rossii) [Calculate, withdraw and exterminate: (Statistics and policies of the population in the last years of the tsarist empire and in Soviet Russia)]. In: *Gosudarstvo natsii: (Imperiia i natsional'noe stroitel'stvo v epokhu Lenina i Stalina)* [The State of Nations: Empire and National construction in the epoch of Lenin and Stalin]. M.: ROSSPEN, 2011, pp. 139–179.
- Tsaranov V.I. *Operatsiia «Iug»: O sud'be zazhitochного krest'ianstva Moldavii* [Operation South: On the fate of Moldova's affluent peasantry]. Kishinev, 1998.
- Shcheglova T.K. Deportatsii i spetspereseleniia po ustnym svidetel'stvam «neprosennykh gostei» i «vynuzhdennykh khoziaev» [Deportations and special resettlements according to the oral testimony of “uninvited guests” and “compelled hosts”]. In: *Derevnia i krest'ianstvo Altaiskogo kraia v XX veke. Ustnaia istoriia* [The village and peasantry of Altai Krai in the 20th Century. oral history]. Barnaul: BGPU, 2008, pp. 345–373.
- Shcheglova T.K. *Kul'tura i byt russkogo sel'skogo naseleniia iuga Zapadnoi Sibiri v 1930–1950-kh gg.: zhilishche, pishcha, odezhda, semeinye i trudovye traditsii* [Culture and life of the Russian rural population in the south of western Siberia in the 1930s–1950s: Housing, food, clothing, family and labor traditions]. Barnaul: AltGPU, 2018.
- Epple N.V. *Neudobnoe proshloe. Pamiat' o gosudarstvennykh prestupleniakh v Rossii i drugih stranakh* [An inconvenient past. Memory of state crimes in Russia and other countries]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2020.
- Etkind A. *Vnutrenniaia kolonizatsiia. Imperskii opyt Rossii* [Internal Colonization. Russia's Imperial Experience]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2013.

УДК 316.7:930.1(479.25)
DOI: 10.17223/2312461X/32/4

КУЛЬТУРНАЯ VS КОЛЛЕКТИВНАЯ ТРАВМА: МЕМОРИАЛИЗАЦИЯ СОВЕТСКИХ РЕПРЕССИЙ В ПОСТСОВЕТСКОЙ АРМЕНИИ ПО МОДЕЛИ ПАМЯТИ О ГЕНОЦИДЕ

Гаяне Арутюновна Шагоян

Аннотация. Приводится сравнительный анализ двух типов памяти: коллективной и культурной на примерах инициатив по установке памятников репрессированным в Армении и памяти о геноциде армян в Османской империи. Обсуждаемый материал был собран в основном во время полевых исследований в 2013–2016 гг., а также дополнен автоэтнографическими наблюдениями автора как участника некоторых из представленных коммемораций и протестных акций. Задача статьи – проследить как сосуществуют и взаимодействуют практики мемориализации коллективной травмы в обществе, которое одновременно является носителем культурной травмы. Память о двух травматических исторических событиях в зависимости от их публичной репрезентации не только занимает совершенно разные по значимости ниши в вопросах национальной идентичности, но и вступает в определенное взаимодействие между собой. В данном случае травма геноцида снабжает отработанным инструментарием мемориальные инициативы по поводу других трагических событий, моделирует не столько политику памяти, сколько противостояние политике забвения. Памятники репрессированным, установленные в результате локальных инициатив, отражают претензии агентов контрпамяти на публичное пространство, на право заявить о своей коллективной травме, которая не стала культурной. При этом в условиях отсутствия официального мемориального канона по отношению к этому историческому сюжету его маргинализация получила больше свободы для интерпретаций и трансляции разночтений в публичное пространство. Памятники, установленные в результате локальных инициатив, могут комбинировать несколько функций и чаще служат не столько мемориалом (напоминанием), сколько локусом памяти (пространством со/переживания).

Ключевые слова: культурная память, коллективная память, мемориализация, репрессии, геноцид, Армения

Введение

В статье рассматривается, как советская мемориальная культура определила формы и практики постсоветских коммемораций, связанные с памятью о жертвах советских репрессий в Армении. Речь идет о культуре, вобравшей не только язык официальных мемориалов, но и различные локальные мемориальные инициативы, выступающие как контрпамять – отличная от больших нарративов реакция субгрупп на историческую несправедливость в отношении памяти о некоем травма-

тическом событии (Хирш 2017). В советские годы в Армении триггером для таких инициатив была травматическая память о геноциде армян в Османской империи (1915–1923 гг.), которую сегодня исследователи расценивают как культурную травму (Euegman 2003: 1–23, 2004: 60–78; Ассман 2019: 112–123 и др.), метанарратив (Шагоян 2016а) или корневую парадигму (Turner 1974: 64; Dudwick 1989) в зависимости от теоретических предпочтений исследователей. Память об этой трагедии не могла не отразиться на современной мемориальной культуре Армении. Иногда память о геноциде подавляла память о других травматических событиях, а иногда служила моделью для сопротивления официальному дискурсу, перестраивая границы «своих» и «чужих», «жертв» и «палачей».

Для понимания соотношения различных форм групповых травм удобным кажется разведение понятий культурной и коллективной травм. Определение культурной травмы, как известно, было разработано Дж. Александером (2012), который перевел фокус исследования с проблемы переживания травмы на ее репрезентацию и возможность передачи следующим поколениям, причем с таким потенциалом социальной мобилизации вокруг нее, что это коренным образом меняло идентичность группы. Такое смещение фокуса позволило провести разграничение между нарративами переживающей группы (коллективной травмы) и сложившимся доминирующим дискурсом (культурной травмой) (Айерман 2013). Непосредственные свидетели трагических событий и их потомки (носители коллективной травмы) глубоко их переживают, однако в силу каких-то обстоятельств не выносят этот опыт за пределы группы и, соответственно, не запускают процесс, влияющий на изменение идентичности всего общества, хотя и оставляют за собой такой потенциал.

Задача данной статьи проследить, как сосуществуют и взаимодействуют практики мемориализации коллективной травмы в обществе, которое одновременно является носителем культурной травмы. На примерах различных инициатив по установке памятников репрессированным в Армении мы обсудим проблему того, насколько общество чувствительно к новым травматическим событиям (на примере советских репрессий), если все еще переживает другую катастрофу (геноцид) как культурную травму. При этом, как мы увидим, травма от геноцида снабжает отработанным инструментарием мемориальные инициативы по поводу других трагических событий (ср.: Шагоян 2016б). Эту методологию обычно подхватывают снизу и разворачивают в форме различных гражданских инициатив, сопротивляющихся политике забвения (ср.: Connerton 2008; Ассман 2019).

Стратегии подавленной памяти

Как уже было сказано, отдельные исторические сюжеты, ставшие основой нарратива о коллективной травме, могут работать как мета-

нарратив, который не только становится доминирующим событием культурной памяти, объясняющим последующую историю, но и некой матрицей, определяющей язык описания событий, попавших в банк «твердой» памяти (Etkind 2004). Похожие нарративы часто формируются по поводу больших трагедий с этнизацией этой исторической драмы (Diner 2000: 187–200). Причем этнизация жертв способствует этнизации и палачей, содействуя формированию долгой памяти. В таком ряду сюжетов стоит рассматривать в первую очередь практики и опыт мемориализации геноцида.

Геноцид армян был одной из закрытых тем в советской (особенно в сталинский период) историографии. Она приоткрылась в августе 1941 г., когда массовое истребление армян в Османской империи использовали для того, чтобы озвучить участие Германии в осуществлении турецких планов и тем самым консолидировать против нее армян не только Советского Союза, но и армянской диаспоры. За счет пожертвований диаспоры тогда были сформированы две танковые колонны «Генерал Баграмян» и «Давид Сасунский». Однако после большой репатриации 1946–1949 гг., когда в Армению из диаспоры иммигрировало около 100 тысяч человек, а предварительные планы нападения на Турцию, для чего и была организована «большая репатриация», к концу войны свернулись, иммигранты оказались не нужны. Более того, как недавние иностранцы они воспринимались в качестве потенциальных шпионов, и около 1500 иммигрантов в 1949 г. в числе 19 тыс. армян со всего Кавказа были сосланы в Сибирь (Харатян 2020). Тема геноцида снова оказалась под запретом, а жертвы этой трагедии, едва избежавшие смерти во время турецкой резни, не раз оказывались мишенью советских репрессий в силу своего бывшего гражданства. В приказе министра госбезопасности СССР № 00183 от 1949 г., касающемся депортации армян (Сталинские депортации 2005: 666–668), они указаны как «турки» или «бывшие турецкие граждане». Этим ссыльным в Сибири приходилось регулярно подписываться в регистрационной книге под графой «турок», подразумевавшей категорию выселенцев. Но армянские ссыльные воспринимали эту бюрократическую процедуру как изощренный способ издевательства, как принуждение отказаться от своей национальной идентичности и отождествиться с группой, к которой относились как к врагу (Александян 2007: 158–159; Шагоян 2012).

Память о геноциде в советские годы фактически была «спрессована» в рамки семейной и развернулась в мощное протестное движение в период хрущевской «оттепели», вылившись в многотысячный протестный митинг и демонстрации 24 апреля 1965 г., в которых, по многим оценкам, участвовало более 50 тыс. демонстрантов (Lehmann 2015). Продолжением этих протестов стало строительство мемориального комплекса на холме Цицернакаберд в Ереване в 1967 г. Семантическим

и топографическим центром мемориала памяти жертв геноцида армян стал Вечный огонь, являвшийся обязательным элементом советской мемориальной культуры (ср.: Юдкина 2020). Этот мемориальный комплекс (архитекторы А. Тарханян, С. Калашян) не просто увековечивал память о жертвах геноцида, он стал символом самой коммеморации 24 апреля (днем коммеморации геноцида была выбрана эта дата, поскольку 24 апреля 1915 г. была арестована стамбульская армянская интеллигенция, включая депутатов парламента). Мемориал стал воспроизводиться в малом масштабе во многих городах, где проживает армянская диаспора. Во время полевых работ я зарегистрировала случаи, когда макет памятника использовали для оформления частных могил. А в 2015 г., в рамках мероприятий, приуроченных к 100-летию геноцида, различные размеры макета этого мемориала использовались в школах в рамках проводимых мероприятий, а в некоторых из школ эти макеты стали частью постоянного интерьера. С распространенностью этого макета могли конкурировать только хачкары (крест-камни), огромное количество которых в том же 2015 г. было установлено во многих городах и селах в качестве одного из центральных мемориалов.

Когда речь идет о погибших героях, язык описания часто становится религиозным, поскольку практики, связанные с мартирологией, хорошо усвоены и легко переходят из религиозного дискурса в национальный. И там, где памятник сопровождается религиозным ритуалом, он проявляет потенциал трансформации из мемориала в сакральный локус памяти (Connerton 2003). То есть из напоминания об ушедшем (событии или человеке) он трансформируется в переживаемое настоящее (например, в чувство национальной солидарности / гордости / скорби, тактильного и эмоционального приобщения, в религиозный ритуал и т.д.). В пользу восприятия этого комплекса как сакрального локуса говорят многочисленные истории гражданского участия в строительстве мемориала (он строился полулегально при поддержке республиканских чиновников), когда в качестве волонтеров участвовали тысячи потомков жертв геноцида, делались общественные и частные пожертвования и т.д. Во время коммеморации люди, возлагающие цветы к Вечному огню¹, ведут себя так, как если бы они были в церкви и вместо возложения цветов зажигают свечи, а после этого начинают креститься. Таким образом, уже вполне легальный советский мемориал, советскость которого подчеркивалась датой его открытия – 29 ноября, день советизации Армении, превратился в сакральный памятник (рис. 1), а организация пространства комплекса в виде тропы паломников к сакральному очагу и сама коммеморация во многом повторяли народный поминальный ритуал (Марутян 2004). На примере этого официального памятника можно видеть, как пересеклись две традиции: советская (мемориал с Вечным огнем) и народная (с элементами народного поминального и христианского ритуалов).



Рис. 1. Мемориальный комплекс, посвященный жертвам геноцида армян (архитекторы Артур Тарханян, Сашур Калашян). 2017. Фотография Г. Шагоян

Пример армянского геноцида показывает, как подавление травматической памяти провоцирует альтернативные формы ее культурной трансляции. Однако непризнанный геноцид для его жертв является не только предметом памяти, но и определяет важнейшую задачу для переживших — доказать факт случившегося. Такая память обладает большим мобилизационным потенциалом, что вылилось в протестное движение даже в условиях советского режима.

Итак, в случае трансляции травматической памяти мы можем говорить не только о политике памяти / забвения, но и о сопротивлении им. Необязательно, чтобы несогласие с официальным дискурсом или его отсутствием выразалось в форме больших шествий и манифестаций, ставших возможными лишь в годы оттепели. Такая память «работала» подпольно, например, существовали различные фольклорно-танцевальные группы в поселениях, где компактно проживали беженцы из Западной Армении (Киличян 2009), ставившие цель сохранить тем самым память о потерянной родине. Сохранность культурной среды, осколков нематериальной культуры, уничтоженной в результате патрицида (лишения родины), они воспринимали как сопротивление турецкому плану своего тотального уничтожения.

Функцию памятника как свидетельства геноцида, а не просто напоминания потомкам можно проиллюстрировать на примере некоторых могильных плит в Армении тех, кто выжил после геноцида, сумел перебраться на территорию советской Армении и скончался там. Надпись на этих плитах указывает не только год рождения и смерти покойного (как принято), но и место рождения – определенное поселение в Турции. Тем самым могильная плита свидетельствует о перемещении жителей из Западной Армении, лишении их родины. Такое отношение к частной могиле напоминает сюжет из фильма Анджея Вайды «Катань», где год смерти на могильной плите брата для одной из героинь фильма является принципиальным вопросом определения виновных в его смерти – советского или фашистского режимов. Могильная плита в таком контексте становится не только частным памятником, но и документом, указывающим на право покойного быть услышанным, на право угнетенного говорить, быть субъектом памяти (ср.: Спивак 2001). Такая индивидуальная мемориальная «политика» выстраивается преимущественно в тоталитарных обществах или в случаях подавления памяти, где «голоса» жертв пытаются пробиться сквозь стену исторического молчания (Асман 2019: 119–123). Примеры такой же практики мы зафиксировали и среди депортированных в 1949 г. в Сибирь армян, которые после реабилитации и возвращения в Армению стали перевозить на родину прах своих родственников, скончавшихся в местах ссылки. На могильных плитах этих людей иногда рядом с годом смерти была надпись и о месте смерти, о годах первого и второго захоронений. Перенос могил в новые места проживания происходил и после недавней войны в Арцахе осенью 2020 г., правда, на этот раз по другой причине – из-за невозможности посещать могилы предков в будущем, поскольку они остаются на подконтрольной Азербайджану территории, а также из-за вероятного их осквернения (с учетом подобного опыта первой карабахской войны).

Таким образом, на примере мемориализации геноцида можно видеть, как подавление памяти о коллективной травме формирует требование на пространство этой памяти одновременно на нескольких уровнях: индивидуальном (могилы), коллективном (сельский / городской памятник, например, крест-камень), национальном (главный мемориал в Ереване). Конечно, Рон Айерман (2013: 10–12) преувеличивает, говоря, что именно геноцид запустил процесс формирования армянской национальной идентичности (ср.: Abrahamian 2006; Абрамян 2011; Марутян 2018: 65–77), но бесспорно то, что это травматическое событие повлияло на динамику национальной идентификации. Более того, память о геноциде армян можно приводить как наглядную иллюстрацию перехода коллективной травмы в культурную (Alexander 2012). Так, движение 1960-х гг. за право на память о геноциде полностью соответствует первому этапу, который Александер определяет как *осмысле-*

ние, когда появляется «группа заявителей», квалифицирующих некое событие как травмирующее. Уже в советской Армении общим моментом было осознание совершенного Османской империей преступления и признание этого современной Турцией как ее правопреемником в качестве единственного ответчика за геноцид, а затем и за его отрицание. По мнению Александера, фаза **проговаривания** наступает, когда формируется господствующий нарратив травмы – через литературу, живопись, кинематограф, через мемориальный ландшафт делаются попытки визуализации травмы. Первыми об этом более или менее публично пытались говорить армянские диссиденты. Но даже для них были неожиданностью широкомасштабные митинги 1965 г., поднявшие вопросы о признании геноцида и ответственности преступников. После сумгаитских погромов 1988 г. Азербайджан стал ассоциироваться с Турцией (азербайджанцев в обиходе обычно называли(ют) «турок»²), и память о геноциде послужила стимулом консолидации. Достаточно напомнить, что во время массовых демонстраций 1988 г. по поводу воссоединения Карабаха с Арменией из 1000 зафиксированных А. Марутяном (Marutyan 2009: 7) плакатов и транспарантов к теме геноцида отсылали 370, тогда как слово «Карабах» встречалось лишь в 99. В независимой Армении можно говорить о некоторой **рутинизации** травмы, когда создаются соответствующие институциональные арены – в законодательстве, в области науки, культуры, в средствах массовой информации, в поле государственной бюрократии (Музей-институт геноцида армян, исследовательские центры по проблемам геноцида, кафедры, учебники и пр.). Все это в конечном итоге может привести к **пересмотру идентичности** – перераспределению доминирующих исторических сюжетов, символов, коллективных коммеморативных практик, объяснительных схем, мотивации политического поведения и т.п. Сегодня травма геноцида все еще обыгрывается, а не прорабатывается. Здесь жестко определены жертвы и злодеи, нарратив строго канонизирован, и любой отход от него или попытки пересмотра воспринимаются как предательство. Этому способствуют, с одной стороны, политика отрицания геноцида (Турция) или неполного его признания (например, Израиль), а с другой стороны, текущие сложные отношения с той же Турцией и Азербайджаном. Соответственно, для проработки (пересмотра, формирования нового языка описания и т.д.) этой коллективной травмы нет необходимых политических условий, и травма остается не только доминирующей, но ее консолидирующий потенциал востребован и из политических соображений. Память о геноциде не только определяет язык и способы оформления других травм, но ее доминирование над репрезентацией любых других травматических сюжетов армянской истории воспринимается как закономерное и единственно возможное.

Конкурирующая память: постсоветские коммеморации репрессий и геноцида

В постсоветский период зависимое положение армянской политики от России во многих вопросах (членство в ОДКБ, Таможенный союз, наличие российской военной базы, блокада, а затем война с Азербайджаном и Турцией ограничивают возможность Армении в выборе внешних союзников и усиливают зависимость от России) не способствовало тому, чтобы взгляд на советское прошлое существенно расходился с российской официальной интерпретацией прошлого. Соответственно, ни музеев, ни публичных текстов о «русской оккупации» (как это было сделано в Грузии или прибалтийских странах) или о насильственной советизации Армении не было. Многие проблемы советского прошлого обходили стороной. В учебниках, конечно, писали о сталинских репрессиях, но тоже сдержанно, сходно с тем, как это было в советских изданиях времен перестройки. Соответственно, если в некоторых постсоветских странах память и воспоминание о советских репрессиях были ангажированы, то в Армении, скорее, было ангажировано забвение этих сюжетов или, по крайней мере, не было никакого политического стимула к их публичному обсуждению. Однако политика забвения еще не говорит об отсутствии этой памяти в самом обществе, тем более что советские репрессии имели место в относительно недавнем прошлом. Еще живы люди, которые были заключенными Гулага или были сосланы. Но даже при живых свидетелях память о массовой депортации армян, например 1949 г. (по последним оценкам, около 19 000 ссыльных со всего Кавказа, из которых только из Армении – 11 694) (Харатян 2020: 42), не может никак сравниться с культурной памятью о геноциде. В этом легко убедиться, если сравнить коммеморации этих двух дат, которые вошли в официальный поминальный календарь независимой Армении. В 2006 г. днем памяти жертв репрессий было объявлено 14 июня. За основу был взят день, когда в 1949 г. началась операция «Волна» – массовая депортация армян. Хотя официально армяне были сосланы не как этническая, а как разные социально-политические группы (бывшие турецко-, грекоподданные, дашнаки), на деле это была этническая депортация, и число неармян там не превышало одного процента (этот процент в основном был за счет иноэтничных супругов). Но депортация не квалифицировалась как этническая, а армяне не стали одним из наказанных народов. Возможно, это и способствовало тому, что память об этой ссылке не стала культурной травмой (как в случае с чеченцами, калмыками (Гучинова 2005) и другими наказанными народами), она не была воспринята как национальная катастрофа, а продолжает восприниматься как одна из драматических, но далеко не самых трагичных страниц в истории армян. Тем не

менее на следующий год после объявления 14 июня Днем памяти репрессированных (а не только депортированных) начались строительные работы мемориального комплекса (рис. 2, 3).



Рис. 2. Мемориальный комплекс жертв политических репрессий в Ереване (снаружи) (архитектор Дж. Торосян). 2015. Фотография Г. Шагоян



Рис. 3. Мемориальный комплекс жертв политических репрессий в Ереване (изнутри) (архитектор Дж. Торосян). 2015. Фотография Г. Шагоян

Официальное открытие комплекса с участием президента и депутатов парламента состоялось в декабре 2008 г. Это было первое и пока последнее посещение памятника в таком представительном составе. Мемориал в день памяти жертв репрессий посещают в основном лишь те, кто сам пережил депортацию, либо члены их семей. Именно они не раз поднимали вопрос о том, что необходимо из большого мемориала сделать музей репрессированных по примеру Музея-института геноцида армян, для того чтобы как-то институционализировать уход за памятником, который оставлен на попечении престарелых жертв репрессий и их стареющих детей. Тогда как к памятнику геноцида в день коммеморации приходят возложить цветы больше 500 тыс. человек. В 2020 г. в условиях карантина, объявленного из-за пандемии, на мемориальной онлайн-площадке присутствовали около 340 тыс. человек. В тот год в режиме реального времени лишь руководителям десяти административных районов Армении, а также ответственному по делам диаспоры было разрешено 24 апреля возложить цветы у Вечного огня, что должно было символизировать в их лице присутствие в этом месте всего населения Армении и диаспоры. Многие предпочли не делегировать свое участие чиновникам, а присутствовать виртуально. Для этого можно было послать свое имя в виде сообщения на специальный номер, и в течение ночи с 24 на 25 апреля имя отправителя отображалось в бегущих строках имен на стенах памятника. Это превратило памятник не только в мемориал жертв, но и помнящих. Однако в свете войны в Карабахе в 2020 г., где армяне понесли тяжелые потери, отображение имен помнящих на «поминальном» памятнике некоторыми оккультистами было воспринято как зловещее предзнаменование и предопределение страшной судьбы. Памятник в этом контексте был приравнен к могильной плите, на которой опасно писать имена живых, тем самым наводя на них порчу, обрекая на смерть.

Ссылки на конкурирующую память возникают, когда обсуждают контрпамять, расходящуюся с официальной памятью по поводу одного и того же события. В данном же случае речь идет о том, что нарративы различных исторических травм конкурируют за пространство в публичном дискурсе.

«Жертвы» и «палачи» в рамках этнических границ

Коллективные травмы, сформировавшиеся в результате геноцида, способствуют такой консолидации общества, что «враг» оказывается за пределами своей этнической группы и ассоциируется с очень конкретным образом – теми, кто осуществлял геноцид. Все остальные враги обычно сопоставляются с ними. «Свои» же никогда не могут оказаться в той же группе (ср.: Alexander 2012, Брубейкер 2012: 168–213). Доста-

точно вспомнить говорящие примеры, когда убийство в Стамбуле турецкого журналиста и общественного деятеля армянского происхождения Гранта Динка закономерным образом добавило его в число жертв геноцида, а его убийц – в группу палачей, оформив это убийство как формулу «1,5 млн + 1»³, похожий плакат появился в 2004 г., после того как во время трёхмесячных курсов по программе НАТО «Партнёрство во имя мира» в Будапеште азербайджанский офицер Рамиль Сафаров топором зарубил спящего армянского офицера Гургена Маргаряна, нанеся 16 ударов топором по лицу, почти отделив его голову от тела (суд, проходящий в Венгрии, приговорил Сафарова к пожизненному заключению, однако после экстрадиции его в Азербайджан в 2012 г. для дальнейшего отбытия наказания он в тот же день был помилован Ильхамом Алиевым, получил в подарок квартиру и был повышен до майора с выплатой жалования за восемь лет, которые он провел в заключении). Формула 1,5 млн + появляется после подавления политических протестов в центре Еревана с убийством 10 человек, когда впервые геноцидальный нарратив сместил границы «палачей», разместив последних внутри своей этнической группы. Сравнение с геноцидом появилось во время коммеморации памяти жертв геноцида в 2008 г., когда протестующие несли новые плакаты с формулировкой «1,5 млн + 10» (имеются в виду жертвы подавления протестов 1 марта 2008 г.).

Включение «палача» в рамки своих этнических границ произошло также в 2014 г., когда семья знаменитого долгожителя советской политической системы Анастаса Микояна инициировала установку его памятника в одном из центральных парков Еревана (Shakarian 2014). И хотя в Армении уже было установлено несколько памятников этому советскому деятелю, а за несколько лет до этого совершенно незаметно в его честь была названа одна из улиц, в 2014 г., после вхождения Армении в Таможенный союз, идея нового памятника вызвала бурную негативную реакцию (Шагоян 2016б). Долголетие Микояна делало его причастным ко многим политическим преступлениям как во время сталинских репрессий, так и после них (например, подавление восстания в Новочеркасске и венгерские события 1956 г.). Инициатива установки памятника в Ереване стала информационным поводом для обсуждения многих малоизвестных сюжетов советского прошлого, где проявились как таланты и достоинства А. Микояна, так и его неудачи и конформизм. Если ранжировать наиболее дискутируемые сюжеты, то на первом месте были действия, расцененные как «преступления против армянского народа» (письмо к Ленину о бесперспективности создания армянского государства в Западной Армении⁴, просьба об увеличении плана репрессий по первой категории⁵, позиция по вопросу строительства памятника жертвам геноцида, бездействие в вопросе передачи Карабаха Армении и т.п.) (Шагоян 2016б). В фольклорных сюжетах, сло-

жившихся вокруг его имени, А. Микоян чаще обвинялся в бездействии, чем в намеренных злодеяниях, когда игнорировал просьбы о помощи или не пытался уберечь наиболее видных представителей армянской интеллигенции от репрессий, хотя именно он еще в 1954 г., до XX съезда, поднимал вопрос о реабилитации Егише Чаренца – культового армянского поэта, репрессированного в 1937 г. (Shakarjian 2020). Так или иначе, решение установить новый памятник сработало как вспышка памяти (ср.: Pillemer 1998), когда, освещая биографию какого-то исторического персонажа, проливается свет на многие сопутствующие его деятельности события, создавая новую память об этом периоде.

В то же время разночтения в биографиях многих политических деятелей, как советских (А. Микоян), так и антисоветских (Г. Нжде)⁶, являются примерами не только селективного забвения, когда «национальная память подчиняется чувству гордости и воспоминаниям о собственных страданиях, а вот своя вина редко получает доступ в национальную память» (Ассман 2019: 44), но и изменения рамок памяти так, чтобы в национальный нарратив можно было бы интегрировать и точку зрения жертв. Если протесты в Армении против памятника А. Микояну пресекли его возведение, то по поводу памятника Г. Нжде обвинения из России и Азербайджана посыпались после его открытия в 2016 г. Для последних он был только коллаборационистом, сотрудничавшим с нацистами, тогда как армяне считают Нжде спасителем Зангезура, не допустившим, чтобы в начале XX в. с этой областью произошло то же, что случилось с Нахичеваном и Карабахом, отошедшим к Азербайджану. Споры вокруг памятника Нжде продолжаются до сих пор, но граница между лагерями оппонентов в основном «совпадает» с государственной. Внутри Армении есть консенсус о важной роли Нжде в национальном становлении Армении, а селективное забвение позволяет обойти тему коллаборационизма. И если в спорах о памятнике Микояну этнические рамки для «палачей» были расширены и охватили образ советского чиновника армянского происхождения, то в случае с Нжде они были сужены настолько, чтобы пропустить лишь образ национального героя.

Отношение к так называемым палачам в мемориальных инициативах, идущих от потомков жертв, не столь однозначное, и здесь жесткая граница между жертвами и палачами подчас исчезает. Надо сказать, что традиция установки памятников силами общины – достаточно распространенная в Армении. Свой наибольший размах она получила в связи с установкой локальных памятников воинам Великой Отечественной войны, в которой, по разным оценкам, приняли участие от 300 тыс. до 500 тыс. армян (около 100 тыс. – в рядах союзников). Точную статистику погибших в ВОВ сейчас сложно установить, но можно сказать, что во всех селах приблизительно треть отправившихся на

фронт не вернулись, а в целом по Армении количество памятников погибшим воинам составляет более 600 (всего в Армении менее тысячи сел). На сельских памятниках, устанавливаемых в память о погибших в ВОВ, как правило, указываются их имена. Эта же практика переносится на памятники жертвам сталинских репрессий, которые, за небольшим исключением, стали появляться уже в независимой Армении. Нами зарегистрировано более 15 таких памятников.

Во время полевых исследований, посвященных памяти о советских репрессиях (2013–2015 гг.), респонденты обычно отмечали две категории палачей-чиновников, ответственных за репрессии: центральную, кремлевскую власть (обычно называли Сталина и Берию) и локальную (председатель сельсовета или колхоза, первый секретарь местной парторганизации) (Марутян 2015). Республиканские власти как инстанция, обвиняемая в этих преступлениях, обычно отсутствовали. Их воспринимали как исполнителей решений, которые принимались в Москве. Для наших собеседников более понятной и определенной была степень вины локальных чиновников, например, председателя сельсовета или колхоза, руководителей местных партаксов, поскольку, по их мнению, только они могли знать местных и решить, чье имя нужно вписать в расстрельные списки или в списки депортируемых. Конечно, во многих селах прекрасно помнят имена тех, кого подозревали в доносительстве, но они звучат редко, что во многом зависит от отношения к их потомкам.

Кто устанавливает памятники репрессированным

В отличие от мемориалов погибшим в ВОВ, в установке которых государство часто выступало спонсором, памятники репрессированным ставятся за счет средств семей репрессированных, иногда в этом предприятии может участвовать и сельская община. Даже мемориальный комплекс в Ереване был инициирован и спроектирован сыном репрессированного (это был архитектор Джим Торосян). Как уже отмечалось, имена репрессированных, как и имена погибших во время ВОВ, указаны на мемориале, что является не только данью их памяти, но указывает также на определенное отношение к их родственникам. Поэтому имя на плите означает и обязательство родственников ухаживать за памятником, по сути, ставший кенотафом тех, чьи места гибели остались неизвестными.

В редких случаях инициатива установки памятника репрессированным исходит от представителей местной администрации, как, например, это было в селе Арачадзор (Сюник). Здесь решение председателя общины установить памятник (2011 г.) с указанием имен расстрелянных односельчан возникло под воздействием книги местного истори-

ка Гриши Смбадяна «По эту сторону железного занавеса» (2009), в которой он рассказывает о репрессиях в этом регионе с указанием имен погибших и мест их проживания, опираясь не только на архивные данные, но и на устные истории. Памятник, названный «В память безвинно виноватым» (выведено в верхней части памятника), представляет собой декорированный родник, на котором высечены имена и годы жизни репрессированных, в нижней части памятника высечена фраза из книги Г. Смбадяна: «И не говори, что виновато время и безвинен ты» (рис. 4).



Рис. 4. Памятник «В память безвинно виноватым» в селе Арачадзор и глава общины, инициировавший установку мемориала. Провинция Сюник, Армения, 2015.
Фотография А. Марутяна

Однако самое примечательное – это свободное место, оставленное на памятнике после 11 имен репрессированных для того, чтобы впо-

следствии иметь возможность вписать имена других жертв, которые обнаружатся, поскольку люди понимают, что известный им список, возможно, не полный. Такое понимание возникло, когда при установке памятника две семьи из того же села показали свидетельства о репрессиях по отношению к своим родственникам, о месте захоронения которых у них не было сведений, но они не были упомянуты в книге Г. Смбатяна. Это свободное пространство меняет концепцию памятника, который в таком виде перестает быть законченным мемориальным текстом, а может интерпретироваться как приглашение к разговору, в котором вместо точки стоит многоточие. Используя отдельные цитаты из книги, памятник поднимает также проблему вины и ответственности.

Место памятника и адресат

Одним из важных вопросов локальных инициатив по возведению памятников репрессированным был выбор места. В случае с ереванским мемориалом этот выбор, видимо, зависел от архитектора, который был также и автором находящейся по соседству огромной стеллы, посвященной 50-летию Октябрьской революции. Архитектор оказался «номинальным хозяином» этого архитектурного комплекса на основе авторских прав и получил возможность отредактировать мемориальный ансамбль, построенный еще в советские годы. В случае даже такого большого проекта можно догадаться, что без личной травмы архитектора, инициатора этого мемориала, вряд ли он был бы построен. До этого силами семей репрессированных недалеко от будущего мемориала был установлен лишь небольшой камень в память всем репрессированным.

В редких случаях место памятника определяется локализацией исторического действия. Поскольку места расстрелов нигде в документах не фиксировались, то места массовых погребений обнаруживаются случайно, либо они сохраняются в народной памяти, но в таком случае трудно подтвердить документально их местонахождение. Например, недалеко от Гюмри многие указывают Ущелье резни как место, где не только во время геноцида было вырезано население ближайших сел, но спустя 15 лет оно же использовалось для массовых расстрелов и погребений жертв репрессий. Однако эти устные рассказы невозможно подтвердить, поскольку наличие большого количества человеческих останков в этом ущелье и неоспоримый факт массовой резни со стороны турок усложняют задачу идентификации жертв с разницей в 15 лет.

Первый постсоветский памятник политическим жертвам советского режима в Армении был установлен в 1993 г. в Английском парке в центре Еревана, где были захоронены останки обвиненных в организации антибольшевистского восстания. В ночь на 18 февраля 1921 г. они были

изрублены топорами. В 2008 г. простой обелиск был заменен другим – хорошо декорированным крест-камнем, который до сих пор там стоит, и в памятные даты дашнакская партия – Армянская революционная федерация, члены которой были организаторами восстания 1921 г., за что и погибли, – проводит у него небольшие акты коммеморации.

Для инициаторов установки памятника репрессированным в селе Гохт важным основанием были «уроки истории», которые, как они считали, обязательно должны усвоить потомки. Именно поэтому они выбрали площадку недалеко от школы, чтобы учащиеся ежедневно проходили мимо этого памятника. Для инициаторов было важно, чтобы мемориал не имел никакой религиозной коннотации (поэтому они не стали делать его в виде хачкара, к формам которых обычно прибегают для поминальных мемориалов, посвященных жертвам, мученикам), а нес прежде всего гражданский посыл. Частью такого посыла было не только то, что нужно помнить, но и что следует забыть. Используя технику карающего забвения, они буквально пытались воплотить принцип *damnation memoriae* – забвение путем символического уничтожения противника, подвергнутого опале (Ассман 2019: 44). В центральной части мемориала указаны имена жертв, над ними высечено: «В память репрессированным в 1937–1938 гг. гохтийцам». Как объяснили инициаторы, они специально придумали такую надпись, чтобы в ней не упоминалось имя Сталина. Так, распространенный вариант «жертвам сталинских репрессий» был исключен именно потому, что там фигурировало имя диктатора, которое, по их мнению, недостойно быть увековеченным в камне. Придерживаясь принципа «человек жив, пока произносится его имя», они решили именно так наказать главного, по их мнению, палача. При этом среди имен на памятнике упомянуто и имя доносчика, так как его жертвы, сговорившись, наказали его, указав как своего соратника. Доносчик был расстрелян вместе с теми, на кого он донес. По крайней мере, семейная легенда так гласит. Отталкиваясь от нее, те, кто устанавливал этот мемориал, тем не менее, решили вписать имя расстрелянного доносчика вместе с остальными жертвами. Таким образом, памятник зафиксировал имена и жертв, и предателя, который, в свою очередь, стал жертвой заговора своих жертв. И как объяснили создатели памятника, послание последнего в том, чтобы поднять вопрос вины, возложив ее на систему, вынуждавшую людей доносить друг на друга. А те, кто пали – и жертвы, и локальные палачи, – жертвы системы, главным архитектором которой люди считали Сталина, имя которого, в отличие от местных жертв-палачей, было достойно, по их мнению, даже не проклятию, а наказанию худшему – забвению.

Поиск пространства для возведения памятника затрудняется тем, что для этого сложно найти свободные, неприватизированные публичные участки. При этом требуется пройти бюрократическую процедуру

разрешения на установку памятника на общинных землях. Самым легким решением этой проблемы является установление памятника на своей частной территории. Так появился новый мемориальный ландшафт на частной территории с функцией публичного пространства. Иногда и сам текст таких памятников очень «частный», в качестве адресата указаны семья, родственник клан. Например, в селе Вардаблур памятник репрессированным родственникам (2019 г.) сооружен в виде генеалогического древа, где указываются родственные связи 17 жертв одной семьи в разные волны репрессий (1937–1938, 1949 гг.). Памятник репрессированным из этой семьи находится на территории частного сада одного из потомков, который постепенно превращается в публичный мемориальный парк, где стоят несколько других памятников, не имеющих отношение к семейной истории. Этот мемориальный парк является примером альтернативных трансляций частной памяти в публичное пространство.

В Гюмри (втором по величине городе Армении) выбор места мемориала жертв политических репрессий на прицерковной площади обусловлен тем, что памятник посвящен расстрелянным священникам этой епархии. Инициатором установки мемориала был предводитель Ширакской епархии Армянской апостольской церкви епископ Микаел Аджапахян, выбравший в качестве памятника крест, упавший с колокольни одной из сельских церквей (с. Айкадзор). Крест был сильно поврежден, обстрелян со всех сторон, поскольку храм находился на границе с Турцией и он оказался мишенью не только для большевиков, но и турок по ту сторону границы. Однако этот крест-памятник на центральной площади Гюмри одновременно стал и предметом поклонения в качестве религиозной реликвии, к которой верующие (особенно из села, откуда он был доставлен) выражают такое же отношение, как если бы она находилась в самой церкви (рис. 5). Для иногородних посетителей отверстия от пуль, оставшиеся в шарообразном основании креста, стали поводом для исполнения распространенного туристического ритуала – бросания монет (в полое основание креста). То есть мемориал здесь выступает в роли локуса памяти – пространства с определенными городскими практиками взаимоотношения с памятником, который не становится отстраненным знаком памяти, а приобретает дополнительные функции, вписанные в повседневность городской жизни. И хотя рядом с памятником-крестом расположены четыре обелиска, на которых указаны имена репрессированных священников, да и улица, на которой установлен памятник, названа в честь репрессированного главы этой епархии, крест-памятник воспринимается посетителями не столько как напоминание о репрессиях, сколько как открытое религиозное или туристическое место, а тема репрессий отходит на второй план.



Рис. 5. Крест-памятник в память репрессированным священникам Ширакской епархии. Гюмри, 2017. Фотография Г. Шагоян

Такой памятник может служить примером не памяти, а скорее, особой формы забвения, которую А. Ассман назвала палимпсестом или переписыванием – когда изначальный текст соскабливался и вместо него наносят новые письма, но следы прежнего текста остаются и позволяют прочесть его (Ассман 2019: 21–22).

Комбинированные мемориалы или неканонизированная память

Локальные инициативы установки памятников могут поддерживаться властями (как это было в случаях с мемориалами ВОВ), преследоваться (например, в советское время в случае с памятниками, посвященными жертвам геноцида или личностям, ассоциируемым с ним), и к ним могут относиться нейтрально (памятники репрессированным). Интересно, что все эти мемориальные инициативы, в каждой из которых можно увидеть коллективную травму, не ставшую еще культурной, но уже вышедшую за рамки индивидуального, стягиваются к одному месту.

Некоторые из таких памятников располагаются по соседству с часовней и церковью (например, в с. Дэдмашен), которые обычно занимают центральную площадь поселения и закрепляют за этим местом функцию сакрального пространства, где наиболее уместны захоронения жертв, мучеников, если даже это не религиозный памятник, заменяющий кенотаф.

Иногда памятник жертвам какого-либо трагического события закрепляет мемориальную функцию за новым пространством, а последующие инициативы установления памятников, посвященным другим травматическим событиям, ориентируются на этот мемориальный центр. Так, например, в селе Лернамердз в едином огороженном пространстве были установлены отдельные памятники, посвященные нескольким трагическим событиям: геноциду армян 1915 г., репрессиям 1937 г., землетрясению 1988 г., карабахской войне, катастрофе авиарейса RNV 967 Ереван–Сочи.

В этом смысле особенно интересен памятник, установленный в езидском селе Шамирам. Здесь три коллективные травмы объединены в один памятник, состоящий из трех колонн, на каждой из которых написаны имена односельчан. Первая колонна посвящена жертвам геноцида, и их поименный список – редкий случай в Армении для памятников погибшим во время геноцида. На армянских памятниках жертвам геноцида имена обычно не указываются, возможно, из-за слишком большого количества жертв, а также из-за смешанного состава населения новых поселений, собравших переживших геноцид из разных областей Османской империи. Да и памятники эти устанавливают не только прямые потомки этих жертв. Травма геноцида, ставшая для армян культурной, воспринимается как личная независимо от того, насколько это событие непосредственно коснулось той или иной семьи. В езидской мемориальной культуре, можно предположить, семейная память о геноциде все еще остается важной составляющей коллективной травмы, и мемориал служит, скорее, кенотафом жертв этого менее известного геноцида езидов в Османской империи. Конечно, важнейшим фактором для формирования культурной травмы является возможность ее

государственной канонизации, ее трансляции и тиражирования. Для езидской общины, лишенной государственности, такое условие гораздо сложнее выполнить. Вторая интересная деталь этого памятника заключается в дате – 1915–1924 гг. За основу определения исторического события здесь взята не общепринятая дата (1915–1923), а, видимо, реальные даты смерти односельчан. То есть если езидская община начальную дату этого события черпает из публичного дискурса о геноциде (для армян 1915 г. ассоциируется исключительно с геноцидом), то конец геноцида определяет на основе своего группового опыта. На второй колонне, посвященной жертвам сталинских репрессий, указана дата 1932–1938 гг. – это период, когда репрессии коснулись конкретных людей из этого села, что подчеркивает отсутствие какой-либо исторической канонизации темы репрессий или консенсуса по этому вопросу. На третьей колонне, посвященной погибшим во время ВОВ, указана дата 1941–1945 гг., усвоенная со времен советской школы и сегодня не вызывающая разночтений.

Стягивание памятников, посвященных разным трагическим событиям, в один локус или их комбинация в один памятник, если даже это обусловлено функциональной оптимизацией урбанного пространства, создает семантическое прочтение истории как ряда трагедий, на фоне и с помощью которых формируется образ народа-мученика.

Заключение

Памятники, установленные в результате локальных инициатив, отражают претензии агентов контрпамяти на публичное пространство, на право заявить о своей коллективной травме, которая не стала культурной. В условиях отсутствия официального мемориального канона по отношению к различным травматическим сюжетам их маргинализация и сформировавшиеся на этой основе коллективные травмы получают больше свободы для интерпретаций и трансляции этих разночтений в публичное пространство: от даты события до вопросов, кого считать предателем, кого жертвой, кого помнить и чье имя предать забвению. И если в официальных мемориалах всегда есть однозначное послание, не оставляющее место для дискуссий, эти инициативы, наоборот, могут приглашать к разговору, допуская самые противоречивые интерпретации. Концепции однозначных памятников, как в случае памятника Микояну, могут настолько не совпадать с памятью и современным отношением к данной личности / событию, что даже неустановленный памятник может стать поводом для превращения героя в антигероя. И, наконец, памятники, установленные в результате локальных инициатив, могут комбинировать несколько функций и чаще служат не столько мемориалом (напоминанием), сколько локусом памяти (пространством со/переживания).

Примечания

¹ Высота возложенных цветов обычно превышает человеческий рост. С 2010 г. ритуал памяти получил своеобразное продолжение, когда силами волонтеров лепестки цветов отделяются от стеблей для дальнейшей переработки в бумагу, а стебли используются как удобрение для парка вокруг мемориала (Цветы в память 2019). То есть уход, уборка мемориала также ритуализируются, мемориал фактически исключает возможность замусоривания, здесь все сакрально, а значит, не может быть место скверне (ср.: Дуглас 2000).

² Турция, в свою очередь, во время войны в Арцахе / Нагорном Карабахе в 2020 г. объявила новый тезис своей государственной доктрины: «Один народ – два государства».

³ 1,5 млн – это приблизительное число жертв геноцида армян 1915–1923 гг. в Османской империи. В разных работах и по разным оценкам, в зависимости от источников – армянских или турецких, это число варьируется соответственно от 2 млн до 400 000.

⁴ В армянских медиа нашел широкое распространение отрывок из «Письма А.И. Микояна В.И. Ленину с просьбой, в связи с предстоящим обсуждением в Политбюро ЦК РКП(б) вопроса о нашей политике на Кавказе, ознакомиться с прилагаемыми тезисами доклада А.И. Микояна “К кавказскому вопросу”», где один из тезисов утверждает, что «идея о Турецкой Армении и вообще “Великой Единой и Независимой Армении” является вредной, преступной и реакционной химерой, против которой должна бороться наша партия» (Письмо А.И. Микояна: 37–39).

⁵ Электронная версия факсимиле письма Н.И. Ежова Сталину, где он передает просьбу Микояна, направленного в рамках операций большого террора в Армению, «в целях очистки Армении от антисоветских элементов, разрешить дополнительно расстрелять 700 человек из дашнаков и прочих антисоветских элементов» (Телеграмма Н.И. Ежова), стала обложкой многих медиапубликаций, обсуждающих вопрос установления памятника А. Микояну.

⁶ Гарегин Нжде (1886–1955) – известный политический и военный деятель, национальный герой Армении, самым большим вкладом которого считается защита Зангезура (южной области современной Армении) в 1918–1921 гг., в результате чего область осталась за Арменией. Во время Второй мировой войны сотрудничал с нацистской Германией с целью предотвратить возможное нападение Турции на советскую Армению и при помощи немецкой поддержки восстановить независимость Армении. После войны был арестован и приговорен к 25 годам лишения свободы, умер во Владимирской тюрьме в 1955 г.

Литература

- Абрамян Л. Конструктивисты раннего средневековья: случай Армении // Антропология социальных перемен : сб. ст. / отв. ред. Э. Гучинова, Г. Комарова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. С. 87–114.
- Айерман Р. Политическое убийство и культурная травма // Уроки истории: XX век, 11 апреля 2013. URL: <https://urokiistorii.ru/article/51726>
- Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 5–40.
- Алексанян А. Сибирский дневник 1949–1954 гг. Ереван: Гитутюн, 2007. (Антропология памяти. Вып. 1)
- Ассман А. Забвение истории – одержимость историей. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
- Брубейкер Р. Этничность без групп. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012.
- Гучинова Э.-Б.М. Помнить нельзя забыть. Штутгарт: Ibidem, 2005.
- Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М.: КАНОН-пресс-Ц: Кучково поле, 2000.

- Киличян Н. Армянский народный сценический танец (начало – 30-е гг. XX в.) // Армянская этнография и фольклор – 26. Ереван: Гитутюн, 2009 (на армян. яз.)
- Марутян А.Т. Проблемы сохранения армянской идентичности в общинах диаспоры в начале XXI века // Международная научная конференция «Армянская диаспора Российской Федерации»: сб. докл. Ереван: Изд-во ЕГУ, 2018. С. 65–77 (на армян. яз.).
- Марутян А. Кто был виноват: нарративы репрессированных и их потомков о планировании и исполнении сталинских репрессий // Сталинские репрессии в Армении: история, память, повседневность. Ереван: Гитутюн, 2015. С. 199–237 (на армян. яз.).
- Марутян А. Траурные шествия, дни памяти невинным жертвам как проявление народных верований // Армянская народная культура XII: сб. материалов республиканской конф. / под ред. С.Б. Арутюняна, Д.С. Вардумяна. Ереван: Гитутюн, 2004. С. 98–102 (на армян. яз.).
- Письмо А.И. Микояна В.И. Ленину с просьбой, в связи с предстоящим обсуждением в Политбюро ЦК РКП(б) вопроса о нашей политике на Кавказе, ознакомиться с прилагаемыми тезисами доклада А.И. Микояна // РГАСПИ. Ф. 5. Оп. I. Д. 1202. Л. 8–9.
- Смбатян Г. По эту сторону железного занавеса. Ереван: Зангак, 2009 (на армян. яз.).
- Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить // Введение в гендерные исследования. Ч. II (Хрестоматия). Харьков: ХЦГ И; Санкт-Петербург: Алетей, 2001. С. 649–670.
- Сталинские депортации 1928–1953 / сост. Н.Л. Поболь, П.М. Полян. М.: Материк, 2005.
- Телеграмма Н.И. Ежова Сталину. Прот. ПБ № 54 п. 25, 24 сентября 1937 г. // РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 166. Д. 580. Л. 10. Подлинник. Машинописный текст, по Архиву А. Яковлева. URL: <https://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/1006600>
- Харатян Г. Выселение армян «навечно» 1949 года. Анализ и архивные документы. Ереван: Изд-во ИАЭ, 2020.
- Хириш М. Память и контрпамять будущего (конспект лекции) // Уроки истории: XX век, 17 августа 2017. URL: <https://urokiistorii.ru/article/53875>
- Цветы в память о жертвах Геноцида армян получают вторую жизнь – видео из «Цицернакаберда» // Спутник Армения. 2019. URL: <https://ru.armeniasputnik.am/video/20190427/18307601/Tsvety-v-pamyat-o-zhertvakh-Genotsida-armyan-poluchat-vtoruyu-zhizn---video-iz-Tsiternakaberda.html>
- Шагоян Г. Возвращаясь в «советское сейчас»: дневник-летопись-мемуары Арпеник Александян. Сибирский дневник 1949–1954 гг. Ереван: Гитутюн, 2007. 408 с. (Антропология памяти. Вып. I) // Ab Imperio. 2012. № 2. С. 72–84.
- Шагоян Г. Армянский геноцид как метанарратив травматической памяти // Гефтер, 25.04.2016а. URL: <http://gefter.ru/archive/18335>
- Шагоян Г.А. Ставить ли памятник Анастасу Микояну? Опыт «социальной люстрации» в Армении // Реабилитация и память. Отношение к жертвам советских политических репрессий в странах бывшего СССР. М.: Мемориал; Звенья, 2016б. С. 127–151.
- Шагоян Г. Конкурирующая память: мемориализация сюжетов коллективной травмы // Депортация армян 14 июня 1949 года: сб. док. и материалов / под ред. Н.Н. Аблажей, Г. Харатян. Новосибирск: Наука, 2016в. С. 216–223.
- Юдкина А. «Памятник без памяти»: первый Вечный огонь в СССР // Памятник и праздник: этнография Дня Победы / под ред. М. Габовича. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 124–151.
- Abrahamian L. Armenian Identity in a Changing World. MAZDA publishers, 2006.
- Alexander J.C. Trauma. A Social Theory. Cambridge: Polity Press, 2012.
- Connerton P. Seven types of forgetting // Memory Studies. 2008. № 1. P. 59–71.
- Connerton P. Memory and the body's topography // Journal of Romance Studies. 2003. Vol. 3, No. 1. P. 5–16.
- Diner D. Beyond the Conceivable. Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust. University of California Press, 2000.

- Dudwick N.* The Karabagh Movement: An Old Scenario Gets Rewritten // *Armenian Review*. 1989. Autumn. Vol. 42, No. 3/167. P. 63–70.
- Etkind A.* Hard and Soft in Cultural Memory: Political Mourning in Russia and Germany // *Grey Room*. 2004. No. 16. P. 36–59.
- Eyerman R.* Cultural Trauma. Slavery and the formation of African American Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Eyerman R.* Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity // *Cultural Trauma and Collective Identity*. University of California Press, 2004. P. 60–111.
- Lehmann M.* Apricot Socialism: The National Past, the Soviet Project, and the Imagining of Community in Late Soviet Armenia // *Slavic Review*. 2015. Vol. 74, No. 1. P. 9–31.
- Marutyan H.* Iconography of Armenian Identity: The Memory of Genocide and the Karabagh Movement. Gitutyun Publishing House, 2009.
- Pillemer D.B.* Momentous Events, Vivid Memories: How Unforgettable Moments Help Us Understand the Meaning of Our Lives. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- Shakarian P.* The Mikoyan Enigma // *The Abovyan Group*. 2014. May 25. URL: <https://abovyangroup.org/2014/05/25/mikoyan-enigma/>
- Shakarian P.* Q&A with Pietro Shakarian: On Anastas Mikoyan, Armenia and Karabakh // USC Donrsife, Institute of Armenian Studies. 2020. September 16. URL: <https://armenian.usc.edu/qa-with-pietro-shakarian-on-anastas-mikoyan-armenia-and-karabakh/>
- Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974.

Статья поступила в редакцию 11 марта 2021 г.

Cultural vs. collective trauma: The memorialization of Soviet repression in post-Soviet Armenia modeled on genocide remembrance

Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya

DOI: 10.17223/2312461X/32/4

Gayane A. Shagoyan, Institute of Archeology and Ethnography, Armenian Academy of Sciences (Yerevan, Armenia). E-mail: gayashag@yahoo.com

Abstract. The article provides a comparative analysis of the two types of memory, collective and cultural (Aierman 2013), using the examples of initiatives to erect monuments to the repressed in Armenia and the memory of the Armenian genocide in the Ottoman Empire, respectively. The material under discussion was mainly collected during field research in 2013–2016 but was also supplemented by the author's auto-ethnographic observations as a participant in some of the commemorations and protests presented. The aim of the article is to trace how practices of collective trauma memorialization coexist and interact in a society that is also a carrier of cultural trauma. The memory of two traumatic historical events, depending on their public representation, not only occupies completely different niches in matters of national identity, but also engages in a certain interaction between them. In this case, the trauma of the genocide provides the toolkit for memorial initiatives about other tragic events, modelling not so much the politics of remembrance as the opposition to the politics of oblivion (cf. Assmann 2019; Connerton 2008). The memorials to the repressed erected as a result of local initiatives reflect a claim by agents of counter-memory to public space, to the right to assert their collective trauma that has not become cultural. At the same time, in the absence of an official memorial canon for this historical subject, its marginalization received more freedom for interpretations and translation of differences into public space. Monuments erected because of local initiatives can combine several functions and more often serve not so much as a memorial (reminder) as a locus of memory (space of co/experience).

Keywords: cultural memory, collective memory, memorialization, repressions, genocide, Armenia

References

- Abramian L. Konstruktivisty rannego srednevekov'ia: sluchai Armenii [The Constructivists of the Early Middle Ages: The case of Armenia]. In: *Antropologiya sotsial'nykh peremen: sbornik st.* [Anthropology of social change: collection of articles]. Ed. by E. Guchinova, G. Komarova. Moscow: Rossiiskaia politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2011, pp. 87–114.
- Aierman R. Politicheskoe ubiystvo i kul'turnaia travma [Political murder and cultural trauma], *Uroki istorii: XX vek*, 11 aprilia 2013. Available at: <https://urokiistorii.ru/article/51726>
- Alexander J.C. Kul'turnaia travma i kollektivnaia identichnost' [Cultural Trauma and Collective Identity], *Sotsiologicheskii zhurnal*, 2012, no. 3, pp. 5–40.
- Aleksanian A. *Sibirskii dnevnik 1949–1954 gg.* [Siberian diary 1949–1954 years]. Erevan: Izdatel'stvo «Gitutium» NAN RA, 2007. (Antropologiya pamiati. Vyp. 1)
- Assmann A. *Zabvenie istorii – oderzhimost' istoriei* [Forgetting history – Obsessing with history]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2019.
- Brubaker R. *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity without groups]. Moscow: Izdatel'skii dom Vyshei shkoly ekonomiki, 2012.
- Guchinova E-B. M. *Pomnit' nel'zia zabyt'* [Remember Do not Forget]. Stuttgart: Ibidem, 2005.
- Douglas M. *Chistota i opasnost': analiz predstavlenii ob oskvernenii i tabu* [Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo]. Moscow: KANON-press-Ts: Kuchkovo pole, 2000.
- Kilichian N. Armianskii narodnyi stsenicheski tanets (nachalo – 30-ye gg. XX v.) [Armenian folk stage dance (1930s)]. In: *Armianskaia etnografiia i fol'klor* – 26 [Armenian ethnography and folklore – 26]. Erevan: Gitutium, 2009.
- Marutian A.T. Problemy sokhraneniia armianskoi identichnosti v obshchinakh diaspori v nachale XXI veka [Problems of preserving Armenian identity in diaspora communities at the beginning of the 21st century]. In: *Sbornik dokladov Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Armianskaia diaspora Rossiiskoi Federatsii»* [Collection of papers from the International scientific conference “The Armenian diaspora of the Russian Federation”]. Erevan: izd-vo EGU, 2018, pp. 65–77.
- Marutian A. Kto byl vinovat: narrativy repressirovannykh i ikh potomkov o planirovanii i ispolnenii stalinskikh repressii [Who was to blame: Narratives of the repressed and their descendants on the planning and execution of Stalin's repressions]. In: *Stalinskie repressii v Armenii: istoriia, pamiat', povsednevnost'* [Stalinist repressions in Armenia: History, memory and the everyday]. Erevan: Gitutium, 2015, pp. 199–237.
- Marutian A. Traumnye shestviia, dni pamiati nevinnykh zhertvam kak proiavlenie narodnykh verovanii [Mourning processions, days of remembrance for innocent victims as an expression of popular beliefs]. In: *Armianskaia narodnaia kul'tura XII. Sbornik materialov respublikanskoi konferentsii* [Armenian Folk Culture XII. Proceedings of the republican conference]. Ed. by S.B. Arutiuniana, D.S. Vardumiana. Erevan: Gitutium, 2004. S. 98–102.
- Pis'mo A.I. Mikoiana V.I. Leninu s pros'boi, v sviazi s predstoiashchimi obsuzhdeniem v Politbiuro TsK RKP(b) voprosa o nashei politike na Kavkaze, oznakomit'sia s prilagaemymi tezisami doklada A.I. Mikoiana [Letter from A. I. Mikoyan to V. I. Lenin requesting, with regards to the forthcoming discussion in the Politburo of the Central Committee of the RCP(b) about our policy in the Caucasus, to read the enclosed theses of Mikoyan's report]. In: *The Russian State Archive of Socio-Political History* (RGASPI). F. 5. On. I. D. 1202. Ll. 8–9.
- Smbatian G. *Po etu storonu zheleznogo zanavesa* [This Side of the Iron curtain]. Erevan: Zangak, 2009

- Spivak G.Ch. Mogut li ugnetennye govorit' [Can the oppressed speak]. In: *Vvedenie v genderye issledovaniia. Chast' II (Khrestomatiia)* [Introduction the gender studies] Part II (Anthology). Khar'kov: KhTsGI; St. Petersburg: Aletea, 2001, pp. 649–670.
- Stalinskie deportatsii 1928–1953* [Stalinist deportations 1928–1953]. Compiled by N.L. Pobol', P.M. Polian. Moscow: MFD «Materik», 2005.
- Telegramma N.I. Ezhova Stalinu, Prot. PB № 54 p. 25, 24 sentiabria 1937 g. [Telegram from N.I. Yezhov to Stalin, Prot. PB No. 54 p. 25, 24 September 1937]. In: *The Russian State Archive of Socio-Political History* (RGASPI). F. 17. Op. 166. D. 580. L. 10. Podlinnik. Mashinopisnyi tekst, po Arkhivu A. Iakovleva. Available at: <https://www.alexander-yakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/1006600>
- Kharatian G. *Vyselenie armian «navechno» 1949 goda. Analiz i arkhivnye dokumenty* [Eviction of Armenians "forever" 1949. Analysis and archival documents]. Erevan: Izd. IAE, 2020.
- Hirsch M. Pamiat' i kontrpamiat' budushchego (konspekt leksii) [Memory and counter-memory of the future (lecture notes)]. *Uroki istorii: XX vek*, 17 August 2017. Available at: <https://urokiistorii.ru/article/53875>
- Tsvety v pamiat' o zhertvakh Genotsida armian poluchat vtoruiu zhizn' – video iz "Tsitsernakaberda" [Flowers in memory of Armenian genocide victims get second life – Video from "Tsitsernakaberda"], *Sputnik Armeniia*, 2019. Available at: <https://ru.armeniasputnik.am/video/20190427/18307601/Tsvety-v-pamyat-o-zhertvakh-Genotsida-armyan-poluchat-vtoruyu-zhizn---video-iz-Tsitsernakaberda.html>
- Shagoian G. Vozvrashchaias' v «sovetskoe seichas»: dnevnik-letopis'-memuary Arpenik Aleksanian. *Sibirskii dnevnik 1949–1954 gg.* Erevan: Gitutium, 2007. 408 s. (Antropologiya pamiati. Vyp. I) [Returning to the "Soviet Now": diary-chronicle-memoir by Arpenik Aleksanyan. The Siberian diary of 1949–1954. Yerevan: Gitutyun, 2007. 408 c. (Anthropology of Memory. Vol. I)], *Ab Imperio*, 2012, no. 2, pp. 72–84.
- Shagoian G. Armianskii genotsid kak metanarrativ travmaticheskoi pamiati [The Armenian genocide as a metanarrative of traumatic memory], *Gefter*, 25.04.2016. Available at: <http://gefter.ru/archive/18335>
- Shagoian G.A. Stavit' li pamiatnik Anastasu Mikoianu? Opyt «sotsial'noi liustratsii» v Armenii [Should we erect a monument to Anastas Mikoyan? The experience of "Social Lustration" in Armenia]. In: *Reabilitatsiia i pamiat'. Otnoshenie k zhertvam sovetskikh politicheskikh repressii v stranakh byvshego SSSR* [Rehabilitation and Memory. Attitudes towards victims of Soviet political repressions in the former Soviet Union]. Moscow: «Memorial» – «Zven'ia», 2016, pp. 127–151.
- Shagoian G. Konkuriuiushchaia pamiat': memorializatsiia siuzhetov kollektivnoi travmy [Competing memories: the memorialization of plots of collective trauma]. In: *Deportatsiia armian 14 iunia 1949 goda: sbornik dokumentov i materialov* [Deportation of Armenians on June 14, 1949: collection of documents and materials]. ed. by N.N. Ablazhei, G. Kharatian. Novosibirsk: Nauka, 2016, pp. 216–223.
- Iudkina A. "Pamiatnik bez pamiati": pervyi Vechnyi ogon' v SSSR ["Monument without Memory": the first Eternal Flame in the USSR]. In: *Pamiatnik i prazdnik: etnografiia Dnia Pobedy* [Monument and Celebration: The Ethnography of Victory Day], ed. by M. Gabovicha. St. Petersburg: Nestor-Istoriia, 2020, pp. 124–151.
- Abrahamian L. *Armenian Identity in a Changing World*. MAZDA publishers, 2006.
- Alexander J.C. *Trauma. A Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- Connerton P. Seven types of forgetting, *Memory Studies*, 2008, no. 1, pp. 59–71.
- Connerton P. Memory and the body's topography, *Journal of Romance Studies*, 2003, Vol. 3, no. 1, pp. 5–16.
- Diner D. *Beyond the Conceivable. Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust*. University of California Press, 2000.
- Dudwick N. The Karabagh Movement: An Old Scenario Gets Rewritten, *Armenian Review*, 1989, Autumn, Vol. 42, no. 3/167, pp. 63–70.

- Etkind A. Hard and Soft in Cultural Memory: Political Mourning in Russia and Germany, *Grey Room*, 2004, no. 16, pp. 36–59.
- Eyerman R. *Cultural Trauma. Slavery and the formation of African American Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Eyerman R. Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity. In: *Cultural Trauma and Collective Identity*. University of California Press, 2004, pp. 60–111.
- Lehmann M. Apricot Socialism: The National Past, the Soviet Project, and the Imagining of Community in Late Soviet Armenia, *Slavic Review*, 2015, Vol. 74, no. 1, pp. 9–31.
- Marutyan H. *Iconography of Armenian Identity: The Memory of Genocide and the Karabagh Movement*. Gitutyun Publishing House, 2009.
- Pillemer D.B. *Momentous Events, Vivid Memories: How Unforgettable Moments Help Us Understand the Meaning of Our Lives*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- Shakarian P. The Mikoyan Enigma, *The Abovyan Group*, May 25, 2014. Available at: <https://abovyangroup.org/2014/05/25/mikoyan-enigma/>
- Shakarian P. Q&A with Pietro Shakarian: On Anastas Mikoyan, Armenia and Karabakh, *USC Donrsife, Institute of Armenian Studies*, September 16, 2020. Available at: <https://armenian.usc.edu/qa-with-pietro-shakarian-on-anastas-mikoyan-armenia-and-karabakh/>
- Turner V. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974.

УДК 355.48:316.7(470.66)
DOI: 10.17223/2312461X/32/5

(НЕ)БЫТЬ ВЕТЕРАНОМ ЧЕЧЕНСКИХ ВОЙН

Валентина Александровна Танайлова

Аннотация. Исследуются травматическая память ветеранов чеченских войн и способы обращения с этой памятью как самих ветеранов, так и государства. Анализируется деятельность государства, направленная на ветеранское сообщество, государственные нарративы, описывающие ветеранов и их военный опыт, осмысление ветеранами своего травматического опыта и выбираемые ими способы его преодоления. Источниками послужили интервью с ветеранами Первой и Второй войны в Чечне, материалы совместного круглого стола ветеранов и исследователей швейцарского проекта MEMCOPE, а также интернет-ресурсы, созданные ветеранами и для ветеранов. Качественный анализ собранных материалов проводился в том числе с помощью программы Atlas.ti. Теоретической рамкой для работы послужили такие направления исследований, как *memory studies* и *trauma studies*. Автор приходит к выводу, что сейчас ветераны чеченских войн находятся на пути становления своих символических смыслов и формирования собственного травматического нарратива. Это может быть шагом на пути трансформации памяти ветеранов о чеченских войнах в новую культурную травму российского общества. Но этот процесс чрезвычайно сложно будет осуществить без участия власти и задействования необходимых социальных и политических ресурсов.

Ключевые слова: война в Чечне, ветераны, память, травма, политика памяти, забвение

Мероприятия по восстановлению конституционной законности и правопорядка на территории Чеченской Республики – официальное название событий, которые среди широких масс населения в целом и в ветеранском сообществе в частности называются Первой чеченской войной¹

Контртеррористические операции на территории Северо-Кавказского региона Российской Федерации – официальное название Второй чеченской войны².

Введение

Работать с ветеранами войн в Чечне оказалось непростым делом. Они с недоверием относятся к людям, которые задают слишком много вопросов, к журналистам, к исследователям. Они не считают, что ответы на эти вопросы принесут какую-то пользу ветеранскому сообществу. Они не верят, что кто-то, кроме них самих, может интересоваться жизнью этого сообщества и его проблемами. Им бывает трудно говорить о том, что они пережили на войне и после нее. Они хотят знать, чего ради они должны ворошить свою память и давать интервью. Во многом мне повезло. Мне повезло встретить человека, который согласился довериться

мне, рассказать свою историю и познакомить меня с другими ветеранами. Так, по цепочке мне удалось собрать чуть более десятка интервью с ветеранами Первой и Второй чеченских войн, которые стали поводом и материалом для написания статьи. Кроме того, источниками для этой работы послужили материалы совместного круглого стола ветеранов и исследователей швейцарского проекта MEMCOPE³ и различные интернет-ресурсы, созданные ветеранами и для ветеранов.

Мне бы не хотелось относиться к исследованию ветеранского сообщества как к изолированному от широкого исследовательского и социального поля кейсу. Я присоединяюсь к тем коллегам, которые предлагают рассматривать работу с ветеранами и их коллективной травмой как часть анализа более широкого круга проблем, связанного с вопросами миротворчества в целом. Непонимание того, как строятся процессы реабилитации и реинтеграции, приводит к тому, что травматическое военное прошлое остается непроработанным, травматическая память отодвигается, но никуда не исчезает. Это оказывается в конечном итоге не только личной болью тех, кто пережил войну, но и фактором, который явно или нет, но дестабилизирует общество (Kalyvas 2006; Duclos 2012; Le Huerou, Sieca-Koslowski 2012).

В процессе моей работы выяснилось, что сегодня в России существует ветеранское сообщество (не обязательно оформленное в виде каких-либо организаций), которое имеет свою травматическую память о боевых действиях в Чечне и собственные практики, направленные на преодоление поствоенной травмы. Члены этого ветеранского сообщества определяют себя через свой травматический опыт и его последствия, и эти определения часто не совпадают с теми определениями, которые предлагает государство и, отчасти, общество. Различные способы определения травматического прошлого, его последствий, а через это и ролей участников травматических событий приводят, в свою очередь, и к различным способам работы с травматической памятью и последствиями травмы. Это противоречие ставит ряд вопросов, на которые я постараюсь ответить в этой статье: как ветераны осмысливают свою травму, а через нее – себя? Почему они ищут иные способы взаимодействия с травматической памятью, нежели те, которые предлагает государство? К каким практикам они прибегают и чего ожидают от них? Кроме того, я попытаюсь соотнести коллективную травму ветеранов с понятием культурной травмы в интерпретации Дж. Александера. Это позволит взглянуть на травматическую память ветеранов не просто как на статичное явление, но как на процесс, в результате которого память могла бы трансформироваться в культурную травму и дать ветеранам как сообществу возможность преодолеть последствия своего тяжелого военного опыта.

Возможные методы обращения с травматическим прошлым

Исследователи, занимающиеся trauma studies, сходятся в том, что с некоторой долей упрощения можно выделить три модели обращения с травматическим прошлым: сохранение, преодоление и забвение. Более подробно о методах работы с прошлым говорит А. Ассман в своей работе «Новое недовольство мемориальной культурой» (2016). Она выделяет две формы воспоминаний: сохранение прошлого и преодоление прошлого. Сохранение прошлого, с ее точки зрения, «подразумевает базирующуюся на этических основах мемориальную культуру, выводящую травматическое прошлое на уровень устойчивой нормативной инстанции, которая служит мерилom для оценки любых деяний в настоящем, а потому неизменно препятствует забвению прошлого» (Ассман 2016: 113). О преодолении она же пишет следующее: «Категория “преодоление прошлого”, свободная от прежних негативных ассоциаций, используется мной в качестве нейтрального термина для социально-терапевтических форм памяти, ориентированных на примирение, социальную и национальную интеграцию. В этом случае воспоминание не становится абсолютной нормой, а является средством для указанной выше цели. В этом смысле воспоминание есть важный перформативный акт кризисного переходного периода, направленный на желаемое воздействие терапевтического, очистительного и объединяющего характера» (113). Что же касается модели забвения, то Ассман обращает внимание на мнение К. Лоренца, выраженное на конференции 2011 г. во Фрайбурге: «Представление о том, что горячее настоящее само собой превращается в холодное прошлое, служит предпочтительной моделью времени для тех, кто хотел бы оставить прошлое в покое. Обычно это те, кому грозит судебный приговор» (Ассман 2017). Далее я рассмотрю все три модели обращения с прошлым применительно к теме этой статьи и соотнесу эти модели с реальными действиями двух основных акторов: ветеранского сообщества и государства.

Сохранение. Говоря о стратегии сохранения травматической памяти, следует рассмотреть деятельность такой организации, как Комитет солдатских матерей. Ветераны чеченских войн порой участвуют в совместных мероприятиях с солдатскими матерями, в акциях поминовения, открытии памятных досок и т.п. В целом эта организация воспринимается властью и государственными СМИ как оппозиционная. Однако в реальности в периферийных регионах РФ Солдатские матери зачастую не имеют ни политических, ни экономических ресурсов для того, чтобы действительно являться оппозиционной силой, хотя в своем отношении к войне в Чечне они резко расходятся с властями. Потому единственное, что остается матерям, это сохранять травматическую память о событиях, в которых они потеряли своих детей. Например, по

словам С.А. Ушакина, стратегия солдатских матерей в Барнауле сводится к следующему: «Нежелание / невозможность алтайских Матерей использовать в своей публичной риторике политические метафоры привели к тому, что потери близких артикулируются, прежде всего, в терминах индивидуальных биографий и персонифицированных эмоциональных событий. В процессе этой символической доместики травмы традиционный дискурсивный поиск виновного трансформировался в набор мемориальных ритуалов. Традиционные вопросы “Кто виноват?” и “Кто за это ответит?”” постепенно были вытеснены вопросом “Как мы будем их помнить?”» (Ушакин 2009: 157). Солдатские матери и ветераны используют порой схожие практики. Ветераны совместно с матерями участвуют в памятных мероприятиях. Иногда это происходит в частном порядке, иногда в составе представительств от местных ветеранских организаций.

Преодоление. Философ Е.Г. Трубина так говорит о проблемах, которые, вероятнее всего, последуют при подавлении коллективной травматической памяти: «Подоплекой многих призывов реконструировать замалчиваемые воспоминания является убеждение в том, что если воспоминания публично не обсуждаются, если о них не знают, то, подавленные, они усугубят общественный невротизм» (Трубина 2009: 90). И далее: «Если же травматические, вытесненные общественные воспоминания “открыть”, если сделать их эксплицитными и сознательными, исцеление возможно. В противном случае прошлые травмы окажутся чреватými новой иррациональностью» (91).

Ветераны не любят слово «примирение», поскольку воспринимают его, скорее, как смирение с прошлым и, что важнее, с неудовлетворительным настоящим, но, тем не менее, социальная интеграция и социально-терапевтическая форма памяти – это то, к чему они, по сути, стремятся. 1 июля 2020 г., в День ветеранов боевых действий по инициативе самих ветеранов был организован благотворительный онлайн-марафон. В нем мог участвовать любой желающий из любого города и любой страны. Тех, кто бежал этот марафон, организаторы просили выкладывать в социальные сети информацию о своем участии под очень символическим хэштегом #преодолениеипамять. Подобные мероприятия позволяют, кроме всего прочего, привлечь внимание к ветеранскому сообществу и его проблемам. Для того чтобы преодоление стало возможным, сообщество, которому принадлежит травма, должно иметь способы транслирования травматических воспоминаний вовне. Но не менее важным является получение встречного признания травматического прошлого не только со стороны акторов – непосредственных участников соответствующих событий, но и со стороны общества в целом.

Забвение. Историческую политику российского государства по отношению к двум войнам в Чечне можно в полном смысле назвать по-

литикой забвения. Нет каких-либо известных государственных памятников, которые были бы посвящены погибшим в этих войнах солдатам, не проводятся официальные праздники и регулярные коммеморативные мероприятия с участием официальных лиц. Зато имеется ряд чувствительных моментов, на которые ветераны обращали внимание во время наших бесед.

Единственное, что я тогда смотрел (когда вернулся домой после окончания службы в Чечне) – это новостные каналы, особенно первое время, и очень сильно хотелось материться. Потому что, когда ты видишь одно, а по новостям передают совершенно другое... Как-то не по себе.

Так воспринималась информация о Чечне, которую государство дозированно предоставляло общественности посредством федеральных каналов в период ведения самой войны. После войны ситуация не улучшилась. Если сначала говорили много, хотя многое из сказанного не соответствовало (по мнению моих респондентов) действительности, то потом перестали говорить вовсе. Можно сказать, что у ветеранов боевых действий сформировалось устойчивое представление о большой государственной лжи. По словам одного из моих респондентов, который прошел Первую чеченскую войну в составе роты специального назначения и был свидетелем многих ключевых событий того периода, случаи самоубийств и несчастные случаи официально относились к боевым потерям. Предоставляемая информация о боях далеко не всегда соответствовала реальной ситуации. Умалчивание об участии в бою какого-либо подразделения приводило к невозможности получения заслуженных наград, например, или хотя бы какого-то признания, потому что «вас там не было». Сами официальные названия событий в Чечне даже не содержали в себе слово «война», что возмущало ветеранов раньше, как возмущает и сейчас.

Политика забвения, направленная на события в Чечне, оказывается удобной. Ведь для того чтобы государство эффективно могло действовать в рамках политики преодоления, а не забвения, необходимо объяснить причины конфликта и признать его последствия, четко обозначить роли виновных и пострадавших, «палачей» и «жертв», быть готовым компенсировать последствия произошедших событий. На мой взгляд, государство на данный момент не готово все это сделать. Ярким примером может служить судебная практика в России. Известны случаи, когда Министерство обороны отказывалось назначать пенсию по инвалидности, полученной в результате участия в боевых действиях в Чечне. Тогда ветераны обращались в суд. Суды также отказывались признать ответственность Министерства обороны перед ветеранами. Более того, случалось, что в решении суда говорилось о том, что ответственными за случившееся являются чеченские боевики, а потому компенсацию истец должен требовать именно с них (RFE/RLRussia 2003).

Политика забвения, полагаю, оказывается предпочтительной с точки зрения государства не только в силу специфики самих вооруженных конфликтов в Чечне и их предпосылок, но и в силу политических и экономических особенностей современных взаимоотношений федерального центра и Чеченской республики. А.Л. Истамулов, руководитель Центра стратегических исследований и развития гражданского общества на Северном Кавказе, во время открытой дискуссии в Ельцин-центре заметил: «Чечня – самый обычный регион России... и самый необычный».

Деятельность государства

Значительная часть ветеранов негативно относятся к российской власти в целом и к ее деятельности по отношению к ветеранам. Это касается и той власти, которая существовала во время начала Первой войны в Чечне, и власти нынешней. Это не значит, что абсолютно все ветераны, по определению, являются оппозиционерами, но многим из них действительно сложно принять и простить то, что произошло с ними по приказу властей и начать доверять какому бы то ни было правительству. Даже участвуя в деятельности ветеранских организаций, иницируемой государством, ветераны признают порой, что для них это единственный способ реализовать свое ветеранство, получить какое-то признание. В одном интервью было сказано: «Я все понимаю на самом деле, но приятно, когда тебя хвалят, наливают, медали дают... Лучше, чем вообще ничего».

Правовое поле. Напомню, что Первая чеченская война официально именуется мероприятиями по восстановлению конституционного порядка, а Вторая чеченская – контртеррористической операцией. И это важно. Как замечают Анн Ле Ру и Елизабет Съека-Козловски, «нет войны – нет и ветеранов» (Le Huerou, Sieca-Kozlowski 2012: 35). Только в 2002 г. события в Чечне были внесены в «Перечень государств, городов, территорий и периодов ведения боевых действий с участием граждан Российской Федерации», который прилагается к Федеральному закону «О ветеранах»⁴. Таким образом, только в 2002 г. ветераны Чечни получили свой официальный статус и право на меры государственной поддержки и защиты.

Само наличие закона «О ветеранах» не является гарантией его исполнения. Ответственность за оказание мер поддержки ветеранов фактически была возложена на региональные власти. Таким образом, уровень поддержки во многом зависит от благосостояния конкретного региона, от возможности и, самое главное, от желания местных властей.

В настоящий момент существует целый ряд мер социальной защиты финансового характера, предусмотренных законом «О ветеранах». Од-

нако особый интерес представляет ст. 16 Закона «О ветеранах», в пп. 6 п. 1 которой говорится о том, что ветеран боевых действий имеет право на «преимущественное пользование всеми видами услуг учреждений связи, культурно-просветительных и спортивно-оздоровительных учреждений, внеочередное приобретение билетов на все виды транспорта». Ветераны в своих интервью говорили мне, что именно подобные меры государственной поддержки кажутся им наиболее нужными и правильными.

Психологическая помощь. Понятие ПТСР – посттравматическое стрессовое расстройство, которое прочно срослось с понятием «военная травма», родилось в поле психиатрии (Кобылин, Николай 2017). Но понимание военной травмы как проблемы исключительно медицинского характера приводит к тому, что и решения для преодоления этой травмы предлагаются также в основном в области медицинской помощи. Однако не менее важной и ожидаемой со стороны носителей травмы оказывается помощь в области социальной реабилитации и поддержки. При этом, конечно, невозможно отрицать тот факт, что большая часть участников боевых действий оказываются в итоге носителями ПТСР, которое выражается в совокупности совершенно разных симптомов разной степени интенсивности. В 1996 г. российские военные психиатры обследовали 1 312 солдат, оказавшихся по призыву на Первой войне в Чечне. 72% из них страдали от различных проявлений ПТСР (O'Hara, Thomas 1996).

Коль скоро государство относится к травме в основном как к проблеме медицинского характера, то важно разобраться в том, как осуществляется и осуществляется государственная психологическая помощь ветеранам. Во время круглого стола ветеранов боевых действий в Чечне, который состоялся 14 марта 2020 г. в Сахаровском центре, известный российский психолог С.Н. Ениколопов, исходя из собственной практики и опыта работы с ветеранами, описал ситуацию следующим образом: «В стране были и есть всевозможные государственные учреждения. Заказ есть – заказ выполняется. Когда появились афганцы (ветераны войны в Афганистане) – то появился и определенный заказ. Что-то было бесплатно, что-то платно. Бесплатно в том смысле, что помощь была оплачена государством. Вот, например, Военно-политическая Академия, где тогда был факультет психологии... Когда афганцы поступали, их спрашивали: “Кто такие?” Они отвечали – афганцы. У врачей было указание – будешь писать посттравматическое стрессовое расстройство... Потом это все заглохло. Почему-то чеченцев (ветераны войны в Чечне) к этому не подвязали»⁵. Из этой цитаты становится очевидным, что когда-то существовал государственный заказ на то, чтобы медики ставили ветеранам войны в Афганистане диагноз ПТСР. Однако после войны в Чечне ситуация изменилась. Ветера-

нам, вернувшимся из Чечни, никакая системная психологическая помощь и реабилитация не предлагались. Исключение составляли сотрудники милиции и ОМОНа, хотя до середины 90-х гг. и они не проходили никакой психологической реабилитации, в лучшем случае им полагался короткий отпуск. Но в середине 90-х гг. была создана психологическая служба МВД, хотя к систематической и последовательной работе с ветеранами Чечни она приступила лишь примерно с 2000 г. (Le Huerou, Sieca-Koslowski 2012).

Конечно, ветеран, вернувшийся из мест ведения боевых действий, мог и может обратиться в государственное медицинское учреждение за психологической помощью по собственной инициативе, но тут есть ряд важных нюансов. Во-первых, существует определенный врачебный стандарт, который изначально вырабатывался для определения тяжелой формы депрессии, а не ПТСР, которое имеет значительное количество симптомов и может выражаться в совершенно разных вариантах их сочетаний. Сейчас в России для диагностирования ПТСР используются критерии, указанные в МКБ-10 (Международный классификатор болезней). Во-вторых, для того чтобы ПТСР все же было диагностировано, у пациента должно быть выявлено не меньше определенного количества его симптомов. Если же симптомов окажется меньше, то диагноз поставлен не будет. В-третьих, если ПТСР диагностировано, то лечение будет назначено от целого комплекса его проявлений, части которых у конкретного пациента может и не наблюдаться. В-четвертых, основное лечение, которое будет предложено – медикаментозное, чаще всего назначаются антидепрессанты.

Напомню, что одна из задач данной работы – ответить на вопрос: почему ветераны ищут иные способы взаимодействия с травматической памятью, нежели те, которые предлагает государство? Для того чтобы ответить на него, необходимо понимать, что именно предлагает государство. Мною было показано, что государство воспринимает военный опыт ветеранов и память о нем в основном как медицинскую проблему и предлагает «лечится таблетками», но даже там, где лечение действительно нужно, оно проводится не всегда профессионально и правильно. Ветераны не решают своих проблем предложенным способом и это вынуждает их искать свои способы решения.

Что государство говорит о ветеранах

Государство чаще всего пытается вписать ветеранов в два больших официальных нарратива – героический и контртеррористический. Эта схема с использованием «больших повествований» применяется к разным войнам и в разных странах. «Политическая манипуляция использует представленную память для сплочения сообщества, для нивелиро-

вания конфликтности; осуществляется это чаще всего посредством всеобъемлющих гуманистических нарративных схем: “Они погибли, но не будут забыты, они страдали, но сегодня мы воздаем им дань уважения”. Эффективнее всего такие задачи решаются с помощью “больших повествований”, а многоголосие повествований малых – раздражает власти предрежащие» (Трубина 2009: 99).

Под героическим нарративом понимается повсеместная государственная героизация российского солдата, начиная от участников Великой Отечественной войны и заканчивая комбатантами локальных конфликтов. В этом случае обычными элементами языка описания оказываются такие слова, как честь, долг, патриотизм, любовь к Родине и т.п. (героически сражались / погибли за Родину; отдали долг Родине; с честью выполняли свой долг). В начале 1995 г. на пресс-конференции, которая проводилась вскоре после печально известного новогоднего штурма Грозного, министр обороны Павел Грачев сказал фразу, которая по сей день вызывает негодование у ветеранов войны в Чечне: «Эти восемнадцатилетние юноши за Россию умирали и умирали с улыбкой. Им нужно памятник ставить». Как потом пояснял Грачев журналистам, он имел в виду, что для российских солдат, настоящих патриотов, было радостью отдать свою жизнь за Родину. Понятно, что чаще всего героизации подвергаются погибшие на войне комбатанты. Героизируют их и сами ветераны, но в несколько другом ключе. В этом случае героизация оказывается данью уважения погибшим сослуживцам, а не способом оправдания их гибели. В ветеранских сообществах в социальных сетях регулярно выкладываются фотографии погибших при исполнении долга товарищей. В абсолютном большинстве случаев в подписях к фотографиям и комментариях они называются героями.

Что же касается тех, кто вернулся с войны и, соответственно, имеет статус ветерана, то героизация работает и здесь, но имеет вполне практический смысл. Государство пытается привлекать ветеранов к патриотическому воспитанию молодежи. Происходит инструментализация ветеранства и его героического облика. Члены ветеранских организаций (особенно крупных) часто участвуют в проведении уроков мужества в школах, организации летних лагерей для детей, работе молодежных военно-патриотических организаций. Об участии ветеранов в патриотическом воспитании пишут и в специальной прессе: «Незаменима роль ветеранов и в реализации Государственной программы “Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации”. Именно они своим участием во многом избавляют ее мероприятия от показухи, назидательности и рутины. Ведь по яркости и убедительности изложения ничто не сравнится с рассказом человека, воевавшего на фронте, прошедшего “горячие точки” или лично участвовавшего в событиях, от исхода которых напрямую зависела судьба Отечества» (Трошин 2007).

Контртеррористический нарратив можно рассматривать как специфическую часть героического нарратива. Само появление контртеррористического нарратива о войне в Чечне имеет политическую подоплеку, настолько сложносочинённую, что в какой-то момент, в противовес государственному повествованию о борьбе с терроризмом, в обществе стали рождаться альтернативные версии событий в лучших традициях теорий заговора. Тем не менее в период между двумя войнами в Чечне и особенно в период Второй чеченской войны история о борьбе российских войск с террористами на территории Чечни в частности и Северного Кавказа в целом прочно заняла свое место в выступлениях российских политиков.

Далее я перейду к описанию и анализу того, что ветераны говорят сами о себе. Это дает возможность сравнения разных нарративов. Для государства ветеран – герой. Для ветерана – он сам травмированная жертва войны. Хотя такая формулировка открыто используется ветеранами крайне редко. Но именно для того, чтобы показать их травмированность, рассмотрим их язык описания самих себя.

Как ветераны говорят о себе

Анализ показывает, что государство и ветераны буквально говорят на разных языках, совершенно по-разному определяют травматический опыт военных действий, что, в свою очередь, приводит в дальнейшем к разному пониманию приемлемых методов преодоления этого опыта и памяти о нем.

Текст этого параграфа я структурирую с помощью наиболее часто используемых слов (частотность определялась с помощью программы Atlas.ti, версия 8), соответствующих переживаемым эмоциональным состояниям и ощущениям. Слова эти можно отнести к характерному языку травмы: боль, обида, непонимание, стыд, вина.

Боль – это самое однозначное и непроговариваемое из переживаний. Боль «там» – боль от потери товарищей. Боль «тут» – боль от воспоминаний о пережитых событиях. «Это все больно вспоминать... *(далее следует тишина)*» – очень характерная фраза, точнее, характерно молчание, которое за ней следует. То, что остается невысказанным, то, что скрывается за этим молчанием, и есть травма.

Обида – чувство, которое упоминается очень часто. «Сейчас я уже научился сдерживать обиду, а раньше полыхало. Лучше вообще не начинать, а то мало ли...», – говорит мне бывший замкомандира роты. Обида тесно связана с ощущением предательства.

Тогда много предательства было. Больше, чем на любой другой войне.

Как предательство описываются события, происходящие и во время самой войны, и после нее. Несколько раз мне рассказывали истории о

том, как российское оружие, предназначенное для российских войск в Чечне, оказывалось, в конечном итоге, в руках боевиков, причем вовсе не в качестве трофейного. Мои респонденты уверены, что оно направлялось боевикам сознательно, но никто не понес за это никакой ответственности и никогда не понесет. Это воспринимается ветеранами как предательство российских солдат российской же властью.

О предательстве говорят, когда описывают ситуацию, связанную с обменом военнопленными. Не только сами ветераны, но и правозащитники, которые участвовали в организации обмена военнопленными, говорят о том, что в какой-то момент власти практически полностью устранились от этой проблемы. Все решения по вопросам обмена принимались российскими и чеченскими полевыми командирами. Члены правозащитных организаций, журналисты, отдельные политики, используя личные связи и знакомства, разыскивали российских военнопленных и договаривались об их освобождении. Об этом много говорилось участниками конференции «Как война в Чечне изменила российское общество», которая проводилась в Ельцин-центре 9 декабря 2019 г.

Как предательство описывается и отсутствие помощи со стороны государства после возвращения ветеранов домой: «Я вернулся, а кому я тут нужен? Стране нашей я не нужен... Противно от всего этого предательства». Пренебрежение или даже неприятие со стороны общества, о котором упоминают ветераны в своих рассказах, тоже приравнивается к предательству.

Непонимание. Для ветеранов характерны ощущение непонимания происходящего, чувства вины и стыда.

Никто ничего не понимал тогда...

Что мы там забыли – непонятно.

Так ветераны говорят о своем восприятии происходящих в Чечне событий. Непонимание – это то, что свойственно памяти о войнах в Чечне в целом. Кто-то из ветеранов находит лично для себя объяснение своего пребывания в Чечне в отдельных, ключевых для них событиях. Например, в событиях, произошедших в Будённовске или Беслане. Это те события, которые все объясняют, и то, что было до них, и то, что было после. Это события, которые позволяют четко идентифицировать чужого, врага как «террориста», «нелюдя», «урода» и т.д. Эти события позволяют более или менее внятно ответить на вопрос «что мы там делали?» – защищали Родину от вот таких врагов. Но чаще все же присутствует более нейтральная формулировка – «мы выполняли свой долг». Есть среди ветеранов и те, кто осуждает войны в Чечне и свое собственное участие в них: «Если бы призвали сейчас, то просто сел бы в поезд и уехал в другую страну».

Важно также то, что, оказываясь уже на месте ведения боевых действий, комбатанты находили для себя смысл ведения боев не просто в несколько неясной «защите Родины» или «выполнении долга», а в «своих ребятах», «боевых товарищах». Бросить все, сбежать – значит предать своих. Есть те, кто после лечения ранений в больнице возвращался в места ведения боевых действий именно потому, что не считал возможным бросить своих сослуживцев. Конечно, это боевое товарищество не объясняло причины и смысл войны в целом, но оно придавало смысл пребыванию в бою «здесь и сейчас».

Вина и стыд. Без понимания того, для чего и за что ведется война, определенная часть ветеранов начинала испытывать чувства вины и стыда.

Я до сих пор испытываю чувство вины за то, что участвовал во всем этом.

Это не всегда происходило сразу, порой чувство вины настигало спустя какое-то время после окончания службы. Перед проведением круглого стола ветеранов боевых действий в Чечне мы с коллегами рассылали участникам анкеты, в которых предлагали ответить на несколько предварительных вопросов, которые помогли бы нам организовать будущее мероприятие. Вот один из вопросов: «Наиболее актуальный для Вас вопрос, который Вы хотели бы обсудить на встрече?» В одной из анкет был такой ответ: «Почему чувствуешь себя виноватым за то, что выполнял свой долг?» Замечательна в нем и сама формулировка, ясная и откровенная, и то, что вопрос этот был адресован нам, как «последней инстанции», потому что за все прошедшие годы никто ничего так и не объяснил. Как сказал потом один из участников встречи: «Может быть, хотя бы вы объясните нам, что с нами делать». Чаще всего чувство вины связано с гибелью мирного населения во время войны.

Проделанная мной работа и анализ собранных интервью показывают, что ветераны не называют себя жертвами, но они говорят о том, что пострадали по вине государства и ждут от него не только и не столько материальной компенсации, сколько символического признания своего травматического опыта, возможности транслирования и признания травматической памяти об этом опыте, включения этой памяти в официальные нарративы. Ветераны не называют себя палачами, но присутствующие во многих случаях чувства вины и стыда ставят их порой в положение «палачей», в терминах исследования травмы. В конечном итоге, существование этой дихотомии «жертва» / «палач» в границах одного сообщества, а порой и в границах одной личности, приводит к неопределенности и сложностям в выборе формулировок при определении самих себя и своего прошлого.

Участие в войне в Чечне ветераны вспоминают по-разному. Помимо понятных индивидуальных различий и различий в личном опыте, иг-

рают свою роль и другие факторы. Важно, служил ли ветеран по призыву или по контракту, в каких войсках, в каком звании и т.д. Никто из тех, у кого мне удалось взять интервью, не вспоминал о своем участии в войне с радостью. Присутствует ли гордость, зависит от того, как именно объясняет ветеран для себя произошедшие события, какой смысл в них вкладывает, считает ли, что его действия являлись защитой интересов своей Родины. Чаще говорится о гордости за правильно выполненные отдельные боевые задачи, чем о гордости в целом.

Противника тоже воспринимали и воспринимают по-разному. Под определение «враг» подпадают различные категории людей. Есть среди ветеранов те, кто считает, что врагами российских военных были чеченские боевики. Есть те, кто называет врагами всех чеченцев, в том числе и мирных жителей. Есть те, кто отделяет, в свою очередь, боевиков от бандитов и преступников. «Бандит и боевик – это разные вещи. Именно бандиты формировали у российской общественности мнение, что все чеченцы – звери. Но это не так!» По воспоминаниям одного из участников Первой чеченской войны, боевики порой помогали договариваться со своими командирами об освобождении российских военнопленных и охраняли солдатских матерей, когда те приезжали в Чечню. Это разделение на боевиков и бандитов было намного более ярко выражено во время Первой войны в Чечне и сошло на нет ко Второй. Террористические акты, ответственность за которые брали на себя чеченские полевые командиры, привели к тому, что российское общество окончательно стало воспринимать чеченских боевиков как преступников. Во время Первой войны в Чечне чеченские командиры еще не были «чеченскими», часто они воспринимались российскими военными как советские офицеры. По словам майора российской армии, Вячеслава Яковлевича Измайлова, переговоры с ними называли «разговором офицера с офицером», а не переговорами с террористами, как это стало называться позднее.

Рассуждая о логике насилия во время гражданских войн (к которым я отношу обе войны в Чечне), Статис Каливас выделяет такую проблему, как проблема идентификации, т.е. сложность в различении боевиков и гражданского населения (Kalyvas 2006). Эта проблема не так очевидна, как кажется порой специалистам. Для того чтобы выделить ее, необходимо понимать, что современные методы ведения войны больше не предполагают наличие фронта и четкого деления на своих и чужих. Новая война гибридна, она может охватывать различные реальные и виртуальные пространства. Проблему идентификации можно описать словами американского солдата, служившего в Афганистане: «Двое из десяти людей, окружающих вас, хотят вас убить. Ваша задача быстро понять, кто эти двое» (Zuccino 2004: A8). Примерно так же говорили некоторые из ветеранов и о ситуации в Чечне. Порой свое состояние

они описывали буквально как нарастающую паранойю. Солдаты начинали подозревать всех местных, это вело к росту уровня агрессии, а агрессия вела к насилию. Вообще, отношения с гражданским населением в Чечне – это то, о чем сами ветераны часто не хотят говорить.

Практики и ожидания

В силу недовольства государственной деятельностью ветераны сами выбирают и реализуют практики, направленные на преодоление травмы и памяти о травматическом прошлом. Наверняка существует большее количество подобных практик, но я коснусь только тех, которые были выделены самими ветеранами во время круглого стола, состоявшегося 14 марта 2020 г. в Москве. Кроме того, я расскажу о том, чего ветераны ожидают от собственной деятельности в области преодоления травмы и от возможных государственных и общественных инициатив в этой области.

Спорт. К сожалению, распространенным способом подавления травматической памяти и борьбы с проявлениями ПТСР являются различные деструктивные практики, приводящие к системному употреблению наркотических веществ и алкоголя и порой к состоянию зависимости от них. Среди ветеранов, особенно в первое время после возвращения к мирной жизни, это тоже оказывается довольно частым явлением. В этом случае спорт становится средством преодоления своего травматического прошлого и последствий этого прошлого, которое выступает позитивной альтернативой практикам саморазрушения. Многие ветераны призывают своих товарищей по службе к занятиям спортом, создают собственные спортивные клубы, участвуют в различных соревнованиях в составе одной команды и т.д. Спорт выполняет еще одну роль, которая не менее важна для ветеранов. Он оказывается средством объединения и способен воссоздать то ощущение боевого братства, которое возникало среди ветеранов в местах ведения боевых действий. По словам одного из ветеранов, именно это ощущение единства и понимание того, что он является частью сообщества, которое его поддерживает, помогло ему пережить первые, самые тяжелые времена после возвращения с войны и помогает до сих пор.

Мемуары. Еще одним способом обращения со своей травматической памятью является написание собственной истории тех событий, в которых ветерану довелось участвовать. Существует литературный журнал под названием «Болевой порог», в нем публикуются отрывки различных произведений ветеранов в стихах и прозе. В соответствующем издательстве публикуются произведения целиком в печатном виде. Помимо публикации книг, написанных ветеранами, «Болевой порог» занимается организацией различных литературных конференций, обсуж-

дений, презентаций и прочей подобной деятельностью. Нужно сказать, что деятельность этого журнала развивается весьма успешно.

Прописывание, также как и проговаривание своего травматического прошлого, имеет известный терапевтический эффект. И это оказывается одним из смыслов литературной деятельности ветеранов – проработка и преодоление травмы. Но в написании своей собственной истории произошедших событий есть и еще один смысл. Это способ транслирования памяти о войне и способ установления собственной правды о ней. В условиях существования крайне противоречивой официальной информации о войнах в Чечне и, в целом, ее ограниченности, ветераны стремятся заполнить образовавшиеся лакуны и вынести на общественное обозрение собственное видение произошедшего.

Ожидания. Во время одного обстоятельного разговора я услышала некое резюме того, что хотели бы получить ветераны от государства, в котором живут, и от общества, которое их окружает. Если говорить о психологической помощи, о помощи в борьбе с ПТСР, то помощь эта должна быть, конечно, более дифференцированной. Ветераны считают, что система диагностирования и лечения ПТСР должна быть более тщательно проработана. Она должна учитывать большое индивидуальное разнообразие протекания этого заболевания. Не все ветераны нуждаются в медицинской помощи, это зависит от индивидуальных особенностей, полученного на войне опыта и т.д. Тогда на передний план выходит социальная реинтеграция, а не психологическая реабилитация. Реинтеграция, как указывает Л. Вальдорф, «имеет экономические, социальные и политические аспекты... Реинтеграция направлена на восстановление социального капитала и социальной сплоченности» (De Greiff, Patel, Waldorf 2009).

Ветераны ожидают от государства помощи в получении образования и работы, в том числе и для своих детей, поскольку в семьях, где один из родителей имеет травму, возможность последовательной травматизации детей высока.

Они ожидают от государства содействия в организации досуга для себя и своих семей. Существуют государственные льготы на посещение театров, музеев и прочее, но этого мало. Необходимо, как считают ветераны, предоставить им возможность регулярно посещать места культурного досуга, спортивные занятия. Это, во-первых, позволяет ветерану «вернуться» в мирную жизнь и «закрепиться» в ней, а во-вторых, это служит символическим признанием заслуг перед государством и выражением общественного уважения к статусу ветерана.

Много говорится ветеранами о том, что им хотелось бы слышать о себе и своем травматическом прошлом в общественном пространстве. Они считают, что чрезвычайно важно сделать ветеранов «видимыми». Но невозможно придать видимость участникам событий, если невиди-

мыми остаются сами события. Невозможно впустить в общественное и культурное пространство травматическую память ветеранского сообщества, если государство всячески вымывает из этого пространства память о войнах в Чечне.

Как мы видим, ожидания ветеранов и реальные действия со стороны государства довольно сильно рознятся. Это вызвано, прежде всего, принципиально различающимися определениями ветеранов и их травматического опыта со стороны самих же ветеранов и со стороны государства, а также государственной политикой.

Заключение

Когда мы начали работать с ветеранами в рамках проекта MEMCORE, мы обозначили для себя тех, кто согласился рассказать нам свои истории, как «альтернативные ветераны». Это те ветераны, о которых в основном идет речь в этом тексте. Они ищут альтернативу тому, кем предлагает им быть государство. Они пытаются сохранять и транслировать альтернативную память о тех войнах, в которых им довелось участвовать. Они пробуют свои практики преодоления травматического прошлого.

Ф. Николаи и И. Кобылин пишут, что «политика умолчания связана с отсутствием понятной обществу и самим комбатантам модели ветеранства» (Кобылин, Николаи 2017), но я бы перефразировала и сказала, что это отсутствие понятной модели ветеранства связано с политикой забвения, которую применяет государство по отношению к войне в Чечне и ее ветеранам. Служивший в Чечне в 1999–2000 гг. ветеран, которого пригласили в школу для выступления перед детьми, так говорит о трудности этого опыта: «Вот Великая Отечественная – это была война: там наши, тут немцы... А мы тут так...» Это пример невозможности четко ответить для самого себя на вопрос «кто мы и что мы там делали?» Непонимание же своего травматического прошлого мешает давать внятные определения для себя в настоящем. Государство, если и признает это прошлое, то только путем героизации травматического, но эта модель не кажется приемлемой многим ветеранам, они не готовы принять ее в полной мере. Они не готовы быть «героями», хотя бы потому, что не видят в войне, которую они прошли, ничего героического. В той памяти, которую они раскрывают перед собеседником, так мало «о героизме». А еще четкого и последовательного повествования в ней бывает много меньше, чем хаотичного смешения эмоций и переживаний: боль, омерзение, разочарование, обида, приступы страха, вспышки лихорадочной радости, снова боль... «Опыт войны – это опыт субъективации на границе выразительных возможностей» (Голубев, Ушакин 2016: 15). Ветераны честно выполнили свой воинский долг и хотят,

чтобы это было оценено по достоинству и государством и обществом. Они хотят, чтобы их прошлое, которое увязано с военными действиями в Чечне и других республиках Северного Кавказа перестало существовать за рамками официальной истории, и чтобы их настоящее, которое, в свою очередь, увязано с их травматическим прошлым, стало объектом внимания государства.

Политика забвения чеченских войн создала вакуум вокруг травмы, связанной с ними, и ветераны сами пытаются его заполнить. Они пишут книги, в которых рассказывают свои истории и свою Историю. Они заполняют цифровое пространство текстами и изображениями, которые связаны с важными для ветеранов событиями и людьми. Они сами организуют свои встречи в честь важных памятных дат. «В отсутствие какой-либо интерpellации со стороны государства или Большого Другого они вынуждены не только самостоятельно добиваться достойного медицинского и социального обслуживания “на местах”, но и сами определять границы своего символического горизонта, что, конечно, оказывается крайне трудно ввиду отсутствия легитимированного символического языка описания» (Кобылин, Николай 2017).

Отношение российского общества к войнам в Чечне менялось с течением времени. Рубежом стал «черный сентябрь» 1999 г. Именно тогда была совершена серия террористических актов в Москве, Буйнакске и Волгодонске. «В общественном восприятии на смену “повстанцам”, “вооруженному сопротивлению” и “борцам за свободу” первой войны пришли “исламские террористы” второй» (Russell 2005). Резкая смена настроений произошла не только в обществе, но и в СМИ: «Когда даже российские журналисты, поддерживавшие чеченцев во время первой войны, оказались в ярости от совершенных терактов, в России произошел неизбежный и значительный сдвиг в освещении событий в Чечне» (Там же). Тогда же начинает стремительно раскручиваться большой государственный контртеррористический нарратив. Гражданское общество в России активно выступало против Первой чеченской войны, проводились акции протеста. Во время Второй чеченской активность гражданского российского общества снизилась в принципе, а война как таковая практически пропала из поля зрения общественности.

Менялось и общественное восприятие российских военных, которые воевали в Чечне. Во время Первой чеченской в боевых действиях принимало участие большое количество солдат-срочников. С самого начала это вызывало массу возмущений в российском обществе. Плохо подготовленные молодые призывники воспринимались такими же жертвами войны и государственной системы, как и мирные жители. Вторая чеченская быстро превратилась в войну профессионалов военного дела с бандитами. Образ жертвы больше не увязывался в общественном сознании с российскими военными, полицейскими, сотрудниками ОМОНа и

т.д. По сути, жертвами теперь стали только мирные российские жители, гибнущие от рук террористов. В 2009 г. режим КТО был официально отменен, и все происходящее на территории Чечни окончательно стало делом самой Чечни. Однако можно ли считать, что память о Чеченских войнах окончательно утратила свою актуальность? – Нет, и эту память хранят не только ветераны и жертвы войны, но и люди, которые не принимали в ней никакого участия. К 25-й годовщине начала Первой чеченской войны Президентский центр Б.Н. Ельцина провел выставку «На войне. Размышления о Первой чеченской». Не менее, если не более интересным, чем сама выставка, стал для меня как для исследователя журнал отзывов. Практически все отзывы содержат фразы типа: «Мы всегда будем помнить об этом», «Мы помним, чтобы никогда не повторять», «Вечная память всем погибшим», «Мы все должны помнить...» и т.д. Люди писали в своих отзывах о том, что никогда не были на войне в Чечне, но считают ее важнейшей частью истории своей страны, которая должна широко освещаться и обсуждаться.

Дж. Александер пишет: «Культурная травма имеет место, когда члены некоего сообщества чувствуют, что их заставили пережить какое-либо ужасающее событие, которое оставляет неизгладимые следы в их групповом сознании, навсегда отпечатывается в их памяти и коренным и необратимым образом изменяет их будущую идентичность» (Александер 2012: 6). Как поясняет сам Александер, это определение является его собственным обобщением результатов работы и размышлений на тему культурной травмы целой группы исследователей. Далее он дает важное уточнение: «Мой собственный подход строится как раз на отказе от ошибки натурализма. Прежде всего я утверждаю, что события, взятые отдельно и как таковые (*in and of themselves*), не создают коллективную травму. События не являются травмирующими по своей внутренней природе. Травма есть свойство, приписываемое событию при посредстве общества» (16). Таким образом, Дж. Александер рассматривает травму как произвольный и избирательный культурный процесс, который имеет свои этапы и в котором принимают участие определенные действующие лица. Травма формулируется, «создается» как смысловая единица группой носителей и воспринимается аудиторией, обществом. Для того чтобы травма была успешно воспринята и признана, между аудиторией и носителями травмы должна быть установлена четкая связь, группа носителей должна быть «представлена в терминах, описывающих ее ценные качества, разделяемые более масштабной коллективной идентичностью». Кроме того, группа носителей травмы должна обладать необходимыми ресурсами, в процессе репрезентации она должна суметь создать новый нарратив, который может быть принят аудиторией как господствующий. Сейчас ветераны чеченских войн находятся на пути становления своих символических смыс-

лов и формирования собственного травматического нарратива. Если им удастся найти правильные формы репрезентации своей травмы и аудитория примет ее как часть своей новой идентичности, то это может стать шагом на пути трансформации памяти ветеранов о чеченских войнах в новую культурную травму российского общества. Но этот процесс чрезвычайно сложно будет осуществить без участия власти и задействования необходимых социальных и политических ресурсов.

Примечания

¹ Указ Президента Российской Федерации от 30 ноября 1994 г. № 2137 «О мероприятиях по восстановлению конституционной законности и правопорядка на территории Чеченской Республики».

² Указ Президента РФ от 23 сентября 1999 г. № 1255с «О мерах по повышению эффективности контртеррористических операций на территории Северо-Кавказского региона Российской Федерации».

³ В рамках проекта MEMCORE (Бернский университет, Швейцария, 2018–2022 гг.) исследуется связь между исторической памятью и конфликтами на Северном Кавказе, на Украине, в Грузии.

⁴ Федеральный закон «О ветеранах» от 12.01.1995 № 5-ФЗ.

⁵ Круглый стол ветеранов Чечни, Сахаровский центр, Москва, 14 марта 2020. Видеозапись встречи можно посмотреть по ссылке: <https://www.youtube.com/watch?v=kKp2PoVBMM0&feature=youtu.be>

Литература

Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 5–40.

Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М.: НЛЮ, 2016.

Ассман А. Непрошедшее прошлое: почему исторические травмы подрывают доверие к будущему // Теории и практики. 2017. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/16023-neproshedshee-proshloe-pochemu-istoricheskie-travmy-podryvayut-doverie-k-budushchemu>

Голубев А., Ушакин С. XX век: письма войны. М.: НЛЮ, 2016.

Кобылин И., Николаи Ф. Американские trauma studies и пределы их транзитивности в России // Логос. 2017. Т. 27, № 5. С. 115–136.

Трошин С. Традиции девальвации не подлежат // Военно-промышленный курьер (11 апреля 2007). URL: <https://www.vpk-news.ru/articles/3450>

Трубина Е. Феномен вторичного свидетельства: между безразличием и «отказом от недоверчивости» // Травма: пункты. М.: НЛЮ, 2009.

Ушакин С. Вместо утраты: Материализация памяти и герменевтика боли в провинциальной России // Травма: пункты. М.: НЛЮ, 2009.

De Greiff P., Patel A., Waldorf L. Disarming the past: transitional justice and ex-combatants. Social Science Research Council, 2009.

Duclos N. Rethinking the Former Combatants' Return to Civilian Life // War Veterans in Postwar Situation: Chechnya, Serbia, Turkey, Peru, and Cote d'Ivoire. Palgrave Macmillan, 2012.

Kalyvas N.S. The logic of violence in civil war. New York: Cambridge University Press, 2006.

Le Huerou A., Sieca-Kozłowski E. A "Chechen Syndrome"? Russian Veterans of the Chechen War and the Transposition of War Violence to Society // War Veterans in Postwar Situation: Chechnya, Serbia, Turkey, Peru, and Cote d'Ivoire. Palgrave Macmillan, 2012.

- O'Hara C.P., Thomas T.L. Combat stress in Chechnya // *Voennyi Meditsinskii Zhurnal*. 1996. No. 4.
- RFE/RL Russia Court Challenges Unprecedented Compensation award for Chechen War Veteran, 29 September 2003. URL: <https://www.rferl.org/a/1104486.html>
- Russell J. Terrorists, bandits, spooks and thieves: Russian demonisation of the Chechens before and since 9/11 // *Third World Quarterly*. 2005. Vol. 26, No. 1. P. 101–116.
- Zucchini D. Sorting Friends from Foes // *Los Angeles Times*. 2004. 1 November. A1, A8–A9.

Статья поступила в редакцию 11 марта 2021 г.

(Not) to be a veteran of the Chechen wars

Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya

DOI: 10.17223/2312461X/32/5

Valentina A. Tanaylova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: valya00763@gmail.com

Abstract. This article explores the traumatic memory of veterans of the Chechen wars and the ways in which this memory is dealt with by both the veterans themselves and the state. The article analyses state activities aimed at the veteran community, state narratives describing veterans and their war experiences, the veterans' own reflection on their traumatic experiences and the ways in which they choose to deal with them. Sources for the author included interviews with veterans of the First and Second wars in Chechnya, materials from a joint roundtable of veterans and researchers of the Swiss MEMCOPE project, as well as online resources created by and for veterans. The qualitative analysis of the collected materials was carried out using Atlas.ti, among other tools. The theoretical framework for the paper is based on research areas such as memory studies and trauma studies. The author concludes that veterans of the Chechen wars are now on the way to establishing their symbolic meanings and forming their own traumatic narrative. This could be a step towards transforming veterans' memories of the Chechen wars into a new cultural trauma of Russian society. But this process will be extremely difficult to implement without the involvement of the authorities and the necessary social and political resources.

Keywords: Chechen wars, veterans, memory, trauma, memory policy, oblivion

References

- Alexander J.C. Kul'turnaia travma i kollektivnaia identichnost' [Cultural Trauma and Collective Identity], *Sotsiologicheskii zhurnal*, 2012, no. 3, pp. 5–40.
- Assmann A. *Novoe nedovol'stvo memorial'noi kul'turoi* [Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention]. Moscow: NLO, 2016.
- Assman A. Neproshedshee proshloe: pochemu istoricheskie travmy podryvaiut doverie k budushchemu [The past unprocessed: Why historical traumas undermine confidence in the future], *Theory&Practice*. 2017. Available at: <https://theoryandpractice.ru/posts/16023-neproshedshee-proshloe-pochemu-istoricheskie-travmy-podryvayut-doverie-k-budushchemu>
- Golubev A., Ushakin S. *XX vek: pis'ma voiny* [XX century: letters from war]. Moscow: NLO, 2016.
- Kobylin I., Nikolai F. Amerikanskii trauma studies i predely ikh tranzitivnosti v Rossii [American Trauma Studies and the Limits of Their Transitivity in Russia. Heart-To-Heart Talks with Veterans of Local Conflicts], *Logos*, 2017, Vol. 27, no. 5, pp. 115–136.
- Troshin S. Traditsii deval'vatsii ne podlezhazhat [Traditions are not subject to devaluation], *Voенно-promyshlennyyi kur'er* (11 April 2007). Available at: <https://www.vpk-news.ru/articles/3450>

- Trubina E. Fenomen vtorichnogo svidetel'stva: mezhdubezrazlichiem i "otkazom ot nedoverchivosti" [The phenomenon of secondary testimony: Between indifference and "denial of distrust"]. In: *Travma: punkty* [Trauma: points]. Moscow: NLO, 2009.
- Ushakin C. Vmesto utraty: Materializatsiia pamiati i germenevtika boli v provintsial'noi Rossii [Instead of loss: The Materialization of Memory and the Hermeneutics of Pain in Provincial Russia]. In: *Travma: punkty* [Trauma: points]. Moscow: NLO, 2009.
- De Greiff P., Patel A., Waldorf L. *Disarming the past: transitional justice and ex-combatants*. Social Science Research Council, 2009.
- Duclos N. Rethinking the Former Combatants' Return to Civilian Life. In: *War Veterans in Postwar Situation: Chechnya, Serbia, Turkey, Peru, and Cote d'Ivoire*. Palgrave Macmillan, 2012.
- Kalyvas N.S. *The logic of violence in civil war*. Cambridge University Press, New York, 2006.
- Le Huerou A., Sieca-Kozłowski E. A "Chechen Syndrome"? Russian Veterans of the Chechen War and the Transposition of War Violence to Society. In: *War Veterans in Postwar Situation: Chechnya, Serbia, Turkey, Peru, and Cote d'Ivoire*. Palgrave Macmillan, 2012.
- O'Hara C. P., Thomas T.L. Combat stress in Chechnya, *Voennyi Meditsinskii Zhurnal*, 1996, no. 4.
- RFE/RL *Russia Court Challenges Unprecedented Compensation award for Chechen War Veteran*, 29 September 2003. Available at: <https://www.rferl.org/a/1104486.html>
- Russell J. Terrorists, bandits, spooks and thieves: Russian demonisation of the Chechens before and since 9/11, *Third World Quarterly*, 2005, Vol. 26, no. 1, pp. 101–116.
- Zucchini D. Sorting Friends from Foes, *Los Angeles Times*, 1 November 2004, A1, A8–A9.

ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ МЕДИЦИНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

УДК 61(091)

DOI: 10.17223/2312461X/32/6

ИНФРАСТРУКТУРА СОВЕТСКОЙ ОНКОЛОГИИ: МЕЖДУ АРХАИКОЙ И МОДЕРНОМ*

Сергей Викторович Мохов

Аннотация. Западная онкология сформировалась в начале 1980-х гг. с установлением конвенции в виде молекулярной парадигмы рака и с формированием высокотехнологичной системы диагностики и лечения. По отношению к советской онкологии ничего подобного сказать нельзя: до самого распада СССР основным взглядом на природу злокачественных опухолей оставалась консервативная полиэтиологическая теория, а главный упор делался на всеобщую систему осмотров и профилактики. Чем можно объяснить подобное отличие? Джоан Фуджимура полагает, что признание первенства за теорией онкогена должно объясняться двумя факторами: 1) самой теорией, которая является продуктом успешного перевода разных теоретических языков и 2) возможностями инфраструктуры науки о раке этого времени, которая могла отвечать на высокие запросы новой теории. При этом инфраструктура определила и развитие всей онкологии на многие десятилетия вперед, создав созависимость идей и материи. В статье проведена ревизия этой теоретической логики, которая была дополнена анализом эпистемологической программы советской онкологии и ее институционализации, включая профессиональные карьеры советских онкологов. Итогом статьи стало следующее утверждение. Советская онкологическая система испытывала сильное влияние диалектического материализма, который сформировал понимание причины болезни, методы и инструменты лечения. За счет наличия единой программы советская онкология уже в 1920–1930-е гг. активно развивалась. В последующие несколько десятилетий была создана уникальная трехчастная инфраструктура (профилактики, диагностики, просвещения), не имеющая аналогов в мире. При этом так же, как и западная онкология, которая попала в ловушку инфраструктур, советская онкология аналогично увязла в своем материальном субстрате, не чувствительном к изменениям. В этом фокусе советская онкология повторила путь многих модернистских проектов в СССР: начавшись как авангард мировой науки, уже в 1970-е она стала отстающей и архаичной.

Ключевые слова: инфраструктура, советская онкология, рак, альтернативный модерн, лечение рака в СССР, советская медицина

* Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2020-910).

Введение

Николай Блохин, один из основателей советской онкологии, регулярно вел ожесточенные бои с врагами своей дисциплины. С особым рвением он публиковал обличительные статьи о различных *ненаучных* методах лечения злокачественных опухолей, в которых подвергал обвинениям не только абстрактных и безымянных *целителей и знахарей*, но и конкретных представителей институциональной советской науки. В разное время врагами советской онкологии были признаны заслуженный микробиолог Александра Троицкая, автор ауто-вакцины от рака; биолог Юрий Продан, изготавливавший противоопухолевые препараты на основе чистотела; изобретатель и биохимик Анатолий Качугин, предлагавший лечить опухоли комбинацией препаратов на основе кадмия-113 и семикарбазида солянокислого. Число только названных поименно Блохиным врагов советской онкологии исчислялось десятками (Блохин 1956, 1964, 1968, 1971; Блохин, Орловский, Серебров 1980).

Достаточно сложно определить, что именно явилось причиной неприятия каждой из методик. Теоретические построения и клиническая практика большинства из отвергнутых теорий были вполне конвенциональны науке этого времени и могли найти свое место в онкологической практике: например, семикарбазид-кадмиевая терапия А. Качугина, подвергнутая обструкции Н. Блохиным и коллегами, спустя многие десятилетия была заново открыта в США. Однако отвергнутые концепции все же объединяет одна общая характеристика: практически все они являлись универалистскими методами, т.е. предлагали единственно верное лечение для всех без исключения видов опухолей. В этом фокусе ситуация уже не так уникальна.

Борьба с универалистскими противораковыми методиками наблюдалась и в западных онкологиях в середине XX в. По мнению ряда исследователей, причина подобных конфликтов кроется в особенностях становления онкологии как молодой дисциплины (Patterson 1987; Lowy 1996; Clow 2001; Timmermann, Toon 2012; Bollinger 2016). В 1940–1970-е гг. наука о раке во многих странах переживала свое дисциплинарное оформление: формулировались основные теории, разрабатывался собственный теоретический язык, устанавливались протоколы и правила клинических исследований, открывались лаборатории и институты. В этих условиях онкологическое сообщество вполне ожидаемо встречало с агрессией любое проникновение в свое поле и особенно, когда это были попытки дать *универсальную* теорию рака: это нарушало хрупкий баланс сил внутри формирующейся дисциплины (Patterson 1987; Clow 2001; Bollinger 2016). К началу 1980-х гг., когда западная онкология заканчивает свое оформление, связанное с установлением консенсуса в виде молекулярной парадигмы рака, стихают и научные бои (Fujimura 1988, 1996).

Тем не менее есть несколько факторов, мешающих принять это объяснение для советского кейса. Так, мы знаем, что в отличие от западных онкологий, локальные сражения в советской онкологии закончились на десятилетие раньше, уже к концу 1960-х гг.¹ Однако произошло это не потому, что в СССР победила молекулярная биология – она, как раз, не играла ведущей роли в онкологии вплоть до распада Союза, уступая место полиэтиологической теории рака (Петерсон 1980; Блохин и др. 1980). Подобное расхождение ставит перед нами предположение, и это в советской онкологии каким-то образом сложилась *иная* конвенция, что в итоге достаточно сильно отличало советский и западные проекты онкологий. Так ли это?

Теоретическая рамка: научное знание, конвенция и контекст

Джоан Фуджимура, анализируя особенности конвенциональных соглашений в западных онкологиях, опирается на обширные теоретические наработки социологии и антропологии знания Г. Коллинза и К. Кнорр-Цетины, а также социологии перевода М. Каллона, Дж. Ло и Б. Латура (Fujimura 1988, 1996). Выстроенная ею теоретическая схема позволяет увидеть, что признание за молекулярной биологией первенства в противоопухолевых исследованиях связано с двумя факторами. Первое – это успешность самой теории онкогена, а точнее, ее авторов, которые смогли в своей научной работе примирить химические, биологические, генетические и эпидемиологические исследования злокачественных опухолей. При этом они предложили не просто универсальное объяснение рака, а своего рода бриколаж (Дж. Фуджимура называет это *crafting*) из отдельных теоретических элементов, взятых из разных областей. Таким образом, теория онкогена – это результат не только социального процесса убеждения разных участников конвенции, но и успешного *перевода* (translation, по Дж. Ло) отличных друг от друга теоретических языков в один язык. Второе – это тот факт, что успех бриколажирования единой теории связан с инфраструктурой самой онкологической системы: от институтских кафедр и финансовых потоков до лабораторий. Начиная с 1970-х гг., вследствие открытия и активного внедрения громоздких томографов и дорогостоящих биохимических анализов, западные онкологические системы стали формироваться как системы высокотехнологичной диагностики и точечного дорогостоящего лечения (Там же). Фуджимура отмечает, что именно этот тренд позволил онкологическим системам обслуживать предложенную сложную теорию онкогена и так быстро адаптироваться к ее требованиям. При этом конфигурирование инфраструктуры под теорию онкогена определило и саму онкологию на многие годы вперед, создав своего рода созависимость идей (теории) и инфраструктуры.

Эта теоретическая рамка позволяет Фуджимуре концентрироваться на том, *как именно* достигаются договоренности и переводы внутри одной дисциплины, т.е. на *описаниях* онкологической конвенции. Однако данная оптика не позволяет нам что-либо сказать об изначальных составных элементах переговоров внутри онкологии. Фуджимура лишь кратко отмечает, что до 1970-х гг. онкология представляла собой разрозненные миры, заключенные в самые разные дисциплинарные поля, и между ними шел вялотекущий диалог (Patterson 1987). Таким образом, долгая до-конвенциональная история дисциплины и ее влияние на конвенцию остаются за скобками. До сих пор не выяснен остается вопрос исходных идей и круг самих участников онкологической конвенции: кто и почему вообще участвует в переговорах? Почему одни участники и их идеи важны, а другие нет? Этот момент имеет принципиальное значение для поставленного нами вопроса, т.е. для понимания различий в конвенциях *разных* онкологий: почему советская и западные онкологии² вообще могли сложиться по-разному? Это другой исходный набор идей и акторов?

Учитывая этот аспект, который мешает использовать готовую теоретическую схему для советского кейса, я предлагаю на первом шаге анализа обратиться к тому, что в сильной программе социологии знания называется *контекстом* производства научного знания: например, к культуре или идеологии (Shapin 1982; Блур 2002). Таким образом, отдельные идеи, социальные статусы участников и их профессиональные траектории становятся коррелятами производства научного знания, их можно не только описать, но и сделать связи между ними видимыми. При этом, аналогично концептуальной рамке Дж. Фуджимуры, я смотрю на онкологию как на структуру с двумя переменными: 1) состоящую из коллективных представлений (*теорий* о раке, *методов* и *практик* лечения, *направлений* исследований) и 2) институционального / материального ее оформления в виде инфраструктуры, которая является социоматериальным воплощением идей, *что такое рак* и *как его лечить*. При этом инфраструктура, понимаемая очень прямо, как материальный субстрат, обладает метакоммуникативной функцией, а значит, может конституировать / создавать / упорядочивать различные режимы взаимодействия акторов (Star 2004; Larkin 2013; Harvey, Knox 2015). Подобное усиление этой части ее теоретической схемы выглядит вполне логично, особенно с учетом того, что Джоан Фуджимура пишет свои тексты в девяностые годы, до активного теоретического осмысления роли инфраструктур в социальной жизни. Очевидно, что сейчас ее работа имела бы больше шансов быть смещенной в сторону материальности и того, как инфраструктура влияет на научное знание³.

Обобщая вышесказанное, я попробую описывать не то, *как* происходил процесс переговоров внутри советской онкологии, а то: 1) *что* являлось основанием для формирования системы коллективных (научных) представлений о раке; 2) *как* это было реализовано в инфраструктуре. В итоге я попробую сделать вывод о том, *какие* последствия это имело и в чем именно заключаются различия западного и советского проектов онкологии.

Источники и методы

В качестве двух исследовательских объектов мной выбраны:

1) эпистемологическая программа советской онкологии. Этот фокус позволит сделать выводы об общих границах советской науки и онкологии в частности, понять уровень конкуренции между идеями и теориями;

2) логика формирования основных научных институций и профессиональных карьер в советской онкологии указанного периода. Этот шаг даст понять, как и почему мог оформиться ковенант.

При этом оба шага я предлагаю рассматривать хронологически: первый этап формирования советской онкологии можно назвать «доинституциональным», это 1917–1945 гг., когда наука об опухолях была представлена отдельными персоналиями и была включена в общую систему здравоохранения; второй этап – это уже создание онкологической службы, связанное с Постановлением Правительства СССР от 30.04.1945 «Об организации Государственной онкологической службы в СССР» и по конец 1960-х гг., когда стихли основные научные сражения.

Для реализации этих шагов мной будет проанализирована специализированная медицинская и научно-популярная литература по вопросам онкологии, издававшаяся в СССР в 1930–1960-е гг.; сборники и тезисы онкологических конференций; мемуары и воспоминания советских онкологов; данные из вторичных источников, в том числе доступная официальная статистика; история и хронология создания основных онкологических институций, а также архивные материалы (ГАРФ).

Диалектический материализм как эпистемологическая программа советской науки

Советская наука, как, впрочем, и другие стороны советской жизни, испытывала сильное влияние марксистской идеологии. Многими исследователями это влияние сводится к политическому давлению и рассматривается в негативном ключе (Eremeeva 1995; Josephson 1996; Ivanov 2002). Наиболее известные факты такого давления – это гонения

на генетику в 1930-е гг., запрет на выезд в Великобританию известного физика Петра Капицы, агрессивный протекционизм крайне спорных теорий вроде «мичуринской агрономии» Трофима Лысенко или «превращение из неживого в живое» биолога Ольги Лепешинской. Согласно этому взгляду на бытование знания в СССР уже после смерти Иосифа Сталина и развенчания культа личности политическое давление на советскую науку постепенно снижалось и в итоге перешло в область поверхностной цензуры. В любом случае влияние контекста и идей советского общества на науку должно рассматриваться в ключе агрессивного протекционизма или репрессий.

Другая часть исследователей полагает, что влияние идеологии не может быть сведено исключительно к цензуре. Связь идеологии и науки должна рассматриваться шире, в том числе на эпистемологическом уровне (Bronstein, McCutcheon 1995; Колчинский 1997). Мы должны учитывать действительные попытки инкорпорирования марксистской философии в тело различных дисциплин, особенно когда они были успешны. Так, элементы диалектического материализма заметны в советской эволюционной биологии, космонавтике, математике, квантовой физике (Деборин 1926; Местергази 1930). Влияние идеологии было значительным не только на ранних этапах советской науки, но на всем протяжении существования СССР: даже с началом «оттепели» и развенчанием культа личности многие рядовые советские ученые продолжали искренне верить в принципы марксистской науки, стараясь применять их на практике. Таким образом, советскую науку можно и нужно понимать только учитывая особенности влияния марксистской философии (а точнее диалектического материализма) на самих ученых и на принципы организационного устройства советской академии. Эту точку зрения на связь науки и философии в СССР отстаивает, в том числе, Лорен Грэхэм, крупнейший историк советской науки (Грэхэм 1991).

Вторая точка зрения выглядит убедительнее для нашего объекта рассмотрения, особенно если учитывать тот факт, что диалектический материализм и медицина являлись отдельной темой активного осмысления для советских идеологов (Левит 1926). Так, в 1920-е гг. на базе МГУ был сформирован Кружок врачей-материалистов, успешно работавший почти целое десятилетие; из печати регулярно выходили книги вроде «В борьбе за диалектический материализм в медицине» Я. Лифшица (1931) или «К вопросу о механическом и диалектическом материализме в естествознании и медицине» Л. Боголеповой (1927), а основатель советского здравоохранения Николай Семашко был членом марксистских кружков с 1893 г.

Принимая этот взгляд на советскую науку, мы признаем, что онкология в СССР, по крайней мере на ранних этапах своего становления,

должна была также испытывать влияние диалектического материализма, что, очевидно, достаточно сильно отличало ее от западных онкологий. В чем это могло выражаться и какие последствия иметь?

**Советская онкология в 1920–1940-е гг.:
понимать и предотвращать рак**

Я не буду пересказывать программу диалектического материализма, скажу лишь то, что диалектический материализм принято еще называть нередукционистским материализмом. Это значит, что: 1) в основе всего лежит материя; 2) она многомерна, разворачивается и взаимодействует на нескольких уровнях бытия (физическая, химическая, механическая, биологическая, социальная, по Ф. Энгельсу). Иными словами, все состоит из материи, но материя не сводима к одному уровню ее понимания (Грэхэм 1991). Применительно к физиологии человека это означает рассмотрение человеческого организма с холистических позиций, как единство физического, психического и социального. Согласно этому взгляду любые недуги являются следствием взаимодействия организма со средой. Сама по себе болезнь не может быть локализована, она связана со всей системой жизнедеятельности человека. Чем лучше среда и конкретные условия жизни человека, тем меньше он болеет (Шепуто 1961; Царегородцев 1966).

Именно на этом и строилась советская медицина. Для нее было важно понимать причину появления болезни и бороться с ней, а не со следствием, т.е. с проявлением заболевания (Давыдовский 1962). Как отмечал Зиновий Соловьев, заместитель наркома здравоохранения, «человек – это не только биологическое существо, но существо, которое живет в особых условиях, отличных от условий жизни животных, – существо общественное. Медицинская школа должна поэтому установить стык между биологией и социальными науками. Из школы будущий врач должен выйти умеющим научно-материалистически, марксистски мыслить и правильно понимать социальные закономерности, действующие в человеческом обществе. Но этого еще недостаточно. Нам важно иметь врача – практического деятеля, который в состоянии брать больного и окружающую его среду в качестве объекта для организованного воздействия» (Соловьев 1956). При таком взгляде на болезнь роль врача и характер советской медицины были достаточно специфическими. В 1924 г. Н.А. Семашко на V Всероссийском съезде здравоохранения хорошо описывал задачи врача следующим образом: «Место врача-ремесленника, умеющего орудовать только молоточком, займет врач с широким социальным кругозором, умеющий в каждом больном находить социально-этиологические моменты, участник социальной терапии» (Семашко 1954). На структур-

ном уровне это означало следующее: основная роль в медицинской системе отводилась диспансеризации, профилактике, пропаганде здорового образа жизни и гигиены, само лечение было скорее радикальным. Советская медицина – это, прежде всего, медицина профилактики (Davis 1989; Ryan 1990; Rowland, Telyukov 1991; Farmer, Goodman, Baldwin 1992).

Собственно, марксистский взгляд на человека и болезнь был инкорпорируван не только в широкую профилактическую семашкинскую модель здравоохранения, но и в первые субстраты проекта советской онкологии. Причины появления опухолей были аналогичны причинам появления любых других болезней человека (Давыдовский 1962; Блохин 1967, 1971). Злокачественные опухоли имели средовое объяснение и коренились в сложном взаимодействии человека и окружающего мира. Николай Петров закрепил этот принцип в самом определении опухоли, которая была концептуализирована как «дистрофическая пролиферативная реакция организма на различные вредные факторы, внешние и внутренние, стойко нарушившие состав и строение тканей клеток и изменившие их обмен» (Петерсон 1980). Среди основных причин появления опухолей назывались привычки питания, условия работы и вредное производство, бытовая гигиена, вирусы и т.д. Например, считалось, что высокий уровень заболевания раком желудка в СССР вызван большим удельным весом маринованных и соленых продуктов в питании советских граждан и даже употреблением кипятка в случае северных народов; рак легких связывался с вредным производством (Заридзе, Басаева 1990; Блохин 1967, 1971). На основе средовой парадигмы Леоном Шабаром была сформулирована теория «предраковых заболеваний», согласно которой раку всегда предшествуют различные хронические заболевания, вызываемые долгим и последовательным раздражением ткани, т.е. все той же средой: например, язва перетекала в рак желудка, а хронические проблемы с желчью приводили к раку печени (Шабар 1941). Это существенно отличало советскую онкологию от западных онкологий этого времени, в которых, конечно, присутствовали подобные объяснения раковых заболеваний, но они не исходили из эпистемологической программы и не были закреплены как единственно верные, а рассматривались среди прочих теорий.

Средовое понимание причин опухолей легло в основание главного советского инструмента борьбы с ними: это противораковая пропаганда, направленная на изменение бытовых привычек (Петерсон 1980). Этот принцип был закреплен на первом совещании при Наркомздраве РСФСР по борьбе против раковых заболеваний в 1925 г. Начиная с 1930-х гг. активно издается научно-популярная литература о раке, публикуются и распространяются плакаты и газеты, действует Всесоюзное онкологическое общество. Среди наиболее значимых материалов,

предназначенных для массового распространения, можно отметить специальный номер журнала «Гигиена и здоровье рабочей и крестьянской семьи», изданный в 1929 г. количеством более 70 000 экземпляров, а также плакаты «Рак излечим, если взяться за него в самом начале» и брошюры Николая Петрова «Что надо знать о раке» (1932) и «Простое слово о раке» (1932). В Москве и Ленинграде ежегодно проводилось недели борьбы против рака в рамках которых устраивались лекции, выставки и показы диафильмов. Так, «только в Ленинграде во время недели было прочитано врачами более 1 500 лекций, которые прослушали 120 000 человек. Большое число лекций было прочитано врачами по радио» (Блохин и др. 1980). Можно заключить, что масштабы просветительской деятельности были действительно крайне широки.

Таким образом, диалектический материализм, концептуально выраженный в многомерном влиянии материи на причины заболевания, лег в основу советской онкологии уже на раннем этапе ее формирования (1920–1940-е гг.), закрепился в виде основного набора теорий, например, таких как предрак или химический канцерогенез, и определил основные направления борьбы с раком: профилактика и просвещение.

Советская онкология в 1920–1940-е гг.: лечить и исследовать рак

Влияние диалектического материализма можно найти не только в достаточно общих принципах объяснения *причин* появления опухолей и их *предотвращения*, но и в практиках *исследования* и *лечения* рака.

Главной задачей исследовательской программы советской онкологии первого этапа становится доказательство первоочередного воздействия среды на причину появления и развития опухолей. В 1927 г. Н. Петров открывает Научно-исследовательский институт онкологии на базе Ленинградской многопрофильной больницы им. И.И. Мечникова. В 1934 г. на базе этого же института открыто новое отделение на 50 коек для изучения роли предраковых заболеваний. Это было первое в мире стационарное отделение профилактики опухолей, занимающееся изучением именно предопухолевых состояний, методов их профилактики и лечения (Блохин 1967). В 1938 г. на базе сухумского обезьяньего питомника организуется лаборатория экспериментального рака, где впервые в мире под руководством все того же Н. Петрова индуцируют опухоли у обезьян: при этом еще ранее, в 1920-е гг. Л. Шабад уже индуцировал опухоли у мышей с помощью каменноугольной смолы. Большое значение для экспериментальной онкологии в изучении злокачественных опухолей внесли исследования А. Кронтовского (1927) и А. Тимофеевского, которые доказали изменчивость опухоли в зависи-

мости от условий ее существования (Петерсон 1980; Гнатышак 1975; ГАРФ. Д. 144, 147, 149).

Лечение опухолей подразумевало не один какой-то конкретный метод, а целую систему лечебных практик, учитывающих разный уровень *бытия* опухоли. *При лечении злокачественных опухолей надо исходить из того, что терапия может быть только комплексной* – стандартные методы должны дополняться методами, ведущими к усилению компенсаторной и защитной функции организма. В 1920–1930-е гг. – это, прежде всего, радикальная хирургия и радиотерапия, дополненные диетами и здоровым образом жизни. Подобный подход соответствовал марксистской холистической концепции человека и делал онкологию не только полиэтиологической в объяснении рака, но и многоуровневой в лечении (Блохин и др. 1980; Петерсон 1980; ГАРФ. Д. 144, 147, 149).

Однако стоит признать, что онкология на ранних этапах первично была связана все-таки именно с хирургией. Если мы обратимся к профессиональным траекториям основателей советской онкологии, то увидим, что врачи-онкологи – это всегда врачи-хирурги: например, П. Герцен и Н. Петров. Хирурги были теми, кто направлял развитие онкологии, в том числе и в методах познания опухолей: раковые заболевания представлялись как болезни тканей, познаваемые также через патологические / морфологические исследования. Поэтому в научно-исследовательском институте онкологии, открытом Н. Петровым, основная работа велась по изучению этиологии и *патогенеза* опухолей⁴.

Все эти элементы прошли свою первичную сборку в первых попытках организации медицинского онкологического обслуживания (Лотова 1979). В 1931 г. в Харькове проходил Первый Всесоюзный съезд онкологов, на котором было предложено создать государственную онкологическую программу на принципах диспансерного наблюдения за раковыми больными. По результатам съезда был издан Приказ от 5 мая 1935 г. «Об организации борьбы с раковыми заболеваниями», который предписывал открытие онкологические поликлиник в Москве, Ленинграде, Воронеже, Новосибирске, Свердловске и небольших отделений в 52 региональных центрах (Труды 1936).

Обобщая интенции раннего этапа формирования советской онкологии (1920–1940-е гг.), можно сказать, что эпистемологической базой для социалистической онкологии стала программа диалектического материализма: рак конструировался как следствие влияния среды, его лечение было редуцировано до радикальных, но дешевых методов лечения (хирургии и лучевой терапии), основной упор был сделан на пропаганду и профилактику.

Советская онкология в 1945–1960-х гг.: радикальная материализация марксистского понимания рака

Системный марксистский взгляд на природу злокачественных опухолей и способы их лечения в итоге нашел воплощение в интенсивной институциональной организации онкологической системы уже после Второй мировой войны вместе с принятием Постановления Правительства СССР от 30.04.1945 «Об организации Государственной онкологической службы в СССР». Согласно этому распоряжению все советские республики в ближайшие годы должна была охватить обширная сеть онкологических учреждений, аналогично общей системе медицинской диспансеризации и тому принципу, что был сформирован еще в 1930-е гг.

Собственно, эта программа, как и другие масштабные проекты Советского государства, была достаточно быстро реализована. Если в 1940 г. на весь СССР было 26 онкодиспансеров, то к 1970 г. – уже 273; за это же время число онкокабинетов увеличилось с 117 до 3 200 соответственно, а онкологических коек – с 1,7 до 46,5 тыс. (Петерсон 1980). Обязательная диагностика и регистрация онкологических больных на всей территории СССР была введена в 1953 г. Согласно приказу Министра здравоохранения СССР № 19 от 25.01.1956 «О мероприятиях по улучшению онкологической помощи населению и усилению научных исследований в области онкологии» вводились массовые профилактические и индивидуальные осмотры населения (всех женщин старше 30 лет и всех мужчин старше 35 лет) с последующей диспансеризацией и лечением выявленных больных. Благодаря этой инфраструктуре профилактическими осмотрами были ежегодно охвачены до 30 млн чел. (Глебова 1968). Американские коллеги, постоянно посещавшие СССР для обмена опытом в онкологии, удивлялись размаху инфраструктуры диагностики (Hospital Services 1963). Подобную обширную сеть диагностики не удалось создать ни одной стране мира (Ryan 1990; Rowland, Telyukov 1991).

Вовлечение населения в активную онкологическую диспансеризацию (1950-е гг.) было сопряжено с также не имевшей аналогов активной санитарно-просветительской деятельностью о лечении рака (Чиссов и др. 1998; Блохин и др. 1980). Центральным НИИ санитарного просвещения в 1953 г. были разработаны «Инструктивно-методические указания по санитарному просвещению в области профилактики рака» (Орловский 1962). Просвещение населения было предусмотрено в рамках профессиональной деятельности младшей медицинской сестры, а методически оформлено в многочисленных учебных пособиях по онкологии (Глебова, Вирин 1982). Н. Блохин пишет: «Стройная система противораковой борьбы, существующая в нашей стране, оправдала себя и принесла ощутимые результаты в деле диагностики и лечения он-

кологических заболеваний» (Блохин 1971). Именно благодаря такому взгляду на болезнь противораковая пропаганда была частью системы здравоохранения, а не общественным независимым движением, как, например, Cancer society в США.

Продолжали развиваться и исследования рака, направленные на первоочередное доказательство влияния среды на раковые заболевания. В 1958 г. в Абхазии на месте обезьяньего питомника был основан уже целый Научно-исследовательский институт экспериментальной патологии и терапии, ставший в итоге главной советской научной базой для доказательства теории средового канцерогенеза. В 1950-е гг. ведущий специалист в этой области Леон Шабад доказывает наличие канцерогенов в промышленных выбросах. В ленинградском институте онкологии был впервые применен выездной экспедиционный метод анализа вредных воздействий канцерогенов в зависимости от условий проживания, труда, быта и характера питания (Шабад 1973). Для изучения эпидемиологического основания онкологических заболеваний советские онкологи активно организовывали этнографические экспедиции: за период с 1950 по 1967 г. Академия медицинских наук СССР провела более 40 региональных экспедиций, отразив в них *географические особенности опухолей* (Блохин 1967: 14). По результатам этих экспедиций в 1960 г. на Всесоюзном совещании онкологов по вопросам организации онкологической помощи и краевым особенностям распространения рака Л. Орловский выступил с докладом «Пропаганда гигиенических знаний с учетом краевых особенностей распространения предопухолевых заболеваний» (Блохин и др. 1980; ГАРФ. Д. 144, 147, 149).

Лечение рака оставалось таким же, только к радикальной хирургии и лучевой терапии, начиная с 1960-х гг., добавляется химиотерапия. Институализация советской онкологии осуществлялась главным образом силами хирургов-онкологов. Так, с 1952 г. неформальным лидером советской онкологии становится пластический хирург Николай Блохин. Старший коллега Н. Блохина и сподвижник Н. Петрова Александр Савицкий, занимавший сразу несколько высоких должностей (начальник Управления противораковых учреждений, главный онколог Минздрава СССР, председатель Всесоюзного научного общества онкологов, созданного по его инициативе в 1955 г.), был также хирургом и членом правления Всесоюзного научного общества хирургов. При этом ближайшие из его окружения ведущие онкологи ту же являлись хирургами, как и вся верхушка Академии медицинских наук и Министерства здравоохранения СССР.

Хирурги стояли не просто во главе советской онкологии как управленцы, но имели свой взгляд на то, какой должна быть наука о раке. Тканевая парадигма, основная для хирургического типа мышления, стала и основным способом понимания злокачественных заболеваний в

советской онкологии. Н. Блохин, который с 1952 г. занимался организацией онкологического центра, назвал его вначале Институтом экспериментальной патологии и терапии рака Академии медицинских наук СССР. Другие онкологические институты СССР были также подчинены негласному лидерству хирургов: например, ленинградский Научно-исследовательский институт онкологии занимался двумя основными проблемами – канцерогенезом и хирургией злокачественных опухолей. Тремя основными научно-практическими проблемами института были в те годы «Диагностика злокачественных опухолей», «Клиника, хирургическое и комплексное лечение злокачественных опухолей» и «Организация противораковой борьбы». В это время появляются первые профессиональные институции: например, с 1955 г. в Ленинграде издается ежемесячный научный журнал «Вопросы онкологии» под редакцией хирурга Н. Петрова. В состав редакционной коллегии входят эпидемиолог А.В. Чаклин, уже упомянутый Л. Шабад, патологоанатом М.Ф. Глазунов, хирурги А. Серебров и А. Раков (Блохин и др. 1980; Чиссов и др. 1998).

Хирурги играли и другую не менее важную роль. Дело в том, что в 1940–1960-х гг. еще не было сформулировано четких практик установления критериев научного и ненаучного в мировой онкологии: не было методик и протоколов клинических испытаний. В этом плане *практики делания онкологии* оставались скорее конвенциональными. Верификация научной теории / метода проходила не через чистый эксперимент или даже соотношение с парадигмой, а через конвенцию с онкологическим сообществом. Именно хирурги являлись той элитной группой, которая устанавливала правила игры в онкологии, а также теми, кто выносит суждение о научности / ненаучности знания в онкологии в формате медицинских комиссий и клинических испытаний. Николай Кременцов, детально изучавший научные конфликты в советской онкологии, особо отмечает, что ни биохимики, ни практикующие радиологи к научной экспертизе новых методов не привлекались (Кременцов 2004). Таким образом, советская онкологическая конвенция сформировалась как сохранение паритета между различными дисциплинами вместе с негласным лидерством хирургии. С одной стороны, необходимость междисциплинарного баланса была вполне адекватна требованиям диалектического материализма, с другой стороны, позволяла онкологии существовать как крупному зонтичному бренду для самых разных исследований с соблюдением иерархии.

Таким образом, советская онкология на своем втором этапе развития (1940–1960-е гг.) продолжила ранее начатые интенции и закрепила их в формальном поле: в виде научных институций, профессиональных статусов, основных теорий и направлений исследований и, конечно, в виде активного строительства диагностической и профилактической инфраструктуры.

Вместо заключения: множественные онкологии в ловушке инфраструктур

Описанная контекстуальная история становления онкологии в СССР демонстрирует ряд интересных и весьма специфических моментов, отличающих ее от западных моделей.

Во-первых, это влияние диалектического материализма, который возвел общие смысловые границы для всей советской онкологии: это причины болезни, методы и инструменты лечения и предотвращения заболеваний, а также приоритетные направления исследований. Можно сказать, что благодаря эпистемологической программе диалектического материализма советская онкология была достаточно единой, конвенциональной уже на первом этапе своего становления, в 1920–1930-е гг. Во-вторых, следствием быстрого установления ковенанта (и самого характера диамата) стало то, что в СССР быстро приступили к созданию самой национальной системы. За несколько десятилетий в СССР была создана не имеющая аналогов в мире трехчастная инфраструктура: профилактики, диагностики, просвещения. Если западные онкологии в 1940–1950-е гг. только робко развивались, нащупывая потенциальные возможности и открывая первые институции, то советская онкология уже активно реализовывалась. Это подтверждает и то восхищение, с которым западные коллеги воспринимали строительство в СССР диспансерной инфраструктуры и ее размах. В-третьих, это активное участие хирургического сообщества в формировании проекта советской онкологии. С одной стороны, хирургия была основным методом лечения того времени; она была бюджетна и проста для масштабирования во всесоюзную онкологическую систему. С другой стороны, хирурги не только были врачами, но и управляющими менеджерами советского онкологического проекта, определяя основные направления исследований и практики. Очевидно, что это также имело серьезное основание для конвенции.

Эти три пункта достаточно существенно отличают траектории развития советской онкологии и западных ее моделей. Если западные онкологии – это поздний проект, это онкология молекулярной биологии с высокотехнологичной и точечной диагностикой (МРТ, КТ и биохимические анализы) и таким же точечным лечением, то советская онкология – это полиэтиологическая средовая теория рака, обширная практика диагностических осмотров и радикальное лечение; проект, получивший быстрое развитие и становление.

Однако есть и то, что объединяет оба проекта. Это достаточно сильная связь систем с материальной средой: клинической, исследовательской и диагностической инфраструктурой. Если, как отмечает Джоан Фуджимура, западные онкологии попали в ловушку инфраструктуры в 1980-е гг., что и определило ее развитие на следующие десятилетия, то советская

онкология вполне логично увязла в своем материальном субстрате еще в 1940–1950-е гг. Диалектический материализм, с размахом воплощенный в громоздкой инфраструктуре, сделал советскую онкологию нечувствительной к изменениям: в 1970-е гг. она не смогла отвечать на вызовы⁵ и осталась в рамках заложенного ранее пути и в какой-то степени отсталой.

Эти наблюдения возвращают нас к более широкому кругу проблем: например, к вопросу о понимании развития советской цивилизации вообще. Одной из центральных дискуссионных проблем для историков, изучающих советское общество, является вопрос уникальности опыта строительства социалистического государства. Часть историков полагает, что советский опыт можно интерпретировать как достаточно архаичный, наследующий много черт аграрного и традиционного общества и что в нем нет ничего, что сближало бы его с Глобальным Севером. Другая же часть исследователей полагает, что советский проект вовсе не архаичен, а является своего рода альтернативным проектом модерна⁶. В этом фокусе, например, такие проявления модерности, как наука и технологии, имели подобный исходный набор переменных, как и западные проекты модерна, однако сборка этих элементов выражена в других формах.

Собственно, учитывая первые и весьма общие описания проекта советской онкологии, можно сказать, что к одному из таких проявлений множественной или альтернативной модерности следует отнести и советскую онкологию как пример *множественной онкологии*. Онкология в СССР, имея одинаковые наборы переменных, следуя общей традиции и правилам производства знания, все же создала что-то совсем другое, отличное от западной онкологии. Проект советской онкологии, в логике своего развития, следовал за другими советскими проектами альтернативного модерна. Стивен Коткин достаточно хорошо показывает, как советский модерн, оказавшись в авангарде мировых изменений в 1920-е гг., в 60-х демонстрирует уже обратную тенденцию, скатываясь в архаику, становясь не модерном, а традицией (Kotkin 2000). В этом фокусе проект советской онкологии является как раз таким примером советской модерности: онкологическая система первой в истории социалистической страны стартовала слишком амбициозно и стремительно, а в итоге увязла в собственной неподвижной материальности, что в итоге и привело к ее стагнации.

Примечания

¹ Сама специальность «онкология» была выделена в медицине в СССР именно в начале 1960-х гг., что было первым подобным решением в мировой практике. В дополнение к этому Н. Блохин достаточно хорошо конспектировал в своих книгах и статьях весь процесс борьбы с инаковостью в онкологии. Судя по его комментариям, все основные

враги были разбиты еще в 60-е гг. Последний из них – А. Качутин, уже упоминавшийся выше, умер в 1971 г., однако он был дискредитирован еще в 1963 г. (Блохин, Орловский, Серебров 1980).

² Здесь необходимо пояснение. Говоря одновременно о множественных «западных онкологиях» и в то же время «о единой западной онкологии», я подразумеваю, что онкология Глобального Севера имеет больше схожести между собой, чем с советским проектом на всех этапах развития. При этом схожести и отличия между разными «западными онкологиями» и «советской онкологией» позволяют как раз группировать национальные системы лечения рака (французскую, британскую, американскую) в единый кластер, называя его «западные онкологии» – тем самым подчеркивая их единство и не забывая о существовании национальных специфик.

³ При этом интересно, что одна из соавторов Джоан Фуджимуры социолог Сьюзан Ли Стар чуть позже напишет несколько весьма важных текстов, которые лягут в теоретическое осмысление инфраструктур (см.: Star 2004).

⁴ При этом сама хирургия, как изначально достаточно функционалистская практика иссечения тканей, получила свое философское обоснование на уровне диалектического материализма. Это помогло вывести ее за границы пусть и крайне сложной, но все же ремесленной практики (Иванов 1960).

⁵ Это особенно подтверждается более поздними материалами развития советской онкологии, когда вирусная и генетическая теории рака получали правильную «причинность», которая, как несложно догадаться, вела к объяснению многомерного влияния окружающей среды.

⁶ Я не буду перечислять здесь обширный список имен исследователей обоих лагерей, а сошлюсь на прекрасный обзор этих работ в книге Майкла Дэвида-Фокса «Пересекая границы: модернизм, идеология и культура в России и Советском Союзе» (2020).

Источники

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 8009. О. 55.

Д. 144. Документы 4-го Всесоюзного съезда онкологов, г. Ленинград, 1–4 декабря 1986 г.

Д. 147. Резолюция 4-й Всесоюзной конференции онкологов, посвященной ранней диагностике и лечению злокачественных новообразований легких, г. Вильнюс, 17–18 декабря 1975 г.

Д. 149. Документы об участии Всесоюзного общества онкологов в работе международного противоракового союза за 1960, 1970–1971, 1973–1982 годы (отчет, запись беседы, справки, переписка).

Литература

Блохин Н.Н. Предупреждение, выявление и лечение злокачественных опухолей. М.: Знание, 1971.

Блохин Н.Н. О достижениях и путях развития медицинской науки. М.: Знание, 1968.

Блохин Н.Н. Современные методы диагностики злокачественных опухолей. М.: Медицина, 1967.

Блохин Н.Н. Наука против рака. М.: Знание, 1964.

Блохин Н.Н. Проблема борьбы против рака: Состояние и перспективы. Стенограмма публичной лекции. М.: Знание, 1956.

Блохин Н., Орловский Л., Серебров А. Противораковая пропаганда. М.: Медицина, 1980.

Блур Д. Сильная программа в социологии знания // Логос. 2002. № 5/6 (35). С. 162–185.

Гнатышак А.И. Учебное пособие по общей клинической онкологии. М.: Медицина, 1975.

Глебова М.И. Мероприятия по профилактике рака в СССР // Материалы пленума Всесоюзного общества онкологов. Л., 1968. С. 55–58.

- Глебова М., Вирин И. Патронаж онкологических больных. Л.: Медицина, 1982.
- Грэхэм Л. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М.: Политиздат, 1991.
- Давыдовский И.В. Проблема причинности в медицине (этиология). М.: Медгиз, 1962.
- Деборин А.М. Энгельс и диалектика в биологии // Под знаменем марксизма. 1926. № 1–2, 3. С. 9–10.
- Заридзе Д.Г., Басаева Т.А. Динамика заболеваемости отдельными формами рака в некоторых регионах СССР // Вестник РОНЦ им. Н.Н. Блохина РАМН. 1990. № 2. С. 3–10.
- Иванов А. Теория и практика хирургии. Л.: Медгиз, 1960.
- Кременцов Н.Л. В поисках лекарства против рака. Дело «КР». СПб.: Изд-во РХГА, 2004.
- Колчинский Э.И. Диалектизация биологии // Вопросы естествознания и техники. 1997. № 1. С. 38–64.
- Левит С.Г. Эволюционные теории в биологии и марксизм. Медицина и диалектический материализм. М.: Изд-во МГУ, 1926.
- Лотова Е.М. Профилактическое направление советского здравоохранения и становление диспансерного метода работы // Здравоохранение. 1979. № 2. С. 119–124.
- Местергази М.М. Основные проблемы органической эволюции. М.: Моск. рабочий, 1930.
- Орловский Л. Рак, его распознавание и лечение: (Конспект лекции). М.: Ин-т сан. просвещения М-ва здравоохранения СССР, 1962.
- Петерсон Б.Е. Онкология. М.: Медицина, 1980.
- Семашко Н.А. Избранные произведения. М.: Медицина, 1954.
- Соловьев З.П. Избранные произведения. М., 1956.
- Труды Первого Всесоюзного съезда онкологов 8–12 июля 1931 года в Харькове. Харьков: Госмедиздат УССР, 1936.
- Чиссов В.И., Старинский В.В., Ковалев Б.Н., Харламова Н.Н. К истории Российской онкологии // Российский онкологический журнал. 1998. № 3. С. 71–75.
- Царегородцев Г.И. Диалектический материализм и медицина. М.: Медицина, 1966.
- Шабад Л.М. Новые данные по экспериментальному изучению рака. Л.: Медгиз, 1941.
- Шабад Л.М. О циркуляции канцерогенов в окружающей среде. М.: Медицина, 1973.
- Шенуто Л.Л. Вопросы диалектического материализма и медицина / под ред. М.А. Шамашкина. М., 1961.
- Bronshtein V.V., McCutcheon R.V. T. Ter-Oganezov, ideologist of Soviet astronomy // Journal for the History of Astronomy. 1995. No. 26. P. 325–348.
- Bollinger T.M. The Truth about Cancer: What You Need to Know about Cancer's History, Treatment, and Prevention. Hay House Inc., 2016.
- Clow B. Negotiating disease: power and cancer care, 1900–1950. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001.
- Davis C. The Soviet health system: a national health service in a socialist society // Success and Crisis in the National Health System: a Comparative Approach / ed. by Field Mark. London: Routledge, 1989.
- Eremeeva A. Political repression and personality: The history of political repression against Soviet astronomers // Journal for the History of Astronomy. 1995. No. 26. P. 297–324.
- Farmer R., Goodman R., Baldwin R. Health care and public health in the former Soviet Union // Annual International Medicine. 1992. No. 119(4). P. 324–328.
- Fujimura J. Crafting science: A sociohistory of the quest for the genetics of cancer. Harvard University Press, 1996.
- Fujimura J. The molecular biological bandwagon in cancer research: Where social worlds meet // Social Problems. 1988. No. 35(3). P. 261–283.
- Josephson P. Totalitarian Science and Technology. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.

- Ivanov K. Science after Stalin: Forging a new image of Soviet science // *Science in Context*. 2002. No. 15. P. 317–338.
- Harvey P., Knox H., Roads: An Anthropology of Infrastructure and Expertise. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2015.
- Hospital Services in the U.S.S.R.: Report of the U.S. Delegation // *Cancer Epidemiology in the USA & USSR*. 1963. Vol. 80-2044.
- Kotkin S. Modern Times: The Soviet Union and the Interwar Conjuncture // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2000. Vol. 2, No. 1. P. 111–164.
- Larkin B. The Politics and Poetics of Infrastructure // *Annual Review of Anthropology*. 2013. Vol. 42:1. P. 327–343.
- Lowy I. Between bench and bedside: science, healing and interleukine-2 in a cancer ward. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996.
- Patterson J. The Dread Disease: Cancer and Modern American Culture. Harvard University Press, 1987.
- Ryan M. Doctors and the State in the Soviet Union. New York: St. Martin's Press, 1990.
- Rowland D., Telyukov A. Soviet health care from two perspectives // *Health Affairs*. 1991. Vol. 10 (3). P. 71.
- Star S. L. Infrastructure and ethnographic practice: Working on the fringes // *Scandinavian Journal of Information Systems*. 2004. No. 14. P. 107–122.
- Shapin S. History of science and its sociological reconstructions // *History of Science*. 1982. No. 20. P. 157–211.
- Timmermann C., Toon E. Cancer Patients, Cancer Pathways. Historical and Sociological Perspectives. Palgrave Macmillan UK, 2012.

Статья поступила в редакцию 22 декабря 2020 г.

The infrastructure of Soviet oncology: between archaic and modernity*

Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya

DOI: 10.17223/2312461X/32/6

Sergey V. Mokhov, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: svmohov.hse@gmail.com

* The article was prepared in the framework of a research grant funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant ID: 075-15-2020-910).

Abstract. Western oncology took shape in the early 1980s. The convention in the form of the molecular paradigm of cancer has been established, a high-tech system of diagnostics and treatment has been formed. However, in relation to Soviet oncology, there was nothing like this: until the collapse of the USSR, the conservative polyetiological theory remained the main paradigm, and the main emphasis was placed on a universal system of cancer prevention. How can this difference be explained? Joan Fujimura believes that the gain by the oncogene theory should be explained by two factors. First, it is the theory itself, which is the product of the successful translation of various theoretical languages. The second is the new capabilities of the infrastructure, which could meet the high demands of the new theory. At the same time, the infrastructure determined the development of all oncology for many decades to come. The infrastructure created the codependency of ideas and matter. After revising this theoretical logic, I analyzed the epistemological program of Soviet oncology and its institutionalization process, including the professional careers of Soviet oncologists. The article contains the following statement. The Soviet oncological system was strongly influenced by dialectical materialism, which shaped the understanding of the cause of the disease, methods and tools of treatment. This allowed for the active development of Soviet oncology already in the 1920s-1930s. For several decades, a unique three-part infrastructure (prevention, diagnosis, propaganda) has been created, which has no analogues in the world. At the same time, just

like Western oncology, which fell into the trap of infrastructures, Soviet oncology is similarly bogged down in its material substrate. In this focus, Soviet oncology followed the path of many modernist projects in the USSR: starting as the vanguard of world oncology, already in the 1970s it became lagging and archaic.

Keywords: infrastructure, Soviet oncology, cancer, alternative modernity, cancer treatment in the USSR, Soviet medicine

References

- Blokhin N.N. *Preduprezhdenie, vyivlenie i lechenie zlokachestvennykh opukholei* [Prevention, detection and treatment of malignant tumors] Moscow: Znanie, 1971.
- Blokhin N.N. *O dostizheniakh i putiakh razvitiia meditsinskoï nauki* [On the achievements and ways of development of medical science]. Moscow: Znanie, 1968.
- Blokhin N.N. *Sovremennye metody diagnostiki zlokachestvennykh opukholei* [Modern methods of diagnosing malignant tumors]. Akad. med. nauk SSSR. Moscow: Meditsina, 1967.
- Blokhin N.N. *Nauka protiv raka* [Science against cancer]. Moscow: Znanie, 1964.
- Blokhin N.N. *Problema bor'by protiv raka: Sostoianie i perspektivy. Stenogramma publichnoi lektsii* [The problem of cancer control: Status and prospects. Transcript of a public lecture]. Moscow: Znanie, 1956.
- Blokhin N., Orlovskii L., Serebrov A. *Protivorakovaia propaganda* [Anti-cancer propaganda]. Moscow: Meditsina, 1980.
- Bloor D. Sil'naia programma v sotsiologii znaniia [The Strong Programme in the Sociology of Knowledge], *Logos*, 2002, no. 5/6 (35), pp. 162–185.
- Gnatyshak A.I. *Uchebnoe posobie po obshchei klinicheskoi onkologii* [Textbook of General Clinical Oncology]. Moscow: Meditsina, 1975.
- Glebova M.I. Meropriiatiia po profilaktike raka v SSSR [Cancer prevention measures in the USSR]. In: Materialy plenuma Vsesoiuznogo obshchestva onkologov [Proceedings of the Plenum of the All-Union Society of Oncologists]. Leningrad, 1968, pp. 55–58.
- Glebova M., Virin I. *Patronazh onkologicheskikh bol'nykh* [Patronage of cancer patients]. Leningrad: Meditsina, 1982.
- Graham L. *Estestvoznaniie, filosofii i nauki o chelovecheskom povedenii v Sovetskom Soiuze* [Science, Philosophy, and Human Behavior in the Soviet Union]. Moscow: Politizdat, 1991.
- Davydovskii I.V. *Problema prichinnosti v meditsine (etiologii)* [The Problem of Causality in Medicine (Etiology)]. Moscow: Medgiz, 1962.
- Deborin A.M. Engel's i dialektika v biologii [Engels and the dialectic in Biology], *Pod znamenem marksizma*, 1926, no. 1–2, 3, pp. 9–10.
- Zaridze D.G., Basaeva T.A. Dinamika zaboлеваemosti ot del'nymi formami raka v nekotorykh regionakh SSSR [Trends in the incidence of certain forms of cancer in some regions of the USSR], *Vestnik RONTs im. N.N. Blokhina RAMN*, 1990, no. 2, pp. 3–10.
- Ivanov A. *Teoriia i praktika khirurgii* [Theory and practices of surgery]. Leningrad: Medgiz. Leningr. otd-nie, 1960.
- Krementsov N.L. *V poiskakh lekarstva protiv raka. Delo «KR»* [In search of a cure for cancer. The case of KR]. St. Petersburg Izd-vo RKhGA, 2004.
- Kolchinskii E.I. Dialektizatsiia biologii [Dialectization of Biology], *Voprosy estestvoznaniia i tekhniki*, 1997, no. 1, pp. 38–64.
- Levit S.G. *Evolutsionnye teorii v biologii i marksizm. Meditsina i dialekticheskii materializm* [Evolutionary theories in Biology and Marxism. Medicine and Dialectical Materialism]. Moscow: Izd-vo MGU, 1926.
- Lotova E.M. Profilakticheskoe napravlenie sovetskogo zdravookhraneniia i stanovlenie dispensernogo metoda raboty [The preventive direction of Soviet health care and the development of the dispensary method of work], *Zdravookhranenie*, 1979, no. 2, pp. 119–124.
- Mestergazi M.M. *Osnovnye problemy organicheskoi evoliutsii* [Major problems of organic evolution]. Moscow: Mosk. rabochii, 1930.

- Peterson B.E. *Onkologiia* [Oncology]. Moscow: Meditsina, 1980.
- Semashko N.A. *Izbrannye proizvedeniia* [Selected works]. Moscow: Meditsina, 1954.
- Solov'ev 3.P. *Izbrannye proizvedeniia* [Selected works]. Moscow, 1956.
- Orlovskii L. *Rak, ego raspoznavanie i lechenie: (Konspekt lektsii)* [Cancer, its recognition and treatment: (Lecture notes)]. Moscow: In-t san. prosveshcheniia M-va zdravookhraneniia SSSR, 1962.
- Trudy Pervogo Vsesoiuznogo s"ezda onkologov 8–12 iulia 1931 goda v Khar'kove* [Proceedings of the first All-Union congress of oncologists July 8–12, 1931 in Kharkov]. Khar'kov: Gosmedizdat USSR, 1936.
- Chissov V.I., Starinskii V.V., Kovalev B.N., Kharlamova N.N. K istorii Rossiiskoi onkologii [To the history of Russian oncology], *Rossiiskii onkologicheskii zhurnal*, 1998, no. 3, pp. 71–75.
- Tsaregorodtsev G.I. *Dialekticheskii materializm i meditsina* [Dialectical materialism and Medicine]. Moscow: Meditsina, 1966.
- Shabad L.M. *Novye dannye po eksperimental'nomu izucheniiu raka* [New evidence from experimental cancer research]. Leningrad: Medgiz, 1941.
- Shabad L.M. *O tsirkulatsii kantserogenov v okruzhaiushchei srede* [On the circulation of carcinogens in the environment]. Moscow: Meditsina, 1973.
- Sheputo L.L. *Voprosy dialekticheskogo materializma i meditsina* [Issues of dialectical materialism and medicine]. Ed. by M.A. Shamashkin. Moscow, 1961.
- Bronshtein V.V., McCutcheon R.V. T. Ter-Oganezov, ideologist of Soviet astronomy, *Journal for the History of Astronomy*, 1995, no. 26, pp. 325–348.
- Bollinger T.M. *The Truth about Cancer: What You Need to Know about Cancer's History, Treatment, and Prevention*. Hay House Inc., 2016.
- Clow B. *Negotiating disease: power and cancer care, 1900–1950*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001.
- Davis C. The Soviet health system: a national health service in a socialist society. In: *Success and Crisis in the National Health System: a Comparative Approach*. ed by Field Mark. London: Routledge, 1989.
- Eremeeva A. Political repression and personality: The history of political repression against Soviet astronomers, *Journal for the History of Astronomy*, 1995, no. 26, pp. 297–324.
- Farmer R., Goodman R., Baldwin R. Health care and public health in the former Soviet Union, *Annual International Medicine*, 1992, no. 119(4), pp. 324–328.
- Fujimura J. *Crafting science: A sociohistory of the quest for the genetics of cancer*. Harvard University Press, 1996.
- Fujimura J. The molecular biological bandwagon in cancer research: Where social worlds meet, *Social Problems*, 1988, no. 35(3), pp. 261–283.
- Josephson P. *Totalitarian Science and Technology*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1996.
- Ivanov K. Science after Stalin: Forging a new image of Soviet science, *Science in Context*, 2002, no. 15, pp. 317–338.
- Harvey P., Knox H. *Roads: An Anthropology of Infrastructure and Expertise*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2015.
- Hospital Services in the U.S.S.R.: Report of the U.S. Delegation, *Cancer Epidemiology in the USA & USSR*, Vol. 80-2044.
- Kotkin S. Modern Times: The Soviet Union and the Interwar Conjuncture, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2000, Vol. 2, no. 1, pp. 111–164.
- Larkin B. The Politics and Poetics of Infrastructure, *Annual Review of Anthropology*, 2013, Vol. 42:1, pp. 327–343.
- Lowy I. *Between bench and bedside: science, healing and interleukine-2 in a cancer ward*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996.
- Patterson J. *The Dread Disease: Cancer and Modern American Culture*. Harvard University Press, 1987.

- Ryan M. *Doctors and the State in the Soviet Union*. New York: St. Martin's Press, 1990.
- Rowland D., Telyukov A. Soviet health care from two perspectives, *Health Affairs*, 1991, Vol. 10(3), pp. 71.
- Star S. L. Infrastructure and ethnographic practice: Working on the fringes, *Scandinavian Journal of Information Systems*, 2004, no. 14, pp. 107–122.
- Shapin S. History of science and its sociological reconstructions, *History of Science*, 1982, no. 20, pp. 157–211.
- Timmermann C., Toon E. *Cancer Patients, Cancer Pathways. Historical and Sociological Perspectives*. Palgrave Macmillan UK, 2012.

УДК 316.772.4: 614

DOI: 10.17223/2312461X/32/7

БИОПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПАНДЕМИИ COVID-19: ОБЩЕСТВЕННАЯ ДИСКУССИЯ О СВОБОДЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯХ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ*

Нестор Александрович Маничкин

Аннотация. Рассматривается глобальная гуманитарная дискуссия о биополитических аспектах пандемии COVID-19, развернувшейся в 2020 г. и продолжающейся в 2021 г. как внутри научного сообщества, так и на страницах популярных изданий, в блогосфере и на сетевых площадках. В центре внимания находятся социальные вызовы пандемии, а также трансформации повседневности и ограничения свободы, ставшие результатом противоэпидемического администрирования. Автор предлагает обзор идей, высказанных известными интеллектуалами, включая антропологов, социологов и философов, а также выделяет несколько основных линий описываемой дискуссии, наиболее тесно связанных с концептом биовласти, ранее сформулированным М. Фуко. Сюжетной линией обобщенной полемики представлено реагирование на радикальную критику дисциплинарных мер, предпринятую Дж. Агамбеном. Экспертные реплики при этом встраиваются в медиа-контекст, а непосредственно пандемическая реальность увязывается с более широким кругом актуальных вопросов социального порядка, обсуждение которых также обострилось на фоне пандемии COVID-19.

Ключевые слова: COVID-19, коронавирус, пандемия, эпидемия, экологическое движение, медиализация, цифровизация, социальное дистанцирование, биополитика, биовласть, либерализм, дегуманизация, постчеловек

Введение. «Голая жизнь» и трансформация ценностей в эпоху пандемии: pro et contra

Начальными и вместе с тем наиболее эксплицитными заявлениями, в значительной степени задавшими тон дискуссии о социально-антропологической стороне пандемии COVID-19, стали тексты двух известных европейских интеллектуалов, разрабатывающих политико-этическую и социальную проблематику: Дж. Агамбена и вступившего с ним в публичную полемическую переписку Ж.-Л. Нанси. 26 февраля 2020 г. Дж. Агамбен, сам находящийся в коронавирусной группе риска по возрасту, опубликовал заметку под заголовком «Изобретение эпидемии», в которой подверг резкой критике практику принудительного социального дистанцирования (Agamben 2020b). Письмо, равно как и

* Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2020-910).

ответ на него со стороны Ж.-Л. Нанси (Nancy 2020), было переведено на английский язык в публикациях Европейского журнала психоанализа¹, а вскоре перевод высказываний Агамбена и Нанси на русский язык появился в российских социальных сетях². Этот лапидарный материал быстро разошелся в интернете и стал частью дискуссии, в том числе среди людей, далеких от академической жизни.

Предпринятые в феврале 2020 г. меры государственного контроля в Италии Дж. Агамбен назвал «неистовыми, иррациональными и совершенно необоснованными». Тогда актуальным считалось заявление итальянского Национального исследовательского совета, согласно которому в стране «нет эпидемии». Апеллируя к этому заявлению и отмечая, что у большинства болеющих «инфекция провоцирует лёгкие симптомы (своего рода грипп)» и только «4% пациентов должны быть госпитализированы для интенсивной терапии», Агамбен задается вопросом: если такая реальная ситуация, то почему СМИ и власти сеют панику и провоцируют чрезвычайное положение, которое предполагает суровые ограничения и приостановку нормального функционирования условий жизни и работы граждан? За действиями власти Агамбен видел, во-первых, тенденцию использовать чрезвычайное положение как нормальную парадигму управления (декреты и указы с туманными в правовом смысле формулировками), а во-вторых, «повышенное состояние страха», которое распространилось в массовом сознании «и конвертировалось в реальную потребность создать коллективную панику». Таким образом, по мнению философа, во имя безопасности правительство запустило «порочно-извращённый круг ограничения свобод» (Agamben 2020b).

На эти слова ответил Ж.-Л. Нанси. В своем письме под заголовком «Вирусное исключение» он указал на неуместность сравнений нового коронавируса с обычным гриппом, добавив, что смертность от коронавируса выше, а для борьбы с гриппом имеется вакцина, подтвердившая свою действенность. В пандемии Нанси увидел не новый предлог для введения чрезвычайных мер, а необходимость, продиктованную реалиями времени: «Техническая взаимосвязанность (различные перемещения, транспортировки, проникновение и распространение веществ) достигает ранее невиданной интенсивности, которая увеличивается вместе с ростом населения». С обрушением на человечество COVID-19 «целая цивилизация оказывается под ударом», и правительства становятся лишь вынужденными и «печальными подчинёнными» этого положения, характеризуемого своего рода «вирусным исключением» (биологическим, социальным, культурным), поэтому упреки в адрес властей «больше похожат на диверсию, чем на осмысленный анализ политической ситуации» (Nancy 2020).

С развитием эпидемии в Италии и ростом числа жертв Агамбен не изменил своей точки зрения. Позже, в своем новом тексте он сравнил

существующую панику с тем, что происходило в Милане в XVII в., во время чумы, описанной в «Обрученных» А. Мандзони. Тогда искали виноватых в заражении злодеев, так называемых мазунов, которые якобы намеренно мажут поверхности неким чумным ядом ради инфицирования людей. Агамбен высказал опасение по поводу новой «охоты на ведьм» и отметил нарастающую по мере внедрения практик социального дистанцирования бесчеловечность: теперь даже к близкому человеку нельзя ни приближаться, ни прикасаться, а надо соблюдать дистанцию, размер которой колеблется от одного указания к другому. «Наш ближний отменен», – резюмировал философ (Agamben 2020a).

Материал из романа классика итальянской литературы А. Мандзони использоваться и в публикациях в области медицинской антропологии (Бахматова 2020). Примечательно, что к историческому опыту чумы обращаются не только противники «жестких мер», но и те, кто считает их оправданными. Так, историк А. Ли поднимает тему макиавеллизма: мыслитель и политик Н. Макиавелли пережил несколько вспышек чумы и, по мнению автора статьи, осознавал, что именно в это время «свобода была в наибольшей опасности». Хотя честность, щедрость и сострадание со стороны знати могут быть похвальными, особенно когда люди страдают, Макиавелли было очевидно, что в чрезвычайных обстоятельствах пандемии подобные добродетели рискуют вызвать панику, разорить казну и спровоцировать инакомыслие, а вовсе не способствовать приостановке распространения инфекции. Исходя из этих соображений, Макиавелли предлагал властям Флорентийской Республики стараться не быть особенно добродетельными, усилить цензуру, свести хозяйственные расходы к минимуму и использовать солдат для подавления недовольств. Поскольку многие люди недостаточно напуганы чумой, чтобы оставаться дома, или слишком эгоистичны, чтобы ограничить себя во имя общего блага, их следует подавлять и наказывать, советовал Макиавелли. Автор статьи замечает, что эти идеи на первый взгляд могут показаться циничными и бессердечными, но они все еще полезны, поскольку через них можно увидеть и осознать наши собственные реакции – так историческое прошлое помогает в поиске новых решений (Lee 2020). И хотя коронавирус не похож на чуму, а наше общество значимо отличается от общества XVII в., нынешняя эпидемическая логика перекликается с идеями Макиавелли. Такого рода созвучия и пересечения делают пандемию COVID-19 не только предметом исторических сопоставлений, но и предметом биополитики, выделяющей европейские эпидемии как события, сформировавшие определенные социальные ответы и повлиявшие на становление различных политических режимов.

Оперируя биополитической риторикой, в июне 2020 г. в своем очередном материале Дж. Агамбен подверг критике дистанционное обра-

зование, «часть технологического варварства», когда устраняются жизненные ощущения, а человеческое внимание «заковывается в призрачный экран». Десятивековой традиции студенчества, а значит, и европейской традиции университета, по мнению Агамбена, приходит конец (Agamben 2020d). В другой своей статье Дж. Агамбен рассуждает о захватывающей человеческую повседневность медиализации, в которой видит отчетливые религиозные черты: медицина стала новой системой верований, сочетающей квазихристианскую эсхатологию с перманентным кризисом капитализма (Agamben 2020c).

Базисом критических реплик Агамбена является представление о том, что в своей регулятивной противоэпидемической деятельности правительства низводят человеческое общество к поощрению «голой жизни», концепцию которой философ развивал ранее: «голая жизнь» представляет собой биологическое существование, состояние вне права, границу которого она, тем не менее, очерчивает, в то время как само право устанавливается политической властью суверена, растущей из возможности вводить чрезвычайное положение (Agamben 1998). В эпоху коронавируса, считает Агамбен, существование как таковое становится важнее, нежели существование свободное и достойное, а качество жизни нивелируется фактом жизни, выживанием. Эта идея стала основой для широкой протестной риторики: кто-то сознательно апеллирует к Агамбену, а кто-то созвучен его аргументации в самостоятельных суждениях. Родственное агамбеновской критике видение, к примеру, развивает германский специалист в области политической философии и цифрового развития Й.Ф. Фридрих, вопрошающий: «Какой смысл продолжать жить, если мы больше не можем делать то, что придает смысл нашей продолжающейся жизни?» (Friedrich 2021).

Подобные высказывания наталкиваются на «критику слева»: так, греческий философ, сторонник марксизма и «коммунистической биополитики» П. Сотирис уличает агамбеновскую позицию в «индивидуалистической панике», в то время как ситуация пандемии требует, по его мнению, не только ограничения личных свобод и повышения социальной сплоченности, но и принудительного перераспределения ресурсов из частного сектора в пользу систем общественного здравоохранения (Sotiris 2020).

Профессор Университета Вестминстера Д. Чэнлдер, разбирая критику эпидемических ограничений, не соглашается с тем, что реализация запретов стала результатом авторитарных устремлений властей. Власти, подчеркивает Чэнлдер, «сами, как правило, не были подготовлены к кризису и не успевали оперативно реагировать», им приходилось не столько руководить и инициировать новые ограничения, сколько отвечать на давление медиа, требующих введения ограничительных мер (Чэнлдер 2020). Тема медиакратии и давления СМИ в ситуации панде-

мии рассматривается и в более узких исследованиях. Так, опираясь на результаты работы антропологов и социологов, наблюдавших за кризисами общественного здравоохранения (например, во время вспышки Эболы и H1N1) и другими коллективными травмами, специалисты находят в работе СМИ риски, ведущие к повышению тревожности, усилению стрессовых реакций, перегрузке медицинских учреждений, неуместному поведению и сомнительным решениям в области защиты здоровья (Garfin, Silver, Holman 2020).

Говоря об общественных риториках, которые формируются в медиа и захватывают властные уровни, стоит отметить характерную для переживания пандемии COVID-19 милитаристскую образность, ярким примером которой стало заявление Э. Макрона о войне с коронавирусом: французский президент отправился «на фронт», чтобы проверить состояние «передовых отрядов», т.е. медицинских команд (Макрон о коронавирусе 2020). Глорификация врачей, уподобление вируса военному врагу, сравнение режимов самоизоляции и дистанцирования с военной мобилизацией в условиях вражеского вторжения – черты, характерные для пандемического дискурса в самых разных странах. Развивая метафору «военного положения», А. Вилейкис и П. Степанцов отмечают, что «в условиях активных боевых действий, войны с эпидемией явно выражен запрос на государство иного типа – на государство общественного договора по модели Т. Гоббса», которое может стать внешней стороной, контролирующей выполнение конвенций по соблюдению санитарных мер, само не будучи участником договора (Вилейкис, Степанцов 2020).

Действительно ли пандемия провоцирует возвращение гоббсовского государства-левиафана, призванного теперь руководить войной с вирусом? Теоретизируя пандемическую ситуацию в контексте социально-философских идей М. Фуко, Ж. Бодрийяра и Б. Латура, вышеупомянутый Д. Чэндлер отмечает, что агамбеновское разделение между *биосом* (*bios*), общественной и биографичной жизнью гражданина и личности, и *зои* (*zoé*), безличной биологической или животной «голой жизнью», «является сомнительной и устаревшей концепцией человеческой исключительности». Согласно Чэндлеру подход к пандемической «войне» с позиций антропоцентрического авторитаризма не даст исковых ответов на новые вызовы, и вместо этого необходимо искать возможности, альтернативные традиционным дискурсам биополитики. Впрочем, замечает Д. Чэндлер, к этим возможностям подводит сам же Агамбен, когда пишет, что война с коронавирусом как «с невидимым врагом, который может таиться в каждом человеке», является, по сути, гражданской войной, ведь «враг – не снаружи, он внутри нас». Если враги – сами люди, ставшие одновременно и угрозой, и субъектами безопасности, то «политическая борьба с коронавирусом неизбежно

будет иметь авторитарные последствия, независимо от формальных политических предпочтений соответствующих правительств» (Чэндлер 2020). Как явствует из этой дискуссии, люди поставлены перед необходимостью формировать социальную жизнь по-новому, и поэтому пандемия COVID-19 не исчерпывается медицинской или экономической проблематикой, но обязательно вовлекает граждан в политические процессы (Zizek 2020).

Биополитика коронавируса: вспомнить Фуко

Дискуссия о свободе и ограничениях во время пандемии закономерным образом включила в себя биополитические концепции М. Фуко, предложенные им в 1970-х гг. в рамках эпистемологического исследования либерализма и неолиберализма, когда были открыты механизмы властного регулирования жизненных процессов (Foucault 1978: 135–145; Фуко 2005б: 253–277; Фуко 2010). Большой вклад в дальнейшее развитие концепции биовласти внесли Дж. Агамбен с его генеалогией чрезвычайного положения и суверенной власти (Agamben 1998) и А. Мбембе, развивший некрополитику – биополитическую концепцию контроля над смертностью (Mbembe 2019). В настоящее время подходы Фуко активно используются в изучении культуры и общества, в том числе в медицинской антропологии и социологии медицины (Petersen, Bunton 1997; Samuelsen, Vibeke 2004; Farrell, Porter Lillis 2013; Михель 2019).

Сегодня люди словно бы исполняют «карикатурную роль объекта биополитики, вышедшего прямо из лекций М. Фуко», подмечает Б. Латур. Это происходит в атмосфере, когда «воскресло» государство статистики, а граждане «остаются взаперти в своих квартирах, в то время как снаружи утверждается полицейская власть, а на пустых улицах слышны лишь сигналы машин скорой помощи» (Latour 2020). Не удивительно, что биополитические подходы вообще и фуколдианские в частности составили контур гуманитарной дискуссии о пандемии COVID-19, причем не только в индексируемых научных изданиях, но и в СМИ, общественно-политических блогах и на научно-популярных платформах.

Такие публикации не ограничиваются концептуализацией настоящей пандемии в контексте биополитики, биовласти и дисциплинарного общества. Значимыми отправными точками стали также выделенные М. Фуко эпидемические социально-политические модели: модель «исключения прокаженных» и модель «включения зачумленных», сформировавшиеся в Европе во время соответствующих бедствий (Фуко 2005а: 66–76; Фуко 1999: 285–336). По мнению М. Фуко, в XVIII в., в начале эпохи модерна, выработался дисциплинарный механизм предотвращения распространения инфекции, заключающийся в контроле за

перемещением человеческих тел, субъектов эпидемической угрозы. Если борьба с проказой требовала исключения прокаженного из общества, то борьба с чумой поставила в центр дисциплинарного механизма не только её жертвы, но и целиком все население. В обществе модерна возобладали так называемая дисциплинарная модель власти, управляющая не посредством «исключения девиантов» из общества, а посредством их включения в общую социальную «продуктивность тел». Это сопровождалось появлению и распространению строгого трудового и политического администрирования, объявшего европейские общества в XVII–XVIII вв. (Фуко 1999). Политический инструментарий биовласти, согласно Фуко, чрезвычайно широк: изучение психиатрических практик и социальной истории страха позволяют французскому мыслителю выделить поворотные исторические моменты, которые привели к появлению в Европе убеждений, породивших возможности ограничения свободы для тех элементов общества, которые маркируются как «другие» или «опасные» – во имя всеобщего благосостояния и безопасности (Фуко 1997; Фуко 1999; Meneses 2020).

Подобная оптика позволяет на эпистемологическом уровне обосновывать все чаще звучащие заявления о различных формах «атаки на демократию» (Jipson, Jitheesh 2020), которые предпринимают правительства тех или иных стран в эпоху пандемии. Востребованность подходов М. Фуко для анализа создавшейся ситуации даже явила этого французского мыслителя в виде куклы, которая в одном из видеороликов говорит, что, хотя вирус для кукол и не опасен, кукольный Фуко все же носит маску в знак солидарности с людьми и в качестве уважения к той человеческой фигуре, в которой он воплощен. Затем кукольный Фуко рассуждает об «аппарате безопасности» в контексте пандемии COVID-19³.

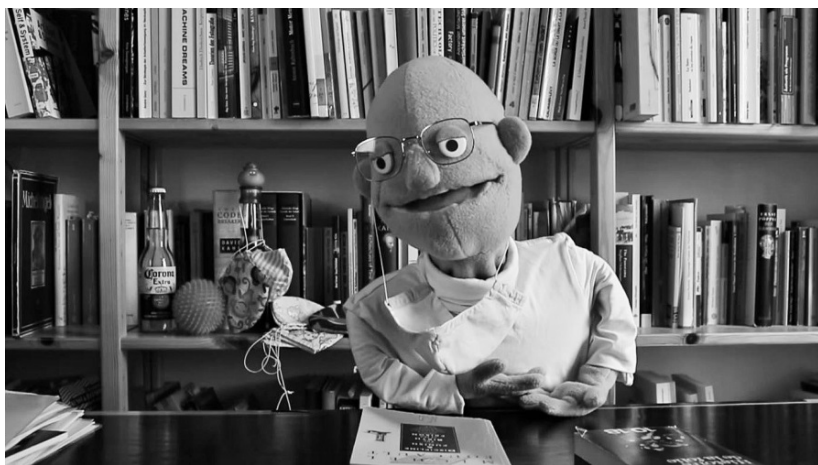


Рис. 1. Кукольный М. Фуко рассуждает о биополитике и пандемии COVID-19. Выпуск «Theoretical Puppets» (www.youtube.com)

Обилие критических фуколдианских высказываний заставило редактора журнала Foucault Studies Д. Лоренцини подчеркнуть, что биополитика «не предназначена для того, чтобы показать нам, насколько зла та или иная современная форма власти», хотя и не создана для восхваления таковой: она направлена, прежде всего, на осознание переходных исторических состояний, в частности «порога биологической модерности», когда процессы, характеризующие жизнь человека как вида, становятся ключевым элементом в принятии политических решений, причем не только в «исключительных» обстоятельствах, таких как эпидемии, но и в «нормальное время» (Lorenzini 2020). Следуя Фуко, замечает автор публикации, политическая власть сама по себе не хороша и не плоха, но опасна, если принимать ее вслепую и не подвергать ее действия сомнениям. В то же время биовласть функционирует преимущественно «автоматически, незаметно и совершенно обычным образом», и она опасна именно тогда, когда мы этого не замечаем, чего нельзя сказать о ситуации пандемии с ее активной биополитической дискуссией.

«Временем Фуко» пандемию COVID-19 назвала доцент кафедры политической теории Фрайбургского университета К. Шуберт. Однако в общем срезе биополитической дискуссии Шуберт замечает превалирование «популистской биополитики», которую необходимо противопоставить «демократической биополитике», нацеленной не на недоверие государственной власти и «авторитету экспертов», а на коллективную гражданскую «заботу без принуждения». В превалировании «популистской биополитики» автор видит социальную опасность, показывая на примере стигматизации ВИЧ-инфицированных негативные стороны работы общественных конвенций, свободных от государственного участия (Schubert 2020). К созиданию «демократической биополитики», которая призвала бы заменить страх и пассивность дисциплинарного общества на коллективные усилия, взаимную поддержку, солидарность и заботу, вызывают и другие авторы (Kakoliris 2020).

К этой линии полемики присоединяется преподаватель Цюрихского Университета П. Саразин, полагающий, что концепты биовласти и биополитики достаточно «соблазнительны» для того, чтобы организовать вокруг них научную и общественную дискуссию, заранее рискующую стать тенденциозной. Саразин обращается к эволюции подходов М. Фуко и выдвигает на передний план его аналитику политических ответов на различные эпидемии (Sarasin 2020). Со временем М. Фуко усложнил и смягчил несколько механистическую и «мрачную», как выражается Саразин, теорию биовласти, введя в аналитику современной правительственной рациональности понятие об экономической свободе индивидов и прояснив механизм либеральных исторических трансформаций через борьбу с эпидемиями оспы, когда на передний план вышли

статистические наблюдения за заболеваемостью и эмпирические меры в виде вакцинации (Фуко 2011: 86–96). При этом в рамках либерального администрирования рисков, когда государство должно уважать некоторую «непроницаемость» общества даже за счет известных инфекционных рисков, власть отказывается от устремления полностью ликвидировать патогены и нейтрализовать нарушителей режимов передвижения. Она более не наблюдает за обществом с тем пристрастием, с которым наблюдала во времена чумы. Вместо этого власть выстраивает стратегии, направленные на сосуществование с патогенами и нарушителями, заботится о статистике и проводит «медицинские кампании», имеющие, тем не менее, дисциплинарный характер. Важно понимать, что М. Фуко говорил не собственно об эпидемиях как таковых, а использовал их как мыслимые модели организации и оформления типичных или идеальных разновидностей властных режимов. Чему нас могут научить модели, разработанные М. Фуко? На этот вопрос в своей статье П. Саразин отвечает так: во-первых, между разными формами властвования существуют переходные образования (да, полная изоляция китайского города Ухань строго укладывается в биополитическую модель чумы, но комендантский час может быть необходим для получения статистики, а значит, может быть частью либеральной модели оспы), а во-вторых, возможность «включения» модели чумы действительно остается угрозой и «даже опасностью» нашего времени. В качестве примеров таких опасных практик автор приводит случаи патрулирования улиц в Марокко артиллерией и различных чрезвычайных мер, предпринятых в Израиле, Венгрии и США. Если фуколдианская модель власти при оспе в общих чертах описывает форму властвования европейских правительств во время пандемии COVID-19, а модель чумы остается угрозой, готовой вторгнуться в течение событий, то модель проказы скрывается на заднем плане. Именно эта бесчеловечная модель, характеризующая механизмами социального исключения, стоит за предложениями позволить пожилым людям умирать во имя спасения экономики или за отмечавшимися в Испании случаями оставления домов престарелых обслуживающим персоналом, когда запертые там пациенты умирали в беспомощности (Sarasin 2020).

Медиа-дискуссия об угрозах биополитических злоупотреблений: от пандемии к дегуманизации и цифровому контролю

Многие участники дискуссии, как в экспертной среде, так и в широком обществе, сходятся во мнении о том, что трансформации повседневности, социальной жизни и общественно-политического ландшафта, вызванные пандемией COVID-19, в значительной степени формируют нашу долгосрочную перспективу. Социальные сети и медиа пол-

ны заявлений о том, что «мир больше не будет прежним», а некоторые исследователи говорят о приближении мирового сообщества «к серьезной и редкой катастрофе» и вместе с тем к «редкому шансу осуществить ряд политических и экономических изменений» общемирового масштаба (Suresh Lal 2020). Голоса антропологов вливаются в общий «хор» обсуждения пандемии, в звучании которого доминируют ноты тревожности и амбивалентности. Исследователи высказываются как в тематических выпусках научных журналов⁴, так и на специальных страницах, где публикуются препринты, рабочие обзоры и полевые материалы⁵. Одной из интересных платформ, посвященных этой глобальной дискуссии, стал сайт Critical Inquiry⁶, с начала марта 2020 г. аккумулирующий короткие статьи и ремарки о пандемии. Здесь в одиночку или в диалоге друг с другом высказываются американская исследовательница истории науки Л. Дастон, французский философ и социальный антрополог Б. Латур, индийский социолог и поэтесса Л. Ганди, словенский культуролог и социальный философ С. Жижек, французская исследовательница, работающая на стыке философии и нейронаук, К. Малабу, камерунский теоретик некрополитики А. Мбембе и другие всемирно известные и влиятельные интеллектуалы. На данной платформе были опубликованы тексты, в которых сформировался полемический ответ Дж. Агамбену в виде идеи «демократической биополитики».

Эксперты из научного сообщества выступают и в мировых медиа. Так, антрополог, профессор Стэнфордского университета Р. Харрисон в своем интервью германскому изданию «Die Welt» крайне мрачно обрисовывает социальную действительность пандемии как построение при помощи ежедневной паники «общества экзистенциального отчуждения», в котором реализуются бессознательные устремления технократии: социальное дистанцирование, замена реального виртуальным, миниатюризация мира и образа собеседника на экране, сглаживание рельефной жизни до экранной плоскости. В тон агамбеновской «голой жизни» Харрисон напоминает о том, что цивилизации всегда строились на идее ценностей, превосходящих «просто жизнь», а стремление к существованию ради существования грозит потерей ориентиров (Pines 2020). Будучи специалистом в области коммеморации и отстаивая первостепенную важность траурных ритуалов для культуры и общества (Harrison 2003), Харрисон обращает внимание на «побег от смерти», отмену похоронных ритуалов и запрет на прощание с умершими от коронавируса. Дегуманизация смерти, по его мнению, говорит о глубочайших экзистенциальных трансформациях, происходящих в ряде современных обществ (Pines 2020).

В той же алармистской тональности звучит высказывание немецкого философа и публициста Й.Ф. Фридриха, критикующего идею «отказа» (нового аскетизма во имя всеобщего блага), в которой коронавирусные

ограничения находят созвучие с популярной в Германии экологической повесткой: высший долг велит человеку и гражданину ограничить себя в потреблении, удовольствиях и перемещениях для того, чтобы общество смогло приблизиться к правильному балансу сил между природой и цивилизацией, вирусами и людьми, экологией и капитализмом. Показывая общую логику леволиберальных риторик, связанных с коронавирусом и экологическими проблемами, Фридрих называет пандемию COVID-19 «генеральной репетицией климатического кризиса», движением навстречу «вечной изоляции», которая «могла бы спасти мир, но лишила бы его всякого смысла». «Карантинную жизнь» без театров, концертов, вечеринок и живого общения, которая, согласно чрезвычайным правилам локдауна и санитарным рекомендациям, сводится к одной лишь сетевой активности, автор статьи сопоставляет с идеалом «зеленых»: больше не летать в далекие путешествия, не ходить в горы, минимизировать энергопотребление, прекратить наносящее ущерб климату выращивание скота, не импортировать экзотические фрукты и т.д. Фридрих с недоверием относится к уговорам «временно потерпеть», и в настоящей ситуации, когда вакцины разработаны и внедряются, накануне обещанного возвращения к радостям и удовольствиям «доковидной» жизни, он испытывает тревогу и подозрения, ведь появление вирусной мутации, против которой высокотехнологичные вакцины будут бессильны, остается лишь вопросом времени, а главное, «то, что казалось краткосрочной мерой в случае нынешней пандемии, уже обсуждается как необходимый и постоянный способ для предотвращения будущих проблем, решение в борьбе с изменением климата» (Friedrich 2021). Культура «бесконечной терапии», кризис неолиберализма и обретающее все больше влияния экологическое движение предвещают слом нынешнего свободного общества, пишет Фридрих: «В конце концов, от либерального принципа, согласно которому мы все должны быть свободны, чтобы стремиться к личному счастью, может ничего не остаться – но мы выживем как человеческий вид» (Friedrich 2021).

Некоторые видные спикеры дискуссии дают еще более мрачные и радикальные прогнозы: по мнению Дж. Агамбена, физическое выживание людского рода ценой утраты ценностей и общественных механизмов означает исчезновение человека, каким мы его знали. В своем предвещании постчеловеческой реальности Дж. Агамбен обращается к знаменитому финалу книги М. Фуко «Слова и вещи» – образу исчезновения человека, который подобно тому, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке, исчезнет в эпоху, когда сменятся диспозиции мышления (Фуко 1994: 404). Когда человеческое исчезает, мир предстает как «просто голая жизнь, немотствующая и лишенная истории, во власти расчетов науки и власти», и уже из этих дегуманизированных и апокалиптических руин может «постепенно или сразу появиться что-то

новое», некое «новое животное» — это будет «душа, живущая по-другому», вне божественного и вне человеческого (Agamben 2020d). Оппоненты уличают Агамбена в консерватизме и романтизме. Так, реагирующий на пророчество о «постковидном постчеловеке» С. Жижек призывает прекратить «грезить» прежним «доковидным» укладом, возможностью или невозможностью возвращения к нему и сосредоточиться на построении «новой нормальности». При этом он соглашается с тем, что «в целом мы движемся к тому, что можно было бы назвать постчеловеческой эрой», но это происходит не только из-за пандемии COVID-19, глобального потепления и других катастрофических явлений, «которые размыли основные координаты нашего человеческого существования», — важным фактором также является цифровизация, вносящая свой вклад «в нашу душевную жизнь» (Žižek 2020).

В публикациях и высказываниях участников глобальной дискуссии пандемическая реальность часто увязывается с теми явлениями, которые берут свое начало в «доковидное» время и напрямую не связаны с медициной. Так, статья Й.П. Фридриха (Friedrich 2021) вводит биополитическую проблематику пандемии в самый широкий контекст, связывая ее через экологическую идею «отказа» с другими аскетическими идеалами новейших движений. Среди них можно перечислить и так называемую новую этику, которая проповедует разворот от «травмирующей» спонтанной сексуальности и свободного выражения эмоций к обществу, в котором личная активность, сексуальность и публичная речь подвергаются жесткой политической корректировке, социальному надзору и дисциплинарному администрированию. Общим у новой этики и экологического активизма является и критика старшего поколения (так называемых бумеров), которому адресуются обвинения в безответственности, расточительности, патриархальности, гедонизме и индивидуализме, одним словом — в «токсичности», т.е. травматической опасности для окружающего мира. Повседневность должна измениться в сторону ограничения потребительства, туризма, международных поставок, в пользу большей прозрачности и дисциплинарности межличностных отношений, от пестования индивидуальных свобод в духе классического (консервативного) либерализма к обостренной «социальной чувствительности», особенно в сфере меньшинств, травмированных и подвергающихся дискриминации групп — таковы текущие требования идеологии левого поворота, и свои наиболее наглядные, убедительные для масс аргументы она черпает в пандемической драме. Новое этическое и экологическое требование быть безопасным (идеал безопасности противопоставляется антиидеалу «токсичности») становится не только предметом политики, но и предметом моды, дискурсивной практикой, причем имплицитная логика этого требования строится на той же идее общественной солидарности ради безопасности, на которой основаны и

ограничительные призывы эпохи пандемии: лозунг «модно быть безопасным» используется и в российской социальной рекламе. Подчас подобные требования звучат достаточно агрессивно, а под предлогом общественной солидарности реализуется возрастающая дисциплинарность жизненных процессов, считает Й.П. Фридрих. Он указывает на то, что запреты, умалчивания и морализаторство, характерные приемы леволиберальных медиа, не будут способствовать разрешению назревших проблем, эпидемиологических, климатических и других, а, напротив, приведут общество к «конфликтам, которые могут разорвать его на части» (Friedrich 2021).



Рис. 2. Социальная реклама в Москве. Июнь 2020. Фото автора

С развитием пандемии от волны к волне дискуссия не только не утихает, но, напротив, обостряется, параллельно расширяя сферу своего внимания. Развивая диалог с Дж. Агамбенем, С. Жижек анализирует

разницу в реагировании людей на две волны пандемии, предварительно набрасывая возможность социального ответа на третью волну. По его мнению, европейские общества в условиях общей неопределенности, затянувшегося локдауна, разногласиях среди ученых и экспертов, отсутствия надежных медицинских и социальных стратегий погрузились в депрессивную фазу. Если вакцинация не справится с третьей волной, людей ждут разрушительные психологические последствия и «исчезновение того, что мы воспринимаем как нашу нормальную социальную жизнь». Одним из процессов, изменяющих отношение людей с реальностью, в этих условиях становится стремительное внедрение новых и бурное развитие имеющихся цифровых технологий (Zizek 2020). Эти процессы заставляют экспертов говорить не только о трансформациях повседневности и миниатюризации образа Другого на экране, но также об изменениях в логике политического администрирования эпохи big data.

Техническая составляющая мер социального дистанцирования и контроля за их исполнением стала темой выступлений другого широко известного интеллектуала, израильского историка и антрополога Ю.Н. Харари. Статьи и интервью Харари, посвященные пандемии COVID-19, оперативно переводятся и публикуются на разных языках мира. Автор научно-популярных бестселлеров утверждает, что налицо «наибольший кризис нашего поколения», а решения, которые люди и правительства примут во время этого кризиса, повлияют на формирование мира «на долгие годы». Они повлияют не только на системы здравоохранения, но и на экономику, политику и культуру, предупреждает Харари в *Financial Times* (Harari 2020). Харари напоминает читателям, что технологии видеонаблюдения развиваются очень быстро, и то, что десять лет назад казалось научной фантастикой, сегодня стало «вчерашним днем». Кризис пандемии может стать переломным моментом в долгой битве за конфиденциальность, поскольку, «если поставить людей перед выбором между личной жизнью и здоровьем, они выберут здоровье», но проблема в том, что это ложный выбор, ведь «мы можем и должны иметь и то и другое». Ю.Н. Харари признает, что сами по себе системы слежения и различные электронные технологии, с помощью которых корпорации манипулируют людьми, отнюдь не новы, однако именно пандемия обусловила их широчайшее развертывание, в ходе которого мы переходим от скрытого надзора к явному.

Статьи, опубликованные в научных журналах и на специализированных платформах, также ставят вопросы о связи современной техники, осуществляющей администрирование социального дистанцирования, с угрозами биополитических злоупотреблений. Использование данных о местоположении, полученных с помощью мобильного телефона, во время пандемии стало наиболее распространенным методом сбора информации, а специальные приложения, устанавливаемые на

телефон людям, подвергаемым карантинному режиму, вошли в обиход в ряде стран, включая Россию. Исследователи отмечают признаки бурной технической мобилизации биополитического аппарата пандемии. Среди них: значительное увеличение финансирования для совершенствования систем слежения и сбора данных и их «отладки» в целях контроля за заболеваемостью в США, разработка Национальной службой здравоохранения Великобритании электронного приложения, «следающего» за передвижением граждан, разработка системы географических зон, привязанных к биллингу, в Тайване, использование дронов для отслеживания соблюдения протоколов социального дистанцирования в США и Китае, применение дронов в городе Вестпорт, штат Коннектикут (США) для регистрации температуры тела, частоты сердечных сокращений, респираторных нарушений, расстояние между людьми, а также использование искусственного интеллекта и систем «умного города» для распознавания нарушителей эпидемического режима в РФ (Sylvia IV 2004).

Публичная дискуссия о мерах социального контроля имеет также свое политическое и юридическое измерение. В качестве примера дебатов на политической арене можно упомянуть рассмотрение 1 апреля 2020 г. в Мосгордуме введения штрафов за нарушение режима самоизоляции, во время которого оппозиционные депутаты протестовали против экономических санкций в отношении граждан и против введения всеобщего режима QR-пропусков. Один из лейтмотивов этих возражений: «Карантин закончится, а слежка останется» (Нужно бороться... 2020). Политико-юридическим выражением борьбы против строгих мер социального дистанцирования стал коллективный судебный иск против мэра Москвы С.С. Собянина, о котором СМИ сообщили 2 апреля 2020 г. (Жители Москвы... 2020). Исследование чрезвычайных запретов и властных решений и реакция на них активистов правозащитных групп в РФ показывают, что принятые в целях предотвращения распространения COVID-19 меры организовали новую медиализованную реальность, обустроили новые границы взаимозависимости между людьми, спровоцировали неповиновение и сопротивление юридически компетентных граждан (Кукса 2020).

Заключение. Накануне «новой нормальности»

Биополитическая дискуссия вокруг вызовов пандемии COVID19 – часть «трудного и болезненного процесса создания новой нормальности» (Zizek 2020). Какой будет эта «новая нормальность», во многом зависит от полемики и решений, связанных с социокультурной реальностью пандемии. В центре широкой дискуссии, задействовавшей медиасферу, оказался вопрос о государственных мерах по социальному

контролю и угрозе их перерастания в новый биополитический тотализм. Отдельное направление дискуссии составляет вопрос о дегуманизирующих практиках социального дистанцирования: тревогу вызывают различные формы «отмены ближнего» (Agamben 2020a), трансформация ценностей в пользу «голой жизни» (Agamben 2020b; Pines 2020), ужесточение биовласти в условиях предельно медиализированного «общества постоянной терапии» (Friedrich 2021). Основным содержанием тревоги становится подозрение, что с окончанием пандемии не закончатся дисциплинарные меры, которые были введены в качестве чрезвычайных, а также продолжится использование и развитие контролирующих электронных технологий (Narari 2020).

Вместе с тем вопрос постковидной социально-антропологической перспективы куда глубже: пандемия, ускорившая процессы цифровизации и подогревшая актуальные этико-политические дискуссии, становится одним из явлений, наряду с глобальным потеплением, которые меняют сами диспозиции мышления, ускоряя ранее наметившуюся тенденцию постепенного удаления человека от антропоцентризма навстречу требовательной реальности среды – онтологии экологических, технических и технобиологических вещей и связей. Очевидно, что пандемия COVID-19 и без биополитических злоупотреблений в области технического контроля скажется на бытии общества – вплоть до трансформаций повседневности и социальной жизни, настолько глубоких, что их заранее сравнивают с наступлением модерна в XVIII в. и даже называют началом постчеловеческой эры (Zizek 2020; Agamben 2020e).

Однако среди экспертов, пользующихся биополитическими концептами, включая фуколдианскую идею биовласти, нет единства: между ними ведется полемика, в которой представители левых и леволиберальных убеждений выступают с критикой взглядов, маркируемых ими как «традиционная» или «популистская биополитика». Оспариваемые подходы видятся им нацеленными исключительно на критику государственной власти или оправдание тотального отказа принимать вводимые меры (ковид-диссидентства), а не на установление нюансированной биополитической экспертизы и поиск конструктивных решений (Чэндлер 2020; Sarasin 2020). Исследователи напоминают, что биовласть проявляется в нашей жизни не только «извне» и не обязательно во время чрезвычайных ситуаций, но «является частью того, что мы есть», частью исторической формы человеческой субъективности, а это значит, что любая эффективная стратегия, направленная на противодействие биополитическим злоупотреблениям, не должна принимать форму простого глобального отказа (Lorenzini 2020).

В качестве альтернативы «популистско-биополитическим» перспективам выдвигаются «демократическая биополитика» (Schubert 2020; Kakoliris 2020) или даже «коммунистическая биополитика» (Sotiris

2020) – подходы, в которых существенная роль государства не отвергается, а согласуется с работой консолидированной общественной инициативы. Выдвигающие эти подходы авторы видят в заявлениях о «голой жизни» – особенно, если таковые сопровождаются призывом игнорировать социальное дистанцирование и другие антиэпидемические меры, – проявление индивидуалистических страхов, гедонистического консерватизма и антропоцентрического мировосприятия. Те же, кто опасается системного подрыва или крушения классического либерализма и основанной на нем современной западной цивилизации, напротив, опасаются и самых негативных последствий пандемической «общественной мобилизации», полагая ее одним из этапов глобального левого поворота.

Очевидно, что ответы на пандемическую реальность, хотя и учитывают биологические и медицинские конвенции, в значительной степени политизированы и исходят скорее из мировоззренческих платформ. В этом смысле можно говорить о своеобразной философско-антропологической обостренности споров, открывающей биоэтическую, аксиологическую и экзистенциальную озабоченность перед лицом наметившихся глобальных трансформаций.

Примечания

¹ Английский перевод письма Дж. Агамбена см.: *Coronavirus and philosophers*. M. Foucault, G. Agamben, S. Benvenuto. *European Journal of Psychoanalysis Issues*. 2020. URL: <http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/> (дата обращения: 20.01.2021). Английский перевод письма Ж.-Л. Нанси см.: *On Pandemics*. Nancy, Dwivedi, Mohan, Esposito, Nancy, Ronchi. *European Journal of Psychoanalysis Issues*. 2020. URL: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/on-pandemics-nancy-esposito-nancy/> (дата обращения: 20.01.2021).

² Джорджо Агамбен. Изобретение эпидемии. 2020. URL: <https://t.me/Philosophytoday/3934>; Джорджо Агамбен и Жан-Люк Нанси. 2020. URL: https://vk.com/@p__f_r_a_n_c_a_i_s-dzhordzho-agamben-i-zhan-luk-nansi-koronavirus-srach

³ См.: Foucault on the Coronavirus, Biopolitics, and the “Apparatus of Security”. *Theoretical Puppets*. URL: <https://michel-foucault.com/2020/04/12/theoretical-puppets-foucault-on-the-coronavirus-biopolitics-and-the-apparatus-of-security-2020/> (дата обращения: 20.01.2021).

⁴ См.: Логос. 2021. № 1 (31). URL: <http://logosjournal.ru/arch/118/logos-118.pdf>; Вопросы образования. 2021. № 1 (21). URL: <https://vo.hse.ru/data/2021/05/11/1399043096/VO%201%202021%20Web.pdf>; Медицинская антропология и биоэтика. 2020. № 1 (19). URL: <https://journals.iea.ras.ru/medanthro/issue/view/49/41>

⁵ См.: Медицинская антропология и биоэтика. 2020. Специальный выпуск № 1. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=4887; Медицинская антропология и биоэтика. 2020. Специальный выпуск № 2. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=4885

⁶ См.: URL: <https://critinq.wordpress.com>

⁷ См.: Харари Ю.Н. *Sapiens: Краткая история человечества*. М.: Синдбад, 2017; Харари Ю.Н. *Homo Deus: Краткая история завтрашнего дня*. М.: Синдбад, 2018.

Источники

Вилейкис А., Степанцов П. Коронавирус и общество. Как россияне реагируют на эпидемию // *Нож*. 2020. URL: <https://knife.media/corona-sociology-1/> (дата обращения: 25.12.2020).

- Жители Москвы подали к Собянину коллективный иск из-за введения режима самоизоляции // Новая газета. 2020. URL: <https://novayagazeta.ru/news/2020/04/02/160366-zhiteli-moskvy-podali-k-sobyaninu-kollektivnyy-isk-iz-za-vvedeniya-rezhima-samoizolyatsii> (дата обращения: 25.12.2020).
- Макрон о коронавирусе: «Это война» // ИА REGNUM. 2020. URL: <https://regnum.ru/news/polit/2891982.html> (дата обращения: 27.12.2020).
- Нужно бороться с вирусом, а не штрафовать людей // Новая газета. 2020. URL: <https://novayagazeta.ru/news/2020/04/02/160366-zhiteli-moskvy-podali-k-sobyaninu-kollektivnyy-isk-iz-za-vvedeniya-rezhima-samoizolyatsii> (дата обращения: 27.12.2020).
- Чэндлер Д. Биополитика и подъем «антропоцентрического авторитаризма» // Россия в глобальной политике. 2020. № 3. URL: https://globalaffairs.ru/articles/biopolitika-avtoritarizma/#_ftn13 (дата обращения: 27.12.2020).
- Agamben G. Contagio // Quodlibet. 2020a. URL: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio> (дата обращения: 20.01.2021).
- Agamben G. L'invenzione di un'epidemia // Quodlibet. 2020b. URL: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> (дата обращения: 20.01.2021).
- Agamben G. La medicina come religione // Quodlibet. 2020c. URL: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione> (дата обращения: 20.01.2021).
- Agamben G. Requiem per gli studenti. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. 2020d. URL: <https://www.iisf.it/index.php/attivita/pubblicazioni-e-archivi/diario-della-crisi/giorgio-agamben-requiem-per-gli-studenti.html> (дата обращения: 28.12.2020).
- Agamben G. Wenn das Haus brennt // Rubikon. 2020e. URL: <https://www.rubikon.news/artikel/wenn-das-haus-brennt> (дата обращения: 28.12.2020).
- Friedrich J.P. Corona als Generalprobe für die Klimakrise // Die Welt. 2021. URL: <https://www.welt.de/kultur/plus223754002/Dauerhafter-Lockdown-Corona-als-Generalprobe-fuer-die-Klimakrise.html> (дата обращения: 23.01.2021).
- Harari Y.N. The world after coronavirus // Financial Times. 2020. URL: <https://www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75> (дата обращения: 28.12.2020).
- Jipson J., Jitheesh P.M. The Attack on Democratic, Constitutional Rights During the Pandemic Is Ominous: Aruna Roy // The Wire. 2020. URL: <https://thewire.in/rights/covid-19-lockdown-indian-govt-rights-migrants-aruna-roy-interview> (дата обращения: 28.12.2020).
- Kakoliris G. A Foucauldian enquiry in the origins of the COVID-19 pandemic management (Critique in Times of Coronavirus) // Critical Legal Thinking. 2020. URL: <https://criticallegalthinking.com/2020/05/11/a-foucauldian-enquiry-in-the-origins-of-the-covid-19-pandemic-management-critique-in-times-of-coronavirus/> (дата обращения: 12.01.2021).
- Latour B. Is This a Dress Rehearsal? // Critical Enquiry. 2020. URL: <https://critinq.wordpress.com/2020/03/26/is-this-a-dress-rehearsal> (дата обращения: 12.01.2021).
- Lee A. What Machiavelli knew about pandemics // New Statesman. 2020. URL: <https://www.newstatesman.com/2020/06/what-machiavelli-knew-about-pandemics> (дата обращения: 12.01.2021).
- Lorenzini D. Biopolitics in the Time of Coronavirus // Critical Inquiry. 2020. URL: <https://critinq.wordpress.com/2020/04/02/biopolitics-in-the-time-of-coronavirus/> (дата обращения: 12.01.2021).
- Nancy J.-L. Eccezione virale // Antinomie. 2020. URL: <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/> (дата обращения: 10.01.2021).
- Pines S. Robert Harrison: «Die Krankheit hat fast den Status eines Gerüchts» // Die Welt. 2020. URL: <https://www.welt.de/kultur/plus207908299/Robert-Harrison-Die-Krankheit-hat-fast-den-Status-eines-Geruechts.html> (дата обращения: 17.12.2020).
- Sarasin P. Understanding the Coronavirus Pandemic with Foucault? // Foucaultblog. 2020. URL: <https://www.fsw.uzh.ch/foucaultblog/essays/254/understanding-corona-with-foucault> (дата обращения: 10.01.2021).

- Schubert K. Crying for Repression: Populist and Democratic Biopolitics in Times of COVID-19 // *Critical Legal Thinking*. 2020. URL: <https://criticallegalthinking.com/2020/04/01/crying-for-repression-populist-and-democratic-biopolitics-in-times-of-covid-19> (дата обращения: 10.01.2021).
- Sotiris P. Against Agamben: Is a Democratic Biopolitics Possible? // *Critical Legal Thinking*. 2020. URL: <https://criticallegalthinking.com/2020/03/14/against-agamben-is-a-democratic-biopolitics-possible> (дата обращения: 12.02.2021).
- Zizek S. Wir werden überleben – aber keine Menschen mehr sein // *Die Welt*. 2020. URL: <https://www.welt.de/kultur/plus221974168/Slavoj-Zizek-Wir-werden-ueberleben-aber-keine-Menschen-mehr-sein.html> (дата обращения: 10.01.2021).

Литература

- Бахматова М.Н. Хроника коронавируса в Италии: «мазуны» двадцать первого века // *Медицинская антропология и биоэтика*. 2020. № 1(19). <http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/02>
- Кукса Т.Л. Биополитические решения и правозащитный активизм в период распространения COVID-2019 в России: ограничения субъектности и новые границы взаимозависимости // *Медицинская антропология и биоэтика*. 2020. № 1(19). <http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/04>
- Михель Д.В. Мишель Фуко и западная медицина // *Логос. Философско-литературный журнал*. 2019. № 2 (29). С. 64–81.
- Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. СПб.: Наука, 2011.
- Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Рудомино, 1997.
- Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
- Фуко М. Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. Санкт-Петербург: Наука, 2005а.
- Фуко М. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. СПб.: Наука, 2005б.
- Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб.: Наука, 2010.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad, 1994.
- Agamben G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. California: Stanford University Press Stanford California, 1998.
- Farrell C.T., Porter Lillis J. An adaptation to Michel Foucault's medical authority: The Lucid Succor of the informal caregiver // *Social Theory & Health*. 2013. Vol. 11(4). P. 327–343.
- Foucault M. *The History of Sexuality*. Vol. 1: An Introduction. New York: Pantheon Books, 1978.
- Garfin D.R., Silver R.C., Holman E.A. The Novel Coronavirus (COVID-2019) Outbreak: Amplification of Public Health Consequences by Media Exposure // *Health Psychology*. 2020. No. 39(5). P. 355–357. <http://dx.doi.org/10.1037/hea0000875>
- Harrison P.R. *The Dominion of the Dead*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Mbembe A. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press, 2019.
- Meneses K.C. L'Arche, a Radical Reversal: Fearless Dialogue between Foucault and Vanier with the New Testament // *Journal of Disability and Religion*. 2020. Vol. 24 (2). P. 151–173.
- Petersen A.R., Bunton R. *Foucault, Health and Medicine*. London; New York: Routledge, 1997.
- Samuelsen H., Vibeke S. The Relevance of Foucault and Bourdieu for Medical Anthropology: Exploring New Sites // *Anthropology & Medicine*. 2004. Vol. 11 (1). P. 3–10.
- Suresh Lal B. Health and economic shocks of COVID-19 // *International Journal of Multidisciplinary Research and Development*. 2020. Vol. 7(4). P. 6–12.

Sylvia IV J.J. The Biopolitics of Social Distancing // *Social Media + Society*. 2004. Vol. 6 (3). <http://dx.doi.org/10.1177/2056305120947661>

Статья поступила в редакцию 15 января 2021 г.

Biopolitical aspects of the COVID-19 pandemic: public discussion about freedom and transformation of social life

Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya

DOI: 10.17223/2312461X/32/7

Nestor A. Manichkin, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: nes.pilawa@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the global humanitarian discussion about the biopolitical aspects of the COVID-19 pandemic. This discussion unfolded in 2020 and continues in 2021 within the scientific community as well as in the popular media, in the blogosphere and on the online platforms. The social challenges of the pandemic, the transformation of the everyday life and the freedom restrictions resulted from the epidemic managing were placed into the center of the discussion. The author offers an overview of the ideas expressed by famous intellectuals including anthropologists, sociologists and philosophers and also highlights several main lines of the described discussion closely related to the concept of the biopower conceived by M. Foucault. The storyline of the generalized controversy is the response to the radical criticism of disciplinary measures by G. Agamben. At the same time expert replies are embedded in the media context and the pandemic reality is directly linked to a wider range of pressing social issues intensively discussed during the COVID-19 pandemic.

Keywords: COVID-19, coronavirus, pandemic, epidemic, environmental movement, medicalization, digitalization, social distancing, biopolitics, biopower, liberalism, dehumanization, posthuman

References

- Agamben G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. California: Stanford University Press Stanford California, 1998.
- Bakhmatova M.N. *Khronika koronavirusa v Italii: «mazuny» dvadtsat' pervogo veka* [Coronavirus Chronicle in Italy: Anointers of the XXI Century], *Meditinskaiia antropologiia i bioetika*, 2020, no. 1(19). <http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/02>.
- Farrell C.T., Porter Lillis J. An adaptation to Michel Foucault's medical authority: The Lucid Succor of the informal caregiver, *Social Theory & Health*, 2013, no. 11(4), pp. 327–343.
- Foucault M. *Bezopasnost', territoriia, naselenie. Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1977–1978 uchebnom godu* [Security, Territory, Population. A Course of Lectures Given at the Collège de France in the 1977–1978 Academic Year]. St. Petersburg: Nauka, 2011.
- Foucault M. *Istoriia bezumiia v klassicheskuiu epokhu* [A History of Insanity in the Age of Reason]. St. Petersburg: Rudomino, 1997.
- Foucault M. *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tiur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. Moscow: Ad Marginem, 1999.
- Foucault M. *Nenormal'nye. Kurs lekcij, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1974–1975 uchebnom godu* [Abnormal. A Course of Lectures Given at the Collège de France in the 1974–1975 Academic Year]. Sankt-Peterburg: Nauka, 2005a.
- Foucault M. *Nuzhno zashchishchat' obschestvo. Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1975–1976 uchebnom godu* [Society Must Be Defended. A Course of Lectures Given at the Collège de France in the 1975–1976 Academic Year]. St. Petersburg: Nauka, 2005b.

- Foucault M. *Rozhdenie biopolitiki. Kurs lektzii, pročitannyi v Kollezh de Frans v 1978–1979 uchebnom godu* [The Birth of Biopolitics. A Course of Lectures Given at the Collège de France in the 1978–1979 Academic Year]. St. Petersburg: Nauka, 2010.
- Foucault M. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences]. St. Petersburg: A-cad, 1994.
- Foucault M. *The History of Sexuality. Vol. 1. An Introduction*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Garfin D.R., Silver R.C., Holman E.A. The Novel Coronavirus (COVID-2019) Outbreak: Amplification of Public Health Consequences by Media Exposure, *Health Psychology*, 2020, no. 39(5), pp. 355–357. <http://dx.doi.org/10.1037/hea0000875>
- Harrison P.R. *The Dominion of the Dead*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Kuksa T.L. *Biopoliticheskie resheniia i pravozashchitnyi aktivizm v period rasprostraneniia COVID-2019 v Rossii: ogranicheniia sub"ektnosti i novye granitsy vzaimozavisimosti* [Biopolitical Decisions and Human Rights Activism during Spread of COVID-19 in Russia: Subjectivity Limitations and New Limits of Interdependency], *Meditssinskaia antropologiya i bioetika*, 2020, no. 1(19). <http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/04>
- Mbembe A. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press, 2019.
- Meneses K.C. L'Arche, a Radical Reversal: Fearless Dialogue between Foucault and Vanier with the New Testament, *Journal of Disability and Religion*, 2020, vol. 24 (2), pp. 151–173.
- Mixel' D.V. *Mishel' Fuko i zapadnaia meditsina* [Michelle Foucault and Western Medicine], *Logos. Filososfsko-literaturnyi zhurnal*, 2019, no. 2(29), pp. 64–81.
- Petersen A.R., Bunton R. *Foucault, Health and Medicine*. London; New York: Routledge, 1997.
- Samuelsen H., Vibeke S. The Relevance of Foucault and Bourdieu for Medical Anthropology: Exploring New Sites, *Anthropology & Medicine*, 2004, vol. 11(1), pp. 3–10.
- Suresh Lal B. Health and economic shocks of COVID-19, *International Journal of Multidisciplinary Research and Development*, 2020, no. 7(4), pp. 6–12.
- Sylvia IV J.J. The Biopolitics of Social Distancing, *Social Media + Society*, 2004, vol. 6(3). <http://dx.doi.org/10.1177/2056305120947661>

ЭПОС, СКАЗИТЕЛЬ И ОБЩЕСТВО

УДК 82-13(=512.1)

DOI: 10.17223/2312461X/32/8

О ЧЕМ ПОЕТ СКАЗИТЕЛЬ? ОПЫТ РАСШИФРОВКИ ПОЮЩИХСЯ ЧАСТЕЙ ЭПИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Дмитрий Анатольевич Функ

Аннотация. На основе анализа собственных полевых записей предложено решение проблемы адекватной расшифровки звучащих тирад эпических сказаний шорцев и хакасов – тюркских народов Южной Сибири. Эксперимент с исполнением эпоса а капелла (без горлового пения и без музыкального сопровождения), проведенный автором с помощью шорского сказителя Владимира Таннагашева (1932–2007), позволил доказать, что все поющие сказителем стихи являются не неким набором усеченных и искаженных слов, как об этом писали даже индигенные исследователи, а осмысленным и потому вполне доступным для расшифровки поэтическим текстом.

Ключевые слова: устный эпос, текстуализация, Южная Сибирь, шорцы

Вопрос «о чем поет сказитель?», вынесенный в название статьи¹, на первый взгляд может показаться не имеющим особого смысла. О чем же он может петь?! Разумеется, он исполняет эпическое/богатырское сказание, героическую поэму, т.е. поет о богатырях и их великих подвигах. Но не все так просто. На самом деле этот вопрос оказался одним из самых сложных в целом в истории эпосоведения применительно к саяно-алтайским тюркам.

Проблемы текстуализации устного эпоса, равно как и роли музыкальной составляющей перформанса, уже давно и в целом плодотворно обсуждаются в мировом эпосоведении (см., например, Гацак, Петросян 1971; Foley 1995; Honko 1996: 1–17; 2000; Reichl 2000a). Применительно к героическому эпосу тюркских народов успешно анализировались проблемы публикации эпоса, записанного под диктовку, непредставленности в публикациях реакции публики, в целом – неаутентичности записи, осуществляемой в большинстве случаев вне обычного для акта исполнения эпоса антуража, а также, как ни парадоксально это звучит, проблема наличия музыкального сопровождения эпоса, имеется в виду проблема для исследователя, который пытается этот эпос записать/положить на бумагу (Hatto 2000: 129–160; Reichl 2000b: 103–127).

Я начал слушать и записывать героический эпос шорцев² в 1983 г., но впервые осмелился взяться за расшифровку одной из своих аудио-,

видеозаписей лишь в 2011 г. Изданный в итоге эпос «Қара-Қан» (ШГЭ 2012: 126–182) в ситуации исполнения звучал чуть более получаса; на черновую его расшифровку у меня ушло три дня и затем еще несколько месяцев – на уточнение «темных мест» в аудиозаписи и на перевод на русский язык, который более или менее устраивал бы меня самого. Оговорюсь, что речь в данном случае шла об эпосе *рассказанном*, а не об исполненном в традиционной манере, характерной для шорских сказителей-*кайчи* (шор. *қайчы*), т.е. горловым пением под собственный аккомпанемент на особом музыкальном инструменте и с (почти) обязательным пересказом пропетых частей. Сложно сказать, сколько времени ушло бы на расшифровку моих записей эпоса, исполненных в традиционной манере, да и удался бы этот опыт? Несмотря на наличие в постсоветской российской фольклористике, по меньшей мере, двух попыток издания шорского эпоса в том виде, в каком он реально исполнялся в традиционной для *кайчи* манере (ШГС 1998: 49–262 (нотная запись и текст), 263–321 (перевод); ФШ 2010: 71–145 (нотная запись и текст), 146–179 (перевод)), задача эта все еще остается не просто сложной, но и – при отсутствии понимания сути и смысла поющих частей эпоса – малопродуктивной.

О том, что и как поет сказитель при исполнении эпического сказания, и каким образом это можно понять и положить на бумагу, и пойдет далее речь.

Из истории публикации героического эпоса

Долгое время исследователи, как мне представляется, не замечали, или не считали нужным особо оговаривать то, что у некоторых групп хакасов³ и шорцев сказитель в процессе исполнения создавал не один, а два разных текста; разных как минимум по форме представления/исполнения.

Впервые на это обстоятельство применительно к шорскому героическому эпосу указала Надежда Петровна Дыренкова (1899–1941). В 1940 г. она писала: «Героические поэмы <...> у шорцев представляют полустихотворные, полупрозаические произведения. Обычно стихотворный текст поэмы прерывается весьма значительными вставками прозаического текста» (ШФ 1940: XXXVII). И чуть ниже добавляла: «...сказитель, пропев одно или несколько двустушии, излагает содержание пропетого...» (ШФ 1940: XXXVIII).

К сожалению, далее этих замечаний исследовательница не пошла. Впрочем, это неудивительно: без специальной аудиозаписывающей аппаратуры пытаться успеть записать от руки поющуюся часть эпоса – дело неблагодарное. То, что Дыренкова смогла зафиксировать под диктовку, было сочтено ею «прозой» и именно поэтому в знаменитом томе

«Шорский фольклор» при публикации героических поэм лишь несколько строк зачина и концовки, очевидно, четко организованных ритмически, были даны исследовательницей с разбивкой на стихи; основной текст сказаний был опубликован как прозаический, хотя во многих случаях его вполне (по крайней мере, частично) можно было бы представить и в виде стихотворного.

В виде прозы тексты нескольких шорских эпических сказаний были изданы одновременно с книгой Дыренковой и шорским лингвистом Г.Ф. Бабушкиным (1940).

Отойти от этого способа подачи текста и, по сути, вернуться к тому, что столетие назад применительно ко всем изданным им образцам фольклора сибирских тюрков предлагал Вильгельм Радлов (Радлов 1866; Radloff 1866)⁴, попытался новосибирский поэт А.И. Смердов. Три из шести шорских текстов, опубликованных им на русском языке, были переведены в форме, максимально приближенной к стихотворной. Это были сказания, записанные от *кайчи* Николая Напазакова (1870–1942)⁵ – «Ай-Толай» (Ай-Толай 1948: 31–55), «Алтын-Кылыш» (56–95) и «Алтын-Сом» (96–122). Впрочем, здесь стихотворный перевод являлся инициативой поэта и, насколько я могу судить по рукописному оригиналу сказания «Алтын-Сом»⁶, не восходил напрямую к записанному под диктовку шорскому тексту.

Соответствия перевода шорскому рукописному оригиналу с разбивкой на стихотворные строки впервые в конце 1940-х – начале 1950-х гг. удалось достичь Ольге Благовещенской при помощи шорского сказителя Степана Торбокова (1900–1980). Два из шести эпических сказаний, «Каан-Чайзан и Пий-Чайзан» (3 194 стихотворные строки) и «Кёк-Адай» (1845 стихотворных строк), готовившихся ею к изданию, были выполнены в полном соответствии со стихотворными самозаписями эпоса и его подстрочными переводами (Функ 2010: 120–137; ШГЭ 2012).

Лишь в конце 1960-х гг. были сделаны первые магнитофонные записи шорского героического эпоса в его аутентичной форме исполнения горловым пением в сопровождении игры на музыкальном инструменте и с пересказом пропетых частей. Именно так было записано несколько сказаний от шорских сказителей фольклористом А.И. Чудояковым (1928–1994)⁷. В 1970–1990-х гг. такими записями располагали уже несколько исследователей – фольклористов, этнографов, музыковедов.

Первые опыты записи и расшифровки поющих частей эпоса

В конце 1980-х гг. прекрасная характеристика манеры исполнения героического эпоса у хакасов была дана в статье А.К. Стоянова, где в качестве примера был приведен небольшой отрывок в «повествовании хаем» (8 стихов) и «декламационном пересказе пропетого» (9 стихов)

из сказания «Девятилетняя Алып-Хан-Хыс» в исполнении С.П. Кадышева (Стоянов 1988: 588–590). Однако выявленная/описанная исследователем специфика исполнения хакасского эпоса так и не была реализована при издании образцов хакасского фольклора.

Практически параллельно, в 1984 и 1987 гг., полевые экспедиционные работы среди шорцев вела музыковед И.К. Травина. Ей удалось записать на магнитофон два эпических текста: от Михаила Кирилловича Каучакова (1934–2014) – большое сказание «Алтын-Эргек», состоящее из более чем 230 инструментальных и прозаических фрагментов, а также сказание (инструментальная версия без слов) «Ак-Салгын» – от Афанасия Васильевича Рыжкина (1924–2003). Исследовательница представила часть собранных ею материалов и результаты их музыковедческого анализа в монографии, обильно иллюстрированной нотными записями текстов (Травина 1995). В этой публикации значительное место было уделено именно героическому эпосу. Травина расшифровала четыре отрывка из сказания «Алтын-Эргек», рассматривавшихся ею в качестве лейтмотивов: мотив Алтын-Эргека, богатырь едет, богатырь ведет поединок и мотив печали (Травина 1995: 53–63), а также привела нотную запись большого отрывка из сказания «Ак-Салгын» (64–69). Подобные расшифровки, что мне приходилось уже отмечать ранее (Функ 2005: 238), в шорском эпосоведении появились впервые.

Вскоре после выхода книги Травиной (впрочем, оставшейся практически незамеченной фольклористами), впервые была осуществлена публикация одного шорского эпического сказания в виде, который, как предполагалось, должен был быть максимально приближен к его фактическому исполнению в манере *кай*, т.е. пения и «пересказа». Простая и вместе с тем яркая идея именно такого издания сказания «Кан Перген», записанного А.И. Чудояковым в 1967 г. от *кайчи* Павла Васильевича Кыдыякова (1908–1970), принадлежала ответственному редактору тома В.М. Гацаку, предложившему опубликовать текст так, как его исполняет сказитель, чередуя поющие и сказываемые части и исходя при этом из идеи нерасторжимости текста (ШГС 1998: 31). Издание, действительно, получилось уникальным в своем роде. Прозаическая (ритмизованная) часть каждой из 102 частей сказания была по возможности расшифрована и переведена на русский язык.

Не буду особо останавливаться на разбивке так называемой прозаической части сказания «Кан Перген» (как и второго опубликованного в той же книге текста «Алтын Сырык», исполненного тем же сказителем, но в сказовой манере, без пения) на стихи. Такой подход имеет право на существование, хотя очевидно, что значительная часть «стихотворных строк» в таком случае оказывается созданной усилиями не сказителя, а издателя. При такого рода разбивке «стихи» в итоге – и это абсолютно естественно при сказовой манере исполнения эпоса, когда ска-

зитель вне зависимости от своей поэтической одаренности порой сбивается на обычную речь — оказываются лишенными отчетливой рифмы.

Попробую обратиться к форме представления в названной публикации собственно поющей части сказания. Именно здесь мы можем обнаружить, что изначально сформулированная идея публикации оказалась как минимум не до конца реализованной. Для наглядности приведу лишь две тирады из сказания «Кан Перген»:

Тирада 23 (расшифровка, сопровождающая нотную запись)

Хай-дей ю
 Қоного перди
 Қайран Қаан Перген адан көрүп
 Қайран турды
 Шақ по черде
 Қарақы амды пер
 Амды хе перди
 Алтынғызы ақ тен позы
 Ақ туван чи ығырап келип
 Чайкоқ турған ам полған чи
 Аразымперей (ШГС 1998: 99–100)

Перевод:

Славный Кан Перген видит, что «на этом месте снизу до хана-неба расстилается белый туман» (ШГС 1998: 274).

В данном случае нет необходимости останавливаться на комментировании точности «перевода», но все же есть смысл заметить, что в шорском оригинале нет ни малейшего намека на «хана-небо», образ, который почему-то вдруг появился в русском тексте.

Тирада 26 (расшифровка, сопровождающая нотную запись)

Қайран пир полды, полды деи дей
 Шақ по пир черге дей дей
 Қадығоқ ағаш деи дей
 Қакшылаш қалды дей полды деи дей
 (...) қайран кара пир деи дей
 Түгедеш қалды дей до
 Уйада қушум дей полды дей до
 Уйдаң чаштоқ дей дей
 Адачақ чашка деи до
 Палачақ таштап дей до
 Қазырлар қаптырды полды дей до
 Паладаң часток де и до
 Амды қарығаны дей дей (ШГС 1998: 105–108).

Перевод:

Описание битвы. Богатыри бьются, «будто твердое дерево о дерево ударяется», так что «птицы, гнезда имеющие, гнезда теряют» (ШГС 1998: 275).

В обоих случаях декламационная часть сказания (т.е. «пересказ» пропетого) и в оригинале, и в переводе была представлена в книге в стихотворной форме: «пересказ» 23-й тирады – в 10 строках, а 26-й тирады – в 103.

Число примеров можно увеличить до размеров всей публикации сказания, но даже из приведенных отрывков становится видно, что в данном случае при «переводе» был четко выдержан «обратный» принцип представления оригинала читателю. Все поющие части эпоса в шорском оригинале состоят из частично расшифрованных слов/словосочетаний, не имеющих даже намека на поэтичность, а в русском переводе они даны в очень приблизительном прозаическом пересказе (это именно пересказ, а не перевод). При этом все прозаические (в лучшем случае – прозиметрические) части эпоса представлены в виде текста, разбитого составителем на «стихотворные» строки.

Возможности и правомерности представления текста, исполненного в сказовой манере (ее можно также определять как прозиметрическую), в виде стиха, равно как и связанных с такого рода подачей материала проблем, я уже коснулся чуть выше. Здесь же важно будет задаться вопросом о том, почему же поющая и, следовательно, поэтически строго организованная часть сказания вдруг оказалась практически без расшифровки и, следовательно, без перевода? Может быть, в силу непонятности поющих строк для исследователя?

Во вступительной статье к тому шорских сказаний Чудояков писал: «В этом произведении 102 отрезка разной длины и структуры, поющие в сопровождении *кай-комуса*⁸ и 92 – сказываемые стихом. Часть тирад не сопровождается “сказовым” вариантом» (ШГС 1998: 29).

«Некоторые пропеты тексты не поддаются расшифровке – все подчинено ритмообразованию и напеву, слова произносятся усеченными, искаженными, подчас не сочетаются между собой, изобилуют односложные слова типа *дей, ди, до, нир* и т.д.» (ШГС 1998: 30).

Подготовленный Чудояковым том включает, помимо 53 полных нотировок поющих частей, «подтекстовки к нотировкам (где удалось расшифровать)». При переводе же на русский язык в случае с «подтекстовками» «с их словообрывами, принята предельно возможная *смысловая подача, с вкраплением в кавычках предложений и слов, поддающихся расшифровке и переводу*» (курсив мой. – Д. Ф.) (ШГС 1998: 31–32).

Очевидно, что все 102 отрывка сказания, исполнявшиеся горловым пением под аккомпанемент *кай-комуса*, были настолько сложны для понимания составителя и переводчика (с родным шорским языком!), что справиться с задачей их расшифровки ему удалось лишь отчасти. В общем-то, это неудивительно, поскольку, как абсолютно верно заметил сам Чудояков, «все подчинено ритмообразованию и напеву». Но, как видится, здесь без внимания осталось одно ключевое слово: «всё». Иначе говоря, без ответа остался напрашивающийся сам собою вопрос – а *что* же именно было «подчинено ритмообразованию и напеву»?

Несколько дальше в работе с текстом песенных тирад продвинулись исследователи шорского эпоса при подготовке очередного тома в серии

«Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (ФШ 2010). Составитель и переводчик тома Л.Н. Арбачакова смогла предложить не просто пересказ, как у Чудоякова, но – впервые в практике издания шорских эпических текстов – перевод поющих частей эпоса, «несмотря на кажущуюся фрагментарность и неполноту музыкального эпизода» (ФШ 2010: 19). Тем не менее и здесь ни один из пропетых фрагментов (тирад) не является стихотворным произведением. Скорее, это одно-два-три расслышанных при расшифровке каждой строки слова в сопровождении распевных слов, например:

Тирада 17.

Анаң чүгүрүп... кайрин...
 Көрзөр уштер кулакты...
 Аттар чүгүрүп... тогуш...
 Көргей оннер карактыг...
 Алтын... ди
 Окча позун кезе...
 Көстеди...
 Учук келип турганок...
 Чооктажып турдый...

(ФШ 2010: 115)

Затем скача... дорогой...
 Видит с тремя ушами...
 Кони скача... встретились...
 Видят с десятью глазами...
 Золотая... ди
 Стрела его пронзить...
 Нацелившись...
 Стал лететь...
 Стали разговаривать...

(ФШ 2010: 165)

Неужели пропеваемые части эпоса – это всего лишь какие-то «усеченные» и «искаженные» слова, «не сочетающиеся между собой»? Слова, которые сказитель поет лишь для того, чтобы параллельно с музыкой звучал еще какой-то наполовину бессмысленный текст? Но как же в этом случае быть с тем, что «часть тирад не сопровождается “сказовым” вариантом»? Это ведь может трактоваться лишь так, что смысл у поющих частей был, и что он был понятен слушателям, во всяком случае, тем, кто регулярно слушал этого сказителя.

Эмные объяснения того, что (и как) поется и рецитируется

Рассматривая специфику исполнения сказаний шорскими (и хакасскими) *қайчы/хайджы*, следует учитывать также чисто практическую необходимость изложения содержания пропетого. Дело в том, что сказителей, которые бы могли понятно петь, были буквально единицы. Нормой можно считать ситуацию, при которой аудитория либо вообще не понимает поющего текста, либо ухватывает лишь обрывки фраз и общее настроение. Порой такая манера исполнения рождала фантастические объяснения.

Занятная формулировка причины необходимости чередования пропетой части с ее пересказом встретила мне в одной из работ канадской исследовательницы Киры ван Дузен. По утверждению ван Дузен, со ссылкой на слова одного из современных хакасских певцов, стара-

ющихся обучиться искусству сказителя-хайджы, «это разъясняет пропетую *хаем* часть, которая может быть на языке духов, сложном для понимания обычными слушателями» (Van Deusen 2000: 231).

Сказители у шорцев, а мне довелось общаться, по меньшей мере, с полутора десятками тех, кто считал себя таковыми, никогда не говорили мне о подобном. Зная о том, что слушатели эпоса, а я был свидетель этого, с вниманием слушали как пение, так и пересказ пропетых отрывков, что они могли смеяться и плакать в момент исполнения песенных отрывков, единственным разумным предположением могло стать лишь одно: шорские *кайчы* поют каем не «на языке духов», а *на шорском языке*. Сказитель, как правило, не получает информацию извне от духов, а сам идет за ней, сам присутствует «в сказании» и сам же поет и рассказывает слушателям о том, что «видит» (подробно см. Функ 2005: 331–352).

А вот как мы однажды обсуждали необходимость прозаических пересказов эпоса сказителями-*кайчи* с шорским сказителем Владимиром Егоровичем Таннагашевым (Т.) (1932–2007):

Т.: У некоторых сказителей, когда поет – не совсем ясно это. А вот я сколько пел, говорят: как же так, у тебя всё слово в слово понимаем. У Михаила [Михаила Кирилловича Каучакова] в основном не понимали. А некоторые как-то вскользь [пропевают слова], что ли.

Ф.: А почему надо кусочек спеть, а потом пересказать? И ведь не всегда совпадает.

Т.: Поешь, там, наверное, для приукраски слов, одно слово скажешь, а тут уже [при пересказе] — другое слово скажешь. А так-то фактически все одно и то же идет. Без приукраски – иначе в пении не получится, с искажением будет. Не так красиво, нетактично [неритмично], не прямое как стих получится, не складно.

Ф.: Есть такие сказители, что сказку просто пением исполняют.

Т.: Можно и так. Но это надо, чтобы люди всё поняли. А так испокон веков заведено: пропел, а потом рассказываешь. Надо, чтобы понятно было. У Павла Петровича [Токмагашева] я не все понимал, как он пел. У Опим-апший [хакасского кайчы Опима Подачакова] ... его вообще не понимали. У него только один мотив был. Зубов [у него] вообще не было, губа аж на сторону уходила. Слов вообще не поймешь. А [когда] говорил – уже все понятно (из беседы со сказителем 24.07.2002 г., г. Мыски Кемеровской области).

О чем поет *кайчи*?

В попытке найти ответ на поставленный вопрос я оставляю в стороне творчество шорского сказителя П.В. Кыдыякова, умершего почти полвека тому назад, и обращаюсь к собственным материалам, которые удалось получить в сотрудничестве с *кайчи* В.Е. Таннагашевым, представившим ту же региональную сказительскую школу, что и Кыдыяков (подробно о Таннагашеве см.: ШГЭ 2010: 139–159; Funk 2014: 7–36).

В процессе регулярной работы с этим сказителем нам общими усилиями удалось провести несколько экспериментов по повторной записи почти десятка эпических сказаний в различной манере. Это были и исполнения горловым пением с «пересказом» пропетого, и повествования в прозиметрической форме, и самозаписи. Но долгое время мне не удавалось четко сформулировать для сказителя задачу, связанную с пониманием поющих частей эпоса. Я неоднократно просил сказителя пересказать пропетое «слово в слово», но он лишь «повторял» пропетое в прозиметрической/прозаической форме, утверждая, что именно это он и поет. Так продолжалось до тех пор, пока мне не удалось сформулировать – для самого себя – суть проблемы, точнее, вопроса: «А что именно не дает мне услышать (и понять) поэзию/язык поющих частей эпоса»? Напомню: сам сказитель утверждал, что это стих.

И ответ нашелся: во-первых, это музыкальное сопровождение, заглушающее поющие слова (это то, на что и раньше обращали внимание исследователи, см. Reichl 2000b: 103–127), и, во-вторых, сама манера исполнения эпоса горловым пением, при которой многие слова не пропеваются целиком или же пропеваются как-то иначе не только согласно длине мелодической строки, но и в связи со спецификой звукоизвлечения.

Оставалось лишь попросить сказителя спеть поющие части эпоса без музыкального инструмента (*кай-комус*) и без использования техники горлового пения, обычным голосом. Сказитель на удивление легко согласился, сказав, что «можно и так». Много лет спустя после проведения этого «эксперимента» я обнаружил, что, пожалуй, не был первым, кто решил пойти по этому пути (пусть и на ином материале). Более столетия назад похожую процедуру просил проделать своих сказителей А.Ф. Гильфердинг на Русском Севере: не пересказывать былинку словами, а петь ее «с такой расстановкой между каждым стихом, чтобы можно было записывать» (1873: xxxii).

Итак, проблема понимания поющей части шорского эпоса, не поддававшаяся решению в течение полутора сотен лет, оказалась – при правильной постановке вопроса – решена практически за минуту.

В моем распоряжении в конечном итоге оказались несколько вариантов исполнения эпоса «Сорокагрудая Кыдай-Арыг», в частности того эпизода, в котором описывается появление Кыдай-Арыг и первый бой с нею богатырши Алтын-Чүстүк. Этот эпизод зафиксирован в самозаписи сказителя в конце октября – начале ноября 2003 г. (полная запись текста), затем, примерно через месяц, в моей полной аудио- и частичной видеозаписи исполнения этого же эпоса в прозиметрической форме (запись 10.12.2003 г.) и, наконец, в записях названного эпизода, в частности, в исполнении «обычным пением» а капелла без *кай* и музыкального сопровождения (запись 23.10.2006 г.).

Издание сразу нескольких версий этого яркого эпического сказания с детальным текстологическим анализом намечено в одном из ближайших томов серии «Шорский героический эпос». Здесь же я хочу ограничиться лишь некоторыми общими замечаниями, важными для понимания структуры и смысла поющей части шорского эпоса.

Ритмическая формула пропетых а капелла отрывков достаточно устойчива и представляет собой в большинстве случаев стихотворные строки с отчетливым членением каждой из них на две части (на два полустишия), а порой – на три части по 4–5 слогов в каждой.

Первый пропетый мне Таннагашевым без использования кай-комуса и без горлового пения отрывок из сказания о сорокагрудой Кыдай-Арыг состоит из восьми строк/стихов, где стихи 1–4 и 8 – это два полустишия по 4–5 слогов в каждом, а стихи 5–7 оказываются значительно длиннее (соответственно, 16, 15 и 13 слогов) за счет введения в них третьей важной по смыслу части, позволяющей завершить начатую в этом стихе мысль:

1.



1. О-дур-чу-гай-(ын)
2. чер-лер үс-тү
3. че-ген ар-ға-зы
4. кай-ран-(ан) э-не(е)н
5. кай-ран-оқ а-ба(а)
6. ақ-(тар) ча-рық-қа
7. пис-тиң-оқ чер-ге
8. теб-(оқ) тур-ға-ны

- | | |
|-------------------------|------------------------|
| туш-та(а)-рын-да | |
| ни-ги-лиш-че(е) | |
| тар-та-лыш-ча-(но) | |
| ақ-(тар) бер-ған | |
| сен-(нер)-оқ айт-қы(ы)н | (ам на-ры) сös-чақ |
| эб-ре у-ғу(у)л | (кай-ран) пар-ған-(но) |
| өл-бес-пар-ба(а)с | а-лып кир-чаң |
| Ал-тын-Чүс-тү(ү)к. | |

Я особо хочу обратить внимание на смысловую полноту и (за небольшими исключениями) грамматическую правильность каждого стиха, каждого предложения. Да, в поющемся тексте присутствуют распевные слова (как в виде избыточных грамматических форм *-тар*, *-нер*, *-оқ* и др., так и собственно распевных слов *ам*, *амнар*, *но* и др.), часто используются необычные для бытовой речи длинноты гласных или же, наоборот, их усечение, порой некоторые слова реально оказываются несколько искаженными (о чем писал еще Чудояков). Тем не менее всякий раз мы имеем перед собой наполненный смыслом стих, который нам и поет сказитель. Возвращаясь к замечанию А.И. Чудоякова о том, что в эпических текстах «изобилуют односложные слова типа *дей*, *ди*,

до, *тир* и т.д.» (ШГС 1998: 30), особо подчеркну, что так, видимо, поется в целом весь героический эпос. Так пел Гомер, так пели североамериканские индейцы (ср. у Делла Хаймса: «...“бессмысленные” словечки, или рефрены (*burdens*), [могут иметь] структурную функцию...» (Hymes 1965: 316), точно так же пели старины Онежские сказители, что было отмечено еще А.Ф. Гильфердингом (1873: xxx). И именно эти «бессмысленные словечки» играли в действительности или, по крайней мере, в представлениях отдельных сказителей столь значимую роль, что они могли даже перестать петь эпос именно потому, что забыли их: именно тем, что он забыл «особые слова», в 1983 г. объяснял мне свою неспособность исполнять героический эпос великолепный в прошлом сказитель-кайчи Терентий Сергеевич Камзычаков (пос. Тайлеп в низовьях р. Кондомы).

Та же базовая структура поющегося стиха хорошо видна в описании появления самой сорокагрудой Кыдай-Арыг, в ее песенном диалоге с Алтын-Чүстүк, в описании их битвы и, наконец, в эпизоде с бегством Кыдай-Арыг под землю:

II.



Қал-қа-лыг (дей)
а-наң көр-зе-ле(е)р:
то-ғус ай қа-ра(ат)
то-ғус ай қар-ат
(ам-нар) ұс-түн-ге(е)
те-бир сал-ды(ы)ң
Қы-дай-А-ры(ы)

ам көз-нүк-ти
ат-тар аш-пас
ке-лип түш-тү-лер

те-бир-е сал-чақ
(ам) ұс-түн-де
қый-(н)ын шығ-нақ-тан

қай-ра шап сал
ар-ға-лы зын-ға

са-лыл пар-тыр
қы-рық эм-чек-тиг
ча-дып сал-тыр.

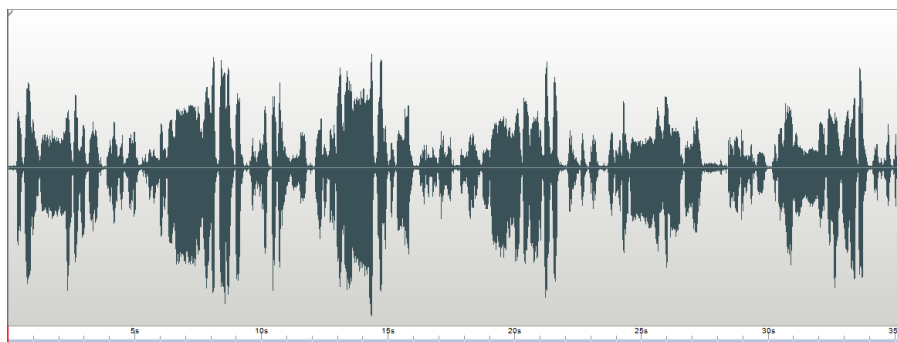


Рис. 1. Звуковые волны отрывка II. Скриншот из программы WavePad Master's Edition v.6.23

III.



Қы-рық эм-чек-ти(и)г
то-ғус ол-ба(а)
ий-ги эм-че-ги(и)н
то-ғу-зоқ ол-ға(-а)

Қы-дай-А-ры
чөй-ға чөр-ген
ий-ги тай-ға-жын

сар-нап тур-ду:
Ал-тын-Чұс-тұк
таш-қат-қын-зын-ды

Высунув голову из окна, Алтын-Чұстұк поет (Пажын көзнектең шығар келип, Алтын-Чұстұк сарнапча):

IV.



Қы-рық эм-чек-ти(и)г
чөй-ға чөр-ге(е)н
таш-қат-тыр-ған-зы(ы)н
Ал-тын-Чұс-тұ(ұ)к

Қы-дай-А-ры
қы-рық ол-ға
теб-оқ сар-нап

қы-рық ол-ба
қы-рық эм-чек
ам тур-ға-ны

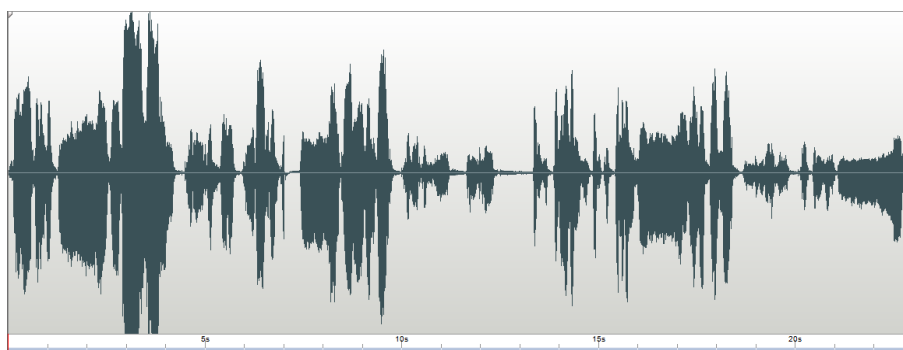


Рис. 2. Звуковые волны отрывка IV. Скриншот из программы WavePad Master's Edition v.6.23

V.



А-лып пол-заң
а-ды-ша(а)-ға
кў-лўк пол-заң
кў-ре-жер-ге(е)
теб-оқ қый-ғлап
кы-рық эм-чек-тиг
э-ниш тō-бе-ре(е)
Ал-тын-Чўс-тў(ў)к
ки-ре са-лы(ы)п
ке-зип а-лы(ы)п
па-зыб-оқ шы-ғы(ы)п
тоғ-ра сер-ги(и)
ус-туқ па-жын-че(е)
ам пар-ға-ны(ы).

ақ-тар ча-зы(ы)
кы-рық эм-чек-ти(и)г
сер-гип тур-ды(ы)
ча-зы тōш-ге(е)ң
қа-быш пар-да-лы(ы)р.

қа-ра чер-чи(и)к
қақ-са-лыш қал-ды(ы)й
ча-зыш-ча-лы(ы)р
ча-зыш-ча-лы(ы)р
тол-дра тў-жўп

то-ғус кўн-ге(е)
Ал-тын-Чўс-тў(ў)к
чаш кай-ыш ше-не(е)
кы-рық эм-чек-ти(и)г
по-луп ке-ли(и)п
чер ал-тын-ғы(ы)
а-да-зы ба-ры(ы)й.

пее-ре шық-саң,

пее-ре шық-саң,
тур-ға-ны(ы)
Қы-дай-А-рыг.
пас-тыр тў-жў
то-ғус қат-паш
то-ғус қа-дыл
шы-ға пас-ты
ал-тын кир-лес
қа-ра чер-де
чер-а тарт-ты

ор-та-зын-ға
Қы-дай-А-ры
қы-бақ паш-қа
ту-душ ке-лим

сō-гў-лўш қал-ды
па-ла-лы аң-нар
у-йа-лы қуш-тар
кы-рық-қа тын-мас
тур-ға-ны(ы)й

шы-ға-ра қа-быш
қа-ра кап ше-не
тол-ғуп пар-ды
Қы-дай-А-ры
қолунаң шуртыл
тў-жў-бўс-тў

Ал-тын-Чўс-тўк! –

ам-нар пер-ге-не
ам тў-бў-не
ал-тын қу-йақ
ал-тын өр-ге-ден
ам па-жы-наң
кōнме қар шен
ўд-ре па-зып

чет тур-ған-нар-да
те-бир сал-даң
у-ру-нуш ке-лип
пу-руш ке-лип

қа-дый-оқ а-ғаш
пал-ла-ры-наң
у-йа-ла-ры-наң
қа-ра ту-ман

тур-ған-нар-да
сел-гип пар-ды
по-ну кōр-ген
қа-ра қор-ға-чын
кай-ыл ке-лип
Қу-дай-А-ры

Несложно заметить, что абсолютно все поющие стихи являются именно поэтическим текстом (во-первых), который оказывается вполне осмысленным и потому доступным для расшифровки (во-вторых).

Можно также уверенно сказать и о том, что сказитель был по-своему прав, когда утверждал, что разницы между поющим и рассказываемым эпосом практически нет. Это можно легко продемонстрировать на примере отрывка (в записи без распевных слов), пропетого а капелла (отрывок № II) и соответствующего ему смыслового отрывка из самозаписи⁹ этого сказания самим Таннагашевым¹⁰:

Самозапись (2003 г.)

Ат ашпас арғалыг сынға
На горный хребет, что коню
не преодолеть,
Тоғус пара¹¹ ай қараттар кел түштүлер.
Девять вороных коней опустились.
Тоғус пара ай қараттардың үстүнге
На девяти вороных конях
Тебир сал салдыр салтыр,
Железный помост лежит,
оказывается,
Тебир салдың үстүнде
На железном помосте
Қырық эмчектиг қыс палазы чат салтыр.
Сорокагрудая девушка лежит,
оказывается.
Қыс палазы қыйын чатқан озыба қыйғы
кел салча...
Девушка на боку лежит (и)
крик издает...

Пение а капелла (2006 г.)

Аттар ашпас арғалыг сынға
На горный хребет, что коням
не преодолеть,
Тоғус ай қарат келип түштүлер
Девять вороных коней опустились.
Тоғус ай қарат(тың) үстүнге
На девяти вороных конях
Тебир салчак салып партыр
Железный помостик лежит,
оказывается,
Тебир салдың үстүнде
На железном помосте
Қырық эмчектиг Қыдай-Арыг
Сорокагрудая
Қыдай-Арыг
Қыйын шығ(а)нактан чадып
салтыр
На боку, на локоть оперевшись, лежит,
оказывается.

И все же главный вопрос – а что именно поет сказитель во время исполнения эпоса горловым пением под аккомпанемент на своем двухструнном музыкальном инструменте? – остается открытым. Для ответа на него мною была осуществлена запись того же самого эпизода первой встречи и битвы Алтын-Чүстүк с сорокагрудой Кыдай-Арыг в стиле *кай* в исполнении того же самого сказителя Владимира Таннагашева. Видеозапись общей продолжительностью около 11 минут была произведена 22 октября 2006 г., за день до того, как сказитель исполнил мне этот отрывок а капелла. Расшифровку всей записи эпоса планируется опубликовать позднее, здесь же мне представляется важным продемонстрировать принципиальную устойчивость исполняемого текста – вне зависимости от стиля исполнения, будь это прозиметр, пение *а капелла* или пение в стиле *кай*.

Попробуем начать с самого начала (см. выше первый фрагмент в исполнении *а капелла*), но только теперь возьмем за основу текст в стиле *кай* (столбец слева) и сравним его со строками, пропетыми а капелла (столбец справа):

	Одур ой эп чыгын теп оқ тўштарын дей черлер пир ўштў қыйбражып чаран оқ чеген пир тўбў қый(...)иш турған оқ деи-дўй қайран абый сен нер айтқан қайран оқ сөсчек ақ тар чарыққы эбирей уғул қайран парған но пистин оқ черге өлбес-парбас алып оқ кирче теп оқ турғаны ам нар Алтын оқ қайран оқ Чўстўк кыс тар палазы адазы парой	Одурчуғайын туштарында черлер ўстў нигилишче чеген арғазы тарталышча но қайран ан энен ақ тар берған қайран оқ аба сен нер оқ айтқын ам нары сөсчақ ақ тар чарыққа эбре уғул қайран парған но пистин оқ черге өлбес-парбас алып кирчаң теп оқ турғаны Алтын-Чўстўк
---	---	---

При исполнении эпоса в стиле *кай* сказитель, очевидно, ориентируется на длину музыкальной фразы, под которую он подгоняет исполняемый стих, для чего и использует распевные слова. Среди них и форманты множественного числа (*-нер, -нар, -тар*), и слова или частицы, которые имеют самостоятельное значение в обычном языке (типа *оқ* ‘же’, *пир* ‘один’, *қайран* ‘дорогой/дорогая’), и просто распевные слова, не имеющие смысловой нагрузки вроде *дей, деи-дўй, но* или *ой/ей*, которые порой заметно меняют фонетический облик основного слова, как в случае со словом *парий*, которое при пении каем превратилось в *парой*, или *эбире*, которое было пропето как *эбирей*.

Следует отметить и возможность варьирования во время пения как аффиксов, так порой и корневых звуков (как гласных, так и согласных; например, вместо *ўстў* при пении каем было пропето *ўштў*). Слово *сөс* ‘слово’ в разных вариантах пения приобрело уменьшительно-ласкательную форму с аффиксами *-чақ* и *-чек* (*сөсчақ* и *сөсчек*; в первом случае – с нарушением правила гармонии гласных). В аффиксах отмечается устойчиво-равноправное чередование *ы* и *а*: *айтқан* (лит. норма) / *айтқын, чарыққа* (лит. норма) / *чарыққы*. В случае с глагольной формой *кирча* (‘входит/заходит’, 3 л. ед.ч.) и вовсе в обоих случаях исполнения пением нормативная форма не встретила: *кирче* (кай) и *кирчаң* (а капелла).

Как видно из приведенной расшифровки, даже имя персонажа может не просто сопровождаться распевными словами, но и разрываться

ими, как в случае с именем Алтын-Чүстүк. При исполнении каем это имя оказалось пропетым в четыре стиха:

ам нар Алтын ок	теперь <i>нар</i> (мн. ч.) Алтын же
кайран ок Чүстүк	дорогая же Чюстюк
кыс тар палазы	девушка <i>тар</i> (мн. ч.) ребенок
адазы барой	знаменитая

Предпринятый опыт расшифровки поющих частей эпоса позволяет думать, что есть все основания для подготовки к изданию шорских эпических сказаний, исполненных в традиционной для *кайчи* манере, именно в таком виде, в каком они звучали, с тем, чтобы поющий стих и в записи, и в переводе, действительно, оказывался стихотворным текстом, а не намеками на смысл пропетого отрывка с вкраплением оборванных слов и словосочетаний, которые случайно удалось разобрать.

* * *

В заключение позволю себе еще несколько мыслей или, скорее, комментариев. Продемонстрированная мной история поиска решения одной из проблем в изучении культуры тюрков Южной Сибири и предложенный вариант ее решения – лишь часть айсберга тех вопросов, которые можно задать в связи с рассмотренным кейсом. Был ли Таннагашев единственным среди сказителей-кайчи, кто осознанно пел не «набор слов», а именно стихотворный текст? Полагаю, что нет и что это была норма для всех сказителей. Если же пропеваемая часть эпоса являлась насыщенной смыслом (как для сказителя, так и для его слушателей), то играло ли особую роль музыкальное сопровождение этого пения? Почти 40 лет тому назад мне довелось общаться с упоминавшимся ранее сказителем-кайчи Т.С. Камзычаковым, который в прошлом, по его словам, исполнял сказания, используя 43 различные мелодии, причем каждая из них имела особое название и была приурочена к особым мотивам богатырских сказаний: мелодия *пуга-қай* (бык-кай) использовалась при описании битвы богатырей, *чазы-қай* (поле-кай) – поездки, *торчуқ-қай* (соловей-кай) – лирических сцен... Кажется, абсолютно всё в очередной раз указывает на неразрывную связь мелодии и текста (напомню, эта та связь, которую с помощью кайчи Таннагашева удалось «нарушить», чтобы услышать то, что поется в эпосе), но это не совсем так. И пример этому – все тот же кайчи Камзычаков. Ко времени нашей с ним встречи он уже не был практикующим сказителем, но односельчане и шорцы из соседних деревень относились к нему именно как к сказителю, всякий раз приглашая его на ночные бдения у тела умершего для «исполнения эпоса» (фактически – для исполнения лишь эпических мелодий). Надо полагать, для старшего поколения шорцев –

в условиях стремительно трансформировавшейся культуры – игра на кай-комусе¹² без пения эпоса оставалась в данной ситуации символом сохранения традиции, а вполне возможно и достаточным элементом для того, чтобы в мелодиях эпоса «видеть/слышать» эпическое сказание таким, каким оно могло бы быть в «норме».

Есть в представленном кейсе и момент, связанный с этикой поля. Впервые на него обратил внимание один из моих студентов в университете г. Печ, где я читал несколько региональных курсов весной 2009 г. Сюжет, ставший основой данной статьи, был представлен тогда в виде задачи для учащихся (я предлагал им решить за 1,5 минуты проблему, которая не решалась в науке в течение 150 лет). Студенты моментально выходили (с некоторой толикой подсказок с моей стороны) на правильную формулировку вопроса и справлялись с поставленной задачей в отведенные им полторы минуты. Вопрос же, связанный с этикой и заданный сразу после того, как студенты нашли верный ответ, звучал примерно так: «Если культура так долго не пускала нас в себя, то может быть и не надо (=нельзя) было предпринимать такого рода интеллектуальных усилий?» Признаюсь, тогда, да и долгое время после, у меня не было однозначного ответа, пока я не обнаружил его сначала в собственных же полевых материалах, а затем и в материалах других исследователей. Целый ряд моих пожилых информантов в разных районах Республики Алтай рассказывали о том, как сказители передавали эпическое знание детям. Они откладывали *топишуур* и исполняли сказание без использования горлового пения, так, чтобы все пропеваемые ими слова были отчетливо слышны и понятны¹³. Если в дидактических целях подобное обращение с эпосом допускалось, то шорский сказитель Таннагашев, пожалуй, не производил насилия над собой и над эпическим наследием, когда я вдруг попросил его отложить в сторону свой инструмент и не петь эпос каем... Нечто похожее, как я указывал ранее, предпринял А.Ф. Гильфердинг, когда пытался записать русские былины именно так, как они поются: сказитель Абрам Евтихийев, которого исследователь особо отмечает, но также и почти все другие исполнители, с которыми он работал, охотно соглашались на медленное пение (Гильфердинг 1873). Соответственно, и мне не пришлось нарушать неких запретов, которых, как оказалось, в данном случае не было.

Эпическая традиция – многомерный феномен, отнюдь не сводимый лишь к текстам (Кунанбаева 1985; Функ 1989 и др.) и составляющий значимую часть культурного и социального пространства локальных сообществ. Вместе с тем, как я пытался показать в данной статье, даже в самих текстах могут встречаться белые пятна, причем не только и даже не столько на стадии их трактовки-«прочтений», сколько на этапе порождения этих текстов и их фиксации. Чем меньше таких пятен будет оставаться, тем больше мы будем разбираться в сути этого удивительного феномена.

Благодарности

Статья написана в рамках проекта «Языковое и этнокультурное разнообразие Южной Сибири в синхронии и диахронии: взаимодействие языков и культур» (мегагрант Правительства РФ, № 14.Y26.31.0014, рук. А.В. Дыбо).

В процессе работы над русским вариантом статьи я попытался учесть некоторые замечания и предложения Брюса Гранта, Элеанор Невинс и Алекса Кинга, участвовавших в обсуждении английского драфта этого текста на сайте *academia.edu*. Всем им моя искренняя признательность за интерес и добрые советы.

Примечания

¹ Впервые опубликовано на английском языке (Funk 2019). Публикуется здесь с любезного разрешения редакции журнала *Folklore* с существенными уточнениями и дополнениями. В отличие от исходной публикации, здесь также впервые приводятся звуковые фрагменты исполнения эпоса для иллюстрации основных положений исследования.

² Шорцы (ок. 13 тыс. чел. в 2010 г.) – тюркская этническая группа, официально относящаяся в России к числу коренных малочисленных народов Севера и довольно компактно проживающая на юге Кемеровской области. Подробнее см. (Кимеев и др. 2006: 236–324).

³ Хакасы (ок. 73 тыс. чел. в 2010 г.) – тюркская этническая группа на юге Сибири. Основная территория проживания – Республика Хакасия в составе Красноярского края РФ. Подробнее см. (Бутанаев и др. 2006: 533–630).

⁴ Запись четырех из восьми опубликованных Радловым шорских текстов в современной графике и их перевод на русский язык см. (ШГЭ 2013).

⁵ Здесь и далее все указания на годы жизни сказителей даны на основании моих полевых материалов (см.: Функ 2005: 379–387).

⁶ По моим данным, это единственный фрагментарно сохранившийся шорский оригинал (он хранится в Музее-заповеднике «Томская писаница» в г. Кемерово) тех текстов, что были положены в основу поэтических переводов А.И. Смердова.

⁷ По описи материалов, оставшихся после смерти исследователя в 1994 г., довольно сложно судить, сколько именно текстов в такой форме исполнения записал А.И. Чудояков (см. Труды 1998: 146). Судя по времени звучания сохранившихся записей (это также указана в описи), кроме текста сказания «Кан-Перген» в записи от Павла Кыдыякова, это могло быть также сказание «Кара-Кан», записанное от Павла Токмагашева (в описи неточно указано – П.П. Токмашев).

⁸ *Кай-комус* – двуструнный щипковый музыкальный инструмент лютневого типа. Изготавливался обычно из тальника или кедра.

⁹ Скан рукописи, расшифровка и стандартизованный вариант этой самозаписи доступны на сайте <http://corpora.iea.gas.ru/corpora/> Подробнее о структуре Корпуса текстов на языках народов Сибири и о принципах представления в нем текстов см. (Funk 2013: 193–204).

¹⁰ В обоих случаях орфография стандартизована мной в соответствии с современными нормами шорского литературного языка. Перевод на русский язык – мой.

¹¹ *Пара*. Я специально обсуждал со сказителем возможность перевода этого слова. Оно, очевидно, является русским заимствованием, и в данном стихе словосочетание *тогус пара* должно было бы переводиться как ‘девять пар’, однако сам сказитель категорически отрицал это, утверждая, что слово *пара* здесь используется «для приукрашки».

¹² В случае с Т.С. Камзычаковым – на балалайке. Использование русской балалайки вместо кай-комуса встречалось в этом регионе уже в 1920-е гг. В частности, учитель Камзычакова кайчи Степан Семенович Торбоков (1900–1980) исполнял сказания именно под аккомпанемент на балалайке.

¹³ Об этом мне рассказывали и в Усть-Коксинском, и в Онгудайском районах. Согласен, манера исполнения героического эпоса алтайскими кайчи отличается от той, что мы имеем в случае с шорцами и хакасами, но суть проблемы та же: звучание струн и горловое пение точно так же осложняют стопроцентное понимание всех пропеваемых слов.

Литература

- Труды А.И. Чудоякова // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк: НГПИ, 1998. С. 145–146.
- Ай-Толай. Героические поэмы и сказки Горной Шории. Новосибирск: ОГИЗ, 1948.
- Бабушкин Г.Ф. Шор ныбактары. Г.Ф. Бабушкин паскан. Новосибирск: Новосибирское областное государственное издательство, 1940.
- Бутанаев В.Я. и др. Хакасы // Тюркские народы Сибири / ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М.: Наука, 2006. С. 533–630.
- Гильфердинг А.Ф. Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. СПб.: Тип. Императорской АН, 1873. LVI, 1336 с.
- Кимеев В.М. и др. Шорцы // Тюркские народы Сибири / ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М.: Наука, 2006. С. 236–324.
- Кунабаева А.Б. Феномен музыкальной эпической традиции в казахском фольклоре // *Artes populares* (Budapest). 1985. № 14. С. 121–133.
- Радлов В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, собраны В.В. Радловым. Ч. 1: Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черновых и лебединских татар, шорцев и саянцев. СПб., 1866. xxiv, 420 с.
- Стоянов А.К. Искусство хакасских хайджи // Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М.: Наука, 1988. С. 577–590.
- Гаццак В.М., Петросян А.А. (отв. ред.) Текстологическое изучение эпоса. М.: Наука, 1971. 231 с.
- Травина И.К. Шорские народные сказания, песни и наигрыши. М.: Композитор, 1995. 135, [1] с.
- Функ Д.А. Методические аспекты характеристики современного состояния эпической традиции // Полевые исследования ГМЭ народов СССР 1985–1987 г.: тезисы докладов научной сессии. Л., 1989. С. 78–79.
- Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). М.: Наука, 2005. 398 с.
- Функ Д.А. Новый архивный источник для изучения культуры шорцев середины XX века // Этнографическое обозрение. 2010. № 2. С. 120–137.
- ФШ 2010 – Фольклор шорцев / вст. ст., коммент., примеч., указ. Л.Н. Арбачаковой. Сост., подгот. текстов и пер. Л.Н. Арбачаковой; сверка шор. текстов Г.В. Косточкова; текстол. ст. Л.Н. Арбачаковой, С.П. Рожновой; музыковедч. ст. и нотные записи Г.Б. Сыченко; сост., композиция компакт-диска Л.Н. Арбачаковой, Г.Б. Сыченко; подгот. мастер-диска Г.А. Петрова; ред. пер. С.П. Рожнова; ред. науч. аппарата Е.Н. Кузьмина; ред. музыковедч. раздела Г.Е. Солдатова. Новосибирск: Наука, 2010. 608 с.
- ШГС 1998 – Шорские героические сказания / вступ. ст., подгот. поэт. текста, пер., коммент. А.И. Чудоякова; музыковедч. ст. и подгот. нотного текста Р.Б. Назаренко. Москва; Новосибирск: Наука, 1998. 463 с.
- ШГЭ 2010 – Шорский героический эпос. Т. 1 / сост., подгот. к изд., вступит. ст., пер. на рус. яз., примеч. и коммент. Д.А. Функа. М.: ИЭА РАН, 2010. 2-е изд. Кемерово: Примула, 2010. 392 с.
- ШГЭ 2011 – Шорский героический эпос. Т. 2: Шорский фольклор в обработке О.И. Благовещенской / подгот. к изд., вступит. ст. и коммент. Д.А. Функа. Кемерово: Примула, 2011. 274 с.

- ШГЭ 2012 – Шорский героический эпос. Т. 3: Сыбызын-Олак. Выспоренная Алтын-Торгу. Кара-Хан / сост., подгот. к изд., ст., пер. на рус. яз., при., примеч. и коммент. Д.А. Функа; сказитель В.Е. Таннагашев. Кемерово: Примула, 2012. 280 с., CD.
- ШГЭ 2013 – Шорский героический эпос. Т. 4: Шорские эпические сказания в записях В.В. Радлова / сост., вступ. ст., подгот. шорских текстов к изд., пер. на рус. яз., примеч., коммент., прил. Д.А. Функа. Кемерово: Примула, 2013. 207 с.
- ШФ 1940 – Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П. Дыренковой. М.; Л.: Издание АН СССР, 1940. xxxix, 448 с.
- Foley J.M. The Singer of Tales in Performance. Bloomington, IN: Indiana UP, 1995.
- Funk D. On the Principles of a Digital Text Corpus: New Opportunities in Working on Heroic Epics of the Shors // *Oral Tradition*. 2013. No. 28/2. P. 193–204.
- Funk D. The Present State of the Epic Tradition Among the Shor (Specific Material and General-Theoretical Problems) // *Anthropology & Archeology of Eurasia*. 2014. Vol. 52, No. 4. P. 7–36.
- Funk D. What does the storyteller sing? On transcribing the epics of South Siberian Turks // *Folklore. Electronic Journal of Folklore*. 2019/1. Vol. 75. P. 147–164.
- Hatto A. Textology and epic texts from Siberia and beyond // *Textualization of oral epics* / ed. by L. Honko. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2000. P. 129–160.
- Honko L. Epics along the Silk Roads: Mental Text, Performance, and Written Codification // *Oral Tradition*. 1996. No. 11/1. P. 1–17.
- Honko L. (ed.) *Textualization of oral epics*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2000.
- Hymes D. Some North Pacific Coast Poems: A Problem in Anthropological Philology // *American Anthropologist*. 1965. Vol. 67. P. 316–341.
- Radloff W. Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, gesammelt und übersetzt von Dr. W. Radloff. I. Theil: Die Dialecte des eigentlichen Altaj: der Altajer und Teleuten, Lebed-Tataren, Schoren und Sojonen. St.-Pbg., 1866. xvi, 434 S.
- Reichl K. (ed.) *The Oral Epic: Performance and Music*. Berlin: VWB, Verlag für Wiss. und Bildung, 2000a. viii, 248 p.
- Reichl K. Silencing the voice of the singer: problems and strategies in the editing of Turkic oral epics // *Textualization of oral epics* / ed. by L. Honko. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2000b. P. 103–127.
- Van Deussen K. The Shamanic Gift and the Performing Arts in Siberia // *Шаманский дар* / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2000. P. 223–242.

Статья поступила в редакцию 5 апреля 2021 г.

What does storyteller sing about? Experience of decoding the singing parts of epic tales of the southern Siberian Turks*

Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya

DOI: 10.17223/2312461X/32/8

Dmitri A. Funk, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: d_funk@iea.ras.ru

*This article is written within the framework of project “Linguistic and Ethnocultural diversity of Southern Siberia in synchrony and diachrony: interaction of languages and cultures” (mega-grant of the Government of the Russian Federation, No 14.Y26.31.0014, supervised by A.V. Dybo).

Abstract. On the basis of analysis of his own field records the author offers a solution to the problem of adequate transcription of vocalised tirades of epic tales of Shorians and Khakas – Turkic peoples of South Siberia. The experiment with the epos performed in a capella (without throat-singing and without musical accompaniment) conducted by the author with the help of Shor storyteller Vladimir Tannagashev (1932–2007) allows him to prove that all verses sung by the narrator

are not a set of truncated and distorted words, as even indigenous researchers have described, but a meaningful poetic text, which is therefore available for decoding.

Keywords: oral epic, textualization, Southern Siberia, Shors

References

- Trudy A.I. Chudoiakova [Works of A.I. Chudoyakov]. In: *Deiatel'nost' Andreia Il'icha Chudoiakova i dukhovnoe vozrozhdenie shorskogo naroda* [The work of Andrei Ilyich Chudoyakov and the spiritual revival of the Shor people]. Novokuznetsk: NGPI, 1998, pp. 145–146.
- Ai-Tolai. *Geroicheskie poemy i skazki Gornoi Shorii* [Ai-Tolai. Heroic Poems and Tales of the Mountain Shoria]. Novosibirsk: OGIz, 1948.
- Babushkin G.F. *Shor nybaktary. G.F. Babushkin paskan*. Novosibirsk: Novosibirskii oblastnoi gosudarstvennyi izdatel'stvo, 1940.
- Butanaev V.Ia. et al. Khakasy [The Khakass]. In: *Tiurkskie narody Sibiri* [Turkic peoples of Siberia]. Ed. by D.A. Funk, N.A. Tomilov. Moscow: Nauka, 2006, pp. 533–630.
- Gil'ferding A.F. *Onezhskie byliny, zapisannnye Aleksandrom Fedorovichem Gil'ferdingom letom 1871 goda* [Onega Byliny, Recorded by Alexander Fedorovich Gilferding in the Summer of 1871]. St. Petersburg, Tip. Imp. AN, 1873. LVI, 1336 p.
- Kimeev V.M. et al. Shortsy [The Shors]. In: *Tiurkskie narody Sibiri* [Turkic peoples of Siberia]. Ed. by D.A. Funk, N.A. Tomilov. Moscow: Nauka, 2006, pp. 236–324.
- Kunanbaeva A.B. Fenomen muzykal'noi epicheskoi traditsii v kazakhskom fol'klore [The Phenomenon of Musical Epic Tradition in Kazakh Folklore], *Artes populares* (Budapest), 1985, no. 14, pp. 121–133.
- Radlov, Vasilii 1866. *Obraztsy narodnoi literatury tiurkskikh plemen, zhivushchikh v Iuzhnoi Sibiri i Dzungarskoi stepi, sobrany V.V. Radlovym* [Samples of folk literature of the Turkic tribes living in Southern Siberia and the Dzun-gar steppe were collected by V.V. Radlov. Radlov]. Book 1: Podnarechiia Altaia: altaitsev, teleutov, chernovykh i lebedinskiikh tatar, shortsev i saiantsev. St. Petersburg, 1866. xxiv, 420 p.
- Stoianov A.K. Iskusstvo khakasskikh khaidzhi [The art of the Khakass Khaidzhi]. In: *Altyn-Aryg. Khakasskii geroicheskii epos* [Altyn-Aryg. Khakass heroic epic]. Moscow: Nauka, 1988, pp. 577–590.
- Gatsak V.M., Petrosian A.A. (eds.) *Tekstologicheskoe izuchenie epasa* [Textual study of the epic]. Moscow: Nauka, 1971. 231 p.
- Travina I.K. *Shorskie narodnye skazaniia, pesni i naigryshi* [Shorian Folk Tales, Songs and Rants]. Moscow: izd. Ob"edinenie «Kompozitor», 1995. 135,[1] p.
- Funk D.A. Metodicheskie aspekty kharakteristiki sovremennogo sostoianiia epicheskoi traditsii [Methodological aspects of characterizing the modern state of the epic tradition]. In: *Polevye issledovaniia GME narodov SSSR 1985–1987 g.: Tezisy dokladov nauchnoi sessii* [Field Studies of GME Peoples of the USSR 1985–1987: Abstracts of Scientific Sessions]. Leningrad, 1989, pp.78–79.
- Funk D.A. *Miry shamanov i skazitelei (kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov)* [Worlds of Shamans and Storytellers (Comprehensive Study of Teleut and Shorian Materials)]. Moscow: Nauka, 2005. 398 p.
- Funk D.A. Novyi arkhivnyi istochnik dlia izucheniia kul'tury shortsev serediny XX veka [A New Archival Source for Studying the Shors Culture of the Mid-Twentieth Century], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2010, no. 2, pp. 120–137.
- FSh 2010 – *Fol'klor shortsev* [Shorian folklore]. Vst. st., komment., primech., ukazateli L.N. Arbachakovoi. Sost., podgot. tekstov i per. L.N. Arbachakovoi. Sverka shor. tekstov G.V. Kostochakova. Tekstologich. st. L.N. Arbachakovoi, S.P. Rozhnovoi. Muzykovedch. st. i notnye zapisi G.B. Sychenko. Sost., kompozitsiia kompakt-diska L.N. Arbachakovoi, G.B. Sychenko. Podgotovka master-diska G.A. Petrova. Red. perevoda S.P. Rozhnova. Red. nauchn. apparata E.N. Kuz'mina. Red. muzykovedch. razdela G.E. Soldatova. Novosibirsk: Nauka, 2010. 608 p.

- ShGS 1998 – *Shorskie geroicheskie skazaniia* [Shorian Heroic Tales]. Vstupitel'naia stat'ia, podgotovka poeti-cheskogo teksta, perevod, kommentarii A.I. Chudoiakova; muzykovedcheskaia stat'ia i podgotovka notnogo teksta R.B. Nazarenko. Moscow; Novosibirsk: Nauka, 1998. 463 p.
- ShGE 2010 – *Shorskii geroicheskii epos*. Vol. 1 [Shorian Heroic Epic]. Sost., podgot. k izdaniu, vstupit. st., per. na rus. iaz., primech. i komment. D.A. Funka. Moscow: IEA RAN, 2010; 2-e izd. Kemerovo: OOO «Primula», 2010. 392 p.
- ShGE 2011 – *Shorskii geroicheskii epos. Tom 2: Shorskii fol'klor v obrabotke O.I. Blagoveshchenskoi* [The Shorian Heroic Epos. Volume 2: Shorian folklore in processing by O.I. Blagoveshchenskaya]. Podgot. k izd., vstupit. st. i komment. D.A. Funka. Kemerovo: OOO «Primula», 2011. 274 p.
- ShGE 2012 – *Shorskii geroicheskii epos. Tom 3: Sybazy-Olak. Vysporennaiia Altyn-Torgu. Kara-Khan* [The Shorian Heroic Epic. Volume 3: Sybazy-Olak. The Dispossessed of Altyn-Torgu. Kara-Khan]. Sost., podgot. k izd., stat'i, per. na rus. iaz., prilozheniia, primech. i komment. D.A. Funka; skazitel' V.E. Tannagashev. Kemerovo: OOO «Primula», 2012. 280 p., CD.
- ShGE 2013 – *Shorskii geroicheskii epos. Tom 4: Shorskie epicheskie skazaniia v zapisiakh V.V. Radlova* [The Shorian Heroic Epic. Volume 4: Shorian epic tales in the records of V.V. Radlov]. Sostavlenie, vstupitel'naia stat'ia, podgotovka shorskikh tekstov k izdaniu, perevod na russkii iazyk, primechaniia, kommentarii, prilozheniia D.A. Funka. Kemerovo: OOO «Primula», 2013. 207 s.
- ShF 1940 – *Shorskii fol'klor. Zapisi, perevod, vstupitel'naia stat'ia i primechaniia N.P. Dyrenkovo* [Shorian Folklore. Recordings, translation, introductory article and notes by N.P. Dyrenkova]. Moscow; Leningrad: izdanie AN SSSR, 1940. xxxix, 448 p.
- Foley J.M. *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: IN: Indiana UP, 1995.
- Funk D. On the Principles of a Digital Text Corpus: New Opportunities in Working on Heroic Epics of the Shors, *Oral Tradition*, 2013, no. 28/2: 193–204.
- Funk D. The Present State of the Epic Tradition Among the Shor (Specific Material and General-Theoretical Problems), *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 2014, Vol. 52, no. 4, pp. 7–36.
- Funk D. What does the storyteller sing? On transcribing the epics of South Siberian Turks, *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 2019/1, Vol. 75, pp. 147–164.
- Hatto A. Textology and epic texts from Siberia and beyond. In: Honko L. (ed.) *Textualization of oral epics*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 2000, pp. 129–160.
- Honko L. Epics along the Silk Roads: Mental Text, Performance, and Written Codification, *Oral Tradition*, 1996, no. 11/1, pp. 1–17.
- Honko L. (ed.) *Textualization of oral epics*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 2000.
- Hymes D. Some North Pacific Coast Poems: A Problem in Anthropological Philology, *American Anthropologist*, 1965, no. 67, pp. 316–341.
- Radloff W. *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*, gesammelt und übersetzt von Dr. W. Radloff. I. Theil: Die Dialecte des eigentlichen Altaj: der Altajer und Teleuten, Lebed-Tataren, Schoren und Sojonen. St.-Pbg., 1866. xvi, 434 S.
- Reichl K. (ed.) *The Oral Epic: Performance and Music*. Berlin: VWB, Verlag für Wiss. und Bildung, 2000a. viii, 248 p.
- Reichl K. Silencing the voice of the singer: problems and strategies in the editing of Turkic oral epics. In: L. Honko (ed.) *Textualization of oral epics*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 2000b, pp. 103–127.
- Van Deusen K. The Shamanic Gift and the Performing Arts in Siberia. In: *Shamanskii dar* [Shamanic gift]. Ed. by V.I. Kharitonova. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS, 2000, pp. 223–242.

УДК 398:316.73

DOI: 10.17223/2312461X/32/9

ДЛЯ КОГО ПОЕТ СКАЗИТЕЛЬ? ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ПРОИЗВОДСТВО НЕМАТЕРИАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ

Мария Алексеевна Мочалова
Сергей Владимирович Галактионов

Аннотация. До недавнего времени изучение культурного наследия предполагало, что внимание исследователя сконцентрировано непосредственно на самих объектах – вещах, строениях или традиционных фольклорных практиках. Однако существование самой концепции наследия напрямую связано с теми, кто его практикует, определяет его ценность, выбирает пути сохранения или воссоздания, вовлечен в различные формы работы с культурными объектами. На примере сказительства (кай чӧрчӧк) как объекта нематериального культурного наследия Республики Алтай авторы рассматривают все эти процессы, акторов, а также факторы, влияющие на формирование дискурса, и приходят к выводу, что наследие, определяемое Л. Смит как процесс, формирует социальный институт. Этот институт создает новые системы классификаций и способы взаимодействия, которыми пользуются различные группы акторов. Через эти взаимодействия происходит (вос)производство сказительства как традиционной практики в новом социальном контексте. Такой подход к исследованию наследия через оптику социокультурной антропологии может быть применен и в других регионах проживания коренных народов. Статья основана на полевых материалах авторов, собранных в 2018–2020 гг. в Онгудайском районе Республики Алтай и Горно-Алтайске.

Ключевые слова: эпическая традиция, сказительство, нематериальное культурное наследие, алтайцы, производство наследия

Сегодня интерес к изучению культурного наследия шагнул далеко за рамки одной конкретной дисциплинарной оптики. Изучение наследия как процесса взаимодействия различных акторов и агентов (Смит 2013), метакультурного производства (Киришенблат-Гимблет 2013) и социального пространства, которое можно изучать методами социокультурной антропологии (Hafstein 2018), предполагает, что внимание исследователя теперь сконцентрировано не на самих объектах (вещах, строениях или фольклорных практиках), а на смыслах, вложенных различными сообществами в «игру» в поле наследия. Дискурс наследия вступил в новую стадию – институциональную, когда в фокус исследования попадают не только объекты и практики прошлого, нуждающиеся в защите, но и поиск ответа на вопросы о том, что значат, кому и за-

чем нужны формы и способы их сохранения. Наследие таким образом становится социальным институтом, создающим новые системы классификаций и способы взаимодействия, которыми пользуются различные социальные акторы.

В этой статье представлено исследование одного кейса нематериального культурного наследия (НКН) – сказительской практики *кай чөрчөк*, распространенной у коренных тюркских народов, проживающих на территории Республики Алтай (РА). Эта практика представляет собой исполнение в форме горлового пения эпических сказаний, посвященных богатырям и их подвигам. *Кай*, как способ исполнения, используется во многих тюркских культурах, а слово *чөрчөк* является общим термином, обозначающим и волшебную сказку, и эпическую традицию, которые значимо отличаются друг от друга по ряду содержательных и структурных признаков (Садалова 2009; Алтайцы: этническая история 2014: 266). Термин *кай чөрчөк* мы используем также и потому, что именно он воспроизводился нашими информантами, принимавшими участие в составлении ряда законодательных актов, регулирующих поле нематериального культурного наследия в РА.

При изучении эпоса исследователи заостряют своё внимание на текстах, часто – на самих сказителях, гораздо реже – на слушателях, но практически никогда на «работниках наследия». При этом именно такие люди занимаются тем, что можно назвать «производством» наследия, т.е. созданием условий и новых форм для продолжения его существования. На примере Республики Алтай и алтайского эпоса мы рассматриваем, как работает институт наследия и какие люди формируют этот институт. Сделав шаг в сторону от непосредственного изучения эпических текстов и попытки «поймать» традицию в ее «традиционном» виде, мы предлагаем оптику, через которую возможно узнать, как и кем сохраняется эпическое наследие и развивается сказительство на Алтае сегодня, как производится дискурс эпической традиции и как поддерживаются взаимоотношения между различными акторами в этом процессе. Эта оптика основывается на сочетании теоретических подходов в области критических исследований наследия (Л. Смит, Б. Киршенблат-Гимблет, В. Хафштайн, В.А. Шнирельман), в изучении сказительства (А. Лорд, Д. Гуди, Д.А. Функ) и собственно фольклористике (Р. Бендикс, Т.М. Садалова).

Героический эпос алтайцев содержит в себе множество космологических, этических, правовых и исторических представлений народа. С.С. Суразаков, основоположник алтайской школы фольклористики, называл алтайцев одним из «самых фольклорных народов Сибири» (Суразаков 2006), рефлексировавшим одним из первых о наследии этнического сообщества и имея в виду тот факт, что в алтайском устном творчестве представлены почти все фольклорные жанры, а самому крупному – героическому эпосу уделяется особая роль.

Вовлеченность алтайского фольклора, а особенно героического эпоса, в различные сферы жизни сообщества, начиная с политических программ и республиканских законов до фестивалей и сферы туризма, не может не привлечь внимание исследователя. Эта вовлеченность является результатом двухуровневого процесса. С одной стороны, он складывается из стремления сохранить «аутентичную форму» сказительства, с другой – основывается на актуализации в рамках современного общества через фестивальность и различные формы фольклоризации.

Сказительство и эпос в Республике Алтай стали частью программ периода так называемого национального возрождения 1990-х гг. (Октябрьская, Самушкина 2016). Под этим термином подразумевается активизация дискурса этнической идентичности и самого процесса идентификации коренных народов, основанная на обращении к историческому прошлому и культурному наследию, следствием чего становится стремление к автономии и суверенизации. С опорой на богатейшие материалы фольклористов советского периода и современные исследования эпическая традиция продолжает играть большую роль в процессе этнической идентификации, политике памяти и формировании дискурсов индигенности коренных народов Республики Алтай.

Вместе с тем известно, что еще в свое время А. Лорд в своем знаменитом труде «Сказитель» акцентировал внимание на том, что эпос, существовавший в «простонародной» среде, не имеет отношения к «национальному» (Лорд 1994: 18). Когда эпос записан, он начинает жить по иным законам и решать задачи уже письменного эпоса (жанра литературы), поставленные тем, кто его записал, в конкретном историческом времени (Лорд 1994: 212–223). Исходя из этого, мы понимаем, что героический эпос, записанный и воспроизведенный, живет иной жизнью, нежели во времена В. Радлова или Г.Н. Потанина, однако он по-прежнему является «зеркалом», отражающим процессы, происходящие в сообществе и государстве, и порождающим новое метакультурное пространство наследия. Именно поэтому нашей главной целью стало рассмотрение эпической традиции как процесса взаимодействия членов профессиональных и этнических сообществ, «производящих» наследие в различных формах его сохранения, и актуализации сказительской традиции в этом новом пространстве.

Стоит отметить, что мы не ставим своей целью поставить точку в дискуссии о границах (не)настоящего наследия. Мы постараемся представить наиболее яркие аргументы, подтверждающие, что фольклорное наследие коренных народов Республики Алтай сегодня является живым и трансформирующимся социальным пространством, включающим в себя множество акторов, принимающих решения как на основании частных интересов, так и ориентируясь на нужды профессиональных и/или этнических сообществ, политическую ситуацию в регионе, а

также многоуровневую рефлексию о том, что, каким образом и зачем необходимо сохранять под ярлыком «наследие».

Исходя из вышеописанной проблематики, статья делится на две части: первая посвящена концепции НКН и её имплементации в Республике Алтай, вторая – акторам, занятым в процессе сохранения и (вос)производства сказительской практики как наследия.

Работа основана на материалах, собранных в полевых выездах в 2018, 2019 и 2020 гг. в Республику Алтай*. Основными локациями полевой работы стали Онгудайский район РА (Каракольская долина) и город Горно-Алтайск. Долина реки Каракол является важным религиозным центром республики (Доронин 2016), известным еще со времен изучения Алтая в XIX веке, а также одним из «сказительских» регионов республики. В трёх селах долины – Бичикту-Боом, Боочи и Кулада – проживают около 1 000 человек, из них 98% – алтайцы (База данных 2015). В долине нас интересовало общение с местными жителями – преимущественно с работниками культуры и исполнителями алтайских сказаний (с теми людьми, которых называли сказителями члены сельских сообществ). В Горно-Алтайске, административном центре, проводились интервью с работниками культуры, учеными, чиновниками и активистами, работающими с эпической традицией в республике.

Нематериальное культурное наследие

Концепция сохранения нематериального культурного наследия в своем сегодняшнем виде на международном уровне формировалась в рамках работы ЮНЕСКО начиная с 1980-х гг. как альтернатива списку Всемирного наследия этой же организации, включавшему только материальные (созданные человеком) и природные объекты. При разработке концепции НКН внимание уделялось тем «проявлениям культуры» (и определению соответствующей им терминологии), которые не вписываются в рамки списка материального, но интуитивно определяются как наследие и представляют особую ценность для этнических групп, их репрезентации и процесса этнической идентификации (International Round 2001). При этом стоит отметить, что само подразделение наследия на материальное и нематериальное является условным, так как любой объект становится наследием лишь в связи с наделением смыслами и рядом «нематериальных» актов, произведенных сообществом в его

* Исследование проводилось в рамках проекта РФФИ № 18-09-00744 «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на южном Алтае» и гранта Министерства науки и высшего образования РФ (НЦМУ), соглашение о предоставлении гранта № 075-15-2020-910.

отношении. «Культурное наследие не существует, оно создается» (Bendix 2009: 255), и уже поэтому оно изначально нематериально.

Сегодня в пространство НКН помещены прежде всего фольклор и ремесленные практики. Акторами в этом пространстве становятся ученые, исполнители и художники, активисты и политики. Они обсуждают десятки вопросов: техники исполнения и их «аутентичность» (мы используем этот термин в кавычках, исходя из его неоднозначности (см. напр. Hafstein 2018: 70; Bendix 1997)), вопросы сохранения и передачи, включение в популярную культуру, систему авторского права и интеллектуальной собственности, использование объекта наследия в национальной политике государства и т.д. Зачастую в этой системе фольклор воспринимается акторами неким «голосом из прошлого», который передает, в большей или меньшей степени точно, ранее услышанное и увиденное, зафиксированное в устной «традиционной форме». В свою очередь, исследователь фольклора работает со смыслами, переданными этими устными культурными текстами. Однако в пространстве наследия фольклор обретает ценность как практика, ассоциируемая с определенным сообществом и его особыми практикующими членами (в нашем случае это сказители), имеющими определенную социальную роль.

Если классическая «фольклорная модель» направляет целые институты на фиксирование, сохранение и изучение того или иного рода записей, то модель наследия стремится рассмотреть и сохранить не только сами условно «живые» практики, но и контекст их воспроизводства, апеллируя к их «носителям» и «передатчикам», их габитусу (Киршенблат-Гимблет 2013: 5), связям, рождающимся в процессе передачи или воспроизводства некой культурной практики.

Существование списков в концепции НКН легитимизирует идею отбора как структурного элемента всего процесса сохранения наследия, однако главным критерием позиционирует не некое превосходство, которое может порождать «соревнование» государств, а репрезентативность, т.е. возможность сделать видимым и практику, и сообщество, которое ею «обладает» (Hafstein 2018: 87).

Законодательное оформление идеи сохранения сказительства на Алтае произошло в 2008 г., когда вступил в силу закон «О регулировании отношений в области развития нематериального культурного наследия Республики Алтай» (Закон 2008), а затем в 2014 г. был утвержден реестр объектов (Реестр 2014). Первые три позиции в списке – горловое пение *кай*, алтайские героические сказания *кай чӧрчок*, а также сам сказитель-*кайчи*. Адаптация концепции наследия в качестве нового инструмента работы с культурными практиками и их (ре)презентацией, таким образом, началась с одного из самых изученных объектов наследия. На вопрос о том, почему именно эпическая традиция поставлена

на первое место в этом реестре, большинство наших информантов отвечали, характеризуя этот фольклорный жанр как самый древний, объемный, известный всем коренным народам Республики Алтай, вобравший в себя представления и суждения о всех сферах жизни общества на протяжении всей истории этнического сообщества, которые актуальны и для современности. Именно такое наследие В.А. Шнирельман называет историческим (Шнирельман 2015: 54), так как (а) оно подчеркивает связь с этническими предками; (б) является ярким образцом культурного своеобразия, особенности которого проявляются четко; (в) объект вызывает глубокие эмоции и служит триггером исторической памяти. Последняя характеристика объекта исторического наследия связана с возможностью консолидации и даже политической мобилизации этнического сообщества, т.е. связана с процессом этнической идентификации и активизма.

Само провозглашение нематериального наследия Республики Алтай через вышеупомянутый закон продиктовано фреймом Конвенции об охране НКН, разработанной в ЮНЕСКО в 2003 г., и закрепленными за ней двумя реестрами объектов – Представительным (т.е. декларирующим существование практики и ее важность) и Списком объектов, нуждающихся в охране. Идея Конвенции и Списков подразумевает создание каждой страной – участницей ЮНЕСКО списков-инвентариев, для которых силами ученых, исполнителей, мастеров и всех неравнодушных к процессу сохранения наследия должны быть отобраны фольклорные, ремесленные, промысловые и другие практики. Именно таким списком и стал утвержденный в 2014 г. реестр объектов НКН РА. Также важна была степень изученности сказительской практики на Алтае. В основу всех описаний легли классические работы по алтайскому фольклору. Выстраивание базовой системы работы с нематериальным наследием, таким образом, происходило в уже знакомом поле алтайской фольклористики силами специалистов – представителей коренных народов, которые осознавали необходимость понимания и овладения новыми механизмами работы.

При наличии реестра объектов НКН с проработанными описаниями этих объектов страна, ратифицировавшая Конвенцию 2003 г., может подать заявку на включение объекта в общемировые списки НКН ЮНЕСКО. Однако на сегодняшний день включение объектов от РФ невозможно в силу того, что Конвенция 2003 г. не была ратифицирована Россией, хотя в списке и находятся два российских элемента: якутская эпическая традиция *олонхо* (Olonkho 2008) и культурное пространство и практики *семейских* – старообрядцев Забайкалья (Cultural space 2008). Оба объекта были внесены в список на промежуточной стадии формирования концепции нематериального наследия в результате серии Провозглашений шедевров НКН, целью которых было создать ос-

нование для списков и дальнейших включений. После 2003 г. процесс ратификации Конвенции Россией был приостановлен и дальнейшие включения прекратились, однако прецедент включения эпоса тюркского народа РФ особенно важен: наши информанты в Горно-Алтайске отмечали целостность и высокие результаты рабочих программ по *олонхо*, созданных в короткие сроки.

Сегодня основная работа по составлению списка объектов НКН народов РФ возложена на Российский Дом народного творчества им. В.Д. Поленова, а сам реестр размещен на сайте портала «Культура.РФ» в разделе «Традиции». Представленные там от Республики Алтай фольклорные традиции отличаются от тех, что помещены в реестр, утвержденный в 2014 г. (Нематериальное 2021). Так, связанные со сказительством практики разделены по этносам. «Традиция теленгитских эпических песен» и «Теленгитский топшуур и топшуурная музыка» относятся, соответственно, к этносу теленгитов. Алтайцы как этнос представлены в списке исключительно скотоводческими заговорами. Другой объект в списке, связанный со сказительской традицией, – «сказочная традиция тубаларов».

Теленгиты и тубалары (а также кумандинцы, челканцы и телеуты) имеют в РА статус коренных малочисленных народов. Статус предполагает наличие ряда прав, которые в обиходе чаще называются «льготами». Наличие льгот во многом способствовало (и продолжает способствовать) росту числа представителей коренных малых народов Севера (КМНС) в республике, не связанному с демографическими причинами (Маслов 2014). Этническая идентичность здесь становится подвижной и переходит из сферы частной жизни в публичную. Идентификация себя теленгитом или тубаларом приобретает правовое и экономическое содержание, выходит за пределы родовых связей. Бюрократическая работа, связанная в том числе и с объектами НКН, требует участия общественных организаций и вхождения в новое социальное пространство, делает видимыми людей, «выбравших быть коренными». Юридическое разделение коренного населения в республике приводит и к такому формальному «размежеванию» наследия.

Однако наши информанты, не имеющие прямого отношения к курсу наследия, говоря о великих сказителях прошлого, например об Алексее Калкине, представляющем теленгитскую исполнительскую традицию, или тубаларе Николае Улагашеве, называют их *настоящими* сказителями – *ээлү кайчи*, т.е. сказителями, имевшими связь с духом самого Алтая (Садалова 2018: 249). При этом разделение по этносам нивелируется, а родовые связи выходят на первый план: если в роду начинающего сказителя есть такой предок-кайчи, то вероятность развить дар, как полагают наши информанты, возрастает.

Сегодня на региональном и федеральном уровнях ведется постоянная работа по обновлению информации списков НКН на портале

«Культура.РФ», а к его наполнению привлекаются различные эксперты из регионов РФ. По заключению Н.Е. Котельниковой, члена экспертного совета по вопросам формирования реестров объектов НКН Российского комитета по сохранению НКН при Комиссии РФ по делам ЮНЕСКО, работа с объектами НКН крайне дискуссионна, так как экспертностью в данной сфере обладают различные исследователи, а само поле наследия – новое и сложное, складывающееся «здесь и сейчас» (Семинар-практикум 2020).

Несмотря на невозможность подавать заявки в списки НКН ЮНЕСКО сегодня, сам факт присутствия в них двух объектов от России, а также постепенное освоение алгоритма работы с культурными практиками в таком контексте поместили РФ в систему механизмов сохранения и актуализации нематериального наследия при участии различных акторов. Интерес к этой сфере продолжает расти: 2022 г. объявлен Годом народного искусства и нематериального культурного наследия (Министерство культуры 2019).

Новый контекст обсуждения фольклора рождает отдельное понятийное пространство для существования культурных практик. Всё включенное в список, вне зависимости от своего предыдущего контекста, становится связанным с другими объектами в этом списке, и уже сам этот список формирует собственный контекст (Киришенблат-Гимблет 2013: 11). Работа в этих новых рамках концепции НКН и реестров осуществляется иными методами и потому требует от вовлеченных в этот процесс людей навыков, отличных от тех, что необходимы для фиксации и изучения эпических текстов или анализа различных вариантов горлового пения исследователем. Эти навыки формируются сегодня в междисциплинарной области «работников наследия», которая создается в каждой стране с опорой на уже имеющуюся систему администрирования в сфере культурной политики, а сами акторы занимаются работой на стыке прикладных исследований фольклора и общественного активизма.

Актеры наследия

Начиная с 1970-х гг. исследователи отмечают, что наследие не является набором объектов, но конструктом, нарративом об этих объектах и их значимости, причем этот конструкт тесно связан с сегодняшним днем и с теми группами, которые ищут в наследии свой интерес (Шнирельман 2020: 98). Из-за того, что нарратив о наследии напрямую связан с современностью, он постоянно находится в «поле производства наследия» – поле, где различные акторы создают образы и смыслы, нужные им для поддержания существования такого нарратива и его изменения в зависимости от ситуации. Такая работа над наследием

между тем поднимает вопрос патримониальной этики и ограниченности доступа к нарративу о наследии, так как наследие становится полем работы интеллектуальных элит – ученых, политиков и активистов (Di Giovine 2015).

По этой причине «производство» наследия связывается с понятием авторизованного дискурса наследия (АДН) – так Лораджин Смит называет дискурс, который складывается в пространстве легитимизации объектов наследия и создания терминологического аппарата исследователями и другими экспертами, в случае нематериального наследия – работниками культуры (Смит 2013: 29). Такие эксперты занимаются контролем и управлением наследием, его репрезентацией и связанными с ним событиями. Причину формирования АДН Л. Смит видит в осознании экспертами своего профессионального долга, заключающегося не только в сохранении и исследовании культурных объектов прошлого, но и во включении их в коммуникативные процессы внутри отдельного государства или на международном уровне. Внутри этого дискурса наследие рассматривается как нечто овеществленное, предмет, который можно «обрести», а затем сохранять. Как вещь, по мнению Л. Смита, его также можно измерить и каталогизировать, а следовательно, и его смысл гораздо проще контролировать и ограничивать, чем и занимаются эксперты. Именно эти профессионалы АДН определяют то, каким образом наследие будет сохраняться и воспроизводиться. Они разделяют элементы наследия на «правильные» и «неправильные», часто опираясь на неоднозначное понятие «аутентичность», которое сегодня часто подвергается критике. Так, по мнению Р. Бендикса, в сфере нематериального наследия оно вовсе не дает возможность говорить о какой-либо подлинности, являясь лишь «фольклористским конструктом» (Bendix 1997).

Вокруг алтайской сказительской практики также сложилось экспертное сообщество, которое владеет дискурсом (называет объекты, составляет реестры и закладывает саму «норму» наследия) и осуществляет определенную политику. Однако, в отличие от преимущественно археологических и архитектурных объектов наследия, на которых основывает свою концепцию АДН Л. Смит, алтайское сказительство является живой передаваемой практикой, трансформирующейся в новом социальном контексте. С опорой на данный кейс еще более верным представляется определение наследия как активного процесса коммеморации, развиваемого сообществом для того, чтобы разобраться в социальных изменениях, культурных и политических проблемах. Рассуждая таким образом, мы можем поставить знак равенства между самим понятием «наследие» и его «производством».

Во время нашей полевой работы мы заметили наличие таких акторов процесса производства наследия в Республике Алтай – т.е. тех, кто

принимает решения по вопросам наследия на основании собственных интересов, ценностей, идей и оценки ситуации. Акторов наследия мы разделили на три группы и обозначили их условно: «управленцы», «ученые» и «общественные деятели». Профессиональное сообщество сказителей как отдельная социальная группа при этом останется за рамками нашего анализа. Однако сказители могут оказаться и в последних двух группах, как будет подробнее сказано ниже. Также важно отметить, что одни и те же лица могут выполнять разные акторные роли, переходить из одной группы в другую или находиться в нескольких сразу. Такое разделение на группы вызвано необходимостью введения аналитических категорий, соответствующих нашей теоретической рамке, основанной на концепции АДН, рассмотрении наследия как процесса метакультурного производства, и этнографического подхода при работе с экспертными сообществами ученых, политических деятелей и активистов.

Управленцы

В группу «управленцев» могут быть включены акторы, которые занимаются официальной (исходящей от государства) организацией производства наследия, – это работники Министерства культуры (в данном случае – Республиканского центра народного творчества, находящегося под управлением министерства), политические деятели и чиновники, входящие в Национальный комитет по делам ЮНЕСКО, а также представители районных и сельских властей. В целом они представляют государство как политический и социальный актор, который занимается организацией мероприятий, связанных со сказительством. Из таких мероприятий прежде всего стоит отметить проводящийся в РА регулярно с 2004 г. *Курултай кайчи*. Этот конкурс-съезд сегодня собирает кайчи со всего Алтая, а в первые годы своего существования являлся площадкой и для исполнителей сказаний других регионов России и мира. Государственные акторы также поддерживают школы и училища, в которых преподают горловое пение (например, Улаганская детская школа искусств), присуждают ежегодную премию имени сказителя А.Г. Калкина сказителям, популяризаторам эпоса, ученым-исследователям (Садалова 2020: 75), а также присваивают почетное звание *Эл Кайчи* – народный сказитель Республики Алтай. Важно отметить, что звание *Эл Кайчи*, присуждаемое Министерством культуры, никак не соотносится с понятием *элү кайчи* (кайчи, связанный с духом эпоса), хотя и известны примеры, когда один и тот же человек (например, А.Г. Калкин) имел этот государственный статус и был признан сообществом в качестве «избранника духов».

Центр народного творчества, через который в основном осуществляются действия республиканского правительства по поддержанию алтайской культуры и алтайской идентичности, имеет непосредственные

связи и со сказителями, и с представителями научного сообщества. Так, например, последние часто приглашаются в состав жюри *Курултая кайчи*. Представители республиканских властей, работающие со сказительской практикой, как правило, глубоко погружены в ее контекст. Один из руководителей Центра, непосредственно отвечающий за работу с *кайчи*, рассказывал, что и сам является потомком сказителя, оставившего большое количество самозаписей. С ними наш информант ведет самостоятельную работу. Сказительство является частью его семейной истории, и работа с ним, как с объектом наследия, является также личной коммеморативной практикой, связанной с памятью об отце. В частности, при подготовке издания, в котором была сделана попытка каталогизирования всех сказителей алтайской эпической традиции, наш информант поместил туда информацию и о своем отце, чье имя было почти забыто.

Актеры-«управленцы», таким образом, в целом обеспечивают внешнюю поддержку, напрямую предоставляя площадки для практикующих традицию или создавая новое социальное пространство. Они формируют законодательную базу, легитимизируя принципы и способы сохранения наследия. Такая деятельность сосредоточена на создании условий для развития сказительства. Однако, в силу официального характера мероприятий, проводимых такими акторами наследия, могут возникать и типичные бюрократические проблемы. Так, наши информанты среди таких проблем называли довольно строгий временной регламент на выступление каждого сказителя, ограничивающий одну из главных составляющих сказания – долгое и почти непрерывное исполнение. Возможно, в этом кроются причины отмечаемого информантами снижения престижности *Курултая*, сокращения числа участников, приезжающих из других регионов России и иностранных государств. Также наши информанты отмечали важность исполнения сказаний «на местах», а не только на официальных мероприятиях в столице региона. *Курултай сказителей* же за последние несколько лет приобрел характер сценического концерта и отошел от модели фестиваля, проводимого на лоне природы в горной долине в одном из районов республики (например, в Улаганском районе в 2015 г.) без жесткого временного регламента (фестиваль длился 3 дня). «Кочевье» фестиваля по районам республики позволяло большому количеству людей услышать сказителей, и проведение фестиваля каждый год в новом месте могло служить для локальных сообществ триггером «вспоминания» традиционной культуры, пробуждать у молодых людей интерес к игре на национальных музыкальных инструментах или к освоению техники горлового пения. «Правильным» *Курултаем сказителей* многие наши информанты называли именно такой, далекий от сцены фестиваль, на котором сказительская практика живет по традиционным законам исполнения.

В целом сказительство как перформативная практика основывается на взаимодействии исполнителя и аудитории, поэтому роль звучащего языка крайне важна. Нельзя при этом не отметить, что такая контролируемая перформативность сказительской традиции ассоциирует этнический язык, на котором поёт сказитель, со сценическим выступлением, в то время как внутрисемейное и бытовое использование алтайского языка стремительно падает, что в свою очередь является основной причиной включения алтайского языка в список языков, находящихся в опасности (Moseley 2010). Публичное использование алтайского языка на официальных культурных мероприятиях, таким образом, может вести к его фольклоризации, что распространено и в других регионах РФ (Мамонтова 2013: 87). В итоге язык рискует стать еще одним «фольклорным» элементом различных программ национального возрождения.

Популяризация изучения родного языка ведется на государственном уровне и является частью программы комитета правительства Эл Курултай по национальной политике, образованию, культуре и общественным объединениям, включаясь таким образом в процесс поддержания этнической идентичности в республике. Этот процесс работает системно и связывает воедино различные нематериальные культурные объекты, которые признаются акторами пространства наследия важными и необходимыми для его сохранения. Среди них, например, национальные литература и музыка, виды национального спорта. Схожие процессы «поддержания» дискурса этнической идентичности – хотя и для национальных государств – описывает Роджерс Брубейкер, когда рассуждает о национализме в новообразованных странах Восточной Европы и постсоветского пространства. Брубейкер, наряду с другими исследователями вопроса, выделяет важную роль этнической идентичности и процессов её «поддержания» в вопросах перераспределения властных полномочий и ресурсов в этих странах (Brubaker 1996, 2011) – из дискурса об идентичности, о её важности и древности и о необходимости её сохранения возникают политические структуры, которые распределяют властные полномочия и различные ресурсы, в результате чего, соответственно, возникают новые возможности для сохранения и поддержания этнического языка и нематериального культурного наследия. Алтайская эпическая традиция, безусловно, является одним из основных таких элементов и, как уже было сказано, значится первой в различных программных реестрах. Эпические тексты значительно повлияли на формирование современного алтайского языка и литературы, а изучение языка в образовательных учреждениях невозможно без уроков алтайского героического эпоса, на которые учителя стараются пригласить известного сказителя.

Значительная часть работы по производству наследия происходит в домах культуры – как на республиканском, так и на районном, сель-

ском уровнях. Для сферы репрезентации индигенной культуры и фольклорного наследия, в частности в Республике Алтай, характерно взаимодействие работников сферы культуры с учеными-фольклористами и этнографами: т.е. сращивание исследовательской оптики с прикладными просветительскими и досуговыми проектами в пространстве местных домов культуры и центров народного творчества. Пласт высказываний сообщества о собственной идентичности, культурном наследии, родном языке и т.д., происходящих через сценическую и постановочную деятельность, часто называют «показухой» или «ненастоящей культурой» в целом (Reconstructing 2011: 75). Однако за «сборкой» презентации всего, что мы видим на сценической площадке, стоят взаимодействия членов сообщества друг с другом, с экспертами извне, инвесторами и спонсорами, администрацией населенного пункта и др. Рефлексия о собственной идентичности через традиционные обрядовые исполнительские практики этнической группы, связанная с ними устная семейная история, опыт работы «в культуре» в советское время также являются составляющими этого процесса. Дома культуры и работающие с ними в системе школы искусств зачастую играют центральную роль в местном культурном производстве, а в регионах, где проживают коренные народы, становятся одним из основных пространств для видимого и слышимого выражения этнической идентичности, пусть и в сценической манере, что особенно актуально для такой перформативной фольклорной практики, как сказительство, которое всегда было связано со слушателем.

Ученые

Ученые также являются непосредственными участниками производства наследия в республике. Так, в жюри *Курултая кайчи* в качестве экспертов приглашаются исследователи-алтаисты, оценивающие качество исполнения и талант сказительства. Они же, как нам рассказал собеседник из Института алтаистики, поддерживают молодых исполнителей и сказителей с точки зрения авторизованного знания – это и корректировка исполнения, и помощь в расшифровке смыслов сказаний, и помощь с адаптацией сказаний к нормам современного алтайского языка.

Здесь важно отметить, что процесс передачи знаний и навыков крайне важен для алтайского сказительства. Так, у тюркских народов сказительство воспринимается как дар, передающийся по наследству. Новые сказители чаще появляются в семье, где уже были *кайчи*, о которых хранят память из поколение в поколение. Сказительский дар, его передача или обретение схожи с шаманскими: по мнению Д.А. Функа, мы можем говорить о множестве точек соприкосновения этих двух традиций и даже о нерасчлененности значительной части представле-

ний о мире и природе шаманского и сказительского дара в представлении тюрков юга Западной Сибири (Функ 2005). Будучи даром, обретение которого связано с духом-хозяином *кая*, сказительство не является в представлениях алтайцев умением, которым можно в полной мере овладеть технически. Однако, если в роду молодого человека (а современные алтайские *кайчи* преимущественно мужчины) были сказители (или шаманы), процесс обучения в современном виде – в музыкальной школе или студии при доме культуры или центре народного творчества, с использованием изданий фольклорных текстов – может стать неким триггером развития дара и этапом становления будущего *кайчи*. Ученые, исследующие эпос, также становятся для начинающих сказителей наставниками, несмотря на то что главным учителем, по представлениям самих же исследователей, должен являться опытный *кайчи*.

Один из наших информантов, долгие годы занимающийся изучением алтайского эпоса, но не являющийся сказителем, обучает мальчиков, интересующихся народной культурой и способных к исполнению горлового пения. Основу такого обучения составляет заучивание наизусть текстов из сборников алтайского героического эпоса, записанного в XIX–XX вв. у сказителей известными исследователями. Важную роль в распространении этих текстов играет работа Института алтаистики им. С.С. Суразакова по публикации алтайских эпических текстов, и довольно часто будущие сказители впервые встречаются с зафиксированным текстом сказаний их предшественников именно в изданиях Института. Кроме того, эпические тексты и основанные на них произведения были включены в разработанную алтаистами школьную программу по алтайскому языку и литературе, поэтому возможные будущие сказители знакомятся с текстами эпосов и в системе обязательного среднего образования.

Говоря о похожих тенденциях в других сказительских практиках и взаимодействии практикующего человека с записанным текстом, Д. Гуди в своем сравнительном исследовании устной и письменной традиции в различных культурах подчеркивал кумулятивную силу второй и ее тенденцию вытеснять первую (Goody 2000: 152). Конечно, при таком неустном способе передачи могут возникнуть вопросы относительно пресловутой «аутентичности исполнения», основанного на книжном восприятии эпоса. «Канонический сказитель» должен воспринимать эпос от своего наставника именно в устной форме, обучаясь таким образом не только искусству исполнения, но и навыку, который А. Лорд назвал «сказительством в сочинительстве» (Лорд 1994: 42), т.е. владению эпическим текстом и формой исполнения на таком уровне, чтобы было возможно с помощью переставления эпических формул, их сращивания и иных модификаций построить исполнение именно так, как того требует ситуация, аудитория, повод выступления и т.д. Конеч-

но, в школах искусств и тем более при личных встречах и занятиях с известным *кайчи* молодые люди слышат «живой» *кай* и эпические сказания, исполняемые в индивидуальной манере, однако книжный текст так или иначе фигурирует в процессе обучения. Более того, нарратив о делении сказителей на «настоящих *кайчи*» и тех, кто «просто может *каем* петь», называемых исполнителями, постоянно воспроизводимый нашими информантами, часто вбирал в себя суждения о количестве эпических текстов, известных сказителю и выученных наизусть, зачастую самостоятельно по книгам или самозаписям их отцов и дедов. В таких суждениях подчеркивалось, что чем больше известно текстов, тем сильнее вероятность считаться «настоящим».

Наш информант, занимающийся обучением мальчиков сказительскому мастерству, одним из решений проблем «неаутентичности» изучения эпоса по книгам и неумения владеть эпическими формулами, так чтобы вносить изменения в процессе исполнения, видит в обращении к языку. Обучая ребят из различных районов республики, он обращает их внимание на речевые конструкции, произношение и определенные слова. Их использование ребенком дома, в его районе, может отличаться от записанного в книге варианта. Наставник же предлагает ученикам говорить так, как они привыкли, позволяя им таким образом внести собственное изменение в текст, ставший для них при заучивании каноническим, «зазубренным» и от того статичным. Работа ученого, таким образом, состоит в адаптации «традиционной» передачи практики сказительства к современным условиям.

Общественность

Третья группа акторов, в которую могут быть отнесены все те, кто не вошел в предыдущие, – представители «общественности». Наряду с представителями государственной власти и научного сообщества поддержкой сказительства занимаются и те люди, которых сложно включить в одну из этих двух групп. Их роль в процессе поддержания наследия, как и у других групп, состоит в финансовой и организационной помощи молодым сказителям, однако эти акторы способствуют производству наследия вне государственной сферы культуры – через различные НКО и общественные объединения.

Среди этих акторов могут быть и сами сказители, принимающие участие, например, в *Курултае кайчи*, но имеющие альтернативные точки зрения на организацию подобного рода мероприятий и в целом на практикование традиции. Так, в 2017 г. молодые сказители создали объединение *Элү кай* («Сакральный *кай*», дословно «*кай*, имеющий духа-хозяина»). Его участники выступают во многих районах республики, собирая слушателей в сельских учреждениях культуры. Органи-

затором этого объединения стал один из начинающих сказителей, получивший в 2018 г. специальный приз *Курултая кайчи*.

Фестиваль сказительства, который проводит с 2017 года *Элү кай*, организован иначе, нежели *Курултай*, – в нём упор делается на исполнение эпоса целиком, а не отрывков (например, только благословение *топиуура* или каких-то фрагментов сказаний), ограничивающих сказителя во времени. С точки зрения призов фестиваль, организованный *Элү кай*, также может быть более интересным для молодых исполнителей: например, приз за первое место на фестивале равен 150 тысячам рублей, что значительно больше главного приза *Курултая*. Несмотря на то что в 2019 г. *Элү кай* выступили соорганизаторами *Курултая кайчи*, постепенное снижение престижности государственного фестиваля, отмечаемое многими нашими информантами, выраженное в снижении количества участников (в том числе международных) и ограниченности призового фонда, привело к созданию новой организации и альтернативного конкурса «снизу».

Один из создателей *Элү кай* обозначил целью этой организации рост статуса сказителей и сказительства в республике, «возвращение к прошлому», когда кайчи были по-настоящему важными членами сообщества, равными по статусу шаманам. Здесь следует отметить, что и само название организации отсылает к термину *элү кайчи*, о котором мы писали выше, – *элү кайчи* были важными, уважаемыми членами общества (Садалова 2018: 250). О приписываемых таким сказителям сверхъестественных силах – лечении, ясновидении, управлении погодой – мы часто слышали от наших информантов.

В контексте дискурса о «возвращении к прошлому» и поиске идеала в *элү кайчи* прошлых лет стоит отметить и иную тенденцию – это включенность сказителей в туристический сектор. Работа с туристами позволяет многим из них получать дополнительный доход, исполняя части эпоса, однако такая практика часто оценивается неоднозначно в силу общей критики активного освоения региона туроператорами. По рассказам некоторых наших информантов, такая включенность порой приводит к ситуациям, когда эпическое сказание исполняется горловым пением, но на русском языке для простоты восприятия туристами, не знающими алтайского. Такие изменения воспринимаются сообществом как нелегитимные, а сказитель, решившийся на такое, клеймится термином «ненастоящий». Более того, в этом контексте несколько информантов также вспоминали об опасностях, грозящих сказителю, который неуважительно поступил по отношению к герою эпоса, неправильно «провёл» богатыря через вереницу его свершений (с ошибками или значительными искажениями историй), за что дух сказания мог его наказать. В ответ на наши вопросы о кайчи, исполняющих алтайский эпос на русском языке,

наши информанты поправляли нас и говорили, что на такое могут решиться лишь «простые» исполнители, не имеющие отношения к духу сказания.

Вопрос о разграничении сказительства и исполнительства сказаний на Алтае стоит довольно остро – практически ни один разговор о сказительстве не обходился без этой темы. За исключением вышеописанного случая исполнения сказания на русском языке, граница между сказительством и «простым» исполнением не так очевидна – среди наших собеседников кто-то связывал её с количеством запомненных строчек, кто-то видел её в связи кайчи и духа сказания, а кто-то вовсе не мог сказать, почему причисляет одних к сказителям, а других – к исполнителям, артистам.

В этом вопросе отдельное место занимает термин *ээлү кайчи*. Реестр НКН РА вслед за исследователями определяет *ээлү кайчи* как «сказителя, через которого духи передают сказание» (Государственный реестр 2014). Получивший такое «звание» является наиболее талантливым сказителем, имеющим дар ясновидения, связь с духами и «говорящий» топшур, который сам может исполнять сказание, если кайчи прервался. Наши информанты легко могли сказать, кто из ушедших сказителей являлся таким избранником духов, и чаще всего называли имена, которые давно на слуху. Однако наши информанты затруднились назвать ныне живущих *ээлү кайчи*.

Агентность эпоса была также по-своему использована объединением, взаимодействие которого с государством попросту невозможно. Запрещенная в РФ организация «Каракольская инициативная группа», более известная как «Ак-жан», возникшая в 1990-е гг. как одна из участниц «этнокультурного ренессанса» (подробнее о котором ниже), со временем выделилась в радикальное религиозное течение, противостоящее «буддизму, археологическим раскопкам, православной и туристической экспансии на территориях, сакрально значимых для алтайцев» (Доронин 2016: 251). Д.Ю. Доронин, занимавшийся изучением этой группы, отмечает, что для «Ак-жан» сама техника исполнения эпических текстов горловым пением – кай – была возможностью высказаться на публичном мероприятии, передать свою точку зрения, и даже обвинить тех или иных слушателей в неправильном образе жизни; собеседник исследователя отмечает, что отношение к такой практике является негативным (Ibid: 256). Таковую практику сложно назвать непосредственным участием в производстве наследия, однако стоит отметить использование исполнительской традиции, создание текстов на основе эпических и включение всего этого «в репертуар» религиозной и политической борьбы.

Заключение, или Почему это важно

Почему концепция нематериального культурного наследия так важна для государств и этнических сообществ? Исландский фольклорист и исследователь производства наследия В. Хафштайн ставит этот вопрос так: «если концепция сохранения НКН это решение, то что же является проблемой?» (Hafstein 2018: 2). Общим моментом для всех процессов по включению объектов НКН в различные списки и реестры является постколониальная риторика сохранения культурного многообразия. Она выражается в желании группы людей, «причастных» к самой практике, сделать ее видимой и одинаково привлекательной и для локального сообщества, и для исследователей, и для туристов. Кроме того, здесь присутствует стремление увеличить таким образом «громкость голоса» своего сообщества.

Практика «онаследивания» культурного объекта в случае с НКН не отличается от процессов, происходящих с материальным наследием (памятниками, архитектурой или природными ландшафтами). Здесь также подключаются механизмы культурной памяти – коллективность, публичность, ориентация на прошлое, ритуальность процесса отбора, определение особого статуса и влияния на другие сферы жизни общества, выработка мер по сохранению, наконец, эмоциональность и личная рефлексия (Smith 2006: 307). Ценность этого процесса производства наследия и взаимосвязи всех вышеперечисленных механизмов становится еще больше, если проходит под эгидой такого влиятельного актора, как ЮНЕСКО.

Само определение, которое использует ЮНЕСКО для НКН – «шедевры устного и нематериального наследия человечества», – предполагает, что эти объекты являются по умолчанию ценными и важными для сообщества и для всего мира. При этом подразумевается, что списки наследия должны формироваться «снизу» – членами сообществ, которые заинтересованы в сохранении своего наследия и его (ре)презентации (Hafstein 2018: 124). Однако в нашем кейсе инициатива реестрирования объектов наследия принадлежит акторам-«управленцам» – представителям государственной власти Республики Алтай.

Дискуссии о том, насколько практики ЮНЕСКО по отбору объектов НКН и их сохранению отражают точку зрения сообщества, в какой степени являются «продуктом» бюрократии и соответствуют ли они «настоящей культуре», велись на протяжении всего существования концепции нематериального культурного наследия (а это уже без малого 20 лет) и, вероятно, продолжатся в будущем. Однако само наличие такого инструмента работы с традиционными практиками, новой «формы голоса» у сообщества, свидетельствует о возможности преодолеть изначальный патримониальный характер концепции наследия и сделать доступным вхождение в нее новых акторов.

Эта дискуссия находит своё отражение в современных антропологических исследованиях культурного наследия. Так, в основу современного научного подхода все чаще помещают не идею патерналистской политики «исследователя-спасателя» традиционной культуры, но стремление работать в соучастных проектах в рамках новой этики. Например, в одном исследовании (Baron 2016) диалогизма современной работы с фольклорным наследием в США подчеркивается важность артикулирования позиции эксперта-исследователя и осуществление всех программ по сохранению и актуализации устных или ремесленных традиций лишь при получении осознанного согласия сообщества. Кроме того, важным условием работы с наследием является возможность сообщества и вовсе отказаться от внесения в какой-либо список – так, например, произошло в Италии в 2011 г. с традицией «фестивальных машин» (Ballacchino 2013). Оценка прикладными исследователями социального воздействия имплементации концепции НКН и выработка совместно с локальными сообществом мер по сохранению культурных практик является необходимым процессом.

При этом агентность самих сообществ в вопросах сохранения своих культурных практик проявляется, например, в организации фестивальных мероприятий, таких как *Курултай сказителей* и фестиваль *Элү кай*. Эти фестивали являются одновременно и формами (ре)презентации наследия, и пространством осуществления традиционных практик. Идея создания фестивалей и схожих с ними мероприятий в контексте традиционных практик является по своей сути частью процесса модернизации наследия. При этом модернизация проводится самим сообществом, оно использует методы современного культурного менеджмента, работает с международными организациями, хотя модернизация и глобализация и явились изначальными причинами отхода от многих традиционных практик. В. Хафштайн называет рефлексивной (Hafstein 2018: 128) такую модернизацию наследия, когда все связанные с ней риски и сложности осознаются и учитываются сообществом в процессе (вос)производства наследия. Этот процесс рефлексивной модернизации и создает институт наследия, объединяющий дискурсы и акторов, занимающихся сохранением культурной практики.

Отечественная наука имеет долгую историю изучения сказительства, во всяком случае на Саяно-Алтае, с точки зрения фольклористики. Многие годы основное внимание исследователей было приковано непосредственно к эпическим текстам. Также исследователей интересовали фигура сказителя, положение сказителей в обществе и их представления о мире (а в случае с тюркскими народами чаще – мирах). В нашей статье мы попытались посмотреть на эпическую традицию и сказительскую практику иначе: через призму социального института наследия. Представляется, что такой подход позволяет глубже понять,

как и почему алтайское сказительство принимает те формы, которые имеет сейчас, позволяет изучать сказительство как «живой» процесс, который подвержен преобразованиям, напрямую связанным с изменениями в сообществе.

Таким образом, процесс производства наследия является делом не только сказителей и слушателей, но и широкого круга людей, включенных в общественную и политическую жизнь республики, поддерживающих существование сказительства. Эти акторы могут преследовать различные цели, могут принадлежать к различным организациям, быть частью государственной власти или находиться в конфликте с ней, между ними могут происходить конфликты и споры об аутентичности и точности следования «традиции», однако они так или иначе являются акторами, объединенными общим дискурсом эпического наследия, и его же производящими. Нематериальное наследие, которым признана эпическая традиция в Республике Алтай, таким образом, является процессом взаимодействия участников трех уровней: институционального (например, политики), уровня сообщества (и профессионального, и этнического) и индивидуального (например, аудитория фестиваля сказительства). При этом агентность участников каждого из уровней может проявляться по-разному в зависимости от конкретной ситуации.

Особенностью алтайской эпической традиции является позиция сказителя, которая, несмотря на изученность, представляет особый интерес при рассмотрении сказительства как наследия в современном обществе. В ставшей уже классической за последнее десятилетие концепции Л. Смит, о которой мы неоднократно говорили выше, наследие представляется процессом, в котором важны сами смыслы, которыми наделяется объект, контекст и любой коммуникативный или иной акт, направленный в его сторону. В ситуации с эпической традицией у алтайских народов (а возможно, и у гораздо большего количества коренных народов РФ, у которых роль сказителя как-либо соотносится с ролью шамана) становятся важны не только и не столько смыслы, складывающиеся вокруг практики, а идеи и нарративы вокруг практикующего лица, ожидания, встраивающие его – сказителя – в новый легитимный контекст обсуждения общественных ценностей. Именно поэтому кажется особенно актуальным дальнейшее изучение сказительства и сказителей в оптике исследований профессионального сообщества.

Литература

База данных 2015 – Республика Алтай. База данных «Этно-языковой состав всех населённых пунктов России». URL: http://lingvarium.org/russia/BD/2015/Altai_Rep.xls (дата обращения: 15.05.2021).

Доронин Д.Ю. «Божественный самиздат» на Алтае как «оружие слабых» между городом и деревней // Городские тексты и практики. Т. I: Символическое сопротивление.

- ние / сост. А.С. Архипова, Д.А. Радченко, А.С. Титков. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. С. 251–262.
- Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / под ред. Н.В. Екеева. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2014.
- Закон Республики Алтай от 05 декабря 2008 г. № 120-РЗ «О регулировании отношений в области развития нематериального культурного наследия Республики Алтай». URL: <https://docs.cntd.ru/document/819079142> (дата обращения: 15.05.2021).
- Кириенблат-Гимблет Б. Нематериальное наследие как метакультурное производство // Вопросы музеологии. 2013. № 2(8). С. 3–16.
- Лорд А. Сказитель. М.: Восточная литература РАН, 1994.
- Мамонтова Н.А. На каком языке говорят настоящие эвенки? Дискуссии вокруг кочевого детского сада // Этнографическое обозрение. 2013. № 2. С. 70–91.
- Маслов Д.В. Этничность и бюрократия: заметки о солидарности коренных малочисленных народов Республики Алтай // Сибирские исторические исследования. 2014. № 2. С. 60–82.
- Владимир Путин объявил 2022 год Годом народного искусства. 2019. URL: https://culture.gov.ru/press/news/vladimir_putin_obyavil_2022_god_godom_narodnogo_tvorchestva/ (дата обращения: 15.05.2021).
- Нематериальное культурное наследие России. 2021. URL: <https://www.culture.ru/traditions/culture-heritage/location-russia?page=3&limit=24&query=&sort=views> (дата обращения: 15.05.2021).
- Октябрьская И.В., Самушкина Е.В. Этнокультурный ренессанс в современной Сибири: общая характеристика и региональный опыт (на примере Республики Алтай и Республики Хакасия) // Вестник Томского государственного университета. История. 2016. № 4. С. 73–79.
- Государственный реестр объектов нематериального культурного наследия Республики Алтай. 2014. URL: <https://rcnt04.ru/wp-content/uploads/2018/05/Госреестр-объектов-нематериального-культурного-наследия-Республики-Алтай.pdf> (дата обращения: 15.05.2021).
- Садалова Т.М. Алтайские сказки в системе фольклорных жанров // Филология и человек. 2009. № 2. С. 132–140.
- Садалова Т.М. Магические функции сказительства алтайского народа в сопоставлении с центрально-азиатскими традициями // Ученые записки (Алтайская государственная академия культуры и искусств). 2018. № 2. С. 246–253.
- Садалова Т.М. Алтайское эпическое наследие в системе сказительского искусства евразийских народов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия: Эпосоведение. 2020. № 1. С. 70–79.
- Семинар-практикум 2020 – Организационно-методическая основа создания региональных реестров ОНКН. Котельникова Н.Е. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=elufEM5GjjU&t=1213s> (дата обращения: 15.05.2021).
- Смит Л. «Зеркало наследия»: нарциссическая иллюзия или множество отражений? // Вопросы музеологии. 2013. № 2 (8). С. 27–44.
- Суразаков С.С. Алтайский героический эпос и сказание «Маадай-Кара» // Сибирский педагогический журнал. 2006. № 3.
- Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005.
- Шнирельман В.А. Конструирование исторического наследия – случай Арканма // Сибирские исторические исследования. 2015. № 2. С. 53–65.
- Шнирельман В.А. Археология, историческое наследие и проблемы этики // Сибирские исторические исследования. 2020. № 1. С. 97–122.
- Ballacchino K. Unity Makes ... Intangible Heritage: Italy and Network Nomination // Heritage Regimes and the State / ed. by Regina F. Bendix, Aditya Eggert, Arnika Peselmann. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2013. P. 121–140.

- Baron R. Public folklore dialogism and critical heritage studies // *International Journal of Heritage Studies*. 2016. No. 8. P. 588–606.
- Bendix R. In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies. Madison: University of Wisconsin Press, 1997.
- Bendix R. Heritage between economy and politics: an assessment from the perspective of cultural anthropology // *Intangible Heritage* / ed. by L. Smith, N. Akagawa. London, 2009. P. 253–269.
- Brubaker R. Nationalizing states in the old ‘New Europe’ – and the new // *Ethnic and Racial Studies*. 1996. No. 2. P. 411–437.
- Brubaker R. Nationalizing states revisited: projects and processes of nationalization in post-Soviet states // *Ethnic and Racial Studies*. 2011. No. 11. P. 1785–1814.
- International Round Table «Intangible Cultural Heritage» – Working definitions. Piedmont, 2001. URL: <https://ich.unesco.org/doc/src/05297-EN.pdf> (дата обращения: 15.05.2021).
- Cultural space and oral culture of the Semeiskie. 2008. URL: <https://ich.unesco.org/en/RL/cultural-space-and-oral-culture-of-the-semeiskie-00017> (дата обращения: 15.05.2021).
- Di Giovine M.A. Patrimonial Ethics and the Field of Heritage Production // *Ethics and archaeological praxis* / eds by C. Gnecco, D. Lippert. New York: Springer, 2015. P. 201–227.
- Goody J. The Power Of The Written Tradition. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.
- Hafstein V. Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO. Bloomington: Indiana University Press, 2018.
- Reconstructing the House of Culture. Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond / ed. by Brian Donahoe and Joachim Otto Habek. New York; Oxford: Berghahn Books, 2011.
- Kirshenblatt-Gimblett B. Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Moseley Ch. (ed.). Atlas of the World’s Languages in Danger. Paris: UNESCO Publishing, 2010. URL: <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas> (дата обращения: 15.05.2021).
- Olonkho, Yakut heroic epos. Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. 2008. URL: <https://ich.unesco.org/en/RL/olonkho-yakut-heroic-epos-00145> (дата обращения: 15.05.2021).
- Smith L. Uses of Heritage. New York: Routledge, 2006.

Статья поступила в редакцию 5 апреля 2021 г.

Whom does the singer of the tales sing for? Epic traditions and intangible heritage production in the Altai Republic*

Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya

DOI: 10.17223/2312461X/32/9

Maria A. Mochalova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: masha.mochalova@iea.ras.ru

Sergey V. Galaktionov, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: sergalaktionov@gmail.com

*This research was conducted within the framework of RFFR project № 18-09-00744 “Contemporary sacred practices in exploration of social landscapes in southern Altai” and Ministry of Science and Higher Education RF (World-class Research Centre) grant, grant agreement № 075-15-2020-910.

Abstract. Until recently, the study of cultural heritage assumed that the researcher's attention was focused directly on the objects themselves -- things, structures or traditional folklore practices. However, the very existence of the concept of heritage is directly connected with

those who practice it, determine its value, choose the ways of its safeguarding or reconstruction, are involved in various forms of work with cultural objects. Using the example of storytelling (kai chörchök) as an object of intangible cultural heritage (ICH) of the Altai Republic, the authors examine all these processes, actors, as well as factors influencing the formation of discourse and come to the conclusion that heritage, defined by L. Smith as a process, forms a social institution. This institution creates new systems of classifications and ways of interaction used by different groups of actors. Through these interactions there is a (re)production of storytelling as a traditional practice in a new social context. This approach to the study of heritage through the lens of socio-cultural anthropology can also be applied to other regions of inhabitation of indigenous peoples. The article is based on the authors' field materials collected in 2018–2020 in the Ongudai region of RA and Gorno-Altaiisk.

Keywords: epic tradition, storytelling, intangible cultural heritage, Altai people, heritage production

References

- Baza dannykh 2015 – *Respublika Altai. Baza dannykh «Etno-iazykovoii sostav vseh naselennykh punktov Rossii»* [Republic of Altai. Database "Ethno-linguistic composition of all settlements of Russia"]. Available at: http://lingvarium.org/russia/BD/2015/Altai_Rep.xls (Accessed 15 May 2021)
- Doronin D.Iu. «Bozhestvennyi samizdat» na Altae kak «oruzhie slabykh» mezhdu gorodom i derevnei ["Divine samizdat" in Altai as a "weapon of the weak" between town and countryside]. In: *Gorodskie teksty i praktiki. Tom I: Simvolicheskoe soprotivlenie: kollektivnaia monografiia* [Urban Texts and Practices. Volume I: Symbolic Resistance: A Collective Monograph]. Compiled by A.S. Arkhipova, D.A. Radchenko, A.C. Titkov. Moscow: Izdatel'skii dom «Delo» RANKhiGS, 2016, pp. 251–262.
- Altaiys: Etnicheskaia istoriia. Traditsionnaia kul'tura. Sovremennoe razvitie* [Altaians: Ethnic History. Traditional Culture. Modern Development]. Ed. by Ekeev N.V. Gorno-Altaiisk: NII altaistiki im. S.S. Surazakova, 2014.
- Zakon Respubliki Altai ot 05 dekabria 2008 goda N 120-RZ o regulirovanii otnoshenii v oblasti razvitiia nematerial'nogo kul'turnogo naslediiia Respubliki Altai* [Law of the Republic of Altai dated December 05, 2008 N 120-RZ on regulation of relations in the sphere of development of intangible cultural heritage of the Republic of Altai]. Available at: <https://docs.cntd.ru/document/819079142> (Accessed 15 May 2021).
- Kirshenblat-Gimblet B. Nematerial'noe nasledie kak metakul'turnoe proizvodstvo [Intangible Heritage as Metacultural Production], *Voprosy muzeologii*, 2013, no. 2 (8), pp. 3–16.
- Lord A. *Skazitel'* [The singer of the tales]. Moscow: Izdatel'skaia firma «Vostochnaia literatura» RAN, 1994.
- 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.
- Maslov D.V. Etnichnost' i biurokратиia: zametki o solidarnosti korenykh malochislennykh narodov Respubliki Altai [Ethnicity and Bureaucracy: Notes on Solidarity Among Indigenous People of Altai Republic], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2014, no. 2, pp. 60–82.
- Vladimir Putin ob"iavil 2022 god Godom narodnogo iskusstva*. 2019 [Vladimir Putin declared 2022 the Year of Folk Art. 2019]. Available at: https://culture.gov.ru/press/news/vladimir_putin_obyavil_2022_god_godom_narodnogo_tvorchestva/ (Accessed 15 May 2021).
- Nematerial'noe kul'turnoe nasledie Rossii*. 2021 [Intangible cultural heritage of Russia. 2021]. Available at: <https://www.culture.ru/traditions/culture-heritage/location-russia?page=3&limit=24&query=&sort=-views> (Accessed 15 May 2021)
- Oktiabr'skaia I.V., Samushkina E.V. Etnokul'turnyi renessans v sovremennoi Sibiri: obshchaia kharakteristika i regional'nyi opyt (na primere Respubliki Altai i Respubliki Khakasii)

- [Ethnic-Cultural Renaissance in Siberia Nowadays: General Description and Regional Specificities (on the Materials From Altai and Khakassia Republics)], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorii*, 2016, no. 4, pp. 73–79.
- Gosudarstvennyi reestr ob"ektov nematerial'nogo kul'turnogo naslediiia Respubliki Altai. 2014 [The State Register of Intangible Cultural Heritage of the Republic of Altai. 2014]. Available at: [https://rcnt04.ru/wp-content/uploads/2018/05/Gosreestr-ob"ektov-nematerial'nogo-kul'turnogo-naslediiia-Respubliki-Altai.pdf](https://rcnt04.ru/wp-content/uploads/2018/05/Gosreestr-ob) (Accessed 15 May 2021).
- Sadalova T.M. Altaiskie skazki v sisteme fol'klornykh zhanrov [Altai Tales in the System of Folklore Genres], *Filologiya i chelovek*, 2009, no. 2, pp. 132–140.
- Sadalova T.M. Magicheskie funktsii skazitel'stva altaiskogo naroda v sopostavlenii s tsentral'no-aziatскими traditsiyami [Magic Functions of Altaian Epic Narration in Comparison with Epic Traditions of Central Asian Peoples], *Uchenye zapiski (Altaiskaia gosudarstvennaia akademiia kul'tury i iskusstv)*, 2018, no. 2, pp. 246–253.
- Sadalova T.M. Altaiskoe epicheskoe nasledie v sisteme skazitel'skogo iskusstva evraziiskikh narodov [The Altai Epic Heritage in the System of Storytelling of the Eurasian Peoples], *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M.K. Ammosova. Seriya Eposovedenie*, 2020, no. 1, pp. 70–79.
- Seminar-praktikum 2020 – *Organizatsionno-metodicheskaiia osnova sozdaniia regional'nykh reestrov ONKN. Kotel'nikova N.E.* [Organizational and methodological basis for the creation of regional registers of ONCH. N.E. Kotelnikova]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=elufEM5GjjU&t=1213s> (Accessed 15 May 2021)
- Smith L. «Zerkalo naslediiia»: nartsissicheskaiia illiuziia ili mnozhestvo otrazhenii? [The “Patrimonial Mirror”: Narcissistic Illusion or Multiple Reflections?], *Voprosy muzeologii*, 2013, no. 2 (8), pp. 27–44.
- Surazakov S.S. Altaiskii geroicheskii epos i skazanie «Maadai-Kara» [The Altaic Heroic Legends and the Epic “Maadai-Khara”], *Sibirskii pedagogicheskii zhurnal*, 2006, no. 3.
- Funk D.A. *Miry shamanov i skazitelei: kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov* [Worlds of Shamans and Storytellers: A Comprehensive Study of Teleut and Shorian Materials]. Moscow: Nauka, 2005.
- Shnirel'man V.A. Konstruirovaniie istoricheskogo naslediiia – sluchai Arkaima [Constructing Historical Heritage – The Case of Arkaim], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2015, no. 2, pp. 53–65.
- Shnirel'man V.A. Arkheologiya, istoricheskoe nasledie i problemy etiki [Archaeology, Historical Heritage and Ethical Issues], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2020, no. 1, pp. 97–122.
- Ballacchino, K. “Unity Makes ... Intangible Heritage: Italy and Network Nomination.” In: *Heritage Regimes and the State*, edited by Regina F. Bendix, Aditya Eggert, and Arnika Peselmann. 2013. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 121–140.
- Baron R. Public folklore dialogism and critical heritage studies, *International Journal of Heritage Studies*, 2016, no. 8, pp. 588–606.
- Bendix R. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press, 1997.
- Bendix R. Heritage between economy and politics: an assessment from the perspective of cultural anthropology. In: *Intangible Heritage*. Ed. by L. Smith and N. Akagawa. London, 2009, pp. 253–269.
- Brubaker R. Nationalizing states in the old ‘New Europe’ – and the new, *Ethnic and Racial Studies*, 1996, no. 2, pp. 411–437.
- Brubaker R. Nationalizing states revisited: projects and processes of nationalization in post-Soviet states, *Ethnic and Racial Studies*, 2011, no. 11, pp. 1785–1814.
- International Round Table “Intangible Cultural Heritage” – *Working definitions*. Piedmont, 2001. Available at: <https://ich.unesco.org/doc/src/05297-EN.pdf> (Accessed 15 May 2021)
- Cultural space and oral culture of the Semeiskie. 2008. Available at: <https://ich.unesco.org/en/RL/cultural-space-and-oral-culture-of-the-semeiskie-00017> (Accessed 15 May 2021).

- Di Giovine M.A. Patrimonial Ethics and the Field of Heritage Production. In: Ethics and archaeological praxis / C. Gnecco, D. Lippert (eds.). New York: Springer, 2015, pp. 201–227.
- Goody J. *The Power Of The Written Tradition*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.
- Hafstein V. *Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Bloomington: Indiana University Press, 2018.
- Reconstructing the House of Culture. Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond* / Ed. by Brian Donahoe and Joachim Otto Habeck. New York; Oxford: Berghahn Books, 2011.
- Kirshenblatt-Gimblett B. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Moseley Ch. (ed.). *Atlas of the World's Languages in Danger*. Paris: UNESCO Publishing, 2010. URL: <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas> (Accessed 15 May 2021).
- Olonkho, Yakut heroic epos. Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity*. 2008. Available at: <https://ich.unesco.org/en/RL/olonkho-yakut-heroic-epos-00145> (Accessed 15 May 2021).
- Smith L. *Uses of Heritage*. New York: Routledge, 2006.

MISCELLANEA

УДК 811.51

DOI: 10.17223/2312461X/32/10

ПРАСАМОДИЙСКИЕ И ПРА-ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИЕ НАЗВАНИЯ ЖИЛИЩ: ОПЫТ СЕМАНТИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ*

Анна Владимировна Дыбо

Аннотация. Автор, основываясь на разработанной ею методике семантической реконструкции, восстанавливает названия жилищ разных типов для выделенных этапов существования народов самодийской и тунгусо-маньчжурской языковых семей и осуществляет привязку этих названий к фактам, засвидетельствованным этнографически и археологически. Выбор семей обусловлен тем, что народы тунгусо-маньчжурской и самодийской языковых семей с давнего времени проживают на смежных территориях, в сходных эколого-географических условиях, и ведут сходный образ жизни. Кроме того, максимальная временная глубина, на которую может проникнуть лингвистическая реконструкция, то есть время первого распада праязыка семьи на разные языки, для этих семей практически совпадает; соответственно, можно предположить сопоставимость полученных реконструкцией результатов. В процессе реконструкции была выявлена исконная и заимствованная лексика в обеих семьях; возможно, эти факты коррелируют с заимствованным характером соответствующих типов жилищ.

Ключевые слова: семантическая реконструкция, жилище, этимология, самодийские языки и народы, тунгусо-маньчжурские языки и народы

Введение

Тунгусо-маньчжурские и самодийские народы с давних пор проживают на смежных территориях и ведут сходный образ жизни. Языковые семьи, к которым относятся их языки, распадались приблизительно в одно и то же время. Соответственно, интересно было бы выяснить, какие названия жилищ можно реконструировать для различных узлов генеалогических деревьев этих семей и к каким типам жилищ, засвидетельствованным археологически и этнографически, эти названия могли бы относиться.

Этимологическое исследование названий жилищ в каждой группе языков, во-первых, может пролить свет на следующий вопрос: насколько хро-

* Работа осуществлена при поддержке проекта «Языковое и этнокультурное разнообразие Южной Сибири в синхронии и диахронии: взаимодействие языков и культур» (грант правительства РФ № 14.Y26.31.0014).

нологически глубоко каждое из названий может быть достоверно реконструировано (и, соответственно, какое конкретное сообщество носителей родственных языков могло его использовать). Во-вторых, при рассмотрении названий жилищ, этимологически связанных внутри определенной группы языков, оказывается, что иногда, согласно этнографическим данным, в разных языках эти названия относятся к жилищам разного облика; можно попытаться выяснить на основе лингвистических данных, какой тип жилища первоначально назывался тем или иным именем. В первой части статьи мы рассматриваем, какие слова самодийских и тунгусо-маньчжурских языков, относящиеся к жилищу, реконструируются для протосамодийского, прото-тунгусо-маньчжурского уровней и для дочерних языковых групп. Во второй части исследуется, какие виды жилищ какими словами называются в разных языках этих семей. В третьей части мы пытаемся уточнить, какие жилища можно обозначить с помощью слов, реконструированных для разных групп языков.

1. Материал: этимологии названий жилищ и их деталей

1.1. Прасамодийский и его подгруппы¹. Время распада прасамодийского языка-предка по глоттохронологической датировке – вторая пол. I тыс. до н.э. (программа STARLING дает 340 г. до н.э. для распада на северную и южную группы, распад самих этих групп – рубеж эры²). Предположительная локализация носителей этого праязыка применительно к I тыс. до н.э. – восточная часть Обь-Иртышья (Хелимский 2000: 17).

Для прасамодийского восстанавливаются следующие названия жилищ и их частей:

1.1.1. Название основного жилища, вероятно чума, **mät* (Janhunen 1977: 90–91); отметим, что там, где чум – не основная форма жилья, это все равно основное название жилища, ср. в селькупском 'деревня, усадьба, юрта'. || Слово, возможно, возводится к ПУ **mättV* 'дом' (Redei 1986–1989: 269; Норманская 2018: 472), соответствуя марийскому, суффикс ассоциативной множественности *mät* (в конструкциях типа «Пётр и его семья»), см. Bereczki (2013: 141); ср. к развитию значения огуз. *-gIl* суффикс ассоциативной множественности = чув. *kil* 'дом' (Дыбо 2008: 221); такое соотношение значений говорит скорее о прауральском значении «house = home».

Кроме этого, восстанавливается довольно обширная терминология, относящаяся к конструкции и установке чума:

1.1.2. **jesəj-* 'ставить чум' || Прасамодийский тюркизм, см.: Терентьев (1999: 188); Дыбо (2007: 140); Левитская, Севортян (1989: 150–152)).

1.1.3. **etV* 'стоянка, стойбище' || (Alatalo 2004: 19; (?) Donner 1944: 23).

1.1.4. **ko-* 'шесть в чуме' || (Норманская и др. 2015: 64).

1.1.5. (?) **jejV* 'нюк', **jej-tV* 'шесть для придавливания нюков'.

1.1.6. **hurV* ‘чехол (на нюк)’ || < ПУ **harV* ‘шкура или кожа без волос’, (Redei 1986–1989: 313; Норманская и др. 2015: 64).

1.1.7. **tet-* ‘берестяная покрывка чума’ || (Janhunen 1977: 158); видимо, < ПСТнг. **tiksa* ‘тж’; этимология < ПУ **tis* ‘берестяная покрывка чума’ (Redei 1986–1989: 525) неверна: в ФУ только коми-зырянское *киска* (Безноскова и др. 2012), *тиса* незафиксировано, *тиска* – только в русских пермских говорах; вопреки Аникину (2000: 547), следует предполагать в коми тунгусизм, возможно, через русский.

1.1.8. **siŋV* ‘чистая часть чума напротив двери’ || (Janhunen 1977: 141); ср. ПУ **šeŋä* ‘gut, gerade’ (Redei 1986–1989: 499).

1.1.9. **sarwV* ‘верхушка чума, дымовое отверстие > окно’ (Helimski 1997: 335) || < ПУ **šarma* ‘дымовое отверстие в чуме’ (Redei 1986–1989: 344; Дыбо, Норманская 2016: 46).

1.1.10. (1) Имеется группа довольно проблематичных этимологий, которые в принципе позволяют реконструировать на основании ПССам. **kârV-T-* ‘дом, стационарная постройка’ и сельк. **korä* ‘хижина, зимнее жилище охотников’ (Alatalo 2004: 328) ПС **kârV-* ‘стационарная постройка’, возможно, с иранскими связями (ср. ПИр. **grda-* ‘дом, строение’ (Расторгуева, Эдельман 2007: 292–293), хотя, возможно, ССам. сводится к заимствованию из хантыйского *kört*, которое в свою очередь заимствовано из коми *gort*, заимствованного из ПИр **grda-*). (2) Известное селькупское название землянки **kara(lj)-mo* (этнографическое определение – ‘прямоугольная с несущими стенами призматическая полуземлянка’ (Тучкова и др. 2012: 122)) с этой основой как будто не связывается по фонетическим причинам, и его этимология неясна (возможна отыменная производность).

Несколько прасамодийских слов предположительно означают детали стационарной постройки:

1.1.11. **kämV-tä* ‘крыша’ (Castrén 1855; Alatalo 2004: 66) || < ПУ **komta* ‘покрыв, крышка’ (Redei 1986–1989: 671).

1.1.12. ? **māka* ‘балка крыши’ (считается, что переносное значение из **māka* ‘спина, хребет’ (Janhunen 1977: 85³) < ПУ **muka* ‘спина’ (Sammallahti 1988), однако ср. в селькупском различие между *maki* ‘Stock, Wandbalken’ (Alatalo 2004: 812) и *moqə, moqol* ‘Rücken’ (Alatalo 2004: 121), что, вероятно, предполагает реконструкцию отдельного прасамодийского строительного термина **m(a)kV* ‘балка’).

1.1.13. **ō* (? **ōä*) ‘дверь’ || (Janhunen 1977: 29) < ПУ **owe* ‘дверь’ (Redei 1986–1989: 344).

1.1.14. **seŋV* ‘угол чума, комнаты, женская половина’ || (Janhunen 1977: 141; Дыбо, Норманская 2016: 46) < ? ПУ **šiŋe* ‘что-то согнутое’ > ‘угол’ (Redei 1986–1989: 480).

1.1.15. (?) **wāTVwə* (~ **wāt³Vpə*) ‘место для ночлега, постель’ || (Janhunen 1977: 173), < ПУ **wopV* ‘место для ночлега (в снегу)’ (Redei

1986–1989: 584, Дыбо, Норманская 2016: 46). Уральская этимология сомнительна фонетически; возможно, мансийское *vāpī* ‘норка в снегу, где прячутся тетерева’, не когнат, а самодийское заимствование.

1.1.16. **pājŋa* ‘постель, шкура, на которой спят’ || (Janhunen 1977: 115). Заимствовано из ПТМ **piangkV* ‘нижняя крышка чума/полка’ (Цинциус 1977: 36, 321).

1.1.17. **seTsän* ‘амбар, лабаз’ (Janhunen 1977: 139).

1.1.18. **pārV* ‘лабаз’ || (Janhunen 1977: 116; Helimski 1997, 2007b); < ПУ **pora* ‘плот’ (Redei 1986–1989: 344); или, возможно, тунгусизм: ср. ПСТнг. **harā(n)* ‘место для чума, пол’ < ПТнг **parā(n)*, см. ниже.

Для прасеверосамодийского узла генеалогического древа восстанавливается еще несколько слов, касающихся устройства чума:

1.1.19. **ǰjāsV* ‘встать чумом’ (Helimski 2007b) || < (?) ПУ **aše-* ‘stellen, setzen, legen; ein Zelt errichten’ (Redei 1986–1989: 18).

1.1.20. ПС **uj* ‘шест’ > ПССам. ‘шест чума’ (Janhunen 1977: 29) || < ПУ **wole* (**wōle*) ‘шест’ (Redei 1986–1989: 579).

1.1.21. **kimkV* ‘главный шест чума’ (Аникин, Хелимский 2007: 137) || Из ПССам. заимствовано эвенкийское *чѳмка*, *кѳмка* ‘срединная жердь в чуме между входом и костром’ (Цинциус 1977: 394; Василевич 1969: 109).

1.1.22. **pelVj* ‘нежилая часть чума’ (Helimski 2007b) || Ср. ПУ **palV* ‘левый’ (Redei 1986–1989: 351).

1.1.23. **lāTtV* ‘доски для сидения у очага в центре пола чума’ (Helimski 2007a) || ? < ПУ **latta* ‘board, lid’ (Redei 1986–1989: 238). Финно-угорский когнат, впрочем, сомнителен: ПФУ скорее **lawtta* и может быть балтизмом: литовское *plaūtas*, латышское *plāuts* ‘Wandbrett, Regal’ (Itkonen et al. 1995: 55–56).

1.1.24. **lən̄kəri* ‘порог’ (Аникин, Хелимский 2007: 135) || Из СТнг.: эвенкийское *лэңирѳ* ‘колода’ (Цинциус 1975: 517); к ПТМ глаголу **leŋe-* ‘цепляться, застревать’.

1.1.25. **təkV* ‘защитная завалинка перед домом’ || Возможно, также тунгусизм, ср. ПТМ **tōkan* ‘бревно, перекинутое через реку, мост’ (Цинциус 1977: 155–156).

1.2. Пра-тунгусо-маньчжурский и его подгруппы. Мы отчасти основываемся здесь на работе О.А. Константиновой (1971), дополняя материал из вновь изданных источников и более строго проводя реконструкцию и стратификацию слов. Первый распад пра-тунгусо-маньчжурского, разделение на тунгусскую и маньчжурскую ветви (вместе с чжурчженьским) датируется глоттохронологически примерно III в. до н.э. Распад пратунгусского на северную и южную ветви произошел около III–VI вв. н.э.⁴ Специфические формы жилищ, приводимые в качестве значений праязыковых слов, в целом однообразны среди тунгусо-маньчжурских народов (см. иллюстрации ниже). Фонетическая реконструкция проставлена согласно модифицированной версии

(Дыбо 1992), основанной на (Цинциус 1949; Benzing 1956; Doerfer 1978; Doerfer 2004; Starostin et al. 2003 (частично)).

Приведем полный список тунгусо-маньчжурских этимологий названий жилища и его частей.

Пра-тунгусо-маньчжурские:

1.2.1. **žīb* ‘жилище, очаг’ (ПТнг ‘жилище’, ма. ‘очаг’): СТнг эвк. *žū*; *žūw-čā-* ‘заниматься хозяйством’, сол. *žūy*, эвн. *žūò*, нег. *žō* ‘двускатный длинный шалаш, крытый тисками, зимой сверху кладется еще кора кедра’ (Левин, Потапов 1956: 835), demin. *žokča* Н, В ‘юрта (охотничья летняя)’, ‘конический чум’ (Левин, Потапов 1956: 835), ороц. *žū(g)*, уд. *žugdi* ‘шалаш (двускатный, с двумя выходами и с двумя очагами)’; ЮТнг ульч. *žū(y)*, орок. *dū-qu*, нан. *žō*; ма. *žū-n* ‘очаг’. || (Цинциус 1975: 266–267, 275; Doerfer 2004: 276 (**žū* (+g), без ма.)). Вопреки О.А. Константиновой (1971: 227), восстанавливающей для ПТМ значение слова ‘разборное каркасное переносное жилище’, т.е. ‘чум’, материал указывает на значение ‘house, home’ и в ПТнг, и в ПТМ – ср. дериват ПТнг. *žīb-ma-* ‘ходить в гости’ (Цинциус 1975: 257). < ПА **žibi*: ПМонг. *žiwka* ‘очаг’, ПКор. **čip* ‘дом’, ПЯп *(d)*ipìà* ‘дом’ (Starostin et al. 2003).

1.2.2. **čōra-n/ma* ‘конический чум или тип яранги – чукотско-корякского переносного жилища с отдельными каркасами для стен и крыши (у восточных эвенков и эвенов)’: СТнг эвк. *čōrama* (восточная диалектная группа) фольк. ‘жилище (восьмигранное с выходом через дымовое отверстие)’; *čōrama žū*, Урм, *čōramanža žū* ‘чум (эвенского типа, имеющий остов из вертикально поставленных подпорок, на которые устанавливаются жерди, образующие конус)’, эвн. *čōra* (восточные и центральные диалекты) ‘треноги остова нижней части конического чума; чум’, *čōra-* ‘ставить треноги; ставить чум’, нег. *čōrami* ‘чум (старого типа), уд. *čōlo* ‘шалаш конической формы (крытый тисками, шкурами, корой)’ (Левин, Потапов 1956: 835); ЮТнг нан. *čōro* ‘шалаш (охотничий), конический, крытый соломой или полосами бересты’, встречается у населения притоков Амура, киле и акани, т.е. у представителей северно-тунгусских по генетической принадлежности диалектов нанайского (Левин, Потапов 1956: 796); ма. *čoron tatan* ‘круглый шалаш, курень, из составленных кругом жердей в виде монгольской юрты’ (Захаров 1875: 949) || (Цинциус 1977: 408; Doerfer 2004: 193–194, **čōra*).

1.2.3. **xakdu(n)* ‘стационарное (укрепленное) жилище; землянка?': ПСТнг. ‘берлога, нора’, эвк. (все диалектные группы) *абдун*, *авдун*, *агдун* ‘берлога; нора’, ороц. *агду(н)* ‘берлога; нора барсука, гнездо’, «наземный дом» (Иванов 1951: 76); уд. *агду(н)* ‘берлога, нора’, ПЮТнг ‘дом, берлога’: ульч. *хаGdu(n)* ‘жилище, дом’, орок. *хаGdu(n)* ‘берлога’, нан. *хаGdō* Найхин. (*аGdō* Кур-Урмийск.) ‘берлога’, ма. *aqdun* ‘крепкий, надежный’ (о месте) || (Цинциус 1975: 6). Нег. *хаGdu(n)* ‘жилище

(бревенчатый зимник); берлога' явно заимствовано из ЮТнг языков, судя по начальному согласному и значению; по (Doerfer 2004: 105) из ульч.; губной согласный в середине слова в эвенкийском – очевидно, следствие контаминации с глагольным корнем **ab-* 'спать' (Цинциус 1975: 1).

1.2.4. **ugdā-n/ma* 'стационарная постройка': СТнг эвк. *ugdāte*, *ugdan* (восточные диалекты) 'летнее жилище, из жердей, крытое корой лиственницы'; 'лабаз (помост на сваях с крышей из коры)'. По (Левин, Потапов 1956: 719), «безоленные эвенки жили в... четырехугольных домах с низким (2–5 венцов) срубом и двускатной крышей из лиственной коры (*угдама*)». Эвн. *udan* (**ugdan*) (Охотский) 'лабаз (помост на сваях для хранения вещей)', нег. *ogdan* 'летнее жилище, крытое берестой'; ма. *uqdo*, *uqduṇ* 'землянка, пещера (вырытая в горе для жилья)' || (Цинциус 1977: 244, Doerfer 2004: 834 (**ugda-*); Василевич 1961). Г.М. Василевич предлагает объединять СТнг слово с эвк. *улдакса*, *угдакса* 'кора хвойных деревьев', нег. *огдакса* 'кора'; но, судя по распространению обоих слов, если считать их связанными, следует предполагать производность названия коры как материала для постройки жилищ, а не наоборот, как у Василевич.

1.2.5. **kaba-* 'прямоугольный шалаш с двускатной крышей, крытый корой': СТнг ороч. *kawa(n)* 'шалаш прямоугольный, летний, крытый еловой корой'; = уд. *kawa* (описание: прямоугольный остов, невысокие вертикальные стены, двускатная крыша из коры; летнее жилище (Левин, Потапов 1956: 835)); ЮТнг нан. *qawa* Нх, *qawi* Бк 'шалаш, устраиваемый на охоте; шалаш для роженицы' || (Цинциус 1975: 391, 442). Ма. *qiwara-* 'огораживать' – производный от этой основы отыменного глагол на *-ra-*, см. (Аврорин 2000: 155–157), от него стандартное производное имя *qiwaran* 'забор, огород, двор, монастырь; казармы, обнесенные стеной, лагерь' (Захаров 1875: 286–287), сибэ *quarən* 'courtyard' (Yamamoto 1969: 553). Ма. > письм.-монг. *qiwaran* 'лагерь', халха *хуаран(г)* 'казарма; лагерь; бивак' (Сухбаатар 1997: 201). Вероятно, ранним маньчжуризмом может быть орокское *qau-ra(n)* 'шалаш из коры летний двускатный, двухдверный' (Старцев 2017: 156; Роон 1996: 109–112)⁵. Из орокского, по-видимому, заимствовано эвк. сах. *kawran* 'жилище, сделанное из коры лиственницы' (Булатова 1999: 94, Мырева 2004: 264). Эвк. сахалинское слово слабо засвидетельствовано, узко локальное, что подтверждает идею о заимствовании из орокского. Вероятно, также из орокского нивх. сах. *q'awrat* 'берестяной чум, шалаш, укрытие' (Гашилова 2017: 15). Однако ср. употребленное в нивхском фольклорном тексте название орокского жилища (Роон 1995: 149) *кау-раф*, которое может представлять собой композит со второй частью нивх. сах. *т/раф* 'дом', где первая часть сравнима с амурским тунгусским *kawa*. Соответственно, гипотеза (а): эта последняя нивхская

форма – частичное заимствование тунг. **kaba*, из нивхского композита заимствовано с морфонологической адаптацией орокское *qaura(n)*, которое впоследствии вновь заимствовано в нивх. сах. *q'awram* и в эвк. сах. *kawran*; гипотеза (б): орокское слово, заимствованное из маньчжурского, заимствовалось в нивх. *q'awram*, которое впоследствии частично адаптировалось под нивхский композит. Второе предположение кажется вероятнее.

1.2.6. **biri*- ‘настилать жерди’ || (Цинциус 1975: 84, 127).

1.2.7. **sioru*- ‘использовать жерди’ (Тнг. ‘для строительства’, Ма. ‘для гребли’) || (Цинциус 1977: 72, 430 (в этимологию на с. 72 ошибочно включены рефлексy ПТМ **sōn* ‘жердь, вешала’); Doerfer 2004: 710 (**siār-añi*)).

1.2.8. **elbe*- ‘покрывать (чум, жилище)’, ‘покрышка чума’ || (Цинциус 1977: 445; Doerfer 2004: 306: *elbe*- ‘schliessen’ Mankova-Ewenken). В Этимологическом словаре алтайских языков (Starostin et al. 2003) в ту же этимологию ошибочно включены эвк. *ellun*, *eldun* ‘нижняя часть крыши чума’; эвен. *ēlrimi* ‘замшевая крышка чума’, *ēlde* (арманск.) ‘замша’; солон. *eldū* ‘зимняя войлочная крышка юрты’ (Цинциус 1977: 448); скорее всего, это монголизм, из монг. *elde*- ‘дубить кожу’.

1.2.9. **ōnde-kēn* ‘покрытие жилища’: ПСТнг. ‘покрышка чума’, ПЮТнг, ма. ‘доски, тес, плахи’ || (Цинциус 1977: 273, 274, 276; Doerfer 2004: 12023 **ōnā-kān*). Вероятно, заимствованием из диалектных нанайских или маньчжурских форм этой основы может быть орок. *wentexe* ‘коническое временное охотничье жилище из полуплах’ (Цинциус 1975: 132), ср. Тураев и др. (2001: 75): жилище типа *голомо* или *утэн*; нан. бикин. *ventexen aonga* (Сем 1976: 90–92); нан. *ундхэн* (Левин, Потапов 1956: 796): «зимнее промысловое жилье: четырехскатная крыша, в одной из сторон которой – дверь».

Пратунгусские:

1.2.10. **ūte(n)* ‘временное зимнее жилище’. СТнг эвк. *uten* ‘корьевой чум (крытый корой хвойных деревьев), жилище (на зиму укрываемое землей)’ (у восточных эвенков, с памятью об оседлой жизни – комментарий Василевич 1969: 112), эвн. *ūtēn* ‘землянка якутского типа’ (Линденау (1983: 58) пишет о ламутах в Охотске: *utan* ‘зимнее жилище круглой формы, кругом обсыпано землей, вход сверху, крыша плоская, посередине очаг’), эвн. охотское *utemjē* ‘старая, ветхая землянка’, нег. *ūtēn* ‘зимний охотничий шалаш, заваленный снегом у основания’, орок. *ūte-še-ken* ‘жилище (фольк.)’, уд. *utuli*, *utulu* ‘сени (крытая пристройка у зимнего шалаша)’; ЮТнг. орок. *utemi* ‘шалаш, охотничья избушка’; килэ *yto*ⁿ ‘балаган для покойника’ (Штернберг 1933: 483) || (Цинциус 1977: 295; Doerfer 2004: 892, «Paläoasiatisch?»). Эвк. *утэн* > як. *ūten* ‘охотничий шалаш из конусообразно составленных плах с отверстием сверху, обмазанный глиной или обложенный дёрном’.

1.2.11. **xomara(n)* ‘округлый шалаш’: СТнГ нег. *omōxān* (< **xomōjo-kan* < **xomoro-kan*, *demin.*) ‘шалаш для собак; сферический шалаш летний’ (Левин, Потапов 1956: 796); ЮТнГ ульч. *xomīra(n)* ‘шалаш, крытый сеном, корой и т.п.’, орок. *xomarā* ‘летнее жилище из бересты и тростниковой циновки’, нан. бикин. *xomora(n-)* ‘балаган летний’ (Сем 1976: 203) || (Цинциус 1977: 17). Может быть связано с эвн. ольским *omar* ‘лодка-долбленка’ (Роббек 2005), ср. эвк. бираре *omor-go-* ‘править лодкой’ (Doerfer 2004: 8690). Последние формы сравниваются у Цинциус (1977: 272) с **emu-re-čün* ‘лодка-берестянка, челнок, оморокка; лодка-долбленка на одного-двух человек’, см. (Аникин 2000: 424: от **emīn* (Doerfer 2004: **āmōn*) ‘один’). Но приведенные эвн. и бираре формы содержат *o*, а не *ō*, так что, скорее всего, не связаны с числительным. Ср. ПУ **korV*, ПОБУГ ‘Bootdecke’, ПС ‘Dach’ (Redei 1986–1989: 188). Сельк. *kumar* ‘летний чум-палатка’ (опорным элементом для покрытия из бересты, брезента и др. служат деревянные дуги (Хелимский 2007); этнографическое описание см. в (Тучкова и др. 2012: 137)) и вост.-хант. *kəməṛ qat* (Вах), *kəməṛ qat* (Третьюган) ‘куполообразный шалаш’ (Терешкин 1981), по-видимому, заимствованы из до-ПСТнГ. (с сохранением **x-*).

1.2.12. **korī* ‘сруб’ || (Цинциус 1975: 415; Кормушин 1998: 249). Ма. *xorīn* ‘клетка (для птиц), садок’, ‘хлев’, судя по начальному *x-*, не является рефлексом ПТМ; может быть из амурских тунгусских языков (*xorī-* ‘огораживать’ – из монг.). Ср. также эвк. бираре *kōra* ‘стена’, например, *yeyin dapkur kōrači* ‘wall of nine layers’ (Doerfer 2004: 6331). Тунгусские формы нельзя рассматривать как монголизмы, вопреки (Doerfer 1985: 77) (хотя формы типа эвк. *korigan* наверняка из монг., см. (Poppe 1966, 191; ~ ПМонг **kurijen* ‘огороженное место, двор, забор’ и др. Starostin et al. 2003: 745–746). Специфика изготовления приамурских срубов – столбы с пазами для бревен (Левин, Потапов 1956: 820–821, Попов 1961: 190, 202) – позволяет связывать с этой этимологией ма. глагол *gori-* ‘выдалбливать’ (Цинциус 1975: 415, Nauer 2007: 313) и таким образом восстанавливать ПТМ основу с глагольным значением. Возможно, тунгусское слово заимствовано в сельк. *korim* ‘амбар, лабаз’ (Аникин, Хелимский 2007: 158).

1.2.13. **baksa* ‘центральный столб, подпорка’ || (Цинциус 1975: 67).

1.2.14. **tirē-w-ke* ‘жерди крыши’ || (Цинциус 1977: 187–188; Doerfer 2004: 793, (**tirā-*)). От ПТМ глагола **tirē-w-* ‘давить, придавливать’ (в частности, детали постройки, ср. ма. *čirge-* ‘уколачивать, утрамбовывать землю трамбовкой; убивать фундамент; забивать под стены сваи, бут’).

1.2.15. **tuiksa* ‘берестяная покрывка чума’ || (Цинциус 1977: 179; Doerfer 2004: 785 (**tüksä*)). Ма. *tuqsa boo* ‘шалаш, покрытый берестой’, вероятно, южнотунгусское заимствование (нормально тунгусский суффикс *-KsA* соответствует ма. *-XA*). Эвк. > як. *миксэ* ‘берестяная крыша’ (Пекарский 1959: 266), рус. *тиска*, ср. (Аникин 2000: 547).

1.2.16. **malu* ‘почетное место в жилище (напротив входа)’ || (Цинциус 1975: 525; Doerfer 2004: 533 (**malo*); Futaky 1975: 28 (**malū*)) (?) Заимствовано в ПОбУг **mālu* ‘heilige Rückwand in der Wohnung’; ср. реконструкцию (Honti 1982, № 390: **māl-*, **mül* ‘Hinterwand’)).

1.2.17. **boi* ‘место в жилище по обеим сторонам от входа, где кладут постели’ || (Цинциус 1975: 78; Doerfer 2004: 123 (**biā*)). Дифтонг с *o* реконструируется для ПТМ, поскольку ма. параллель к основе – *boigon* ‘Grund und Boden, Grundeigentum; Haushalt, Feuerstätte, Familie’ (Hauer 2007: 55). Очевидно, для ПТМ следует восстанавливать более широкое значение «место». Ма. заимствовано в сол. *boigō* ‘государство’.

1.2.18. **žokon* или **žukun* ‘внутренний угол в жилище’ || (Цинциус 1975: 262).

1.2.19. **xondari* ‘покрытие стены’ || (Цинциус 1975: 470; 1977: 18). Нег. *onara-wu* ‘полка вдоль нар’ может быть заимствовано из северного диалекта без фонетического перехода **r>j*; нег. *xondoј* ‘стенная циновка’ заимствовано из южнотунгусского, на что указывают начальное *x-* и *-nd-*.

1.2.20. **beke(n)* ‘косяк, порог > подоконник’ || (Цинциус 1975: 123).

1.2.21. **sirVge* ‘земляная или снежная завалинка’ || (Цинциус 1977: 79). Возможно, заимствовано из монг., ср. ПСМонг. **sirōge* ‘частокол’ (Lessing 1960: 757; Ramstedt 1935: 366; Санжеев и др. 2018: 144).

Пра-севернотунгусские:

1.2.22. **harān* ‘место для чума, пол; площадка под чум’ || (Цинциус 1977: 317). Нег. *xarandi* ‘полуземлянка с двускатной крышей, стенами из плетенки, обмазанной глиной’ (Старцев и др. 2014: 92) должно быть заимствованным из эвк., сол. или под. (севернотунгусского языка без перехода **r>j*). Эвк. > долган. *haran* (Stachowski 1993: 97).

1.2.23. **sitkī* ‘стенка чума’ || (Цинциус 1977: 99).

1.2.24. **golo-ma* ‘шалаш из плах в виде усеченной пирамиды’: эвк. (все диалектные группы) *golomo* ‘жилище, зимовье из плах, окопанных землей или снегом’; *golomo uten* ‘корьевой чум’ (Левин, Потапов 1956: 717); эвн *goloma* устар. ‘чум из жердей; шалаш для роженицы из жердей’ || Производное от ПТМ **golo* ‘бревно’ (Цинциус 1975: 159–160; ср. Doerfer 2004: № 4259 *gol* (Lamut), 4275 *golo* (Birare, Amur) ‘Holzstamm (grosser, als Brennholz)’, 4279 *golofko* (Northern) ‘Stange, Latte’, 4280 *golofko-* ‘an einen Balken binden’). Заметим, что корень применяется к материалу для строительства только в СТнг; в других языках он по большей части значит «дрова». Эвк. заимствовано в як. *голомо* ‘шалаш, балаган (летний, из бересты)’; *холомō* ‘тип постоянного жилища – представляет пирамидальный или реже конусовидный остов из более или менее тесно соприкасающихся между собой тонких бревен, покрытых дерном’ (Пекарский 1959: 3459); *калыман* ~ *кулума* ‘временное зимнее жилище, обложенное дерном’.

1.2.25. **güle* – только эвк. (все диалектные группы) *gule* ‘жилище’ || (Цинциус 1975: 171). Слово слабо зафиксировано в восточных диалектах эвенкийского, но при этом вряд ли стоит пытаться объяснить его как заимствование из манси **kül* ‘Haus’; ср., хотя бы, начальную звонкость в эвк. Эвк. > рус. сиб. *гуль* ‘дом, жилье’ (Аникин 2000: 171). Вероятно, эвк. заимствовано в як. *kūle* ‘сени, передняя, притвор, пристройка’ (Пекарский 1959: 1284) с эффектом передачи иноязычного ударения как долго ты?). Ср. ПУ **külä* ‘Wohnung’, фин. *kylä* ‘Dorf, Wohnung, Haus’; эст. *küla*; саам. *gâl’li-* (N) ‘visit, pay a visit to’ и уже цитированное манси *kül* ‘Haus’ (Redei 1986–1989: 155).

Праюжнотунгусские:

1.2.26. **dabra* ‘четырёхстенный летник с двускатной крышей, крытой корой’: орок. *даоро* ‘балаган из соломы и коры’; ульч. *давра* ‘балаган из соломы и коры’; нан. *дауро* (Левин, Потапов 1956: 796) ‘четырёхстенный летник, крытый корой’; || (Цинциус 1975: 186). Возможно, заимствовано из нивх., ср. нивх. **dä-B* > *тыф* ‘дом’ (реконструкция О.А. Мудрака).

1.2.27. **gĩaŋga* ‘амбар на сваях’ (согласно (Левин, Потапов 1956: 821), «длинные сооружения, у которых задняя часть, сложенная из бревен, использовалась обычно для хранения вещей, а в передней, дощатой, летом жили») || (Цинциус 1975: 147). Ср. нивх. **giŋyāj* > *kinyi* ‘настил’ (реконструкция О.А. Мудрака).

1.2.28. **kende-ri-ki* ‘порог’ || (Цинциус 1975: 448). Нег., ороч. и уд. формы – заимствования из южной группы, ср. сохранение *-nd-*. Возможно производность от ПТнг **kēndi-* ‘загораживать, препятствовать’ (Цинциус 1975: 448), – хотя в этом случае неясна краткость корневой гласной.

1.2.29. **gilo(n)* ‘нары с левой стороны от входа’ || (Цинциус 1975: 151). Скорее всего, из нивх. **gel* > *кыл* ‘часть нар у стены’.

1.2.30. **gočī* ‘нары с правой стороны от входа’ || (Цинциус 1975: 163).

Отметим, что названия деталей характерного обогревательного устройства в жилищах амурских тунгусов и маньчжур, кана, для праюжнотунгусского и всех более ранних состояний не восстанавливаются:

1.2.31. Общее для СТнг, ЮТнг и ма. слово типа *kula(n)* ‘дымовая труба’ || (Цинциус 1975: 428; Doerfer 2004: 6210 *kolan* NS (= Negidalisch nach Schmidt)). Упоминаемое Дёрфером монг. *kulang* (только халха *хулан* ‘дымовая труба, дымоход’ (Пюрбеев и др. 2001)), скорее всего, маньчжурское заимствование. Ма. слово, судя по начальному *x-*, заимствование, возможно, из ЮТнг. Слово можно было бы реконструировать как ПТнг **kula(n)*, но севернотунгусские слова могут быть заимствованы из ЮТнг или маньчжурского. Ср. нивх. **qəla*, **kəla* ‘выводная труба очага, дымовая труба’ (амур., амур. Пухта *xla*, *q’la*). Направление заимствования между тунгусскими и нивхским неясно, как нивхское

слово может быть заимствовано из ЮТнг или ма., так и наоборот. Заметим, что это вовсе не обязательно первоначально принадлежность кана, может быть и просто дымоход.

1.2.32. Эвк. чулманское *колај* ‘труба с изгибом’, нег. *χōl*, ульч. *χōlī*, нан. *χōl* ‘дымоход под нарами старинного дома с канами’, несомненно, заимствованы из монг.: письм.-монг. *qoγulai* ‘горло; труба’, монг. *хоолой*, бур. *хоолой* ‘то же’, дагур. *xuale*, *xuala*, *xual* ‘кан’ (< **qoγulai*) (Годаева 1986: 178). Дагур. заимствовано в сол. *хуала* – *хуар* (Ивановский 1894). Вероятно, из амурско-тунгусского заимствовано нивх. амур. *к’ол* ‘дымоход под нарами в зимнем жилище’ (**qol* ‘кан’ в реконструкции О.А. Мудрака). Из того же монг. слова заимствовано ма. *qoloi*, *xolo* ‘желоб’ (Цинциус 1975: 406). Очевидно, отсюда же корейское *kolau* (*корэ*) ‘hypocaust (heating system) flues’ (Martin 1967: 139). Вероятно, корейское слово послужило источником нан. *курэ* ‘дымоход (наружная выводная часть, шедшая в старинном жилище от внешней стены дома до трубы)’. Вопреки Цинциус (1975: 428), вряд ли с этим связано корейское *култтук* труба (дымовая) (Poppe 1960: 129) = *kwul-ttwuk* (Martin 1967: 217; *kwūl* ‘tunnel, cave’ 216). Итак, это наименование дальневосточного отопительного устройства восходит к метафорическому монгольскому наименованию.

2. Обсуждение

Для того чтобы понять, к каким типам жилищ относится восстановленная лексика, ниже мы кратко перечисляем типы устройства жилищ самодийцев, тунгусо-маньчжуров и окружающих народов по этнографическим и отчасти археологическим данным (номера приведенных выше этимологий даются в квадратных скобках рядом с названиями обсуждаемых жилищ).

2.1. Самодийцы и их соседи. Для северносамодийских народов характерен один тип жилища – разборный конический чум с покрышкой из оленьих шкур, зимой, возможно, двойной, летние покрышки могут быть сделаны из полотнищ бересты, соединение шестов с помощью петли, без обруча (Левин, Потапов 1956: 632, Попов 1961: 155)⁶; называется он во всех языках рефлексамии ПС слова **māt* [1.1.1].

Детальное описание селькупских жилищ см. в (Тучкова и др. 2012: 131–140; Тучкова 2014: 77–78). Селькупская полуземлянка *карамо* [1.1.10(2)] – обложенный дерном бревенчатый сруб, положенный над четырехугольной ямой глубиной около полуметра, с двускатной, почти плоской крышей и с земляным коридором в качестве дополнительного выхода, кроме отверстия-окна в крыше.

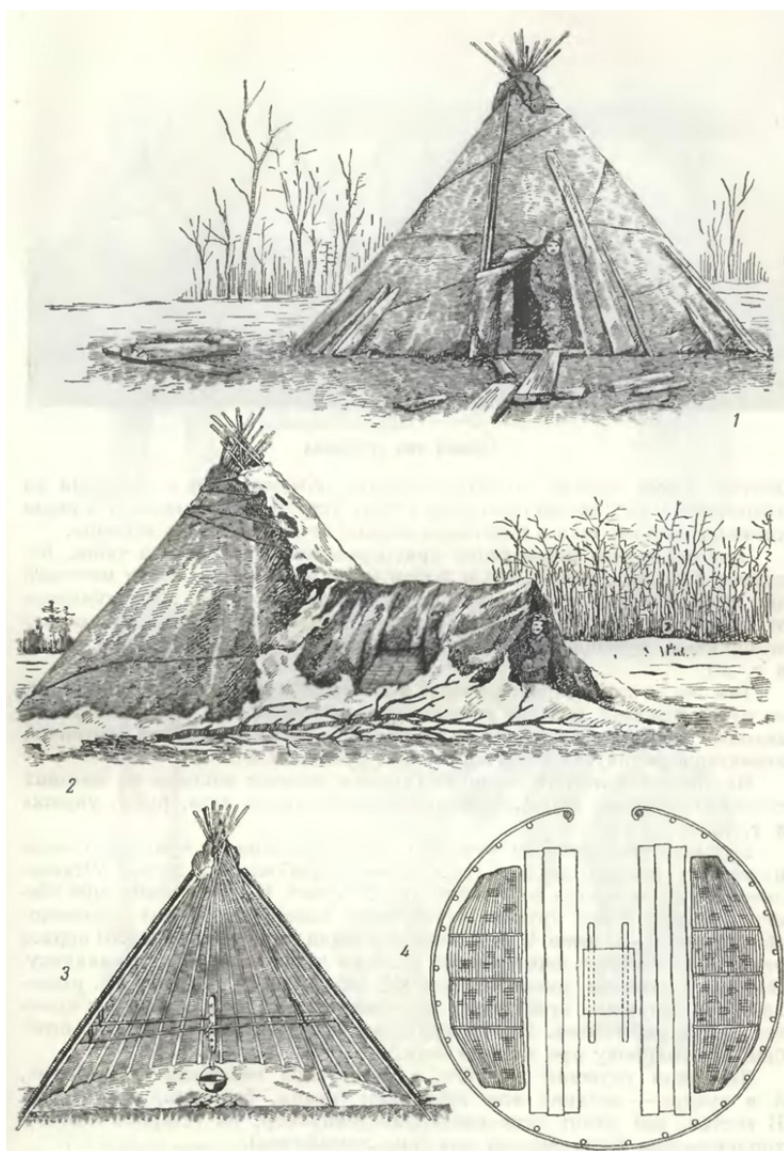


Рис. 1. Ненецкий чум (Левин, Потапов 1956: 619)

Для наземного варианта стационарного срубного жилища употребляется слово *kore* [1.1.10(1)] (как отмечено в (Тучкова и др. 2012: 140, Alatalo 2004: 328), так может быть назван и чум) и общее для любых типов жилища слово *māt* [1.1.1]; кроме того, имеются конический чум (*māt* с различными определениями, касающимися материала) и переносное цилиндрическое жилище, которое можно устанавливать на земле и на лодке – *kumar* [1.2.11].

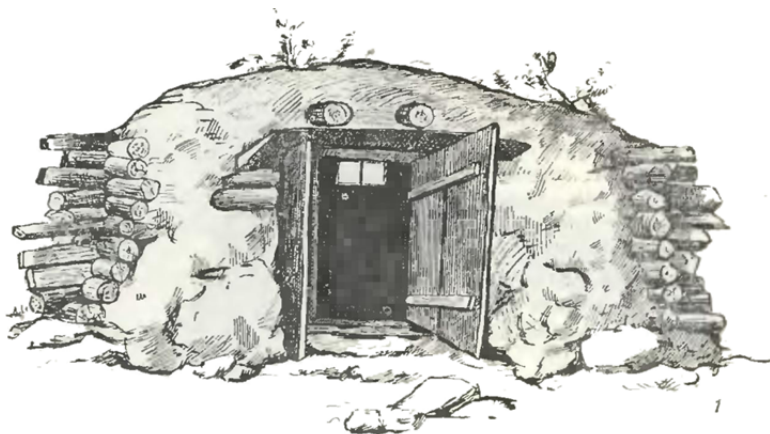


Рис. 2. Селькупский карамо (Левин, Потапов 1956: 674)

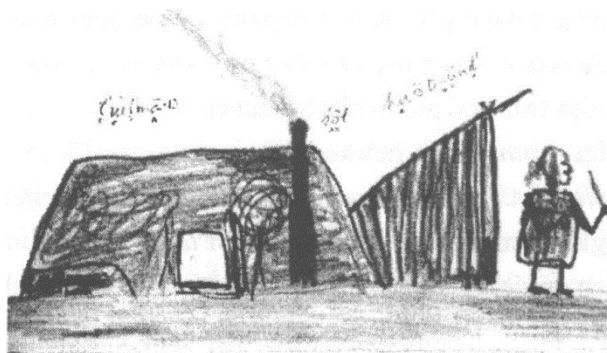


Рис. 3. Селькупский карамо с коридором – рисунок носителя языка (Alatalo 2004: 247)

У северных селькупов имеется также жилище в форме усеченной пирамиды из плах с плоской крышей, частично засыпанное землей или снегом, именуемое *rōj māt*, буквально «деревянный дом» или *t'aj māt* «земляной дом».



Рис. 4. Пирамидальная постройка селькупов (Гучкова и др. 2012: 130; Alatalo 2004: 171)

Жилище саянских самодийцев (маторцев и камасинцев) не дошло до современности; старыми авторами описывается как корьевого чум – коническое или пирамидальное жилище из деревянных плах, с плоской крышей, крытое лиственничной корой или частично плахами (по-видимому, идентичное североселькупскому *rōj māt*)⁷; либо же срубные многоугольные дома, идентичные тюркским – хакасским, алтайским – и, возможно, заимствованные у тюрков.



Рис. 5. Корьевого чум качинцев (предположительно, перешедших на тюркский язык саянских самодийцев) (Попов 1961: 175)

Стационарные жилища хантов и манси – срубные четырехугольные дома из плах с полой двускатной крышей; у вахских хантов – землянка со срубом внутри, похожая на селькупскую *карамо* (контактное явление?). У восточных хантов отмечены также полуземлянки в форме усеченной пирамиды. Переносной чум хантов и манси заимствован у ненцев (так и называется «ненецкий дом», см. (Левин, Потапов 1956: 584)).



Рис. 6. Жилище хантов (Левин, Потапов 1956: 585)

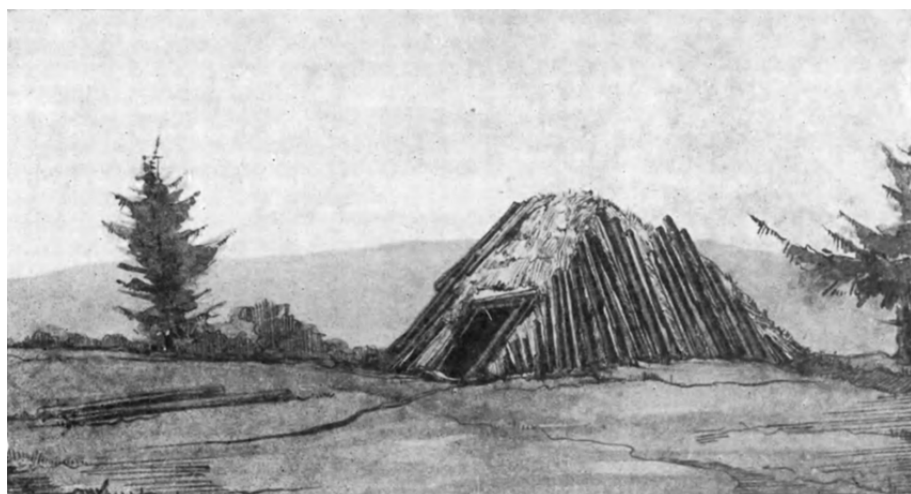


Рис. 7. Пирамидальный шалаш восточных хантов (Попов 1961: 163)

Два традиционных жилища – четырехугольную усеченную пирамиду-полуземлянку из вертикальных (наклонных) плах (*baŋŋiʔs* ‘землянка’, букв. «земляной дом» *baʔŋ + quʔs*) и летний берестяной чум (*quʔs* < ПЕн. **chiʔs* (Старостин 1995: 305)) находим у соседей селькупов, кетов. Конструкция кетского чума (скрепление опорных шестов с помощью развилок; дополнительное крепление с помощью обручей), видимо, ареально связанная: восточная часть северных и южных селькупов, восточные ханты, алтайцы, шорцы, тубалары (Алексеев 1967: 88, Попов 1961: 155). Наземный вариант пирамидального жилища кетов, *golʔoto* (эвенкийское слово [1.2.24]), другое название *konoyiʔs* (буквально «теплый дом»), конструкционно отождествляется с североселькупским *pōj māt* и сравнивается с археологическим материалом по жилищу «досамоедского» населения Кети и Тыма в первые века и ранее (Алексеев 1967: 100–101, Дульзон 1956: 208, 224–225).



Рис. 8. Кетский чум (Левин, Потапов 1956: 694)



Рис. 9. Кетская землянка *baŋŋiʔs* (Левин, Потапов 1956: 694)

Стандартное стационарное жилище саянских и алтайских тюрков – многоугольный сруб с конической крышей, по форме соответствующий войлочной юрте и, видимо, имитировавший ее при переселении тюрков в таежные районы из степи.



Рис. 10. Алтайская юрта (Попов 1961: 171, 175)



Рис. 11. Качинская юрта (Попов 1961: 171, 175)

Прямоугольные срубные дома у сибирских тюрков обычно связываются с русским влиянием; нехарактерность прямоугольного в плане жилища для тюрков косвенно подтверждается отсутствием метафоры «внутренний угол» > «часть жилища» (Дыбо 2008: 262).

Конические чумы обнаруживаются у таежных тюрков: тувинцев-оленоводов, тофаларов; теленгитов, телеутов, хакасов (у всех них название – рефлекс основы **(a)laču-k*, см. (Дыбо 2008: 228)) и у якутов (*ураһа*, из монг. **uriša*, (Рассадин 1980: 83)).

Кроме того, у таежных тюрков южной Сибири (хакасов, шорцев, тубаларов) также зафиксированы стационарные жилища (туба *кереге*, остальные – рефлекс **ōtag*, см. (Дыбо 2008: 226)), представляющие собой надстроенные над ямой четырехугольные усеченные пирамиды из наклонных плах с плоской крышей. Другое хакасское название для этого типа – *ат-иб* = *хахпас иб* (Левин, Потапов 1956: 412), ‘столбовой шалаш, крытый лиственничной корой, в форме усеченной четырехгранной пирамиды’. Второе слово композита – рефлекс ПТю **eb* ‘дом’. Первая часть композита – заимствование, рефлекс ПЕн. **ʔa(ʔ)t-* ‘дверь, задний угол чума’ (Старостин 1995: 179). Второй хакасский композит – буквально ‘дом из коры’.



Рис. 12. Шорский корьевого чум *одаг* (Попов 1961: 169)



Рис. 13. Шорские жилища, 1. одаг (Левин, Потапов 1956: 507)

2.2. Тунгусо-маньчжуры. Что касается жилищ маньчжуров, то в историческое время это достаточно общее для Приморья, Кореи и Се-

верного Китая наземное каркасное прямоугольное в плане жилье с двускатной крышей и плетеными стенами, обмазанными глиной, с отоплением канами, см. (Задвернюк 2014: 85–88). Это так называемое жилище типа *фанза* (кит.); оно широко распространено и среди других тунгусо-маньчжурских народов Приморья и Амура. По общему мнению авторов этнографической литературы, этот тип для тунгусо-маньчжуров является поздним и принесен из Северного Китая не ранее XIV в. – см., например, (Иванов 1951: 75). Надо, однако, заметить, что, согласно Задвернюк (2014: 85–88), Артемьевой (1987, 1998: 11), Деревянко (1991: 104), жилища с канами – полуземляночные и наземные – археологически фиксируются на территории начиная с мохэской эпохи (IV–VII вв. н.э.). Кроме того, из словаря Захарова (1875) нам известны еще ма. название землянки (*uqdo*, *uqdin* [1.2.4]) и название жилища типа чума (*čoron tataŋ* [1.2.2]).

У эвенков жилища очень разные, поскольку сами эвенки занимают огромную территорию с разными климатическими условиями и этническими контактами. Общее название для дома (*ži*, [1.2.1]) применяется к шестовому чуму с покрышкой из бересты, где много подходящего материала, или из шкур (ровдуги – замши) в другом случае – переносное и летнее жилище (особенности: крепление шестов с помощью развилки, без обруча (Василевич 1969: 110; ср. Попов 1961: 165).



Рис. 14. Эвенкийский конический чум (Попов 1961: 184)

У восточных эвенков употреблялись также жилища *чорама* [1.2.2] – тип чукотской яранги. У эвенов, так же как у эвенков, имеется *ži*

[1.2.1] – конический чум, крытый берестой, он же *ilun* (Тураев и др. 1997: 78) (от глагола **ilu-* ‘ставить’ (Цинциус 1975: 303)), а в районах старых контактов с чукчами и коряками – *čoram žu* [1.2.2], копирующий чукотско-корякскую ярангу, переносное жилище с отдельными каркасами стен и крыши.



Рис. 15. Эвенское жилище *чорама-дю* (Левин, Потапов 1956: 766)

Однако такое развитие значения для названия жилища [1.2.2] **čōra-n/ma* (тип яранги, переносное жилище с отдельными каркасами для стен и крыши) характерно только для восточных эвенков и эвенов, контактирующих с чукчами и коряками. В других тунгусо-маньчжурских языках рефлексy этого слова обозначают конический чум.



Рис. 16. Негидальский чум старого типа *чорами* (1.2.2) (Попов 1961: 186)
= *žokša* (1.2.1) (Левин, Потапов 1956: 779)

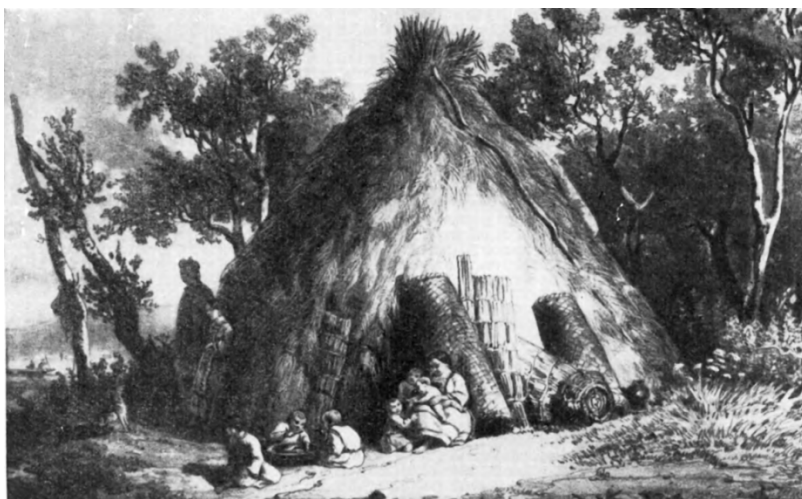


Рис. 17. Нанайский охотничий шалаш *чboro* (1.2.2) (конический, крытый соломой или берестой) (Попов 1961: 188).

Отметим еще конический чум у ороков, с названием *awundaqu* (производное от глагола *aw-* ‘спать’ (Цинциус 1975:1)); чум кроют корой, а зимой рыбьими шкурами (Левин, Потапов 1956: 857).



Рис. 18. Орокский конический чум *awundaqu* (Попов 1961: 186, Левин, Потапов 1956: 857)

Безоленные эвенки жили в корьевых чумах в форме усеченной пирамиды, с плоской крышей, утепленных приваливаемой землей или снегом, с названиями *голомо* [1.2.24] (зап.) или *утэн* [1.2.10] (вост.) (Василевич 1969: 112).



Рис. 19. Эвенкийский корьевой чум *утэн* [1.2.10] (охотские эвенки)
(Попов 1961: 185; Левин, Потапов 1956: 717–718)

Такое жилье в виде усеченной пирамиды, полуземляночное или утепленное приваливаемой землей, встречаем также у эвенов ((Линденау 1983: 58) – *utan*; (Цинциус 1977: 295) – *ūtēn* «землянка якутского типа»), у низовых негидальцев – *ūtēn* (Старцев и др. 2014: 94) [1.2.10], измененное на коническое – у верховских; у орочей (*ventexa* [1.2.9] (Тураев и др. 2001: 55): жилище типа *голомо* или *утэн*; с коническим вариантом (Ларькин 1964: 50); у ульчей *žojo* (Иванов 1951: 73) – уменьш. от *žo* ‘дом’ [1.2.1]), у нанайцев *ундхэн* (Левин, Потапов 1956: 796) ‘зимнее промысловое жилье: четырехскатная крыша, в одной из сторон которой – дверь’ (а по Цинциус (1977: 273) *ундэхэ(н) аңко* ‘рубленый балаган’); у бикинских нанайцев *ventexen* [1.2.9] *aŋga* (Сем 1976: 90–92). Неясна форма орокской зимней охотничьей избушки из бревен *utemi* [1.2.10] (Озолия 2001: 389): по Миссоновой (2013: 317) *utemi* это «летний шалаш, крытый соломой, с двускатной крышей», по другим источникам называемый у ороков *qawra* [1.2.5].

Еще один тип эвенкийского стационарного жилища, использовавшееся и как зимник, – четырехугольные дома с низким срубом и двускатной крышей. В уже цитированной работе Левина, Потапова (1956: 719) авторы пишут: «Безоленные эвенки жили в... четырехугольных домах с низким (2–5 венцов) срубом и двускатной крышей из лиственной коры (угдама) [1.2.4] – это стационарное жилище, использовавшееся и как зимник. Жилье типа угдама распространено также среди амурских тунгусо-маньчжуров» (см. также Василевич (1969: 113)).



Рис. 20. Ульчская полуземлянка *žojō* [1.2.1] (Иванов 1951: 73)

У ульчей этот тип постройки называется *χαGdu* [1.2.3] (Левин, Потапов 1956: 820–821), так же и у негидальцев (Иванов 1951: 87), или *qojma zii* (Старцев и др. 2014: 94) (первое слово – прилагательное по **korī* ‘сруб’ [1.2.12], второе – «дом»); у низовых нанайцев *хагдун* [1.2.3], у орочей *агду* [1.2.3] (Иванов 1951: 87) и *туэдзя* (букв. «зимник») (Тураев и др. 2001: 54). В орокском по (Озолина 2001) *χαGdun* значит «берлога», но по Иванову (1951: 62) *muri χαGdunī* и *iχα χαGdunī* (буквально «конский хагдун» и «коровий хагдун») – соответственно ‘конюшня’ и ‘коровник’, и по фотографии это срубные строения (Там же: 64).



Рис. 21. Эвенкийское жилище *угдама* [1.2.4]
(Попов 1961: 185, Левин, Потапов 1956: 717–718)

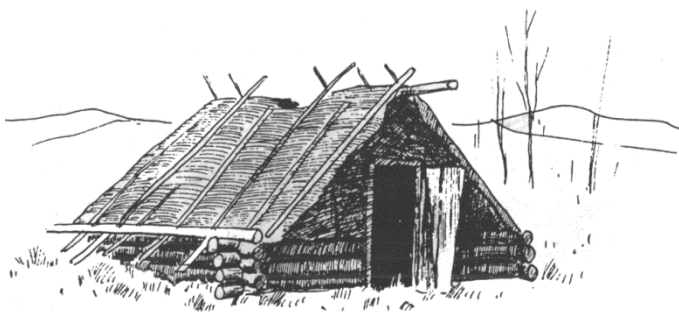


Рис. 22. Орочский туэдзя (буквально «зимний дом»)
(Тураев и др. 2001: 53–54; Попов 1961: 192)

Еще одно стационарное жилище эвенков, отмечаемое этнографами – полуземлянка *калта*: бревенчатый сруб над четырехугольной ямой, заваливается землей и глиной, двускатная крыша, внутри печь с каном; распространено было у охотских эвенков, на Амуре, Амгуни и у нивхов (Василевич 1969: 115). Ср. эвк. *kaltamni* (от глагола *kalta*- ‘раскалывать пополам’) ‘половина; землянка, временное жилище; промысловый односкатный шалаш’, эвн. *kaltu* ‘чум, временная летняя юрта’; нег. *kalti* ‘заслон от ветра’, орок. *qaltami* ‘получум, заслон от ветра’ (Цинциус 1975: 367–368). Таким образом, определенного названия жилища данная основа не обозначает, значит только «временное жилье». Точно так же, как описывается эвенкийская полуземлянка, описывается и полуземлянка негидальцев *xarandi* [1.2.22]: ‘полуземлянка с двускатной крышей, стенами из плетенки, обмазанной глиной’ (Старцев и др. 2014: 92) (от **paran* ‘место жилища’, слово должно быть заимствованным из эвк., сол. или другого севернотунгусского языка без перехода **r>j*). Так же выглядит нанайский тип жилища *хурбу* (Цинциус 1975: 478) (рис. 23). Это последнее название отмечено только в нан. и в ульч. (*хулбу*: старинное название полуземлянки (Иванов 1951: 73)); возможно, заимствование из нивх. *к’рыуф* ‘привал’ (имя от глагола «отдыхать»).



Рис. 23. Нанайский хурбу, полуземлянка с двускатной крышей
(Левин, Потапов 1956: 796)



Рис. 24. Зимняя родильная полуземлянка ульей (Иванов 1951: 67)

Как отдельный тип жилища этнографы выделяют для тунгусов землянку, которая отличается от полуземлянки степенью заглубления (полуземлянка приблизительно на полметра, землянка – на полтора и больше, так что стены целиком ниже поверхности земли). Отмечена для нанайцев: *сёромо* (Левин, Потапов 1956: 796) ‘зимняя землянка со срубом, установленным в вырытой в земле яме; двускатные одноярусные вешала для рыбы до земли’ (производное от **sioru-* ‘использовать жерди’ [1.2.7]), – и ульей – *tuwe жо* (Иванов 1951: 71–72) (букв. «зимний дом»; автор указывает на отсутствие описания). В статье Роон (1996: 123–124) описана полуземлянка северных ороков, реально не засвидетельствованная, но, по рассказам информантов, строившаяся в склоне сопки: квадратный или прямоугольный бревенчатый сруб и верхнее перекрытие, двускатная крыша из жердей, сверху засыпалась землей в виде пологого холмика – т.е. скорее землянка. Ее название – *бала*, очевидно, то же, что следующая группа слов: эвк. *балауан* ‘бревенчатый дом; чум из плах, заваленный дерном, снегом’; эвн. *балауан*, негидальское *балауан*, уд. *балака* ‘бревенчатый дом’; орок. *балауа* ‘бревенчатый дом; землянка’ (Цинциус 1975: 68). По-видимому, все эти слова заимствованы из як. *балауан* ‘постройка квадратного плана из слегка наклонно внутрь стоящих бревен с очень пологой двускатной бревенчатой крышей, общим видом напоминающая усеченную 4-гранную пирамиду; крыша посыпалась землей, стены обмазывались глиной’ (Левин, Потапов 1956: 284–285). Якутское слово, очевидно, само заимствовано из бурятского *балгаан* ‘шалаш, балаган’, дальнейшую этимологию см. (Дыбо 2008: 239). Название землянки находим также в маньчжурском: *uqdo, uqdun* [1.2.4] ‘землянка для жилья, вырытая в горе, пещера’ (Захаров 1875: 144–145). Как будто у нивхов и айнов находят подземные жилища другого типа, усеченно-пирамидальные (Попов 1961: 153–154).



Рис. 25. Нанайский *сёром* [1.2.7], амурская землянка с двускатной крышей (Попов 1961: 188)

Еще два типа временных жилищ хорошо представлены у амурских тунгусов (как северно-, так и южнотунгусской языковых групп). Во-первых, это жилища полусферической и полуцилиндрической формы: нег. *otōxān* (< **xotojo-kan* < **xomoro-kan*, уменьш.) ‘шалаш для собак’, ‘сферический шалаш летний’ (Левин, Потапов 1956: 796); ульч. *χomīra(n)* ‘шалаш, крытый сеном, корой и т.п.’; нан. *χomarā* ‘летнее жилище из бересты и тростниковой циновки’, бикин. *xomora(n-)* ‘балаган летний’ [1.2.11] (Сем 1976: 203).



Рис. 26. Ульчский *хомира(н-)* [1.2.11], шалаш из гнутых дуг (Левин, Потапов 1956: 821; Попов 1961: 189)



Рис. 27. Нанайский хомуран или анко (от *aw- ‘спать, проводить ночь’)
(Попов 1961: 187, Левин, Потапов 1956: 796)

В словаре Озолия (2001: 117) похожим образом: «шалаш (крытый корой), шалашеобразное летнее жилище (округлой формы, боковые жерди как бы сломаны)» – дано значение орок. *қаура(н-)* [1.2.5] (которое по большинству источников значит «двускатный шалаш»)⁸. Ср. еще нанайское ритуальное жилище: (Ивашенко 2005: 16) *итоан* [1.2.10] – по Оненко, уст. шаманское, «поминальный балаган» – видимо, то же, что (Оненко 1980) *siroča* [1.2.7] ‘балаган в виде полукруга, обтянутый парусом, используемый для поминального обряда’. Штернберг (1933: 483) фиксировал у нанайцев-килэ (т.е. севернотунгусского компонента нанайцев) балаган для покойника *yto*⁹ [1.2.10], «род хамрана... остов которого обтянули парусом, причем с двух сторон, на восток и на запад, балаган остался совершенно открытым». Все эти термины, видимо, относятся к одному и тому же полукруглому сооружению.

Еще сложнее с установлением первоначального названия для прямоугольного шалаша, крытого корой, с вертикальными стенами и двускатной крышей, также распространенного на Амуре у носителей языков обеих тунгусских групп. Это явно один и тот же тип жилища, но для его обозначения у разных народов употребляется три разных слова. У эвенков и негидальцев это рефлекс **ugda(n)* [1.2.4] (эвк. *угдан* (Василевич 1961: 32–33); нег. *огда(н)* (Старцев и др. 2014: 94)) – неспецифицированного обозначения стационарной постройки; у орочей и удэйцев – *кава* [1.2.5] (Тураев и др. 2001: 53; Левин, Потапов 1956: 835). У ульчей и нанайцев это рефлекс **dabra* [1.2.26], основы, вероятно, заимствованной из нивхского; по Левину, Потапову (1956: 778), этот тип строения зафиксирован также у низовых негидальцев: «небольшой домик из коры с двускатной крышей, летний, похож на ульчский дауран», название не приведено). Как такая же постройка, описывается один из видов зимнего дома ороков под названием *сѣрин бую дуку* [1.2.7+1.2.1] или *каура* [1.2.5] (Роон 1996: 122–123).

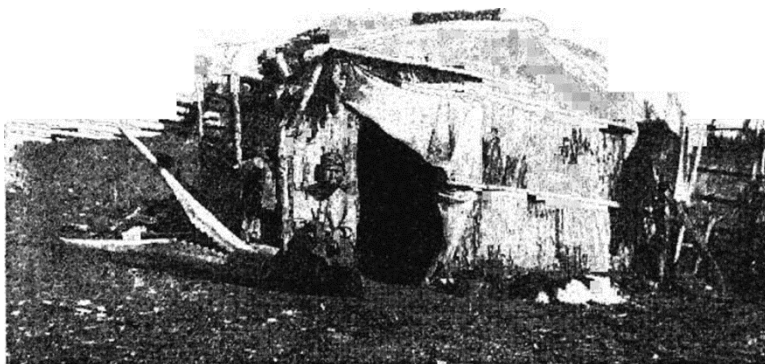


Рис. 28. Эвенкийский двускатный прямоугольный шалаш *угдан* [1.2.4]
(Василевич 1961: 33; 1969: 113)



Рис. 29. Негидальский двускатный прямоугольный шалаш *огдан* [1.2.4]
(Левин, Потапов 1956: 779; Старцев и др. 2014: 94)



Рис. 30. Ороческое летнее жилище *кава* [1.2.5] (Тураев и др. 2001: 53)



Рис. 31. Нанайский прямоугольный шалаш *дауро* [1.2.26]
(Попов 1961: 187; Левин, Потапов 1956: 796)



Рис. 32. Ульчский четырехстенный летник, крытый корой *давра* [1.2.26]
(Попов 1961: 189; Левин, Потапов 1956: 821)

Еще один заметный тип жилища – двускатный шалаш без вертикальных стенок: орок. *qawra* [1.2.5] 'шалаш из коры летний двускатный, двухдверный' (Старцев 2017: 156; 2015: 86; Роон 1996: 110–111); иногда слово также применялось к прямоугольному каркасному дому с двускатной крышей, со стенами из жердей, иначе называвшемуся *сѣрин бую дуку* (буквально «дом из жердей») (Роон 1996: 122–123). Этимологический источник этого слова – скорее всего ма. *quwaran*, буквально «загородка». Описание у Левина и Потапова (1956: 857): орокский летник – большой двускатный шалаш *каура*, сходен с орокским и удэйским летником *žugde* (буквально «летник») – двускатные шалаши без вертикальных стенок с двумя входами. Для эвк. сах. *kawran* 'жилище, сделанное из коры лиственницы' (вероятно, из орок.) точная форма неясна. Название двускатного шалаша без вертикальных стенок у эвенов находим у Старцева (2015:

93): *ураан*, по Цинциусу (1977: 282), – ольское, арманское, охотское, ‘летний чум, шалаш, покрытый корой ветлы’; от глагола *ураа-* ‘покрывать корой’, от ПТМ **xurī-ga-* ‘драть кору, покрывать корой’, **xurī-hta* ‘кора’. В негидальском этот объект называется *talū* (Старцев и др. 2014: 95) (буквально «береста») или *žoо* [1.2.1] (буквально «дом»), ‘двускатный длинный шалаш, крытый тисками, зимой сверху кладется еще кора кедра’ (Левин, Потапов 1956: 835). По Тураеву и др. (2001: 55), орочский двускатный шалаш-летник называется также *болоджо* (буквально «осенник»). Ср. уд. *tueže* ‘зимний двускатный шалаш’ (буквально «зимник») (Гирфанова 2001: 306), по Левину, Потапову (1956: 835) такой же двускатный шалаш, но с остовом из более толстых жердей, покрытый поверх тисок еще корой кедра. По Старцеву (2015: 92), этот объект в удэ-йском называется еще *žugdala kawa* (буквально «летняя кава» [1.2.5]), со ссылкой на исследование Ларькина (1964: 70).

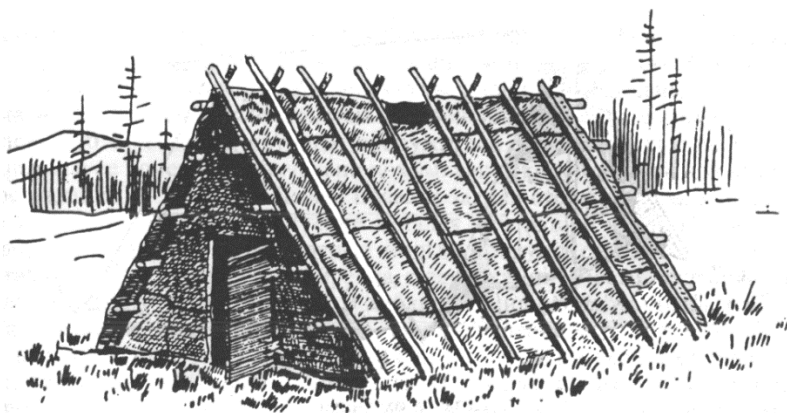


Рис. 33. Орочский двускатный шалаш *болоджо* (Тураев и др. 2001: 55)

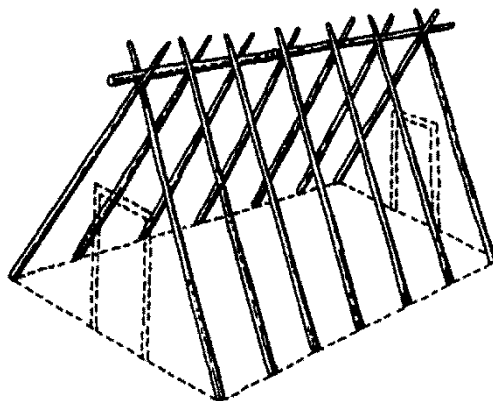


Рис. 34. Удэйское *джугдала кава* двускатный шалаш с двумя входами, практически идентичный орокскому *каура* (Старцев 2015: 92)

У Иванова (1951: 62, 66) находим еще такой же ульчский летний родильный шалаш (название неизвестно, так как автор видел эти шалаши уже в заброшенном состоянии). По Левину, Потапову (1956: 821) такой же по форме охотничий шалаш назывался у ульчей *аунза* (производное от глагола *aw- ‘спать, ночевать’).

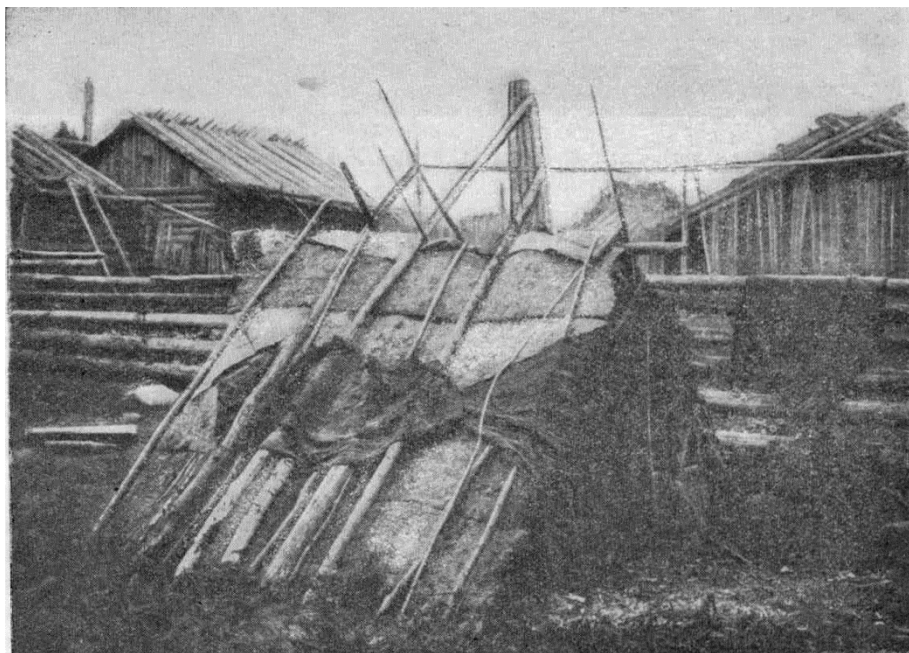


Рис. 35. Ульчский летний родильный шалаш (Иванов 1951: 66)

Что касается нанайского *qawa* (найхинское), *qawi* (бикинское) [1.2.5] ‘шалаш, устраиваемый на охоте; шалаш для роженицы’, то, согласно Сем (1976: 84), родильный шалаш *кава* по форме «различался в зависимости от территориального расселения нанайцев. Так, на Амуре чаще всего *кава* строился в виде конического чума, а на реках Бикин, Иман и Ваку – в виде двускатного шалаша, как у удэгейцев». Ср. (Турраев и др. 2003: 102): «В стороне устанавливался родильный шалашик *кава*. На Амуре он имел коническую форму, в Приморье – двускатного шалаша. Вход завешивался камышовым полотнищем, внутри все время горел костер». О шалаше конической формы пишет Я.С. Иващенко в своей работе о семиотике традиционного жилища: «Материал, форма постройки (например, форма горы, сопки), конструктивные элементы этих сооружений имеют значение оберега (характерное в основном для родильного шалаша)» (Иващенко 2005: 18).



Рис. 36. Родильный шалаш нанайцев qawa [1.2.5], «сопочная» форма (<https://sonykpk.com/xa/etnograficheskij-muzej-pod-otkryтым-nebom-nanajskaya-derevnya/>)

Выводы

Оказывается возможной семантическая реконструкция названий жилищ для обеих рассмотренных языковых групп, частично сопрягаемая с этнографическими и археологическими данными. Реконструкцию мы производим стандартным способом, опирающимся на метод, предложенный в (Толстой 1964, 1968) и разработанный в (Дыбо 1996, 2011), т.е. при помощи построения ономаσιологических таблиц для рассматриваемых групп языков. Проекция этнографических и археологических данных на соответствующие лексико-семантические поля прасамодийского и пра-тунгусо-маньчжурского лексиконов приводит к следующим результатам⁹.

Конический чум **mät*, несомненно, можно возводить к прасамодийскому и дальше к общеуральскому состоянию. Для прасеверносамодийского довольно подробно реконструируются названия составных частей чума (разные виды шестов и покрышек), часть этой лексики возводится и к прасамодийскому состоянию, и практически вся относящаяся к устройству чума лексика возводится к прауральским терминам почти без изменения значения. Это хорошо сопрягается с реконструируемым для прасамодийцев, в частности, на языковых основаниях оленеводством и кажется достаточно надежным. Для прасамодийского слово, обозначающее чум, означает также «дом вообще». У северосамодийских народов он стал, в связи с их образом жизни, единственным типом жилища¹⁰.

Типы жилища и их названия у самодийцев¹¹

		Нен.	Эн.	Нган.	Сельк. сев.	Сельк. кожн.	Камас.	МТК	ПССам.	ПТМ
Переносн.		*mät	*mät	*mät	*mät	*mät	*mät	*mät	*mät	*mät
		—	—	—	kumar	—	—	—	—	—
Врем.		—	—	—	(t'aj mat)	(p'oj mat)	?	?	?	?
Стац.		*kârV-	—	*kârV-	—	—	—	*mät	*kârV- (←)	?
		*mät	*mät	*mät	?	*kârV-	—	*mät	*mät	*mät
Общ.										

Типы жилища и их названия у тунгусо-маньчжуров

		Эвк.	Эвн.	Нег.	Ороч.	Удэ.	Ульч.	Орок.	Нан.	Ма.	ПСТнг.	ПНОТнг.	ПТнг.	ПТМ
Переносное		*zib (*zib 'ста- вить')	*zib (*zib 'ста- вить')	*zora- (*zib, dimin.)	—	*zora-	—	(*aw- 'спать')	*zora-	*zora-	*zora-	*zora-	*zora-	zora-
		*zora-	*zora-	—	—	—	—	—	—	?	—	—	—	?
		*iite(n), (*golo- 'дрова')	*iite(n)	*iite(n)	(← *inde -kēn)	—	*zib (dimin)	?	*iite(n)	?	*iite(n)	?	*iite(n)	?
Временное		—	—	*xomaga (n)	—	—	*xomaga(n)	?(← *kab a-)	*xomaga (n) (*aw- 'спать')	?	*xomaga (n)	*xomaga (n)	*xomaga (n)	?
		(← *ka- ba-)	*xur'-ga- 'покры- вать корой', (*kalta- 'полови- на')	*talu 'бере- ста, 'zib	«лет- ник»; «лет- ник»; «осен- ник»	«лет- ник»; «лет- ний»+ *kaba-; «зим- ник»	+ (*aw- 'спать')	(← *ka- ba-)	*kaba- (юннче- ский или двускат- ный)	?	*kaba	*kaba	*kaba	?

		Эвк.	Эвн.	Нег.	Ороч.	Удэ.	Улья.	Орок.	Нан.	Ма.	ПСТнг.	ПЮТнг.	ПТнг.	ПТМ
		*ugda(n)	–	*ugda(n)	*kaba-	*kaba-	*dabra	(← *kaba-)	*dabra	(? *kaba-)	*ugdā-	*dabra (←)	?	?
Стацио- нарное	 низкий сруб	*ugda(n)	–	(← *xagd- u(n)) *korī	xagdu(n); «зим- ник»	–	*xagdu (n)	? *xagdu (n)	*xagdu (n)	(*xagdu (n) укреп- ленное жилище)	*xagdu (n)	*xagdu (n)	*xagdu (n)	? *xagdu (n)
	 полу- землянка	(*kala- 'полови- на')	–	(*paraṇ 'место для жи- лища')	–	–	? xulbu	–	xurbi	?	?	*xurbi (←)	?	?
	землянка						«зим- ник»	(bala)	*siṛa- «жердь»	*ugdā(n)	?	?	?	?
Общее		*zīb	*zīb	*zīb	*zīb	*zīb	*zīb	*zīb	*zīb	*zīb (очаг)	*zīb	*zīb	*zīb	*zīb

Наименование куполообразного жилища, которое можно крепить на лодке, встречено только в северноселькупском (то же, что в восточно-хантыйском), и представляет собой явный тунгусизм. Отметим, что это заимствование должно было произойти либо из пратунгусского – что маловероятно по времени, – либо из прасеверотунгусского до отпадения начального *х-.

У южных самодийцев наблюдается временное жилище в форме усеченной пирамиды, особой лексической основы для его названия нет.

Что касается стационарного жилища, то оно представлено наземным срубом и землянкой с двускатной крышей. В преданиях нганасанов упоминается, что у их далеких предков были полуподземные конические жилища из дерева и земли (Левин, Потапов 1956: 652). По современным источникам, такое жилище называется эвенкийским словом *голомо* (эвено-эвенкийское новообразование от *голо* плаха)¹². Нганасанское название землянки *баука* восходит к ПС **wāŋkə* ‘яма’; ср., однако, внешне сходное кет. *бануусь*, мн. *банууу* ‘землянка’, буквально земляной дом *ба’у* + *хусь*. Наземный сруб практически везде расценивается как новозаимствованный тип; его название может восходить к иранизму (возможно, опосредованному пермскими языками). Но, возможно, название срубной землянки селькупов (*карамо*) связано с названием срубных наземных домов русского типа у северных самодийцев и также имеет индоиранское происхождение. По археологическим данным, наземные срубные дома широко распространены в тундренной зоне в эпохе поздней бронзы и раннео железа (Лукина 1994: 183–186). Для более южных территорий сруб фиксируется для всей бронзы (но обычно связывается с индоевропейскими культурами). Конкретные формы срубных жилищ археологически неопределимы.

Нельзя ли считать прасамодийским стационаром какой-то тип срубного жилища?

Что касается тунгусо-маньчжуров (первый распад – ок. III в. до н.э.), мы видели, что для них восстанавливается несколько типов жилищ.

1. ПТМ **žīb* [1.2.1] – общее название жилища, очага.

2. По-видимому, для ПТМ можно восстанавливать конический чум с наименованием **čōra-n/ma* [1.2.2]. Практически вся относящаяся к его устройству лексика сохраняется и в маньчжурском в качестве строительной, хотя само ма. *čoron* ‘шалаш’ может быть и тунгусским заимствованием. Применение рефлексов слова **čōra-n/ma* к заимствованному корякско-чукотскому жилищу типа яранги – см. (Попов 1961: 159) – узко локально и явно вторично¹³.

Заметим, что терминология, относящаяся именно к деталям чума и его постройки, не восстанавливается для ПТМ как таковая; зато хорошо восстанавливаются названия деталей стационарного жилища [1.2.3, 1.2.4, 1.2.6, 1.2.8, 1.2.9].

3. Вероятно, пра-тунгусо-маньчжурам можно также атрибутировать какое-то срубное жилище, построенное на основе специфической технологии срубов пазового типа **korī* [1.2.12]. Срубы такого типа (каркасно-столбовые) зафиксированы в чжурчженской археологии, см. у Шавкунова (1990: 76): «Каркас наземных жилищ состоял из последовательно врытых в землю столбов вдоль всех четырех сторон... заранее подготовленной под жилье прямоугольной площадки. Вдоль боковых граней этих столбов, расположенных друг от друга на расстоянии от 90 до 120 см, прорубались специальные пазы, куда, начиная с самого низа, последовательно вставлялись поперечные плашки, которые и образовывали стены жилища». По форме, скорее всего, это был низкий пазовый сруб, покрытый двускатной крышей. Для пратунгусского его название можно восстановить как **xagdu(n)* [1.2.3]. В эвенкийском рефлекс значит только «берлогу», а соответствующий тип жилища называется синкретично с другим типом – рефлексом основы **ugda-n/ma* [1.2.4]; наименование **ugda-n/ma*, применяемое к этому типу у эвенков, в других языках применяется к различным типам прямоугольного в плане жилья с двускатной крышей. В маньчжурском **xagdu(n)* имеет более абстрактное значение «укрепленное место», так что нет оснований относить именно это слово именно к этому типу строения, но сам тип строения явно имелся для маньчжурской ветви. Ср.: наличие такого сруба не только у южных тунгусов, но и у чжурчженей (Шавкунов 1990: 76). У Шавкунова встречаем также следующую информацию «Жилища чжурчжэни строили двух типов: полуземлянки и наземные дома каркасно-столбовые» (1990: 74). Полуземлянки чжурчженей – это «деревянные строения четырехугольной формы, на несколько десятков сантиметров углубленные в землю (из наклонных, врытых нижними торцами в землю плах, с двускатной или четырехскатной крышей. Средневековый источник по этому поводу пишет, что чжурчжэни строят дома, “вырывая ямы и заваливая их сверху лесом”. Наземные дома строились на выровненной площадке. Обычно для строительства своих жилищ чжурчжэни использовали доски и бревна, которые затем выстилали берестой или покрывали дерном. Входом жилища были обращены на юг, юго-восток или восток. Согревались дома каном – оригинальным отопительным сооружением, изобретенным древним населением Дальнего Востока. Кан представлял собой систему дымоходных каналов, выложенных камнем и проведенных внутри жилища, вдоль стен» (Деревянко 1991: 94–113). Название кана для ПТМ и даже для ПЮТнг не реконструируется (см.: [1.2.31, 1.2.32]). Оно не является исконным ни для какого из тунгусо-маньчжурских языков; это либо монгольское, либо нивхское, либо корейское заимствование, причем обозначающее в языке-источнике трубу или дымоход. Таким образом, принадлежность этого изобретения остается под вопросом. Монгольское происхождение

тунг. *kōla-* [1.2.32], впрочем, неплохо согласуется с идеей связи широко-го распространения канов с империей киданей (Деревянко 1991: 105).

4. Наименование **ugda-n/ma* [1.2.4], применяемое к низкому срубам с двускатной крышей у эвенков, применяется к различным типам прямоугольного в плане жилья с двускатной крышей; для эвенкийского и негидальского это также четырехстенный шалаш из жердей с двускатной крышей, для эвенского лабаз (также прямоугольная постройка с двускатной крышей, крытой корой, но приподнятая над землей); в маньчжурском это землянка. Вероятно, мы можем восстановить для прасевернотунгусского слова именно значение «четырёхстенный шалаш с двускатной крышей» и предположить, что перенос на него основы **kaba-* [1.2.5] в орочском и удэйском вторичен (ср. синкретизм **kaba-* в удейском: применяется и для двускатного шалаша), и эта пратунгусская основа (восходящая к ПТМ 'загораживать') обозначала первоначально двускатный шалаш без вертикальных стен.

5. Название четырехстенного шалаша с двускатной крышей в ЮТнг языках, **dabra* [1.2.26], по-видимому, заимствовано из нивхского.

6. Восстанавливается также ПТнг круглое переносное жилье, возможно, крепящееся также на лодку – **xomara(n)* [1.2.11], слово заимствовано в селькупский и восточно-хантыйский.

7. Утепляемый землей шалаш в виде четырехугольной усеченной пирамиды с плоской крышей, с названием **ūte(n)* [1.2.10], может быть восстановлен для ПТнг (распад около VI в. н.э.), но не для ПТМ. Встречаемость этого типа жилища в Южной Сибири (кеты, саянские самодейцы, таежные саянские тюрки, исключительно восточные ханты и северные селькупы) позволяет для той территории атрибутировать его енисейцам (Алексеев 1967: 80, 90–91, 98). Фиксацию предположительно такого – в форме усеченной четырехугольной пирамиды с верхней мощной четырехугольной рамой на опорных столбах – полужемляничного жилища для доандроновских поселений Верхнего и Среднего Приобья встречаем у Лукиной (1994: 117). Косвенным подтверждением этой гипотезы может служить частично заимствованное из енисейского хакасское название этого типа жилища (*at ib*). Не отсюда ли он достался якутам и тунгусам? Ср. атрибуцию якутского балагана – шалаша в виде усеченной пирамиды из плах с плоской крышей, утепляемого приваленной землей – как южно-сибирско-тюркского – см.: (Попов 1961: 158; Соколова 1997: 138). С другой стороны, ПТнг **ūte(n)* может быть этимологически связано с ПАлт **ōt'ū* 'жилище': ПТю **ōtay* 'тип стационарного жилья; в южносибирском ареале – утепляемый землей шалаш в виде четырехугольной усеченной пирамиды с плоской крышей'; ПТМ **utē-n*; ПЯп. **ūtaina* 'высокое здание, чертог' (Starostin et al. 2003; Дыбо 2008: 261). Удивительное совпадение денотативной семантики могло бы заставить задуматься о возможном праалтайском характере этого

жилища; однако это крайне маловероятно, поскольку этот тип характерен прежде всего для таежной зоны. Возможно, здесь мы имеем дело с семантическим шлейфом (признак стационарности?), обеспечившим сходный сдвиг применительно к новому типу.

Итак, для прасамодийского состояния восстанавливаются исконное название чума (а также его деталей), совпадающее с общим названием жилища, и, возможно, название какого-то срубного стационарного жилища, вероятно, полуземлянки (в конечном счете связанное с иранскими языками). Не выводятся на праязыковой уровень названия полукруглого укрытия на лодке (тунгусское заимствование) и временного полуземляночного жилища из вертикальных плах в форме усеченной четырехугольной пирамиды. Для пра-тунгусо-маньчжурского реконструируются: общее название жилища, домашнего очага; отдельное исконное название чума; название какого-то наземного стационарного жилища, возможно, низкого сруба, строившегося по пазово-столбовой технологии. Для пратунгусского восстанавливаются, кроме того, названия временных жилищ: полуземлянки из вертикальных плах в форме усеченной четырехугольной пирамиды; полукруглого укрытия (в частности, на лодке); треугольного в сечении шалаша без вертикальных стен. Ряд праюжнотунгусских названий жилищ и их деталей заимствован из нивхского.

Примечания

¹ Большая часть новых самодийских этимологий предложена Ю.В. Норманской (Норманская и др. 2015; Дыбо, Норманская 2016; Норманская 2018).

² Генеалогическое дерево самодийских языков восстанавливается в настоящее время двумя способами. 1. Традиционная точка зрения: первый распад на северную и южную группы, затем северная делится на нганасанский, энецкий и ненецкий, а южная сравнительно рано разделяется на селькупскую и саяно-самодийскую группы, затем саяно-самодийская делится на камасинско-койбальскую и матор-тайги-карагасскую подгруппы. 2. Классификация, предложенная Е.А. Хелимским: первый распад на 4 ветви, северную, селькупскую, камасинско-койбальскую и матор-тайги-карагасскую (Хелимский 2000: 22). Глоттохронология (списки Сводеша были собраны Хелимским (1982: 129–133) и доработаны Ю.В. Норманской) демонстрирует дерево, почти идентичное традиционному, но с малыми интервалами между первым распадом и распадом южной группы (первое отделение – селькупская группа) и северной группы (первое отделение – нганасанская группа). Ниже мы считаем прасамодийским всякое слово, представленное в северной и хотя бы одной из южных подгрупп.

³ Отметим неточность у Янхунена: камасинское *bēl*, *bēgāl*, койбальское *бягаль* 'спина' не относятся к этой самодийской этимологии, будучи хакасским заимствованием, ср. хакасское кызыльское *peel* 'спина' (из ПТю **bējl* 'поясница').

⁴ Такая топология родословного древа подтверждается; из последних работ (Robbeets, Bouckaert 2018); новейшая глоттохронологическая классификация в (Oskolskaya et al. 2021), дающая южную группу, состоящую из маньчжурского и ЮТнг языков по нашей классификации, плохо согласуется с историко-фонетическими и историко-морфологическими фактами.

⁵ Ср. иное описание этого орокского жилища у Л.И. Миссоновой (2013: 311, 317), см. ниже, примечание 9.

⁶ Описание собственно самодийского типа чума, а также генезиса различных типов чумов на территории Сибири см. в статье (Попов 1961: 155–157).

⁷ Ср. древние находки таких сооружений в Западной Сибири (Адаев, Зимина 2016).

⁸ Ср. описание этого орокского жилища у Миссоновой (2013: 311, 317): «Жилище нивхского типа – *каура*» и «Шалаш (крытый корой), шалашеобразное летнее жилище (округлой формы, боковые жерди как бы сломаны) – *каура*; (I. 391) *қаура(н-)*; (117) *кавра* (=каура). Мой муж на летнем стойбище (пастбище) из коры делает летний чум (покрываемый снаружи корой лиственницы, а изнутри выстилаемый берестой). – *Мананубни дувадаккуду хурактама каур андусини*». В других источниках нам не встретилось свидетельств об округлом жилище у ороков; описание, в общем, соответствует нанайскому *хотарā*.

⁹ Этнографическую классификацию типов жилищ и поселений, используемую ниже, см. в: «Своде этнографических понятий...» (Арутюнов 1989: 36–43). Она же была осуществлена в монографии Левина, Потапова (1961). Не могу также не упомянуть, что ранее интенция к исследованию алтайских названий жилищ высказана была в серии докладов на 4-й сессии PIAC (Aspects of Altaic civilisation, Bloomington 1964); можно считать, что настоящая работа в некотором роде продолжает эти исследования.

¹⁰ В семантике «лексика конкретного словаря», как нами было установлено (Дыбо 1996, 2008, 2011), с признаком «форма» перекрещивается признак «функциональность», т.е. часть наименований (что касается названий жилищ) несут не только семантику определенного типа постройки, но и семантику «жилье» = «локус субъекта» или «локус субъекта и лиц, сопряженных с ним неотъемлемой принадлежностью > его семьи». С этого значения обычен метонимический перенос «члены семьи». Именно слова с такой семантикой определяются в словарях как «дом вообще», 'house = home'.

¹¹ Здесь и ниже схематические обозначения типов жилищ позаимствованы из (Попов 1961: 133). Более детальная классификация жилищ, предложенная в (Соколова 1997: 189–196), неприложима к языковым данным: ряд частных различий в устройстве не отражаются как различия в названиях жилищ.

¹² Можно предположить (судя по (Соколова 1997: 19)), что этнографы интерпретируют таким образом нган. наименование *kóru ma*, буквально «*kóru* [1.1.10.1] дом».

¹³ Имеются определенные сложности с толкованием *ma. čoron tataŋ* 'круглый шалаш, курень, из составленных кругом жердей в виде монгольской юрты' (Захаров 1875: 949). Перевод Захарова амбивалентен; перевод в словаре (Hauег 2007) также неопределен (Nothütte). В маньчжурско-китайском словаре (Hu 1994) значение описано так: «высокая стоянка (для ночлега) на деревянном каркасе» («возведенный с помощью связанных воедино (сплоченных) деревянных жердей тканевый шатер») (приношу благодарность И.С. Смирнову за помощь с переводом. – А.Д.). Как будто бы китайское описание указывает скорее на шатер, чем на строение типа юрты или яранги. Проблема выстраивается следующим образом: у восточных эвенков и эвенов бытует под названием **čōra-* яранга, которую они, по общему мнению этнографов, заимствовали у чукоч. У остальных эвенков, а также у всех амурских и сахалинских тунгусов – под названием **čōra-* фигурирует чум. У маньчжур под названием **čōra-* бытует описанное выше строение. Формально, если маньчжурское строение – это яранга или юрта, можно было бы думать, что наоборот, яранга для тунгусов первична, и эта форма жилища (юртообразная) занесена ими с юга. Конечно, это маловероятно – тунгусы распались с маньчжурами около III в. до н.э., и у них могла бы быть уже юрта на китайских рисунках – с середины I тыс. до н.э. (Вайнштейн 1976)); но устройство яранги не объясняется непосредственно из устройства юрты. Юрта собирается из стенных решеток и шестов для крыши, которые верхним концом вставляются в отверстия на круглой раме, центральных шестов нет. Яранга иначе собирается: в середине ставятся три жерди конусом, как для чума, а вокруг собирается из треног каркас вертикальной стенки – две ноги втыкаются, третья кладется горизонтально на верхушку соседней треноги, и так по кругу. Потом на это и верхушку «чума» кладутся жерди для крыши. Кажется, что стенная ре-

шетка не могла трансформироваться таким образом, и скорее, конструкция яранги либо самостоятельное изобретение на основе чума, либо результат адаптации к конструкции чума поверхностно полученного впечатления о внешнем виде юрты. Кроме того, при признании исконности юрты/яранги для тунгусов непонятно ее распространение: западные эвенки почему-то ярангу не сохранили, хотя и являются кочевниками. Таким образом, мы остаемся при высказанной выше трактовке.

Языки и диалекты

амур. — амурский; бур. — бурятский; вост. — восточный; дагур. — дагурский; долган. — долганский; зап. — западный; ма. — маньчжурский; монг. — монгольский; МТК — матор-тайги-карагасский; нан. — нанайский; нган. — нганасанский; нег. — негидальский; нен. — ненецкий; нивх. — нивхский; огуз. — огузские; оро. — орокский; орок. — орокский; ПАлт. — праалтайский; ПЕн. — праенисейский; ПИр. — праиранский; письм.-монг. — письменно-монгольский; ПКор. — пракорейский; ПМонг. — прамонгольский; ПС — прасамодийский; ПСМонг. — прасеверомонгольский; ПССам. — прасеверосамодийский; ПСТнг. — прасеверотунгусский; ПСнг — пратунгусский; ПТМ — пра-тунгусо-маньчжурский; ПТю — пратюркский; ПУ — прауральский; ПФУ — пра-финно-угорский; ПЮТнг. — праюжнотунгусский; ПЯп — праяпонский; рус. — русский; сах. — сахалинский; сельк. — селькупский; сиб. — сибирский; сол. — солонский; СТнг. — северотунгусские; уд. — удэгейский; ульч. — ульчский; ФУ — финно-угорские; эвк. — эвенкийский; эвн. — эвенский; эн. — энецкий; ЮТнг — южнотунгусские; як. — якутский.

Литература

- Аврорин В.А. Грамматика маньчжурского письменного языка. СПб.: Наука, 2000.
- Адаев В.Н., Зими́на О.Ю. Каркасно-столбовые жилища наземного типа в Западной Сибири: археолого-этнографические параллели // Археология, этнография и антропология Евразии. 2016. № 3.
- Алексеев Е.А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л.: Наука, 1967.
- Аникин А.Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. Москва; Новосибирск: Наука, 2000.
- Аникин А.Е., Хелимский Е.А. Самодийско-тунгусские лексические параллели. М.: ЯСК, 2007.
- Арте́мьева Н.Г. Раннесредневековые жилища Приморья // Советская археология. 1987. № 1. С. 84–89.
- Арте́мьева Н.Г. Домостроительство чжурчжэней Приморья (XII–XIII вв.). Владивосток: Дальпресс, 1998.
- Арутюнов С.А. (ред.). Свод этнографических понятий и терминов. Материальная культура. М.: Наука, 1989.
- Безноси́кова Л.М. (ред.) Словарь диалектов коми языка: в 2 т. Сыктывкар: Кола, 2012.
- Булатова Н.Я. Язык сахалинских эвенков. СПб.: Наука, 1999.
- Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // Советская этнография. 1976. № 4. С. 42–62.
- Василевич Г.М. Угдан — жилище эвенков Яблонового и Станового хребтов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XX. Л.: Наука, 1961. С. 30–39.
- Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л.: Наука, 1969.
- Гашилова Л.Б. Нивхско-русский тематический словарь (сахалинский диалект). СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2017.
- Гирфанова А.Х. Словарь удэгейского языка. СПб.: Наука, 2001.
- Деревянко Е.И. Древние жилища Приамурья. Новосибирск: Наука, 1991.
- Дульзон А.П. Археологические памятники Томской области // Труды Томского областного краеведческого музея. 1956. Т. V. С. 89–316.

- Дыбо А.В. Семантическая реконструкция в алтайской этимологии: дис. ... д-ра филол. наук. М., 1992.
- Дыбо А.В. Семантическая реконструкция в алтайской этимологии. М.: ЯСК, 1996.
- Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков. М.: Восточная литература, 2007.
- Дыбо А.В. Материальный быт ранних тюрков. Жилище // Природное окружение и материальная культура пратюркских народов. М.: Восточная литература, 2008. С. 219–272.
- Дыбо А.В. Семантическая реконструкция в алтайской этимологии: лексика конкретного словаря // Слово и язык: сб. статей к 80-летию акад. Ю.Д. Апресяна. М.: ЯСК, 2011. С. 359–391.
- Дыбо А.В., Норманская Ю.В. Прасамодийская лексика материальной культуры // *Linguistica Uralica*. 2016. Vol. 52, Issue 1. P. 44–53.
- Задвернюк Л.В. Историческое формирование традиционного жилища Маньчжурии // Вестник Тихоокеанского государственного университета, 2014. № 2 (33). С. 83–92.
- Захаров И. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1875.
- Иванов С.В. Старинное зимнее жилище ульчей // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XIII. М.; Л. 1951. С. 60–124.
- Ивановский А.О. Manjurica. Т. 1. Образцы солонского и дахурского языков. СПб., 1894.
- Иващенко Я.С. Семиотика традиционного жилища (на материале нанайской культуры). Комсомольск-на-Амуре, 2005.
- Константинова О.А. Тунгусо-маньчжурская лексика, связанная с жилищем // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л.: Наука, 1971. С. 224–256.
- Кормушин И.В. Удыгейский язык. М.: Наука, 1998.
- Ларькин В.Г. Орочи (историко-этнографический аспект с середины XIX века до наших дней). М.: Наука, 1964.
- Левин М.В., Потапов Л.П. (ред.) Народы Сибири. М.; Л.: Наука, 1956.
- Левин М.В., Потапов Л.П. (ред.) Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1961.
- Левитская Л.С., Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Обще-тюркские и межатюркские основы на буквы «Ж», «К», «Й». М.: Наука, 1989.
- Линденау Я.И. Описание народов Сибири. Магадан: МКИ, 1983.
- Лукина Н.В. (ред.) Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Поселения и жилища. 1. Томск: Изд-во ТГУ, 1994.
- Миссонова Л.И. Лексика уйльта как историко-этнографический источник. М.: Наука, 2013.
- Мыреева А.Н. Эвенки. Эвенкийско-русский словарь. Новосибирск: Наука, 2004.
- Норманская Ю.В. Реконструкция прауральского разноместного ударения и его влияние на развитие системы вокализма. М.: ЯНМ, 2018.
- Норманская Ю.В., Дыбо А.В., Башарин П.В., Амелина М.К. Новые прасамодийские этимологии // Урало-алтайские исследования. 2015. № 1. С. 62–73.
- Озолина Л.В. Орокско-русский словарь. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001.
- Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1980.
- Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. [Б.м.] 1959. Т. I–III (фототип. изд.).
- Попов А.А. Жилище // Левин М.В., Потапов Л.П. Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1961. С. 151–157.
- Пюрбеев Г.Ц. (ред.) Большой академический монгольско-русский словарь. Т. 1–4. М.: Восточная литература, 2001.
- Рассадин В.И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М.: Наука, 1980.
- Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. Т. III. М.: Вост. лит., 2007.
- Роббек В.А., Роббек М.Е. Эвенско-русский словарь. Новосибирск: Наука, 2005.

- Роон Т.П. Мистический образ одежды (по материалам нивхского и ульгинского шаманства) // Вестник Сахалинского музея: ежегодник Сах. обл. краевед. музея. 1995. Вып. 1. С. 136–151.
- Роон Т.П. Уйльта Сахалина: Историко-этнографическое исследование традиционного хозяйства и материальной культуры XVIII – сер. XX веков. Южно-Сахалинск: Сахалин. кн. изд-во, 1996.
- Санжеев Г.Д. (ред.) Этимологический словарь монгольских языков. Т. 3. М.: Вост. лит., 2018.
- Сем Л.И. Очерки диалектов нанайского языка. Бикинский (уссурийский) диалект. Л.: Наука, 1976.
- Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: Наука, 1997.
- Старостин С.А. Сравнительный словарь енисейских языков // Кетский сборник. М.: Наука, 1995. С. 176–315.
- Старцев А.Ф. Ороки – орочёны, а не уйльта! К проблеме этногенеза ороков Сахалина. Владивосток: Дальнаука, 2015.
- Старцев А.Ф. Этнические параллели в культуре ороков Сахалина, эвенков Охотского побережья и тунгусо-маньчжурских и других народов бассейна Амура // Диалог культур Тихоокеанской России: межэтнические, межгрупповые, межличностные коммуникации: сб. науч. ст. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2017. С. 153–162.
- Старцев А.Ф. (ред.) История и культура негидальцев. Владивосток: Дальнаука, 2014.
- Сүхбаатар О. Монгол хэлний харь үгийн толь. Улаан-Баатар: Адмон Компани, 1997.
- Терентьев В.А. Древнейшие тюрко-самодийские языковые контакты // Aikakauskirja. JSOu 88. 1999. P. 173–200.
- Терешкин Н.И. Словарь восточнохантийских диалектов. Л.: Наука, 1981.
- Тодаева Б.Х. Дагурский язык. М.: Вост. лит., 1986.
- Толстой Н.И. О некоторых возможностях лексикосемантической реконструкции праславянских диалектов // Проблемы лингво- и этногеографии и ареальной диалектологии. М.: Наука, 1964. С. 37–39.
- Толстой Н.И. Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // VI съезд славистов. Прага, 1968. Доклады советской делегации. М.: Наука, 1968. С. 339–365.
- Тураев В.А. (изд.) История и культура нанайцев: историко-этнографические очерки. М.: Наука, 2003.
- Тураев В.А. (изд.) История и культура орочей. СПб.: Наука, 2001.
- Тураев В.А. (изд.) История и культура эвенков. СПб.: Наука, 1997.
- Тучкова Н.А. Селькупская ойкумена: обжитое пространство селькупов южных и центральных диалектных групп. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2014.
- Тучкова Н.А., Глушков С.В., Головин А.В., Кошелева Е.Ю. и др. Селькупы. Очерки традиционной культуры и селькупского языка. Томск: Изд-во Том. политех. ун-та, 2012.
- Хелимский Е.А. Древнейшие венгерско-самодийские языковые параллели. М.: Наука, 1982.
- Хелимский Е.А. Компаративистика, уралистика. Лекции и статьи. М.: ЯСК, 2000.
- Хелимский Е.А. Северноселькупский словарь (селькупско-русский и русско-селькупский). Hamburg: Institut für Finnougristik/Uralistik der Universität Hamburg, 2007.
- Цинциус В.И. Сравнительная фонетика тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1949.
- Цинциус В.И. (ред.) Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1–2. Л.: Наука, 1975. Т. 1; 1977. Т. 2.
- Шавкунов Э.В. Культура чжурчженей-удигэ XII–XIII в. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М.: Наука, 1990.
- Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933.
- Alatalo J., Sirelius U.T. Sölkupisches Wörterbuch aus Aufzeichnungen von Kai Donner. Helsinki, 2004.

- Benzing J.* Die tungussischen Sprachen: Versuch einer vergleichender Grammatik. Wiesbaden, 1956.
- Bereczki G., Agyagási K.* Etymologisches Wörterbuch des Tscheremissischen (Mari). Der einheimische Wortschatz. Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.
- Castrén M. A.* Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen. St. Petersburg, 1855.
- Doerfer G.* Urtungisisch *ö // Doerfer, Gerhard and Weiers, Michael. Beiträge zur nordasiatischen Kulturgeschichte (Tungusica, 1.). Wiesbaden: Harrassowitz, 1978. S. 66–116.
- Doerfer G.* Mongolo-Tungusica. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985.
- Doerfer G.* Etymologisch-Ethnologisches Wörterbuch tungusischer Dialecte (vornehmlich der Mandschurei). Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 2004.
- Donner K.* Kamassisches Wörterbuch. Nebst Sprachproben und Hauptzügen der Grammatik / Hrsg. von A. J. Joki. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1944.
- Futaky I.* Tungusische Lehnwörter des Ostjakischen. Harrassowitz (Veröffentlichungen Der Societas Uralo-Altaica, Band 10), 1975.
- Hauer E.* Handwörterbuch der Mandschusprache. Herausgegeben von Corff, O. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.
- Helinski E.* Die Matorische Sprache. Wörterverzeichnis; Grundzüge der Grammatik; Sprachgeschichte. Szeged: University of Szeged, 1997.
- Helinski 2007a – Нганасанские словарные материалы. URL: www.helinski.com.
- Helinski 2007b – Энецкие словарные материалы. URL: www.helinski.com.
- Honti L.* Geschichte des obugrischen Vokalismus der ersten Silbe. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982.
- Hu Zengyi.* Iche Manzhu Nikan Gisun Kamchibuha Buleku Bithe (New Manchu Chinese Dictionary). Urumchi: Xinjiang Minority Publishing House, 1994.
- Itkonen Erkki et al.* Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. V. 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1995.
- Janhunen J.* Samojedischer Wortschatz. Gemeinsamojedische Etymologien. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1977.
- Lessing F.D.* Mongolian-English Dictionary. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1960.
- Martin S.E., Yang Ha Lee, Sung-Un Chang.* A Korean-English Dictionary. New Haven; London: Yale University Press, 1967.
- Oskolskaya S., Koile E., Robbeets M.* A Bayesian approach to the classification of Tungusic languages // *Diachronica*. 2021. <https://doi.org/10.1075/dia.20010.osk>.
- Poppe N.* Vergleichende Grammatik der Altaischen Sprachen. Teil 1. Vergleichende Lautlehre. Wiesbaden: Harrassowitz, 1960.
- Poppe N.* On some ancient Mongolian loan-words in Tungus // *Central Asiatic Journal*. 1966. Vol. 11, No. 3.
- Ramstedt G.J.* Kalmückisches Wörterbuch. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1935.
- Redei K.* Uralisches etymologisches Wörterbuch. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986–1989.
- Robbeets M., Bouckaert R.* Bayesian phylolinguistics reveals the internal structure of the Transeurasian Family // *Journal of Linguistic Evolution*. 2018. № 3. P. 145–162.
- Samallahti P.* Historical Phonology of the Uralic Languages // *The Uralic Languages*. Leiden: Brill, 1988. P. 478–554.
- Stachowski M.* Dolganischer Wortschatz. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1993.
- Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A.* An Etymological Dictionary of Altaic Languages. Leiden: Brill, 2003.
- Yamamoto K.* A Classified Dictionary of Spoken Manchu. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1969.
- STARLING software: <https://starling.rinet.ru/descrip.php?lan=en#bases>

Proto-Samoyedic and Proto-Manchu-Tungusic dwelling names: an attempt at semantic reconstruction*

Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya

DOI: 10.17223/2312461X/32/10

Anna V. Dybo, Institute for Linguistics, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), Laboratory of Linguistic Anthropology, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: adybo@mail.ru

*The work is supported by the ‘Language and Ethno-Cultural Variability of Southern Siberia in Synchrony and Diachrony: Language and Culture Interaction’ project (the RF Government grant No. 14.Y26.31.0014).

Abstract. The author, based on the method of semantic reconstruction developed by her, reconstructs names of various Samoyedic and Manchu-Tungusic peoples’ dwelling types for different periods of time and links these names to ethnographically and archaeologically attested facts. The choice of the particular language families is dictated by Manchu-Tungusic and Samoyedic peoples living in adjacent territories for a long time, in similar ecological and geographical conditions. In addition, the maximum temporal depth to which linguistic reconstruction can penetrate, that is, the time of the first disintegration of the proto-language of a family into different languages, practically coincides for these families; accordingly, one can assume the results obtained by reconstruction to be comparable. During the reconstruction process, original and borrowed words in both families were revealed; perhaps these facts correlate with the borrowed character of the respective types of dwelling.

Keywords: semantic reconstruction, dwellings. etymology, Samoyedic languages and peoples, Manchu-Tungusic languages and peoples

References

- Avrorin V.A. *Grammatika man'chzhurskogo pis'mennogo iazyka* [Grammar of the Manchu Written Language]. St. Petersburg: Nauka, 2000.
- Adaev V.N., Zimina O.Iu. Karkasno-stolbovye zhilishcha nazemnogo tipa v Zapadnoi Sibiri: arkhologo-etnograficheskie paralleli [Above-Ground Frame Buildings in Western Siberia: Archaeological and Ethnographic Parallels]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*, 2016, no. 3.
- Alekseenko E.A. *Kety. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Kets. Historical and Ethnographic Sketches]. Leningrad: Nauka, 1967.
- Anikin A.E. *Etimologicheskii slovar' russkikh dialektov Sibiri. Zaimstvovaniia iz ural'skikh, altaiskikh i paleoaziatskikh iazykov* [Etymological Dictionary of the Russian Dialects of Siberia. Borrowings from Uralic, Altaic, and Paleo-Asiatic languages]. Moscow; Novosibirsk: Nauka, 2000.
- Anikin A.E., Khelinskii E.A. *Samodiisko-tungusskie leksicheskie paralleli* [Samoyedic-Tungus lexical parallels]. Moscow: IaSK, 2007.
- Artem'eva N.G. Rannesrednevekoveye zhilishcha Primor'ia [Early Medieval Dwellings of Primorye]. *Sovetskaia arkhologiya*, 1987, no. 1, pp. 84–89.
- Artem'eva N.G. *Domostroitel'stvo chzhurchzhenei Primor'ia (XII–XIII vv.)* [House-building of the Jurchens of Primorye (XII–XIII centuries)]. Vladivostok: Dal'press, 1998.
- Arutiunov S.A. (ed.). *Svod etnograficheskikh poniatii i terminov. Material'naia kul'tura* [Code of ethnographic concepts and terms. Material culture]. Moscow: Nauka, 1989.
- Beznosikova L.M. (ed.). *Slovar' dialektov komi iazyka: v 2 t.* [Dictionary of dialects of the Komi language: in 2 vol.]. Syktyvkar: Kola, 2012.
- Bulatova N.Ia. *Iazyk sakhalinskikh evenkov* [The Language of the Evenks of Sakhalin]. St. Petersburg: Nauka, 1999.

- Vainshtein S.I. Problemy istorii zhilishcha stepnykh kochevnikov Evrazii [Problems of the History of Dwelling of the Steppe Nomads of Eurasia], *Sovetskaya etnografiya*, 1976, no. 4, pp. 42–62.
- Vasilevich G.M. Ugdan – zhilishche evenkov Iablonovogo i Stanovogo khrebtov [Ugdan – home of the Evenks of the Yablonoviy and Stanovoy ranges], *Sbornik MAE*. Vol. XX. Leningrad: Nauka, 1961, pp. 30–39.
- Vasilevich G.M. *Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX v.)* [Evenks. Historical and Ethnographic Sketches (18th - early 20th century)]. Leningrad: Nauka, 1969.
- Gashilova L.B. *Nivkhsko-russkii tematicheskii slovar' (sakhalinskii dialekt)* [Nivkh-Russian Topic Dictionary (Sakhalin dialect)]. St. Petersburg: Izdatel'stvo RGPU im. A.I. Gertsena, 2017.
- Girfanova A.Kh. *Slovar' udegeiskogo iazyka* [Dictionary of the Udegean language]. St. Petersburg: Nauka, 2001.
- Derevianko E.I. *Drevnie zhilishcha Priamur'ia* [Ancient Dwellings of the Amur Region]. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1991.
- Dul'zon A.P. Arkheologicheskie pamiatniki Tomskoi oblasti [Archeological monuments of the Tomsk region]. In: *Trudy Tomskogo oblastnogo kraevedcheskogo muzeia* [Proceedings of the Tomsk Regional Museum of Local Lore], Vol. V, 1956, pp. 89–316.
- Dybo A.V. *Semanticheskaya rekonstruktsiya v altaiskoi etimologii. diss. ... dokt. filol. nauk* [Semantic reconstruction in Altai etymology. diss. ... Doctor of Philology]. Moscow, 1992.
- Dybo A.V. *Semanticheskaya rekonstruktsiya v altaiskoi etimologii* [Semantic Reconstruction in Altai Etymology]. Moscow: IaSK, 1996.
- Dybo A.V. *Lingvisticheskie kontakty rannikh tiurkov* [Linguistic Contacts of the Early Turks]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2007.
- Dybo A.V. Material'nyi byt rannikh tiurok. Zhilishche [The material life of the early Turks. Dwelling]. In: *Prirodnoe okruzenie i material'naya kul'tura praitiurkskikh narodov* [The natural environment and material culture of the Proto-Turkic peoples]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008. pp. 219–272.
- Dybo A.V. Semanticheskaya rekonstruktsiya v altaiskoi etimologii: leksika konkretnogo slovaria [Semantic reconstruction in Altai etymology: the lexicon of a particular dictionary]. In: *Slovo i iazyk: Sb. statei k 80-letiiu akad. Iu.D. Apresiana* [Word and Language: Collected Articles to the 80th Anniversary of Acad. D. Apresyan]. Moscow: IaSK, 2011. pp. 359–391.
- Dybo A.V., Normanskaia Iu.V. Prasamodiiskaia leksika material'noi kul'tury [Lexicon of Samoyed Material Culture], *Linguistica Uralica*, 2016, Vol. 52, Issue 1, pp. 44–53.
- Zadverniuk L.V. Istoricheskoe formirovanie traditsionnogo zhilishcha Man'chzhurii [Historical Formation of Traditional Manchurian Housing], *Vestnik Tikhookeanskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2014, no. 2 (33), pp. 83–92.
- Zakharov I. *Polnyi man'chzhursko russkii slovar'* [Complete Manchurian-Russian Dictionary]. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii Nauk, 1875.
- Ivanov S.V. Starinnoe zimnee zhilishche ul'chei [Ancient winter dwelling of the Ulchi], *Sbornik MAE*, Vol. XIII. Moscow-Leningrad, 1951, pp. 60–124.
- Ivanovskii A.O. *Manjurica. Vol. 1. Obraztsy solonskogo i dakhurskogo iazykov* [Examples of the Solon and Dagur languages]. St. Petersburg, 1894.
- Ivashchenko Ia.S. *Semiotika traditsionnogo zhilishcha (na materiale nanaiskoi kul'tury)* [Semiotics of Traditional Dwelling (on the Material of Nanai Culture)]. Komsomol'sk-na-Amure, 2005.
- Konstantinova O.A. Tunguso-man'chzhurskaya leksika, svyazannaya s zhilishchem [Tunguso-Manchurian vocabulary related to housing]. In: *Ocherki sravnitel'noi leksikologii altaiskikh iazykov* [Essays on Comparative Lexicology of the Altai Languages]. Leningrad: Nauka, 1971, pp. 224–256.

- Kormushin I.V. *Udykheiskii iazyk* [Udyke language]. Moscow: Nauka, 1998.
- Lar'kin V.G. *Orochi (istoriko-etnograficheskii aspekt s serediny XIX veka do nashikh dnei)* [Orochi (historical and ethnographic aspect from the middle of the XIX century to the present day)]. Moscow: Nauka, 1964.
- Levin M.V., Potapov L.P. (eds.) *Narody Sibiri* [People of Siberia]. Moscow –Leningrad: Nauka, 1956.
- Levin M.V., Potapov L.P. (eds.) *Istoriko-etnograficheskii atlas Sibiri* [Historical and Ethnographic Atlas of Siberia]. Moscow – Leningrad: Izd-vo Akademii Nauk SSSR, 1961.
- Levitskaia L.S., Sevortian E.V. *Etimologicheskii slovar' tiurkskikh iazykov: Obshchetiurkskie i mezhtiurkskie osnovy na bukvy «Ж», «Zh», «I»* [Etymological Dictionary of Turkic Languages: Common Turkic and Inter-Turkic Bases on the Letters "Ж", "Zh", "Y"]. Moscow: Nauka, 1989.
- Lindenau Ia.I. *Opisanie narodov Sibiri* [Description of the peoples of Siberia]. Magadan: MKI, 1983.
- Lukina N.V. (ed.) *Ocherki kul'turogeneza narodov Zapadnoi Sibiri. Poseleniia i zhilishcha* [Essays on the Cultural Genesis of the Peoples of Western Siberia. Settlements and Dwellings]. Vol. 1. Tomsk: Izd-vo TGU, 1994.
- Missonova L.I. *Leksika uil'ta kak istoriko-etnograficheskii istochnik* [Vocabulary of the Uilta as a historical and ethnographic source]. Moscow: Nauka, 2013.
- Myreeva A.N. *Evenki. Evenkiiskio-russkii slovar'* [Evenki. Evenki-Russian Dictionary]. Novosibirsk: Nauka, 2004.
- Normanskaia Iu.V. *Rekonstruktsiia praural'skogo raznomestnogo udarenii i ego vliianie na razvitie sistemy vokalizma* [Reconstruction of the Praural Distinctive Emphasis and Its Influence on the Development of the Vocalism System]. Moscow: IaNM, 2018.
- Normanskaia Iu.V., Dybo A.V., Basharin P.V., Amelina M.K. *Novye prasamodiiskie etimologii* [New Proto-Samoyedic Etymologies], *Uralo-altaiskie issledovaniia*, 2015, no. 1, pp. 62–73.
- Ozolinia L.V. *Oroksko-russkii slovar'* [Oroc-Russian Dictionary]. Novosibirsk: Izd-vo SO RAN, 2001.
- Onenko S.N. *Nanaisko-russkii slovar'* [Nanai-Russian Dictionary]. Moscow: Rus. iaz., 1980.
- Pekarskii E.K. *Slovar' iakutskogo iazyka* [Yakut language Dictionary]. [S. I.] 1959. Vol. I–III (photoengraved edition).
- Popov A.A. *Zhilishche* [Dwelling]. In: Levin M.V., Potapov L.P. *Istoriko-etnograficheskii atlas Sibiri* [Historical and Ethnographic Atlas of Siberia]. Moscow – Leningrad: Izd-vo Akademii Nauk SSSR, 1961, pp. 151–157.
- Piurbeev G.Ts. (ed.) *Bol'shoi akademicheskii mongol'sko-russkii slovar'* [The Great Academic Mongolian-Russian Dictionary]. Vol. 1–4. Moscow: Vostochnaia literatura, 2001.
- Rassadin V.I. *Mongolo-buriatskie zaимstvovaniia v sibirskikh tiurkskikh iazykakh* [Mongolian-Buryat Borrowings in the Siberian Turkic Languages]. Moscow: Nauka, 1980.
- Rastorgueva V.S., Edel'man D.I. *Etimologicheskii slovar' iranskikh iazykov* [Etymological Dictionary of Iranian Languages]. Vol. III. Moscow: Vost. lit., 2007.
- Robbek V.A., Robbek M.E. *Evensko-russkii slovar'* [Evenk-Russian Dictionary]. Novosibirsk: Nauka, 2005.
- Roon T. P. *Misticheskii obraz odezhdy (po materialam nivkhsogo i ul'tinskogo shamanstva)* [Mystical Image of Clothing (based on materials of Nivkh and Uilta shamanism)]. *Vestnik Sakhalinskogo Muzeia: Ezhegodnik Sakh. obl. kraeved. muzeia*, 1995, Vol. 1, pp. 136–151.
- Roon T.P. *Uil'ta Sakhalina: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie traditsionnogo khoziaistva i material'noi kul'tury XVIII – ser. XX vekov* [The Uilta of Sakhalin: A Historical and Ethnographic Study of the Traditional Economy and Material Culture of the 18th - 19th - 20th centuries]. Iuzhno-Sakhalinsk: Sakhalin. kn. izd-vo, 1996.
- Sanzheev G.D. (ed.) *Etimologicheskii slovar' mongol'skikh iazykov* [Etymological Dictionary of Mongolian Languages]. Vol. 3. Moscow: Vost. lit., 2018.

- Sem L.I. *Ocherki dialektov nanaiskogo iazyka. Bikinskii (ussuriiskii) dialect* [Essays on the dialects of the Nanai language. Bikinsky (Ussuri) Dialect]. Leningrad: Nauka, 1976.
- Sokolova Z.P. *Zhilishche narodov Sibiri (opyt tipologii)* [Dwelling of the peoples of Siberia (experience of typology)]. Moscow: Nauka, 1997.
- Starostin S.A. *Sravnitel'nyi slovar' eniseiskikh iazykov* [Comparative Dictionary of the Yenisei Languages]. In: *Ketskii sbornik* [The Kets Collection]. Moscow: Nauka, 1995, pp. 176–315.
- Startsev A.F. *Oroki – orocheny, a ne uil'ta! K probleme etnogeneza orokov Sakhalina* [The Orok are Orochi, not Uilta! To the Problem of the Ethnogenesis of the Sakhalin Orok]. Vladivostok: Dal'nauka, 2015.
- Startsev A.F. *Etnicheskie paralleli v kul'ture orokov Sakhalina, evenov Okhotskogo poberezh'ia i tunguso-man'chzhurskikh i drugikh narodov basseina Amura* [Ethnic Parallels in the Culture of the Orok of Sakhalin, the Evenks of the Sea of Okhotsk, and the Tungus-Manchzhurian and Other Peoples of the Amur Basin.]. In: *Dialog kul'tur Tikhookeanskoi Rossii: mezhetnicheskie, mezhgruppovye, mezhlchnostnye kommunikatsii: sbornik nauchnykh statei* [Dialogue of Cultures in Pacific Russia: Interethnic, Intergroup, and Interpersonal Communications: A Collection of Scientific Articles]. Vladivostok: IIAE DVO RAN, 2017, pp. 153–162.
- Startsev A.F. (ed.) *Istoriia i kul'tura negidal'tsev* [History and Culture of the Negidals]. Vladivostok: Dal'nauka, 2014.
- Sykhbaatar O. *Mongol khelnii khar' ygiin tol'* [Dictionary of foreign words in Mongolian language]. Ulaan Baatar: Admon Kompani, 1997.
- Terent'ev V.A. *Drevneishie tiurko-samodiiskie iazykovye kontakty* [], *Aikakauskirja. JSOu*, 1999, no. 88. pp. 173–200.
- Tereshkin N.I. *Slovar' vostochnokhantyiskikh dialektov* [Dictionary of Eastern Khanty dialects]. Leningrad: Nauka, 1981.
- Todaeva B.Kh. *Dagurskii iazyk* [The Daghur Language]. Moscow: Vost. lit., 1986.
- Tolstoi N.I. *O nekotorykh vozmozhnostiakh leksikosemanticheskoi rekonstruktsii praslavian-skikh dialektov* [On Some Possibilities of Lexico-Semantic Reconstruction of the Proto-Slavic Dialects]. In: *Problemy lingvo- i etnogeografii i areal'noi dialektologii* [Problems of Linguistic and Ethnogeography and Areal Dialectology]. Moscow: Nauka, 1964, pp. 37–39.
- Tolstoi N.I. *Nekotorye problemy sravnitel'noi slavianskoi semasiologii* [Some Problems of Comparative Slavic Semasiology]. In: *VI s"ezd slavistov. Praga, 1968. Doklady sovet'skoi delegatsii* [VI Congress of Slavists. Prague, 1968. Reports of the Soviet Delegation]. Moscow: Nauka, 1968. pp. 339–365.
- Turaev V.A. (ed.) *Istoriia i kul'tura nanaitsev: istoriko-etnograficheskie ocherki* [History and Culture of the Nanai People: Historical and Ethnographic Sketches]. Moscow: Nauka, 2003.
- Turaev V.A. (ed.) *Istoriia i kul'tura orochei* [History and Culture of the Orochs]. St. Petersburg: Nauka, 2001.
- Turaev V.A. (ed.) *Istoriia i kul'tura evenov* [History and Culture of the Even]. St. Petersburg: Nauka, 1997.
- Tuchkova N.A. *Sel'kupskaia oikumena: obzhitoe prostranstvo sel'kupov iuzhnykh i tsentral'nykh dialektnykh grupp* [The Selkup Oikumena: The Indigenous Space of the Selkups of the Southern and Central Dialectic Groups]. Tomsk: Izd-vo Tom. gos. ped. un-ta, 2014.
- Tuchkova N.A., Glushkov S.V., Golovnev A.V., Kosheleva E.Iu. et al. *Sel'kupy. Ocherki traditsionnoi kul'tury i sel'kupskogo iazyka* [Selkups. Essays on Traditional Culture and the Selkup Language]. Tomsk: Izd-vo Tomskogo politekhnicheskogo universiteta, 2012.
- Khelinskii E.A. *Drevneishie vengersko-samodiiskie iazykovye paralleli* [The most ancient Hungarian-Samoyedic linguistic parallels]. Moscow: Nauka, 1982.
- Khelinskii E.A. *Komparativistika, uralistika. Lektsii i stat'i* [Comparativism, Uralistics. Lectures and articles]. Moscow: IaSK, 2000.

- Khelimskii E.A. *Severnosel'kupskii slovar'* (sel'kupsko-russkii i russko-sel'kupskii) [Northern Selkup Dictionary (Selkup-Russian and Russian-Selkup)]. Hamburg: Institut für Finnougristik/Uralistik der Universität Hamburg, 2007.
- Tsintsius V.I. *Sravnitel'naia fonetika tunguso-man'chzhurskikh iazykov* [Comparative Phonetics of Tungus-Manchzhurian Languages]. Leningrad, 1949.
- Tsintsius V.I. (ed.) *Sravnitel'nyi slovar' tunguso-man'chzhurskikh iazykov* [Comparative Dictionary of Tungus-Manchzhurian Languages]. Vol. 1-2. Leningrad: Nauka, Vol. 1. 1975. Vol. 2. 1977.
- Shavkunov E.V. *Kul'tura chzhurchzhenei-udige XII–XIII v. i problema proiskhozhdeniia tungusskikh narodov Dal'nego Vostoka* [The Culture of the Jurchen-Udige XII-XIII Century and the Problem of the Origin of the Tungus Peoples of the Far East]. Moscow: Nauka, 1990.
- Shternberg L.Ia. *Giliaki, orochoi, gol'dy, negidal'tsy, ainy* [Gilyak, Orochi, Goldy, Negidal, Ainu]. Khabarovsk: Dal'giz, 1933.
- Alatalo, Jarmo & U.T. Sirelius. *Sölkupisches Wörterbuch aus Aufzeichnungen von Kai Donner*. Helsinki, 2004.
- Benzing J. *Die tungussischen Sprachen: Versuch einer vergleichender Grammatik*. Wiesbaden, 1956.
- Bereczki G.; Agyagási K. *Etymologisches Wörterbuch des Tscheremissischen (Mari). Der einheimische Wortschatz*. Wiesbaden: Harrassowitz. 2013.
- Castrén M.A. *Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen*. St. Petersburg, 1855.
- Doerfer G. Urtungusisch *ö. In: Doerfer, Gerhard and Weiers, Michael. 1978. *Beiträge zur nordasiatischen Kulturgeschichte*. (Tungusica, 1.) Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 66–116.
- Doerfer G. *Mongolo Tungusica*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985.
- Doerfer G. *Etymologisch-Ethnologisches Wörterbuch tungusischer Dialecte (vornehmlich der Mandschurei)*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 2004.
- Donner K. *Kamassisches Wörterbuch. Nebst Sprachproben und Hauptzügen der Grammatik* / Hrsg. von A. J. Joki. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1944.
- Futaky I. *Tungusische Lehnwörter des Ostjakischen*. Harrassowitz (Veröffentlichungen Der Societas Uralo-Altaica, Band 10), 1975.
- Hauer E. *Handwörterbuch der Mandschusprache. Herausgegeben von Corff, O.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.
- Helimski E. *Die Matorische Sprache. Wörterverzeichnis; Grundzüge der Grammatik; Sprachgeschichte*. Szeged: University of Szeged, 1997.
- Helimski 2007a – Nganasanskie slovarnye materialy na saite [Nganasan vocabulary materials on the site]. Available at: www.helimski.com.
- Helimski 2007b – Enetskie slovarnye materialy na saite [Enetsky vocabulary materials on the site]. Available at: www.helimski.com.
- Honti L. *Geschichte des obugrischen Vokalismus der ersten Silbe*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982.
- Hu, Zengyi. *Iche Manzhu Nikan Gisun Kamchibuha Buleku Bithe (New Manchu Chinese Dictionary)*. Urumchi: Xinjiang Minority Publishing House, 1994.
- Itkonen, Erkki et al. *Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja*. V. 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1995.
- Janhunen J. *Samojedischer Wortschatz. Gemeinsamojedische Etymologien*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1977.
- Lessing F.D. *Mongolian-English Dictionary*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1960.
- Martin S.E., Yang Ha Lee, Sung-Un Chang. *A Korean-English Dictionary*. New Haven; London: Yale University Press, 1967.
- Sofia Oskolskaya, Ezequiel Koile, Martine Robbeets. A Bayesian approach to the classification of Tungusic languages, *Diachronica*, 2021 <https://doi.org/10.1075/dia.20010.osk>.

- Poppe N. *Vergleichende Grammatik der Altaischen Sprachen*. Teil 1. Vergleichende Lautlehre. Wiesbaden: Harrassowitz, 1960.
- Poppe N. On some ancient Mongolian loan-words in Tungus, *Central Asiatic Journal*, 1966, Vol. 11, no. 3.
- Ramstedt G.J. *Kalmückisches Wörterbuch*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1935.
- Redei K. *Uralisches etymologisches Wörterbuch*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986–1989.
- Robbeets, Martine & Remco Bouckaert. Bayesian phylolinguistics reveals the internal structure of the Transeurasian Family, *Journal of Linguistic Evolution*, 2018, no. 3, pp. 145–162.
- Sammallahti P. Historical Phonology of the Uralic Languages, *The Uralic Languages*. Leiden: Brill, 1988, pp. 478–554.
- Stachowski M. *Dolganischer Wortschatz*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1993.
- Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A. *An Etymological Dictionary of Altaic Languages*. Leiden: Brill, 2003.
- Yamamoto K. *A Classified Dictionary of Spoken Manchu*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1969.
- STARLING software: <https://starling.rinet.ru/descrip.php?lan=en#bases>

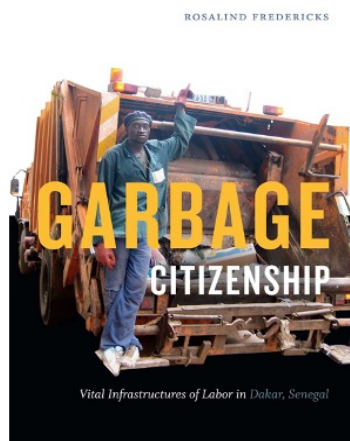
РЕЦЕНЗИИ

УДК 316.145

DOI: 10.17223/2312461X/32/11

РАБОТА ПО СБОРУ МУСОРА КАК ОСНОВА ГРАЖДАНСТВЕННОСТИ

Rosalind Fredericks. Garbage
Citizenship: Vital Infrastructures of
Labor in Dakar, Senegal. Durham, NC:
Duke University Press, 2018.
ISBN: 978-1-4780-0141-6



Книга Розалинды Фредерикс, опубликованная в 2018 г., вписывается в ряд исследований последнего десятилетия (см.: Carenzo, Good 2016; Millar 2018; O'Hare 2019), в которых работа по сбору мусора рассматривается не в контексте глобального неравенства, а с точки зрения возможностей коллективной организации и проявления политической агентности через включение сотрудников этой сферы в профсоюзы, кооперативы, неправительственные организации и проекты по партнерству с государством.

Вслед за Мэри Дуглас Розалинда Фредерикс смотрит на ситуацию загрязнения как на выражение беспорядка, соглашаясь с ней в том, что за стремлением разграничить категории «грязное» и «чистое» стоит потребность структурировать окружающий мир. Однако Фредерикс считает необходимым учитывать не только символическую систему, через которую отходы кодифицируются, но и их материальность. Последняя за счет видимости в пространстве представляет собой в некотором роде отдельную силу, которую можно использовать в качестве

рычага как для манипулирования, так и для выражения несогласия и протеста. Именно поэтому для исследовательницы обращение с отходами – это в том числе политическое действие. Там, где другие авторы видят метафору маргинальных сообществ, городской бедности, нехватки рабочей силы и, в случае африканских стран, – «африканского кризиса» в целом, исследовательница обращает внимание на чиновников, муниципальных служащих и городских жителей, пользующихся материальной силой отходов для различных целей в определенных условиях.

Книга состоит из четырёх глав, связующей концепцией которых служит выведенное в название книги понятие «мусорная гражданственность» (*garbage citizenship*), в ряде случаев исследовательница также именуется её «инфраструктурной». Посредством этой концепции Фредерикс описывает противодействие уязвимых групп городского населения авторитарному режиму в постколониальной столице Сенегала Дакаре путем организации мусорных протестов и участия в них.

Мусорные кризисы, инициирующие мобилизацию городского населения, с точки зрения Фредерикс, демонстрируют, что отходы за счет приобретения символических качеств, отражающих дисфункциональность инфраструктур и, что, возможно, первичнее – самой системы управления, стали ключевым элементом для формирования протеста против предоставления государством некачественных первостепенных услуг. Непосредственное взаимодействие с мусорными отходами, по сути, позволило проявить «гражданственность» участникам «мусорных движений», сделав человеческие тела и инфраструктуры зависимыми друг от друга. Фредерикс не приводит в тексте описания своего понимания «гражданственности», но пишет о том, что в случае Глобального Юга именно города способствуют её формированию. Исследование строится на критике неолиберальных режимов в постколониальном африканском контексте: Фредерикс указывает на то, что проявлениям неолиберализма можно сопротивляться, можно менять его траекторию в необходимых для местного населения направлениях, как это произошло в случае проявления «мусорной гражданственности» участниками движения *Set/Setal* (Будь чист / Делай чистым, перевод с языка народа волоф, язык межэтнического общения в Сенегале), благодаря чьим действиям впоследствии возник вид сбора мусора – на уровне местных общин. Однако исследовательница также призывает не идеализировать низкотехнологичные решения, приводя в пример неудачный проект по объединению инициатив местного населения, использующих конные телеги для вывоза мусора, и правительственных решений, по которым для тех же целей применялись муниципальные мусоровозы. Оба этих примера представляются для Фредерикс ключевыми в объяснении концепций и выводов, поэтому перейдем к их рассмотрению.

Для погружения в контекст исследования Фредерикс очерчивает и описывает хронологию изменений практик управления отраслью отходов, а также связанную с ними реконфигурацию труда мусорособираателей за последние пять десятилетий. Обретение Сенегалом независимости в 1960 г. повлияло на позиционирование Дакара – теперь, в соответствии с представлением властей, он был вынужден олицетворять собой город «мирового класса», однако, несмотря на два десятилетия развития, городское неравенство привело к политическому кризису 1988 г. Отправной точкой повествования служит описание ситуации накопления мусора в публичных пространствах Дакара в 1988–1989 гг. Получив заём от Всемирного банка на структурную перестройку, Сенегал был обязан следовать подготовленной программе развития, условия которой привели к непропорциональному распределению расходов, в том числе к их сокращению на социальную сферу. По этой причине многие рабочие указанной отрасли были уволены, и регулярный вывоз мусора с улиц города прекратился. Реакцией на ситуацию накопления стало создание движения Set / Setal, участники которого на добровольной основе занялись уборкой городских улиц. Через некоторое время новый мэр Дакара направил это юношеское стремление (основную часть движения составляла молодёжь) непосредственно на сбор мусора, сделав бывших активистов рабочими соответствующей отрасли.

Сбор мусора в рамках движения Set / Setal стал выражением протеста против политики жёсткой экономии в Дакаре, однако вместе с инфраструктурной реконфигурацией бремя ответственности за избавление улиц от мусора было перенесено с технологических структур на человеческие тела. Эта ситуация «привела к появлению пересекающихся факторов риска, из-за которых появилась угроза не только для “трудящихся тел”, но и для целостности инфраструктуры в целом» (р. 153), о чём исследовательница пишет в главе «Жизненно важные инфраструктуры труда».

Второй мусорный кризис пришёлся на середину 2000-х гг. – широкомасштабные забастовки участников профсоюза были вызваны фрагментарными попытками модернизировать инфраструктуру отходов и низкими зарплатами. Только в 2016 г. сотрудники отрасли добились повышения оплаты их труда и официальных контрактов. В середине 2000-х гг. они работали в сложных условиях, имея ненадежное, травмоопасное оборудование и регулярно сталкивались с задержками в оплате труда. Такую систему вывоза мусора в Дакаре Фредерикс называет бриколажной, т.е. созданной на основе уже имеющейся инфраструктурной системы, но модифицированной так, как это позволили ресурсы. В свете бриколажности мусорной инфраструктуры Дакара исследовательница пересматривает понятие инфраструктуры, переопределяя её как «экосистему тел, сообществ, материалов и ритуальных практик» (р. 149).

Другой пример Фредерикс, представляющий людей «как часть инфраструктуры», связан с проектом, созданным по инициативе неправительственной организации ENDA* для обеспечения локальной системы вывоза мусора в районе Йофф в Дакаре силами местного сообщества, которое по большей части состоит из этнической группы лебу. Передача обязанностей по очищению улиц местным женщинам, которые передвигались на запряжённых лошадьми телегах, привела к слому инфраструктурной системы. Анализ этой ситуации Фредерикс проводит в третьей главе «Технологии сообщества». Женщин поощряли к использованию своего социального капитала – они должны были убеждать своих соседей платить им за вывоз мусора, будучи при этом слабо мотивированными в связи с низкой оплатой их труда. Не желая платить, жители района предпочитали не пользоваться их услугами и закапывали накопившейся у них мусор на пляже или выбрасывали его в океан. Проект использовался лидерами лебу для укрепления автономии района от города. Местному сообществу делегировали полное управление инфраструктурой, что позволило лидерам сообщества укрепить своё влияние. В накоплении мусора они видели технологическую несостыковку их схемы и негибкой, предоставляемой со стороны муниципалитета системы вывоза мусора из района. Решения по управлению в этом проекте принимали члены организации ENDA, программа которой включает содействие инициативам «низовых групп», поэтому они поддерживали именно лидеров лебу. Муниципальные власти из-за превалирования авторитета лидеров местного сообщества и несмотря на объективную неудачу проекта, были отстранены членами организации от принятия решений: в ответ они прекратили вывоз мусора из района на городскую свалку. Загрязнённые, наполненные кучами мусора улицы свидетельствовали о беспорядке, вызванном фрагментарностью инфраструктурной системы. «Сокращение объектов инфраструктуры отходов и замена их добровольно-принудительным трудом маргинализированных женщин сломало работу этой муниципальной службы, заставив женщин работать буквально на обломках деградирующей инфраструктуры в качестве районных “домработниц”», – пишет Фредерикс (р. 120). На этом примере Фредерикс показывает, как с помощью материальной силы отходов можно манипулировать ситуацией, следуя определённым политическим целям.

Возвращаясь к объяснению наблюдаемого у мусорщиков бриколажа, при котором они используют не только свой труд, но и своё тело для

* «Enda Tiers-Monde» (Environment, Development and Action in the Third World – ENDA) – международная организация, основанная в 1972 г. в Дакаре. Деятельность ENDA заключается в разработке «альтернативных программ развития» с привлечением опыта локальных сообществ.

замены вышедшей из строя инфраструктуры, в заключительной главе «Благочестие отказа» Фредерикс пишет о моральной стороне сбора отходов. Исследовательница демонстрирует, как ряд институциональных реформ и неудачные управленческие эксперименты завершились кампанией под руководством рабочих и формированием профсоюза мусорщиков. По её мнению, это произошло из-за того, что труд по сбору мусора был переосмыслен и представлен с религиозной точки зрения как практика очищения. Тем самым эта сфера деятельности была освобождена от стигматизации и получила общественную поддержку в качестве рабочего движения. Фредерикс пишет о взаимосвязи между актами очищения и соблюдения постулатов ислама, предполагающих совершение ряда действий по выведению человека из состояния ритуальной нечистоты. Переориентация инфраструктур фактически усилила их зависимость от человеческого труда, что впоследствии привело к ситуации, в которой работники отрасли отходов имели возможность оказывать давление на власть через профсоюзное движение.

Антропологические исследования инфраструктур демонстрируют, что на Глобальном Юге практики взаимодействия с инфраструктурными объектами отличаются от практик Глобального Севера (Larkin 2013). Фредерикс оспаривает теории Глобального Севера, согласно которым, как считалось продолжительное время, Глобальный Юг – это источник бесконечных проблем развития. Для исследовательницы сложившаяся система сбора мусора в Дакаре, выражающаяся в «беспорядке» при взгляде сверху, – это порядок для местных сообществ, выстроенный в рамках движений, проектов и инициатив и нацеленный на то, чтобы сделать сбор мусора в этих условиях более эффективным, а оплату труда более справедливой. Вслед за Джин и Джоном Комарофф (Comaroff, Comaroff 2012) исследовательница стремится «строить «теорию с Юга» о неолиберальной эпохе» (р. 6), однако, несмотря на это намерение, складывается впечатление, что все же книга строит «теорию Севера о Юге» хотя бы потому, что выведенная из наблюдений концепция «мусорной гражданственности» выстроена самой исследовательницей. Фредерикс также пишет, что опыт Дакара можно использовать и в случае с «другими городами африканского континента», намерение подобного экстраполирования противостоит стремлению построения «теории с Юга». Принимая во внимание тезис исследовательницы о необходимости широкого переопределения понятия инфраструктур, которые могут включать «биофизические процессы, технологии управления, опыт оспаривания, силу материи и машин, а также эстетические и духовные системы порядка» (р. 15), использование опыта Дакара в других городах не представляется возможным из-за уникальности сочетания этих факторов в каждом отдельном случае.

Не так много в книге уделено внимания и рассмотрению непосредственно материальной составляющей отходов, о силе которых пишет Фредерикс. Чаще всего дается описание органического мусора, чье «зловоние и склонность к быстрому гниению в сенегальской жаре образуют из бытовых отходов в Дакаре живую материю» (р. 22). Вероятно, анализ и описание других разновидностей отходов, а также связанных с разными категориями мусора практик помогли бы Фредерикс прояснить читателю, за счет каких качеств и свойств он наделяется такой властью.

Тем не менее Розалинда Фредерикс гармонично увязывает в своем тексте исследования отходов, инфраструктур и связанных с ними практик управления, поэтому книга может быть полезна широкому кругу социальных исследователей. Наиболее интересный фокус Фредерикс состоит в рассмотрении городской инфраструктуры как политической площадки, в которой пересекаются практики управления муниципальных властей, местных элит, а также волеизъявления граждан.

Литература

- Comaroff J., Comaroff J.L. Theory from the South: Or, How Euro- America Is Evolving Toward Africa // *Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*. 2012. Vol. 22. P. 113–131.
- Carenzo S., Good C. Materiality and the Recovery of Discarded Materials in a Buenos Aires Cartonero Cooperative // *Discourse*. 2016. Vol. 38, № 1. P. 85–108.
- Larkin B. The Politics and Poetics of Infrastructure // *Annual Review of Anthropology*. 2013. Vol. 42. P. 327–343.
- Millar Kathleen M. Reclaiming the Discarded: Life and Labor on Rio's Garbage Dump. Duke University Press, 2018.
- O'Hare P. The landfill has always borne fruit: precarity, formalisation and dispossession among Uruguay's waste pickers // *Dialectical Anthropology*. 2019. Vol. 43. P. 31–44.

Екатерина Алексеевна Ларкина
Институт этнологии и антропологии РАН

Рецензия поступила в редакцию 23 февраля 2021 г.

Larkina Ekaterina A.

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).
E-mail: katyalarks@gmail.com

The Waste Work as a Citizenship Practice

Review of Frederics R. *Garbage Citizenship: Vital Infrastructures of Labor in Dakar, Senegal*. Durham, NC: Duke University Press, 2018. ISBN: 978-1-4780-0141-6
DOI: 10.17223/2312461X/32/11

References

- Comaroff J., Comaroff J.L. Theory from the South: Or, How Euro- America Is Evolving Toward Africa, *Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, 2012, Vol. 22, pp. 113–131.

-
- Carenzo S., Good C. Materiality and the Recovery of Discarded Materials in a Buenos Aires Cartonero Cooperative, *Discourse*, 2016, Vol. 38, no. 1, pp. 85–108.
- Larkin B. The Politics and Poetics of Infrastructure, *Annual Review of Anthropology*, 2013, Vol. 42, pp. 327–343.
- Millar Kathleen M. *Reclaiming the Discarded: Life and Labor on Rio's Garbage Dump*. Duke University Press, 2018.
- O'Hare P. The landfill has always borne fruit: precarity, formalisation and dispossession among Uruguay's waste pickers, *Dialectical Anthropology*, 2019, Vol. 43, pp. 31–44.

УДК 304.44:39

DOI: 10.17223/2312461X/32/12

СТАНОВЛЕНИЕ И ПОДДЕРЖАНИЕ ЭТНИЧНОСТИ: СЛУЧАЙ НАГАЙБАКОВ

Белоруссова С.Ю. Нагайбаки:
динамика этничности. СПб.:
МАЭ РАН, 2019. 424 с.
ISBN 978-5-88431-376-7



Рецензируемая книга С.Ю. Белоруссовой «Нагайбаки: динамика этничности» подводит итог многолетнего исследования, проводившегося автором в республиках Башкортостан и Татарстан, Челябинской и Оренбургской областях в местах компактного проживания нагайбаков. В центре повествования находится нагайбакская этничность, понимаемая автором «не как дань уходящей традиции, а как живой механизм социальности, в котором реализуется общность взаимопонимания, коммуникации и безопасности» (с. 6), её динамика на протяжении нескольких столетий, а также факторы сохранения и трансформаций (с. 34–35).

В книге последовательно рассматриваются нагайбакская этническая история, составляющие её самобытности, институт родства у современных нагайбаков, этнический ренессанс, начавшийся в конце 1980-х гг., и в заключение – современные этнические проекты. Этническая история изучаемого народа вплетена в канву истории Российского государства: автор показывает, как административные решения, религиозная и национальная политика обусловили самобытность нагайбаков. В качестве основы этой самобытности выделяются православие, язык и каза-

чество. В соответствующей главе раскрывается специфика религиозности каждой из групп нагайбаков – южной, северной и центральной. Язык рассматривается как характеристика, отделяющая нагайбаков от русскоязычных или тюркоязычных соседей, причем язык артикулируется самими нагайбаками как отличительная черта (с. 134–149). Казачество, последний элемент триады, представляется важной составляющей исторической памяти нагайбаков, но из текста следует, что сами нагайбаки относятся к казачеству неоднозначно. С одной стороны, образ казака тесно связан с памятью о славных военных походах предков (речь идет об участии нагайбаков в Заграничном походе русской армии 1813–1814 гг.), с другой стороны, часть нагайбаков скептически относятся к «возрожденному» казачеству, не воспринимая деятельность последнего всерьез (с. 163).

Анализируя существующую у нагайбаков систему родства, автор показывает, как в номенклатуре родства и содержании родственных контактов отражается самобытность народа и его сложная этническая история. Этот тезис можно проиллюстрировать примером, который приводит С.Ю. Белоруссова: «В связи с тем, что среди нагайбаков много однофамильцев, не связанных прямым родством, в их этничности большую роль играют прозвища – кушамат. В целом они необходимы для определения отношений между членами сообщества и оценки конкретного человека. Прозвища дают родам, семьям или отдельному человеку <...>. Как правило, у каждого нагайбака есть кличка, часто переходящая по наследству» (с. 179). Сам феномен родства автором изучается с инструменталистских позиций, так как родство позволяет нагайбакам не только сохранять кровные связи, но и является способом институционализации дружеских и иных социальных связей (с. 173).

Первые три главы вводят читателя в курс дела, освещают основные вехи формирования этничности и показывают столпы этничности нагайбаков в настоящий момент. Без этой информации невозможно было бы понять главы «Алексей Маметьев: проект национального строительства» и «Этнопроекты нагайбаков». Так, в центре внимания оказывается заметная и неоднозначная фигура этнического лидера нагайбаков конца 1980-х – середины 2000-х гг. Соответствующая глава начинается с описания этнического ренессанса, наступившего у нагайбаков на излете советского периода. Автор монографии строит свое повествование вокруг основных вех жизненного пути Алексея Маметьева. То есть основным объектом исследования становятся не ресурсы этнической мобилизации или институты, взявшие на себя консолидирующую роль, а именно персона национального лидера. При этом подробное изложение биографии Маметьева, особенно отношений самого Алексея Михайловича с учреждениями культуры, местной администрацией и федеральной властью, позволяет очертить круг факторов, повлияв-

ших на этничность нагайбаков. По прочтении этого раздела у читателя может возникнуть закономерный вопрос: в чем секрет успеха этнической мобилизации нагайбаков? Учитывая, что другие нагайбакские лидеры не описаны так же ярко и подробно, действительно ли этническое возрождение можно считать делом рук одного человека? Автор отвечает на вопрос так: «Нагайбакская этничность в советское время хранилась внутри родства, а для того, чтобы она вышла наружу, потребовалась этническая мобилизация. Несмотря на то что такой толчок произвел один человек, он оказался мощным и своевременным: нагайбакская этничность до сих пор находится в движении» (с. 290).

Говоря о способах сохранения и поддержания этничности, С.Ю. Белоруссова рассматривает «этнопроекты», понимаемые как «современная форма актуализации этнической идентичности и адаптации традиционной культуры к современным реалиям» (с. 291). Под этнопроектами подразумевается музейная деятельность и деятельность фольклорных коллективов, проведение традиционных праздников, создание виртуальных сообществ нагайбаков. Отдельное внимание уделяется ресурсам, за счет которых осуществляются такого рода проекты. Мы видим, что они реализуются не только энтузиастами из числа представителей самого народа, но и поддерживаются местными администрациями. К сходным выводам в отношении административного внимания к этнопроектам и о роли административного ресурса приходят исследователи, работающие и в других регионах России (Магомехданов и др. 2020; Пивнева 2016).

В заключении Светлана Юрьевна суммирует все сказанное об основных этапах этнической истории нагайбаков, о становлении этничности и делает вывод об устойчивости последней. Состояние этничности в настоящий момент, «резкий подъем самосознания», произошедший в последние 30 лет (с. 73), в каком-то смысле представляется как кульминация, к которой нагайбаки шли на протяжении своей этнической истории. Безусловно, феномен этничности, как и динамика этничности, интересны в качестве предмета исследования как таковые. Однако рассмотрение факторов, повлиявших на этничность нагайбаков, поднимает еще больший пласт вопросов, освещенных в книге, но не ставших в ней предметом самостоятельного изучения. А именно, в какой политической конъюнктуре, с опорой на какие институты и практики осуществляется этническая мобилизация в случае нагайбаков? В российской этнологии существует немалый корпус работ, посвященных непосредственно институционализации этничности (см.: Губогло 1998; Мартынова 2019; Соколовский 2005 и др.), и основные сюжеты монографии могли бы быть соотнесены с исследованиями предшественников. Во всяком случае, мне, как заинтересованному читателю, хотелось бы видеть это в тексте.

Материал, собранный и представленный С.Ю. Белоруссовой, представляет собой обширный исследовательский «полигон», открывающий простор для дискуссий, и этим объясняется большое количество вопросов, остающихся после прочтения. Определенные положения книги представляются спорными или незавершенными. Так, интересное замечание автора «Мода на этничность дает надежду нагайбакам на сохранение и возрождение родного языка» (с. 149) практически не развивается. Некоторые высказывания выглядят эссенциалистскими по своей форме, например, «по своей природе казачество издавна ассоциировалось с пограничем, походами, разбоями, волей атаманов» (с. 149), но повествование в целом свободно от эссенциализма. Монографию С.Ю. Белоруссовой, безусловно, можно рекомендовать всем интересующимся этнической историей и актуальными вопросами этничности народов Волго-Уральского региона.

Литература

- Губогло М.Н. Языки этнической мобилизации. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.
- Магомедханов М.М., Садовой А.Н., Ченсинер Р., Баканов А.В., Гарунова С.М. «Зеленая дорога» монетизации этнотуризма: Дагестан. Проект «Арчи» // История, археология и этнография Кавказа. 2020. Т. 16, № 1. С. 157–184.
- Мартынова Е.П. Обско-угорская этническая мобилизация // Вестник угроведения. 2019. Т. 9, № 2. С. 363–372.
- Пивнева Е.А. Институты и практики «этновосстановления» у народов Западной Сибири (по обско-угорским материалам) // Вестник Томского государственного университета. История. 2016. № 5 (43). С. 85–89.
- Соколовский С.В. Институты и практики производства и воспроизводства этничности // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 11. М., 2005. С. 144–167.

Валерия Владимировна Илизарова
Институт этнологии и антропологии РАН

Рецензия поступила в редакцию 2 ноября 2020 г.

Ilizarova Valeria V.

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: v.ilizarova@gmail.com

Origin and maintenance of ethnicity: the Nagaibak case

Review of Belorussova Svetlana. *Nagaibaki: dinamika etnichnosti* [Nagaibaks: the dynamics of ethnicity]. St. Petersburg, 2019. 424 p. ISBN 978-5-88431-376-7

References

- Guboglo M.N. *Yaziki etnicheskoi mobilizatsii* [Languages of ethnic mobilization]. Moscow: Shkola "Yaziki russkoi kulturi", 1998.
- Magomedhanov M.M., Sadovoy A.N., Chenciner R., Bakanov A.V., Garunova S.M. «Zelenaia doroga» monetizatsii etnoturizma: Dagestan. Proekt «Archi» [The "Green path"

- of ethno-tourism's monetization: Dagestan. The Archi project], *Istoriya, arkheologia i etnografia Kavkaza*. 2020, Vol. 16, no. 1, pp. 157–184.
- Martynova E.P. Obsko-ugorskaia etnicheskaia mobilizatsiia [Ob-Ugric ethnic mobilization], *Vestnik ugrovedenia*, 2019, Vol. 9, no. 2, pp. 363–372.
- Pivneva E.A. Instituty i praktiki “etnovosstanovleniia” u narodov Zapadnoi Sibiri (po obsko-ugorskim materialam) [Institutions and practices of “ethno recovery” among the peoples of Western Siberia (based on the Ob-Ugric materials)], *Vestnik Tomskogo universiteta. Istoria*, 2016, no. 5(43), pp. 85–89.
- Sokolovski S.V. Instituty i praktiki proizvodstva i vosproizvodstva etnichnosti [Institutions and practices of production and reproduction of ethnicity]. In: *Etnometodologia: problemi, podhodi, kontseptsii* [Ethnomethodology: problems, approaches, concepts]. Vol. 11. Moscow, 2005, pp. 144–167.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ГУЧИНОВА Эльза-Баир Мацаковна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Калмыцкий научный центр РАН, г. Элиста (Россия)

E-mail: bairjan@mail.ru

ДЫБО Анна Владимировна – член-корреспондент РАН, доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт языкознания РАН, г. Москва (Россия); заведующая лабораторией лингвистической антропологии, Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск (Россия)

E-mail: adybo@mail.ru

ИЛИЗАРОВА Валерия Владимировна – кандидат исторических наук, научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: v.ilizarova@gmail.com

ЛАРКИНА Екатерина Алексеевна – аспирант, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: katalarks@gmail.com

МАНИЧКИН Нестор Александрович – кандидат исторических наук, научный сотрудник, Центр медицинской антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: nes.pilawa@gmail.com

МОХОВ Сергей Викторович – кандидат социологических наук, научный сотрудник, Центр медицинской антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия).

E-mail: svmohov.hse@gmail.com

МОЧАЛОВА Мария Алексеевна – аспирант, стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: masha.mochalova@iea.ras.ru

ГАЛАКТИОНОВ Сергей Владимирович – аспирант, стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: sergalaktionov@gmail.com

ТАНАЙЛОВА Валентина Александровна – аспирант, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: valya00763@gmail.com

ФУНК Дмитрий Анатольевич – профессор, доктор исторических наук, директор, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: d_funk@iea.ras.ru

ШАГОЯН Гаяне Арутюновна – ведущий научный сотрудник, отдел антропологии современности, руководитель Центра устной истории, Институт археологии и этнографии НАН РА, г. Ереван (Армения)

E-mail: gayashag@yahoo.com

ШНИРЕЛЬМАН Виктор Александрович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)
E-mail: shnirv@mail.ru

ЩЕГЛОВА Татьяна Кирилловна – доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой отечественной истории, заведующая Центром устной истории и этнографии, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул (Россия)
E-mail: tk_altai@mail.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Общая информация. Предлагая рукопись для публикации в «Сибирских исторических исследованиях», Вы гарантируете, что:

а) статья до сих пор нигде не была опубликована, не предлагается и не будет предложена другому изданию, пока не решится вопрос о ее публикации в «Сибирских исторических исследованиях»;

б) именно Вы являетесь автором статьи и в ней **не** использованы фрагменты из ранее публиковавшихся статей других авторов без указания на эти источники.

Объем публикации: до 50 000 знаков (с пробелами), или около 7 000 слов, – для научных статей, и 800–1 500 слов – для информационных материалов, в том числе обзоров и рецензий.

Рецензирование. В журнале применяется система двойного анонимного рецензирования (double blind peer review). Все поступившие в редакцию тексты без указания фамилии автора отправляются независимым анонимным рецензентам, к печати по решению редколлегии допускаются только тексты, получившие два положительных отзыва. К рецензированию будут привлекаться ведущие ученые российских вузов и институтов РАН, а также зарубежные специалисты, имеющие труды в области истории, этнологии, археологии, международных отношений.

Правила оформления статей.

Статьи принимаются в электронном виде.

Текст набирается в редакторе MS Word (*.doc или *.rtf) с использованием шрифта **Times New Roman**, размер шрифта – 12 кеглей, межстрочный интервал – 1, поля (все) – 2 см, абзацный отступ – 0,5 см.

На титульной странице указывается номер по Универсальной десятичной классификации (УДК) и приводятся (каждый раз с новой строки):

Данные об авторе (приводятся на отдельном листе):

• фамилия, имя, отчество (на русском и английском языке) (обратите внимание: фамилия автора указывается ЛИШЬ на титульной странице. На первой странице статьи указывается название работы, но не фамилия автора, не какие-либо иные сведения о нем!);

• ученая степень, ученое звание;

• должность и место работы / учебы; просьба указать также официальное название организации на английском языке;

• e-mail;

• почтовый адрес;

• телефон (служебный и, если можно, сотовый для ускорения связи).

Данные о статье:

- название статьи на русском и в переводе на английский язык;
- резюме статьи на русском и английском языке (объемом до 250 слов каждое);
- список ключевых слов на русском и английском языке.

При написании резюме статей мы убедительно просим авторов уделять особое внимание доступности изложения, лаконичности, четкости формулировок и при этом отражению в тексте таких пунктов, как постановка проблемы, представление академического дискурса по данной проблеме, характеристика источников и методов исследования, представление полученных Вами результатов, показывающих, что именно Вы смогли внести данной работой в существующий научный дискурс, и заключение. Ориентируйтесь, пожалуйста, на эту структуру: это облегчит решение данной задачи и Вам, и редакционной коллегии.

Нумерация страниц текста статьи сплошная, начиная с 1-й страницы, внизу по центру.

Структурирование текстов статей. Для удобства организации материала и облегчения работы читателей с Вашими текстами мы просим Вас делить текст на осмысленные отрывки, каждый из которых должен иметь собственный подзаголовок, как стандартный типа «Введение» и «Заключение» или «Выводы», так и любые иные сообразно Вашему видению текста.

Иллюстрации (рисунки, таблицы, графики, диаграммы и т.п.) дополнительно представляются в отдельных файлах. Рисунки выполняются в черно-белой гамме, *полноцветные иллюстрации пока принимаются лишь для статей по этнологической и археологической тематике*. Формат файлов с иллюстрациями – tiff или jpeg, разрешение не менее 400 dpi. 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; Rotapow 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 без-условном сохранении за собой авторских прав) предоставляют журналу право первой публикации работы на условиях лицензии Creative Commons Attribution License, которая позволяет другим распространять данную работу с обязательным сохранением ссылок на авторов оригинальной работы и оригинальную публикацию в этом журнале.

Этические вопросы.

В своей издательской деятельности редколлегия руководствуется Кодексом поведения COPE (Committee on Publication Ethics, <http://publicationethics.org/resources/code-conduct>).

Статьи и материалы просим 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 (*.doc or *.rtf), **Times New Roman**, 12 pt, single line spacing, all margins 2 cm, indentation 0,5 cm.

The title page shall contain the Universal Decimal 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, first name, patronym), in both Russian and English (please note that *the author's last name is to be given on the title page only. The first page shall contain the title of paper and not the author's name or any other details of his / hers!*)

▪ Academic degree, academic title;

▪ Place of work / study and position; please provide official name of your organization in English as well;

▪ E-mail;

▪ Postal address;

▪ Telephone (office and, if possible, cell phone number to facilitate communication);

Paper details:

▪ Title of paper in both Russian and English;

▪ Summary of paper in both Russian and English (up to 250 words each);

▪ Key words in both Russian and English.

When writing a summary, we kindly ask authors to keep it clear, simple and concise. The summary shall contain the statement of a problem, how it has been dealt with and discussed in academia, as well as sources and methods for research, research results showing your contribution to the existing knowledge, and conclusions. Please stick to the proposed paper structure so as to facilitate your work and that of the Editorial Board.

Page numbering is consecutive, starting from the first page, at the bottom, centered.

Structuring the text. To better structure and present your paper, please divide the text into separate parts, each with its own subheading like «Introduction», «Conclusions» and any other which you might find necessary or useful to have.

Illustrations (drawings, tables, graphics, diagrams, etc.) are to be submitted in separate files. Drawings / pictures shall be presented in black-and-white, *fullcolour illustrations are so far accepted only for papers on ethnological or archaeological topics*. Illustrations should be in TIFF or JPEG format, at least 400 dpi. Please do not insert illustrations in the text, instead indicate Fig. 1, Fig. 2 etc. in between paragraphs, and provide titles of pictures.

Illustrative material submitted without a written permission of its author or copyright holder will not be accepted for publication.

If using additional **fonts**, please submit them in a separate file, too.

References

1. To ensure better meeting the requirements of blind anonymous peer-review, when submitting your manuscript to the Editorial Board for the first time, please avoid self-citation and leave footnotes referring to your works blank. Once your manuscript is accepted for publication, you will be able to put those back in your paper.

2. When citing a foreign paper, Russian transcription of its author's last name with the Latin spelling in brackets are to be provided in the text.

3. To save space, if the author's name has already been mentioned in the text, please indicate only the year of publication put in brackets after the author's name, when referring to his / her paper: «In his paper V.Ya. Propp (1955) analyzes...»

4. In all other cases the author's last name and year of publication shall be given in brackets without a comma: (Balzer 2011); if there are two authors, last names of both are to be given, in case there are three authors, last names of all the three are to be given only if mentioned in the text for the first time (Ivanov, Petrov, Sidorov 1980), and afterwards only the «et al» is to be put (Ivanov et al. 1980). When referring to a paper by more than three authors, please put the «et al» even if it is the first mentioning of it in the text.

5. When referring to works by several authors, indicate their names separated by a semicolon: (Anokhin 1924; Potapov 1963). When referring to several papers by the same author, years of publication shall be separated by a comma followed by a space: (Batyanova 1987, 2005).

6. When citing collective works, it is sufficient to indicate the title's first word or a few words and the year of publication. For example, a reference to the book «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» may be put like this: (Wege zum Norden... 2013).

7. If the date of publication is unknown, please indicate «s.d.» (sine data) and if the publication is currently in press, put «in press»: (Ivanov, s.d.) and (Petrov, in press).

8. Page numbers shall be provided after the year of publication separated by a colon: (Bellah et al. 2008: viii).

9. If you are placing several references to the same paper within a paragraph, it is sufficient to only indicate relevant page numbers of that paper when mentioning it for the second, third time and so on, e.g. (Schiller 2011: 192) – when referring for the first time and (193–194) – in case of second mentioning etc.

10. Range of pages and dates are to be indicated by an en dash: 99–102, 1985–1990.

11. Numbers in a range of pages shall be given in full: 124–128, and not 124–28.

12. References to archival documents should contain abbreviated name of the archive, year of document / file and numbers of pages separated by a colon: (GATO 1899: 15). When citing a number of documents / files of the same archive and of the same year, it is necessary to indicate this using letters (e.g. 1899a, b, etc.) in the reference list and in references alike (e.g. GAOO 1909a: 13–14).

13. When citing periodicals, you should indicate the name of a periodical, year and date of publication (e.g. *Siberian life* 1917: 20 Aug.)

Reference list is to be provided at the end of the paper. Samples:

For monographs:

Putilov B.N. Folklore and people's culture. SPb.: Nauka, 1994.

For papers:

Shakhovtsov K.G. Is it a privilege to be Selkup? // The practice of post-Soviet adaptation of peoples of Siberia: Collection of papers / Editor-in-Chief D. Funk, H. Beach, L. Sillanpaya. M.: IEARAS, 2006. pp. 157–172.

Dieckhoff A., Phillipova E.I. Rethinking nations in the “post-national” era // *Ethnographical Review* online. 2014. № 1. pp. 193–199 (http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf).

For archive sources (with an indication of archive file number and year):

State Archive of the Tomsk region (GATO). F. 234. Op. 1. D. 135. Statistics on Tomsk province *inorodtsy* for the year 1889.

For periodicals:

Vostochnoe obozrenie. Irkutsk, 1906.

Notes are to be given as endnotes using Arabic numerals. Numbering is consecutive, starting from number 1.

If using acronyms / abbreviations in the text, please provide a list of them separately.

When sending your files, please put them all (including the title page, the text itself, additional fonts, illustrations, list of illustrations, list of acronyms / abbreviations and other related files) in one archive folder using WiZip or WinRar (Ivanov.zip or Ivanov.rar).

Copyright

Once having agreed to publish his / her paper in the journal, the author (unconditionally reserving the copyright) grants to the journal the right to the first publication based on the Creative Commons Attribution License which allows others to use his / her paper provided there is a reference made to the author of the original text and to the original journal publication.

Ethics

In its publishing activity, the Editorial Board relies on the Code of Conduct COPE (Committee on Publication Ethics) <http://publicationethics.org/resources/code-conduct>

Address for the submission of papers and materials

Please 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**

2021. № 2

Редакторы: Н.А. Афанасьева, Ю.П. Готфрид, А.А. Цыганкова
Оригинал-макет А.И. Лелоюр
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой
Редактор-переводчик Е.В. Хлыновская-Рокхилл

Подписано в печать 29.06.2021 г.
Формат 70х108¹/₁₆. Печ. л. 17,5. Усл. печ. л. 22,7. Гарнитура Times.
Тираж 50 экз. Заказ № 4711. Цена свободная.

Дата выхода в свет 08.07.2021 г.

Отпечатано на оборудовании
Издательства 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