

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ БОЗРЕНИЕ


НАУКА
— 1727 —

№ 5



2024



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

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

№ 5

СЕНТЯБРЬ–ОКТАБРЬ 2024

Журнал основан в 1889 г.
Выходит 6 раз в год
Выходил под названиями: “Этнографическое обозрение” (1889–1916; 1992–н.в.);
“Этнография” (1926–1930); “Советская этнография” (1931–1991).
Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С.Н. Абашин (д.и.н., Европейский ун-т, Санкт-Петербург),
С.С. Алымов (к.и.н., ИЭА РАН, Москва),
В.О. Бобровников (к.и.н., НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург),
М.Л. Бутовская (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН, Москва),
М.В. Добровольская (д.и.н., Ин-т археологии РАН, Москва),
А.Л. Елфимов, главный редактор (Ph.D., к.и.н., ИЭА РАН),
П.С. Куприянов (к.и.н., ИЭА РАН),
М.Ю. Мартынова (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.В. Михель** (д.ф.н., ИНИОН РАН, Москва),
Е.В. Попова (к. полит. н., Томский гос. ун-т),
С.В. Соколовский (д.и.н., ИЭА РАН), **В.А. Тишков** (акад. РАН, ИЭА РАН),
Е.Г. Трубина (д.ф.н., Университет Северной Каролины, Чапел-Хилл, США),
Е.И. Филиппова, зам. гл. ред. (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.А. Функ** (д.и.н., МГЛУ, Москва)

НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

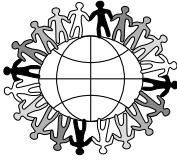
Ю.Е. Березкин (Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург), **В. Вате** (CNRS, Франция),
Д.Н. Замятин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), **Н.М. Лебедева** (ВШЭ, Москва),
М. Могильнер (Ун-т шт. Иллинойс, США), **В.И. Мукомель** (Ин-т социологии РАН, Москва),
Б. Петрик (EHESS, Франция), **И.Ф. Попова** (Ин-т восточных рукописей, Санкт-Петербург),
М. Ривз (Манчестерский ун-т, Великобритания), **Н.В. Ссориин-Чайков** (ВШЭ, Санкт-Петербург),
Л.А. Чвырь (Ин-т востоковедения РАН, Москва), **П. Швайцер** (Венский ун-т, Австрия),
В.А. Шнирельман (ИЭА РАН, Москва)

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

Адрес редакции:
119991 Москва, Ленинский пр., д. 32а, тел. (495) 938-18-67
Интернет-сайт: <https://eo.ica.ras.ru>
e-mail: ethnorev@gmail.com

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology
Russian Academy of Sciences



ETNOGRAFIČESKOE OBOZRENIE

№ 5
SEPTEMBER–OCTOBER 2024

Founded in 1889
Published as Etnograficheskoe Obozrenie (1889–1916, 1992–present);
Etnografia (1926–1930); Sovetskaja Etnografia (1931–1991)
Publication frequency: 6 issues per year
Organ of the Division of History and Philology, Russian Academy of Sciences

EDITORIAL BOARD

Sergey Abashin (European U. at St. Petersburg),
Sergey Alymov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vladimir Bobrovnikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Marina Butovskaya (Inst. of Ethnology and Anthro., Moscow),
Maria Dobrovolskaya (Inst. of Archaeology, Moscow),
Alexei Elfimov, Editor-in-Chief (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Filippova, Associate Editor (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitri Funk (Moscow State Linguistic U.),
Pavel Kupriyanov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Marina Martynova (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitry Mikhel (Inst. of Scient. Inf. for Soc. Sciences (INION), Moscow),
Evgeniya Popova (Tomsk State U., Tomsk),
Sergey Sokolovskiy, Associate Editor (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Valery Tishkov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Trubina (University of North Carolina at Chapel Hill, USA)

ADVISORY BOARD

Yuri Berezkin (Kunstkamera, St. Petersburg), **Liudmila Chvyr** (Inst. of Oriental Studies, Moscow),
Nadezhda Lebedeva (Higher School of Economics, Moscow),
Marina Mogilner (U. of Illinois at Chicago, USA), **Vladimir Mukomel** (Inst. of Sociology, Moscow),
Boris Pétric (EHESS, France), **Irina Popova** (Inst. of Oriental Studies, St. Petersburg),
Madeleine Reeves (U. of Manchester, UK), **Peter Schweitzer** (U. of Vienna, Austria),
Viktor Shnirelman (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Nikolai Ssorin-Chaikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Virginie Vaté (CNRS, France), **Dmitry Zamiatin** (Moscow State University)

*Irina Kuchero*va Editorial Office Manager

Editorial Office Address:
Rm 1807, 32-a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia;
phone +7 (495) 938-1867

Website: <https://eo.ica.ras.ru>; e-mail: ethnorev@gmail.com

Специальная тема номера: Горские евреи: идентичность, многоязычие, история изучения группы (отв. ред.— С.Н. Амосова)

<i>С.Н. Амосова.</i> Горские евреи: от истории локальных групп к транснациональной истории.....	5
<i>Д.В. Сень.</i> Горские евреи Северо-Кавказского края в условиях (пере)конструирования группы: 1920-е — начало 1930-х годов	10
<i>В.И. Колесов.</i> О локальных группах горских евреев Кавказа: на примере гъубониго — джегонасских горских евреев.....	29
<i>С.Н. Амосова.</i> Горско-еврейская община Дербента: к проблеме самоидентификации	48
<i>А.Г. Агабабян.</i> О многоязычии у горских евреев Кавказа	68
<i>Л.М. Дрейер, И.В. Кузнецов, Р.Ш. Кузнецова.</i> Этнография горских евреев по материалам экспедиции 1994 г.	88

Исследования миграции и мигрантов

<i>Л.М. Гарипова.</i> Агентность детей в миграционных стратегиях и сценариях интеграции .	111
<i>К.А. Иванов, Ю.О. Корешкова.</i> Студенты в “сети”: социальные медиа как актор сборки “сетевых пространств” образовательных мигрантов в Иркутске	136
<i>И.В. Стародубовская.</i> Мигранты меняющиеся и меняющие: транслокальность и “социальные переводы” на примере дагестанского села Сивух	157

История науки

<i>Н.Б. Вахтин.</i> Судьба человека и судьба книги: Николай Шнакенбург и книга “Эскимосы СССР”	177
<i>Д.С. Ткаченко.</i> Ориентализм в нарративе российских путешественников и военных разведчиков о народах Северо-Западного Кавказа второй четверти XIX в.	200

Критика, обзоры, рецензии

<i>А.Л. Елфимов.</i> Антропологические традиции: итальянский взгляд (рец. на: Histories of Anthropology. Cham, 2023).....	218
<i>О.Д. Фаис-Леутская.</i> Горький привкус Италии (рец. на: Montanari M. Amaro. Un gusto italiano. Roma, 2023).....	226
<i>Е.И. Филиппова.</i> Культ различия, управляемый плюрализм и ностальгия по апартеиду (рец. на: Малахов В.С. Политика различий. Культурный плюрализм и идентичность. М., 2023).....	232
<i>А.Г. Козинцев.</i> Вверх по ступеням агентности: когда эволюция становится революцией (рец. на: Tomasello M. The Evolution of Agency: Behavioral Organization from Lizards to Humans. Cambridge, 2022)	238

Special Theme of the Issue: Mountain Jews: Identity, Multilingualism, and History of Studying the Group (guest editor S.N. Amosova)

<i>Amosova, S.N.</i> Mountain Jews: From a History of Local Groups to the Transnational History [Gorskije evrei: ot istorii lokal'nykh grupp k transnatsional'noi istorii]	5
<i>Sen', D.V.</i> Mountain Jews of the North Caucasus Area in the Condition of (Re)construction of the Group: 1920s – Early 1930s [Gorskije evrei Severo-Kavkazskogo kraia v usloviakh (pere) konstruirovaniia gruppy: 1920-e – nachalo 1930-kh godov]	10
<i>Kolesov, V.I.</i> On Local Groups of Mountain Jews of the Caucasus: The Case of g'ubonig'o – Dzhegonas Kuban Jews [O lokal'nykh gruppakh gorskikh evreev Kavkaza: na primere g'ubonig'o – dzhegonasskikh gorskikh evreev]	29
<i>Amosova, S.N.</i> The Derbent Community of Mountain Jews: On the Issue of Group's Identity [Gorsko-evreiskaia obshchina Derbenta: k probleme samoidentifikatsii]	48
<i>Agababyan, A.G.</i> On the Multilingualism of Mountain Jews of the Caucasus [O mnogoiazychiu u gorskikh evreev Kavkaza]	68
<i>Dreyer, L.M., I.V. Kuznetsov, and R.S. Kuznetsova.</i> Ethnography of Mountain Jews Based on Materials from the 1994 Expedition [Etnografiia gorskikh evreev po materialam ekspeditsii 1994 g.]	88

Migration Studies

<i>Garipova, L.M.</i> Children's Agency in Migration Strategies and Integration Scenarios [Agentnost' detei v migratsionnykh strategiiakh i stsennariikh integratsii]	111
<i>Ivanov, K.A., and I.O. Koreshkova.</i> Students on the "Web": Social Media as an Actor in Assembling "Network Spaces" of Educational Migrants in Irkutsk [Studenty v "seti": sotsial'nye media kak aktor sborki "setevykh prostranstv" obrazovatel'nykh migrantov v Irkutske]	136
<i>Starodubrovskaya, I.V.</i> Migrants Changing Themselves and Others: Translocality and Social Remittances – The Case of the Sivukh Rural Settlement [Migranty meniaiushchiesia i meniaiushchie: translokal'nost' i "sotsial'nye perevody" na primere dagestanskogo sela Sivukh]	157

History of the Discipline

<i>Vakhtin, N.B.</i> The Fate of a Person and the Fate of a Book: Nikolai Schnakenburg and the Volume "The Soviet Eskimos" [Sud'ba cheloveka i sud'ba knigi: Nikolai Schnakenburg i kniga "Eskimosy SSSR"]	177
<i>Tkachenko, D.S.</i> Orientalism in the Narratives of Russian Travelers and Intelligence Officers on Peoples of the North-West Caucasus in the Second Half of the 19th Century [Orientalizm v narrative rossiiskikh puteshestvennikov i voennykh razvedchikov o narodakh Severo-Zapadnogo Kavkaza vtoroi chetverti XIX v.]	200

Book Reviews and Critiques

<i>Elfimov, A.L.</i> Anthropological Traditions: An Italian View [Antropologicheskie traditsii: ital'ianskii vzgliad]: A Review of Histories of Anthropology, edited by G. D'Agostino and V. Matera	218
<i>Fais-Leutskaya, O.D.</i> A Bitter Flavor of Italy [Gor'kii privkus Italii]: A Review of Amaro. Un gusto italiano [Bitter: An Italian Taste], by M. Montanari	226
<i>Filippova, E.I.</i> Cult of Difference, Managed Pluralism, and Apartheid Nostalgia [Kul't razlichii, upravliaemyi pluralizm i nostalgii po aparteidu]: A Review of Politika razlichii. Kul'turnyi pluralizm i identichnost' [Politics of Difference: Cultural Pluralism and Identity], by V.S. Malakhov	232
<i>Kozintsev, A.G.</i> Up the Staircase of Agency: Evolution Turned Revolution [Vverkh po stupeniam agentnosti: kogda evoliutsiia stanovitsia revoliutsiei]: A Review of The Evolution of Agency: Behavioral Organization from Lizards to Humans, by M. Tomasello	238

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА:

Горские евреи: идентичность, многоязычие, история изучения группы (отв. ред. — С.Н. Амосова)

ГОРСКИЕ ЕВРЕИ: ОТ ИСТОРИИ ЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП К ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

С.Н. Амосова

Светлана Николаевна Амосова | <http://orcid.org/0000-0001-7614-6549> | sveta.amosova@gmail.com | младший научный сотрудник Центра славяно-иудаики | Институт славяноведения РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

Евреи, горские евреи, джуури, идентичность, субэтнические группы, татский миф

Аннотация

Настоящая статья представляет собой введение к специальной теме номера: “Горские евреи: идентичность, многоязычие, история изучения группы”, в которую вошли статьи Д.В. Сеня, В.И. Колесова, С.Н. Амосовой, А.Г. Агабабян, Л.М. Дрейера, И.В. Кузнецова и Р.Ш. Кузнецовой. Тема посвящена субэтнической еврейской группе, проживавшей дисперсно на Кавказе и в Закавказье, а сейчас являющейся транснациональной группой. За последние несколько десятилетий горские евреи пережили процессы активной миграции и адаптации в новых местах проживания, экономические и социальные изменения. Основная проблематика статей специальной темы номера: этническая идентичность горских евреев, их многоязычие и отношение к своему языку.

Информация о финансовой поддержке

Грантовая программа Исследовательского центра Частного учреждения культуры “Еврейский музей и Центр толерантности” (Москва) при финансовой поддержке А.И. Клячина [проект № R_21_43] (“Комплексное социо-антропологическое исследование горско-еврейской общины г. Пятигорска”)

Горские евреи — субэтническая еврейская группа, которая сформировалась, проживала (и частично до сих пор проживает) на Кавказе и в Закавказье, на территории современных Дагестана, Кабардино-Балкарии и Азербайджана. Однако с 1990-х годов горские евреи активно мигрируют и внутри страны, и вовне; в новых местах они продолжают проживать компактно, создавая крупные

Статья поступила 12.08.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 02.09.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Амосова С.Н. Горские евреи: от истории локальных групп к транснациональной истории // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 5–9. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050011> EDN: ATEYSG

Amosova, S.N. 2024. Gorskie evrei: ot istorii lokal'nykh grupp k transnatsional'noi istorii [Mountain Jews: From a History of Local Groups to the Transnational History]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 5–9. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050011> EDN: ATEYSG

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

общины, как, например, в Пятигорске и Москве (Россия) или в ряде городов Израиля (Офаким, Ор-Акива, Беэр-Шева, Хадера, Хайфа, Лод, Мигдаль ха-Эмек, Нетания, Акко, Сдерот и др.) и в США (в основном в Нью-Йорке) (см. подробнее о горских евреях в Израиле: *Брам* 2018). Горские евреи были и остаются многоязычными, но языком внутриэтнического общения является горско-еврейский (современное название *джуури*, сами носители традиции часто называют его “фарси” или “парси”, “наш язык”, “еврейский язык”) — язык иранской языковой группы (подробнее об эволюции терминологии названия языка см.: *Назарова* 2018, 2020; *Агабабян* в этом номере). Именно это языковое и религиозное единство позволило объединить группы евреев, проживавших достаточно далеко друг от друга в одну субэтническую группу, которую российская бюрократия во второй половине XIX в., а затем и исследователи стали называть “горские евреи”.

В советское время сформировался “татский миф” — концепция единства всех групп татского народа на основе языка, несмотря на их разную религиозную принадлежность. Эта концепция вызвала большую дискуссию как среди самих горских евреев, так и среди исследователей (которые были в основном евреями-ашкеназами). Однако “татский миф”, несмотря на значительное количество различных публикаций о нем, так и не был осмыслен исследователями-антропологами; нет четкого понимания, как большинство горских евреев относилось к этой концепции и как конструировало свою идентичность в советском обществе.

Со II половины XIX в. горские евреи стали объектом исследования и описания как этнографов и антропологов, так и лингвистов (подробнее об истории исследований горских евреев см.: *Семенов* 2018). Однако в послевоенное время публикаций, посвященных истории, культуре и антропологии этой группы, фактически не было. Исключением является дискуссия в конце 1970-х — 1980-е годы о “татском” происхождении горских евреев (см. об этом: *Семенов* 2018: 20–25). В 1990–2000-е годы происходит активное возвращение к изучению горско-еврейской (и в целом еврейской) проблематики в России: начинают выходить статьи и монографии об этой группе; проходит несколько конференций, посвященных горским евреям, а в рамках Международной междисциплинарной конференции по иудаике, которую на протяжении почти 30 лет организует центр “Сэфер”, регулярно собирается отдельная горско-еврейская секция. В 2018 г. выходит фундаментальная коллективная монография “История и культура горских евреев”, которая объединила авторов из Израиля и России; статьи посвящены истории, фольклору, антропологии и современному состоянию горско-еврейских общин.

В 1994 г. под эгидой Центра еврейского искусства Еврейского университета в Иерусалиме состоялась первая за многие годы российско-израильская экспедиция в Азербайджан и Дагестан, однако собранные в ее ходе этнографические материалы до сих пор полностью не опубликованы. Вошедшая в данный тематический блок статья Л.М. Дрейера, И.В. Кузнецова и Р.Ш. Кузнецовой, основанная на обширных полевых записях, сделанных непосредственными участниками этой экспедиции (Л.М. Дрейером и И.В. Кузнецовым), в какой-то степени восполняет этот пробел. Статья является своего рода продолжением публикации в сборнике “Проблемы и исследования археологии, этнологии и всеобщей истории” (*Дрейер и др.* 2024). После 1994 г. полевая работа в общинах горских евреев фактически не велась. Отдельные экспедиционные поездки были предприняты исследователями в 1980-е годы (см.: *Членов* 2020), но лишь в 2018 г. начинаются

систематические полевые выезды этнографов/антропологов в Дербент, Пятигорск и Нальчик.

В 1990-е годы, с одной стороны, произошел рост национального самосознания, сопровождавшийся возрождением еврейских традиций, а с другой – начались активные миграционные процессы и формирование новых диаспоральных групп и общин. Горские евреи, оставаясь в прежних местах проживания на Кавказе и в Закавказье или же переезжая в другие города и страны, сохраняют не только свою этническую идентичность, но зачастую и язык. При этом их общины, долгое время существовавшие в разных регионах, на значительном удалении друг от друга, и имеющие некоторые общие черты традиционной культуры, достаточно сильно отличаются отдельными элементами обрядов жизненного и календарного циклов и традиционной кухни. В условиях новых мест проживания, с одной стороны, учитывая большую сохранность традиции и избегание смешанных браков, актуализируются многие элементы культуры и идентичности, а с другой – происходит своего рода унификация культуры и, по всей вероятности, исчезают локальные особенности, в том числе и различия диалектов языка. Особенности разных локальных групп горских евреев зачастую оставались за пределами этнографических описаний, это касается и такого важного аспекта, как специфические территориальные (в том числе “аульные”) идентичности. Можно найти лишь отдельные статьи, где авторы обращаются к этой теме (см., напр.: *Куповецкий* 2010; *Колесов* 2020).

Этот тематический блок основан на полевых и разного рода архивных материалах; авторы вошедших в него статей обращаются к вопросам конструирования и поддержки идентичностей локальных групп горских евреев, анализируют, каким образом сохраняется горско-еврейский язык (*джуури*), какое место он занимает в лингвистическом репертуаре этого народа.

Научная литература

Брам Х. Интеграция горских евреев в Израиле: социальные и культурные аспекты // История и культура горских евреев / Науч. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018. С. 570–587.

Дрейер Л.М., Кузнецов И.В., Кузнецова Р.Ш. Из истории изучения горских евреев: экспедиция 1994 г. в Азербайджан и Дагестан по материалам полевого дневника // Проблемы и исследования археологии, этнологии и всеобщей истории: сборник научных трудов / Под ред. А.Г. Иванова. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2024. С. 109–122.

Колесов В.И. Горские евреи, урымы, черкесогаи: типология немусульманских групп Северо-Западного Кавказа середины XIX века // *Judaic-Slavic Journal*. 2020. № 2 (4). С. 33–59. <https://doi.org/10.31168/2658-3364.2020.2.05>

Куповецкий М.С. К исторической демографии территориальных групп горских евреев Азербайджана в XVII–XIX вв. // *Studia Anthropologica*. Сборник статей в честь проф. М.А. Членова / Ред.-сост. А.М. Федорчук, С.Ф. Членова; науч. ред. О.В. Белова. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2010. С. 145–173.

Назарова Е.М. Язык горских евреев в сравнительно-исторической перспективе // История и культура горских евреев / Науч. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018. С. 228–248.

- Назарова Е.М. Терминологическая ситуация с названием языка горских евреев // *Judaic-Slavic Journal*. 2020. № 2 (4). С. 60–85. <https://doi.org/10.31168/2658-3364.2020.2.06>
- Семенов И.Г. Источники по истории и культуре горских евреев. Основные этапы изучения // История и культура горских евреев / Науч. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018. С. 30–87.
- Членов М.А. Народная история из уст Рафаила Рафаилова (по полевым тетрадям 28 сентября 1985 г.) // *Judaic-Slavic Journal*. 2020. № 2 (4). С. 113–124. <https://doi.org/10.31168/2658-3364.2020.2.10>

Editor's Introduction

Amosova, S.N. Mountain Jews: From a History of Local Groups to the Transnational History [Gorskie evrei: ot istorii lokal'nykh grupp k transnatsional'noi istorii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 5–9. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050011> EDN: ATEYSG ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Svetlana Amosova | <http://orcid.org/0000-0001-7614-6549> | sveta.amosova@gmail.com | Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Jews, Mountain Jews, Juhuri, identity, sub-ethnic groups

Abstract

This article is an introduction to the issue's special theme on “Mountain Jews: Identity, Multilingualism, and History of Studying the Group”, featuring contributions by Dmitriy Sen', Vladimir Kolesov, Svetlana Amosova, Arusyak Agababyan, Leonid Dreyer, Igor Kuznetsov, and Rita Kuznetsova. The theme is devoted to the discussion of a sub-ethnic Jewish group. Mountain Jews lived dispersed in the Caucasus and Transcaucasia, and now this is a transnational group. This group has experienced processes of active migration and adaptation in new places of residence, economic and social changes over the past few decades. The main topics of the special theme are the ethnic identity of Mountain Jews, as well as their multilingualism and attitude towards their language.

References

- Bram, K. 2018. Integratsiia gorskikh evreev v Izraile: sotsial'nye i kul'turnye aspekty [Integration of Mountain Jews in Israel: Social and Cultural Aspects]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E.M. Nazarova and I.G. Semenov, 570–587. Moscow: GBPrint.
- Chlenov, M.A. 2020. Narodnaia istoriia iz ust Rafaila Rafailova (po polevym tetradiam 28 sentiabria 1985 g.) [Folk History from the Mouth of Rafail Rafailov (According to Field Notebooks on September 28, 1985)]. *Judaic-Slavic Journal* 4 (2): 113–124. <https://doi.org/10.31168/2658-3364.2020.2.10>
- Dreier, L.M., I.V. Kuznetsov, and R.S. Kuznetsova. 2024. Iz istorii izucheniia gorskikh evreev: ekspeditsiia 1994 g. v Azerbaidzhan i Dagestan po materialam polevogo dnevnika [From the History of Mountain Jews Studies: The 1994 Expedition to Azerbaijan and Dagestan (According to the Field Data)]. In *Problemy i issledovaniia arkheologii, etnologii i vseobshchei istorii: sbornik nauchnykh trudov* [Problems and Researches of Archeology, Ethnology and General History: Collection of Scientific Works], edited by A.G. Ivanova, 109–122. Krasnodar: Kubanskii

gosudarstvennyi universitet.

- Kolesov, V.I. 2020. Gorskie evrei, urymy, cherkesogai: tipologiya nemusul'manskikh grupp Severo-Zapadnogo Kavkaza serediny XIX veka [The Mountain Jews, the Uryms, the Cherkesohays: The North-Western Caucasus Non-Muslim Groups Typology in the Middle of the 19th Century]. *Judaic-Slavic Journal* 4 (2): 33–59. <https://doi.org/10.31168/2658–3364.2020.2.05>
- Kupovetsky, M.S. 2010. K istoricheskoi demografii territorial'nykh grupp gorskikh evreev Azerbaydzhana v XVII–XIX vv. [About the Historical Demography of the Azerbaijan Mountain Jews Territorial Groups at 17th–19th Centures]. In *Studia Anthropologica. Sbornik statei v chest' prof. M.A. Chlenova* [Studia Anthropologica: A Festschrift in Honour of Michael Chlenov], edited by A.M. Fedorchuk, S.F. Chlenova, and O.V. Belova, 145–173. Moscow; Jerusalem: Mosty kul'tury; Geshtarim.
- Nazarova, E.M. 2018. Yazyk gorskikh evreev v sravnitel'no-istoricheskoi perspective [The Language of the Mountain Jews in a Comparative Historical Perspective]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E.M. Nazarova and I.G. Semenov, 228–248. Moscow: GBPrint.
- Nazarova, E.M. 2020. Terminologicheskaya situatsiya s nazvaniem yazyka gorskikh evreev [Terminological Situation with the Name of the Language of the Mountain Jews]. *Judaic-Slavic Journal* 4 (2): 60–85. <https://doi.org/10.31168/2658–3364.2020.2.06>
- Semenov, I.G. 2018. Istochniki po istorii i kul'ture gorskikh evreev. Osnovnye etapy izucheniia [Sources on the History and Culture of Mountain Jews: Main Stages of Study]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E.M. Nazarova and I.G. Semenov, 13–29. Moscow: GBPrint.

ГОРСКИЕ ЕВРЕИ СЕВЕРО-КАВКАЗСКОГО КРАЯ В УСЛОВИЯХ (ПЕРЕ)КОНСТРУИРОВАНИЯ ГРУППЫ: 1920-Е — НАЧАЛО 1930-Х ГОДОВ

Д.В. Сень

Дмитрий Владимирович Сень | <http://orcid.org/0000-0002-5222-4685> | dsen1974@mail.ru | д.и.н., профессор Института истории и международных отношений | ФГАОУ ВО “Южный федеральный университет” (ул. Большая Садовая 105/42, Ростов-на-Дону, 344006, Россия)

Ключевые слова

адаптация, горские евреи, переселение, Северный Кавказ, Северо-Кавказский край

Аннотация

В статье анализируется политика советской власти по расселению и землеустройству в Моздокском и Степновском районах Терского округа Северо-Кавказского края нескольких групп горских евреев. Выявляются цели и задачи (экономические и политические), а также этапы соответствующих переселенческих мероприятий 1920-х — начала 1930-х годов. Выявляются происхождение и количественный состав нескольких групп горских евреев, активно вовлекаемых различными органами власти и другими структурами в расселение по территории Терского округа. Исследование позволило установить существенную роль краевых отделений Общества по земельному устройству еврейских трудящихся и Комитета по земельному устройству еврейских трудящихся в процессах освоения горскими евреями выделенных им участков в Терском округе. По итогам проведенного исследования существенно уточнен групповой состав (происхождение и пр.) горских евреев, участвовавших в создании (моно)еврейских поселений на территории Северо-Кавказского края.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 23-28-00106]

В историографии существует мнение о том, что самым известным примером “поселенческой политики в отношении евреев на Юге России (в 1920-е годы. — Д.С.) стала организация двух населенных пунктов Ганштаковки Моздокского района и Богдановки Степновского района” (Акопян 2016: 55). Данное суждение может быть принято при определенном уточнении: приведенный социально-экономический и политический проект советской власти не был “предопределен” в географическом отношении. Более того, на протяжении

Статья поступила 12.08.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 02.09.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Сень Д.В. Горские евреи Северо-Кавказского края в условиях (пере)конструирования группы: 1920-е — начало 1930-х годов // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 10–28. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050027> EDN: ASZWJE

Sen', D.V. 2024. Gorskie evrei Severo-Kavkazskogo kraia v usloviakh (pere)konstruirovaniia gruppy: 1920-e — nachalo 1930-kh godov [Mountain Jews of the North Caucasus Area in the Condition of (Re)construction of the Group: 1920s — Early 1930s]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 10–28. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050027> EDN: ASZWJE

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

1920-х годов рассматривались различные варианты обустройства горских евреев Северо-Кавказского края (далее – СКК) путем решения более общей задачи – землеустройства на Юге России так наз. трудящихся евреев – как горских, так и ашкеназов, как старожильческих еврейских групп, так и “новых” сообществ, появившихся в регионе после Первой мировой и Гражданской войн. Цель статьи состоит в исследовании переселенческих процессов, инициированных советской властью и ее органами, приведших к изменению пространственного размещения горских евреев на территории СКК в 1920-е – начале 1930-х годов. Автор полагает необходимым актуализовать вопросы формирования населения хуторов Ганштаковка и Богдановка за счет прежде всего *разных* горско-еврейских групп Северного Кавказа, их адаптации к новым условиям (включая трансформацию традиционных занятий и участие в реализации советской властью политики коренизации, коллективизации, культурной революции). Определение мест “выхода” горских евреев на территорию Терского округа в 1920-е годы с других территорий Северного Кавказа – актуальная исследовательская задача, решаемая автором с привлечением новых архивных документов.

Существенный исследовательский интерес представляют мероприятия различных органов и структур (не только краевых отделений Комзета – Комитета по земельному устройству еврейских трудящихся и ОЗЕТа – Общества землеустройства еврейских трудящихся, но и их низовых структур, а также крайкома и крайисполкома СКК) по выявлению, учету и перемещению горско-еврейского населения, а также получению всевозможных сведений о нем. Полагаю, что в ходе таких мероприятий осуществлялись многочисленные описания конкретных горско-еврейских групп; терминология, методика и содержание этих описаний могут быть успешно применены в ходе реконструкции миграционной истории горских евреев в 1920-е – начале 1930-х годов, а также представлений о них в советском обществе и его структурах. Наконец, считаю перспективным изучение новых для горских евреев СКК процессов группообразования, характеризуя их участников в качестве локальных “сетевых сообществ”¹. (Моно)горско-еврейские хутора (колонии) Богдановка и Ганштаковка стали итогом не только концентрированного заселения так наз. еврейских колонизационных фондов, но и менявшихся акторно-сетевых коммуникаций самих горских евреев. Примечательно, что здесь во второй половине 1920-х – 1930-е годы свое развитие получили коммуникационные векторы, характерные для локальных горско-еврейских групп Северного Кавказа в дореволюционный период. Одна из групп (кубанские “джегонасы”), что примечательно, обрела новые основания для “открытой” консолидации и пополнения, так как события Гражданской войны привели к ее существенно ослаблению и даже к “исчезновению” из общественного (в т.ч. дискурсивного) пространства до событий середины 1920-х годов. Произошло очередное конструирование группы (групп) горских евреев, создававшей(ших) в моделируемых властью условиях новые для себя культурные симбиозы. Необходимо сказать также о том, что некоторые вопросы еврейской, в частности горско-еврейской, колонизации Северного Кавказа, деятельности ОЗЕТа и Комзета на Юге России в 1920-е – начале 1930-х годов исследовались в трудах В.З. Акопяна, В. Дымшица, В.Ю. Коваленко, С.А. Шпагина (Акопян 2016; Дымшиц, Бегун 1999; Коваленко 2009: 159–210; Шпагин 1994, 1995). Уникальный полевой материал, в том числе повествующий о жизни горских евреев Богдановки и Ганштаковки (хутор Менжинского), собран усилиями С.А. Даниловой (Исход горских евреев 2000).

К середине 1920-х годов численность евреев СКК, образованного в 1924 г., почти удвоилась (Акопян 2016: 52); это произошло за счет как европейских (покинувших западные районы страны), так и горских евреев (оставивших свои поселения в Дагестане и Северном Азербайджане). По данным А.В. Аверьянова, евреи оказались на пятом месте среди национальных меньшинств СКК по итогам Всесоюзной переписи 1926 г. (Аверьянов 2020: 105): их было 39500 человек. Примечательно, что именно по итогам этой переписи горские евреи впервые были выделены в качестве отдельной этнической общности; их численность на территории края составила около 4 тыс. человек (Там же). Для сравнения приведем численность горских евреев в СССР по переписи 1926 г.: мужчин 12476 человек (городское и сельское население), женщин 13390 человек, всего 25866 человек; из них в РСФСР – мужчин 7421 человек, женщин 8088, всего 15509 человек (Всесоюзная перепись 1928: 10). При этом подавляющая часть горских евреев проживала в городах. Замечу, что горские евреи СКК (“городские” и “сельские”) оказались представлены в это время не только старожильческими группами (Грозный, Нальчик, горско-еврейское население бывшего пос. Джеджонасско-Еврейского Кубанской обл.), но также переселенческими (беженцы). В последнем случае речь идет о том, что,

будучи переселенцами из Дагестана и северного Азербайджана, чьи аулы были разрушены в ходе Гражданской войны, горские евреи (т.е. *новые* переселенцы. – Д.С.)... обосновались главным образом в городах Северо-Кавказского края, в том числе Грозном, Пятигорске, Моздоке и т.д. (Аверьянов 2020: 105).

“Приобщение” горских евреев к сельскохозяйственному труду было тесно увязано не только с идеологией, но и с географией их будущего расселения по *разным* территориям СКК. Новые инициативные работы начались уже в 1925–1926 гг., в период открытия в крае региональных и местных отделений Комзета и ОЗЕта. К слову, региональные власти и общественные организации понимали специфику социально-экономических проблем именно горских евреев СКК. 28 сентября 1926 г. секретариат Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) утвердил предложение комиссии краевого агитпропа о работе среди горских евреев. Признавалось, что поскольку “горско-еврейская народность как по языку, быту и другим признакам мало общего имеет с европейским евреем... их обслуживание должно производиться самостоятельно горскими евреями” (ЦДНИРО. Д. 340. Л. 4, 13)². Столь “идеалистическая” позиция вскоре сошла на нет: вопросы землеустройства горских евреев, их переселения на новые места жительства стали направляться и даже решаться Северо-Кавказским областным (с 1927 г. – краевым) правлением ОЗЕта и краевым отделением Комзета, а также крайкомом и крайисполкомом СКК. Горских евреев поддерживали и власти Кабардино-Балкарской автономной области (КБАО); во второй половине 1925 г., по итогам работы III пленума ЦИК КБАО 26 июля 1925 г. (в т.ч. благодаря личной активной позиции руководителя КБАО Б.Э. Калмыкова) Нальчикская горско-еврейская колонка (поселок) была выделена в отдельную административную единицу с автономным управлением (автономию) – Горско-Еврейскую колонию (УЦГА АС КБР. Д. 251. Т. 1. Л. 38–38об, 39–39об; Д. 122. Л. 190–191; Сень 2023: 57–68). Согласно протоколу заседания секретариата Северо-Кавказского краевого комитета ВКП(б),

доклад о работе среди горских евреев (а также о землеустройстве трудящихся евреев) было решено представить на краевом совещании секретарей еврейских секций 24 ноября 1926 г. (ЦДНИРО. Д. 315. Л. 2). СевкавОЗЕТ и СевкавКомзет активно занялись в 1926 г. сбором информации о горских евреях Северного Кавказа, в частности путем выезда в города региона (ГАРО. Д. 1. Л. 10–13, Д. 32. Л. 12); в том же году стали уточняться планы переселения горских евреев Моздокского района на участок в Терском округе (Там же. Л. 14–18). Имеются данные о 138 семьях в составе 662 едоков, зарегистрированных для этого переселения (Там же. Л. 14), а также о программе обустройства для первых 60 семейств горских евреев на 1927 г.

Вопрос о землеустройстве горских евреев в районе Моздока Терского округа был поставлен на повестку дня уже весной 1925 г. Бюро Терского окружкома партии, рассмотрев 14 мая положение нацменьшинств в Моздокском районе, приняло решение предложить Окрплану обсудить возможность наделения землей “проживающих в районе армян и горских евреев” (Акопян 2016: 55). В мае 1926 г. еврейским беженцам было выделено 2648 десятин земли в Пиевском сельсовете в 22 верстах к северу от Моздока. На них предполагалось поселить те самые 138 семей в составе 662 человек, о которых писалось выше (Там же); причем СевкавОЗЕТ склонялся к переселению моздокских горских евреев не в 1926, а в 1927 г. (ЦДНИРО. Д. 14. Л. 1). Судя по всему, только в 1927 г. произошло закрепление, с одобрения Северо-Кавказского крайкома ВКП(б), за горскими евреями определенного им земельного участка (ЦДНИРО. Д. 471. Л. 2, 31). При поддержке Комзета и ОЗЕТа активно выделялись средства и техника для будущих переселенцев. В одной газетной публикации 1926 г. говорилось о том, что в ближайшие три года Комзет планирует “охватить землеустройством до 600 семей горских евреев, преимущественно беженцев из Джагонасса, Дагестана и Закавказья, проживавших в Грозном и других городах края” (Акопян 2016: 55).

Вместе с тем еще до создания в регионе структур Комзета и ОЗЕТа их Центральными правлениями, а также Северо-Кавказским крайкомом ВКП(б) прорабатывался вопрос об осуществлении еврейской колонизации в Черноморском и Сальском округах СКК (Там же). Одним из решений Бюро крайкома ВКП(б) от 29 мая 1925 г. признавалось “возможным переселение евреев в Сальский округ на бесспорно свободные земли, при условии полного устранения возможности к созданию земельных тяжб с окружающим населением” (ЦДНИРО. Д. 121. Л. 2). На заседании Бюро крайкома от 29 августа 1925 г. слушался вопрос о предоставлении евреям земельных участков в Сальском и Черноморском округах: постановление Президиума Черокрисполкома было одобрено, а фракции Президиума КИКа (Краевого Исполнительного комитета) было поручено согласовать окончательную редакцию документа (ЦДНИРО. Д. 138. Л. 1). Идея переселения горских евреев Моздока в Сальский округ была поддержана крайкомом и крайисполкомом СКК. В.З. Акопян полагает, что “Сальский проект”, несмотря на поддержку со стороны Центрального правления ОЗЕТа и центральных советских учреждений, провалился (Акопян 2016: 54). Это не вполне верно, поскольку образованная тогда в округе Ново-Израильская община оказалась вообще представлена не евреями, а русскими сектантами (ЦДНИРО. Д. 563. Л. 12–13, 25). Кроме того, в ходе обсуждения данного проекта по землеустройству горских евреев в 1926 г. власти как раз *не торопились*: учитывались риски освоения именно этого массива как не очень подходящего

в климатическом и др. отношениях (ГАРО. Д. 14. Л. 1, 3, 21–25об., 32). При этом была предпринята попытка решения действительно сложной задачи: изучить “в естественно-историческом и экономическом отношениях” те районы СКК, “в которых возможен был бы массовый переход к сельскому хозяйству трудящихся евреев” (Там же. Л. 5). Более того, идея переселить “трудящихся евреев” в Сальский округ вновь была представлена в планах СевкавОЗЕТа на 1929/1930 хозяйственный год (ГАРО. Д. 56. Л. 36, 58).

Еще один вектор решения вопроса о землеустройстве трудящихся евреев был связан с возможным созданием так наз. Приазовской Еврейской автономной области со столицей в Керчи. Территория области должна была частично охватить земли между Кубанью и Азовским морем (Кубанский округ Северо-Кавказского края) (ЦДНИРО. Д. 370. Л. 95, 96; *Могаричев* 2018: 85–98, 2020: 58–64; *Гольде* 1928: 13–15, 1929а: 6–9, 1929б: 3–4; ЦК РКП(б)–ВКП(б) 2005: 368–369, 374–375, 376–378). Провал данного проекта оказался связан с разными причинами, в том числе с негативным отношением к нему многих советских руководителей. Другое дело, что в ходе обсуждения указанного проекта (напр., в 1926 г.) рассматривалась возможность заселения евреями также Черноморского побережья СКК (ЦДНИРО. Д. 370. Л. 96, 142, 143). Отмечу, что выделение земель в Новороссийском округе (т.е. на Черноморском побережье Кавказа) предусматривалось как дополнительная мера, “имея в виду переселение туда также горских евреев” (Там же. Л. 143). Любопытно, что это была цитата из окончательной редакции документа “О землеустройстве евреев”, принятого на заседании Политбюро ЦК ВКП(б) 8 июля 1926 г. Впрочем, еще в справке комиссии Политбюро от 23 февраля 1926 г. (ЦК РКП(б)–ВКП(б) 2005: 370) указывалось, что планируемые для выделения евреям земли Черноморья предназначались именно горским евреям. Другое дело, что центральные власти явно переоценивали тогда численность горских евреев: “На Кавказе имеется 75 тыс. чел. горских евреев, изгнанных во время Гражданской войны из их горных аулов, где жили горным земледелием и садоводством” (Там же). Не исключено, что существенное охлаждение советского руководства к созданию Еврейской автономной области привело к активизации планов по компактному расселению горских евреев по территории СКК. Можно также предположить, что после исключения Сальского округа из земель, предназначенных для массовой еврейской колонизации (Еврейской автономной области?) (Там же: 375), актуализировался вопрос о переселении туда именно горских евреев.

Правовое и иное, включая финансовое, сопровождение землеустройства горских евреев в Моздокском районе было закреплено на Бюро Севкавказкома ВКП(б) 13 мая 1927 г. (ЦДНИРО. Д. 471. Л. 2, 31). СевкавОЗЕТ принимал активное участие в финансовой поддержке горских евреев Терского округа, в том числе путем перечисления средств Терскому отделению ОЗЕТа, как, например, в 1927 г. – “на кормешку (sic!) и питание переселенцев и скота” (ГАРО. Д. 22. Л. 4). Именно Терское отделение ОЗЕТа, как сказано в источнике, осуществляло всю оперативную работу “по земельному устройству Горских евреев в Моздокском и Степновском районах” (ГАРО. Д. 47. Л. 69). Уже весной 1927 г. на так наз. Моздокских фондах поселились первые 60 семей горских евреев, населенный пункт которых сначала получил название Возрождение, а затем стал именоваться Ганштаковкой (в честь М.И. Ганштака – на тот момент председателя Терского окружного отделения ОЗЕТа) (*Акопян* 2016: 55). На заседании президиума

Терского отделения ОЗЕТа от 6 октября 1927 г. М.И. Ганштак сообщил о своей поездке в Моздокский и Степновский районы, в том числе об обустройстве первой очереди так наз. моздокских переселенцев в количестве 60 семейств, “почти все с семьями, на участке”. Там же заканчивались работы по возведению первых 23 домов и пр. (ГАРО. Д. 35. Л. 42). Весной того же года колонисты Возрождения произвели посев ряда зерновых и иных культур, хотя урожай в целом не удался (У горских евреев-колонистов 1927). Намного важнее свидетельство тех лет о том, что эти горские евреи из Моздока являлись выходцами из Дагестана, бежавшими оттуда в 1918 г., а также об их количественном составе: 160 семейств, из которых “138 с 622 едоками осели на землю” (Там же).

Важно, что в докладе М.И. Ганштака было упомянуто об “участке Джегонасса” и “о джегонасских переселенцах”, обустройству которых должна была посодействовать передача участка № 72, принадлежавшего артели “Зернопродукт”. Признавалось необходимым “немедленно приступить к организации переселенцев Джегонасса, составить списки уже изъявивших переселиться”, произвести заявку на 2000 десятин земли для 100 семейств этих переселенцев. Наконец, для проведения в жизнь постановления Президиума об организации Джегонасских переселенцев, оформления их в товарищества, а также для ознакомления их с положением дел и планами ближайших работ по Степновску было решено командировать в станицу Невинномысскую т. Дикмана. Эта информация имеет принципиальное значение для решения актуального вопроса о месте (местах) проживания горских евреев Джегонасско-Еврейского поселка в годы Гражданской войны и по ее окончании. По мнению В. Дымшица, во время Гражданской войны “станция (Джегонаская, по терминологии автора.— Д.С.) была разрушена, а евреи бежали в соседний Моздок” (Дымшиц, Бегун 1999: 182). В.И. Колесов пишет, что поселок исчез в начале 1920-х годов, а “жители его расселились по другим районам Северного Кавказа” (Колесов 2020: 40). В.Ю. Коваленко считает, что, согласно большевистской точке зрения, отраженной в одном из документов того времени, джегонасские евреи

покинули место проживания вследствие набегов банд Шкуро на Карачаево-Черкессию, которые практически до основания разорили поселение. В результате горские евреи бежали и укрылись в станице Невинномысской, а “остатки селения Джегонасс были заняты карачаевским народом” (Коваленко 2009: 138).

И.В. Михайлов посчитал, что “в 1918 г. аул (так он именует с. Джегонасское.— Д.С.) был уничтожен белогвардейскими бандитами, которые дислоцировались в лесах Джагонаса” (Михайлов 2014: 35). Вопрос о судьбе джегонасских горских евреев (об истории этой группы см.: Колесов, Сень 2000) в 1920-е годы носит действительно дискуссионный характер (Соловьева 2016: 170–171; Хатуев 2016: 43); полагаю, что об их массовом проживании в родном поселке на территории Карачаево-Черкесской автономной области в указанный период говорить не приходится. Конечно, отдельные горские евреи из числа старожилов могли вернуться в с. Джегонасское — именно так в постреволюционных условиях стал называться пос. Джегонасско-Еврейский. В 1922 г. указанное селение отошло в составе многих других населенных пунктов Баталпашинского отдела к Карачаево-Черкесской автономной области, учрежденной декретом ВЦИК

от 12 января 1922 г. При этом замечу, что исчезновение из устоявшегося топонима (“Джегонасско-Еврейский”) второй, “этнически” маркированной его части, может свидетельствовать о том, что к указанному времени горские евреи *массово* там не проживали. К сказанному добавлю, что с. Джегонасское, вероятно, не было полностью уничтожено и что часть горских евреев проживала в нем в первой половине 1920-х годов. На это, к примеру, указывают данные военно-учетной карточки Г.С. Рабаева, горского еврея, 1924 г.р. Он показан уроженцем “села Джекана” Усть-Джегутинского р-на Орджоникидзевского края (Рабаев Г.С. б.г.). Безусловно, приведенное название является производным (искаженным) от “Джего(а)нас”. В другом документе о Г.С. Рабаеве вариант названия места его рождения (“с. Джаганаз”) (Учетная карточка Г. Рабаева б.г.) еще ближе к интересующему нас “исходному” топониму. “Обнаружение” джегонасских евреев в ходе переселенческой политики советской власти в Терский округ во второй половине 1920-х годов я бы выделил как самостоятельный кейс, поскольку этот вопрос исключительно важен для исследователей, занимающихся историей горских евреев Северо-Западного Кавказа XX в. Полагаю, что большая часть джегонассцев, по состоянию на середину 1920-х годов (и, предположу, даже несколько раньше) проживала на территории Армавирского округа, непосредственным образом “тяготая” к станции Невинномысской. Одна из загадок их пребывания на территории данного округа состоит в том, что Всесоюзная перепись 1926 г. их вообще там не зафиксировала! Полагаю, что “бывшие” джегонасские евреи были “обнаружены” усилиями властных и общественных структур в ходе колонизации так наз. еврейских фондов Терского округа СКК. Очевидно, связующую *позитивную* роль между ними и крупными властными и иными структурами СКК сыграло Армавирское отделение ОЗЕТа, созданное 24 июня 1927 г.; подобное отделение также существовало в станции Невинномысской. Один из самых первых (среди других выявленных) документов о намечавшемся переселении джегонасских евреев относится к лету 1927 г. В оперативных планах Терского отделения ОЗЕТа на вторую половину 1927 г. значился “перевод на землю 70 семейств Джегонасских горских евреев” (ГАРО. Д. 35. Л. 2). В целях их инструктирования и проведения регистрации “в центр их места нахождения в станицу Невинномысскую (sic!) был командирован член правления Терского ОЗЕТа т. Большук” (Там же. Л. 5). Исключительно важна фраза из того же документа о том, что “Джегонасские евреи проживают в ряде станиц и аулов!” (Там же); необходимую работу по их *выявлению* и регистрации предполагалось закончить в начале сентября 1927 г. Определенная инициатива имела место со стороны самих джегонассцев: так, их представителями было направлено письмо в Терское окружное правление ОЗЕТа в том же году (Там же. Л. 38).

Официально открыть колонию Ганштаковка планировалось 28 декабря 1928 г. после намеченных на 22 декабря выборов сельсовета и его председателя (ГАРО. Д. 47. Л. 10б). В этот же день (22 декабря) должны были заслушать и отчетный доклад Моздокского РИКа. При этом вопрос о горско-еврейском сельсовете курировался, что вполне естественно, крайисполкомом (Там же. Л. 26). Любопытно, что когда 12 января 1929 г. выборы в этот сельсовет наконец были проведены, то оказалось, что из 10 депутатов половину составляли коммунисты и комсомольцы. В.З. Акопян полагает, что такое положение вещей связано с проживанием в Ганштаковке ашкеназских евреев, среди которых было больше членов ВКП(б) (Акопян 2016: 57). Власти старались решать вопросы обустрой-

ства горско-еврейских переселенцев в Терском округе: для них строились дома, рылись колодцы, организовывались подсобные заработки, выделялись семенные ссуды, трактора, развивалась инфраструктура; жители хуторов привлекались к участию в посевных кампаниях (ГАРО. Д. 47. Л. 4, 5, 7, 8, 21, 25, 35об, 36–37, 53; Д. 32. Л. 2, 10; Д. 56. Л. 36; ЦДНИРО. Д. 728. Л. 7). Показательны слова председателя Терского Комзета Окрисполкома т. Костенко на заседании 6 сентября 1928 г.: “Констатировать удовлетворительное состояние на фондах Моздокского переселения, считая, что первая еврейская деревня на Северном Кавказе построена” (ГАРО. Д. 47. Л. 29). На том же заседании выражалась готовность помочь переселенцам преодолеть трудности очередного зимнего сезона. Положение дел на Степновских участках, признававшееся нормальным, все же характеризовалось недовольством со стороны переселенцев в связи как с недоработками ОкрЗУ, так и с “недисциплинированностью Грозненской группы переселенцев” (ГАРО. Д. 47. Л. 29).

Преследуя цели “аграризации” горских евреев, власти не всегда были последовательны в действиях по сохранению их традиционных занятий³. Параллельно решались вопросы так наз. культурного строительства, включая пропаганду и внедрение нового образа жизни, в том числе с помощью выдвиненцев из рядов самих горских евреев-переселенцев. Так, Д.А. Измайлов был утвержден в должности избача в “колонии Ганштаковка” с 1 октября 1928 г. с окладом 49 руб. в месяц (Там же. Л. 7). Став вскоре членом ВЛКСМ, он оказался среди делегатов 1-го Терского окружного совещания нацменьшинств (июль 1929 г.) как представитель горских евреев Ганштаковского сельсовета (Коваленко 2009: 173). Более того, после окончания колхозных курсов в Краснодаре именно Д.А. Измайлов, как считает В.Ю. Коваленко, стал первым председателем колхоза “КИМ” в хуторе Ганштаковка (Коваленко 2009: 174). Бениаминов и Х. Рабаев стали делегатами 1-й Всекавказской конференции работников просвещения горских евреев (Там же: 172).

Переселение горских евреев в указанные хутора (колонии) осуществлялось несколькими партиями и в разные годы. Из протокола заседания правления СевкавОЗЕТа от 29 января 1928 г. следует, что контингент заселяющихся горских евреев на фондах Терского округа был представлен *тремя группами*: 75 семей второй очереди моздокских переселенцев, 70 семей джегонасских переселенцев и 65 семей грозненских переселенцев (ГАРО. Д. 32. Л. 10). Тогда же речь зашла о том, чтобы доукомплектовать контингент переселенцев нальчикскими горскими евреями (о необходимости их частичного “переселения из пределов колонии” г. Нальчика сказано в “Докладе комиссии по проработке вопросов Горско-Еврейской колонии” от 24 ноября 1927 г. [ГАРО. Д. 30. Л. 19]. Важным для анализа положения нальчикских горских евреев является весь этот документ [Там же. Л. 19–20]; также см. другой документ о вероятном переселении нальчикских евреев [ГАРО. Д. 47. Л. 94; Д. 32. Л. 10]). Из документа от 2 февраля 1928 г. следует, что горским евреям “Нальчикской автономной колонии” было выделено 20 нарядов на переселение в Степновский район с весны 1928 г. (ГАРО. Д. 47. Л. 103). Впрочем, еще летом 1928 г. признавалось нецелесообразным переселение на “еврейские фонды” первых пяти семей нальчикских евреев (Там же. Л. 37). Их представитель Шаулов посетил в числе других одиннадцати горских евреев заседание окружной конференции Терского отделения ОЗЕТа 17 июня 1928 г. (Там же. Л. 41а–48). Список же “переселенцев Джегонасских евреев” был утвержден на заседании президиума Терского окружного правления

ОЗЕТа 2 марта 1928 г. (Там же. Л. 94). Отмечу, что летом 1928 г., еще до массового переселения на участок Степновского района грозненских и джегонасских горских евреев, признавалось необходимым направить на летние работы до осени 50 представителей от всех этих семейств, из которых 70 % — джегонассцы, 30 % — грозненские евреи (Там же. Л. 40). Интересна одна из форм самоорганизации горских евреев на территории Армавирского округа — товарищество. Так, 1 февраля 1928 г. на заседании правления Терского отделения ОЗЕТа было заслушано письмо “Кубано-Еврейского Товарищества Джегонасских горских евреев” (Там же. Л. 104). Предполагая закупку для их переселения лошадей и бричек, в Терском ОЗЕТе было решено обратиться в Терсельхозкредитсоюз с просьбой о выделении ссуды в размере 23000 руб.

По итогам заседания президиума Терского окружного правления ОЗЕТа от 5 мая 1928 г. один из сотрудников направлялся по запросу Невинномысского ОЗЕТа в станицу Невинномысскую для обсуждения вопроса “о предстоящем переселении джегонасских евреев в Степновском районе” (ГАРО. Д. 47. Л. 72). На заседании же президиума Терского окружного правления ОЗЕТа от 18 июня 1928 г., что особенно примечательно, присутствовали три представителя от джегонасских переселенцев (Мотаев⁴, Мелихов, Позоров) и два (Матаев и Шубаев) — от грозненских (Там же. Л. 38). Одному из сотрудников ОЗЕТа тогда поручалось “немедленно” выехать в станицу Невинномысскую для отбора и перевозки джегонасских переселенцев “этого года”, а другому — в Грозный для отбора и отправки на фонды “грозненской группы” (Там же). На заседании того же президиума 27 октября 1928 г. рассматривался вопрос о составлении оперативного плана на 1928—1929 гг. по земельному устройству горских евреев в Терском округе (на основании постановления ЦентрКомзета об утверждении 100 нарядов на переселение в Степновский район) и о доустройстве в том же районе 45 семей, а также о “доустройстве” 72 семей второй очереди в Моздокском районе (Там же. Л. 4).

Стоит обратить внимание на то, что Ганштаковка была основана и стала заселяться раньше (с весны 1927 г.), а Богдановка — позже, вероятно, ближе к середине 1928 г. Всего в Богдановке предполагалось поселить 350 семей. Однако из-за сложных адаптационных условий (недостаток питьевой воды, необходимость выделки самана самими переселенцами и пр.) на новой территории к середине 1928 г. обосновалось — указывает В. Дымшиц без ссылки на документы — только 60 семей горских евреев (Дымшиц, Бегун 1999: 129). Из доклада М.И. Ганштака от 20 мая 1928 г. следует, что на Степновских фондах, куда было утверждено нарядов на 150 семей *будущих* переселенцев, горские евреи *еще не проживали* — там пока решались другие вопросы. При этом указывалось, что на Моздокские фонды к тому времени прибыла уже *вторая* очередь переселенцев численностью 78 семей (ГАРО. Д. 47. Л. 67). Все это происходило достаточно оперативно, так как списки горских евреев второй очереди были утверждены незадолго до того — 5 мая 1928 г. (Там же. Л. 69). Важно отметить, реконструируя состав разных горско-еврейских групп, что горские евреи первой и второй очереди, переселяемые в Моздокский район (в т.ч. из Моздока), приходились друг другу родственниками (Там же. Л. 91).

К августу 1928 г. на Степновских фондах обосновалось уже 20 семейств горских евреев (джегонассцев), желавших остаться на зиму и сумевших перевезти на эти земли свои семьи (ГАРО. Д. 47. Л. 10—11). При этом для этих же джего-

наских евреев участки под поселение были ранее закреплены неподалеку от Ганштаковки. Их переселение, якобы в количестве 150 семей, предполагалось осуществить в течение 1927–1928 гг. при существенной финансовой поддержке со стороны центральных и региональных органов власти, а также ОЗЕТа (Акопян 2016: 56). Вторая группа горских евреев, начавшая осваивать Степновские фонды и вскоре составившая часть населения Богдановки, — это так наз. Грозненская группа (ГАРО. Д. 47. Л. 10–11), представленная горскими евреями — жителями г. Грозного; их первую группу в составе 67 семей предполагалось принять на Терреке весной 1928 г. (ГАРО. Д. 32. Л. 3). Вопрос об изучении положения горских евреев г. Грозного решался при активном участии СевкавКомзета, СевкавОЗЕТа и Грозненского отделения ОЗЕТа — в том числе с обоснованием необходимости их переселения в Терский округ и общения с самими горскими евреями (ГАРО. Д. 38. Л. 1–4об, 14). По итогам одной из поездок 1928 г. в Грозный даже рассматривалась возможность создания там “национальной автономной единицы из горских евреев”! В случае полноценного финансирования предполагалось переселить в Степновский район в течение 1928–1929 гг. 150 семей горских евреев (ГАРО. Д. 47. Л. 60).

Уместно задаться вопросом о перспективах пополнения источниковой базы о персональном составе переселенцев из той или иной горско-еврейской группы, о ее генеалогии до уровня отдельной семьи или даже отдельного человека. Во-первых, стоит продолжить поиск, безусловно, составлявшейся советской делопроизводственной документации, касающейся горских евреев Северного Кавказа, включая посемейные списки. Интересны актуальные для второй половины 1920-х годов списки грозненских горско-еврейских переселенцев (ГАРО. Д. 38. Л. 11–12, 15, 20об–21), в том числе в целях изучения их антропониимии, семейно-брачных отношений, а также эволюции так наз. большой семьи. Эвристический потенциал аналогичных документов тех же лет (напр.: ГАРО. Д. 30. Л. 1–11) трудно переоценить — они позволяют ставить на повестку дня вопросы о внутригрупповых отношениях и половозрастном составе группы, о процессах “русификации” и владения грамотой (как русской, так и еврейской), о лидерах той же грозненской группы (Н. Шубаев, В. Матаев⁵, Ш. Пейсахов), выступавших своеобразными посредниками между “обществом” и “властью”. Во-вторых, стоит учесть эвристический потенциал документальных источников из ГАКК, где на сегодняшний день хранится большая часть известных историкам материалов о Джегонаско-Еврейском поселке. В ряде документов второй половины XIX — начала XX в. содержится генеалогическая информация о жителях поселка, в том числе в концентрированном виде (ГАКК 1. Д. 605; ГАКК 2. Д. 2; ГАКК 3). Эти материалы могут послужить одним из перспективных оснований для уточнения генеалогических связей жителей хуторов Богдановка и Ганштаковка (хутор Менжинский) второй половины 1920-х — 1930-х годов. В-третьих, можно активнее привлекать электронные базы данных, включая “Подвиг народа” и “Память народа”. Выше описывался кейс Г.С. Рабаева, служившего в рядах РККА. Приведу еще один пример, относящийся к уточнению происхождения Хаскиля Шагбаевича Пинхасова, уроженца “с. Джегапал” (Джегонаско-Еврейского поселка), 1911 г.р., советского военного (Пинхасов Х.Ш. б.г.). Значение этого факта еще и в том, что Х.Ш. Пинхасов проживал в хуторе Богдановка, как уже хорошо известно, частично населенном именно “джегонасцами”. При этом удастся “удревнить” историю этой фамилии (точнее, ее части) на одно поколение по линии восходящего мужского родства. Речь идет

об упоминании в документе от 10 ноября 1898 г. жителя Джегонасско-Еврейского поселка Шабо Пинхасова (ГАКК 1. Д. 605. Л. 8), которого автор идентифицирует как отца Х.Ш. Пинхасова.

По-своему уникальны материалы санитарного обследования в 1927 г. 72 детей горских евреев г. Грозного, представлявших собой пионеротряд при школе № 11 (ГАРО. Д. 30. Л. 9).

Первая группа горских евреев в составе 15 чел. выехала из Грозного в Степновский район летом 1928 г. (ГАРО. Д. 38. Л. 19). Именно эта группа потом выражала недовольство условиями проживания и даже намеревалась до посева озимых уйти в 1928 г. с выделенного им в Степновском районе участка обратно в Грозный (ГАРО. Д. 47. Л. 18; Д. 38. Л. 23); об их “завышенных требованиях” говорилось и позже, например, в 1929 г. (ГАРО. Д. 56. Л. 38). В дальнейшем власти не оставляли наблюдений за положением горских евреев г. Грозного, что отмечалось, например, в 1929 г. на заседании секретариата Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) 22 ноября 1929 г. (ЦДНИРО. Д. 935. Л. 80б). Представителю же крайкома (т. Горфункелю), командированному в Грозный, одновременно поручалось обследовать ход нескольких кампаний (посевной, хлебозаготовки и пр.) на “земельных еврейских фондах в Моздокском районе Терского округа” (ЦДНИРО. Д. 935. Л. 80б). Подчеркну, что, несмотря на существенные усилия властей и различных организаций, многие переселенческие планы освоения горскими евреями земельных фондов Моздокского и Степновского районов Терского округа оказались нереализованными.

К 1928 г. в Ганштаковке и Богдановке “предполагалось разместить 500 семей (более 2500 чел.), но в реальности их было в два с половиной раза меньше” (Акопян 2016: 56). Поэтому неслучайно активизировалась переселенческая работа на этом направлении — стремились увеличить число жителей обоих хуторов, уже переживших начальный этап коллективизации. Из докладной записки д-ра Бурштейна “О поездке (по заданию СевкавказОЗЕТа. — Д.С.) в еврейские поселения на Сев. Кавказе”, 25 апреля — 5 мая 1929 г. (ГАРО. Д. 59. Л. 6—12) следует, что в Ганштаковке насчитывалось 59 дворов с населением около 300 человек, а также “общественный дом кирпичный”, в котором располагались различные учреждения, включая сельсовет, фельдшерский пункт, избу-читальню, клуб-театр, школу и пр. (Там же. Л. 7). К слову, школа была затем построена и в Богдановке (Дымишиц, Бегун 1999: 424). Переселенцев в хуторах все равно не хватало, в том числе по причине просчетов в ходе отбора людей для переселения, “отсева” из числа контингента так наз. негодных и пр. (ГАРО. Д. 56. Л. 11, 14). Необходимо сказать о том, что в новых условиях эти горско-еврейские хутора стали заселяться и другими группами евреев, в том числе ашкеназами, которые проживали и в Богдановке, и в Ганштаковке (Менжинском). По данным информантов С.А. Даниловой, в хуторе Менжинском в 1930-е годы проживали русские субботники (Исход горских евреев 2000: 157, 164). Этот замечательный пример симбиоза созвучен аналогичному совместному проживанию горских евреев и субботников в пос. Джегонасско-Еврейском Кубанской области еще до 1917 г. Выдвину следующую гипотезу: не являлись ли субботники Ганштаковки (возможно, они проживали и в Богдановке) “спутниками” джегонасских евреев, и не попали ли они на Терек вследствие не очень продуманной политики Армавирского отделения ОЗЕТа, критикуемой вышестоящими органами, например, в 1929 г. (о критике см.: ГАРО. Д. 56. Л. 49)?

В.Ю. Коваленко полагает, что в 1930 г. в обоих хуторах проживала основная часть еврейского населения сельской местности Терского округа — до 1500 человек, что было в 10 раз выше аналогичных показателей 1926 г. (Коваленко 2009: 177). Недаром в постановлении президиума Севкавказисполкома от 29 февраля 1932 г. обсуждался план вербовочной кампании и условия переселения горских евреев из Дагестана в Моздок (ГАРО. Д. 84. Л. 49). Тогда же постановили: утвердить выработанные КрайКомзетом в соответствии с постановлением президиума КИКа от 4 февраля 1932 г. условия переселения горских евреев из Дагестана в Моздок. Было решено: в целях обеспечения массовой работы среди возможных переселенцев отправить в Дагестан бригаду в составе шести человек, включая представителей колхоза “КИМ” (Там же). Поясню, что это был первый горско-еврейский колхоз на Северном Кавказе, образованный в Ганштаковке уже в 1930 г. (в СевкавОЗЕТе его полагали видеть среди “ударных” еврейских колхозов на Северном Кавказе: ГАРО. Д. 56. Л. 8). Следом был образован второй такой колхоз (в 1930-е годы стал именоваться колхозом “им. Кагановича”) — в Богдановке. Колхоз “КИМ”, пользуясь концентрированным вниманием властей, позднее стал одним из ведущих хозяйств Курского района по численности крупного рогатого скота, сбору хлопка и пр. достижениям уборочных кампаний (Коваленко 2009: 206 и др.). Примечательно, что в планах СевкавОЗЕТа уже на февраль 1930 г. была подготовка будущих “массовых экскурсий в еврейские колхозы”. А о первых мероприятиях по коллективизации на тех же Моздокских фондах и вовсе заговорили в 1929 г. (ГАРО. Д. 56. Л. 14, 34)! В издании 1932 г. указано, что количество хозяйств в колхозе “КИМ” — 108 в составе 503 человек, из числа которых (начиная с 16 лет) — 81 мужчина и 84 женщины, всего 165 человек (АХС 1932: 390–391). Второй колхоз — “им. Кагановича”, в отличие от первого, считался менее успешным, а его руководство периодически подвергалось критике за отсутствие крупных хозяйственных достижений и пр. Эти колхозы стали подчиняться системе центрального планирования, “в связи с чем их члены были вынуждены заняться, например, разведением свиней. Естественно, вначале многие были недовольны, но постепенно привыкли и даже достигли определенных успехов в новых для себя отраслях” (Дымшиц, Бегун 1999: 131). Действительно, среди организованных в колхозе “КИМ” товарных ферм находим и свиноводческую (АХС 1932: 391). Коллективизация привела к существенной ломке традиционных общественных отношений и внедрению нового, советского, образа жизни. Он, в частности, выразился в борьбе с религией, в замене еврейских праздников советскими, в превращении субботы в рабочий день, в борьбе с зажиточными жителями хуторов и кулаками и в преследовании евреев, занимавшихся ремеслом (Акопян 2016: 57; Дымшиц, Бегун 1999: 130–131). Стоит отметить, что в обоих хуторах горские евреи и в 1930-е годы старались соблюдать традиции, включая кашрут; роль синагог играли молитвенные дома (или часть дома, как, например, в Богдановке) (Исход горских евреев 2000: 143, 157). В таком доме, расположенном в хуторе Ганштаковка (хутор Менжинский), хранились свитки Торы, там “постоянно читали”, и даже имелся человек (Дон Давидович), почитавшийся местным населением как раввин (Там же: 157).

В 1932 г. признавалось целесообразным переселять горских евреев Дагестана (в т.ч. из идеологических целей, направленных на борьбу с традициями и религией горских евреев: ГАРО. Д. 84. Л. 62–63) на “Моздокские горско-еврейские переселенческие фонды”, где уже имелись два мощных колхоза с населением

до 200 семей; при этом в будущем признавалось возможным создание там даже *горско-еврейского района* (Там же. Л. 63). Было также решено организовать “хотачество” на земли этих фондов из Дербента, Буйнакскса, Хасав-Юрта и других населенных пунктов. Всего к переселению предназначалось 245 семей и до посевной кампании планировалось как минимум переселить 200 семей (Там же). Интересно, как северокавказские отделения Комзета и ОЗЕТа отреагировали на изменение партийной линии в отношении *перспективной* географии компактного еврейского расселения по территории СССР. По итогам III съезда ОЗЕТа в 1930 г., когда упор был сделан на “концентрированном переселении” в Крым и Биро-Биджан, СевкавОЗЕТ выступил с инициативой продолжить переселение горских евреев в Моздокский район не только с Северного Кавказа, но и из других мест, включая Дагестан (ГАРО. Д. 79. Л. 5). Интересна при этом мотивация действий СевкавОЗЕТа: инициатива опиралась на успехи в *концентрированном* переселении горских евреев в Моздокский район, а кроме того, учитывала необходимость создания кадров для Северного Кавказа как промышленного центра. Одним из решений правления СевкавОЗЕТа от 21 февраля 1931 г. стала отправка двух его сотрудников в Грозный и Нальчик “для вербовки переселенцев среди горских евреев” (Там же. Л. 7, 18). Однако в 1931 г. существенного улучшения ситуации на данном “фронте” не произошло, что с тревогой отмечалось на заседании президиума СевкавОЗЕТа 30 мая 1931 г. А весеннее переселение оценивалось как провальное на фоне хозяйственных проблем с обработкой земли и пр. (Там же. Л. 17–18). Сокращение численности населения в обоих горско-еврейских колхозах (негативное следствие коллективизации) стало одной из примет жизни в Богдановке и Ганштаковке в начале 1930 г. При этом в последующие годы “тенденция к сокращению числа еврейских колхозников на Северном Кавказе сохранилась. Последние имеющиеся данные относятся к 1934 г., и они указывают на то, что к этому времени в двух деревнях осталось 195 семей, из них в Ганштаковке — 70 и в Богдановке — 125” (*Дымшиц, Бегун* 1999: 131).

Переходя к выводам, отмечу, что в проведенном исследовании:

1. Были существенно уточнены имеющиеся оценки эффективности переселенческой политики советской власти по отношению именно к горским евреям.
2. Поставлены и частично решены новые исследовательские задачи:
 - изучение основных (в том числе малоизученных), предлагавшихся властями вариантов расселения горских евреев по территории СКК;
 - определение происхождения и состава горско-еврейских переселенческих групп;
 - анализ формирования “новых” горско-еврейских лидеров в новых условиях; и пр.
3. Введены в научный оборот новые документальные источники середины 1920-х — начала 1930-х годов, позволившие детализировать этапы заселения горскими евреями так наз. Моздокских и Степновских фондов Терского округа СКК.

В.З. Акопян полагает, что масштабные проекты по земельному устройству (аграризации) северокавказских евреев в первые советские десятилетия можно охарактеризовать таким образом: “Грандиозные замыслы, но ничтожные результаты” (*Акопян* 2016: 57). Это не совсем так. Во-первых, аналогичные проблемы хозяйственной и иной адаптации испытали на себе многие другие этниче-

ские группы — что стало существенной приметой этномиграционных процессов на территории СКК в 1920-е — начале 1930-х годов. Во-вторых, акцентированное внимание на количественных показателях и на затратах “огромных средств” (Там же: 58) не может в полной мере отразить результаты системной трансформации горско-еврейского населения Северного Кавказа. В-третьих, власти разных уровней пошли на реализацию специального проекта в отношении горских евреев (как старожилов, так и “новых”, из числа беженцев). Гибкая переселенческая политика советской власти привела к изменению пространственного размещения горских евреев в регионе и, по сути, к успеху самого проекта — к созданию двух новых (моно)еврейских поселков.

На фоне большего внимания ученых к проекту создания Еврейской автономной области с центром в Керчи, считаю исключительно важным продолжить изучение именно горско-еврейского проекта на территории СКК. Власти не остановились на создании двух (моно)еврейских поселков — политика коренизации привела к созданию и в Ганштаковке, и в Богдановке горско-еврейских сельских советов, школ; в перспективе речь шла об образовании горско-еврейского района.

По итогам проведенного исследования был существенно уточнен групповой состав (происхождение и пр.) горских евреев, участвовавших или намеченных властями к участию в создании еврейских поселений на территории СКК. Впервые в историографии автором выделены *пять* таких групп: горские евреи из Моздока, Грозного, Нальчика, Дагестана и бывшего Джегонаско-Еврейского поселка. Здесь же отмечу, что получены новые данные о судьбе жителей этого поселка, сконцентрировавшихся в середине 1920-х годов в Армавирском округе СКК (прежде всего в станице Невинномысской) и “обнаруженных” властями в ходе реализации одного из этапов заселения горскими евреями Терского округа.

В статье доказано, что именно проект по освоению так наз. еврейских фондов Терского округа привел к “обнаружению”/фиксации данной группы в бюрократическом дискурсе и в реальных практиках землеустройства горских евреев. Была ликвидирована таким образом существенная лакуна в истории изучения горских евреев Северо-Западного Кавказа, прошлое которых все активнее исследуется специалистами в области иудаики. Впервые в историографии аргументировано мнение о том, что в ходе специальных переселенческих мероприятий властями осуществлялись многочисленные описания конкретных горско-еврейских групп, терминология, методика и содержание которых (“бюрократическая антропология”) могут успешно применяться в ходе реконструкции миграционной истории горских евреев 1920-х — начала 1930-х годов, а также представлений о них в советском обществе и его структурах. В статье было доказано, что (пере)конструирование группы горских евреев СКК в немалой степени осуществлялось как *консолидация*: объединялись гетерогенные горско-еврейские группы, впрочем, определенно знакомые друг с другом еще в досоветский период (дружеские, родственные, торговые и иные связи). К примеру, горские евреи Джегонаско-Еврейского поселка в тот период не понаслышке были знакомы с горскими евреями Нальчика и Грозного. Локальные “сетевые сообщества”, представленные горско-еврейским населением Богдановки и Ганштаковки, активно развивали как свои старые (утрачивая их не менее активно), так и новые культурные симбиозы, включая акторно-сетевые коммуникации, например, с субботниками и с ашкеназами. На протяжении 1920–1930-х годов процессы группообразования

горских евреев носили достаточно активный и разноректорный характер. При этом они не могут быть сведены к массовой “советизации” под влиянием национальной политики советской власти и проводимой ею “аграризации” горских евреев на Северном Кавказе.

Примечания

¹ См. удачный пример применения концепции Б. Латура, в том числе относящийся к горским евреям Северного Кавказа: Колесов 2020: 33–59.

² В историографии существует мнение о том, что “инициатива выделения властями сельскохозяйственных земель горским евреям Северного Кавказа исходила от самой еврейской общины” – вскоре после создания в Москве Комзета в 1924 г. (Дымишиц, Бегун 1999: 127). Обращу внимание на приветствие делегации горских евреев 1-му съезду ОЗЕТа (15–20 ноября 1926 г.), в котором было сказано, что “евреи, как и любая национальность СССР, имеют право на свою автономию” (Могаричев 2020: 60–61).

³ Так, на заседании президиума Терского ОЗЕТа от 27 октября 1928 г. было решено вызвать председателя Ганштаковского кредитного товарищества т. Якубова, командировав его в Край-Комзет и ОЗЕТ «для разрешения вопроса об организации кустарных артелей по выработке кожи в колонии “Ганштатовка”» (ГАРО. Д. 47. Л. 5; см. др. подобные кейсы в том же деле: Л. 12, 31, 32). Для ремесленников Ганштаковки, “которые так и не смогли перейти к сельскохозяйственному труду, в поселении было создано несколько мелких кооперативов сапожников и скоряков: власти поставляли им сырье” (Дымишиц, Бегун 1999: 128). В этом же году на заседании президиума Терского ОЗЕТа (от 18 августа 1928 г.) посчитали нецелесообразным создание кустарной кожевенной артели для 10 семейств, переселяющихся на фонды Степновского района на свои средства; напротив, давали разрешение на создание такой же артели для переселенцев, соглашавшихся зимовать на Степновском участке. Нелегко приходилось примерно в то же время другим горским евреям – кожевникам-кустарям г. Грозного (ГАРО. Д. 38. Л. 16).

⁴ Не был ли этот джегонасский еврей “Мотаев” и сельский судья Джегонасско-Еврейского поселка Захар Матаев (КОВ 1911: 1) одним и тем же лицом? Выдвину гипотезу о том, что представители авторитетных среди горских евреев-джегонассцев второй половины XIX – начала XX в. семей (среди них были, кстати, и Мелиховы с Матаевыми: Колесов, Сень 2009: 406) могли в советский период претендовать на первые роли при общении с властями. Напр., о З. Мелихове см.: ГАРО. Д. 47. Л. 59. Горский еврей Якубов от имени джегонасских переселенцев активно контактировал с Терским отделением ОЗЕТа (ГАРО. Д. 47. Л. 21, 27).

⁵ О Викторе Матаеве (грозненский горский еврей, не путать с Мотаевым-джегонассцем!) и его амбивалентных отношениях с властями см: ГАРО. Д. 47. Л. 36; Д. 38. Л. 14–14об; Д. 32. Л. 34; Д. 30. Л. 1.

Источники и материалы

АХС 1932 – Административно-хозяйственный справочник по сельскому хозяйству Северо-Кавказского края. Ростов-на-Дону: Издание Сев.-Кавказского КРАЙЗУ, 1932.

Всесоюзная перепись 1928 – Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 г. Краткие сводки. Вып. IV, Народность и родной язык населения СССР. М.: Издание ЦСУ, 1928.

ГАКК 1 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 449. Оп. 3.

ГАКК 2 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 774. Оп. 2.

ГАКК 3 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 454. Оп. 1. Д. 5447.

ГАРО – Государственный архив Ростовской области. Ф. Р-1484. Оп. 1.

Исход горских евреев 2000 – Исход горских евреев: разрушение гармонии миров / Сост. С.А. Данилова, В.Н. Котляров. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2000.

- КОВ 1911 — Кубанские областные ведомости. 1911. 25 сентября.
- Пинхасов Х.Ш. б.г.— Пинхасов Хаскиль Шагбаевич. Уроженец с. Джегапал, 1911 г.р. // Память народа. https://pamyat-naroda.ru/heroes/kld-card_uchet_officer9590230 (дата обращения: 26.06.2023).
- Рабаев Г.С. б.г.— Рабаев Георгий Семенович // Память народа. https://pamyat-naroda.ru/heroes/memorial-chelovek_vpp10578064 (дата обращения: 26.06.2023).
- ЦДНИРО — Центр документации новейшей истории Ростовской области. Ф. Р-7. Оп. 1.
- ЦК РКП(б)—ВКП(б) 2005 — ЦК РКП(б)—ВКП(б) и национальный вопрос. Книга 1, 1918—1933 гг. / Сост. Л.С. Гатагова, Л.П. Кошелева, Л.А. Роговая. М.: РОССПЭН, 2005.
- У горских евреев-колонистов 1927 — У горских евреев-колонистов // Терек. 1927. 15 ноября.
- УЦГА АС КБР — Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики. Ф. Р-2. Оп. 1.
- Учетная карточка Г. Рабаева б.г.— Учетная карточка Георгия Семеновича Рабаева // Память народа. <https://tinyurl.com/y82t5286> (дата обращения: 26.06.2023).

Научная литература

- Аверьянов А.В.* Национальная политика на Дону, Кубани и Ставрополье в 1920—1930-е гг. Ростов-на-Дону: Изд-во ЮФУ, 2020.
- Акопян В.З.* К вопросу о земельном устройстве горскоеврейских беженцев на Юге России в 1920—30-е гг. // Региональный нарратив имперской провинции: современные методологические подходы и исследовательские практики / Отв. ред. И.В. Крючков. Ставрополь: СКФУ, 2016. С. 52—58.
- Гольде Ю.* Проблема Приазовских плавень // Трибуна еврейской советской общественности. 1928. № 22. С. 13—15.
- Гольде Ю.* Проблема Приазовских плавень // Трибуна еврейской советской общественности. 1929а. № 1. С. 6—9.
- Гольде Ю.* Проблема Приазовских плавень // Трибуна еврейской советской общественности. 1929б. № 2. С. 3—4.
- Дымшиц В., Бегун И.* (ред.) Горские евреи: история, этнография, культура. Иерусалим; М.: ДААТ; Знание, 1999.
- Коваленко В.Ю.* Евреи в хозяйственной, политической и социальной жизни российской провинции в конце XIX — первой трети XX веков (на материалах Ставрополья и Кубани). Дис. ... канд. ист. наук. Ставропольский гос. ун-т, Ставрополь, 2009.
- Колесов В., Сень Д.* Недолгая история горских евреев Северо-Западного Кавказа // Диаспоры. 2000. № 3. С. 198—210.
- Колесов В., Сень Д.* Выборы, элиты, идентичность // Материалы Шестнадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике / Отв. ред. В.В. Мочалова. М.: Центр “Сэфер”, 2009. С. 401—413.
- Колесов В.И.* Горские евреи, урымы, черкесогаи: типология немусульманских групп Северо-Западного Кавказа середины XIX века // Judaic-Slavic Journal. 2020. № 2 (4). С. 33—59.

- Михайлов И.В. Карачаево-Черкесская Республика. Ставрополь: Ставропольсервисшкола, 2014.
- Могаричев К.Ю. К вопросу о проектах еврейской автономии в Крыму в 1920–1940 гг.: историографический аспект // Ученые записки Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Исторические науки. 2018. Т. 4 (70). № 2. С. 85–98.
- Могаричев К.Ю. К вопросу о дискуссии по поводу Еврейской автономии в СССР: 1920-е гг. // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия “История”. 2020. № 2. С. 58–64.
- Сень Д.В. Горско-Еврейская колония Кабардино-Балкарской автономной области во второй половине 1920-х – начале 1930-х гг. // Северокавказский город как пространство социально-экономического развития и межкультурного диалога (к 300-летию г. Нальчика): материалы Международной научно-практической конференции (Нальчик, 28–30 сентября 2023 г.): в 2 ч. / Отв. ред. В.М. Грусман. Ч. 1. Нальчик: Кабардино-Балкарский ун-т, 2023. С. 57–68.
- Соловьева Н.Г. Из истории горских евреев северокавказского региона (поселок Джегонасско-Еврейский, вторая половина XIX – первая половина XX вв.) // Кавказ на исторических переломах XIX–XX столетий: проблемы политической, социальной и интеллектуальной истории. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Георгия Алексеевича Дзидзария. Сухум: Дом печати, 2016. С. 164–174.
- Хатыев Р.Т. Евреи в Карачае. Черкесск, 2016.
- Шпагин С.А. Деятельность Общества по земельному устройству трудящихся евреев (ОЗЕТ) в 1924–1937 гг. // Проблемы истории. Ростов-на-Дону: РГУ, 1994. С. 46–49.
- Шпагин С.А. Тихий юбилей: ОЗЕТ на Дону // Донской временник. Год 1996. Ростов-на-Дону: ДГПБ, 1995. Вып. 4. С. 117–122.

Research Article

Sen', D.V. Mountain Jews of the North Caucasus Area in the Condition of (Re)construction of the Group: 1920s – Early 1930s [Gorskie evrei Severo-Kavkazskogo kraia v usloviakh (pere)konstruirovaniia gruppy: 1920-e – nachalo 1930-kh godov]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 10–28. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050027> EDN: ASZWJE ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Dmitriy Sen' | <http://orcid.org/0000-0002-5222-4685> | dsen1974@mail.ru | Southern Federal University (105/42 Bolshaya Sadovaya Str., Rostov-on-Don, 344006, Russia)

Keywords

adaptation, Mountain Jews, resettlement, North Caucasus

Abstract

The article analyzes the Soviet government policy toward the resettlement of, and land management among, several groups of Mountain Jews at the Mozdok and Stepnovsky districts of the Terek region of the North Caucasus area. The goals and objectives (economic and political) are identified, as well as the stages of these resettlement activities in the 1920s – early 1930s. The origin and quantitative composition of a number of groups of Mountain Jews actively involved in resettlement by various government and other structures throughout the territory of the Terek District are revealed. The study made it

possible to establish the significant role of the regional branches of the Society for Land Settlement of Jewish Workers and the Committee for Land Settlement of Jewish Workers in the processes of development by Mountain Jews of the plots of land allocated to them in the Terek region. Based on the results of the study, the group composition (origin, etc.) of Mountain Jews who participated in the creation of (mono)Jewish settlements in the North Caucasus area has been significantly clarified.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 23-28-00106]

References

- Akopian, V.Z. 2016. *K voprosu o zemel'nom ustroistve gorskoevreiskikh bezhentssev na Yuge Rossii v 1920–30-e gg.* [On the Issue of the Land Arrangement of Mountain Jewish Refugees in the South of Russia in the 1920s–30s]. In *Regional'nyi narrativ imperskoi provintsii: sovremennye metodologicheskie podkhody i issledovatel'skie praktiki* [Regional Narrative of the Imperial Province: Modern Methodological Approaches and Research Practices], edited by I.V. Kriuchkov, 52–58. Stavropol': Izdatel'stvo SKFU.
- Averianov, A.V. 2020. *Natsional'naia politika na Donu, Kubani i Stavropol'e v 1920–1930-e gg.* [National Policy on the Don, Kuban and Stavropol in the 1920s–1930s]. Rostov-on-Don: Izdatel'stvo YuFU.
- Dymshits, V., and I. Begun, eds. 1999. *Gorskie evrei: istoriia, etnografiia, kul'tura* [Mountain Jews: History, Ethnography, Culture]. Jerusalem; Moscow: DAAT; Znanie.
- Golde, Y. 1928. Problema Priazovskikh plaven' [The Problem of the Azov Floodplains]. *Tribuna evreiskoi sovetskoi obshchestvennosti* 22: 13–15.
- Golde, Y. 1929. Problema Priazovskikh plaven' [The Problem of the Azov Floodplains]. *Tribuna evreiskoi sovetskoi obshchestvennosti* 1: 6–9.
- Golde, Y. 1929. Problema Priazovskikh plaven' [The Problem of the Azov Floodplains]. *Tribuna evreiskoi sovetskoi obshchestvennosti* 2: 3–4.
- Khatuev, R.T. 2016. *Evrei v Karachae* [Jews in Karachay]. Cherkessk.
- Kolesov, V., and D. Sen'. 2000. Nedolgaia istoriia gorskikh evreev Severo-Zapadnogo Kavkaza [A Short History of the Mountain Jews of the North-Western Caucasus]. *Diaspory* 3: 98–210.
- Kolesov, V., and D. Sen'. 2009. Vybery, elity, identichnost' [Elections, Elites, Identity]. In *Materialy Shestnadtsatoi Ezhegodnoi Mezhdunarodnoi mezhdistsiplinarnoi konferentsii po iudaike* [Proceedings of the Sixteenth Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies], edited by V.V. Molchanova, 401–413. Moscow: Tsentr “Sefer”.
- Kolesov, V.I. 2020. Gorskie evrei, urymy, cherkesogai: tipologiiia nemusul'manskikh grupp Severo-Zapadnogo Kavkaza serediny XIX veka [Mountain Jews, Uryms, Circassogai: A Typology of Non-Muslim Groups in the Northwestern Caucasus in the Middle of the 19th Century]. *Judaic-Slavic Journal* 2 (4): 33–59.
- Kovalenko, V.Y. 2009. *Evrei v khoziaistvennoi, politicheskoi i sotsial'noi zhizni rossiiskoi provintsii v kontse XIX – pervoi treti XX vekov (na materialakh Stavropol'ia i Kubani)* [Jews in the Economic, Political and Social Life of the Russian Provinces at the End of the 19th – the First Third of the 20th Centuries (On the Materials of Stavropol and Kuban)]. PhD diss., Stavropol' State University.
- Mikhailov, I.V. 2014. *Karachaev-Cherkesskaia Respublika* [Karachay-Cherkess Republic]. Stavropol': Stavropol'servishkola.

- Mogarichev, K.Y. 2018. K voprosu o proektakh evreiskoi avtonomii v Krymu v 1920–1940 gg.: istoriograficheskii aspekt [On the Issue of the Projects of Jewish Autonomy in the Crimea in 1920–1940: A Historiographical Aspect]. *Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta imeni V.I. Vernadskogo. Istoricheskie nauki* 4 (2): 85–98.
- Mogarichev, K.Y. 2020. K voprosu o diskussii po povodu Evreiskoi avtonomii v SSSR: 1920-e gg. [On the Question of the Discussion about Jewish Autonomy in the USSR: 1920s]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta imeni N.I. Lobachevskogo. Seriya "Istoriia"* 2: 58–64.
- Shpagin, S.A. 1994. Deiatel'nost' Obshchestva po zemel'nomu ustroistvu trudiashchikhsia evreev (OZET) v 1924–1937 gg. [Activities of the Society for Land Management of Working Jews (OZET) in 1924–1937]. In *Problemy istorii* [History Questions], 46–49. Rostov-on-Don: RGU.
- Shpagin, S.A. 1995. Tikhii yubilei: OZET na Donu [A Quiet Anniversary: OZET on the Don]. *Donskoi vremennik. God 1996* 4: 117–122.
- Sen', D.V. 2023. Gorsko-Evreiskaia koloniia Kabardino-Balkarskoi avtonomnoi oblasti vo vtoroi polovine 1920-kh – nachale 1930-kh gg. [Gorsko-Jewish Colony of the Kabardino-Balkarian Autonomous Region in the Second Half of the 1920s – Early 1930s]. In *Severokavkazskii gorod kak prostranstvo sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiia i mezhkul'turnogo dialoga (k 300-letiiu g. Nal'chika): Materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (Nal'chik, 28–30 sentiabria 2023 g.)* [North Caucasian City as a Space of Socio-Economic Development and Intercultural Dialogue (On the 300th Anniversary of Nal'chik): Proceedings of the International Scientific and Practical Conference (Nalchik, September 28–30, 2023)], edited by V.M. Grusman, 1: 57–68. Nal'chik: Kabardino-Balkarskii universitet.
- Solovieva, N.G. 2016. Iz istorii gorskikh evreev severokavkazskogo regiona (poselok Dzhigonassko-Evreiskii, vtoraiia polovina XIX – pervaiia polovina XX vv.) [From the History of the Mountain Jews of the North Caucasian Region (The Village of Dzhigonasso-Jewish, the Second Half of the 19th – the First Half of the 20th Centuries)]. In *Kavkaz na istoricheskikh perelomakh XIX–XX stoletii: problemy politicheskoi, sotsial'noi i intellektual'noi istorii. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 100-letiiu so dnia rozhdeniia Georgiia Alekseevicha Dzidzariia* [The Caucasus at the Historical Turning Points of the 19th–20th Centuries: Problems of Political, Social, and Intellectual History: Proceedings of the International Scientific Conference Dedicated to the 100th Anniversary of the Birth of Georgy Alekseevich Dzidzaria], 164–174. Sukhum: Dom pechati.

О ЛОКАЛЬНЫХ ГРУППАХ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ Кавказа: на примере ГЪУБОНИГЪО — ДЖЕГОНАССКИХ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ

В.И. Колесов

Владимир Игоревич Колесов | <https://orcid.org/0000-0003-1206-299X> | vovakolesov1971@gmail.com |
независимый исследователь (г. Краснодар, Россия)

Ключевые слова

группообразование, горские евреи, локальные группы, параметры группы, Северо-Западный Кавказ

Аннотация

В статье ставится вопрос о перспективности изучения локальных групп, входящих в более крупные общности. В качестве таковой общности выступают горские евреи Кавказа, а анализируемой локальной группой — джегонасские евреи, *гъубонигъо* (кубанские). Рассматриваются различные параметры групповой организации: локальная идентичность и ее сочетание с иными идентификационными моделями, религиозность, элементы материальной культуры (жилище, система питания, костюмный комплекс) и традиционной хозяйственной деятельности (кожевничество и меновая торговля). Прослеживается история от формирования группы в начале XIX в. до ее фактического исчезновения в середине XX в. Делаются выводы об определенной специфике выделяемой группы по всем вышеназванным параметрам.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 23-28-00106]
(Организация финансирования — Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону)

Этнологическая наука одной из своих целей всегда ставила изучение функционирования этнических групп (Богораз 1921: 4), включая в данную предметную область этносоциальные общества, религиозные группы (секты, течения), “племенные” аборигенные общности и иные формы групповой организации. В отечественной этнологии самым обсуждаемым долгие годы был концепт *этнос* (народ как вид устойчивой социальной группировки, возникший в результате естественно-исторического процесса и обладающий внутренним единством и специфическими чертами — самосознанием, языком, общностью материальной и духовной культуры [Бромлей, Марков 1982: 5]), ставший доминантным дискур-

Статья поступила 12.08.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 02.09.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Колесов В.И. О локальных группах горских евреев Кавказа: на примере *гъубонигъо* — джегонасских горских евреев // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 29–47. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050033> EDN: ASXCFE

Kolesov, V.I. 2024. O lokal'nykh gruppakh gorskikh evreev Kavkaza: na primere *g'ubonig'o* — dzhegonasskikh gorskikh evreev [On Local Groups of Mountain Jews of the Caucasus: The Case of *g'ubonig'o* — Dzhegonas Kuban Jews]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 29–47. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050033> EDN: ASXCFE

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

сом во второй половине XX в. благодаря трудам Ю.В. Бромлея (см., напр.: *Бромлей* 1983), Л.Н. Гумилева (см., напр.: *Гумилев* 1993) и их последователей в разных водах этой идеи. С середины 1990-х годов наблюдался пересмотр теории этноса, вплоть до манифестации “Реквиема по этносу” (*Тишков* 2003). Многочисленные дискуссии *pro et contra* продолжаются до сих пор¹ — можно лишь констатировать, что если в породившей понятие *этнос* этнологии к нему отношение рефлексивное, то в остальных областях гуманитарного знания, как ни парадоксально, *этнос* не только прижился, но и превратился в априори существующий объект. Для зарубежной социокультурной антропологии прорывным в определении сущности этнической группы и ее границ стал сборник статей 1969 г. Ф. Барта и его коллег. Этническая группа характеризовалась как категория, обладающая некоторыми признаками: биологическое воспроизводство; социальное поле коммуникаций и взаимодействий; артикулируемая принадлежность входящих и не входящих в нее; внешнее единство культурных форм и разделяемые культурные ценности (*Барт* 2006: 11). Из этих признаков следовало, что этничность как качество группы, ее маркер — “не одно универсальное применимое понятие, а репрезентация широкого спектра взаимодействий, в котором важнейшей референтной связью является связь с этническим статусом, приписываемым на основании рождения, языка и социализации” (*Кнутссон* 2006: 120). Дальнейшее развитие представления о важности коммуникативных связей, в которых проявляются (актуализируются) признаки принадлежности к группе, привело к пониманию ситуативности (временности) такого объединения индивидов, обусловленного тем, что “[о]тнесение себя к той или иной группе — это постоянно идущий процесс, состоящий из неопределенных, хрупких, противоречивых и постоянно меняющихся связей”. Перманентно идущий процесс группообразования оставляет “следы” (*Латур* 2014: 43, 47), поэтому исследователю важно выявить эти “следы”, позволяющие судить о группе как таковой. Настоящая статья посвящена одной из локальных групп горских евреев Кавказа — джегонасским евреям (самоназвание — *гзубони-гьо*)² — группе, которая формировалась с начала XIX в., подверглась погрому и геноциду в XX в. и практически исчезла: осталось лишь немногим более десятка человек, называющих себя *гзубони-гьо* (ИЦ ЕМЦТ³ 1: Е.Н.М., А.Б.Х.; ИЦ ЕМЦТ 2: Т.С.Д.-П., О.С.Ш.-Д.; ПМА 2023⁴: Н.Ю.М.; В.И.М.).

“Горские евреи Кавказа” — совокупность разных общин, обладающих лингвистической, культурной, хозяйственной спецификой и, как считает Д. Шапира, в XVIII–XIX вв. начавших оформляться в новую общность (*Шапира* 2010: 83). М.С. Куповецкий, опираясь на свои этнографические материалы, фиксировал сохранявшуюся трехуровневую модель этнической идентичности — “еврей”, “горский еврей” и принадлежность к так наз. этнотерриториальной группе: *дербенди* (дербентские), *гзибзи* (губинские), *хэйтоги* (кайтагские), *ширвони* (ширванские), *варташени* (варташенские). Границы группы создаются дифференцирующими факторами, причем групповые “особенности” выделяют как исследователи (историки, этнографы, лингвисты), так и сами представители горско-еврейского сообщества, указывавшие на отличия в языке, бытовой культуре и т.д. представителей разных групп (*Куповецкий* 2010: 145–146). Каждый уровень идентичности не только артикулируется носителями того или иного самосознания, но и проявляется в коммуникативных практиках — как между различными еврейскими группами, так и во взаимодействиях с окружающим населением. По нашему мнению, модель идентичности, описанная М.С. Куповецким, на самом деле сложнее и многогран-

нее, учитывая, что самоназвание *горские евреи* — “молодое” (появившееся не ранее второй половины XIX в.), и, по словам самого автора, *варташени* и *ширвони* практически его не употребляли (Куповецкий 2010: 145). Кроме того, известно, что кайтагские, дербентские и кубинские евреи сохраняли память о местах/родине своих предков — населенных пунктах, районах переселения. И, таким образом, иногда появляется четырехуровневая модель идентичности: внутри “кайтагских” (*хэйтогъигъо*) встречается деление по происхождению на дробные идентичности (напр., грозненские *суьнжгъэлеигъо* [от народного названия крепости Грозная — Сундж Кала], темир-хан-шуринские [буйнакские] *шуруигъо*, кизлярские, а также одноаульные — из Аксая, Янгикента, Маджалиса, Мюшкюра, Дешлагера и т.д.); дербентские (*дербендиго*) и кубинские (*гъубеигъо*) называют свои родные аулы, зачастую перенося “старые” топонимы в новые реалии, давая названия кварталам или иным локальным пространствам в Дербенте и Кубе. В других случаях, как например у нальчикских, остается трехчленная идентичность (еврей — горский еврей — *нальчикигъо*), и они не причисляют себя к “кайтагским”.

В этом контексте исследовательский интерес к самой западной на Кавказе группе кубанских горских евреев, создавшей единственный поселок в Кубанской области — Джегонасский Еврейский, оправдан и обоснован рядом специфических обстоятельств, обусловленных социокультурным ландшафтом Северо-Западного Кавказа.

Границы группы определяются не только внутренними характеристиками, спецификой, отделяющей ее от иных групп горских евреев, но и внешними факторами — взаимоотношениями с окружающим населением: с мусульманами Северо-Западного Кавказа (абазинами, черкесами, карачаевцами, ногайцами), христианами — сначала с армянским меньшинством (черкесогайями)⁵, а после российской колонизации с казачьим и “иностраным” русским населением, ставшим в конце XIX в. доминирующим в регионе. Общими чертами, позволяющими соотнести эту локальную общность с другими еврейскими группами “горских евреев”, являются: еврейское самосознание, “парсский” язык (т.е. персидский, филологи классифицируют его как “татский” [см., напр.: Исаев 2002], “иудео-татский”, “джуури” [Назарова 2020]), хозяйственная деятельность — меновая торговля и кожевничество.

Если говорить о внешних факторах, то именно эти факторы — заимствованные элементы культуры, обусловленные региональными взаимовлияниями, аккультурацией — создали уникальность данной группы горских евреев. Взаимовыгодные отношения горских евреев Северо-Западного Кавказа с соседями в дороссийский период определялись социокультурной средой, созданной в том числе османской миллетной системой и шафиитским исламом. Толерантная “атмосфера” конца XVIII — начала XIX в. османских владений способствовала перемещению горских евреев с востока на запад Кавказа, из более “жестких” исламских районов в более “мягкие”.

Ключевым фактором групповой дифференциации является самосознание и самоназвание *губониго*, функционирующее (пусть и в рудиментарном виде) до сих пор (ИЦ ЕМЦТ 1: А.Б.Х., Е.Н.М.; ИЦ ЕМЦТ 2: О.С.Ш.-Д.; Т.С.Д.-П.; ПМА 2023: В.И.М.). *Губониго* не совпадает с названием поселка, а представляет собой более широкую номинацию локального характера, маркирующую территориальность, принадлежность к локусу, кубанскому региону. Группа практически стала одноаульной в период окончания Кавказской войны и политики российского переустройства колонизируемого региона, когда в 1863 г. горские евреи, жившие среди абазин, соединились с оставшимися в Тохтамышевском ауле после ухода ногайцев. Такое “моноэтническое” поселение было характерным следствием управления кра-

ем российским чиновничеством, распределявшего людей не только по вероисповеданию, но и по зарождавшимся “этническим”/“национальным” номинациям. Переселенческая политика на новых для Российской империи землях заключалась в том числе в контроле населения, и поэтому в “собирании”/сселении мелких локальных, зачастую семейных групп в более крупные поселки, деревни, аулы. В русле данной тенденции и появились на Северо-Западном Кавказе (Кубанская область и Черноморский округ) в 1860–1870-е годы, например, “черкесские” аулы с характерными “племенными” названиями — Бжедуховский, Темиргоевский; черкесогаи (адыгоязычные армяне) были сконцентрированы в ауле (селе) Армавир, горские греки получили, пусть и ненадолго, собственный поселок Греческий (напротив станицы Григориполисской) и т.д. В этом контексте неудивительным выглядит основание Джегонасского еврейского поселка, где соединились горские евреи, дотоле рассеянные в регионе. Первые посемейные списки декабря 1864 г. дают представление о составе этой общины: в нее входили представители таких семей, как Авадеевы, Абрамич/Абрамовы, Давыдовичи/Давыдовы, Абрамич/Кишеевы, Гайнатоевы/Бельхияевы, Бесреевы/Инотаевы, Израевы/Израилевы, Матаевы, Мелиховы, Поплиевы/Мурзахановы, Пенхасовы, Э(Е)лизаровы, А(Э)мерджиевы, Абрамич/Якубовы, Эльдаровы⁶ (ГАКК 6. Л. 16–21). Уже в 1868 г. к ним добавились Шауловы и Разиевы/Разиловы (Там же. Л. 53–53об), с 1886 г. среди жителей Джегонаса были Амаевы, Рабаевы, Шамилевы, Эфраимовы и Дармановы (ГАКК 4. Оп. 8. Д. 74. Л. 115–116об), с 1898 г. — Яшегияевы/Ешагияевы и Богатыревы (ГАКК 3. Л. 8, 18), с начала XX в. — Ашуровы (ГАКК 4. Оп. 1. Д. 5447. Л. 16–3об) и Амирамовы; по полевым материалам, с конца XIX в. в поселке жили Призовы (ИЦ ЕМЦТ 2: Т.Д.-П.). Численно эта община на 1864 г. была небольшой — 124 человека: 65 мужчин, 59 женщин (ГАКК 6. Л. 33об). Затем она увеличивалась: в 1886 г. — 116 мужчин и 160 женщин, т.е. всего 276 человек (Анисимов 1888: 20а), в 1894 г. — 345 евреев (РГИА 2. Л. 27об). В 1914 г. в поселке проживало 537 человек (269 муж., 268 жен.) в 43-х дворах (РГИА 1. Л. 5об).

Самоназвание *гэубониэбо* (кубанские) свидетельствует, что оно или появилось раньше создания поселка, или объединяло также горских евреев, живших дисперсно в других местах Кубанской области: многие по торговым и ремесленным делам проживали среди абазин и ногойцев в их аулах, затем, во второй половине XIX — начале XX в., обитали не в поселке, а в станицах и иных населенных пунктах Баталпашинского отдела области. После уничтожения поселка в 1918 г. ряд семей продолжали жить уже в новых советских реалиях в Карачаево-Черкесской автономии — в городах Черкесске (бывший Баталпашинск) и Карачаевске, в станицах Усть-Джегутинской, Зеленчукской, Кардоникской и других неподалеку от места расположения Джегонасского поселка, о чем свидетельствуют архивные источники (напр., документы периода Второй мировой войны⁷ и устные рассказы (как опубликованные [см.: Михайлова 2015], так и собранные в ходе интервью автором [ИЦ ЕМЦТ 1: А.Б.Х.; ИЦ ЕМЦТ 2: Т.Д.-П.; ПМА 2023: В.И.М.]). Например, Семен Михайлович Пинхасов рассказывал:

Мои предки обосновались несколько столетий назад в горах Карачаево-Черкесии. Сам я родился в селе Усть-Джегута в семье земледельца и кожевника. Неподалеку от села располагается ущелье и речушка Джеганас. Первое еврейское поселение так и называлось — Джеганас. А часть горских евреев жили в горах Учкулан, Кюрзик, Дашкупур (что означает каменный

мост). До гражданской войны евреи в этих краях жили спокойно. Но начались погромы со стороны белогвардейских банд, и евреи стали покидать обжитые места. Деникинский атаман Шкуро уничтожил полностью еврейское село Джеганас... (Михайлова 2015: 461–462).

Рассредоточение джегонасских горских евреев в 1920–1930 годы в пределах Северо-Кавказского края (Невинномысск, Моздок, Грозный, Нальчик, с 1928 г. – Богдановка Курского р-на, ныне Ставропольского края) не привело к исчезновению локального самоназвания *губониго*, эксплицитно доказывающего наличие особой идентичности. Показательным в этом смысле является факт включения евреями в 1928 г. в наименование производственно-хозяйственной структуры названия своего исчезнувшего поселка – “Кубано-Еврейское товарищество Джегонасских горских евреев” (ГАРО. Л. 104)⁸. Некоторые из потомков *губониго* до сих пор дискурсивно маркируют отличия, обозначая границы групп:

Мама у меня нальчикская, папа у меня – кубанский, село Джегонас, он от туда родом... мама *нальчикиго*, папа *губониго*. *Губониго* иногда путают с *гшибеигго*, это бакинские, азербайджанские евреи... Вот когда мне говорят, когда я говорю, что я *губониго*, они говорят – *гшибеигго*? Я им – вы путайте, *гшибеигго* – это бакинские, азербайджанские, *губониго* – это кубанские... Мама шустрая, а папа – спокойный, степенный... Нальчикские любят показать себя, дербентские – это евреи-писатели, грозненские – это когда родится ребенок, ему дают погремушку, а им – кинжал... такие горячие. Характером папа и мама были разные... Мама говорила мне: “Под ногой твоего папы и яйцо не разобьется”... Когда говоришь *губониго*, то на тебя смотрят по-другому (ПМА 2023: В.И.М.).

Если идти от частного к общему по иерархии идентичностей, формирующих группы, следующим самосознанием должен быть концепт “горские евреи”, или “кавказские евреи-горцы”⁹. Но на деле ситуация гораздо запутаннее. Документы второй половины XIX в. не зафиксировали подобную идентификацию у джегонасских евреев. Более того, поверенный от жителей Джегонаса Садык Эльдаров в прошении на имя наместника на Кавказе Великого князя Михаила Николаевича в 1868 г. наоборот подчеркивал (вторя за своими доверителями) отсутствие у них “горских” черт: “так как будучи людьми Еврейского племени, мы никогда к составу горских обществ не принадлежали, а только среди них проживали” (ГАКК 6. Л. 52–53об). Экзоэтноним “горские евреи” постепенно становится одним из самосознаний (уровней идентичности), внедрившись под влиянием российского делопроизводственного дискурса, ставившего своей целью юридически отделить кавказских туземных евреев от “европейских” евреев-ашкеназим, для которых была определена Черта оседлости. В советское время, в период коренизации, появление нового, навязанного по лингвистическому критерию экзоэтнонима “таты” (см., напр.: Членов 2008), способствовало закреплению понятия “горский еврей” как самоназвания в противовес официальной доктрине. Перепись 1926 г. продемонстрировала фиксацию в качестве “горских евреев” части еврейского населения Грозного (1475 чел.), Нальчика (1458 чел.) и Моздока (303 чел.) (ПИП 1926: 300, 412, 440). В наградных листах и других документах периода Второй мировой войны уроженцев Джегонаса и окрестностей в графе национальность указаны

различные номинации: большинство — “горские евреи”, термин “тат” встречается несколько раз, у некоторых написано “евреи”, у одного и того же уроженца Джегонаса в одном наградном листе написано “русский”, а в другом “татарин”.

В этом случае важно подчеркнуть отличие евреев, называемых “горскими”, от других еврейских сообществ, на котором настаивал Арон, раввин Джегонасского поселка, в 1886 г. в диалоге с православным епископом Владимиром, главой Ставропольской епархии, побывавшим в поселке и на службе в синагоге.

Когда все амины кончились, я спросил раввина, возглашавшего *solo*, бывает ли у них общее пение? Получил ответ: “Нет, не бывает. Это у Европейских Евреев заведено”. — “Ведь теперь уже и тут Европа. Да и в древности, при Давиде, Соломоне и пр. было же”. — “Нет, это у Европейских Евреев так”, ответил он с самодовольным сознанием превосходства старообрядческого Евреев горских пред Европейскими (*Владимир* 1904: 672).

Такая дифференциация обусловлена бытованием у горских евреев сефардского нусаха иудаизма в отличие от ашкеназского у евреев Восточной Европы. Религиозная идентичность, которая и формировала в те времена собственно еврейское самосознание, реализовывалась в функционировании синагоги (молельни). В первом описании поселка декабря 1864 г., когда были зафиксированы все строения, синагоги нет. Иуда Черный, путешествовавший по Кавказу в 1870-е годы, пишет, что в Карачае (к сожалению, непонятно, где именно) было две синагоги: в одной служил отец, рав Яков, в другой — его сын рав Бениамин. Яков¹⁰ до этого состоял раввином в Варташене (*Давид* 1989: 544). Епископ Владимир, побывавший в Джегонасе в 1886 г., описал синагогу и богослужение в ней:

Невдали на пригорке стояла миниатюрная, убогая синагога деревянная. Раввин и собратия его усердно просили зайти в их церковь (!). Не захотел им отказать. Зашли. Внутри бедно, грязно. Взойдя на маленький балкончик в род эстрады для музыкантов раввин приказал двум своим помощникам развернуть свиток писания. Долго они переворачивали с одного валька на другой, пока добрались до *Берешит*’а. Я предложил раввину прочесть первые строчки 1-й главы 1-й книги Священного Писания В. Завета. Тотчас же он набросил на себя, в роде башлыка из грязнобелого холста, покрывало, и своим произношением скоро прочел несколько стихов (*Владимир* 1904: 671).

И.Ш. Анисимов приводил статистику за тот же 1886 г.: в поселке “Джегонском” — одна синагога и два раввина (*Анисимов* 1888: 20а). В то же время официально в МВД Российской империи синагога была зарегистрирована только в 1894 г. (РГИА 2. Л. 27об)¹¹.

Существовавшие контакты с другими кавказскими регионами способствовали постоянному притоку горских евреев из восточных областей в поселок. По крайней мере, можно говорить о проживании в Джегонасском поселке горских евреев из Грозного (ГАКК 3. Л. 7; КОВ 1902: 3), более того, грознец Имануил Амаев победил на выборах поселкового старшины 7 ноября 1886 г., получив 24 голоса из 34 (ГАКК 4. Оп. 8. Д. 74. Л. 115)¹². Возникший конфликт между “старыми” насельниками и приписанными к Грозному, но жившими в Джегонасе, Равилем Бисераевым и Шимшином Хампулиевым актуализировал групповую идентичность

“мы — они”, где джегонасам противопоставлены “пришлые”. В ноябре 1898 г. на сходе жители Джегонаса просили о выселении Бисераева и Хампулиева “вследствие страшно позорного для нас поведения”. К этому времени Бисераев уже отбыл наказание сроком три года в арестантских исправительных ротах в Харькове за убийство джегонасца Иова Матаева, а Хампулиев отсидел в Грозном в тюрьме за воровство и мошенничество, после чего они опять, приехав в Джегонас, совершили “разбойническое нападение” на дом Арона Пинхасова, но были оправданы Екатеринодарским окружным судом. Сход просил выселить преступников, во-первых, “как не коренных для нас жителей с их семьями”, и во-вторых, “тем очистить всеобщую нашу совесть особенно пред соседними населениями”. Для понимания акторно-сетевых связей отметим, что сотский начальник поселка Ильяс Бельхияев не присутствовал на сходе и не стал подписывать приговор схода “по случаю близкого родства с Равилем Бисераевым”. Проведенное дознание и опрос всех присутствовавших на сходе глав семейств продемонстрировали и иные стереотипы по поводу “пришлых” евреев, в том числе была высказана мысль, что “не нужна нам их кровь татарская” (ГАКК 3. Л. 7–18). И это несмотря на то, что Хампулиев жил в поселке на протяжении 10 лет, а Бисераев мальчиком попал в Джегонас и вырос на “глазах” своих односельчан. “Татарский” маркер в их отношении, возможно, обусловлен частым употреблением в речи “татарского” языка (какой-то из тюркских, скорее всего, кумыкский). Более того, у жены Бисераева имя Карачач (тюркское!), а когда жена Хампулиева — Авби писала прошение о позволении ей сопровождать мужа на каторгу, она указывала их фамилию в тюркизированной форме — Хамнели (ГАКК 3. Л. 27–29).

Общей для всех северокавказских групп горских евреев, в том числе и для *гъубониго*, была хозяйственная деятельность — меновая торговля и кожевничество, что дает основание некоторым исследователям считать родиной последних Андрей-аул (Эндери)¹³. Как писал в 1866 г. помощник Начальника Кубанской области по управлению горцами, “так называемые горские евреи, неизвестно когда поселившиеся между горцами и издавна занимавшиеся промышленностью и мелкой торговлей (курсив мой. — В.К.)” (ГАКК 6. Л. 32). Выделка сафьяновых кож (телячьих и овечьих) была тяжелым и грязным производством. И кожевничество, и особенно торговля маркировались в горском обществе как непрестижные занятия, торговцы-менялы и кожевники, будучи вне горской социальной структуры, находились в самом социальном “низу”. Восприятие окружающими этого ремесла и евреев-ремесленников отражает короткое описание священника Максимова: “Не доезжая ст. Усть-Джегутинской, в 15 верстах от Баталпашинска, вас поражает нечистота, отсутствие санитарного порядка, вонь от кож, которые евреи моют в реке Дженас и заражают этим воду — это жители поселка Джеганасского” (Максимов 1903: 2). Из архивных материалов о ремесленниках-джегонасцах известно, что Рахман/Абдурахман Пенхасов изготовлял бурки (ГАКК 4. Оп. 7. Д. 799. Л. 4), а Рафаил Мелихов выделывал “козлиные” шкуры (ГАКК 3. Л. 90б). В то время такие виды деятельности способствовали мобильности и формированию социальных связей евреев и окружающего населения: завязывались куначеские взаимоотношения, возникали кредитно-долговые обязательства. Подобные коммуникации были возможны благодаря владению тюркскими и другими “горскими” языками. Во всех локусах проживания горских евреев на Кавказе билингвизм был нормой: они владели азербайджанским и кумыкским, на Северо-Западе региона *гъубониго* знали ногайский и карачаевский (ИЦ ЕМЦТ 1: Е.Н.М.), не-

которые нальчикские евреи — кабардинский и балкарский (ПМА 2023: А.А.Д.). Лингвистические компетенции давали преференции во многих социальных ситуациях. Например, в 1881 г. Ша(г)бо Пи(е)нгасов, знавший русскую грамоту, был представителем (посредником) неграмотного офицера, юнкера, жителя аула Хурзук Османа Байрамукова (карачаевца) и подписывал за него прошения на получение пенсии (за награждение знаком военного ордена Св. Георгия 4-й степени для мусульман) (ТАКК 2. Л. 34—35). Другой случай взаимодействия попал на страницы областной прессы в результате трагического происшествия. “16 марта 1892 г. в юрте ст. Усть-Джегутинской горец с. Лоовско-Кубанского Даут Кишмаков 20 лет и еврейка Джегонасского поселка Дадуха Якубова 45 лет, задавлены в глинице обрушившеюся землею” (КОВ 1892: 3). В данном контексте необходимо уточнить: жители аула Лоовско-Кубанского (ныне — аул Кубина, КЧР) — абазыны, поэтому неудивительны их контакты с евреями, учитывая совместное проживание до юридического оформления Джегонасского поселка в 1863 г.¹⁴.

Кроме того, среди джегонассцев были единичные представители ювелирного (Хампулиев) и, возможно, других ремесел. Занимались они и садоводством. И.Ш. Анисимов называл следующие сферы деятельности джегонасских евреев: на конец 1880-х годов в поселке 31 ремесленник-кожевенник, две мануфактурных лавки, 12 — бакалейной и мелочной торговли и один сад (Анисимов 1888: 20а). На начало XX в. меновая модель торговых отношений сохранялась. На страницах региональной прессы писали: “Эти евреи ведут торговлю мануфактурой и мелочным товаром и преимущественно занимаются меновой торговлей — экономически самый излюбленный и доходный род занятий; разъезжая по станицам, хуторам и селениям, они скупают: шерсть, кожи, овчины, масло, яйца, птицу и др. продукты местного производства” (Горские евреи 1901: 2).

Как мы видим из документов и справочных изданий, джегонасские евреи стали развивать торговлю в различных местах Баталпашинского отдела — помимо горских аулов, среди русских и казаков. Известно, что в 1901 г. торговали мануфактурой Дав[ид] Ис. Кишеев в станице Кардоникской, Хах. Адр. Пинхасов в с. Тебердинском (ВДОСК 1901: 126), Мат. Пис.[ахович] Богатырев, помимо продажи мануфактуры в станице Баталпашинской, занимался продажей леса (Там же: 122, 125—126). В начале XX в. была популярна реализация “смешанных” товаров, т.е. предприниматель имел возможность, получив “лицензию”, реализовывать не один какой-то вид продукции, а различные товары. Так, известно, что в 1909—1911 гг. отец и сын Пинхасовы — Аарон Мордохаевич и Лазарь Аронович — торговали в станице Усть-Джегутинской, Б.П. Шаулов — в станице Кардоникской, С.Я. Шаулов — в Бекешевской (ВДОСК 1909: 67—68; ВДОСК 1911: 89—900). В этой же станице Бекешевской в 1912 г. Шерван Даниловна Шаулова владела мануфактурной торговлей с годовым оборотом 1,5 тыс. руб., Тамара Шаулова — мелочной торговлей с оборотом 300 руб. (ВДОСК 1912: 13, 57; КК 1913: 748), а Назаров Агунатан Ягуд. вел мануфактурную торговлю с годовым оборотом в 3 тыс. руб. (КК 1913: 748). Той же популярной мануфактурой торговали в станице Баталпашинской Бениаминовы — в 1901 г. А.Я. Бениаминов (ВДОСК 1901: 125), а в 1913 г. Пинхас Ош. Бениаминов (годовой оборот 8 тыс. руб.) (КК 1913: 747). К слову, представители этой горско-еврейской фамилии (Бениаминовы) не встречались в документах среди жителей Джегонасского поселка, возможно, это были “заезжие” торговцы из иных кавказских мест. Также известно о так наз. еврейской харчевне, работавшей в станице Баталпашинской на ярмарке в 1898 г., которую

содержал горский еврей Аурум Матаев, а другой джегонасец Берзиль Пенхасов принимал и обслуживал гостей этого заведения (ГАКК 3. Л. 9, 11). Обследовавший Карачай летом 1914 г. известный российский этнограф Г.Ф. Чурсин замечал, что “[к]арачаевцы до последнего времени *вовсе* не занимались торговлей, и теперь они ведут лишь мелкую торговлю, большая же часть лавок в Карачае принадлежит горским евреям из Грозненского округа Терской области, и частью из некоторых мест Кубанской обл. (курсив мой.— В.К.)” (Чурсин 1915: 249). Для понимания состояния торговли в регионе важным также представляется описание Г.Ф. Чурсиным базара около аула Учкулан, своеобразной карачаевской “столицы”:

Местом для базара служит поляна на левом берегу Уллу-кама, ниже моста. Базар открывается обыкновенно часов в 10 утра и продолжается летом часов до 5 вечера. На базар съезжается до десятка казачьих подвод (“мажара”), доставляющих из Баталпашинска и других станиц пшеницу, картофель, кукурузу, огурцы, арбузы и пр. Карачаевцы выводят на продажу лошадей, быков, овец. Более заметное участие в торговле принимают карачаевские женщины, выносящие на рынок овчины, полусырые выделанные кожи, черное домашнее сукно грубой работы, шириною в 6–8 вершков, войлочные шляпы, яйца и пр., мелочным товаром — нитками, иглками, мылом и пр. торгуют горские евреи; местные кумыки являются с медными котлами собственного изделия, кувшинами и проч. (Там же: 252).

В самом ауле Учкулан, по данным Г.Ф. Чурсина, среди прочего — 21 лавка, “из них четыре принадлежат карачаевцам, четыре — рачинцам из сел. Геби, остальные горским евреям и русским” (Там же). Кроме того, необходимо отметить, что, получив собственный поселковый юртовый надел, джегонасское общество сдавало часть земли в аренду: на 1914 г. известны имена трех арендаторов — Денисенко, Попков и Тихонов, с которыми были заключены два договора (от 1908 г. и от 1911 г.) на участок в 182 десятины и 1200 сажень, причем по первому договору, на три года, стоимость десятины была 5 руб., а по второму, на 9 лет, — 7 руб. 5 коп. (РГИА I. Л. 7).

Новые советские реалии, изменившие в корне жизнь многих российских жителей, повлияли и на традиционные хозяйственные занятия джегонасских горских евреев. Становилось все труднее заниматься меновой торговлей, кожевникам приходилось объединяться в артели, кооперативы и товарищества, потому что индивидуалов (кустарей) облагали более высокими налогами. В то же время появившаяся система заготовительной кооперации способствовала появлению новых специальностей, например сырьевщика/заготовителя, или мобильного покупателя шерсти, шкур и кож для производственных предприятий, объединившего экономические практики торговца и кожевника. Приведем историю Семена (Ханука) Каиновича Давыдова, уроженца Джегонаса, 1902 г.р.; образование начальное. В его семье традиционно занимались кожевным ремеслом. В трудовой книжке Семена Каиновича в качестве профессии указано “сырьевщик”; в 1937 г. он занимает должность заведующего складом Караногайской Райзаготконторы РПС (видимо, райпотребсоюза), в 1941 г. — директора Райзаготконторы объединения “Заготживсырье”, после войны в 1945 г. — директора Зеленчукской райзаготконторы того же объединения, в 1946 г. — заведующего складом Зеленчукского Райпотребсоюза. После перехода на другую работу и выхода на пенсию он не оставлял свои ремесленные занятия: шил шапки, учил этому внука

(ИЦ ЕМЦТ 2: О.С.Ш.-Д., Т.С.Д.-П.). О таком же виде деятельности — заготовке шкур и меха — свидетельствует фотография 1935 г., на которой изображены *гзубониго* по происхождению Петр Яковлевич Пенхасов и С.П. Мелихов, держащие в руках меховые шкурки; имеется подпись “Заготовители облпотребсоюза КАО”, т.е. Карачаевской автономной области (ИЦ ЕМЦТ 2: Т.С.Д.-П.).

Помимо традиционных хозяйственных занятий мы бы хотели остановиться на некоторых элементах материальной культуры, дающих представление о специфике локальной группы *гзубониго*. В нашем распоряжении есть архивные документы с описанием усадеб и жилищ, составленные при юридическом создании Джегонасского еврейского поселка в 1864 г. Приведем описание усадьбы Садыка Эльдарова, старшины поселка в 1860-е годы:

Сакля заплетенная в два плетня и набита в середине мелким камнем о трех комнатах с четырьмя окнами и тремя простыми небольшими дверями, покрыта землею, одна небольшая плетневая кладовая покрытая также землею, одна плетневая конюшня покрытая соломою, около двора огорожа плетневая. У него же на особом дворе принадлежащем Рахман Андрееву устроен деревянный дом об одной комнате с потолком из узких досок, с плетневыми сенцами, покрытый землею (ГАКК 6. Л. 22).

Остальные сакли поселка примерно такие же; но в одной из них потолок “на пластинных перекладах”, в другой есть сенники, “огороженные дережою; а вокруг двора огорожи не имеется”, а у Рахане Андреева в одной сакле имелась небольшая кирпичная печь, такая же печь была в сакле у Мурзахана Поплиева. Из общего ряда выбиваются две постройки: одна, принадлежащая Садыку Эльдарову, но находящаяся на “особом дворе” у Рахмана Андреева; другая — “на особом месте” во дворе Махты Элизарова. Вторая постройка — “из мелкого камня сакля с плетневым потолком покрыта землею же” (ГАКК 6. Л. 24–28). Турлучная (плетневая) сакля в регионе была характерна для абазин, черкесов и отчасти ногайцев. Карачаевцы же строили срубные дома из бревен. В других районах Кавказа дома горских евреев строились совершенно из другого материала: “все сакли в Южном Дагестане и в Терской области, также в Нухинском и Шемахинском уездах выстраиваются из камня, на грязи или глине” (*Черный* 1870: 2). Важно отметить динамику трансформаций этого элемента культуры, наблюдавшихся уже на рубеже XX в. Так, в перечне недвижимого имущества Амаевых, находящегося в Джегонасском поселке и предназначенного к публичной продаже, значились: одноэтажный новый трехкомнатный жилой дом, крытый железом, с сенями, кладовой, амбаром, конюшней и второй кладовой, под домом — выложенный камнем погреб и в конце списка как, видимо, уже нежилая постройка была упомянута “совершенно старая плетневая крытая по плетню сакля о двух комнатах, кладовой и открытым коридором”. Весь двор был огорожен плетнем (КОВ 1902: 3). Описание внутреннего убранства жилища джегонасских евреев можно найти в работе И. Черного: “Дом состоятельного еврея Эмануэля Матаиева был маленьким и низким, пол покрыт коврами, вдоль стены висели занавеси, над ними же зеркала с утиральниками. Вдоль стен стояли ящики с одеждой, а так же посуда, кастрюли с сыром, тушеным мясом. Крыша была покрыта соломой. На веревках висела одежда и различная утварь” (*Давид* 1989: 453).

Ограниченное количество источников не позволяет нам провести подобные сравнения других элементов материальной культуры. Л.В. Македонов писал: “Несмотря на давнюю жизнь в горах, евреи не утратили своего типа, но одеваются не по своим обычаям: мужчины ходя в бешметах и черкесках, женщины — по горски — в рубахах и ситцевых шароварах, сверху накидка с длинными рукавами, лиц не закрывают” (Македонов 1908: 102). Костюм джегонасских евреев на нескольких имеющихся фотографиях первой половины XX в. представлен горским вариантом: верхняя распашная одежда (*черкеска*) с газырями, под которой прилегающий к телу кафтан с воротом-стойкой (общий термин *архалук*; как называли его евреи, нам неизвестно) и штаны-шальвары, на голове — папах из шерсти, на ногах — кожаные сапоги¹⁵. Такой костюмный комплекс был характерен почти для всего Северного Кавказа, поэтому в данном случае затруднительно говорить о какой-либо локальной специфике.

Реконструируемая система питания *губониго* позволяет выделить лишь несколько характерных особенностей, отличающих ее от кухни восточнокавказских евреев. Например, у *губониго* бытовало приготовление крутой каши из кукурузной муки по типу адыгской/кабардинской *пасты*, совершенно не знакомой проживающим на востоке Северного Кавказа горским евреям (ИЦ ЕМЦТ 2: Т.С.Д.-П.).

Еще одним важным параметром, влиявшим на данную общину/локальную группу, можно назвать многолетние сложные взаимодействия с администрацией Усть-Джегутинского станичного правления. Дело в том, что первоначально горские евреи, жившие в абазинских и ногойских аулах, подчинялись, как и сами абазины и ногойцы, чиновникам Верхне-Кубанского пристава, одной из административных единиц системы военно-народного управления на Кавказе. В 1863 г., в связи с перемещениями всех “туземцев” на левый берег Кубани, уходом абазин и ногойцев, перенесением стана (центра пристава), евреи были переподчинены, по предложению пристава, майора Аглинцева, ссылавшегося на опыт Грозного, Нальчика и иных мест, местной военной администрации, т.е. в данном случае — Усть-Джегутинскому станичному правлению. Тем более что земля Джегонасского поселка оказалась в составе выделенного в 1861 г. для этой станицы земельного юрта (надела). Отношения казаков и евреев складывались неоднозначно: казаки то требовали отселить евреев, то соглашались на их проживание в пределах станичной земли. В свою очередь, джегонасские евреи постоянно, на протяжении всей второй половины XIX и начала XX в., подавали прошения о переселении их на свободные участки земли Кубанского казачьего войска, об оформлении юридической автономии своего поселка на выделенной им территории (ГАКК 6. Л. 4—6), о приписке их к городскому обществу Майкопа или к осетинским (?) обществам. Более 50 лет все эти прошения не приводили к желаемому результату, а разработанные проекты переселения не были реализованы. Только примерно в 1907—1908 гг., видимо, состоялось решение о выделении им земли в верховьях той же самой речки Джегонас и переносе поселка на 17 верст вверх по течению. Датировать этот процесс помогают факты, приведенные Баталпашинским уездным наблюдателем. Он писал, что в 1908 учебном году в джегонасской миссионерской школе русской грамоты начинало обучение четыре горско-еврейских мальчика (из 21 учащегося), но “трое из них вскоре оставили школу за переселением их родителей в новый еврейский поселок — Джегонас” (ВПМО 1909: 98). Долгожданное решение земельного вопроса в то же время привело к дезинтеграции общины. Так, Л.В. Македонов в 1908 г. писал: “Ныне пос. Джагонас-Еврейский переведен на казенную землю

в горы по верховью р. Джагонаса, но переселились туда пока только 22 семьи из 48-ми; остальные семьи, несмотря на репрессии общества, переселяться не хотят” (Македонов 1908: 102). Своеобразный раскол джегонасцев сохранился и позднее. Побывавший около Джегонаса в 1914 г. известный российский этнограф Г.Ф. Чурсин отмечал, что “два года назад *большая часть* их [горских евреев] выселилась отсюда куда-то на казенные земли (курсив мой. — В.К.)” (Чурсин 1915: 241). Обретение самостоятельности поселковым обществом в документах отразилось в указании юртовой (надельной) земли, ее было 1503,75 десятин, или 5,59 десятины в среднем на душу мужского пола (РГИА 1. Л. 50б.). Полувековое нахождение джегонасских евреев фактически на станичной казачьей земле (ситуация “вынужденного” соседства) обусловило различные коммуникативные связи. Процесс притока в Кубанскую область в последней четверти XIX в. так наз. иногороднего населения не мог не затронуть Джегонасский поселок. Анонимный местный корреспондент областной газеты, скрывавшийся под псевдонимом “ООО”, в октябре 1899 г. писал: “Поселок наш, в котором насчитывается более 100 дворов, населен наполовину горскими евреями, наполовину казаками и выходцами из внутренних губерний России... Из русских здесь поселились большей частью такие семьи, которые принадлежат к какой-нибудь секте” (ООО 1899: 1). По его мнению, именно наличие большого числа сектантов подвигло областное начальство к учреждению миссионерской школы, в которой обучались и горско-еврейские дети.

Для парализования сектантской пропаганды и для ознакомления еврейского населения с истинами христианского вероучения было решено, с миссионерской целью, выстроить церковную школу... Здешние евреи отличаются прямою; стремятся к просвещению, с удовольствием отдают своих детей в учебу, и несмотря на бедность, даже платят за право обучения их; особенно им нравится, когда в школе занимаются пением и позволяют также наравне с русскими изучать ветхий завет (Там же).

Официально школа была открыта в 1897 г. (Михайлов 1910: 326), корреспондент же пишет о процессе строительства здания для учебного заведения и о проведении занятий во временном помещении: “Школу временно поместили в убогой хатенке, человек на 15; около половины учащихся — дети евреев” (ООО 1899: 1). Как мы указывали выше, горские евреи посещали данную миссионерскую школу вплоть до 1908 г. Понимая важность образования и грамотности, они и на новом месте создали учебное заведение — Джегонасско-Еврейское одноклассное смешанное начальное училище 5-го инспекторского района Баталпашинского отдела. В 1915 г. почетным блюстителем училища был Шим Рабаевич Разилов (ГАКК 5. Л. 1), законоучителем — Давид Пинхеев Ашуров (КК 1915: 366), сын раввина Пинхаса Ашурова. В 1917 г., по-видимому, еще сохранялись оба населенных пункта — по крайней мере в “Списках лесных и земельных дач по отделам области по переписи 1917 г.” указаны Джанкассо-Еврейское и Джегонасско-Еврейское селения, но только для второго приведены статистические данные: 33 домохозяйства, 114 мужчин, 126 женщин, всего 240 человек (ГАКК 7. Л. 14, 19).

Можно с уверенностью утверждать, что под *губонигьо* понимали не только горских евреев, проживавших в Джегонасском поселке, но и других, дисперсно расселенных в иных местах Баталпашинского отдела. Интересно, как этих в принципе одних и тех же горских евреев дифференцировали власти, что отра-

жалось на страницах областной прессы. В статье от 4 августа 1901 г. обсуждалась проблема применимости закона 1892 г. о запрете проживания евреев в Кубанской и Терской областях и для этого анализировались сведения

о численности и деятельности горских евреев, расселении их и о влиянии на местное население. В Кубанской области евреи имеются только в Баталпашинском отделе, а именно: 1) постоянно проживающие в поселке Джегонас, 47 семейств в числе 397 душ обоего пола, 2) и временно проживающие горские евреи, приписанные к губерниям Бакинской, Елизаветпольской и Терской области. Первые 47 семейств ни к какому обществу не приписаны, живут на арендуемой у общества Усть-Джегутинского земле, в собственных домах, виды на жительство получают из Усть-Джегутинского станичного правления, *занимаются выделкой кож*. Вопрос о поселении этих евреев на казачьей земле на балке Джегонас в высших правительственных учреждениях еще не разрешен. Из временно проживающих в Баталпашинском отделе 17 семейств числится в гор. селениях и 50 семейств в числе 312 душ — в станице Баталпашинской и п. Джегонас. Эти евреи ведут *торговлю мануфактурой и мелочным товаром* и преимущественно занимаются меновой торговлей (курсив мой. — В.К.) (Горские евреи 1901: 2).

У автора газетной статьи получилось, что джегонасцы — кожевники и занимаются “полезным” трудом, а остальные горские евреи в отделе — “паразитирующие” менялы-торговцы. В реальности этих жестких “границ” не существовало. Во-первых, многие евреи (например, из Грозного) могли войти в джегонасскую общину, она не представляла из себя “закрытую” эндогамную группу, в том числе и потому, что изначально сформировалась как минимум из двух разных частей. Во-вторых, меновая торговля была присуща не только “заезжим” купцам, но и жителям Джегонасского поселка.

Фатальными для Джегонасского поселка стали события периода Гражданской войны, когда приблизительно летом 1918 г. белогвардейские отряды Шкуро разгромили поселок горских евреев в Баталпашинском отделе (Павленко 1933: 26). До сих пор потомки *губониго*, живущие в Кисловодске и Нальчике, рассказывают об этом бедствии (ИЦ ЕМЦТ 1: Е.Н.М.; ИЦ ЕМЦТ 2: Т.С.Д.-П.). Джегонасцы рассеялись по городам и весям Северного Кавказа (по окрестным населенным пунктам, а также в станице Невинномысской, в Нальчике и Моздоке), и только создание в рамках советской политики “коренизации” еврейских национальных колхозов позволило им объединиться вновь, хоть и не полностью, в образованном в Терском округе Северо-Кавказского края с. Богдановка в 1928–1929 гг. Непоправимый урон локальной группе горских евреев *губониго* был нанесен в годы Второй мировой войны. В сентябрьские дни 1942 г. немецко-фашистскими оккупантами было уничтожено 482 жителя Богдановки, большинство из которых были по происхождению джегонасскими евреями. Погибли семьи Кишеевых, Шамилевых, Матаевых, Израевых, Ашуровых, Абрамовых, Шауловых, Давыдовых, Инатаевых, Пенхасовых, Яшагияевых, Бельхияевых, Назаровых, Мелиховых, Амерзиевых, Мурзахановых, Амирамовых, Призовых, Дармановых (ГАРФ. Л. 158–161об)¹⁶. Выжили мужчины, воевавшие на фронтах Великой Отечественной, и несколько семей *губониго*, живших в Нальчике, Моздоке, Грозном и других местах Северного Кавказа. Фактиче-

ски локальная этнографическая группа прекратила свое существование, так как дисперсное расселение привело к “растворению” ее в более крупных общностях горских евреев — нальчикских и грозненских. Но необходимо отметить сохранение культурной памяти о своей группе среди потомков *гзубониго* из фамилий Мурзахановых, Давыдовых, Пенхасовых, живущих в Нальчике и Кисловодске (ИЦ ЕМЦТ 1: А.Б.Х., Е.Н.М.; ИЦ ЕМЦТ 2: Т.С.Д.-П.; О.С.Ш.-Д.).

Подводя итоги, можно с уверенностью говорить о том, что изучение сложных, составных общностей через детальное исследование истории и культуры локальных групп, входящих в них, имеет хорошие перспективы. На примере джегонасских евреев (*гзубониго*) можно увидеть специфичность и даже уникальность культурных паттернов локальной группы, обусловленных внутренними и внешними коммуникационными процессами. Отмечена многоуровневая идентичность *гзубониго*, где еврейство (религиозность) как доминанта сочетается с конструируемым общим самосознанием горских евреев и с местной (конкретное село) локальной идентичностью. Традиционные виды деятельности джегонасских евреев — кожевенное ремесло и меновая торговля характерны и для многих других групп северокавказских горских евреев. Кожевничество призвано было обслуживать скотоводческие культуры ногайцев и карачаевцев. Меновая же торговля, которой занимались горские евреи и в своих аулах, и в аулах абазин и черкесов, считалась непрестижной, и местное население не желало, а зачастую и не могло ей заниматься. В этих условиях “посредничество” стало и стратегией, и моделью поведения горских евреев в целом и *гзубониго* в частности. Благодаря языковым компетенциям горских евреев — владевших помимо своего родного (татского, “парсского”) еще и тюркскими языками, а на Северо-Западном Кавказе освоивших кабардинский и, возможно, абазинский — выстраивались соседские и куначеские взаимоотношения. Повседневный контакт, по-видимому, и привел к заимствованиям некоторых элементов культуры (жилище, костюмный комплекс, система питания). Сформировавшееся самосознание *гзубониго* оказалось устойчивым, оно сохраняется и в первой четверти XXI в., а для некоторых представителей этой группы является важным маркирующим фактором, подчеркивающим их особость.

Примечания

¹ См., напр.: *Верховцев Д.В.* Этнос post-mortem: советские теории этноса в современном русскоязычном дискурсе // Этнографическое обозрение. 2022. № 6 и дискуссию по этой проблеме в том же номере журнала.

² Термины производны от гидронимов Кубань и Джегонас (последний стал названием населенного пункта).

³ Полевые материалы Исследовательского центра Еврейского музея и центра толерантности (г. Москва) (далее — ИЦ ЕМЦТ) собраны в рамках грантовой программы по проекту “Комплексное социо-антропологическое исследование горско-еврейской общины г. Пятигорск” при финансовой поддержке А.И. Клячина.

⁴ Полевые материалы автора собраны совместно с А.Г. Агабабян в рамках реализации проекта “Западнокавказский культурный ареал горских евреев: история, идентичности, общинные структуры”, поддержанного Российским научным фондом (проект № 23–28–00106), финансирование осуществляется через Южный федеральный университет (г. Ростов-на-Дону).

⁵ Как отмечал в сентябре 1863 г. начальник штаба войск Кубанской области, “горские Евреи большей частью имеют коммерческие сделки с Армянами, торгующими в станице Баталпашинской” (ГАКК 1. Л. 3).

⁶ Необходимо отметить, что вторая половина XX в. — период складывания фамилий у горских евреев, которые в основном патронимические, поэтому в первых списках зафиксированы Абрамич, ставшие Абрамовыми, Давыдович — Давыдовыми, Мурзахан Поплиев, чьи потомки записаны позже только как Мурзахановы, и т.д.

⁷ См. наградные листы и иные документы на сайте “Память народа” (www.pamyat-naroda.ru).

⁸ Автор выражает благодарность коллеге, д.и.н. Дмитрию Владимировичу Сенью за предоставленный архивный документ.

⁹ Первый горско-еврейский ученый, писавший на русском языке, Илья Шеребетович Анисимов назвал свою монографию именно так — “Кавказские евреи-горцы” (Анисимов 1888).

¹⁰ Дочери Азы Яковлевны Пенхасовой (1919 г.р.) рассказывали в интервью, что их дед Яков — раввин, приехавший на Кубань из Варташена (ИЦ ЕМЦТ 1: Е.Н.М.; ИЦ ЕМЦТ 2: Т.С.Д.-П.).

¹¹ Автор благодарит коллегу Семена Падалко за предоставленную копию документа.

¹² Подробнее о выборах поселковых старшин и судей и о влиянии этих процедур на идентичность и иные культурные процессы см.: Колесов, Сень 2009.

¹³ Гипотеза была высказана М.С. Куповецким на нескольких научных форумах, последний раз в июле 2019 г. на секции “История и культура горских евреев” Шестнадцатой ежегодной международной конференции по иудаике в Москве.

¹⁴ Подробнее обо всех перипетиях юридического создания Джегонассского еврейского поселения можно прочитать: Колесов В.И., Сень Д.В. Недолгая история горских евреев Северо-Западного Кавказа // Диаспоры. Независимый научный журнал. 2000. № 3. С. 199–211.

¹⁵ См., напр., фото семьи джегонасцев (Назарова, Семенов 2018: 553).

¹⁶ Автор благодарит коллегу Ирину Реброву за копию предоставленного архивного документа.

Источники и материалы

Владимир 1904 — Из путевых заметок епископа Владимира о Северном Кавказе. 1886 // Русский архив. 1904. Т. 114. Вып. 4. С. 664–682.

ВДОСК 1901 — Вся Донская область и Северный Кавказ на 1901 год. Книга администрации, промышленности и торговли / Под ред. Д.С. Нейфельда. Ростов-на-Дону: Издание И.А. Тер-Абрамиан, 1901. Паг. 2.

ВДОСК 1909 — Вся Донская область и Северный Кавказ на 1909 год. Книга администрации, промышленности и торговли. Ростов-на-Дону: Издание И.А. Тер-Абрамиан, 1909. Паг. 2.

ВДОСК 1911 — Вся Донская область и Северный Кавказ на 1911 год. Книга администрации, промышленности и торговли. Ростов-на-Дону, 1911. Паг. 4.

ВДОСК 1912 — Вся Донская область и Северный Кавказ на 1912 год. Книга администрации, промышленности и торговли. Ростов-на-Дону: Издание И.А. Тер-Абрамиан, 1912. Паг. 4.

ВПОМО 1909 — Состоящее под Августейшим покровительством государыни Императрицы Марии Федоровны Всероссийское Православное Миссионерское общество в 1908 году. М.: Типография “Русская печатня”, 1909.

ГАКК 1 — Государственный архив Краснодарского края. Ф. 252. Оп. 2. Д. 1434.

ГАКК 2 — Государственный архив Краснодарского края. Ф. 396. Оп. 1. Д. 3259.

ГАКК 3 — Государственный архив Краснодарского края. Ф. 449. Оп. 3. Д. 605.

ГАКК 4 — Государственный архив Краснодарского края. Ф. 454.

ГАКК 5 — Государственный архив Краснодарского края. Ф. 476. Оп. 1. Д. 2.

ГАКК 6 — Государственный архив Краснодарского края. Ф. 774. Оп. 2. Д. 2.

ГАКК 7 — Государственный архив Краснодарского края. Ф. Р-234. Оп. 1. Д. 36.

- ГАРО — Государственный архив Ростовской области. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 47.
- ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 7021. Оп. 17. Д. 1.
- Горские евреи 1901 — Горские евреи в Кубанской области // Кубанские областные ведомости. 04.08.1901. № 170.
- ИЦ ЕМЦТ 1 — Полевые материалы ИЦ ЕМЦТ. Экспедиция в города Пятигорск и Кисловодск; август 2022 г. Информанты: А.Б.Х. (1962 г.р., муж., уроженец Грозного, мать и жена по матери из *губониго*); Е.Н.М. (1941 г.р., жен., по матери из *губониго*).
- ИЦ ЕМЦТ 2 — Полевые материалы ИЦ ЕМЦТ. Экспедиция в города Пятигорск и Кисловодск; май 2023 г. Информанты: О.С.Ш.-Д. (1931 г.р., жен., родилась в с. Богдановке, по отцу и матери из *губониго*; дважды была замужем, оба мужа из кубанских горских евреев); Т.С.Д.-П. (1950 г.р., жен., род. в Усть-Джегуте, *губониго*).
- КК 1913 — Список торгово-промышленных заведений в населенных местах Кубанской области, имеющих более 10-ти тысяч // Кубанский календарь на 1913 год / Под ред. Л.Т. Соколова, при сотрудничестве А. Ст. Селевко. Екатеринодар: Издание Кубанского Областного Статистического Комитета, 1913.
- КК 1915 — Кубанский календарь на 1915 год. Екатеринодар: Издание Кубанского Областного Статистического Комитета, 1915.
- КОВ 1892 — Кубанские областные ведомости. 15.05.1892. № 95.
- КОВ 1902 — Кубанские областные ведомости. 09.07.1902 (вторник). № 148.
- Македонов 1908 — Македонов Л.В. Приложение 1. Бюджеты Казачьих семей-хозяев // Македонов Л.В. В горах Кубанского края. Быт и хозяйство жителей нагорной полосы Кубанской области. Воронеж: Типо-Лит. Т-ва Н. Кравцова и К° (бывш. Исаева), 1908. С. 1—103.
- Максимов 1903 — Максимов, Яков, свящ. Очерки Теберды // Кубанские областные ведомости. 27.11.1903 (четверг). № 257.
- Михайлов 1910 — Справочник по Ставропольской епархии. Составил свящ. Н.Т. Михайлов. Екатеринодар: тип. Куб.обл. Правления, 1910.
- Михайлова 2015 — Михайлова И.Х. Горские евреи в Великой Отечественной войне. М.: [б. и.], 2015.
- ООО 1899 — ООО. Еврейско-Джегонасский поселок // Кубанские областные ведомости. 24.10.1899. № 226.
- Павленко 1933 — Павленко И.П. Черкесская автономная область // Революция и горец. № 9. Ростов-на-Дону: Партиздат, 1933. С. 22—28.
- ПИП 1926 — Поселенные итоги переписи 1926 г. по Северо-Кавказскому краю. Ростов-на-Дону: Гостипография имени Коминтерна Севкавказполиграфте-ста, 1929.
- ПМА 2023 — Полевые материалы автора, собранные вместе с А.Г. Агабабян. Экспедиция в г. Нальчик; июль, 2023. Информанты: В.И.М. (1969 г.р., жен., уроженка Нальчика, по отцу *губониго*); Н.Ю.М. (1989 г.р., жен., уроженка Нальчика, отец считал себя *губониго*); А.А.Д. (1988 г.р., муж., уроженец Нальчика).
- РГИА 1 — Российский государственный исторический архив. Ф. 592. Оп. 15. Д. 1553.
- РГИА 2 — Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 133. Д. 752.
- Чурсин 1915 — Чурсин Г.Ф. Поездка в Карачай // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1915. Т. XXIII. № 3.

Научная литература

- Анисимов И.Ш.* Кавказские еврей-горцы // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М.: тип. Е.Г. Потапова, 1888.
- Барт Ф.* Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / Под ред. Ф. Барта. М.: Новое изд-во, 2006. С. 9–48.
- Богораз В.Г.* Новые задачи Российской этнографии в полярных областях. Петроград: Гос. изд-во, 1921.
- Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.
- Бромлей Ю.В., Марков Г.Е.* (ред.) Этнография. Учебник. М.: Высшая школа, 1982.
- Гумилев Л.Н.* Этносфера: история людей и истории природы. М.: Экопрос, 1993.
- Давид И.* История евреев на Кавказе. Т. 1. Тель-Авив: Кавкасион, 1989.
- Исаев М.И.* Татский язык // Языки народов России. Красная книга. Энциклопедический словарь-справочник. М.: Academia, 2002. С. 174–177.
- Кнутссон К.Э.* Дихотомизация и интеграция: некоторые аспекты межэтнических отношений в южной Эфиопии // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / Под ред. Ф. Барта. М.: Новое изд-во, 2006. С. 104–121.
- Колесов В.И., Сень Д.В.* Выборы, элиты, идентичность (случай горских евреев Кубанской области) // Материалы Шестнадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2 / Отв. ред. В. Мочалова. М.: Центр “Сэфер”, 2009. С. 401–413.
- Куповецкий М.С.* К исторической демографии территориальных групп горских евреев Азербайджана в XVII–XIX вв. // *Studia Anthropologica*: сборник статей в честь проф. М.А. Членова / Ред.-сост. А.М. Федорчук, С.Ф. Членова; науч. ред. О.В. Белова. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2010. С. 145–173.
- Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.
- Назарова Е.М.* Терминологическая ситуация с названием языка горских евреев // *Judaic-Slavic Journal*. 2020. № 2 (4). С. 60–85.
- Назарова Е.М., Семенов И.Г.* (науч. ред.) История и культура горских евреев. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018.
- Тишков В.А.* Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.
- Черный И.Я.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III. Тифлис: Типография Главного управления наместника Кавказского, 1870. С. 1–44.
- Членов М.А.* Таты на Кавказе: извилистая судьба одного этнонима // *Евроазиатский еврейский ежегодник*. 5768 (2207/2208) / Ред. В. Лихачев и др. М.: Паллада, 2008. С. 42–55.
- Шапира Д.* Общины евреев Востока на территории Российской империи и СССР // История еврейского народа в России. Т. 1, От древности до раннего Нового времени / Ред. И. Барталь, А. Кулик. М.: Мосты культуры, 2010. С. 77–90.

Research Article

Kolesov, V.I. On Local Groups of Mountain Jews of the Caucasus: The Case of *g'ubonig'o* – Dzhegonas Kuban Jews [O lokal'nykh gruppakh gorskikh evreev Kavkaza: na primere *g'ubonig'o* – dzhegonasskikh gorskikh evreev]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 29–47. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050033> EDN: ASXCFE ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Vladimir Kolesov | <https://orcid.org/0000-0003-1206-299X> | vovakolesov1971@gmail.com | independent researcher (Krasnodar, Russia)

Keywords

group formation, local groups, group factors, Mountain Jews, Dzhegonas Kuban Jews, North-Western Caucasus

Abstract

The article discusses the prospects of studying local groups that are part and parcel of larger communities. The Mountain Jews of the Caucasus are taken as an example of the larger community of the kind, while Dzhegonas Kuban Jews represent a local group in this case. I examine various aspects of the group organization, such as local identity in its combinations with other patterns of identification, religious identity, material culture (dwelling, food, clothing), and traditional economic activities (leatherworking, barter trade). I further trace the history of the group from its origins in the early nineteenth century up to the point of its dissolution in the mid-twentieth century, and put forward arguments about the specific features distinguishing the group.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 23-28-00106]

References

- Anisimov, I.S. 1888. Kavkazskie evrei-gortsy [Caucasian Mountain Jews]. In *Sbornik materialov po etnografii, izdavaemyi pri Dashkovskom etnograficheskom muzee* [The Dashkov's Ethnographical Museum Collections Paper]. Moscow: tipographiia E.G. Potapova.
- Barth, F., 2006. Vvedenie [Introduction]. In *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy. Sotsial'naia organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference], edited by F. Barth, 9–48. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Bogoraz, V.G. 1921. *Novye zadachi Rossiiskoi etnografii v poliarnykh oblastiakh* [Russian Ethnography New Problems at the Polar Areas]. Petrograd: Gosydarstvennoe izdatel'stvo.
- Bromlei, Y.V. 1983. *Ocherki teorii etnosa* [Essays of the Ethnos Theory]. Moscow: Nauka.
- Bromlei, Y.V., and G.E. Markov, eds. 1982. *Etnografiia. Uchebnik* [Ethnography: Text-book]. Moscow: Vysshaia shkola.
- Chernyi, I.Y. 1870. Gorskie evrei [The Mountain Jews]. In *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh* [Data Collection on Caucasian Mountaineers], III: 1–44. Tiflis: Tipografiia Glavnogo upravleniia namestnika Kavkazskogo.
- Chlenov, M.A. 2008. Taty na Kavkaze: izvilistaia sud'ba odnogo etnonima [Tat on a Caucasus: Zigzag Destiny of One Ethnonym]. In *Evroaziatskii evreiskii ezhegodnik* [Euro-Asia Jewish Yearbook], edited by V. Likhachev et al., 5768 (2207/2208): 42–55. Moscow: Pallada.

- David, I. 1989. *Istoriia evreev na Kavkaze* [History of the Jews in the Caucasus]. Vol. I. Tel-Aviv: Cavcasioni.
- Isaev, M.I. 2002. Tatskii yazyk [Language of Tat]. In *Yazyki narodov Rossii. Krasnaia kniga. Entsiklopedicheskii slovar'-spravochnik* [Red Book of National Languages of Russia: Encyclopedia], 174–177. Moscow: Academia.
- Gumilev, L.N. 1993. *Etnosfera: istoriia liudei i istorii prirody* [Ethnosphere: Human and Nature History]. Moscow: Ekopros.
- Kolesov, V.I., and D.V. Sen'. 2009. Vybory, elity, identichnost' (sluchai gorskikh evreev Kubanskoi oblasti) [The Election, Elites, Identity (Case of Mountain Jews of Kuban Region)]. In *Materialy Shestnadsatoi ezhegodnoi mezhdunarodnoi mezhdistsiplinarnoi konferentsii po iudaïke* [Proceedings of the Sixteenth Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies], edited by V. Mochalova, 2: 401–413. Moscow: Tsentr "Sefer".
- Knutsson, K.E. 2006. Dikhotomizatsiia i integratsiia: nekotorye aspekty mezhetnicheskikh otnoshenii v yuzhnoi Efiopii [Dichotomization and Integration: Aspects of Inter-Ethnic Relations in Southern Ethiopia]. In *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy. Sotsial'naia organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference], edited by F. Barth, 104–121. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Kupovetsky, M.S. 2010. K istoricheskoi demografii territorial'nykh grupp gorskikh evreev Azerbaidzhana v XVII–XIX vv. [About the Historical Demography of the Azerbaijan Mountain Jews Territorial Groups at 17th–19th Centures]. In *Studia Anthropologica: sbornik statei v chest' prof. M.A. Chlenova* [Studia Anthropologica: A Festschrift in Honour of Michael Chlenov], edited by A.M. Fedorchuk, S.F. Chlenova, and O.V. Belova, 145–173. Moscow; Jerusalem: Mosty kul'tury; Gesharim.
- Latour, B. 2014. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuiu teoriuu* [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory]. Moscow: Izdatel'ski dom Vyshei shkoly ekonomiki.
- Nazarova, E.M. 2020. Terminologicheskaiia situatsiia s nazvaniem yazyka gorskikh evreev [Terminological Situation with the Name of the Language of the Mountain Jews]. *Judaic-Slavic Journal* 2 (4): 60–85.
- Nazarova, E.M., and I.G. Semionov, eds. 2018. *Istoriia i kultura gorskikh evreev* [Mountain Jews History and Culture]. Moscow: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev, 2018.
- Shapira, D. 2010. Obshchiny evreev Vostoka na territorii Rossiiskoi imperii i SSSR [Oriental Jewish Societies of the Russian Empire and USSR]. In *Istoriia evreiskogo naroda v Rossii* [History of the Jews in Russia]. Vol. 1, *Ot drevnosti do rannego Novogo vremeni* [From Antiquity to the Early Modern Period], edited by I. Bartal and A. Kulik, 77–90. Moscow: Mosty kul'tury.
- Tishkov, V.A. 2003. *Rekvïem po etnosu: issledovaniia po sotsial'no-kul'turnoi antropologii* [Requiem for a Ethnos: Social and Cultural Anthropology Study]. Moscow: Nauka.

ГОРСКО-ЕВРЕЙСКАЯ ОБЩИНА ДЕРБЕНТА: К ПРОБЛЕМЕ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

С.Н. Амосова

Светлана Николаевна Амосова | <http://orcid.org/0000-0001-7614-6549> | sveta.amosova@gmail.com | младший научный сотрудник Центра славяно-иудаики | Институт славяноведения РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

горские евреи, таты, идентичность, субэтнические группы, стереотипы, дербенди

Аннотация

В статье рассматриваются формы горско-еврейской идентичности на примере одной из крупных общин горских евреев — дербентской. В отличие от многих других еврейских сообществ горские евреи сохранили представление о внутреннем делении на этнотерриториальные и диалектные группы, в связи с чем существует множество стереотипов и автостереотипов, которые остаются важными в различных областях жизни этой этнической группы. Будут рассмотрены следующие аспекты: какие группы и подгруппы сейчас выделяют носители традиции, какие в отношении этих групп существуют стереотипы и автостереотипы, пути их формирования, а также те сферы, где эти стереотипы значимы. Дербентская группа оказывается центральной в географическом плане, и в связи с этим воспринималась многими горскими евреями как “образец” традиции и языка.

Информация о финансовой поддержке

Грантовая программа Исследовательского центра Частного учреждения культуры “Еврейский музей и Центр толерантности” (Москва) при финансовой поддержке А.И. Клячина [проект № R_21_43] (“Комплексное социо-антропологическое исследование горско-еврейской общины г. Пятигорска”)

Тема горско-еврейской идентичности и ее конструирования рассматривалась рядом исследователей; подчеркивались неоднородность и сложность ее понимания (см., напр.: Колесов, Сень 2009; Куповецкий 2010; Рамазанова 2014; Семенов 2003; Членов 2000; Шахбанова 2018; Bram 2001). Так, М.С. Куповецкий писал о трехчастной идентичности горских евреев: “еврей”, “горский еврей” и принадлежность к так наз. этнотерриториальной группе (Куповецкий 2010: 147).

Статья поступила 12.08.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 02.09.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Амосова С.Н. Горско-еврейская община Дербента: к проблеме самоидентификации // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 48–67. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050047> EDN: ASTNTQ

Amosova, S.N. 2024. Gorsko-evreiskaia obshchina Derbenta: k probleme samoidentifikatsii [The Derbent Community of Mountain Jews: On the Issue of Group's Identity]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 48–67. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050047> EDN: ASTNTQ

Однако, как показывают наши полевые исследования последних лет в различных горско-еврейских сообществах, эта модель гораздо сложнее и многограннее, как минимум мы можем добавить еще один уровень горско-еврейской идентичности — уровень малой локальной идентичности, который важен для этой группы.

Горские евреи vs таты: история терминов и изучения вопроса

В конце XIX — начале XX в. среди евреев Восточного Кавказа наиболее распространен был эндоэтноним *джухур/джухурь* (букв. “евреи”). М.С. Куповецкий отмечает, что более архаичны самоназвания *исраильгьо, гьивргьо* (израильтяне, еврей). Окружающее население использовало экзоэтнонимы *джугут, джувуд, ччувудар, жугуд, жугут, чавуд, чифут, чухут, жут* (т.е. “евреи”).

В российском делопроизводстве на Кавказе вплоть до второй половины 1860-х годов евреи фигурировали как “коренные жители”, “еврей-горцы”, “туземные евреи”, а чаще без уточнения — просто как “евреи” (Куповецкий 2009: 67). Экзоэтноним “горские евреи” для обозначения евреев Восточного Кавказа впервые использовал А.В. Комаров (начальник Дагестанской области в 1865—1868 гг.); этот термин стал единственным, употребляемым в государственном делопроизводстве и литературе на русском языке, а его тюркская калька *даг-чуфут* получила распространение среди окружающего мусульманского населения (Там же: 70). В.И. Колесов пишет о том, что отнесение этой группы евреев к горским народам, наряду с урымами (горскими греками) и черкесогаями (горскими армянами), отделяло все эти группы от других групп евреев, греков и армян и одновременно наделяло экзоэтноним “горские” различными смыслами. С одной стороны, термин способствовал укоренению группы в горском сообществе, а с другой — проводил своеобразную границу, которая разделяла цивилизованные европейские и горские сообщества (Колесов 2020: 34—35).

В конце XIX — начале XX в. появляется новый термин для обозначения горских евреев — “еврей-таты”. Собственно, его и стали активно использовать российские лингвисты, в том числе и первый исследователь горско-еврейского происхождения И.Ш. Анисимов. Он писал:

История переселения горских евреев на Кавказ достоверно не известна <...> Таким образом, их предки принадлежат еще ко временам 1-го храма и не участвовали в убийстве Иисуса Христа, как об этом заявляют и сами горские евреи <...> Еще в Персии евреи смешались с иранским племенем татов, причем одни приняли господствующую языческую религию Моисея между иранцами, вследствие чего, во-первых, теперешний язык евреев принадлежит к группе иранских языков <...>, а во вторых, в религии горских евреев остались и до сих пор некоторые языческие верования. Затем в средние века, по преданиям же, таты-евреи смешались с хазарами <...> И, наконец, при вторжении арабов на Кавказ множество татов-евреев целыми аулами приняли магометанство, а остальные остались верны религии Моисея и получили наименования “даг-чуфут”, т.е. горские евреи (Анисимов 2002: 25).

Тут важно отметить, что И.Ш. Анисимов, сам будучи горским евреем, конструирует свою (еврейскую) идентичность, подчеркивая, что горские евреи не связаны с ашкеназами, они покинули Эрец-Исраэль еще во времена вавилон-

ского пленения. Вероятно, такая позиция исследователя связана с политическими событиями того периода. Книга И.Ш. Анисимова выходит в 1888 г., после убийства Александра II (в 1881 г.), когда по Российской империи прокатилась волна антиеврейских погромов, произошел рост антисемитских настроений. В этот период принимается ряд ограничительных законов для евреев, в первую очередь направленных на евреев-ашкеназов, но законодательство относительно горских и бухарских евреев тоже становится менее лояльным, вводится множество ограничений (см. о бухарских евреях подробнее: *Каганович* 2016). И.Ш. Анисимов таким образом показывает инаковость горских евреев, пытаясь, вероятно, защитить своих соплеменников и добиться для них иных законодательных норм. В 80-е годы XIX в. российский кавказовед В.Ф. Миллер (учитель И.Ш. Анисимова) вводит в научный оборот понятие “татский язык” (это название вошло в русскую административную номенклатуру), в то время как горские евреи именовали свой язык “парси”, “порси” или “фарси” (*Семенов* 2018б: 43). В.Ф. Миллер в 1892 г. издает “Материалы для изучения еврейско-татского языка” (*Миллер* 1892), а через несколько лет описывает язык одной из групп татов-мусульман (см. подробнее: *Миллер* 1929: 25–27). Таким образом, за группой устойчиво закрепилось название “горские евреи”, а за их языком — “еврейско-татский”.

После окончания Гражданской войны правительство СССР решает провести первую Всесоюзную перепись населения; всех советских граждан нужно было классифицировать по национальности. Перепись прошла в 1926 г. Несмотря на смену власти и изменения многих научных парадигм, в подготовке переписи участвовали этнографы и лингвисты из бывшей Картографической комиссии Императорского русского географического общества, которая была создана в 1910 г., а в феврале 1917 г. преобразована в Комиссию по изучению племенного состава населения России; ее возглавлял видный этнограф С.Ф. Ольденбург (*Хирш* 2022: 51–52). Классификация евреев для первой переписи обсуждалась отдельно, некоторые этнографы настаивали на том, что все евреи имеют общее племенное происхождение, потому разделять их на разные группы не нужно. Однако, поскольку грузинские, среднеазиатские, крымские и европейские (ашкеназы) евреи говорили на разных языках и имели разные обычаи, это вызывало споры. Некоторые статистики и этнографы выступали за одну переписную категорию для всех евреев, некоторые — за отдельные категории. Важно, что горские евреи изначально не входили в перечень еврейских групп, они были отдельно добавлены в окончательный его вариант (Там же: 110). В итоге в список вошли все проживавшие на территории СССР субэтнические группы евреев. Интересно отметить, что европейские (ашкеназские) евреи были обозначены как “евреи” без каких-либо дополнительных определений, эту категорию могли выбрать и евреи из любых других субэтнических групп. Мы видим, что горские евреи тоже используют эту номинацию в документах, хотя для них введен устоявшийся со второй половины XIX в. этноним “горские евреи”, к нему есть примечание — “даг чуфут”, у остальных еврейских групп никаких примечаний нет. Национальность “таты” тоже есть в списке, но в РСФСР татом записалось всего 223 человека, а горским евреем 15 617 человек (*Демоскоп* 1926).

Ситуация начинает меняться во второй половине 1920-х годов. В 1927 г. на I Всесоюзном съезде горских евреев в Москве была принята декларация, в которой “тат” и “горский еврей” были зафиксированы как синонимы (“тат” указан в скобках после “горский еврей”) (*Агарунов* 2018: 214–218); этноним “тат” употребляет в своем обращении к делегатам съезда Н.К. Крупская (Там же: 215–216). В первые годы

советской власти “татскую” теорию поддерживала горско-еврейская партийная верхушка. В 1920–1930-е годы одним из лидеров движения за татскую переориентацию горских евреев являлся крупный политический деятель Дагестана горский еврей Е.Р. Мататов. Вокруг него сформировался круг “татских” писателей и поэтов — М.Ю. Бахшиев, М.М. Дадашев, Д.А. Атнилов, Х.Д. Авшалумов и др. (Семенов 2018б: 81). То есть формирующаяся новая горско-еврейская интеллигенция в большинстве своем поддерживала идею об иранском происхождении горских евреев. В 1929 г. выходит книга лингвиста-кавказоведа Б.В. Миллера “Таты, их расселение и говоры (материалы и вопросы)”, где все три группы (таты-иудеи, таты-мусульмане и таты-христиане) рассматриваются как единая этническая группа (Миллер 1929). В 1932 г. Н. Анисимов (племянник первого горско-еврейского этнографа И.Ш. Анисимова) издает учебник по татскому языку “Grammatik zuhun tati” (“Грамматика татского языка”), в первую очередь предназначенный для горских евреев, где называет язык “татским”. До сих пор этот учебник считается наиболее полным описанием грамматики горско-еврейского языка (Назарова 2020: 65).

Российская исследовательница Д.Ш. Рамазанова на основе документов различных комиссий, которые работали в Дагестане по горско-еврейским проблемам, и материалов Президиума Дагестанского Центрального исполнительного комитета 1920–1930-х годов показывает, как менялась терминология, употребляемая органами власти республики относительно этой субэтнической группы: с июня 1926 по май 1933 г. активно использовался термин “горские евреи” (“горско-еврейское население”); с лета 1933 до февраля 1937 г. — “таты” и “горские евреи”, причем эти названия могли встречаться в одном документе, но когда речь шла о населении, то использовался термин “горско-еврейское”, а в случае наименования культурных и образовательных институций (театра, школы, клуба и пр.) — “татский”; с начала 1937 г. употребляется только этноним “таты” (Рамазанова 2014: 24–26).

Как кажется, к концу 1930-х годов горские евреи должны были самоопределять себя как татов или в ряде случаев как горских евреев, а язык называть татским, по крайней мере в официальных документах¹. Однако это не совсем так. В отличие от ситуации начала XX в., когда у нас фактически нет источников, которые бы показывали отношение горских евреев к этнической самоидентификации, 1930–1940-е годы характеризуются большим количеством разнообразных документов, в которых отражен этот вопрос, и это не только материалы переписи.

Горские евреи, таты, дагестанцы, горцы...

Я проанализировала размещенные в открытом доступе на сайте “Память народа”² наградные листы родившихся в Дербенте или призванных оттуда участников Великой Отечественной войны. Всего на сайте собраны данные около пяти тысяч человек, имеющих отношение к Дербенту. Горских евреев я определяла по антропонимическим признакам (по фамилиям, именам и отчествам). Все документы принадлежат только мужчинам, родившимся в промежуток от начала XX в. до середины 1920-х годов, с разным уровнем образования. Всего в четырех случаях у меня возникло сомнение в определении принадлежности награжденных, однако трое из них были записаны именно евреями или горскими евреями, еще у одного значился адрес “1-я Махалля”, что точно показывало, что это не еврей, так как в Махалле традиционно проживали и проживают азербайджанцы.

В наградных листах представлено своего рода вернакулярное определение национальности. Я предполагала, что список национальностей будет состоять из набора этнонимов: “еврей”, “горский еврей” (возможно, с какими-либо ошибочными написаниями) или же “тат”. Однако результат оказался несколько интереснее и гораздо разнообразнее. Все встретившиеся мне варианты я собрала в таблицу. Оказалось, что этнонимов больше; интересны были случаи, когда наличествовало больше одного документа, и человек в разных документах записывался по-разному.

Таблица 1

**Перечень национальностей, которыми записывались горские евреи из Дербента
(по данным сайта “Память народа”)**

Название национальности	Количество упоминаний*	Примечание
Азербайджанец	$7=6+1(a)$	(а) во втором документе – узбек
Армянин	1	
Грузин	1	Призван в армию из Тбилиси
Горец	$5=4+1(a)$	(а) во втором документе – татарин
Дагестанец	2	
Еврей	$54=41+8(a)+2(б)+2(в)+1(г)$	(а) во втором документе – горский еврей (б) во втором документе – русский (в) во втором документе – татарин (г) во втором документе – тат (горский еврей)
Горский еврей	$58=47+1(a)+1(б)+8(в)+1(г)$	(а) во втором документе – горный еврей (б) во втором документе – тат (в) во втором документе – еврей (г) во втором документе – лезгин
Еврей “тат”	1	
Горский еврей – тат	$2=1+1(a)$	В документе – горский еврей в скобках – тат (а) во втором документе – еврей
Тат	$45=38+1(a)+1(б)+2(в)+1(г)+1(д)+1(е)$	(а) во втором документе – горский еврей (б) во втором документе – горский тат (в) во втором документе – татарин (г) в других документах – горский тат и горский татарин (д) во втором документе – тюрк (е) во втором документе – еврей
Горский тат	$4=2+1(a)+1(б)$	(а) во втором документе – тат (б) в других документах – тат и горский татарин
Дагестанец-тат	1	
Азербайджанец-тат	1	
Тат-горец	4	

Таблица 1 (окончание)

Название национальности	Количество упоминаний*	Примечание
Тат-осетин	1	
Татарин	$26=20+1(a)+2(б)+2(в)+1(г)$	(а) во втором документе — русский (б) во втором документе — тат (в) во втором документе — еврей (г) во втором документе — горец
Татарин-горец	1	
Горский татарин	1(а)	(а) в других документах — тат и горский тат
Лезгин	$6=5+1(a)$	(а) во втором документе — горский еврей
Русский	$3=1(a)+2(б)$	(а) во втором документе — татарин (б) во втором документе — еврей
Таджик	1	
Тюрк	$2=1+1(a)$	(а) во втором документе — тат
Узбек	1(а)	(а) во втором документе — азербайджанец

* первая цифра обозначает общее количество документов, в которых указана данная национальность; цифра с буквенным примечанием, например 2(б), обозначает число тех документов из общего количества, в которых у одного и того же человека во втором документе указана иная национальность; буква расшифровывается в графе Примечания. Это позволяет посмотреть, как человек идентифицировал себя в разные моменты времени.

В этих документах, как мы видим, чаще всего люди записывались горскими евреями (58 человек), именно “горский еврей” остается главным этнонимом для этой группы. На втором месте этноним “еврей” (так записались 54 человека), несмотря на то что он скорее относился к евреям европейским, представители рассматриваемой нами группы зачастую могли его использовать наравне с этнонимом “горский еврей”, что вполне понятно. Этноним “тат” находится на третьем месте по количеству записей (45 человек). Иногда человек пытается пояснить особенности своей национальности, и в документах появляются специфические варианты, отсылающие нас к текстам И.Ш. Анисимова: «еврей “тат”» и “горский еврей-тат”, а также встречаются “дагестанец-тат”, “азербайджанец-тат”, “тат-горец”, “тат-осетин”, “горский тат”. Довольно распространенной является запись “татарин”, вероятно, это связано со схожестью этнонимов “тат” и “татарин”³. Встречаются такие национальности, как “азербайджанец”, “армянин” и “лезгин/лизгин”, — возможно, человек выбрал национальность, опираясь на второй язык, который он знал, этим же объясняется, вероятно, и появление этнонима “тюрк”, так как в ряде документов горские евреи из Дербента указывали знание тюркского (т.е. азербайджанского) языка. А возможно, выбор одного из этих вариантов был связан с опасностью использования в военное время этнонима “еврей”. Объяснить появление в записях национальностей “таджик” и “узбек” я, к сожалению, не могу.

В этом списке мы видим в том числе и неконвенциональные определения национальностей, которых нет в официальных перечнях. Кроме разного рода

татов это “горец” и “дагестанец”. В связи с этим интересно отметить, что Хизгил Авшалумов, тогда начинающий фольклорист и писатель, а теперь уже классик татской (горско-еврейской) литературы, один из главных адептов татской теории, в наградном листе записан как дагестанец. Здесь мы видим, по всей вероятности, уже попытку отказаться полностью от еврейской идентичности.

Перечень приведенных в Табл. 1 национальностей, указываемых горскими евреями в начале 1940-х годов, показывает всю сложность их этнического самоопределения в этот период. Анализируя документы с сайта “Память народа”, можно, как мне кажется, увидеть, что противостояния между этнонимами “тат” и “горский еврей/еврей”, скорее всего, нет, их легко используют как взаимозаменяемые или как синонимы или же вообще комбинируют в названии, показывая таким образом “особость” своего еврейства. А вот появление таких этнонимов, как “горец” или “дагестанец”, свидетельствует как раз о попытке отказаться вообще от еврейской идентичности и быть включенными и укорененными в этническое сообщество Дагестана. Сходную идею высказывали М.А. Членов и И.Г. Семенов (Членов 2000: 185–189; Семенов 2018а: 23, см. также о национальности “дагестанец” в Прим. 44).

В 1970-е годы ситуация меняется. Идея татской идентичности снова становится крайне заметной и важной. Этнонимы “тат” и “горский еврей” начинают жестко противопоставляться. Это связано с государственным антисемитизмом того периода, борьбой властей с эмиграцией в Израиль. В 1979 г. выходит заключение Академии наук СССР, в котором говорится, что горские евреи — это таты. Часть горско-еврейской интеллигенции Дагестана активно развивает идею иранско-хазарского происхождения горских евреев, утверждая, что они никак не связаны с какими-либо еврейскими группами, а иудаизм приняли довольно поздно от хазар. В журнале “Советская этнография” выходит статья М. Мата-това, а затем его же статья с Ж. Голотвиным в “Вопросах истории”, где активно отстаивается идея единства татского народа. Авторы называют горских евреев коренным народом Кавказа иранского происхождения (см.: Мата-тов 2002). В 1970–1980-е годы начинается активное внедрение этнонима “тат” в личные документы, замена национальности в паспортах. Этот период уже застали те люди, с которыми нам удалось записать интервью. В большинстве случаев наши информанты сейчас говорят о том, что они сами и их родственники всегда считали себя горскими евреями, но записывались татами по разным причинам (для поступления в институт; потому что в паспортном столе сказали, что нужно записаться татом; и пр.). Вот один из примеров такого интервью:

С. (Собирант): У Вас в советском паспорте как было написано? “горская еврейка”, “еврейка”?

И. (Информант): В советском паспорте у меня было написано “татка”. Почему? Потому что моя мама была записана “татка”, потому что она ба-кин-ка, а там всех писали татами, в Баку всех писали татами, это только в Азербайджане, а потом уже после 75-го года или какого-то стали писать... В Азербайджане еще существует национальность таты, знаете, в чем де-ло-то, они мусульмане, когда-то они приняли мусульманство. А в Дербенте не приняли мусульманство, и от падишаха и они вместе с русским войском защищались. Мама была написана “татка”, папа — “горский еврей”, здесь 50% евреев жило, понимаете.

С.: То есть в Дербенте не писали “таты”?

И.: Потом вдруг пришел приказ всех горских евреев написать татами, кто хочет. Когда я получала паспорт маленькая, папа хотя горский еврей, мама была написана “татка”, и мне написали “татка”, а в комсомольском билете у меня была “горская еврейка”. Папа сказал, что ты в институте никому не говори, тогда нельзя было получить высшее образование, и это было очень трудно. Пятая графа была очень серьезная, и я комсомольский билет потом никому не показывала, я всем говорила, что он у меня дома, кто-нибудь поедет и привезет. Вот такие дела, вот так написали. Для самого города евреи, для Дербента, бывало, что еврей ни на кого не посмотрит, что они такие умные, они все из себя. Но для Москвы, Ленинграда и других городов я была тат, у меня все документы, так у всех записывали, нет, кто хотел, тому “горский еврей” запишут. В общем, записывали татами, потом пришел указ (Pyat_22_01_Davydova').

В ряде интервью были зафиксированы различные курьезы, связанные с записью национальности в паспортах, потому что работники паспортного стола не знали национальности “тат” или “горский еврей”, особенно за пределами Кавказа:

С.: А в паспорте вот у Вас “горский еврей” было записано или “тат”? <...>

И.: Я всегда был горский еврей. В один период времени там такое ввели, что хочешь, можешь назвать себя татом.

С.: Но не принуждали никого?

И.: Нет, не заставляли. Я вам скажу, все-таки советская власть она и хорошая была. <...> Например, евреям поступать в институты это была большая проблема. Поэтому они в паспорте переделывали, что они не горские евреи, а таты.

С.: А Вы когда поступали, у Вас была проблема?

И.: Нет, у меня не было. Тут кому как повезет. Но я тут поступал, я здесь учился в Дербенте.

С.: То есть, в Дербенте не было проблем?

И.: Проблемы были в Махачкале. А если в Москву поехал или куда еще, это вообще было неприемлемо. Даже один мой двоюродный брат, старше меня намного, Манахим, он в Казани закончил строительный университет, когда пришло время ему менять паспорт, а у него написан “тат”, Казань — это Татарстан, подумали, что “тат” сокращенно написано и ему написали “татарин”. [Смеются] И он приехал в Москву, устроился на хорошую работу. В то время строили Останкинскую, а евреям нельзя было. А он татарин [Смеются] (Der_18_08_Gilyadovy).

У меня в паспорте “горский еврей”, а в военном билете... Когда я служил в ансамбле, когда меня забрали и паспорт забрали, не спрашивают, кто ты по национальности, я говорю горский еврей, говорят евреев мы знаем, а вот фамилия у тебя непонятная, а откуда ты? Я сказал: горный Дагестан, и мне написали “горный еврей”, и когда мы поехали в Германию, сначала, когда встали, генерал подходит ко мне и говорит, откуда вы этого черного нашли, этот тоже закончил училище и тоже наш, кто он по национальности, еврей говорят. Горный еврей, какой еще горный, у него так написано “горный еврей”, это был 1974 год (Pyat_22_02_Yagudaevy).

За все время работы с горскими евреями (с 2018 г.) мы только один раз записали интервью, где наш информант считает, что он тат по происхождению, что это правильный этноним для названия его национальности, и он не был никаким образом навязан горским евреям:

И.: Говорили таты, у меня, например, я могу показать, что у татов, например, это советский выпуск ну с древних, словарь есть, энциклопедический, я, например, тоже знаю, что вот в Азербайджане и в Армении таты есть, они говорят на нашем языке. Есть мусульмане, есть иудеи, есть христиане, так что доказать <...>

С.: У Вас в документах как было записано?

И.: У меня было “тат”, у моего отца есть документ в 29 году выдан в Москве, там написано, что он тат тоже. В 1929 году...

С.: Это было самоопределение или это было навязано сверху?

И.: Я не знаю, мой 18-летний отец стал навязывать, кто он, что он в Москве, его тогда послали на учебу от республики, Московский землемерный, тогда так назывался техникум или институт.

С.: Землеустроительный?

И.: Землеустроительный, да <...> я называл себя, мы себя всю жизнь татами называли, и брат мой покойный был тат, и сестра тоже...

С.: Супруга?

И.: Супруга тоже также была татка.

С.: Если сейчас Вам дадут анкету и скажут заполните национальность?

И.: Я напишу, как мне мой отец писал.

С.: Тат?

И.: Да, потому что остальное, хотя я исповедую иудаизм, я другой веры не знаю, и подписываю “тат” <...>

С.: У Вас, кстати, первый язык был еврейский, вот этот джуури?

И.: Нет такого языка, я доктору кандидату наук говорю: “Баран ты”, но он не обижается. Джугур — по-английски так называется, вы знаете, что это наименование. Мы, наше самоназвание *йегуди* — всё, я это твердо знаю, мой дед и прадеды мои говорили так, и я другого не признаю, что я джугур, я не отказываюсь, что я еврей. <...> В Дербенте на трех языках в основном говорили: азербайджанский, русский и еврейский — наш татский язык [женщина угощает собирателей].

С.: А Вы все-таки говорите больше татский язык или еврейский?

И.: Я сейчас уже, мне уже надоело на эту тему спорить.

С.: Как Вы считаете?

И.: У нас раньше было, мое поколение говорили *зохон тати*. Я к этому привык. Сейчас у нас нет такого выражения. Раньше, по крайней мере, что у нас не спрашивали: “Ты на каком языке говоришь?”, у нас говорили язык матери или язык отца — *зохон тати* (Der_18_11_Gilyadov).

Таким образом, говоря о сложной самоидентификации горских евреев, можно отметить, что для большинства наших информантов и их родителей этнонимы “горские евреи” и “таты” не являются чем-то противоречащим друг другу, они выступают своего рода синонимами, которые можно использовать в зависимости от обстоятельств, а означают они одно и то же. Опираясь на леген-

дарную этническую историю, знания о своем языке, а также на воспоминания о советском прошлом, большинство горских евреев, с которыми мы беседовали, воспринимают появление термина “тат” как некое специфическое советское явление. В 1920–1940-е годы происходит становление национальной терминологии. Описываемая исследователями жесткая дихотомия тат – горский еврей, характерная для 1970–1980-х годов, о которой говорят и наши информанты, действительно была, но складывалась она значительно сложнее. Определение национальностей, которое мы видим в переписях населения, не совсем верно отражает реальную картину самоопределения горских евреев.

Локальные и диалектные группы горских евреев. Если в определении этничности горских евреев на уровне официальных органов не было единства, – существовало несколько этнонимов, которые могли использоваться и меняться в зависимости от ситуации и места – то для самих горских евреев, в условиях их дисперсного расселения на Северном Кавказе и в Закавказье, оставалось очень важным самоопределение через локальную принадлежность.

Однако различные локальные группы горских евреев определяются по-разному и носителями традиции, и исследователями. Так, М.С. Куповецкий пишет о пяти основных этнотерриториальных группах: “*дербенди* (дербентских евреев), *гьибзи* (кубинских евреев), *хэйтиги* (кайтагских евреев), *ширвони* (ширванских евреев), *варташени* (варташенских евреев)” (Куповецкий 2010: 145). М.А. Членов выделяет четыре основные группы на основе диалектов джуури: “кайтагский диалект (Северный Дагестан и остальные районы Северного Кавказа к западу от Дагестана), дербентский диалект (Южный Дагестан), кубинский диалект (Северный Азербайджан) и, возможно, шемахинский диалект, остатком которого является говор села Огуз (Варташен)” (Членов 2000: 177). На сайте Еврейского информационного центра – gorskie.ru выделяется семь локальных групп, проживающих в различных регионах: нальчикские евреи (*нальчигё*) – в Нальчике и близлежащих городах Кабардино-Балкарии; кубанские (*губони*) – в Краснодарском крае и Карачаево-Черкесии; кайтагские (*кайтоги*) – в Кайтагском районе Дагестана; дербентские (*дербенди*) – в Дербентском районе Дагестана; кубинские (*губои*) – на севере Азербайджана, в основном в пос. Красная Слобода; ширванские (*ширвони*) – на северо-востоке Азербайджана, в селах Мюджи и Исмаиллы Исмаиллинского района, а также в г. Баку; варташенские – в городах Огуз (ранее Варташен), Гянджа, Шемаха; грозненские – в г. Грозном (Горские евреи 2015).

Как правило, наши информанты из Дербента выделяют три или четыре (реже пять) основные группы: кайтагские евреи (живущие к северу от дербентских; довольно часто евреев из Нальчика выделяют в отдельную группу); дербентские евреи; и евреи из Кубы (туда также входят и другие евреи из Азербайджана, живущие южнее кубинских; иногда говорят о кубинских евреях и остальных евреях Азербайджана как о двух разных группах). Таким образом, можно говорить о трех основных группах: дербентская – в центре, северная кайтагская и южная кубинская. Остальные группы оказываются менее заметными и важными для евреев Дербента. Кайтагская и кубинская группы определяются дербентскими евреями как “другие” не только по территории проживания, но и по языку и этнографическим особенностям, в частности по традиционной кухне; отличаются также, по мнению дербентских, и некоторые черты их характера. Например, в Дербенте регулярно говорят о большой религиозности и “приверженности традициям” евреев из Кубы. При этом дербентские евреи часто подчеркивают,

что евреи из Кубы им ближе, с ними было традиционно больше связей как экономических, так и семейных (взаимные браки), диалект дербентского языка гораздо больше схож с кубинским, чем с кайтагским:

А кайтагский и кубинский вообще разные диалекты. Они [кайтагские] больше с кумыками, по родству больше с кумыкского языка. А у нас у дербенских и кубинских те же самые слова заимствованы с азербайджанского. Вот в этом отличие (Der_20_09_Mikhailova).

Незначительные отличия есть в кухне <...> Коренное различие, что в Дербенте всё делали из говядины все блюда, в Буйнакске всё делали из баранины. Рыбу в Дербенте ели. Это было отличие дербенских евреев от других, для дербентских евреев это было характерно, рыбу кушали всякую, ту, которая была не запрещена к употреблению для евреев. В Дербенте предпочитали есть морскую рыбу, кушали кутум, лосось, лещ. Сазан, сазан он речной, в Дербенте его особо не кушали. В Буйнакске и в Махачкале там предпочитали именно сазана, сазан и его родственники — разные виды карпа. В Дербенте еще кушали селедку, которая залом (MD_20_04_Semenov).

При этом у соседей есть стереотипы и о дербентской группе. Так, в Кубе было зафиксировано представление о том, что дербентские обычаи похожи на лезгинские: «Дербентские же и особенно кайтагские (*кайтагъы*) — настоящие горцы, “у них обычаи как у лезгин”» (Дрейер и др. 2024: 119)⁵.

Можно отметить некоторые другие особенности, например, в традиционной кухне. Так, у евреев Кайтага одним из основных блюд является *хинкал* (*ингар*), его готовят и подают с бараниной; существует несколько видов хинкала. У дербентских евреев есть только один вид хинкала — более тонкий с курицей; он выполняет в первую очередь ритуальную функцию: его готовят утром после первой брачной ночи. Если невеста была “чистой”, то друзья жениха шли к матери невесты, она давала им курицу, курицу несли в дом жениха, где его мать готовила из нее хинкал, который подавали гостям. Фиксируется в материалах и то, что хинкал готовили в Дербенте в холодное время года, если кто-то из членов семьи заболел (похоже на ашкеназский куриный бульон — *гоlden юх*). Дербентские евреи почти не упоминали традиционное блюдо кайтагских евреев — *тара* (травяная каша из просвирника приземистого или мальвы круглолистной, реже из каких-либо других растений; каша готовилась с мясом или без него). Популярным свадебным и праздничным блюдом у дербентских евреев является *хоягушт* — своего рода запеканка из лука, отварного куриного мяса и яиц. *Хоягушт* есть и у кубинских евреев, но не распространен (или существует другое кушанье с таким же названием) у кайтагских. Блюдо, которое называется *чуду*, иногда его описывают как чебуреки или пироги, несмотря на общее название и похожие рецепты, отличается у дербентских и кайтагских евреев — дербентцы делают *чуду* из более тонкого теста.

Хотелось бы обратить внимание на то, что в существующих на сегодняшний день этнографических описаниях горских евреев кухня у различных локальных групп, как и многие другие элементы их быта, вообще не отличается, лишь иногда выделяются какие-либо незначительные различия (см., напр.: Анисимов 2002: 100–101; Дымищ 1999: 352–357; Данилова 2017: 243–246).

Внутри группы горских евреев локальная идентичность сохраняется сейчас не только в местах их традиционного проживания, но и при внутренней (внутри России или Азербайджана) и внешней (в Израиль, США) миграции. Описывая свою локальную принадлежность, информанты сами отмечают особенности диалектов языка, важные отличия в традиционной кухне, в том числе в приготовлении одних и тех же блюд, кроме того, часто приводят стереотипные суждения в отношении характера людей и традиционных занятий. Так, например, дербентцы сами говорят о том, что у них выше уровень образования, чем у других групп, что они никогда не занимались торговлей.

Довольно нетривиальной особенностью дербентских евреев, подчеркивающей их отличие от остальных групп, является важность в их жизни моря. Море включено не только в описание городского текста, но и в локальную еврейскую традицию. Море появляется в самых разнообразных локальных текстах, его постоянно упоминают и говорят о нем в самых разных нарративах. Дербентцы отмечают, что с морем связана и их традиционная кухня. А представители других групп говорят о том, что евреи из Дербента всегда употребляли в пищу много морской рыбы: “Мы – любители вот этих чуду, домашняя колбаса, сушеное мясо. А они евреи... они, как настоящие евреи, любят больше рыбу, чем мясо. <...> Мы рыбоедами называли их, а они нас мясоедами называли” (Pyat_23_14_Melikhovy).

У дербентских евреев существует запрет на купание в море во время Сорони (горско-еврейское название 9 Ава траурного дня в память о разрушении Первого и Второго Храмов у евреев)⁶: “В Сорони у нас не ходят на море. Да и море само при поспевании винограда оно начинает коварным становиться, просто коварное – уносит, закручивает. Так что Сорони попадало на поспевание винограда” (Der_19_25_Abramov). У евреев существует обычай: перед свадьбой невеста должна посетить микву (ритуальный бассейн для омовения). Мы неоднократно фиксировали, что в качестве миквы в Дербенте, даже в холодное время года, использовали море.

Очень специфической и показательной особенностью является и ориентация могил дербентских евреев. Вот какое описание дал нам директор еврейского кладбища в Дербенте: “Мы его ставим [покойного], значит, ноги в горы, ноги, а голову ставим вниз, в сторону моря [подчеркивает]. Это в сторону Иерусалима. Вот так оно ставится, голова идет в сторону Иерусалима” (Der_19_22_Davydov).

Малые локальные группы

М.С. Куповецкий писал о трех уровнях идентичности у горских евреев. Однако, как показал наш полевой материал, есть еще один уровень, обусловленный разделением внутри большой локальной группы и памятью о прежнем месте жительства (т.е. из какого села происходит семья). Именно это место воспринимается в семейной памяти как место первопоселения на Кавказе. Это определение идентичности через малую локальную группу, и связано оно с историей дербентской общины. Современная еврейская община в Дербенте существует с конца XVIII в., когда горские евреи из соседних селений (в частности из с. Абасава) переехали под защиту городских стен (см.: *Дымшиц* 1999: 45). Именно эта группа считается коренной дербентской группой, она называется *дербенди* (как и вся группа евреев Дербента и окрестностей):

Есть фамилии, которые сами дербентские евреи называют дербенди, это корень Дербента, коренные дербентцы. Имеется в виду основатели общины дербентской. Есть довольно много фамилий, сейчас я пытаюсь заниматься восстановлением перечня этих фамилий. К этим фамилиям относятся Ханукаевы, Дадашевы, Семёновы, потом Семёновы есть, это не наши, это однофамильцы. Исаковы, есть фамилии Ильягуевы. В Дербенте несколько фамилий Ильягуевых, одна из них это коренные дербентские, а другая — это некоренные (Der_18_20_Semenov).

Он [папа] говорит, запомни раз и навсегда, если кто тебя спросит, мы дербенди, мы мол дербентские. Хотя вот сейчас я запомнила папин совет, наказ я запомнила. Сейчас, когда я начала глубже вот в это во все вникать, я узнала, что папин отец действительно дербенди, тогда называли дербенди это выходцы из Абасаво. <...> Из Абасаво, они считаются основателями Дербента, коренные дербентцы. Это моего отца отец. Предки его, это действительно так. Фамилия его была Рабаев (Der_20_09_Mikhailova).

В течение XX в. горские евреи — в отличие от ашкеназских евреев они были в основном сельскими жителями — постепенно переселялись в города. В разные периоды этот процесс обуславливался различными факторами: так, в начале 1920-х годов, во время Гражданской войны, евреи переезжали в Дербент из сел из-за угрозы погромов; в послевоенные годы переселение было вызвано уже экономическими причинами — в результате к концу 1960 — началу 1970-х годов большая часть евреев Южного Дагестана уже проживала в г. Дербенте, а пик переселения пришелся на 1970—1980 годы (в городе проживало около 12—14 тыс. евреев). Сейчас в Дербенте насчитывается около одной тысячи евреев. В семьях и в общине сохраняется память о том, откуда та или иная семья происходит. Однако это уже не связано, например, с различием диалектов (все евреи, относящиеся к дербентской группе, говорят на одном диалекте) или с этнографическими особенностями и особенностями локальных кухонь (фактически никаких различий нет). На этом уровне сами информанты говорят лишь о каких-то стереотипных и автостереотипных представлениях о характерах, связанных с тем местом, откуда происходит семья (см.: *Амосова* 2023: 34—35). Наши собеседники, приписывая ту или иную черту выходцам из разных сел, обращают внимание на то, что они похожи на этническую группу, рядом с которой жили (на лезгинов, табасаранов и др.):

И.: В Джерахе кроме нас не жил никто рядом <...> я имею в виду кроме нашего народа, я имею в виду никто, а рядом там еще было табасаранское село. <...> наши смеются до сих пор, в отношении наших джерахских, что если, когда с гор спускались, проходили сюда в Дербент, значит, говорили, ну у нас нет выражения, рубль или копейка, у нас раньше говорили *шои* <...> Катя, на тебе одно *шои*, хотя бы поругайся со мной, ну такие боевые были <...>

С.: А есть какие-то стереотипы в других селениях, вот джарагские воинственные...

И.: Есть, джарахские воинственные, эти, например, как их, я уже начал забывать, карчагские, там любят писать, т.е. такие да...

С.: Как лезгины?

И.: Да, ну у нас говорили, лезгин с ручкой рождается, как родился, уже ручку держал в руке.

С.: Жалобы писать?

И.: Эти вот кубинцы наши, что живут в Азербайджане, они торгошники, деловары, так сказать, вот ну многое...

С.: Рукель?

И.: Рукели, Мугарты...

С.: Абасаво?

И.: Абасаво, как такового населения уже нету, абасавинцы, вот это считай, это первые дербентцы, которые сами тут жили рядом недалеко

С.: Ну да близко... а о Рукель, Мугарты... есть о них разговоры, кто они такие-сякие?

И.: Но, как сказать, ну, короче, точнее говоря, например мугартынцы были с умом, так сказать, люди, так вам думающие, так сказать, товарищи были, Рукель, Мугарты, это почти одно и то же, они рядом селения.

С.: А Ньюди?

И.: Ньюди, это километров 40 отсюда, от Дербента, в сторону, туда на юг, в сторону Азербайджана. Ньюдинцы, они пришедшие вообще это, они сами не знают, откуда они пришли, это переселенцы, но они остановились в лесу, чтоб никто не видел, но ньюдинцы это не то, что определение, а по жизни, они хороший народ трудолюбивый, народ с открытой душой, без гнили, короче говоря, вот (Der_18_11_Gilyadov).

Память о месте происхождения оказывается важна до сих пор, например, в момент выбора брачного партнера; старшими родственниками учитывается характеристика семьи в целом: «Раньше обязательно обращали внимание, откуда семья происходит. Смотрели, из какого селения пришла сюда семья, старались именно с такого и взять» (Der_20_02).

Таким образом, можно говорить о том, что у горских евреев в Дербенте есть еще один уровень идентичности, который можно было бы назвать *идентичностью малой локальной группы*. Несмотря на то что они определяют себя в горско-еврейском сообществе как *дербенди*, внутри этой группы они будут подчеркивать свою особенность и отличность от других жителей Дербента или выходцев оттуда. Однако такая форма идентичности характерна не только для горских евреев Дербента, но и, например, для горских евреев Кубы. Об этом пишет В.Ф. Миллер; он также отмечает, что у местных жителей сложились стереотипы о «репутации» выходцев из того или иного села. Так, в Кубе, где существует квартальное разделение переселенцев, «жители кварталов имеют разные прозвища большей частью неслестные, кусарцы именуются «ворами», кулкатцы — «проститутками», гилекцы — «заносчивыми» и «твердолобыми», карчагцы и чапкенцы — «ослами»» (Миллер 1929: 20)⁷. В Дербенте же нет и не было квартального или уличного деления в зависимости от места бывшего проживания, все евреи жили и живут в одной части города (в центре, между мусульманской махалля и берегом моря, где в основном селились русские). О подобном уровне идентичности у кайтагских евреев пишет А.Г. Агабабян, однако миграционные траектории этой группы были более сложными, поэтому локальный термин, по всей видимости, не отсылает к первому месту поселения на Северном Кавказе (Агабабян 2024: 238–240).

В.И. Колесов показывает, что все эти малые локальные сообщества или группы переживали сходные социальные процессы: существование в горской среде (особенности социокультурного ландшафта — традиционных промыслов, типов поселений, взаимодействия с окружающим горским мусульманским иноязычным населением); создание собственных населенных пунктов; исчезновение (растворение) в более крупных “этнических” образованиях. Он предлагает рассматривать эти “одноаульные” группы как своеобразные “сетевые сообщества” (по Б. Латуру), которые продолжают жить в дискурсах своих акторов, даже фактически исчезнув (Колесов 2020: 48).

* * *

Подводя итоги, следует отметить сложность горско-еврейской идентичности. С одной стороны, можно говорить о четырех уровнях идентичности: еврей — горский еврей (тат) — локальная “большая” идентичность — локальная “малая” идентичность. Для горского еврея его идентичность часто выстраивается не вокруг спора “таты” или “горские евреи”, а вокруг его локальной идентичности, которая складывается из репутации семьи, стереотипных представлений о локальных группах, особенностей своего языка и пр., т.е. определяется “сетевым сообществом”. С другой стороны, и этноним “горские евреи”, и этноним “таты” (т.е. официальная/государственная идентичность) являются сконструированными для этой группы экзоэтнонимами, которые объединили в сообщество различные этнолокальные группы. Несмотря на то что эти конструкты уже приняты горско-еврейским сообществом и активно используются более ста лет, сохраняются и более архаичные формы идентичности по месту проживания или месту бывшего жительства (т.е. идентичность “большой” и/или “малой” локальной группы).

Примечания

¹ С 1930-х годов в официальной номенклатуре языков народов СССР язык называется “татским” (подробнее о терминологических особенностях названия языка горских евреев см.: Назарова 2020).

² Большое спасибо за указание на этот ресурс и источники В.И. Колесову.

³ Зачастую этноним “тат” не был понятен вне Кавказа и заменялся на более известный и понятный этноним “татарин” — подобное зафиксировано в наших интервью, хотя они относятся к более позднему времени.

⁴ Материалы из архива “Еврейского музея и центра толерантности” были записаны в ходе проекта “Комплексное социо-антропологическое исследование горско-еврейской общины г. Пятигорск” в рамках грантовой программы Исследовательского центра Еврейского музея и центра толерантности (г. Москва) при финансовой поддержке А.И. Клячина.

⁵ В Дербенте мы зафиксировали мнение о том, что дербентских азербайджанцев в Баку также сравнивали с лезгинами и говорили, что они больше похожи на них, чем на азербайджанцев (Der_18_11_Gilyadov).

⁶ Известен запрет на купание в водоемах в этот день в других субэтнических еврейских группах, однако в других локальных группах горских евреев нам не удалось зафиксировать подобный запрет.

⁷ В экспедиции 1994 г. у евреев Кубы были зафиксированы не только взаимные прозвища и стереотипные представления друг о друге, но и некоторая разница в обрядовых действиях (Дрейер и др. 2024: 117).

Источники и материалы

- Горские евреи 2015 – Горские евреи – субэтническая группа евреев Северного и Восточного Кавказа // Еврейский информационный центр – gorskie.ru. 2015.11.12. <https://gorskie.ru/juhuro/history/item/10447-gorskie-evrei-subetnicheskaya-gruppa-evreev-severnogo-i-vostochnogo-kavkaza>
- Демоскоп 1926 – Всесоюзная перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по республикам СССР: РСФСР. https://www.demoscope.ru/weekly/ssp/ussr_nac_26.php?reg=2
- Der_18_08_Gilyadovy – Архив центра “Сэфер”. Зап. от Гилядова Даниила Ихиловича, род. в 1943 г. в Дербенте. Соб.: С. Амосова, Э. Понамарева (записано в г. Дербенте в 2018 г.).
- Der_18_11_Gilyadov – Архив центра “Сэфер”. Зап. от Гилядова Вячеслава Азизовича, род. в 1949 г. в Дербенте. Соб.: Ю. Андреева, Е. Капустина (записано в г. Дербенте в 2018 г.).
- Der_18_20_Semenov, MD_20_04_Semenov – Архив центра “Сэфер”. Зап. от Семенова Игоря Годовича, род. в 1961 г. в Дербенте. Соб.: С. Амосова, Г. Стукалин (записано в г. Дербенте в 2018 г.); С. Амосова (записано в г. Москве в 2020 г.).
- Der_19_22_Davydov – Архив центра “Сэфер”. Зап. от Давыдова Давида Абрамовича, род. в 1958 г. в Дербенте. Соб.: С. Амосова, С. Белянин, Е. Заболотных (записано в г. Дербенте в 2019 г.).
- Der_19_25_Abramov – Архив центра “Сэфер”. Зап. от Абрамова Эдика, род. в 1961 г. в Дербенте. Соб.: П. Адамчевски, Е. Власова, Т. Лукашевская (записано в г. Дербенте в 2019 г.).
- Der_20_02 – Архив центра “Сэфер”. Зап. от мужчины 1970 г.р., род. в Дербенте. Соб.: С. Амосова, Е. Заболотных (записано в г. Дербенте в 2020 г.).
- Der_20_09_Mikhailova – Архив центра “Сэфер”. Зап. от Михайловой (Рабавой) Ирины Хаимовны, род. 1963 г. в Дербенте. Соб. С. Амосова (записано в г. Дербенте в 2020 г.).
- Ryat_22_01_Davydova – Архив Еврейского музея и центра толерантности. Зап. от Давыдовой (Якубовой) Стеллы (Эстер) Мегировны, род. в 1960 г. в Дербенте. Соб.: В. Колесов, А. Агабабян (записано в г. Пятигорске в 2022 г.).
- Ryat_22_02_Yagudaevu – Архив Еврейского музея и центра толерантности. Зап. от Ягудаева Вячеслава Григорьевича, род. в 1953 г. в Махачкале. Соб.: А. Агабабян, С. Амосова, В. Дымшиц (записано в г. Пятигорске в 2022 г.).
- Ryat_23_14_Melikhovu – Архив Еврейского музея и центра толерантности. Зап. от Мелехова Виталия, род. в 1966 г. в с. Маджалис Кайтагского р-на Дагестана. Соб.: В. Дымшиц, Е. Никитенко, С. Амосова, Е. Фоменко, А. Агабабян, В. Колесов, М. Вятчина (записано в г. Пятигорске в 2023 г.).

Научная литература

- Агабабян А.Г. “Как евреи за одну ночь выучили кабардинский”: языковые стратегии горских евреев в годы Холокоста на Северо-Западном Кавказе // Этнография. 2024. № 2 (24). С. 232–256. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-2\(24\)-232-256](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-2(24)-232-256)
- Агарунов М.Я. Культура и письменность горских евреев в первые два послерево-

- люционные десятилетия // История и культура горских евреев / Науч. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018. С. 208–227.
- Амосова С.Н. Стереотипы и автостереотипы локальных групп горских евреев // Живая старина. 2023. № 2. С. 32–35.
- Анисимов И.Ш. Кавказские еврей-горцы. М.: Наука. 2002.
- Данилова С. Горские евреи // Пинхасов Р., Данилова С., Крихели С. Евреи: бухарские, горские, грузинские в водовороте истории. Нью-Йорк: б.и., 2017. С. 168–284.
- Дрейер Л.М., Кузнецов И.В., Кузнецова Р.Ш. Из истории изучения горских евреев: экспедиция 1994 г. в Азербайджан и Дагестан (по материалам полевого дневника) // Проблемы и исследования археологии, этнологии и всеобщей истории / Под ред. А.Г. Иванова. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2024. С. 109–122.
- Дымишиц В.А. (сост., науч. ред.) Горские евреи: история, этнография, культура. Иерусалим; М.: ДААТ; Знание, 1999.
- Каганович А. Друзья поневоле: Россия и бухарские евреи, 1800–1917. М.: НЛО, 2016.
- Колесов В.И. Горские евреи, урымы, черкесогаи: типология немусульманских групп Северо-Западного Кавказа середины XIX века // Judaic-Slavic Journal. 2020. № 2 (4). С. 33–59. <https://doi.org/10.31168/2658–3364.2020.2.05>
- Колесов В., Сень Д. Выборы, элиты, идентичность (случай горских евреев Кубанской области) // Материалы Шестнадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М.: Центр “Сэфер”, 2009. С. 401–413.
- Куповецкий М.С. Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 58–73.
- Куповецкий М.С. К исторической демографии территориальных групп горских евреев Азербайджана в XVII–XIX вв. // Studia Anthropologica: сборник статей в честь проф. М.А. Членова / Ред.-сост. А.М. Федорчук, С.Ф. Членова; науч. ред. О.В. Белова. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2010. С. 145–173.
- Мататов М.Е. (сост.) Таты – самобытная народность Кавказа. М.: Мысль, 2002.
- Миллер Б.В. Таты, их расселение и говоры (материалы и вопросы). Баку: типография Азгиза, 1929.
- Миллер В.Ф. Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты и словарь. СПб.: Императорская Академия Наук, 1892.
- Назарова Е.М. Терминологическая ситуация с названием языка горских евреев // Judaic-Slavic Journal. 2020. № 2 (4). С. 60–85. <https://doi.org/10.31168/2658–3364.2020.2.06>
- Рамазанова Ш.Г. Горские евреи Дагестана в национальной политике советской власти в 1920–1930-е гг. М.: Парнас, 2014.
- Семенов И.Г. Горские евреи. Некоторые аспекты этнической идентификации (конец XIX – начало XXI века) // Центральная Азия и Кавказ. Журнал социально-политических исследований. 2003. № 3 (27). С. 191–200.
- Семенов И.Г. Введение // История и культура горских евреев / Науч. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018а. С. 13–29.
- Семенов И.Г. Источники по истории и культуре горских евреев. Основные этапы

- изучения // История и культура горских евреев / Науч. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М.: ГБПринт, 20186. С. 30–87.
- Хириш Ф. Империя наций. Этнографическое знание и формирование Советского Союза. М.: НЛО, 2022.
- Членов М.А. Между Сциллой деиудайзации и Харибдой сионизма: горские евреи в XX в. // Диаспоры. 2000. № 3. С. 174–197.
- Шахбанова М.М. Политика татизации и ее отражение на этническом самочувствии горских евреев // Историческая и социально-образовательная мысль. 2018. Т. 10. № 4–1. С. 108–117. <https://doi.org/10.17748/2075-9908-2018-10-4/1-108-117>
- Bram H. From “Dag Juhur” to “Kavkazim” the “Mountain Jews” Immigration to Israel // Материалы международного коллоквиума по вопросу “Горские евреи: история и современность”, 12–13 февраля 1992. Баку: АН Азерб.ССР; Ассоциация иудаики и еврейской культуры, 1992. С. 11–16.

Research Article

Amosova, S.N. The Derbent Community of Mountain Jews: On the Issue of Group’s Identity [Gorsko-evreiskaia obshchina Derbenta: k probleme samoidentifikatsii]. *Этнографическое обозрение*, 2024, no. 5, pp. 48–67. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050047> EDN: ASTNTQ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Svetlana Amosova | <http://orcid.org/0000-0001-7614-6549> | sveta.amosova@gmail.com | Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Mountain Jews, Tats, identity, sub-ethnic groups, stereotypes, Derbandi

Abstract

The article is devoted to the forms of Mountain Jewish identity. It is based on the materials of the Derbent community of Mountain Jews. The Derbent community is one of the largest Mountain Jewish communities. Mountain Jews have retained the idea of internal division into ethnoterritorial and dialect groups. There are many stereotypes and autostereotypes that remain important in various areas of the life of this ethnic group. The article examines the following aspects: what groups and subgroups do Mountain Jews distinguish within their community, what stereotypes and autostereotypes exist in relation to these groups, and the ways in which they are formed. The Derbent group turns out to be central in geographical terms and, in this regard, is perceived by many Mountain Jews as a “model” of tradition and language.

References

- Agababian, A.G. 2024. “Kak evrei za odnu noch’ vyuchili kabardinskii”: yazykovye strategii gorskikh evreev v gody Kholokosta na Severo-Zapadnom Kavkaze [“How Jews Learned Kabardian in One Night”: Mountain Jews’ Language Strategies During]. *Этнография* 2 (24): 232–256. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-2\(24\)-232-256](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-2(24)-232-256)
- Agarunov, M.Y. 2018. Kul’tura i pis’mennost’ gorskikh evreev v pervye dva poslerevoliutsionnye desiatiletiia [Culture and Writing of Mountain Jews in the First Two Post-Revolutionary Decades]. In *Istoriia i kul’tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E.M. Nazarova and I.G. Semenov, 208–227. Moscow: GBPrint.

- Amosova, S.N. 2023. Stereotypy i avtostereotypy lokal'nykh grupp gorskikh evreev [Stereotypes and Autostereotypes of Local Groups of Mountain Jews]. *Zhivaia starina* 2: 32–35.
- Anisimov, I.S. 2002. *Kavkazskie evrei-gortsy* [Jews-Highlanders from the Caucasus]. Moscow: Nauka.
- Bram, H. 1992. From “Dag Juhur” to “Kavkazim”: The “Mountain Jews” Immigration to Israel. In *Materialy mezhdunarodnogo kollokviuma po voprosu “Gorskie evrei: istoriia i sovremennost’”, 12–13 fevralia* [Proceedings of the International Colloquium on the Issue of “Mountain Jews: History and Modernity”, 12–13 February], 11–16. Baku: AN Azerb.SSR; Assotsiatsiia iudaiki i evreiskoi kul'tury.
- Chlenov, M.A. 2000. Mezhdru Stilloi deiudaizatsii i Kharibdoi sionizma: gorskie evrei v XX veke [Between the Scylla of Dejudatization and Charybdis of Zionism: The Mountain Jews in the 20th Century]. *Diaspory* 3: 174–198.
- Danilova, S. 2017. Gorskie evrei [Mountain Jews]. In *Evrei: bukharskie, gorskie, gruzinskie v vodovorote istorii* [Jews: Bukharan, Mountain, Georgian in the Whirlpool of History], 168–284. New-York.
- Dreier, L.M., I.V. Kuznetsov, and R.S. Kuznetsova. 2024. Iz istorii izucheniia gorskikh evreev: ekspeditsiia 1994 g. v Azerbaidzhan i Dagestan (po materialam polevogo dnevnika) [From the History of Mountain Jews Studies: The 1994 Expedition to Azerbaijan and Dagestan (According to the Field Data)]. In *Problemy i issledovaniia arkheologii, etnologii i vseobshchei istorii* [Problems and Researches of Archeology, Ethnology and General History], edited by A.G. Ivanova, 109–122. Krasnodar: Kubanskii gosudarstvennyi universitet.
- Dymshits, V.A., ed. 1999. *Gorskie evrei: istoriia, etnografiia, kul'tura* [The Mountain Jews: History, Ethnography, Culture]. Moscow: DAAT; Znanie.
- Kaganovich, A. 2016. *Druz'ia ponevole: Rossiia i bukharskie evrei, 1800–1917* [Friends Against Their Will: Russia and the Bukharan Jews, 1800–1917]. Moscow: NLO.
- Khirsch, F. 2022. *Imperiia natsii. Etnograficheskoe znanie i formirovanie Sovetskogo Soiuza* [Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Formation of the Soviet Union]. Moscow: NLO.
- Kolesov, V.I. 2020. Gorskie evrei, urymy, cherkesogai: tipologiia nemusul'manskikh grupp Severo-Zapadnogo Kavkaza srediny XIX veka [The Mountain Jews, the Uryms, the Cherkesohays: The North-Western Caucasus Non-Muslim Groups Typology in the Middle of 19th Century]. *Judaic-Slavic Journal* 4 (2): 33–59. <https://doi.org/10.31168/2658–3364.2020.2.05>
- Kolesov, V., and D. Sen'. 2009. Vybory, elity, identichnost' (sluchai gorskikh evreev Kubanskoi oblasti) [Elections, Elites, Identity (On the Example of the Mountain Jews of Kuban)]. In *Materialy Shestnadtsatoi ezhegodnoi mezhdunarodnoi mezhdistsiplinarnoi konferentsii po iudaike* [Proceedings of the Sixteenth Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies], 401–413. Moscow: Tsentr “Sefer”.
- Kupovetsky, M.S. 2009. Sotsiokul'turnyi analiz formirovaniia kollektivnoi pamiati i mifologem o proiskhozhdenii evreev Vostochnogo Kavkaza do 80-kh godov XIX v. [Sociocultural Analysis of the Formation of Collective Memory and Mythologems About the Origin of the Eastern Caucasus Jews Until the 80s of the 19th Century]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 58–73.
- Kupovetsky, M.S. 2010. K istoricheskoi demografii territorial'nykh grupp gorskikh evreev Azerbaydzhana v XVII–XIX vv. [About the Historical Demography of

- the Azerbaijan Mountain Jews Territorial Groups at 17–19 Centures]. In *Studia Anthropologica: sbornik statei v chest' prof. M.A. Chlenova* [Studia Anthropologica: A Festschrift in Honour of Michael Chlenov], edited by A.M. Fedorchuk, S.F. Chlenova, and O.V. Belova, 145–173. Moscow; Jerusalem: Mosty kul'tury; Gesharim.
- Matatov, M.E. 2002. *Taty – samobytnaia narodnost' Kavkaza* [The Tats Are a Distinctive People of the Caucasus]. Moscow: Mysl'.
- Miller, B.V. 1929. *Taty, ikh rasselenie i govory (materialy i voprosy)* [Tats, Their Settlement and Dialects (Materials and Questions)]. Baku: tipografiia Azgiza.
- Miller, V.F. 1892. *Materialy dlia izuchenii evreisko-tatskogo yazyka. Vvedenie, teksty i slovar'* [Materials for Study of the Judeo-Tat Language: Introduction, Texts and Dictionary]. St. Petersburg: Imperatorskaia Akademiia Nauk.
- Nazarova, E.M. 2020. Terminologicheskaiia situatsiia s nazvaniem yazyka gorskikh evreev [Terminological Situation with the Name of the Language of the Mountain Jews]. *Judaic-Slavic Journal* 4 (2): 60–85. <https://doi.org/10.31168/2658-3364.2020.2.06>
- Ramazanov, S.G. 2014. *Gorskie evrei Dagestana v natsional'noi politike sovetskoii vlasti v 1920–1930-e gg.* [Mountain Jews of Dagestan in the National Policy of the Soviet Government in the 1920s – 1930s]. Moscow: Parnas.
- Semenov, I.G. 2003. Gorskie evrei. Nekotorye aspekty etnicheskoi identifikatsii (konets XIX – nachalo XXI veka) [Mountain Jews: Some Aspects of Ethnic Identification (Late 19th – Early 21st Century)]. *Tsentral'naia Azia i Kavkaz. Zhurnal sotsial'no-politicheskikh issledovani* 3 (270): 191–200.
- Semenov, I.G. 2018. Vvedenie [Introduction]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E.M. Nazarova and I.G. Semenov, 13–29. Moscow: GBPrint.
- Semenov, I.G. 2018. Istochniki po istorii i kul'ture gorskikh evreev. Osnovnye etapy izuchenii. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E.M. Nazarova and I.G. Semenov, 13–29. Moscow: GBPrint.
- Shakhbanova, M.M. 2018. Politika tatizatsii i ee otrazhenie na etnicheskom samochuvstvii gorskikh evreev [Tatization Policy and Its Reflection on Ethnic Health of Mountain Jews]. *Istoricheskaiia i sotsial'no-obrazovatel'naia mysl'* 10 (4–1): 108–117. <https://doi.org/10.17748/2075-9908-2018-10-4/1-108-117>

О МНОГОЯЗЫЧИИ У ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ КАВКАЗА

А.Г. Агабабян

Арусаяк Гришаевна Агабабян | <https://orcid.org/0000-0003-3571-8488> | agababyan.arusayk@yandex.ru | независимый исследователь (г. Краснодар, Россия)

Ключевые слова

горские евреи, Кавказ, многоязычие, языковой репертуар, “местные” языки, тюркофонство, “тайные” языки

Аннотация

Для транснационального сообщества горских евреев во главе с общинными лидерами и активистами на сегодняшний день первоочередной остается задача спасения “родного” языка от угрожаемого в будущем исчезновения. На этом фоне из официального дискурса выпадает феномен варьируемого многоязычия (полиглоссии), который не просто отразился на горско-еврейском лингвистическом репертуаре за время проживания на Северо-Восточном и Северо-Западном Кавказе, но и составляет неотъемлемую часть артикулируемой языковой идентичности всех без исключения локальных групп. В статье, основанной на письменных источниках и собранных в течение нескольких полевых сезонов (2019–2023) материалах, предпринимается попытка детального описания и анализа многоязычия горских евреев; акцент делается на конкретной социальной, религиозной, бытовой и профессиональной функциональности этого феномена.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 23-28-00106]

Ставшее классическим для отечественной этнографии выражение “горские евреи Кавказа” *a priori* задает относительно четкий территориально-географический описательный тон. Правда, сами горские евреи (самоназвание *juhur/juhurho*, букв. “еврей”/“евреи”)¹ помимо кавказского локуса уже давно, как минимум с конца XX в., проживают не только в разных регионах России, но и обустроились на разных континентах, пережив несколько переселенческих волн — от масштабной алии 1970–1990-х годов до длящихся в современности перманентных миграций. При этом на родине предков, в Израиле, за ними и их языком закрепляются иные экзотонимы и лингвонимы — *kavkazi(m)* (Семенов 2018: 27; Членов 2000: 176) и *kavkazit* (Брам 2018б: 502; Shalem 2018: 315), семанти-

Статья поступила 12.08.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 02.09.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Агабабян А.Г. О многоязычии у горских евреев Кавказа // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 68–87. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050055> EDN: ASJWEC

Agababyan, A.G. 2024. O mnogoiazychii u gorskikh evreev Kavkaza [On the Multilingualism of Mountain Jews of the Caucasus]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 68–87. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050055> EDN: ASJWEC

чески прямо отсылающие к ареалу былого проживания переселенцев и их предков. Обе этнические номинации — “горские евреи”, известные в русскоязычной документальной практике с XIX в., и “кавказцы”, для израильской пострепатриационной повестки — являются внешними конструктами, которые подчеркивают обособленность и некую инаковость представителей этой восточной общины (мизрахим).

Что касается самих горских евреев, то для них, очевидно, понятие “Кавказ” за последние 200 лет имело и имеет не столь однородный и обобщенный характер. Об этом ярко свидетельствует специфика первичного расселения локальных горско-еврейских групп в виде компактных анклавов на Южном и Северном Кавказе: до урбанизации это еврейские кварталы/магалы в горных аулах, а позднее в городах и военных крепостях — еврейские колонии и слободы, часть которых существует и поныне. Вдобавок высокая мобильность, обусловленная агрессивными военными кампаниями и гонениями, а также профессиональными потребностями и семейными оказиями, зачастую меняла не только место фактического пребывания людей, но и приводила к длительному соседству с различным нееврейским автохтонным населением. И, наконец, совсем разным был и остается Кавказ с точки зрения “местных” языков, использующихся в повседневных коммуникациях окружением горских евреев, что, в свою очередь, отразилось на их собственном лингвистическом репертуаре.

В статье мы предлагаем сфокусировать внимание на дискурсе варьируемого многоязычия у горских евреев как важной особенности языковой ситуации внутри сообщества. Билингвальные и в большей степени полилингвальные модели взаимодействия были хорошо знакомы носителям тех или иных горско-еврейских диалектов как в имперский и советский периоды, так и в постсоветскую эпоху; они продолжают практиковаться в других конфигурациях и в условиях превращения общины в транснациональную. Бесспорно, в силу менявшихся исторических и политических контекстов, трансформации подвергалась не только традиция многоязычия, но и осмысление памяти о ней. Однако владение (и знание) наряду со “своим” сразу несколькими дополнительными языками нередко наделяется символическим статусом, особенно если речь идет о выживании в критической обстановке (сюжеты о Холокосте). Обращаясь к имеющимся письменным свидетельствам и источникам, привлекая обширный полевой материал, мы постараемся показать мозаичную палитру горско-еврейской полигlossии, сферы ее применения и уровень сохранности, а также опосредованное влияние этого явления на бытование “родного” языка с учетом его диалектного деления.

Основные характеристики языка горских евреев

Согласно принятой в лингвистике генеалогической классификации, язык, позиционируемый горскими евреями как “свой”/“родной”, относят к юго-западной группе иранской ветви индоевропейской семьи (Назарова 2018: 229), с обязательной поправкой на наличие семитского (древнееврейского, арамейского) субстрата и многочисленные заимствования из тюркских и прочих языков (Семенов 2018: 14–15). В данном случае происхождение языка служит своеобразной отсылкой к этнокультурной близости горских евреев к миру иранского еврейства и к истории появления их предков на Восточном Кавказе (главным

образом в Азербайджане и Дагестане) в результате хронологически разрозненных перемещений из Персии. Исследования языка горских евреев и наблюдения за ним в наши дни позволяют говорить о целом спектре проблем и противоречий, связанных с выбором корректных эндо- и экзولينгвонимов для его обозначения, с расхождениями в трактовках диалектов, а также с потребностью его “спасения” от угрозы вымирания в будущем.

Лингвонимы. В последние десятилетия заметна устная и письменная популяризация лидерами горско-еврейского сообщества эндолингвонима *juhurí/zuhún juhurí* (букв. “еврейский”/“еврейский язык”), производного от соответствующего эндоэтнонима. Акцент на такой позиции, с одной стороны, выстраивает аналогию с похожей судьбой наименований иных еврейских вернакуляров (идиш, джудезмо); с другой стороны, педалирование термина явно превращается в способ очередного преодоления последствий так наз. языковой и этнической татизации и возникших на этом фоне терминологических казусов (см.: Назарова 2018).

Во время этнографических исследований современных горско-еврейских общин в Южном Дагестане, Нальчике, Москве и Пятигорске² мне и моим коллегам удалось зафиксировать частое употребление в качестве эндолингвонима (единственного или параллельного) термина *farsi*³ (фарси) и его вариаций: “фарсидский”, “смесь фарси”, “парси”, “парсский”. Весьма резонно по этому случаю звучит замечание М.А. Членова об использовании указанного лингвонима среди горских евреев как высокопрестижного в восточнокавказском регионе (Членов 2000: 177–178). Нейтральными по смыслу в перечне названий “родного” языка остаются артикулируемые формы *zuhun imi* (“наш язык”), *zuhun dedei* (“материнский язык”) и *zuhun juhur* (“язык евреев”).

Наряду с приведенными эндолингвонимами, в научной литературе и формальном документообороте широкое хождение имеют и экзولينгвонимы, восходящие контекстуально к разным дискурсам. Так, колонизаторская риторика активно осваивавшей Кавказ царской администрации сделала горских евреев и представителей других этнических групп в XIX в. собственно “горскими” (Колесов 2020: 34–36), окончательно “отуземив” их. Последствием такого рода категоризации стало внедрение в русскоязычный обиход терминов “горский”/“горско-еврейский”, в том числе для обозначения языка. И сейчас нередко информанты, описывая свои языковые компетенции, могут прибегнуть к устоявшемуся выражению “на нашем горском языке”. Последовавшие на рубеже XIX–XX вв. филологические изыскания отечественных иранистов (Миллер 1892; Миллер 1929) генерализировали представление о языке, который презентовался теперь как “еврейско-татский” или “иудео-татский” и вписывался в систематизированную татскую языковую концепцию. В советский период эта концепция послужила идеологическим основанием для конструирования по отношению к горским евреям “татского этнического мифа”: они вместе с татоязычными группами мусульман и армяно-григориан Восточного Кавказа независимо от конфессиональных параметров признавались единой общностью на базе “неоспоримого родства” по языку, именуемому одинаково для всех “татским” (см.: Матамов 1993). Как официальное наименование эта номинация сохраняется даже в “Номенклатуре языков народов России” (Назарова 2020: 67). Среди горских евреев термин “татский” используется по остаточному принципу как один из внешних синонимов их языка. Дихотомия между

перечисленными экзолингвонимами заключается лишь в том, что, если с названиями “горский”/“горско-еврейский” как бы свыклись, поскольку они кажутся носителям языка содержательно более безобидными, то существование названий “татский”/“еврейско-татский” приводит к многочисленным спорам и воспринимается общинными лидерами категорически в негативном ключе (ущемляющие термины), что требует действий по окончательному отторжению их ассоциации с “родным” языком.

Диалекты. Традиционно исследователи языка горских евреев выделяют три основных диалекта: кубинский (южный), дербентский (средний) и кайтагский (северный) (Изгияева 2005: 4; Нафталиев 2016: 11). Под кубинским (*gübeî*) подразумевается диалект, на котором говорят в поселке Красная Слобода, примыкающем к северо-восточному азербайджанскому г. Куба в одноименном районе. К этому диалекту могут причислять и все остальные говоры горских евреев Азербайджана и выходцев оттуда (Агарунов Я.М., Агарунов М.Я. 2010: 6). Зоной распространения дербентского диалекта (*derbendî*) считается территория Южного Дагестана — г. Дербент и окрестные селения⁴, где когда-то компактно проживало горско-еврейское население. В советское время именно этот диалект был взят за основу литературной (письменной) нормы и стал тем самым официальным “татским языком” в Дагестанской АССР (Еврейско-татский 1982: 461). Кайтагский диалект (*xeŷtoġi*) консолидирует сразу несколько говоров, охватывавших ранее общины Северного Дагестана (Махачкала, Буйнакс, Хасавюрт, Кизляр)⁵ и Северного Кавказа (Нальчик, Моздок, Грозный).

С отмеченной классификацией конкурирует заключение известного ираниста Б.В. Миллера, сделанное по факту изучения в 1928 г. разных “татоязычных групп” и их “говоров”. Он придерживался мнения, что “еврейско-татский язык можно разделить на 2 группы, — северную и южную: к первой относится говор евреев Северного Кавказа, а ко второй — кубинских евреев, в последнюю, по-видимому, следует включить и говор дербендской группы, имеющий лишь небольшие отличия от кубинского...” (Миллер 1929: 18). Причем на тот момент ощущалось “сближение говоров кубинцев и дербендцев, благодаря проживанию значительной группы кубинцев в Дербенде, взаимным бракам, участию кубинцев в дербендской газетке и т.п.” (Там же). Примечательно, что свое обобщающее понимание ситуации, не лишённое доли объективной оценки с лингвистической точки зрения, филолог опубликовал уже после того, как активисты горско-еврейского “языкового строительства” окончательно превратили дербентский в самостоятельный диалект (см.: Агарунов 2018).

Иногда в роли четвертого диалекта в литературе фигурирует ширванский (*širvonî*), который локально могут называть варташенским (*vartašeni*); на последнем говорили в местечке Варташен (изначально село, ныне переименовано в г. Огуз, расположенный в Огузском р-не Западного Азербайджана — бывшее Шекинское ханство). Одни авторы считают варташенский диалект возможным остатком ширванского (Членов 2000: 177), который был распространен в центральной и западноазербайджанской областях, т.е. в историческом Ширване (Ширванское/Шемахинское ханство). В работах оппонентов, наоборот, видно стремление дифференцировать диалект на два отдельных говора (Нафталиев 2016: 11) и приблизить варташенский к кубинскому диалекту (Изгияева 2005: 445–446). Б.В. Миллер отождествлял с кубинским не только говор Варташена, но и говоры селений Мюджи и Мюджи-Хафдаран, т.е. собственно ширванские

(Миллер 1929: 18). Вообще точная версия происхождения диалекта до сих пор не установлена, и его подробная характеристика затруднена из-за недостаточной изученности при наличии носителей. Хотя в указателях словарей языка горских евреев присутствуют сокращения, свидетельствующие о ширванских лексемах (Агарунов Я.М., Агарунов М.Я. 2010: 17; Юсуфова 2009: 14).

Проблематичной остается интерпретация говора (или диалекта?) еще одной локальной группы, представители которой с 60-х годов XIX в. и до 20-х годов XX в. населяли Джегонасский Еврейский поселок около станицы Усть-Джегутинской и близлежащие аулы Баталпашинского уезда/отдела Кубанской области (далее территория современной Карачаево-Черкесии) (Колесов, Сень 2000; Колесов 2020). У немногочисленных потомков джегонассцев сохранился даже специальный эндоэтноним для самоидентификации — *ğuboniho*, т.е. “кубанские”⁶, хотя в языковом плане они уже давно ассимилированы соседними горско-еврейскими группами (кайтагскими по диалекту). По этой причине абсолютно отсутствует релевантная научная информация об их языковой специфике. Единичное упоминание (sic!) проезжавшего в этих краях в 1886 г. православного епископа Владимира без каких-либо уточнений гласит, что местные евреи «между собой... говорят-де “Парсским” языком...» (Владимир 1904: 671).

Так или иначе, сегодня употребление всех диалектов вышло за привычные границы бытования в силу активных внутренних и внешних миграций горских евреев. К примеру, г. Пятигорск за последние 30–40 лет стал центром сосредоточения большого количества носителей кайтагского диалекта, а с конца 1990-х годов сюда начинают переезжать семьями из Варташена. Параллельно в г. Москве растет число носителей кубинского диалекта, который в лучшем состоянии продолжает сохраняться и в Азербайджане. В более скромном виде функционируют горско-еврейские диалекты в городах Дербент, Нальчик и Моздок.

“Спасение” языка. Актуализации дискурса “спасения” поспособствовало включение языка горских евреев в “Атлас языков мира, находящихся под угрозой исчезновения” (“Atlas of the World’s Languages in Danger”; составлен в 2010 г. под эгидой ЮНЕСКО) со статусом *definitely endangered* — “находящийся под угрозой исчезновения”. Речь идет о ситуации возрастающей утраты “родного” языка в быту, особенно на уровне младшего поколения (не происходит домашнего обучения детей). Ответной реакцией на проблему становится масштабное движение, инициированное общинными институтами, творческой интеллигенцией и волонтерами, главные цели которого — предотвращение “умирания” языка и рост его символической престижности (Программа 2020). Благодаря финансовой и административной поддержке, а также обращению к оффлайн и онлайн-практикам, лидеры движения создают и поддерживают общемировую инфраструктуру по популяризации и академическому изучению языка вне зависимости от местонахождения его потенциальных и пассивных носителей (Агабабян 2020). Кульминацией общинной активности стало учреждение в 2020 г. неформального Всемирного дня языка *jühuri* — 24 сентября (ПДА).

Но вопрос о сохранности языка перезапускает и некоторые временно утасшие дискуссии. Во-первых, мы фиксируем новый этап переосмысления идентичности горских евреев через лингвистическую призму, поскольку языковое “спасение” напрямую соотносится с предотвращением культурной гибели самого сообщества. Превращение языка в символ и защиту группового единства (Назарова 2018: 228), приравнивание его к этничности можно трактовать как новую

попытку реабилитации горских евреев в свете болезненного татского дискурса. Основным направлением борьбы этнических активистов за восстановление исторической справедливости провозглашается курс на ликвидацию наименования “татский” и законодательное введение в российский оборот термина *juhuri* (в русской транскрипции *джуури*) как официального и единственно верного названия языка горских евреев, соответствующего их самосознанию (Назарова 2020; Чарный 2022). Во-вторых, движение как бы провоцирует конкуренцию между диалектами за обладание статусом литературной нормы: в процессе унификации языка дербентский постепенно начинает уступать свое “высокое” положение кубинскому. Такой расклад хорошо виден на примере опубликованных недавно словарей, где делается значительный упор на лексику кубинского диалекта (Агарунов Я.М., Агарунов М.Я. 2010; Нафталиев 2016), по сравнению с предыдущими изданиями (Дадашев 2006; Изгияева 2005). В этом номинальном споре периферийную позицию занимает кайтагский диалект. Вышедший после долгого перерыва “Учебник горско-еврейского языка джуури” (Богданов 2018) базировался первоначально на кайтагском диалекте, правда, почти сразу после публикации он был доработан при участии дербентско-кубинских знатоков языка и переиздан в двух частях в 2019 и 2020 гг.

Полилингвальные модели языкового поведения горских евреев

Феномен полиязычия довольно кратко упоминается в общих работах, посвященных горско-еврейской истории и культуре (напр.: Дымишиц 1999: 361–364; Давид 1989: 100–109; Ибрагимов 2002: 522; Брам 2018б: 505). Широкие траектории традиционной географии расселения горских евреев на Кавказе (от самой северо-западной точки в Карачаево-Черкесии до самой юго-восточной в Азербайджане) формировали варьируемые социокультурные условия и стратегии взаимодействия с иноэтничными и иноконфессиональными соседями, что не могло в итоге не отразиться на языковом ландшафте и тех и других. Вот почему помимо “родного” и “сакрального” древнееврейского языка представители локальных групп выборочно владели и продолжают в той или иной степени владеть “местными” тюркскими (азербайджанским и/или кумыкским, ногойским, карачаевским, балкарским), нахско-дагестанскими (аварским, даргинским, лезгинским, табасаранским, удинским, чеченским), адыгскими (кабардинским) и индоевропейскими (армянским) языками.

В связи с колониальной политикой Российской империи на Кавказе в XIX в. эту картину начинает разбавлять русский как ведущий административный язык, а в последующем столетии он быстрыми темпами занимает нишу языка грамотности. И если в имперский период знакомство с ним у горско-еврейских общин колебалось от тотального незнания у основной массы населения до выборочного умения у отдельных служащих подписывать делопроизводственную документацию (Колесов 2020: 45–46), то советизация не просто сделала русский устным/разговорным языком в городской местности (Баку, Дербент, Махачкала, Нальчик, Грозный и пр.), но и стимулировала престижность получения на нем образования в целом и высшего образования в частности. На конец 1920-х годов Б.В. Миллер отмечал даже у кубинцев, живущих в азербайджанском окружении, стремление к обучению в русско-еврейской, а не в тюрко-еврейской школе (Миллер 1929: 18). Улучшение русскоязычия среди большинства горских евреев неминуемо приводи-

ло к вытеснению “родного” языка и сокращению его использования в домашнем сегменте. Тенденция усилилась в постсоветских реалиях, когда возникли новые общины с центрами расселения в таких урбанистических локусах с высокой долей контактности, как Москва и Пятигорск. Динамичные миграционные изменения рубежа XX–XXI вв. – массовая израильская репатриация, переезд в западные страны (Германия, Австрия), США и Канаду, переселения внутри российских регионов – оставили свой отпечаток, трансформировав комбинации коммуникативных языков, сферы их употребления и сохранность (переход на иврит или языки местопребывания). Хотя для осевшего в Израиле старшего поколения горских евреев русский продолжает играть главную роль в общении (Брам 2018а: 576–578), также как и для выехавших в другие страны. Однако в устной памяти членов сообщества, вне зависимости от фактического места проживания, по-прежнему актуальны нарративы о многоязычии предков и личном опыте полигlossии.

Древнееврейский язык/иврит. “Сакральным”, т.е. языком богослужения и литургии, для горских евреев является древнееврейский, или иврит (*zuhun bebeho* – “язык праотцов/предков”), престижный по своему символическому статусу, вступавший когда-то в отношения дигlossии с вернакуляр – повседневным, т.е. “родным” языком. Как правило, в XIX в. обладание древнееврейским было очень лимитировано: доступным он становился после успешного обучения в местных хедерах, но особенно – после окончания ешив в европейской России, где учащиеся, кстати, могли в разной мере освоить и идиш (Дымишиц 1999: 361; Шапира 2020: 87). Причем такие классики этнографического описания жизни общин горских евреев в 1860–1880 годы, как И. Черный и И.Ш. Анисимов, подмечали специфику звучания и трудность понимания для “братского уха” (т.е. ашкеназов) древнееврейского языка в исполнении горско-еврейских раввинов (Анисимов 1888: 68; Черный 1870: 13). Знание/владение “сакральным” языком четко маркировалось гендерно: по словам еврейского просветителя Ф.Л. Шапира, почти десятилетие (1913–1924) трудившегося в г. Баку, “священным долгом каждого горского еврея является обучение своего сына (именно сына, а не дочери) древнееврейской грамоте и минимальному пониманию языка Писания” (Шапира 2013: 57). Такое ограничение объясняется наблюдаемой по сей день превалирующей “аутсайдерской” позицией женщин в религиозной сфере (запрет на отправление молитв в синагоге наравне с мужчинами).

Интересно, как в воспоминаниях старшего поколения горских евреек родом из Дербента, Маджалиса, Буйнакска, Варташена циркулируют нарративы, где артикулируется принадлежность информанток к семьям раввинов или кознов и подчеркивается навык владения “священным” языком предками по мужской линии в формате “умел читать Тору”/“читал на иврите” (ПАЕМЦТ 1: ЭИГ; ПАЕМЦТ 2: МРИ, ЯХА; ПАЦС 1: ИТМ). Это, казалось бы, устоявшееся правило нарушает повествование одной дербентской собеседницы:

И. (Информантка): Но она и иврит знала [акцентирует], она всегда писала письма или что-то на иврите. Когда мой дедушка...

С. (Собиратель): На иврите? Бабушка знала иврит? [удивленно]

И.: Ну, древнееврейский <...> Что тут изучали, были такие... школы, когда детей обучали, этому... древнееврейский или...

С.: Но мне казалось, что девочек этому не учили, больше мальчики. Это же с религией было связано...

И.: Нет, моя бабушка прекрас[но]... во-первых, она читала это... Тору [выделяет]. У нас дома...

С.: <...> Т.е. не дедушка читал, вот пасхаль[ную]?

И.: А дедушка погиб на войне <...> Она писала письма [акцентирует], она с дедушкой... когда дедушка писал письма, вот это, они писали на иврите друг другу [подчеркивает]. И, вот, когда, вот, сохранились, вот, эти “треугольнички”, они сохранились и вот эти, даже вот...

С.: А он... они писали еврейскими буквами письма...

И.: Да.

С.: ...на иврите или на джуури?

И.: Вот... они друг друга понимали. Но... но этими буквами они писали (ПАЦС 1: РЛР).

Можно допускать, что подобные сюжеты носят окказиональный характер и демонстрируют механизмы замещения гендерных ролей в кризисные моменты. Но в приведенном фрагменте скорее завуалирована семейная история не о письменном знании конкретно древнееврейского языка/иврита, а об умении женщины около 1912 г.р. писать, используя еврейские буквы. Дело в том, что до конца 1920-х годов, т.е. до перехода на латиницу, а потом и на кириллицу, письменность горских евреев на “своем” языке осуществлялась при помощи квадратного еврейского шрифта. Чуть раньше, до революции, для записи применялся сефардский курсив – “раввинский” шрифт (*Шапиро* 2013: 57) или “шрифт Раши”, локально именуемый “багдадское письмо” (*Миллер* 1892: XXII). Считанные фронтовые письма-“треугольнички”, о которых идет речь в интервью, выявлены исследовательницей И.Х. Михайловой. Расшифровка показала, что они были написаны на “родном” языке этим курсивным письмом (*Михайлова* 2019).

Ситуация с современным “светским” ивритом немного компенсировала и нивелировала дисбаланс языковых компетенций между полами, хотя и не отменила всех табу в религиозном аспекте. Так, на изучение иврита не распространяются ограничительные меры, а, например, для младшего поколения горских евреев в Израиле – это уже доминирующий разговорный язык, что намекает на удачно пройденный процесс абсорбции (*Брам* 2018а: 578). В крупных российских общинах действуют либо факультативные курсы, либо, как в пятигорском случае, открываются полноценные еврейские школы с лицензированным преподаванием иврита. В определенном смысле возникает противопоставление “языка отцов/предков” как исторически наиболее правильного “родного”, т.е. еврейского, “материнскому языку”.

Тюркофонство. Неотъемлемой частью лингвистического репертуара абсолютно всех локальных горско-еврейских групп без гендерного различия было и в устойчивой форме остается тюркоязычие. Для понтийско-кавказского ареала в целом и для Восточного Кавказа в частности тюркские языки (прежние обозначения тюрки или татарский) считались *lingua franca* региона, т.е. брали на себя функцию языков высокой культуры и межнационального общения до того, как на коммуникативной арене появился и утвердился русский. Таковыми в зонах компактного расселения горских евреев стали два языка – азербайджанский (Азербайджан, Дербентский и Табасаранский районы Дагестана) и кумыкский (от Кайтагского района Дагестана до границ с Чечней). Они оказали также серьезное влияние на язык горских евреев, о котором В.Ф. Миллер отзывался следующим образом:

“...это — иранское наречие, произносимое семитскими голосовыми органами и построенное отчасти фонетически, отчасти морфологически и синтактически на тюркский лад” (Миллер 1892: XVI). Чуть позже его сын и по совместительству коллега добавил, описывая горско-еврейские диалекты, что “в словаре кубинского говора все турецкие (тюркские) слова естественно азербайджанские, тогда как в северном наречии преимущественно кумышки” (Миллер 1929: 36).

Необходимо учитывать и тот факт, что тюркофонство длительное время преобладало в фольклоре горских евреев, главным образом в песенных жанрах. На “татарском” сочинялись и исполнялись песни, посвященные любым торжественным действиям, к примеру, обрядам свадебного цикла (Черный 1870: 29). Недостигаемым для тюркских языков оказался, пожалуй, только похоронно-поминальный комплекс: традиция ритуального оплакивания усопшего (дерб.-куб. *gir'yo*, кайт. *yas/yos/domo vokurde*; букв. “плач”) исключительно на “своем” языке специальными женщинами-плакальщицами соблюдается и ныне (см.: Голубофф 2015). Очевидно, именно эти траурные плачи-причитания имел в виду И.Ш. Анисимов, когда говорил о скромном числе горско-еврейских песенных произведений, которые “выражают одни грустные стороны жизни” (Анисимов 1888: 51). Тюркское языковое и стилистическое воздействие на музыкальные предпочтения горских евреев встречается и сейчас, особенно в массовой культуре, но уже в сочетании с собственными (горско-еврейскими) композициями⁷ (зачастую песни комбинируются на русском и “родном” языках). Вероятно, определенный доступ “татарские” языки имели когда-то в религиозную жизнь в качестве устного медиатора, т.е. “искусственного языка библейских переводов” (Шапира 2020: 88–89). Во второй половине XIX в. И. Черный был свидетелем такого обучения в буйнакском хедере, где “Хахам переводил... Тору Моисея на персидский язык или татарский, и ученики повторяли за ним на персидском мотиве” (Черный 1884: 15; цит. по: Давид 1989: 103).

Для самих горских евреев сохраняющееся тюркоязычие ассоциируется не столько с консолидирующим, сколько с дифференцирующим фактором и прежде всего касается особенностей диалектного деления. Носители дербентского и кайтагского диалектов могут не разбираться в филологических тонкостях, таких как принадлежность азербайджанского к огузской, а кумыкского к кыпчакской ветви тюркской языковой семьи, но употребление ими в речи, наряду с фонетическими нюансами, разных тюркизмов предопределяет для них градацию в понимании языка друг друга:

С.: А они отличаются от дербентских чем-то?

И.: Ну, вы знаете, у нас языком, может быть, диалект. У нас более приближен к азербайджанскому, к иранскому, персидскому. Махачкалинский — больше к кумыкскому, к тюркскому. Вот так.

С.: Ну, какие-то слова есть разные, произношение?

И.: Да, да, да. Произношение другое (ПАЕМЦТ 1: ИЛС).

Незначительная разница, ну, процентов, наверное, 70, может быть... между... 80 у нас оди[наковые]... одинаковые слова все, корни [выделяет]. То, что касается нас (дербентцев.— А.А.) и кубинских евреев, много слов взято из азербайджанского языка... Так, хотя у нас фарси язык [акцентирует] и есть слова тюркские, азербайджанские... слова. Туда дальше, в Махач-

кале у них больше тюркских слов есть [выделяет] (ПАЦС 2: БВД).

Kiflet это тоже называют в основном Куба... кубинские евреи, азербайджанские и дербентские. <...> *Kiflet* – это семья большая, *kiflet imi*. <...> *Tuxim* тоже, одно и то же. *Tuxim* больше называют по-кумыкски, по-мусульмански... выражение. <...> Многие слова же из тюрк[ского]... взяли же мы [выделяет], многие слова, вот говорят *axçé*, они говорили *pul*. Они взяли у азербайджанцев это слово, “деньги” – *pul*. А мы *axçé* взяли у кумыков. Вы поняли, да? <...> Где живешь, там и пригодился, как по-русски говорят (ПАЕМЦТ 1: ШША).

В третьей цитируемой выдержке звучит популярный для дискурса носителей кайтагского диалекта пример с лексемой “деньги”. Любопытен он потому, что слово *pul* ошибочно идентифицируется как позаимствованный тюркизм, хотя этимологически является типичным иранизмом (پول), в свое время попавшим в персидский язык из греческого (см.: *Hasandust* 2022)⁸. Примечательно, что для горских евреев как носителей иранского по происхождению языка семантически утеряна аналогия термина со “своим” словом, которое и в азербайджанском является классическим заимствованием.

Практикуемое тюркофонство в рамках языковых стратегий может наделяться позитивными или негативными смыслами в зависимости от сферы применения. К слову, регулярное употребление азербайджанского языка в быту небольшой группой варташенцев, переехавших из Азербайджана в Пятигорск, служит маркером их разительного отличия в глазах иных лингвистических групп горских евреев и указывает на некую культурную чуждость (ПАЕМЦТ 1: ХРА; ПАЕМЦТ 2: ЯХА). Обстановку усугубляет и не очень хорошее знание русского языка, особенно среди старшего поколения, в совокупности со специфическим диалектом, непонятным для столь многочисленного в городе горско-еврейского окружения. Статус азербайджанского как первого языка замечен и у репатриантов из Варташена в Израиле (*Брам* 2018а: 577). С другой стороны, если дело не касается практик тюркоязычия внутри сообщества, а затрагиваются внешние коммуникативные модели (профессиональные, торговые и т.д.), то владение тюркскими языками может служить своего рода посредником для пополнения лингвистического репертуара и упрощения взаимодействия с соседями. Например, так произошло после переселения бабушек информанта из Буйнакска в Нальчик, а способность изъясняться по-кумыкски благополучно конвертировалась в освоение близкого балкарского языка:

Я знаю, что бабушки, они, ну... хотя, да, вы правильно говорите, да, потому что они, живя в Дагестане, они <...> там есть, допустим, кум[ыки]... кумыки... вот они говорят на тюркском языке. <...> так вот, мои бабушки же знали кумыкский... но не зн[али]... на аварском они не разговаривали [выделяет], потому что я вспомнил, мы с бабушкой ходили на рынок, и если там стояли балкарцы... то они говорили свободно очень <...> я аж удивлялся... (ПМАК: ДАА).

Знание тюркских языков для горских евреев отнюдь не ограничивалось только азербайджанским и/или кумыкским. Привычную языковую палитру разнообразили представители северо-западной кубанской локальной группы. Если до недавнего времени мы могли строить предположения об их полилингвиль-

ных компетенциях из отрывочных сведений в письменных источниках (*Владимир* 1904: 671) и догадываться об уместном использовании как минимум карачаевского или ногойского языков (*Колесов* 2020: 45–46), то полевые материалы подтвердили перечисленные комбинации. Более того, обосновавшиеся в г. Кисловодске потомки джегонасцев отмечают прекрасное владение карачаевским старшими членами семьи еще во второй половине XX в., так как они не утрачивали этот язык и продолжали специально разговаривать на нем с местными карачаевцами (ПАЕМЦТ 1: МЕН; ПАЕМЦТ 2: ДТС).

Другие “местные” языки. Горско-еврейское многоязычие складывалось также за счет варьированного владения северокавказскими языками. Лучше всего эта мозаичная картина, конечно, была представлена на Северо-Восточном Кавказе, в Дагестане. До начала массовых переселений из высокогорных аулов в города, которые хронологически “стартовали” в конце XIX и охватили первую половину XX в., горские евреи анклавно проживали в селениях исторического Кайтага (Маджалис, Янгикент/Нюгди), Кюры (Араг, Мамрач, Ханджал-Кала) и Табасарана (Аглоби, Джерах, Гимейди, Марага, Карчаг, Рукель, Хели-Пенджик, Хошмензиль и т.д.). В этих зонах были распространены даргинский, лезгинский и табасаранский языки соответственно. Историк-востоковед А.П. Берже в 1856 г. отмечал у евреев некоторых деревень Кайтагских владений умение объясняться по-акушински (*Берже* 1856: 338), т.е. на даргинском диалекте. Помимо тесных повседневных взаимоотношений с соседями-мусульманами (хотя, как правило, горские евреи занимали в границах поселений исключительно выделенные для них нижние участки – “еврейские кварталы”) проникновению указанных языков в горско-еврейскую среду явно способствовал институт куначества. Дружеские контакты и этикетные нормы гостеприимства имели важные лингвистические последствия, поскольку расширяли диапазон общения между кунаками (что позволяло не замыкаться на тюркоязычии), а полученные языковые навыки горские евреи впоследствии успешно “свозили” в г. Дербент. Рефлексии по поводу этих сюжетов имеют место в воспоминаниях дербентцев: “вот, мой отец, поскольку он из Джарака, и всю жизнь он поддерживал отношения и дружбу с табасаранцами, он говорил на табасаранском” или “вот очень много, извините меня, горские евреи, которые жили в Дербенте, вот касумкентские (аул Касумкент Сулейман-Стальского р-на. – А.А.), они на лезгинском разговаривают [выделяет]” (ПАЦС 2: АД, РРС). Для носителей кайтагского диалекта эта комбинация чаще всего корректируется даргинскими говорами, а от Махачкалы и ближе к северному пограничью даже аварскими: “Даргинский знала [бабушка], азербайджанский, кумыкский, ну, все языки, которые народы, если там преобладали, жили, они все эти языки знали. <...> Папа мой, например, и аварский знает еще [выделяет]. <...> Это уже в Махачкале, да” (ПАЕМЦТ 2: ЯХА).

За пределами Дагестана общины горских евреев могли быть в разной степени знакомы с другими нахско-дагестанскими языками. К сожалению, мы пока располагаем фрагментарными сведениями о владении чеченским проживавшей вплоть до военных событий 1990-х годов в г. Грозном локальной группой *sü(hu)nġäleiho* (“сунджалинские” горские евреи), а та информация, которая есть, отражает состояние вопроса на вторую половину XIX в. (*Елизаров* 2012: 195). Что касается южных групп, один из лезгинских языков – удинский – частично понимали и использовали варташенцы. По крайней мере, по оценке Б.В. Миллера, в 1920-е годы здешние евреи знали языки доминирующих по чис-

ленности удин и армян: меньшинство говорило на удинском, большинство — на армянском (Миллер 1929: 18). Надо полагать, последний еще в советский период неплохо сохранился и после внутреннего оттока населения из сел в города (из Варташена в Гянджу/Кировабад, в Баку, Евлах и др.), и после переездов в ближайшие страны (значительная миграция в Грузию, в результате которой, скорее всего, к лингвистическому арсеналу постепенно прибавлялся грузинский язык). Затрагивая тему бытования среди горских евреев армянского языка (индоевропейского), заметим, что частные семейные случаи его спонтанного освоения встречаются и в иных зонах тесного соприкосновения с армянскими общинами, например в Пятигорске и Моздоке (ПАЕМЦТ 1: ДВР; ПАЕМЦТ 2: ЯХА).

Иначе обстояла ситуация на Северо-Западном Кавказе, в Кабардино-Балкарии. Проживающие на территории г. Нальчика, точнее в его еврейской части, в просторечье называемой “Колонка”, представители локальной группы *nalčikiho* (“нальчикские”) переняли местный северокавказский адыгский язык — кабардинский. Будучи включенными в соседские, куначеские и торгово-профессиональные модели взаимодействия с кабардинцами, горские евреи прекрасно усвоили их язык, ставший маркером социализации в нееврейском горском окружении. Об активном применении языка старшим поколением неоднократно упоминают и информанты (ПМАК: МНЮ, ШСВ). Но кроме социокоммуникативной функции кабардинский наделяется евреями-нальчанами символическим статусом “языка-спасителя”, владение (знание) которым в совокупности с другими обстоятельствами в прямом смысле спасло общину от физического уничтожения в годы фашистской оккупации. С октября 1942 г. по начало января 1943 г. город находился под немецким контролем, а настоящей “головной болью” оккупационных властей стало определение расовой принадлежности горских евреев; привлекались даже ученые-коллаборационисты (Членов 2000: 186–188). Контактировавшие с немцами горско-еврейские активисты на свой риск организовывали инсценировки традиционной культуры (танцы, пища, убранство жилища), призванные наглядно показать их “правильный” кавказский бэкграунд и разрешить возникшее религиозное “недоразумение” (см.: Данилова 2000). Так, артикулируемая идея этнического татства (иранского происхождения) должна была помочь избежать карательных операций. Но немецкие рейды по “Колонке” увеличивали общую напряженность, и, чтобы обезопаситься, горские евреи зачастую пытались выдать себя за кабардинцев, в том числе в языковом плане (Там же: 39). Пока тянулась волокита с научным заключением, советские войска успели освободить Нальчик и спасти гражданское население от расправы. В последующем эти сюжеты превратились не просто в компонент устной истории, но и образовали целый нарратив-мифологему о том, как нальчикская община пережила Холокост благодаря тому, что горские евреи за одну ночь научились говорить по-кабардински (см. подробнее: Агабабян 2024).

“Тайные” языки горских евреев

Еще в начале XX в. среди отдельных локальных групп горских евреев имел хождение специальный язык, встречающийся в литературе под названиями *zuhin šimroni/šumroni/šimromi/šumromi* (“и[у]мран[м]ский язык”). Впервые его попытался описать и охарактеризовать как “тайный” Б.В. Миллер. В 1928 г. в Кубе информант Я.И. Бироров сообщил лингвисту о некоем языке Умро-

ма (по имени создателя — выходца из приморской персидской области Гилян), применявшемся евреями-разносчиками товаров в целях конспирации во время торговли с клиентами-земляками (Миллер 1929: 18–19). Этот язык знал в молодости другой собеседник Миллера-младшего, активист горско-еврейского “языкового строительства”, писатель и политик Я.М. Агарунов (1907–1992), о чем обмолвился в своих воспоминаниях, написанных в 1970 г. (Агарунов 1995: 16). Профессиональный жаргон, употребляемый, очевидно, только кубинскими евреями гилянского происхождения, был типичным выдуманным языком, образованным путем компиляции. Согласно своему функциональному предназначению он базировался на позаимствованной из иврита и арамейского лексике, для которой конструировались новые содержательные смыслы, а имеющиеся в “родном” словарном запасе выражения либо претерпевали семантический сдвиг, либо подвергались полной инверсии.

По поводу данного языка Б.В. Миллер полемизировал с коллегой-иранистом В.А. Жуковским. В.А. Жуковский писал о встречаемом у персидских евреев разговорном языке *zebōni imrānī*, на котором они старались говорить, дабы преодолеть царившее диалектное непонимание (Жуковский 1888: IX–X). Подобное обобщение смущало В.Ф. Миллера, считавшего, что “имранский язык” нельзя приравнивать к еврейско-персидским говорам, его следует трактовать как “междугородовой” искусственный (Миллер 1929: 19), т.е. язык, который несет больше социальную, нежели этническую маркированность. В категорию “секретных” включает этот язык современный израильский исследователь В. Шалем (Shalem 2018: 327–328). Пожалуй, им сделана наиболее детальная попытка: а) этимологического описания названия (версии о зашифрованном наименовании арамейского языка или о происхождении от общеупотребимого в арабо-турецко-персидском слова *ibrāni* — “иврит”); б) выявления параллельного обозначения (название *lybelo*, производное от древнееврейского “нет” и арамейского “снаружи”, семантически означающее, что секреты не должны покидать пределы общины); в) составления терминологического словника.

На данный момент наличия такого рода “тайных” жаргонов у горских евреев при полевых исследованиях не обнаружено. Но именно полигlossия способствует образованию новых “секретных” языковых стратегий. Так, если в семьях информантов представители разных поколений в той или иной степени владеют “родным” языком, старшие члены прибегают к обсуждению конфиденциальной информации на любом другом (естественно, кроме русского) доступном языке (тюркском/нахско-дагестанском). Если же “родной” язык в семьях недоступен для пассивного понимания молодому поколению (межпоколенческая передача нарушена), то именно он в контексте тайных коммуникативных практик занимает нишу криптоязыка, как, к слову, происходило с идишем (Полян 2018: 190).

* * *

Как мы видим из приведенных выше кейсов, дискурс многоязычия горских евреев Кавказа не сводится исключительно к статичному знанию или владению каким-то набором языков, определяемым зависимостью от мест компактного расселения и соседством с нееврейским окружением. Этот феномен был и остается гораздо более вариативным и многоплановым, а география расселения общин горских евреев его лишь дополняет и усиливает. Языки как социальные

посредники обладали функциональным назначением и формировали модели взаимодействия в сакральных и профанных сферах жизни, были гендерно или профессионально маркированы, способствовали переходу в категорию “своих кавказцев/горцев” через институт куначества, становились “спасителями” в экстренных ситуациях. Большое влияние “местные” языки (преимущественно тюркские) оказали на внешний облик “родного” языка горских евреев; с ним “местные” языки иногда могут конкурировать за право считаться такими же “своими”, т.е. языками-маркерами горско-еврейской идентичности.

Примечания

¹ Историк И.Г. Семенов обращает внимание на тот факт, что, помимо этой наиболее распространенной в горско-еврейской среде формы эндоэтнонима (где уместно видеть тюркское языковое влияние), носителям буйнакского говора в Дагестане знакома немного отличная вариация — *jihur*, которая этимологически больше претендует на близость с древнееврейским *ehud/jehud* (Семенов 2018: 14–16). В текстах, записанных ашкеназским просветителем И. Черным еще во второй половине XIX в., фигурирует в случае Южного Дагестана термин *israilho* (Черный 1870: 10–11). Исследователь М.С. Куповецкий трактует *israilho*, так же как и термин *hivrho*, как более архаичный эндоэтноним для горских евреев Восточного Кавказа (Куповецкий 2009: 67). В данной статье наименования на языке горских евреев приводятся в латинизированной версии, согласно принятой среди иранистов транскрипции.

² Автор принимала участие в коллективных этнографических экспедициях АНО научно-гуманитарного центра “Сэфер” в Южный Дагестан (2019) и г. Москву (2020) по проекту “Между Кавказом и Иерусалимом”, в двух сезонах экспедиций в Ставропольский край (2022–2023), организованных в рамках грантовой программы Исследовательского центра ЧУК “Еврейский музей и Центр толерантности” (Москва) при финансовой поддержке А.И. Клячина (проект “Комплексное социо-антропологическое исследование горско-еврейской общины г. Пятигорска”), и в краткосрочном выезде в Кабардино-Балкарию (2023) совместно с В.И. Колесовым для реализации проекта “Западнокавказский культурный ареал горских евреев: история, идентичности, общинные структуры” (РНФ, № 23–28–00106, организация финансирования — Южный федеральный университет).

³ Аналогичным образом, например, именуют свой язык носители еврейско-персидского в Иране, в то время как нееврейское окружение использует для обозначения языка соседей пейоративное *jidi/judi* (Mecamed 2019: 122).

⁴ По состоянию на 2019 г. наличие нескольких горско-еврейских семей (около трех-пяти) было зафиксировано в с. Ньюди (*Müşküir*) Дербентского р-на. Фактически члены отдельных семей уже на тот момент периодически проживали в Израиле или окончательно переехали туда (ПАЦС 1: ПРИ, ПИР). Азербайджанское население соседнего с. Рубас (*Hoşmemzil*) упоминает о “последнем местном горском еврее” Юношке Шамаеве, которого не стало в 2014 г. (ПАЦС 1: БГД, БДГ).

⁵ Еще одним крупным центром проживания носителей кайтагского диалекта некогда являлось с. Маджалис (*Mänjelis*) Кайтагского р-на Дагестана. До недавнего времени там проживал “последний горский еврей” Авшалум Рафаилович Якубов (скончался в 2019 г.). Незадолго до смерти из-за болезни он был вынужден покинуть селение. Помимо “родного” А.Р. Якубов владел азербайджанским, даргинским, кумыкским и русским языками (см.: Ахмедова А. Хранитель памяти о предках... Авшалум Якубов // Gorskies.ru. 25.06.2016. <https://gorskies.ru/juhuro/peoples/item/14413-khranitel-pamyati-o-predkakh-avshalum-yakubov>).

⁶ Часто возникает путаница между наименованиями “кубинский” и “кубанский”, под которыми подразумеваются совершенно разные локальные группы горских евреев. Так, в отдельных энциклопедических обзорах диалект горских евреев Кубы может значиться как “кубанский” (Еврейско-татский 1982: 460), что противоречит правилам словообразования и приводит к конструированию некорректных по смыслу терминов. Возможно, такой вариант написания был выбран, как попытка избежать аналогии с другим географическим названием — Кúба — и производным от него прилагательным. Сейчас наблюдается изменение письменной нормы, что приводит к частому употреблению в СМИ и интернете вариантов “Губа” и “губинский”, более близких к оригинальному звучанию на языке горских евреев.

⁷ Примечателен случай современного турецкого певца курдского происхождения Адил Караджа, тесно сотрудничающего с представителями горско-еврейской общины Москвы и записавшего несколько песен на языке горских евреев (см.: ADIL KARACA – интервью на шоу-программе МилЯ Спросит // YouTube. 03.08.2023. <https://www.youtube.com/watch?v=4qUuZVvVcig>).

⁸ Благодарю за это важное уточнение свою коллегу-ираниста Е.Л. Никитенко.

Источники и материалы

- Агарунов Я.М., Агарунов М.Я.* 2010 – *Агарунов Я.М., Агарунов М.Я.* Большой словарь языка горских евреев – джуури. Книга I, Джуури-русский словарь. Книга II, Русско-джуури словарь. Баку: Абилов, Зейналов и сыновья, 2010.
- Берже* 1856 – *Берже А.П.* При-Каспийский Край // Кавказский календарь на 1857 год. Тифлис: Канцелярия Кавказского Наместника, 1856. С. 275–339.
- Богданов* 2018 – *Богданов Г.Н.* Учебник горско-еврейского языка джуури (кайтагский диалект). Б.м. (Израиль): Sholumi, 2018.
- Владимир* 1904 – Из путевых заметок епископа Владимира о Северном Кавказе. 1886 // Русский архив. Вып. 4. М.: Университетская типография, 1904. С. 664–682.
- Дадашев* 2006 – *Дадашев М.Б.* Русско-татский (горско-еврейский) словарь. М.: Собрание, 2006.
- Еврейско-татский 1982 – Еврейско-татский язык // Краткая еврейская энциклопедия / Глав. ред. И. Орен (Надель), М. Занд. Т. 2. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин, 1982. С. 459–462.
- Изгияева* 2005 – *Изгияева Э.Б.* Татский язык горских евреев Кавказа. Татско-русский и русско-татский словари. Махачкала: Юпитер, 2005.
- Михайлова* 2019 – *Михайлова И.* Письма с фронта шрифтом Раши // STMEGI. 24.11.2019. https://stmegi.com/gorskie_evrei/posts/75678/pisma-s-fronta-shriftom-rashi
- Нафталиев* 2016 – *Нафталиев М.Н.* Еврейско (джуури)-русский словарь. М.: СТ-МЭГИ, 2016.
- ПАЕМЦТ 1 – Полевой архив Еврейского музея и Центра толерантности; экспедиция в города Пятигорск и Кисловодск Ставропольского края, август 2022 г. (информанты: ДВР, 1950 г.р., соб. В.И. Колесов, Е.С. Фоменко; ИЛС, 1952 г.р., соб. В.А. Дымшиц, И.А. Шкуропатская; МЕН, 1941 г.р., соб. А.Г. Агабабян, В.А. Дымшиц, В.И. Колесов; ХРА, 1992 г.р., соб. А.Г. Агабабян, С.Н. Амосова; ШША, 1961 г.р., соб. В.А. Дымшиц; ЭИГ, 1958 г.р., соб. А.Г. Агабабян, В.И. Колесов, Е.С. Фоменко).
- ПАЕМЦТ 2 – Полевой архив Еврейского музея и Центра толерантности; экспедиция в города Пятигорск и Кисловодск Ставропольского края, май 2023 г. (информанты: ДТС, 1950 г.р., соб. А.Г. Агабабян, В.И. Колесов; МРИ, 1949 г.р., соб. А.Г. Агабабян, Е.Л. Никитенко; ЯХА, 1958 г.р., соб. А.Г. Агабабян, Е.Л. Никитенко).
- ПАЦС 1 – Полевой архив центра “Сэфер”; экспедиция в г. Дербент, села Нюгди, Рубас Дербентского р-на Республики Дагестан, август 2019 г. (информанты: БГД, 1961 г.р., соб. А.Г. Агабабян, О.В. Воробьева; БДГ, 1937 г.р., соб. А.Г. Агабабян, О.В. Воробьева; ИТМ, 1942 г.р., соб. А.Г. Агабабян, С.Н. Амосова, С.И. Погодина; ПРИ, 1991 г.р., соб. А.Г. Агабабян, О.В. Во-

- робьева; ПИР, 1968 г.р., соб. А.Г. Агабабян, О.В. Воробьева; РЛР, 1957 г.р., соб. В.А. Дымшиц, С.В. Белянин).
- ПАЦС 2 – Полевой архив центра “Сэфер”; экспедиция в г. Москву, февраль 2020 г. (информанты: АД, 1950 г.р., соб. А.Г. Агабабян, Т.В. Лукашевская, М.А. Членов, Г.Б. Шамили; БВД, 1961 г.р., соб. Е.А. Заболотных, Т.В. Лукашевская; РРС, 1937 г.р., соб. В.А. Дымшиц, Е.А. Заболотных).
- ПДА – Полевой дневник автора, наблюдения за онлайн-марафоном (24 сентября 2020 г.) и онлайн-фестивалями (26 сентября 2021 г., 28 сентября 2023 г.) языка джуури.
- ПМАК – Полевые материалы А.Г. Агабабян и В.И. Колесова; экспедиция в г. Нальчик, Республика Кабардино-Балкария, июль 2023 г. (информанты: ДАА, 1988 г.р.; МНЮ, 1988 г.р.; ШСВ, 1956 г.р.).
- Программа 2020 – Программа сохранения и изучения языка джуури. М.: СТМЭ-ГИ, 2020.
- Черный 1870 – Черный И.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III. Тифлис: Главное управление наместника Кавказского, 1870. С. 1–44.
- Черный 1884 – Черный И.* Книга путешествий в странах Кавказа и в странах Закавказья, и в других странах на Юге России с 1867 г. по 1875 г. СПб., 1884 (на иврите).
- Юсуфова 2009 – Юсуфова Ф.Б.* Золотые россыпи. Язык горских евреев, созвучный с языком иврит. Толковый словарь. Хайфа; Кирьят-Бялик: МАК, 2009.
- Hasandust 2022 – Hasandust M.* Farhang-e riša-šenākti-ye zabān-e fārsi. 5 vols. Tehran: Mahris, 2022.

Научная литература

- Агабабян А.Г.* “Как евреи за одну ночь выучили кабардинский”: языковые стратегии горских евреев в годы Холокоста на Северо-Западном Кавказе // Этнография. 2024. № 2 (24). С. 232–256. [https://doi.org/10.31250/2618–8600–2024–2\(24\)-232–256](https://doi.org/10.31250/2618–8600–2024–2(24)-232–256)
- Агабабян А.Г.* #SaveJuhuri: актуализация дискурса о “спасении” языка горских евреев // Сохранение и развитие национального языка в условиях глобализации: современные методы и технологии / Сост.-ред. С.Х. Анчек. Майкоп: Магарин О.Г., 2020. С. 12–17.
- Агарунов М.Я.* Культура и письменность горских евреев в первые два послереволюционные десятилетия // История и культура горских евреев / Науч. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018. С. 208–227.
- Агарунов Я.М.* Большая судьба маленького народа. М.: ЧОРО, 1995.
- Анисимов И.Ш.* Кавказские еврей-горцы. М.: типография Е.Г. Потапова, 1888.
- Брам Х.* Интеграция горских евреев в Израиле: социальные и культурные аспекты // История и культура горских евреев / Науч. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018а. С. 570–587.
- Брам Х.* Язык горских евреев: проблема сохранения языка до и после иммиграции в Израиль // История и культура горских евреев / Науч. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018б. С. 501–513.
- Голубофф С.* Общины траура: погребальные плачи горских евреев в селе Красная

- Слобода (Азербайджан) и в интернете // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 31–64.
- Давид И.* История евреев на Кавказе. Т. 1. Тель-Авив: Кавкасион, 1989.
- Данилова С.А.* (сост.) Исход горских евреев: разрушение гармонии миров. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2000.
- Дымишиц В.А.* (сост., ред.) Горские евреи: история, этнография, культура. Иерусалим; М.: ДААТ; Знание, 1999.
- Елизаров М.Ш.* Община горских евреев Чечни. Б.м. (Израиль): Мирвори, 2012.
- Жуковский В.А.* Материалы для изучения персидских наречий. Ч. 1. СПб.: Императорская Академия Наук, 1888.
- Ибрагимов М.-Р.А.* Горские евреи // Народы Дагестана / Отв. ред. С.А. Арутюнов, А.И. Османов, Г.А. Сергеева. М.: Наука, 2002. С. 519–534.
- Колесов В.И.* Горские евреи, урымы, черкесогаи: типология немусульманских групп Северо-Западного Кавказа середины XIX века // *Judaic-Slavic Journal*. 2020. № 2 (4). С. 33–59. <https://doi.org/10.31168/2658-3364.2020.2.05>
- Колесов В.И., Сень Д.В.* Недолгая история горских евреев Северо-Западного Кавказа // Диаспоры. 2000. № 3. С. 199–211.
- Куповецкий М.С.* Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 58–73.
- Мататов М.Е.* (сост.) Таты-иудаисты. М.: ИНИОН РАН, 1993.
- Месамед В.* Предыстория, современное состояние и перспективы еврейской общины Ирана // Евреи Европы и Азии: состояние, наследие и перспективы / Глав. ред. В. Чернин. Б.м. (Израиль): Евро-Азиатский Еврейский Конгресс, 2019. С. 112–127.
- Миллер Б.В.* Таты, их расселение и говоры (материалы и вопросы). Баку: типография Азгиза, 1929.
- Миллер В.Ф.* Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты и словарь. СПб.: Императорская Академия Наук, 1892.
- Назарова Е.М.* Язык горских евреев в сравнительно-исторической перспективе // История и культура горских евреев / Науч. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018. С. 228–248.
- Назарова Е.М.* Терминологическая ситуация с названием языка горских евреев // *Judaic-Slavic Journal*. 2020. № 2 (4). С. 60–85. <https://doi.org/10.31168/2658-3364.2020.2.06>
- Полян А.Л.* Еврейские языки // Евреи / Отв. ред. Т.Г. Емельяненко, Е.Э. Носенко-Штейн. М.: Наука, 2018. С. 176–192.
- Семенов И.Г.* Введение // История и культура горских евреев / Науч. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018. С. 13–29.
- Чарный С.А.* Пятнадцатое заседание Дискуссионно-аналитического клуба по языковой политике. Москва. Институт языкознания РАН. 22 февраля 2022 г. // Социолингвистика. 2022. № 3 (11). С. 150–163. <https://doi.org/10.37892/2713-2951-3-11-150-163>
- Членов М.А.* Между Сциллой деиудизации и Харибдой сионизма: горские евреи в XX веке // Диаспоры. 2000. № 3. С. 174–198.
- Шапира Д.О.* горско-еврейском переводе сиддура Асафа Пинхасова // *Judaic-Slavic Journal*. 2020. № 2 (4). С. 86–92. <https://doi.org/10.31168/2658-3364.2020.2.06>

- Шаниро Ф.Л.* Горские евреи // Феликс Шапиро и горские евреи / Науч. ред., сост. Л.А. Микдаш-Шамаилова. Иерусалим: КетерДигитал, 2013. С. 17–76.
- Shalem V.* Judeo-Tat in the Eastern Caucasus // Languages in Jewish Communities: Past and Present / Eds. B. Hary, S.B. Benor. Berlin: Walter De Gruyter, 2018. P. 313–356. <https://doi.org/10.1515/9781501504631-011>

Research Article

Agababyan, A.G. On the Multilingualism of Mountain Jews of the Caucasus [O mnogoiazychii u gorskikh evreev Kavkaza]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 68–87. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050055> EDN: ASJWEC ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Arusyak Agababyan | <https://orcid.org/0000-0003-3571-8488> | agababyan.arusayk@yandex.ru | independent researcher (Krasnodar, Russia)

Keywords

Mountain Jews, Caucasus, multilingualism, linguistic repertoire, local languages, Turkophonism, secret languages

Abstract

Today the main problem for the transnational Mountain Jews' community and its leaders and activists is saving of the “native” language from the threat of future extinction. Against this background, the idea about variable multilingualism (polyglossia) falls out of the official discourse. However, multilingualism was typical for all known local Mountain Jewish groups, who lived in Northeast and Northwest Caucasus, and remains an integral part of their linguistic identity. The article, based on written sources and fieldworks materials (2019–2023), attempts to provide a detailed description and analysis of the multilingualism of Mountain Jews; the emphasis is on the specific social, religious, everyday and professional functionality of this phenomena.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 23-28-00106]

References

- Agababyan, A.G. 2020. #Savejuhuri: aktualizatsiia diskursa o “spaseniі” yazyka gorskikh evreev [#Savejuhuri: Actualization of the “Salvation” Discourse of the Mountain Jews' Languages]. In *Sokhranenie i razvitie natsional'nogo yazyka v usloviakh globalizatsii: sovremennye metody i tekhnologii* [Preservation and Development of the National Language in the Globalization Context: Modern Methods and Technologies], edited by S.K. Anchek, 12–17. Maykop: Magarin O.G.
- Agababyan, A.G. 2024. “Kak evrei za odnu noch' vyuchili kabardinskii”: yazykovye strategii gorskikh evreev v gody Kholokosta na Severo-Zapadnom Kavkaze [“How Jews Learned Kabardian in One Night”: Mountain Jews' Language Strategies During the Holocaust in the Northwestern Caucasus]. *Etnografiia* 2 (24): 232–256. [https://doi.org/10.31250/2618–8600–2024–2\(24\)–232–256](https://doi.org/10.31250/2618–8600–2024–2(24)–232–256)
- Agarunov, M.Y. 2018. Kul'tura i pis'mennost' gorskikh evreev v pervye dva poslerevoliutsionnye desiatiletia [Culture and Writing of Mountain Jews in the First Two Post-Revolutionary Decades]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E.M. Nazarova and

- I.G. Semenov, 208–227. Moscow: GBPrint.
- Agarunov, Y.M. 1995. *Bol'shaia sud'ba malen'kogo naroda* [Great Fate of a Small People]. Moscow: ChORO.
- Anisimov, I.S. 1888. *Kavkazskie evrei-gortsy* [Jews-Highlanders from the Caucasus]. Moscow: tipografiia E.G. Potapova.
- Bram, C. 2018. Integratsiia gorskikh evreev v Izraile: sotsial'nye i kul'turnye aspekty [Integration of Mountain Jews in Israel: Social and Cultural Aspects]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E.M. Nazarova and I.G. Semenov, 570–587. Moscow: GBPrint.
- Bram, C. 2018. Yazyk gorskikh evreev: problema sokhraneniia yazyka do i posle immigratsii v Izrail' [Mountain Jews' Language: The Problem of Preserving the Language Before and After Immigration to Israel]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E.M. Nazarova and I.G. Semenov, 501–513. Moscow: GBPrint.
- Charny, S.A. 2022. Piatnadsatoe zasedanie Diskussionno-analiticheskogo kluba po yazykovoii politike. Moskva. Institut yazykoznaniia RAN. 22 fevralia 2022 g. [Fifteenth Meeting of the Discussion and Analytical Club on Language Policy: Moscow, Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences. February 22, 2022]. *Sotsiolingvistika* 11 (3): 150–163. <https://doi.org/10.37892/2713–2951–3–11–150–163>
- Chlenov, M.A. 2000. Mezhdru Stsilloi deiudaizatsii i Kharibdoi sionizma: gorskie evrei v XX veke [Between the Scylla of Dejudaization and Charybdis of Zionism: The Mountain Jews in the 20th Century]. *Diaspory* 3: 174–198.
- Danilova, S.A., ed. 2000. *Iskhod gorskikh evreev: razrushenie garmonii mirov* [The Exodus of the Mountain Jews: The Destruction of the Worlds Harmony]. Nalchik: Poligrafservis i T.
- David, I. 1989. *Istoriia evreev na Kavkaze* [History of the Jews in the Caucasus]. Vol. 1. Tel-Aviv: Kavkasioni.
- Dymshits, V.A., ed. 1999. *Gorskie evrei: istoriia, etnografiia, kul'tura* [The Mountain Jews: History, Ethnography, Culture]. Moscow: DAAT/Znanie.
- Elizarov, M.S. 2012. *Obshchina gorskikh evreev Chechni* [Mountain Jews' Community of Chechnya]. Mirvori (Israel).
- Goluboff, S. 2015. Obshchiny traurya: pogrebal'nye plachi gorskikh evreev v sele Krasnaia Sloboda (Azerbaidzhan) i v internete [Communities of Mourning: Mountain Jewish Laments in Azerbaijan and on the Internet]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (3): 31–64.
- Ibragimov, M.-R.A. 2002. Gorskie evrei [The Mountain Jews]. In *Narody Dagestana* [Peoples of Dagestan], edited by S.A. Arutyunov, A.I. Osmanov, and G.A. Sergeeva, 519–534. Moscow: Nauka.
- Kolesov, V.I. 2020. Gorskie evrei, urymy, cherkesogai: tipologiia nemusul'manskikh grupp Severo-Zapadnogo Kavkaza serediny XIX veka [The Mountain Jews, the Uryms, the Cherkesohays: The North-Western Caucasus Non-Muslim Groups Typology in the Middle of 19th Century]. *Judaic-Slavic Journal* 4 (2): 33–59. <https://doi.org/10.31168/2658–3364.2020.2.05>
- Kolesov, V.I., and D.V. Sen'. 2000. Nedolgaia istoriia gorskikh evreev Severo-Zapadnogo Kavkaza [A Short History of Mountain Jews' Presence in the North-Western Caucasus]. *Diaspory* 3: 199–211.
- Kupovetsky, M.S. 2009. Sotsiokul'turnyi analiz formirovaniia kollektivnoi pamiati

- i mifologem o proiskhozhdenii evreev Vostochnogo Kavkaza do 80-kh godov XIX v. [Sociocultural Analysis of the Formation of Collective Memory and Mythologems About the Origin of the Eastern Caucasus Jews Until the 80s of the 19th Century]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 58–73.
- Matatov, M.E., ed. 1993. *Taty-iudaisty* [Tats-Jews]. Moscow: Institut nauchnoi informatsii po obshchestvennym naukam Rossiiskoi akademii nauk.
- Mesamed, V. 2019. Predystoriia, sovremennoe sostoianie i perspektivy evreiskoi obshchiny Irana [Background, Current State and Prospects of the Jewish Community of Iran]. In *Evrei Evropy i Azii: sostoianie, nasledie i perspektivy* [Jews of Europe and Asia: Status, Heritage and Prospects], edited by V. Chernin, 112–127. Evro-Aziatskii Evreiskii Kongress (Izrael).
- Miller, B.V. 1929. *Taty, ikh rasselenie i govory (materialy i voprosy)* [Tats, Their Settlement and Dialects (Materials and Questions)]. Baku: tipografiia Azgiza.
- Miller, V.F. 1892. *Materialy dlia izuchenii evreisko-tatskogo yazyka. Vvedenie, teksty i slovar'* [Materials for Study of the Judeo-Tat Language: Introduction, Texts and Dictionary]. St. Petersburg: Imperatorskaia Akademiia Nauk.
- Nazarova, E.M. 2018. Yazyk gorskikh evreev v sravnitel'no-istoricheskoi perspective [Mountain Jews' Language in a Comparative Historical Perspective]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E.M. Nazarova and I.G. Semenov, 228–248. Moscow: GBPrint.
- Nazarova, E.M. 2020. Terminologicheskaiia situatsiia s nazvaniem yazyka gorskikh evreev [Terminological Situation with the Name of the Language of the Mountain Jews]. *Judaic-Slavic Journal* 4 (2): 60–85. <https://doi.org/10.31168/2658-3364.2020.2.06>
- Polyan, A.L. 2018. Evreiskie yazyki [Jewish Languages]. In *Evrei* [The Jews], edited by T.G. Emelyanenko and E.E. Nosenko-Shtein, 176–192. Moscow: Nauka.
- Semenov, I.G. 2018. Vvedenie [Introduction]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E.M. Nazarova and I.G. Semenov, 13–29. Moscow: GBPrint.
- Shalem, V. 2018. Judeo-Tat in the Eastern Caucasus. In *Languages in Jewish Communities: Past and Present*, edited by B. Hary and S.B. Benor, 313–356. Berlin: Walter De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9781501504631-011>
- Shapira, D. 2020. O gorsko-evreiskom perevode siddura Asafa Pinkhasova [About the Mountain Jewish Translation of the Siddur by Asaf Pinkhasov]. *Judaic-Slavic Journal* 4 (2): 86–92. <https://doi.org/10.31168/2658-3364.2020.2.06>
- Shapiro, F.L. 2013. Gorskie evrei [The Mountain Jews]. In *Feliks Shapiro i gorskie evrei* [Felix Shapiro and Mountain Jews], edited by L.A. Mikdash-Shamailova, 17–76. Jerusalem: KeterDigital.
- Zhukovsky, V.A. 1888. *Materialy dlia izuchenii persidskikh narechii* [Materials for the Study of Persian Dialects]. Pt. 1. St. Petersburg: Imperatorskaia Akademiia Nauk.

ЭТНОГРАФИЯ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ 1994 г.

Л.М. Дрейер, И.В. Кузнецов, Р.Ш. Кузнецова

Леонид Матвеевич Дрейер | <http://orcid.org/0000-0002-5848-068X> | svivon@mail.ru | старший преподаватель | Российский государственный гуманитарный университет (Миусская пл. 6, Москва, 125993, Россия)

Игорь Валерьевич Кузнецов | <http://orcid.org/0000-0002-6947-244X> | i.kuznetsov@iling-ran.ru | к.и.н., старший научный сотрудник | Институт языкознания РАН (Большой Кисловский пер. 1, стр. 1, Москва, 125009, Россия) | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Рита Шаликовна Кузнецова | <http://orcid.org/0000-0002-2233-2378> | ritakuznetsova2015@yahoo.com | старший преподаватель | Кубанский государственный университет (ул. Ставропольская 149, Краснодар, 350040, Россия) | Институт востоковедения РАН (ул. Рождественка 12, Москва, 107031, Россия)

Ключевые слова

горские евреи, Восточный Кавказ, этнография, иудаизм, полевые исследования

Аннотация

Почти 30 лет назад состоялась совместная российско-израильская экспедиция, работавшая в местах проживания горских евреев в Азербайджане и Дагестане. Собранный в ходе нее этнографический материал долгое время оставался невостребованным. Статья восполняет этот пробел. В отличие от уже имеющихся описаний (И. Черного, М. Бежанова, И.Ш. Анисимова, М.М. Ихилова и др.) данные примерно из десятка интервью с местными жителями, проведенных сотрудниками экспедиции, позволяют по-новому взглянуть на этнографию горских евреев. Прежде исследователи стремились решить для себя вопрос происхождения этой группы и вольно или невольно уделяли основное внимание сохранности “общеиудейского” компонента в ее культуре. Материал 1994 г. показывает множество микротрадиций у различных локальных общин горских евреев, что способствует прояснению того, как они столетиями сосуществовали с иномыслиющим населением.

Российско-израильская экспедиция, результатам которой посвящена эта статья, работала в июле 1994 г. в местах компактного расселения горских евреев на территории Азербайджана и Дагестана: в Баку, Варташене (ныне — Огуз), Еврейской Слободе (часть Кубы), Дербенте, Кайтаге (Янгикенте) и Буйнакске. В совокупности она продлилась чуть более двух недель. С израиль-

Статья поступила 12.08.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 02.09.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Дрейер Л.М., Кузнецов И.В., Кузнецова Р.Ш. Этнография горских евреев по материалам экспедиции 1994 г. // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 88–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050067> EDN: ASDSZM

Dreyer, L.M., I.V. Kuznetsov, and R.S. Kuznetsova. 2024. Etnografiia gorskikh evreev po materialam ekspeditsii 1994 g. [Ethnography of Mountain Jews Based on Materials from the 1994 Expedition]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 88–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050067> EDN: ASDSZM

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ской стороны в экспедиции участвовали сотрудники Центра еврейского искусства (ЦЕИ) при Иерусалимском университете Ализа Коэн-Мушлин (руководитель), Борис Хаймович, Михаил Хейфец (фотограф); с российской – Валерий Дымшиц, представлявший Петербургский еврейский университет, а также Леонид Дрейер и Игорь Кузнецов – тогдашние преподаватели Кубанского государственного университета (Краснодар).

Главной экспедиционной задачей, которую ставил ЦЕИ, была фиксация горско-еврейских синагог (обмеры, составление планов и проч.), поэтому этнографические материалы, собранные Л. Дрейером и И. Кузнецовым, оставались долгое время невостребованными. До этого кое-какие собственные этнографические наблюдения опубликовал лишь В. Дымшиц (*Дымшиц* 1999). В его книгу, а позднее и в сборник 2018 г. (*Назарова, Семенов* 2018) вошли фотографии, сделанные М. Хейфецом и Б. Хаймовичем.

Подробнее о передвижениях команды исследователей, самых разных коллизиях и первых впечатлениях ее участников, как и о еще одном аспекте изучаемой культуры – горско-еврейском произношении иврита, говорится в другой нашей статье (*Дрейер и др.* 2024). Нынешняя публикация, таким образом, продолжает введение в научный оборот собранных в 1994 г. данных, часть которых, как показало время, во многом уникальна, поскольку они либо не упоминались предыдущими исследователями, либо были утрачены и перестали фиксироваться этнографами в последнее время.



Рис. 1. Участники экспедиции на территории зороастрийского храма (атешгях) в с. Сураханы, июль 1994 г. Впереди – И.В. Кузнецов, на заднем плане – А. Коэн (сидит) и Б. Хаймович. Фото Л.М. Дрейера

Нусах горских евреев

Как ни парадоксально, в сохранении традиций горских евреев большую роль сыграла не их религиозность, а более низкие, в сравнении с ашкеназами, уровень и престиж образования. Еще И. Черный отмечал, что даже “раввины или знают еврейский закон весьма неудовлетворительно, или же почти ничего в нем не смыслят...” (Черный 1992: 18). Сохранение выработанной веками практики традиционной жизни оказалось возможно благодаря строгому соблюдению повседневных ритуалов (обрезание, бар-мицва, свадьба, похороны, поминки). Тем более что в условиях сохраняющейся родовой структуры все они представляли собой многолюдные празднества, поддерживаемые системой родственных и соседских взаимосвязей и одновременно укреплявшие эту систему. И грамотность тут не играла важной роли.

Нет точных данных о характере иудаизма у горских евреев до их вхождения в Российскую империю и знакомства с другими общинами евреев. Неизвестно, существовали ли у них вообще какие-либо религиозные учреждения. Все обследованные в ходе экспедиции синагоги в лучшем случае были построены в XIX в. В 1994 г. горские евреи находились под очень большим влиянием ашкеназского иудаизма и хабадников. По сообщениям информантов, их раввины проходили учебу в ашкеназских центрах как до революции 1917 г., так и в советское время. Все виденные нами свитки Торы были ашкеназскими. В Варташене биму покрывала (и покрывает еще сейчас) бархатная скатерка с вышитой золотом надписью “Дар Джойнта”.

Вместе с тем в ранний контактный период среди горских евреев осуществлялась попытка утвердить также нусах сфарад, о чем писал И. Черный (Черный 1884: 5; цит.



Рис. 2. Синагога верхнего квартала. Варташен (Огуз), июль 1994 г. Фото Л.М. Дрейера

по: *Шалем* 2018: 380). Важную деталь упомянул М. Бежанов, описывая, как в варташенской синагоге праздновали “Шомуный Асрит” (Шмини Ацерет): «В этот день евреи выносят утром и вечером “Тёврад” (Пятикнижие) в вызолоченном деревянном цилиндре (ящике). Впереди “Тёврад” идут раввины и почетные лица, составляя круг и держа в руках восковые свечи...» (*Бежанов* 1894: 118). Специальные футляры для Торы — характерная черта сефардского обряда. Бытование еще в недалеком прошлом каких-то элементов сефардского нусаха в Кубе подтвердил Ю.Р. Рабаев, один из информантов. Он рассказал, что в Варшаве заказывали тфилин соответствующей разновидности (*тафилім сафарат*). Подкрепляет эту точку зрения и то, что все туземные синагоги от Баку до Буйнакска были и остаются ориентированы на запад, а не на восток, как у ашкеназских евреев. Возможно, что такая традиция возникла еще у предков горских евреев в Персии, но все же складывается впечатление, что дело здесь не в исторической памяти. “Правильная” ориентация могла быть подсказана практически бесписьменным горским евреям ашкеназами, чтобы таким образом подчеркнуть их (горских евреев) восточное происхождение. Примечательно, однако, что синагоги грузинских евреев сориентированы на юг — Иерусалим расположен по отношению к Кавказу действительно не на западе, а скорее на юге.

Возможно, что нусах “сафарат” возобладал на какое-то время не во всех местах проживания горских евреев. Тот же И. Черный отмечал: “Молитвы у горских евреев те же самые, как у европейских евреев-талмудистов, большею частью по ритусу знаменитого раввина Х.И. Азулои (Хаим Иосеф Давид Азулаи, 1724—1807.— *Авт.*)” (*Черный* 1992: 41). Уже после окончания экспедиции стало известно, что по крайней мере варташенские евреи, переселившиеся в период Первой мировой войны в Тбилиси, сохраняли сефардский обряд, на этот раз, безусловно, под влиянием грузинских раввинов. Переселившись затем в Пятигорск, Москву и Нью-Йорк, эти новые “тбилисцы” присоединились к Федерации общин сефардских евреев. В пятигорской синагоге служит по-сефардски раввин Михаэль Хен (Хананашвили) из Тбилиси. Сегодня сефардскими являются и синагоги Бруклина, хотя сразу после переселения варташенцы подпали там под влияние Хабада.

Но особенно интересно, что у горских евреев сложились специфические черты культовой практики, не имеющие аналогий ни у ашкеназов, ни у сефардов. И.Ш. Анисимов оставил следующее описание обряда горских евреев и интервью типичной для них синагоги:

Синагога или молитвенный дом бывает построен почти везде по одному типу и представляет собою большую комнату, освященную большими окнами, проделанными в трех стенах, кроме западной. Пол устилается коврами, на которые садятся, поджав под себя ноги, горские евреи кругом около стен и несколькими рядами по середине. В западной стене находится шкаф с золотыми в иных городах галунами на верху и львами по бокам — кивот завета. В нем помещаются свитки из пергамента, на которых написаны заповеди Моисея, и серебряные короны с колокольчиками, которые надеваются на верхние рукоятки свитков во время поднесения их к молящимся для прикладывания. Сбоку Кивота стоит кафедра, в рост человека, составляющая престол, где рабби совершает богослужение. Над престолом и по бокам его находятся изображения некоторых святых мест в золоченых рамках. Посреди синагоги находится другая большая кафедра, на которой, обращаясь к западу, рабби читает три раза в неделю — по субботам, понедельникам и четвергам — запо-

веди и говорит проповеди. Пред чтением каждой главы заповеди рабби приглашает одного из молящихся и благословляет его, за что тот по состоянию жертвует деньги или свечи в пользу синагоги. <...> Богослужение совершается следующим образом: у престола стоит рабби и читает известные молитвы на древне-евр. языке, а за ним по молитвенникам читают тихо и грамотные. <...> Кафедра, престол и Кивот завета находятся у западной стены, куда и обращаются горцы евреи со своей молитвой к Богу, что составляет противоположность направлению, к которому обращаются европейские евреи, т.е., те молятся на восток, а горские евреи на запад (Анисимов 1888: 68–69).

К сожалению, в этом описании отсутствуют детали. Но кое-что нам удалось выяснить, интервьюируя раввина и прихожан в бакинской горско-еврейской синагоге. Прежде всего, арон а-кодеш (у Анисимова — Кивот завета) у горских евреев выше, чем у ашкеназов, к нему ведут четыре ступени, а у ашкеназов — одна. Его закрывают две шторы со Звездой Давида, сам шкаф делается с четырьмя створками (в европейских синагогах обычно с двумя). Бима близко расположена к арон а-кодешу, расстояние между ними настолько небольшое, что люди там не помещаются.

Осмотр Торы показал, что она упакована в чехлы, так наз. рубашки (*šāyit, šei*). Их две, и они уподобляются слоям традиционной одежды: нижняя — белая, холщовая, верхняя — бархатная (из плюша). На рукоятки свитка надеваются римоним (*zīngirón, zingile* “колокольчик, бубенчик”). В. Дымшиц распознал в них два типа: первый — условно “сефардский грузинский” иранской работы, выполненный для иранских евреев Баку (специально для них заказывали в Персии); второй — “афганский с колокольчиками” (возможно, колокольчики использовались от сглаза). Позже в своей книге он отметил: “В ритуальную утварь горских евреев входят римоним и указки для чтения свитка Торы. Указки и римоним принадлежат к персидскому типу, хотя и имеют целый ряд местных особенностей. Они, как правило, изготовлены из серебра низкого качества, без клейма пробирной палаты” (Дымшиц 1999: 211).

Перед чтением Торы снимают “рубашки”, произносят “борух адонаи” и только после этого снимают платок, накрывающий текст. Затем проводят аукцион: “кто открывает шкаф, шторы — самое почетное — 500 руб., 1000 руб. и т.д., кто 1-ю Тору, кто 2-ю Тору и т.д.” (ПМЭ 1994). Перед чтением (а не по окончании, как у ашкеназов) свиток поднимают. Его показывают присутствующей публике на две стороны, вначале — на одну, потом — на другую. На Писание указывают двумя перстами (“вот Тора, которую заповедовал нам господь”), ашкеназы же — одним, мизинцем на правой руке.

Молитву, как и синагогу, называют *нимаз*, по-мусульмански. Читают дважды в день (у ашкеназов — трижды): первую молитву — в 8.30–9.30, вторую — в 19.00–19.30 и в 20.00–20.30, практически объединяя послеполуденный и вечерний нимаз. Подтверждение тому находим у И. Черного: “Молитвы они совершают: утреннюю, когда солнце восходит, и вечернюю при заходе солнца и при явлении звезд на небе” (Черный 1992: 41).

Пристальное внимание к четности/двоичности служит для горских евреев своеобразным культурным кодом, с помощью которого и создается их особый литургический обряд: а) две ежедневные службы, а не три; б) у арон а-кодеша четыре ступени, а не одна, две шторы (одна внутренняя и одна внешняя), четыре створки; в) Тору накрывают двумя чехлами (“рубашками”), а не одним; г) у Торы стоят четыре человека; ее поднимают два человека, а не один, и показывают на две

стороны (налево и направо); на текст указывают двумя перстами, а не одним; д) при чтении используют характерные сдвоенные указки (кульмосы), насколько известно, вообще не имеющие аналогов в еврейском мире (экспедиция обнаружила их в большом количестве в синагоге Гиляки; многие из них кубачинской работы, т.е. заказывались местным, дагестанским мастерам). Чтобы придать большую святость происходящему в синагоге, используются приемы, характерные для фольклора и мифологического мышления (ср.: оппозиция “чет—нечет”). Поэтому арон а-кодеш с Торой помещаются в синагогах горских евреев выше, ближе к небесам, чем у ашкеназов. Миряне, напротив, сидят прямо на полу, а не на стульях (на возвышении). Они вообще не могут находиться между бимой и арон а-кодешем, потому что нельзя занимать сакральное пространство. К Торе не притрагиваются даже указкой. Очень может быть, что горские евреи, в которых подозревали прозелитов, просто с большим рвением, чем другие общины, стремились доказать истинность, сакральность своей религии, представляя синагогу не просто как дом собраний, а как храм. Лучшее всего храмоподобие воплощено в огромном здании шестиглавой Кусарской синагоги в Кубе. В последнее время и в остальных населенных пунктах строятся новые синагоги внушительного вида вместо прежних неказистых.

Очевидно, что бинаризм “заработал” и конструирование собственного (горско-еврейского) обряда началось уже после того, как М. Бежанов в 1890-е годы описал прежний обряд, согласно которому Тора заключается в единственный футляр, а не в две “рубашки” (Бежанов 1894: 118–119). Процесс конструирования продолжается и на наших глазах, причем имеет свои локальные особенности. Это отражается в свидетельствах информантов. Так, Х. Шалмиева из Кубы во время интервью доказывала, что Тору перед чтением демонстрируют на две стороны, но указывают на нее не двумя перстами, а всей ладонью. В Варташене же, в семье И. Рахамимова, наоборот, настаивали, что надо указывать на Тору двумя перстами, но представлять ее один раз всем сразу, а не на обе стороны.

Пурим и Песах

Согласно всем источникам, включая наши собственные полевые данные, в народном календаре горских евреев основными являлись два праздника — Пурим и Пасха. Пурим (местное название — *hОмонú*) иногда отождествляют с Новым годом — *Tazacál* (в Варташене; ср. *taza* — “новый”, *sal* — “год”). Считается, что к этому времени зеленеют деревья. Пуриму предшествует Пост (*Пуза*) Эсфири. «Тот день мясо не едят, пьют вино и едят мучное и сладости: фади (лаваш с содой), хашил (жидкую кашу из меда, муки, воды, соли, кишмиша и сливочного масла), “хашурут” (*гьургьут* — “полба, пшеничная крупа”?), подливу или душаб (выварку из сока туты или винограда). Едят все это три дня. Центральное праздничное блюдо — халва» (ПМЭ 1994). И.Ш. Анисимов подробно описывает, как женщины готовили халву, а потом раздавали ее, положив на лаваш, во время обходов (*гезме*) домов односельчан (Анисимов 1888: 56–57). Согласно еще одной версии (Янгикент) — на стол обязательно ставили *Häfuli*, т.е. семь продуктов, как на Новый год (травы борухо, кусок рыбы, свекла, тыква и др.).

В синагоге читают Книгу Эсфирь. Во время сюжета о разоблачении Амана (*hОмонú*) надо было бить по земле, топтать пол, чтобы разбить ему голову. Раньше старики брали с собой детей с погремушками, и те шумели. В этот радостный момент кто-то из молодых прибавал одежду стариков к скамьям, чтобы те не могли сами

подняться и топать. Молодежь начинала подбрасывать стариков (Куба). Девушки тоже участвовали, но пассивно, заходили в синагогу и наблюдали за происходящим. Принято было кататься на качелях (Варташен). М. Бежанов добавлял, что дети вырезали на доске изображение Амана и били по нему камнем и молотом, пока оно не истиралось (Бежанов 1894: 117–118). В этот день (Янгикент) мать должна преподнести подарок своей замужней дочери; если невеста была засватана, ее тоже одаривали (как и по субботам). На каждого человека ставили одну свечу (как и на шаббат).

Кое-где (Янгикент) разыгрывали что-то похожее на пуримшпиль: “клоуны”-женщины (по Анисимову, парни переодевались в женщин; Анисимов 1888: 56) мазали себе лицо черной краской (сажей), приделывали усы, надевали мужские папахи, выворачивали одежду наизнанку, наряжаясь в Амана, Мордехая и Эсфирь. Разъезжали верхом на ишаках, проделывали всякие “дурные выходки”, сыпля проклятия в адрес Амана (“Хомона кюштем шори сохтем”). Вместо этого, по М. Бежанову (Бежанов 1894: 118), в Варташене проводились настоящие джигитовки: после обеда за селом скакали на лошадях, радуясь, что повесили Амана и возвысили Мордехая (“Христиане и мусульмане, не понимая, говорят: евреи гонят Христа, Евреи гонят Магомета!”; ПМЭ 1994). Джигитовки со стрельбой из ружей на Пурим были распространены и в других местах, по крайней мере в Дагестане, о чем свидетельствует случай нечаянного убийства во время них, описанный И.Ш. Анисимовым (Анисимов 1888: 147–148). В Кубе членам экспедиции рассказывали, что раньше тоже стреляли из ружей “в Амана” (Дымищ 1999: 232).

В Янгикенте в этот день, вроде бы, красили яйца в красный, зеленый цвета, что подтверждает рассказ И.Ш. Анисимова о соревнованиях в перетягивании веревки с чашкой, наполненной яйцами, между женщинами и юношами: юноша на крыше опускает в трубу чашку с яйцом, кричит не своим голосом, начинается перетягивание, женщина в доме пытается узнать его имя, а потом докладывает в чашку еще яйцо, иногда камень (Анисимов 1888: 56).

С Пуримом ассоциируется разжигание костров (молодежь перепрыгивает через них – Варташен, Янгикент). По И.Ш. Анисимову, в Кубе это проделывали “перед наступлением весны”, т.е. не обязательно на сам Пурим: все девушки гадали, отправлялись в лес, срывали подснежники, фиалки и др. цветы и делали из них себе венки. После этого они собирали хворост и вместе с парнями переносили его в город, где вечером зажигали костер, через который парни прыгали. И.Ш. Анисимов отмечает, что в аулах повсеместно костры жгли под русскую Пасху, чтобы защитить свои дома от мести Иисуса Христа, витающего в эту ночь над миром (Анисимов 1888: 52–53).

Как свидетельствуют экспедиционные материалы, в Кубе жгли костры именно на иудейскую Пасху, на первый день которой приходился праздник весны *Нугма васал* (от *нугум* – “новолуние, время от новолуния до полнолуния, время растущей луны” и *васал* – “весна”): ребята, редко девушки, (четверо-пятеро) ходили в лес, приносили хворост, разжигали костер, прыгали через него, говоря: “Пусть сгинут мусульмане, будут только в этот год. Как семья раввина умерла” (“*hamisol, hamisal* (вспыхни) *etmur musulma haggimisaili*”). Мусульмане евреи называли Пасол (“негодяй, никудышный человек”; по Амиру: ивр. *пасул*, в произношении выходцев из Кайтага *пасуьл* – “враг, инородец”; Амир 2022). По утверждениям информантов, на шахсей-вахсей (ашура) мусульмане тоже ругают евреев.

Примерно такое же действо в Дербенте называли *Шагамавасал* (“весенний огонь”, от *заһат* – “свеча”, *vasal* – “весна”), отмечая, что праздник приблизительно совпадает с Пуримом. На него тоже устраивали ряжение, переодевания в мужское.

Девушки срывали с бабушек кабó, чухту и одевались в эту старую одежду. Прыгали через костры, вокруг костра вели хороводы, распевая “наступил Шаамавасал, и чтобы все годы сошлись в этом году” (“Шаамавасал имисал исалой гоне ими-сал”). И.Ш. Анисимов также встречал празднование Шаамавасала в Дагестане:

В некоторых местечках горских евреев, как напр. Маджалис, Нуге диһс (Янги-Кент) и др., молодые люди и девушки в день открытия весны идут в лес искать “Шам-агажи” (дерево-свечи или ёлку) и затем ночью из нескольких штук этих молодых деревьев разводят костер и прыгают чрез огонь, распевая следующую песню:

“Шаш-агажи, бульбуль-агажи,

Имишев шев һеміяссали.

Иври кокил, пасул мото!”

(“Дерево-свечи, дерево певчих птичек,

Эта ночь — весны ночь.

Да будут на высоте евреи,

Да умрут враги их!”) (Анисимов 1888: 50).

Песах (местное название — *Нисон*) длится, как и положено, восемь дней. Первые две ночи обязательно отмечают, третья и четвертая — не так важны, пятую и шестую — опять отмечают, седьмую и восьмую — отмечать не обязательно. Центральное праздничное блюдо — маца (*мацá*). Раньше, чтобы испечь мацу дома, собирались по два-три человека вместе и готовили (Куба), теперь используют фабричную (магазинную). М. Бежанов подробно описывает, как в его время происходило кошерование посуды и приготовление “пресного хлеба *қақал*” (*гъогъол*). В его версии этим занимались только мужчины, 15–20 человек (Бежанов 1894: 115–117). В эти дни все непременно должно быть кошерным (мясо и проч.). Едят также орехи, яблоки, фрукты, сахар (последнее — Янгикент). Пьют водку и сухое вино. По М. Бежанову, надо выпить обязательно четыре бокала; едят какую-то горькую траву, макая ее в массу из перемолотых фруктов, и еще какую-то колючку; нельзя есть сухую рыбу, сладости. Все мужчины приходят в синагогу. На восьмой день (*govlei* — “избавление”) одевались “с ног до головы” красиво, во все новое, и точно так же одевали детей.

В Кубе вечером первого дня (*Нугма васал*) происходили смотрины. Девушки одевались в старые кобó (верхнюю одежду), но красились и шли знакомиться. При этом говорили: “Сколько стоит полмешка зерна?”, а в ответ — “С цену божественной дочери Динары” (“э чэнди гиймэт рубэй гэндум — э гиймэт чуклэ Динорлай худоин”). В заключение парень мог сказать: “Я выбрал эту, иду обручаться”.

В Дербенте и Янгикенте в первую ночь праздника, во время пасхального седера, разбивали скорлупу у яйца в верхней части, макали туда пальцем, вливали сухое вино — десять капель, дальше выходили на улицу и искали дом мусульманина, чтобы бросить в этот дом (разбить о ворота) яйцо, называя имя своего врага и приговаривая “чтобы как яйцо разбилась ваша жизнь” (“Іхогго хипо хиг гerdazit”). Что-то подобное, но явно в облегченном варианте, описывал и М. Бежанов: в сломанную глиняную посуду с золой клали скорлупу яйца, в которую вливали десять капель вина, а вечером золу со скорлупой выбрасывали за село. В этой версии десять капель соответствовали десяти наказаниям египтян, в соответствии с местом из Библии, которое в это время читали (Бежанов 1894: 117).

В Кубе на восьмой день женщины поднимались на крышу. Кто-то бросал в дымоход пучок свежей травы (“жизнь”) и лил через трубу воду, стараясь попасть в котел, который внизу в доме ставила на огонь хозяйка, или в версии В. Дымшица: “По традиции на исходе Песаха, то есть вечером восьмого дня, залезали на крышу и бросали в печную трубу пучок свежей травы в знак того, что Песах является также праздником весны” (Дымшиц 1999: 226). Кое-где (Янгикент) в последний день Песаха шли на речку и бросали в воду старую вещь (каждый что-то брал с собой из дому), провожая Нисону (“дай бог следующий год!”).

Многие ритуальные действия в период между праздниками hОмону и Нисону перекликаются, могут совершаться как на один праздник, так и на другой. В представлении информантов оба праздника прочно связаны, люди путаются в ритуальных подробностях и склонны подменять и смешивать их:

- Что происходит на hОмону?
- На этот праздник едят пряности, сладости, хорошие блюда. Едят три дня. hОмону — новый год у евреев.
- А что делают на праздник?
- Все прыгают через костер, качаются на качелях. Все одевают новые одежды, старые выбрасывают или отдают бедным людям, чистят ковры, убирают дома.
- Какие еще есть праздники?
- После Нисону (sic!) идет Рузану (1994 г.; из интервью с жителями Варташена).

Другие праздники, поминальные дни

Памятные дни, о которых пойдет речь ниже, за редким исключением (Сорони) играют куда меньшую роль в жизни горско-еврейских общин. Многие памятные дни тесно связаны с официальным иудаизмом. Такова прежде всего Рош а-Шана, на которую не проводилось никаких особых ритуальных действий — только служба в синагоге. Обильный стол включал свеклу, сладкую тыкву, маленькие кусочки рыбы, фруктовый плов. М. Бежанов упоминал еще вареную баранью голову (Бежанов 1894: 120). Некоторые детали добавляет в своем словаре израильтянин В. Амир:

На праздничной трапезе в Рош Ашана принято есть халу (сдобный хлеб, пекут на праздники и шаббат. — *Авт.*), которую макают не в соль, а в мед, едят яблоки с медом, чтобы год был сладким, финики (тмарим), чтобы сказать: “Да переведутся (йिताму) все ненавистники и враги наши”, гранат, чтобы Господь умножил наши заслуги как зёрнышки граната, рыбу или баранью голову, чтобы мы всегда были в голове, а не в хвосте. В Нальчике, на обильном праздничном столе должно было быть не менее семи видов фруктов и овощей. Это называлось *хюфд туллуб*, и мы дети всегда вслух считали: “Онгур — еки, онор — дуьдуб, сиб — сесе...” и т.д. (Амир 2022: 212).

На Йом-Киппур (местное название — *Кюнюр*) днем постились, резали петухов по числу мужчин и мальчиков и кур по числу женщин и девочек в доме (*нодово* — “жертвоприношение”). Могли даже резать от имени бедных родственников и умерших. При этом кости сжигали — нельзя отдавать их кошкам и собакам. Вечером ели и шли в синагогу. Женщин (только девочек — Янгикент) брали с со-

бой, но они оставались у входа. В синагоге трубили в шофар (рог). М. Бежанов добавлял, что в синагогу несли одну огромную свечу и 50 маленьких.

На Суккот (местное название — *Сукó*), как и в других еврейских общинах, устраивали шалаши (беседки), в которых находились семь дней. Согласно раввинистической традиции, каждое утро благословляли четыре вида дерева: *итриг* (точнее *эсрок* — “цитрусовый плод”), *хадас* (мирт), *лулов* (побег пальмовой ветви) и (*с*)*аравá* (верба) (Бежанов 1894: 119; см. также: Амир 2022). На Хошана-Раба — седьмой день Суккот, он назывался (*с*)*Аравó*, до обеда постились, не ели мяса, а ближе к вечеру готовили, ели ночью плов из пшена (*ошемукфта* — Куба), котлеты, пироги с тыквой (*чуду́* — Янгикент). М. Бежанов пишет (Бежанов 1894: 119), что в синагогу носили свечи в память умерших бездетными, “пономарь” (*мичоур*) раздавал всем ветки вербы, а раввин бил прихожан кнутом из ослиной кожи, чтобы выбить грехи. Не спали всю ночь. Девушки в складчину устраивали посиделки, загадывали себе суженых (для этого снимали отдельную комнату — Янгикент). Парни воровали и приносили им угощение. Гадали на воде у реки. И.Ш. Анисимов передает поверье о том, что реки останавливали в полночь свое течение, и надо было подсмотреть этот момент, чтобы желание исполнилось (Анисимов 1888: 53–54). Парень обещал принести деньги в синагогу, если его желание исполнится. Женщина загадывала, чтобы родился непременно сын.

Экспедиция записала несколько вариантов игр с орехами, устраиваемых на (*с*)*Аравó* (и вообще на Суккот), причем в каждый из семи дней для их проведения покупали по 10–15 кг орехов. Согласно первому варианту, орехи зажимали в руке (три или пять шт.), и надо было отгадать, сколько их (Куба); согласно второму — орехи держали в подоле и спрашивали, сколько, “чет или нечет” (Куба); согласно третьему — в лунки, вырытые в земле (четыре по углам и одна в центре), вкладывали орехи и устраивали соревнование, кто больше выбьет; судил отдельный парень, сидящий рядом с участниками, которые играли стоя (Янгикент).

Симхат-Тора отмечалась исключительно в синагоге. Ханука в народной среде также практически не была известна, лишь некоторые в этот день зажигали свечи на пороге своего дома (Янгикент).

В Шавуот (местное название — (*с*)*Асалта́*) нельзя есть мяса, два дня едят молочное, в том числе молочный сладкий плов (рис с молоком), а также сладкий хлеб, пироги (с рисом), оладьи, яблоко, которое обмакивают в мед (отсюда название праздника, ср. горско-еврейское слово арабского происхождения *г'лэ-сел* — “мед”, *г'лэсели* — “медовый”). Кроме того, в Кубе якобы отдельно подавалась вареная голова барана и обязательно должна была быть рыба — но, скорее всего, это ошибка информанта. В синагоге читают тору, пьют вино и чай. В. Амир добавляет, что в Нальчике на Шавуот украшали жилища чабрецом (*э мерзеревоз*), а дети обливались водой (Амир 2022: 89). И.Ш. Анисимов разъясняет, что перед Пятидесятницей устраивался обряд, произносилось заклинание от засухи (Гогиль): девушки брали большой деревянный половник или шумовку, сооружали из них чучело, обряжали его в платье и платок, как у невесты, ходили с ним по домам и собирали подарки; их обливали водой, они распевали хором татарскую (азербайджанскую) песню “Гогиль, Гогиль” (Анисимов 1888: 51).

По контрасту с перечисленными праздниками траурный день 9-го Ава, называемый горскими евреями *Соронí* (от *сурí* — “потеря, исчезновение”?), приобрел у них колоссальное значение. В предыдущий день с часу дня до 3–4 часов утра ничего не едят, в 3–4 часа (но можно уже после послепопуденной молитвы

в 19.30) начинают принимать пищу. Разрешается фасоль (лобио), зелень — все с водкой. Мясо, хинкал не едят вовсе, резать скотину нельзя (Янгикент). Информанты путаются в длительности мясопуста: “мяса нельзя есть весь месяц”; “не ели 15 дней до этого дня”; “запрет длится восемь дней” (Куба); “запрет длится девять дней” (Янгикент). Кроме того, запрещены всякие увеселения и свадьбы (свадьбы не играли на протяжении 30 дней до Сорони, после него — можно).

По М. Бежанову траур длился девять дней, в синагогах читали Плач Иеремии; люди посыпали себя пеплом, босиком ходили на кладбище, где раввин совершал панихиду (Бежанов 1894: 120). Согласно нашим собственным материалам, панихида совершается в последний день поста: раввин поднимается на кладбище, в специальное место и снимает траур (Куба). В. Амир разъясняет:

Три недели в году, в период между постами 17 Тамуза и 9 Ава мы держим траур по разрушенному Храму и по изгнанию... на *жугури Суруни*. В эти 3 недели запрещено веселиться, слушать музыку, купаться в открытых водоемах, играть свадьбы. Но с 1 по 9 Ава наступает *Сэхде Суруни*, пост усиливается: не едят мяса, не стригут волосы и ногти, а 9 Ава — сухой пост, не едят и не пьют, но молятся и плачут о разрушенном Храме (Амир 2022: 234).

Люди воспринимают Сорони как семейный поминальный день, каждый поминает своих близких (“Разрушение Ерусалимского храма — сказка”). Ежедневно с 10 до 13 час. проходит нимаз, целуют и трогают руками камень (памятник), после кладбища умываются (моют лицо). Именно в день 9 Ава, пришедшийся в 1994 г. на 17 июля, экспедиция прибыла в Кубу, где исследователям представилась возможность понаблюдать за тем, как все происходило. Одни (В. Дымшиц и др.) посетили кладбище, другие (Л. Дрейер и И. Кузнецов) проводили интервьюирование. В. Дымшиц приводит объяснение информантов, раскрывающее их понимание сути траурного события:

На мой вопрос, что же за день сегодня, большинство отвечало: день, когда мы поминаем родителей. В то же время идея траура по разрушенному Храму была вовсе неизвестна большинству собравшихся. Причину траура объясняли тем, что это день памяти небесной Майрам (Мирьям) и ее семи сыновей (отсюда “Майром овой”). <...> По преданию, когда за отказ от чужой веры палачи казнили семь сыновей Майрам, она бросилась в пропасть, обрела крылья и улетела на небо. Очевидно, речь идет о талмудической легенде, в которой рассказывается, что во время гонений Веспасиана (то есть тогда, когда был разрушен второй Храм) римляне казнили за стойкость в вере семь сыновей Мирьям, которая после этого умерла (Дымшиц 1999: 227–228).

Автору процитированных строк пришла в голову идея связать происхождение услышанной им версии (вероятно, от мужчин) с иудейским преданием, вполне каноническим. В то же время наш информант (женщина) недвусмысленно указывала, что Майром — это мать Иисуса Христа, что одним из семи ее детей был бог и что в тот день “бог умер” (был распят). В память об этом событии, будто бы, и были установлены пост и траур Сорони.

В Янгикенте был записан другой вариант легенды о Майром, с которой там также связывают установление поминального дня: были истреблены девять

мальчиков “Майром хубои” (“небесной женщины”, ср. *hovoi* — “воздушный”) — их разрезали на куски, каждого особым способом. Поэтому поминки идут девять дней, во время которых поминают всех — умерших от укулов, от ожогов и т.д.

После Сорони (в четверг) держат Рузá (однодневный пост), а за день до него устраивается Курбан (*Гурбунí*), в зависимости от года не всегда в один и тот же сентябрьский день. В жертву приносят барана, петуха и, в отличие от жертвоприношения на Кюпюр, едят их не сами, а раздают беднякам. Считается, что на Руза поспевают каштаны и их едят первый раз в году; в этот день готовят специальные блюда — плов с курицей, соус из каштанов.

Часто праздничным и поминальным дням, отмечаемым по еврейскому (лунно-солнечному) календарю, противопоставляют праздники с фиксированной датой по григорианскому календарю, видя в последних языческие пережитки в культуре горских евреев. При этом часто забывают, что слой, исторически не связанный с иудаизмом и часто идеологически ему противостоящий, обнаруживается у горских евреев повсюду. По материалам экспедиции, к красным дням, празднуемым по солнечному календарю, относится лишь (*Ḥ*)*Idór* (“праздник деревьев”, в словарях — *hidor*, *hidorho* — “праздник пробуждения земли”), во время которого молодежь одаривают обжаренной пшеницей (*джагар*), семенами конопли, орехами, сладостями и проч. и каждой семье достается по несколько стаканов изюма. Проходит (*Ḥ*)*Idór* между Пуримом и Песахом, и это ни в коем случае не Новруз, который, если верить информантам, не совпадает с ним по времени. Более того, обязательными блюдами на Новруз являются долма и плов (*ош*), а не фрукты (Куба).

По И.Ш. Анисимову, празднование “Шев-Идор” (“ночи Идора”) приходилось на самое начало весны:

В эту ночь, по поверию горских евреев, все деревья и травы устраивают великий пир, на котором первенствующее место занимают деревья, чьи плоды употребляются человеком в пищу. Между деревьями дуб считается царем, а виноград и кизил святыми, ибо первый живет дольше всех, а вторые, будучи райскими, неприкосновенны для червей (*Анисимов* 1888: 48–49).

Во время вечерней трапезы хозяйка приносила на подносе плоды и ягоды, которые собирала весь год, а некоторые даже солила и сушила. Поднос принимал самый младший в семье. После молитвы фрукты съедались, хозяйка в этом не участвовала. Затем все просили у бога плодородия и урожая в будущем году.

Л. Микдаш-Шамаилова, на наш взгляд, необоснованно отождествляет этот день с вполне каноническим иудейским Ту би-Шват: “Праздник выпадает на холодный зимний месяц Шват (январь–февраль)” (*Микдаш-Шамаилова* 2018: 413–414). Все же необходимо учитывать, что в условиях долгого отсутствия религиозных учреждений и профессиональных деятелей культа, как это было в 1930-е годы у горских евреев, переходящие праздники и даты, например тот же Ту би-Шват, могли становиться непереходящими. Так случилось у соседей горских евреев — христиан Азербайджана (удин и карабахских армян), у которых утвердилось фиксированное празднование Пасхи в начале мая (так наз. маевка). А у хамшенских армян на Черноморском побережье, переживших даже более длительный “криптохристианский” период, установилась удобная для взаимных посещений система из постоянных дат для Пасхи, отличающихся от села к селу (в с. Гойтх — 3 мая, на хут. Терзиан — 2 мая и т.д.).

Гендерные различия

Собранные полевые данные подтверждают сведения первоисточников (И. Черный, М. Бежанов, И. Анисимов и др.) о почти полной исключенности горских евреек из религиозной жизни своей общины. Среди них не было грамотных, знающих Писание женщин, а их полномочия не простирались дальше контроля за соблюдением кашрута, подчас весьма своеобразно понимаемого. Известно, что в горско-еврейских синагогах никогда не предусматривались и до сих пор отсутствуют специальные галереи (хоры) для женщин. Жены и дочери прихожан, как правило, их вовсе не посещают. В Кубе информанты пояснили, что женщины вместе с мужчинами ходили в синагогу на Кюпюр и в последний день Нисону, но оставались перед входом и там слушали службу и наблюдали за ней.

Следствием такой практики стало то, что лишь мужчины — горские евреи могут считаться носителями традиции иудаизма, лишь они имеют хотя бы частичное представление о своей религии, ее догматах и практике. В Кубе было сказано буквально следующее: “Пасху отмечают, у кого мужчины есть дома, у кого нет, как попало” (ПМЭ 1994). Как свидетельствует пример с народным объяснением сути траурного поста 9 Ава (см. выше), в женской среде распространены самые неожиданные представления, иногда напоминающие иудео-христианство либо суфийский синкретизм, не исключено, что и другие религиозные направления, исторически связанные с ними.

Все это накладывается на специфику отношений между мужчинами и женщинами и женщинами между собой, в частности на “нестандартную” этику женского поведения, о которой опять-таки упоминали авторы конца XIX в. Так, И. Черному бросилось в глаза, что почти во всех горско-еврейских селениях происходят

ссоры и драки между прекрасным полом. Мужчины в этом отношении гораздо скромнее. За какую-нибудь мелочь еврейки могут поссориться между собою, причем поднимают крик и шум. Смешно смотреть, как они бранятся, — одна против другой кивают телами, махают руками на все стороны и кричат изо всех сил, проклиная одна другую. Подобные ссоры происходят и среди улиц, и на крышах саклей; с большим трудом мужчины разгоняют ссорящихся по домам (*Черный* 1870: 24–25).

И.Ш. Анисимов, как известно, не соглашался со многими нелестными характеристиками, приписываемыми его народу заезжими ашкеназами, но и он вынужден был признать, что “горские еврейки имеют, однако одну нехорошую наклонность, которая ставит их в глазах мужей и родственников очень низко и часто служит причиной семейных раздоров и многоженства. Это — склонность к спорам, постоянным сплетням и дракам, которые очень часто заводятся между женщинами из-за каких-нибудь пустяков” (*Анисимов* 1888: 73). А М. Бежанов расцветчивал описание странных, почти ритуально повторяющихся ссор между еврейками конкретными деталями: “[С]начала кричат друг на друга, потом бранятся, постепенно подходят одна к другой; к спорящим присоединяются другие, составляются целые партии; кричат, ударяют в ладони, по бедрам, а потом схватываются за косы, царапают лицо, руки... Много народу собирается смотреть на эти драки, как на зрелище” (*Бежанов* 1894: 112).



Рис. 3. Улица и дом в горско-еврейском квартале Варташена, июль 1994 г. Фото Л.М. Дрейера

Удивительно, но подобные формы поведения оказались устойчивыми, несомненная архаика, требующая еще своего объяснения, сохранялась вплоть до 1990-х годов. По крайней мере в Варташене и Кубе контраст в поведении мужчин и женщин поражал участников экспедиции. В Кубе 18 июля 1994 г. И. Кузнецову и Л. Дрейеру довелось наблюдать настоящую женскую потасовку, вроде бы ничем не мотивированную. Поводом послужило то, что одна из пожилых женщин (свекровь) намерена была продать нам за определенную сумму в долларах старую залатанную кобу — женскую верхнюю распашную одежду, суконную, на подкладке, типа закавказского архалуха (сейчас экспонат выставляется в музее КубГУ). Сделка показалась невыгодной ее невестке. В считанные минуты женщины принялись громко кричать, а затем вцепились друг дружке в волосы. Причем, судя по всему, происходящее не воспринималось столпившимися наблюдателями как что-то из ряда вон выходящее, как девиантное поведение.

Историческая интерпретация материала

Оставим в стороне серьезно никем не обоснованную возможность появления ираноязычных евреев на Восточном Кавказе еще в Сасанидскую эпоху, как и единичные свидетельства пребывания их в регионе в XIII–XV вв. Более правдоподобно выглядит то, что современные горско-еврейские группы напрямую связаны своим происхождением с общинами иудеев, систематически наблюдаемыми здесь европейскими путешественниками, а затем и российскими военными и исследователями начиная с XVII в. (А. Олеарий, Я. Стрѣйс, Н. Витсен, И. Гербер и др.). При этом единственный памятник еврейско-персидского языка (гlossарий к Библии Моше бен Аһарона Ширвани), в широком смысле имеющий отноше-

ние к данной территории, датируется 1459 г. (Куповецкий 2009: 59), а самые ранние образцы собственно горско-еврейской эпиграфики (надписи на надмогильных стелах в селах Ньюди и Абасава) — 1680–1690 годами (Сосунов 2007: 9–10).

Именно к XVII в. относится еще одно свидетельство, как никакое другое помогающее прояснить проблему формирования религиозного и этнокультурного феномена горских евреев. В 1640-е годы Эвлия Челеби, путешествуя по Западно-Кавказу, описал адыгское племя “мамшухов” (мамхегов), среди которых проживали евреи, составлявшие своего рода религиозную верхушку: «Их [мамшухов] по крайней мере десять тысяч, и нет у них вождей и правителей. Только в каждом стойбище имеется по одному-два человека управителей, достойных и отличаемых, [называемых] “такаку”, то есть священниками» (Челеби 1979: 76–77). Более подробно турецкий географ характеризует последних в другом месте своей “Книги путешествия”: они носят черные ермолки, не бреют бород в отличие от “остальных черкесов”, не едят свинины и почему-то еще курятины и т.д. “Из-за того, что по религии это племя такаку отличается от остальных черкесов, народ черкесский называет его народом чуфуд (джуфут.— Авт.)” (Челеби 1979: 71–72).

В названии “такаку”, которое Челеби сразу же в тексте этимологизирует как “священники”, с большой долей вероятности проглядывает адыгское *тха-кьо* (*тха-го*) — “сын божий”. Появление лишней *a* в начале слова (*така-*) может объясняться некорректным чтением консонантной арабицы оригинала, а увулярного взрывного *q* (как и во втором слове) вместо глухого велярного спиранта *x* — отсутствием последнего в турецком. Но, разумеется, это ничего не говорит о том, был ли язык самих мамхегских евреев адыгским или иранским.

Естественно, на приведенный отрывок неоднократно обращалось внимание, но, к сожалению, трактовка содержащихся в нем реалий приняла, на наш взгляд, неверный уклон. Неточности допущены уже в комментариях к русскому переводу текста, которые задают тенденцию отождествления общности “мамшухов” в целом с некой группой кавказских евреев, а кроме того, содержат совершенно фантастическую этимологию “такаку” — якобы из древнетюркского (sic!) “такагу” — “курица” (Челеби 1979: 227, прим. 45).

Гораздо важнее отношения евреев с окружающим горским населением, которые описываются у Челеби. Сама возможность такого высокого статуса пришлого компонента в обществе-реципиенте подтверждается другим, более ранним свидетельством. Джорджо Интериано, также посещавший Западный Кавказ, но, видимо, в самом конце XV в., отмечал, что не имеющие никакой письменности местные “пользуются услугами евреев и еврейскими письменами”, хоть такое и бывает чрезвычайно редко, поскольку “чаще передают друг другу вести на словах, через посланцев” (Гарданов 1974: 48). Картина вызывает удивление, потому что и до, и после указанного периода в роли подобных медиаторов — торговцев, писарей и проч. в этих местах выступали обычно христиане (армяне и греки), но не евреи.

Тем не менее общественное устройство адыгского племени, отображенное автором XVII в., типологически очень близко положению вещей, которое более чем через два столетия И. Черный обнаружил в общинах горских евреев восточной части Кавказа: немногие знающие раввины — с ними он мог, хоть и с трудом, объясняться по-древнееврейски, и численно превосходящее их во много раз окружение, отвечавшее на всякий вопрос «“моя амһаарец”, что значит по-библейски “я простак, неграмотный”» (Черный 1870: 12–13). Еще более образно ситуацию изобразил И.Ш. Анисимов:

[У] престола стоит рабби и читает известные молитвы на древне-евр. языке, а за ним по молитвенникам читают тихо и грамотные. Остальные же, не понимающие по древне-еврейски и называющие себя “ам-хоориц” (что означает по древне-еврейски “инородец или неграмотный”) слушают <...>. Сделает он поклон,— они тоже, скажет он “аминь” — они также, не давая себе отчета, за что поклон и после чего “аминь” (Анисимов 1888: 69).

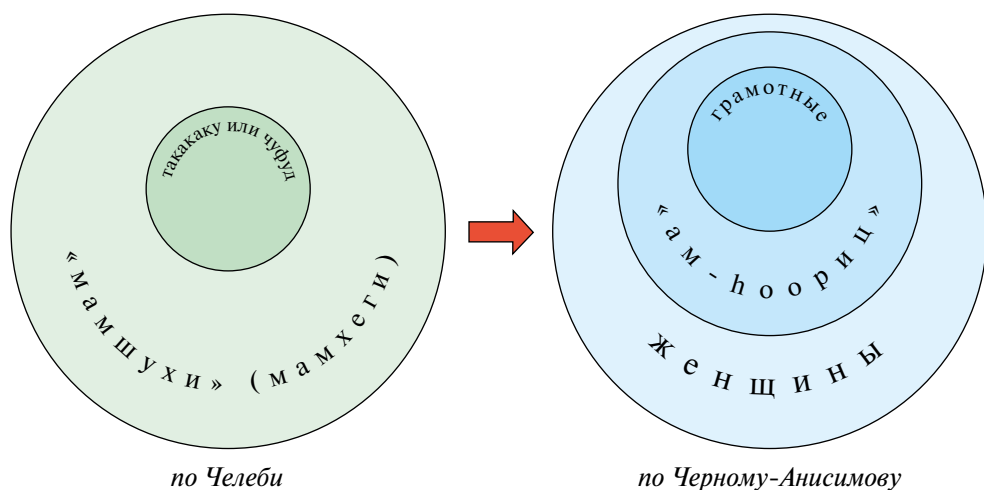


Рис. 4. Гипотетическая модель “генезиса” горских евреев

Если ядро социума подобного типа составляли маленькие группки еврейских мигрантов, скорее всего преимущественно мужчин, из “Парас у-Мадай”, то остальные, остававшиеся на периферии, куда меньше отличались базовыми культурными характеристиками от местного населения, а этнически могли представлять собой вообще кого угодно. Во всяком случае можно ожидать, что они способны были впитывать религиозные традиции окружающих, как встреченные нами в Кубе женщины. В дальнейшем, в зависимости от обстоятельств, эти ячейки иудаизма могли полностью раствориться, ассимилироваться с местными. Вероятно, именно такой исход получило развитие истории мамхегов. В Дагестане циркулируют устные предания об исламизации целых еврейских сел. Но новые еврейские общины, возникшие описанным путем, могли и укрепиться. Свидетельство тому — нынешние горские евреи. Поразительно, что и в XX, и в XXI в. в ряде мест они продолжали и продолжают формировать элиты, если складывается благоприятная ситуация, как, например, в Огузе (Варташене) и Дербенте.

В свое время М.А. Членов выделил три позиции в решении вопроса этнокультурной сущности горских евреев: условно еврейскую — в основном у людей, нацелившихся пополнить алию; татарскую, выгодную прежде всего антисемитски настроенным начальникам в Москве и в республиках; и позицию этнографа из Махачкалы М.М. Ихилова, защитившего в ИЭА диссертацию по данной теме, по убеждению которого “горские евреи принадлежат не еврейскому и не иранскому, а кавказскому миру” (Членов 2000: 192). Эта третья, наименее

популярная позиция, если отбросить всю неуклюжесть эссенциализма, присущего советской науке той эпохи, наиболее близка к нашей.

Лучший пример, иллюстрирующий явный перевес в культуре горских евреев элементов, возникших уже после миграции на Кавказ, — отсутствие очевидно-го или сколько-нибудь значимого иранского пласта в их народном исповедании религии. Предпринятая попытка (Семенов 2013) обнаружить отдельные иранизмы в такой периферийной области, как низовая мифология (демонология), во-все не противоречит этому выводу. Казалось бы, предсказуемы многочисленные параллели двух разновидностей иудаизма — горской и бухарской, по определению развившихся из общей основы. Но их нет, даже там, где они должны были быть — в названиях праздников (см. Табл. 1):

Таблица 1

Названия праздников у горских и бухарских евреев

Праздники	Горские евреи	Бухарские евреи
Рош а-Шана	—	Каллахўри
Суккот	Суко, (Ѓ)Араво	Суко
Ханука	—	Хонуко
Ту би-Шват	(Ѓ)Идór (?)	Аф мевa хори
Пурим	hОмону	Пурие
Песах	Нисону	Хушкхўри
Шавуот	(Ѓ)Асалта	Гули сурх

Поэтому повисает в воздухе и решение чисто компаративистской лингвистической задачи по реконструкции праформ, общих для соответствующих иранских диалектов. То же касается ритуально-символического наполнения указанных дней. Так, у бухарских евреев принято на Ту би-Шват подавать на стол не менее семи разновидностей фруктов; на Пурим готовить сладкое печенье треугольной формы (*кульче кани*). Они также жарят чебуреки (*самоса пурие*) и разносят их по домам в виде подарков; оставляют немного мацы от Песаха, чтобы съесть ее на Шавуот, и т.д. и т.п. Нашими материалами ничего подобного у горских евреев не засвидетельствовано.

Конечно же, проблема иранизмов в горско-еврейской этнографии требует более глубокой проработки. Ведь иранскому влиянию (аланскому, персидскому) подвергались в разные эпохи не только горские евреи, но и их многовековые соседи — азербайджанцы, армяне, горские народы. И в культурах и тех и других не всегда легко хронологически разграничить напластования, чтобы определить непосредственный источник конкретного заимствования. Вполне возможно, что традиция разжигать костры (см. выше), столь неоднозначная идейно и не слишком характерная для Кавказа, действительно занесена евреями из “языческого” (зороастрийского) Ирана, где, как и у таджиков и курдов, до сих пор очень популярны фестивали огня Чоршанбе сури, устраиваемые в канун Новруза. Но несмотря на то что крупницы иранского “наследия” могли использоваться как строительный материал, в целом здание горско-еврейской культуры возводилось уже на Восточном Кавказе.

В теоретическом плане модель развития горских евреев лучше всего обосновывает концепция колониальной мимикрии Хоми Бхабхи. Мимикрия колонизируемых,

тех, над кем осуществляется господство извне, проявляется в их выборе подражать и перенимать культуру колонизаторов, становясь “почти такими же, но не совсем” (Bhabha 2007: 86). В условиях хронического безвластия *subaltern* — это единственный эффективный способ противостоять чьему-то доминированию, подтачивать навязываемый порядок. С другой стороны, многие колонисты, желая быть “аутентичными”, мимикрируют под местную, туземную среду. Общины горских евреев складывались и существовали под непрекращающимся давлением с разных сторон: местных ханов, российской колониальной администрации, приезжих ашкеназских евреев, а также своих собственных раввинов, “знающих, как надо”.

В соответствии с преданиями и историческими свидетельствами, погромы либо периодически усиливавшиеся притеснения отмечают начало чуть ли не каждого этапа в расширении горско-еврейской диаспоры. Так, ядро дербентской общины, видимо, составили жители с. Абасава, бежавшие в конце XVIII в. от резни, учиненной казикумухским Сурхай-ханом II. Еврейская Слобода рядом с Кубой была основана переселенцами из соседнего аула Кулкат (Килкот), разгромленного в 1773 г. другим местным ханом. К ним присоединились кусарские евреи, спасавшиеся от нашествия Надиршаха. Окрестности Маджалиса заселялись из селений долины Джугут (Джугут)-катта после того, как там также прокатилась волна погромов. Группа евреев из Гиляна остановилась в 1780-е годы в Баку, но из-за кровавого навета должна была искать убежище в ширванском с. Мюджи, а затем в Хафтаране. В Гражданскую войну — очередной смутный период — еврейская община Мюджи-Хафтарана спасалась в Баку. Варташенцы регулярно укрывали у себя евреев, гонимых из соседних селений помельче, пока и они вслед за православными удинами не вынуждены были эмигрировать в Грузию (Дымшиц 1999: 157, 163–164, 172–173; Куповецкий 2018: 44).

Такая вечно экстремальная обстановка, больше похожая на ад, чем на идиллию межнациональных отношений, о которой принято было писать в эпоху борьбы хорошего с еще лучшим, порождала стойкую негативную память. Очевидно, пасхальные обряды с разбиваемым яйцом и суеверия относительно защитительной силы костров (см. выше) надо рассматривать именно в этом контексте. Кровавые наветы имели место и до прихода русских, и в период российского владычества, и даже в первые десятилетия после советизации региона. Время от времени самые разные группы на его территории подвергались этническим чисткам, опасность которых, как мы сами смогли убедиться, снова приобрела актуальность в начале 1990-х годов — в канун проведения экспедиции.

В период вхождения Восточного Кавказа в Российскую империю особенно сложная задача досталась немногим горско-еврейским раввинам. С одной стороны, им надо было так осуществить пересборку сохранявшихся религиозных практик, чтобы заставить российское (и мировое) еврейство поверить, что экзотические евреи глухой азиатской провинции не являются прозелитами. С другой — нужно было убеждать колониальную администрацию, где только возможно, в том, что горские евреи представляют собой кавказских туземцев, на которых не следует распространять дискриминационные законы империи (замаячила реальная угроза быть депортированными).

Продвигаясь столь узкой дорожкой, основатель дербентского раввината Элияху бен Мушаэль Мизрахи (1781–1848), получивший образование в иешиве Багдада, начал предпринимать усилия по утверждению среди горских евреев сефардского нусаха (Альтшулер 1990: 44; цит. по: Куповецкий 2009: 64). Извест-

но, что то же самое происходило и с грузинскими евреями, а бухарских сделал сефардами в XVIII в. рабби Иосиф Мамон Магриби. По-видимому, от этого времени достались некоторые особенности современного горско-еврейского обряда (внутренняя планировка синагог, а главное — их ориентация на запад и др.).

Но, насколько теперь известно, роль триггера, запустившего процесс переосмысления горскими евреями собственного прошлого, вероятно, суждено было сыграть, скандальному религиозному деятелю крымчаков А.С. Фирковичу, посещавшему в 1840 г. Дербент в поисках доказательств своей хазарской теории. Он встречался там с представителями всех деноминаций, включая “брамина” (зороастрийца) из атешгяха в окрестностях Баку (*Shapira* 2001: 105–106), и определенно общался с Элияху бен Мушаэлем. Одно из произведений востоковеда-любителя содержало следующий призыв:

Вы из изгнанников Самарии и из плена эпохи Первого Храма, вы ушли в Персию, а оттуда в государства и города Мидии... и когда станет всем известно, что вы не изгнанники эпохи Второго Храма, а из первых двух пленений, вас возлюбят христиане, потому что ваши отцы не были замешаны в раздорах и распрях эпохи Второго Храма, и вас будут считать древними сынами Израиля... и вы найдете милость в глазах русского государства (*Фиркович* 1872: 74; цит. по: *Куповецкий* 2009: 65).

В 1867 г. преемник Элияху, Ицхак бен Яков Мизрахи (1795–1877), на вопрос дербентских чиновников, кто такие горские евреи, отвечал чуть ли не словами А.С. Фирковича: израильтян изгнали и рассеяли еще ассирийцы, разрушив Храм Соломона (*Черный* 1884: 48; цит. по: *Давид* 1989: 101). А сын раввина Яков бен Ицхак (1846–1917), с которым, в частности, переписывался И. Черный, подготовил специальный текст на иврите “Города Мидии” (1868), посвященный обоснованию той же идеи. В нем положение о том, что предки горских евреев не имели никакого отношения к событиям эпохи Второго Храма, сочеталось с новыми деталями: будто горские евреи — потомки трех из десяти потерянных колен, а именно Иссахара, Завулону и Симеона, причем первые два положили начало маджалисской общине, а третье — дербентской (*Давид* 1989: 29–30). М. Куповецкий доказывал, что источником “Городов Мидии” выступила, скорее всего, популярная тогда в образованном еврейском мире “Книга Эльдада Данита” IX в., а вовсе не “сохраненная у нас традиция”, как утверждал раввин Яков (*Куповецкий* 2009: 67). Совершенно другую традицию засвидетельствовал Адам Олеарий, побывавший в Дагестане еще в 1636 г., ср.: “В городе Дербенте <...> живут лишь магометане и иудеи, писавшие себя из колена Вениаминова (не относящегося к потерянным. — *Авт.*)” (*Олеарий* 1906: 487).

Будучи очень удобен, поиск предков в потерянных коленах превратился в эпоху национализма чуть ли не в стандартную процедуру, поскольку снимал вопрос о причинах отсутствия левитов и коганов в тех группах, еврейство которых представлялось не столь очевидным. Сегодня, например, сходным образом действуют новые евреи Индии — телугуязычные “бене-Эфраим” и тибето-бирманоязычные “бней-Менаше”. Отсутствие своих коганов у евреев Кубы (и Дагестана?) — проблема, требовавшая точно такого же решения. Кстати, бакинский гер Саша Данилов объяснил в интервью, как она решается в их общине: коганом признают каждого четвертого мужчину-первенца в поколениях.

Наконец, менее чем через 20 лет после появления “Городов Мидии” дискурс

А.С. Фирковича подхватил и развил до “научного факта” первый этнограф горских евреев, сын раввина из аула Тарки И.Ш. Анисимов:

История переселения горских евреев на Кавказ достоверно не известна, и никаких письменных указаний не сохранилось на время этого переселения; но основываясь на народных преданиях, эти евреи ведут свое происхождение от Израильян, выведенных из Палестины и поселенных в Мидии еще Ассирийскими и Вавилонскими царями. Таким образом, их предки принадлежат еще ко временам 1-го храма и не участвовали в убиении Иисуса Христа, как об этом заявляют и сами горские евреи, в какой бы аул или город вы ни приехали, говоря, что это предание перешло к ним от их дедов и отцов (*Анисимов* 1888: 11–12).

“Народные предания”, точнее рукописи на иврите, которые он использовал, принадлежали перу внучатого племянника рабби Элияху бен Мушаэля Хаскеля Мушаилова (Хизгила бен Авраама), бывшего раввином Темир-Хан-Шуры (совр. Буйнакск). Причем после ознакомления с этими материалами И.Ш. Анисимов писал В.Ф. Миллеру, которого считал своим учителем: “[В] них было много того, чего нет совсем в моих исторических преданиях” (письмо к Миллеру от 22.06.1886; цит. по: *Мурзаханов* 2002: 9). Другим его источником стали исторические записки все того же раввина Якова бен Ицхака, и с ними И.Ш. Анисимов ознакомился чуть позже.

О том, с каким рвением горско-еврейские служители культа вместе с ближайшим окружением взялись за воплощение новой концепции прошлого, свидетельствовал И. Черный, который обратил внимание на то, что в его время даже имена детям давались в их общинах “не существующие вовсе теперь у европейских евреев”, но обязательно соответствовавшие периоду Первого Храма (*Черный* 1870: 40–41). Точно также особый фокус на праздновании Пурима призван был оттенить вавилонский (персидский) период конструируемой национальной истории горских евреев. Напротив, Ханука, связанная с восстановлением Храма в античное время (эпоха Второго Храма), должна была быть отброшена, что и произошло на самом деле.

В целом этнография горских евреев, по нашему мнению, дает красноречивый пример не только стихийного развития культуры как подлинно народного творчества никому не известных авторов, коих тысячи и тысячи, как обычно думают антропологи, но и вполне сознательного, “искусственного” поддержания многих культурных элементов усилиями тесной группы носителей традиции. Признание этого позволяет, в свою очередь, еще раз напомнить об условности границ и снять мнимое противопоставление традиционной, архаичной, туземной, анонимной культуры профессиональной, современной, интернациональной, авторской ее форме.

Источники и материалы

Амир 2022 — *Амир В.* (Иванченко). Гофноме жугъури — уруси. Горско-еврейско-русский словарь. Тель-Авив: Beit Nelly Media, 2022.

Олеарий 1906 — *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1906.

ПМЭ 1994 — Полевые материалы российско-израильской экспедиции. 1994 г. Азербайджан, Дагестан.

Челеби 1979 — *Челеби Э.* Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века): перевод и комментарии. Вып. 2, Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М.: Наука, 1979.

Научная литература

- Альтшулер М.* Евреи Восточного Кавказа. История горских евреев с нач. XIX в. Иерусалим: ДААТ, 1990 (на иврите).
- Анисимов И.Ш.* Кавказские еврей-горцы. М.: типография Е.Г. Потапова, 1888.
- Бежанов М.* Евреи в с. Варташен (Елисаветпольская губ., Нухинский уезд) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (Тифлис). 1894. Вып. 18. С. 111–227.
- Гарданов В.К.* (ред.) Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик: Эльбрус, 1974.
- Давид И.* История евреев на Кавказе. Т. 1. Тель-Авив: Кавкасион, 1989.
- Дрейер Л.М., Кузнецов И.В., Кузнецова Р.Ш.* Из истории изучения горских евреев: экспедиция 1994 г. в Азербайджани Дагестан (по материалам полевого дневника) // Проблемы и исследования археологии, этнологии и всеобщей истории / Под ред. А.Г. Иванова. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2024. С. 109–122.
- Дымшиц В.* (сост., ред.) Горские евреи: история, этнография, культура. Иерусалим; М.: ДААТ; Знание, 1999.
- Куповецкий М.С.* Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 58–73.
- Куповецкий М.С.* К исторической демографии этнотерриториальных групп горских евреев Азербайджана в XVII–XIX вв. М.; Иерусалим: Центр “Sholumi”, 2018.
- Микдаш-Шамайлова Л.* Религиозные праздники горских евреев // История и культура горских евреев / Под ред. Е.М. Назаровой, И.Г. Семенова. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018. С. 405–415.
- Мурзаханов Ю.И.* Горско-еврейский этнограф Илья Шеребетович Анисимов. М.: Наука, 2002.
- Назарова Е.М., Семенов И.Г.* (ред.) История и культура горских евреев. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018.
- Семенов И.Г.* Иранские элементы в демонологии горских евреев // Этнографическое обозрение. 2013. № 5. С. 154–162.
- Сосунов Г.С.* Еврейские памятники Восточного Кавказа. Махачкала: Эпоха, 2007.
- Фиркович А.С.* Книга памятных камней. Вильна: Типография С.И. Фина и А.Г. Розенкранца, 1872 (на древнеевр.).
- Черный И.Я.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах (Тифлис). 1870. Вып. 3. С. 1–44.
- Черный И.Я.* Путешествие по Кавказу и Закавказскому Краю. СПб., 1884 (на иврите).
- Черный И.Я.* Горские евреи // Из культурного прошлого кавказских евреев. Грозный: Книга, 1992. С. 8–43.
- Членов М.А.* Между Сциллой деиудизации и Харибдой сионизма: горские евреи в XX в. // Диаспоры: независимый научный журнал. 2000. № 3. С. 174–197.
- Шалем К.* Еврейская письменная культура горских евреев в XVIII – середине XX в. // История и культура горских евреев / Под ред. Е.М. Назаровой, И.Г. Семенова. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018. С. 378–385.
- Bhabha H.K.* The Location of Culture. L.: Routledge, 2007.
- Shapira D.* A Karaite from Wolhynia Meets a Zoroastrian from Baku // Iran and the Caucasus. 2001. Vol. 5. P. 105–106.

Research Article

Dreyer, L.M., I.V. Kuznetsov, and R.S. Kuznetsova. *Ethnography of Mountain Jews Based on Materials from the 1994 Expedition [Etnografiia gorskikh evreev po materialam ekspeditsii 1994 g.]. Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 88–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050067>
EDN: ASDSZM ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Leonid Dreyer | <http://orcid.org/0000-0002-5848-068X> | svivon@mail.ru | Russian State University for the Humanities (6 Miusskaya sq., 125993, Moscow, GSP-3, Russia)

Igor Kuznetsov | <http://orcid.org/0000-0002-6947-244X> | i.kuznetsov@iling-ran.ru | Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (1 bld. 1 Bolshoy Kislovsky Lane, 125009, Moscow, Russia) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Rita Kuznetsova | <http://orcid.org/0000-0002-2233-2378> | ritakuznetsova2015@yahoo.com | Kuban State University (149 Stavropolskaya St., Krasnodar, 350040, Russia) | Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (12 Rozhdestvenka St., Moscow, 107031, Russia)

Keywords

Mountain Jews, Eastern Caucasus, ethnography, Judaism, fieldworking

Abstract

Almost thirty years ago, a joint Russian-Israeli expedition took place, working in the places where Mountain Jews lived in Azerbaijan and Dagestan. The ethnographic materials collected during this event remained unclaimed for a long time. The article fills this gap. In contrast to the existing descriptions (Judas Chernyi, Mikhail Bezhanov, Ilya Anisimov, Mikhail Ikhilov, etc.), data from about a dozen interviews with informants conducted by the team members allow us to take a fresh look at ethnography of Mountain Jews. Previously, researchers sought to solve for themselves the question of the origin of this group and, willy-nilly, paid primary attention to the preservation of the “common Jewish” component in its culture. The 1994 material shows many micro-traditions among various local communities of Mountain Jews, which helps to clarify how they coexisted with adherents of other religions for centuries.

References

- Altshuler, M. 1990. *Evrei Vostochnogo Kavkaza. Istoriia gorskikh evreev s nach. XIX v.* [Jews of the Eastern Caucasus: History of Mountain Jews from the Early 19th Century]. Jerusalem: DAAT. (Hebrew)
- Anisimov, I. 1888. *Kavkazskie evrei-gortsy* [Caucasus Jews-Highlanders]. Moscow: tipografiia E.G. Potapova.
- Bezhanov, M. 1894. *Evrei v s. Vartashen* [Jews in Vartashen Village]. *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza* 18: 111–227.
- Bhabha, H. 2007. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Chernyi, J. 1870. *Gorskie evrei* [Mountain Jews]. *Sbornik svedenii o kavkazskikh gort-sakh* 3: 1–44.
- Chernyi, J. 1884. *Puteshestvie po Kavkazu i Zakavkazskomu Kraiu* [Traveling through the Caucasus and Transcaucasia]. St. Petersburg. (Hebrew)
- Chernyi, J. 1992. *Gorskie evrei* [Mountain Jews]. In *Iz kul'turnogo proshlogo kavkazskikh evreev* [From the Cultural Heritage of Mountain Jews], 8–43. Grozny: Kniga.
- Chlenov, M. 2000. *Mezhdu Stilloi deiudaizatsii i Kharibdoi sionizma: gorskie evrei*

- v XX v. [Between the Scylla of de-Judaization and the Charybdis of Zionism: Mountain Jews in the 20th Century]. *Diaspory* 3: 174–197.
- David, I. 1989. *Istoriia evreev na Kavkaze* [History of the Jews in the Caucasus]. Vol. 1. Tel-Aviv: Kavkasioni.
- Dreier, L.M., I.V. Kuznetsov, and R.S. Kuznetsova. 2024. Iz istorii izucheniiia gorskikh evreev: ekspeditsiia 1994 g. v Azerbaidzhan i Dagestan (po materialam polevogo dnevnika) [From the History of Mountain Jews Studies: The 1994 Expedition to Azerbaijan and Dagestan (According to the Field Data)]. In *Problemy i issledovaniia arkheologii, etnologii i vseobshchei istorii* [Problems and Researches of Archeology, Ethnology and General History], edited by A.G. Ivanova, 109–122. Krasnodar: Kubanskii gosudarstvennyi universitet.
- Dymshits, V., ed. 1999. *Gorskie evrei: istoriia, etnografiia, kul'tura* [Mountain Jews: History, Ethnography, Culture]. Jerusalem; Moscow: DAAT; Znanie.
- Firkovich, A. 1872. *Pamiatnye kamni* [Memorial Stones]. Vil'na: Tipografiia S.I. Fina i A.G. Rozenkrantsa. (Hebrew)
- Gardanov, V., ed. 1974. *Adygi, balkartsy i karachaevtsy v izvestiiakh evropeiskikh avtorov XIII–XIX vv.* [Adygs, Balkars and Karachais in the Notes of European Authors, the 13th–19th Centuries]. Nal'chik: El'brus.
- Kupovetsky, M. 2009. Sotsiokul'turnyi analiz formirovaniia kollektivnoi pamiati i mifologem o proiskhozhdenii evreev Vostochnogo Kavkaza do 80-kh godov XIX v. [Sociocultural Analysis of the Formation of Collective Memory and Mythologies about the Origin of the Jews of the Eastern Caucasus before the 1880s]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 58–73.
- Kupovetsky, M. 2018. *K istoricheskoi demografii etnoterritorial'nykh grupp gorskikh evreev Azerbaidzhana v XVII–XIX vv.* [On the Historical Demography of Ethno-Territorial Groups of Mountain Jews of Azerbaijan in the 17th–19th Centuries]. Moscow; Jerusalem: Tsentr “Sholumi”.
- Mikdash-Shamailova, L. 2018. Religioznye prazdniki gorskikh evreev [Religious Holidays of Mountain Jews]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E. Nazarova and I. Semenov, 405–415. Moscow: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev.
- Murzakhanov, Y.I. 2002. *Gorsko-evreiskii etnograf II'ia Sherebetovich Anisimov* [A Mountain Jewish Ethnographer Ilya Sherebetovich Anisimov]. Moscow: Nauka.
- Nazarova, E.M., and I.G. Semenov, eds. 2018. *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews]. Moscow: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev.
- Semenov, I. 2013. Iranskii elementy v demonologii gorskikh evreev [Iranian Elements in the Demonology of Mountain Jews]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 154–162.
- Shalem, K. 2018. Evreiskaia pis'mennaia kul'tura gorskikh evreev v XVIII – seredine XX v. [Jewish Written Culture of Mountain Jews in the 18th – Mid-20th Centuries]. In *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and Culture of Mountain Jews], edited by E. Nazarova and I. Semenov, 378–385. Moscow: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev.
- Shapira, D. 2001. A Karaite from Wolhynia Meets a Zoroastrian from Baku. *Iran and the Caucasus* 5: 105–106.
- Sosunov, G. 2007. *Evreiskie pamiatniki Vostochnogo Kavkaza* [Jewish Monuments of the Eastern Caucasus]. Makhachkala: Epokha.

ИССЛЕДОВАНИЯ МИГРАЦИИ И МИГРАНТОВ

АГЕНТНОСТЬ ДЕТЕЙ В МИГРАЦИОННЫХ СТРАТЕГИЯХ И СЦЕНАРИЯХ ИНТЕГРАЦИИ

Л.М. Гарипова

Лейсан Марселевна Гарипова | <http://orcid.org/0009-0002-0614-7014> | lgaripova@eu.spb.ru | младший научный сотрудник | Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН (ул. Кржижановского 24/35 к. 5, Москва, 117218, Россия)

Ключевые слова

дети мигрантов, агентность детей, интеграция, ассимиляция, образование детей мигрантов, миграционные стратегии, миграционные сценарии

Аннотация

В статье в формате кейс-стади рассматриваются различные формы агентности детей в миграционных стратегиях и сценариях. Работа состоит из двух разделов, основанных на интервью и полевых наблюдениях при работе с семьями мигрантов в российском мегаполисе. В первом разделе рассматривается роль детей в принятии решений относительно образования и страны проживания в контексте семейной миграции. На примере нескольких кейсов рассматривается, как препятствия в доступе к образованию влияют на агентность детей и как их выбор вписывается в рамки семейных обязательств. Во втором разделе анализируется одна из практик включения детей в русскоязычные сообщества — приобретение “русского” имени, — которая наблюдалась в образовательной среде.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-18-00377]

Детская миграция — явление не новое ни в мире, ни в российском контексте. Однако если раньше миграция в Россию мыслилась как в первую очередь экономическая или трудовая мобильность мужчин-мигрантов, то в последнее десятилетие гендерные и возрастные аспекты находят отражение в исследованиях и в публичных дискуссиях. Так, в 2010-х годах детская миграция оказалась предметом внимания в русскоязычных СМИ — в первую очередь в связи с неприспособленностью российских школ к обучению детей-инофонов (т.е. нерусскоязычных детей, видимыми среди которых оказывались дети с миграционным опытом). Одновременно увеличилось количество исследований, которые фокусировались на интеграции детей с миграционным опытом.

Статья поступила 16.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 18.07.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Гарипова Л.М. Агентность детей в миграционных стратегиях и сценариях интеграции // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 111–135. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050071> EDN: ASBLAU

Garipova, L.M. 2024. Agentnost' detei v migratsionnykh strategiiakh i stsenariiakh integratsii [Children's Agency in Migration Strategies and Integration Scenarios]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 111–135. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050071> EDN: ASBLAU

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Открытых статистических данных относительно занятости и включенности детей с миграционным опытом в образовательные институты в России на данный момент нет. Статистика, которая велась ФМС с 2013 по 2016 г., не представляла исчерпывающей картины детской миграции в Россию. Статистический подсчет отражал общее количество находящихся в России иностранных граждан по странам, возрастным группам, длительности и цели их пребывания. Данные ФМС показывали рост миграции детей в Россию (*Пешкова* 2021). Однако публикуемые отчеты не отражали включенность детей в российские образовательные институты или теневую трудовую занятость.

В отсутствие официальной статистики детская миграция легко становилась предметом спекуляции в публичных дискурсах, примерами которых могут служить утверждения политического истеблишмента о “переполненных” (*Шербакова* 2022; Депутаты 2013) инофонами школах и детских садах или необходимости регуляции доли детей мигрантов в образовательных учреждениях (*Боровикова* 2021). Детская миграция также привлекала внимание исследователей и негосударственных организаций. Анализ различных аспектов интеграции детей с миграционным опытом в Петербурге представляет, к примеру, исследование научно-учебной лаборатории “Социология образования и науки” по заказу Детского фонда ООН (ЮНИСЕФ) (*Александров и др.* 2012а). Отдельные некоммерческие организации, занимающиеся помощью людям без российского гражданства, проводили собственные исследования. Так, эксперты правозащитной НКО Комитет “Гражданское содействие”^{*} располагают аналитикой относительно того, с какими проблемами в доступе к образованию сталкиваются дети иностранных граждан в России¹. Другие некоммерческие организации занимаются непосредственной помощью детям в изучении языка, организуя занятия (напр., в Москве это “Перелетные дети”). Третьи предоставляют методическую и финансовую поддержку учителям, работающим с детьми-инофонами в школах (“Одиново разные” в Калужской области).

Таким образом, в российском исследовательском поле детская миграция оказывалась предметом изучения в первую очередь в работах, касающихся включения детей мигрантов в школу, а также в транснациональных исследованиях семейной мобильности. В этой работе я хотела бы представить детскую мобильность через полевую работу в некоммерческой организации, куда обращаются в том числе семьи, где дети не попадают в школы.

В статье я задаюсь вопросом об агентности детей в миграции, исследуя их влияние на миграционные стратегии и сценарии семьи и рассматривая одну из практик включения в русскоязычные сообщества — приобретение “русского” имени. Как именно детская агентность воплощается в среде: в семье и в образовательных пространствах НКО?

Для ответа на исследовательский вопрос для начала я представлю теоретическую рамку относительно агентности детей в миграции, а также краткую историографию исследований детской мобильности. Далее представлена методология исследования и специфика эмпирического материала. В первом разделе статьи рассмотрены семейные стратегии мигрантов: на материалах ряда кейсов я очерчиваю, какие рамки обретает детская агентность в контексте включения в образовательную систему и других сценариев социализации. Во втором разделе

^{*} Комитет “Гражданское содействие” внесен 20.04.2015 г. Министерством Юстиции РФ в реестр организаций, исполняющих функции иностранных агентов.

ле я рассматриваю практику приобретения “русского” имени детьми, на примере которой показываю, как их агентность проявляется в образовательной среде.

Рассмотрение детей как отдельной мобильной категории с собственными интересами и агентностью, как субъектов, оказывающих влияние на семейный проект миграции, важно как при анализе интеграции, так и в рамках транснациональных исследований. Включенность детей в школы, хорошее знание языка косвенным образом влияют и на возможность включения других членов семьи в местные сообщества — т.е. на интеграцию не только индивида, но и семьи. Влияние детей на решения, касающиеся собственной мобильности, а также мобильности близких, дает представление об их роли в транснациональных сетях.

Теоретический контекст исследований миграции детей

Вопрос детской агентности в целом получил виток проблематизации в новой социологии детства. Детство рассматривается не столько как этап в становлении взрослым, но как специфическая ткань социальной жизни. Дети предстают как ее субъекты и осмысляются как полноценные члены общества (*social beings* в противовес *social becomings*), которые не сводятся к “культурным реципиентам” мира взрослых (Козловская, Козлова 2020: 12). Вопрос агентности детей также оказывается важным в изучении семьи как единицы транснациональной миграции. Миграция в Россию носит семейный характер — это не одиночный проект, а ряд решений, затрагивающий интересы и жизненное пространство ряда родственников. Значимый выбор совершается не только в отношении личных планов — он может затрагивать интересы в том числе расширенной семьи. В контексте детской мобильности представляет интерес то, как агентность, которая требует некоторой автономии, проявляется в семейных решениях.

Роль детей в семейной миграции исследуется в частности через их обязательства по отношению к другим членам семьи. Так, в условиях трудовой миграции родителей, в ситуации знания или изучения детьми языка принимающей страны от них может ожидать устный перевод для взрослых и забота о младших сиблингах (Orellana 2003: 29). Дети оказываются своего рода культурными медиаторами — в миграции одной из семейных задач и проявлением агентности может быть посредничество детей в языковой социализации взрослых (Revis 2019: 179). В статье я рассматриваю следующие вопросы: как проявляется агентность детей в выборе миграционных стратегий семьи и сценариев интеграции? как этот выбор вписывается в логику семейных интересов? И более частный вопрос, который я затрагиваю во втором разделе: как агентность воплощается вне семейного контекста — в образовательной среде — на примере практики приобретения “русского” имени?

Понятие агентности фигурирует и в социальных исследованиях отношения роли личного выбора и структурных условий в миграции: агентность определяется как способность социальных субъектов разрабатывать стратегии и предпринимать действия для достижения своих желаний, осмысляя свою социальную позицию (Bakewell 2010: 1695). Осмысляя теоретические подходы к изучению опыта детей, исследователи справедливо отмечают проблематичность понятия “детская агентность” (Козловская, Козлова 2020; Байфорд и др. 2019).

В работе я пользуюсь следующим рабочим определением: агентность (*agency*) — это способность к намеренному (*intended*) поведению, которая развивается в среде и подвержена ее влиянию. Это определение следует дефиници-

ям детской агентности в работе авторов, которые в первую очередь обращают внимание на самостоятельную миграцию (*independent child migration*) — т.е. мобильность вне семейной миграции (Thompson et al. 2021: 41) — и контексты уязвимости детей в подобных обстоятельствах (Orgocka 2012). Мой фокус направлен на то, как агентность проявляется в среде — семьи и образовательном сообществе в НКО, — в которой уязвимость детей зачастую проявлена в меньшей степени. Изучая субъектность детей в повседневных взаимодействиях, исследователи определяют агентность также как дискурс, способствующий рассмотрению детей как социальных субъектов (Guo, Dalli 2016: 255). Агентные действия детей рассматриваются как встроенные в образовательную среду, где на их желания и потребности влияют в том числе пространство и люди вокруг.

В рассуждениях о детстве в миграции неизбежно возникает вопрос о концептуализации этого периода в жизни в разных культурах, а также представления о детях как субъектах с недостатком социальной агентности (White et al. 2011). Детство в представлениях среднего класса в западных культурах концептуализировано как время уязвимости и зависимости, где идеальный жизненный сценарий ребенка не предполагает миграции. Дети рассматриваются скорее как “багаж” или “жертвы” в ситуации миграции взрослых. В критике этой оптики — седентаристской и виктимизирующей — внимание обращается на то, что дети могут включаться в семейную миграцию не как жертвы или объекты воли взрослых, а как субъекты, способные принимать активное участие в принятии решения о переезде (Orellana et al. 2001: 599) и выступающие как активные культурные медиаторы (Orellana 2003: 36). Резюмируя исследования упомянутых авторов, можно сказать, что в контексте этих исследований дети выделяются как субъекты миграции, которые влияют на решения взрослых и принимают активное участие в мобильности, в том числе семейной.

Исследования, рассматривающие детскую субъектность на материалах транснациональной миграции в Россию, достаточно немногочисленны. Елена Борисова рассматривает вписанность миграции в сценарии взросления детей в Северном Таджикистане, а также практики возвращения и гендерные аспекты детской мобильности (Борисова 2017б). В других исследованиях детская агентность или субъектность не анализируется в подобных категориях, но прослеживается в методологии и эмпирическом материале. Влада Баранова акцентирует внимание на стратегиях освоения языка и социализации детей (Баранова 2012). Раиса Акифьева, используя поколенческий подход, делает вывод о несогласованной аккультурации в семьях мигрантов, т.е. о том, что идентификация детей может значительно отличаться от родительской (Акифьева 2015). Например, в ряде кейсов дети отказываются от использования родного языка, дистанцируются от идентификации с этничностью родителей.

Исследования роли детей в семейной миграции включают также академические дискуссии об интеграции (в европейской традиции) или ассимиляции (в контексте США, где понятие “интеграция” [*integration*] связано с уравниванием в правах темнокожих граждан страны). Интеграционный подход на российском материале опирается на немецкую традицию изучения этого предмета. Исследователи (Баршавер и др. 2019; Maksutova 2019), пользуясь количественными и качественными методами, рассматривают различные аспекты интеграции. Аспект структурной интеграции характеризует положение мигрантов в институтах принимающей страны; аспект социальной — сообщества, в которые включены мигранты; культурной — освоение языка и культуры новой страны; идентификационной — связь

мигрантов с национальными или этническими категориями. Разные поколения оказываются в разной степени интегрированы в принимающей стране. Подход позволяет выделять типологию возможных сценариев интеграции (относительно интеграции первого поколения мигрантов см.: *Maksutova* 2019). Однако, как будет отмечено далее, не всегда отдельные критерии в достаточной мере устойчивы для того, чтобы охарактеризовать сценарий миграции как линейную интеграцию, — как в случае взрослых мигрантов, так и в случае детей.

Исследования с поколенческим подходом также распространяются на американскую традицию, где рассматриваются разные сценарии включения в сообщества новой страны взрослых и детей мигрантов. В рамках теории сегментной ассимиляции (*Portes, Zhou* 1993) ученые обращают внимание на то, в каких именно сегментах американского общества оказываются мигранты, в частности — на “нисходящую” ассимиляцию — те сценарии, где дети с миграционным опытом бросают школу, включаются в местные криминальные сообщества. Для некоторых этнических сообществ социализация в устоявшихся диаспорах способствует более удачной социальной мобильности, чем прямое включение в местные сообщества. Теория сегментной ассимиляции выросла из критической оценки традиционной ассимиляционной оптики, где миграция рассматривалась как однотипный процесс с успешным сценарием включения в средний класс. Исследователи отмечают те структурные проблемы, которые воспроизводят неравенство: наличие “гетто”, выраженная сегрегация школ, расовая дискриминация.

В российских дискуссиях языковая и социальная интеграция детей мигрантов представляет интерес в связи с их включением в образовательные институты (*Demintseva* 2020; *Баранова* 2012; *Панова, Федорова* 2006; *Сабирова, Андреева* 2014). Исследовательницы рассматривают, каким образом устроен доступ в российские школы детей с миграционным опытом, и анализируют структурные проблемы неравенства в доступе к образованию. В указанных выше работах упоминаются случаи, где дети не попадают в образовательную систему — и здесь, в случае, когда они могут оказаться предоставлены сами себе, заметна детская агентность, например в самостоятельном изучении языка (*Баранова* 2012: 166). Интеграция не бессубъектна — дети, как и взрослые, могут проявить в этом процессе свою волю.

Роль детей попадает в фокус исследований также в рамках транснационального подхода к семейной миграции. Проект миграции рассматривается не как единоличное решение индивида, а как сценарий, тесно связанный с семейными обязательствами и включающий в практики мобильности расширенную семью (*Абашин* 2012, 2015; *Бредникова, Кайзер* 2004). В рамках транснационального подхода миграция не представляется линейным процессом: транснациональная мобильность ставит под вопрос противопоставление культур “отправляющей” и “принимающей” стран. В фокусе оказываются практики заботы родителей-мигрантов и практики поддержания семейных отношений на расстоянии (*Акифьева* 2015; *Борисова* 2016; *Бредникова, Сабирова* 2015), а также практики возвратной миграции (*Абашин* 2015; *Сабирова* 2017). Дети в контексте транснациональной миграции могут быть более мобильными, чем взрослые, но даже при отсутствии опыта поездок в Россию второе поколение вовлекается в культуру миграции (*Борисова* 2017а: 79).

В российском контексте универсального сценария интеграции для взрослых мигрантов (языковые курсы или иные институты, тяготеющие к “тотальности”) нет. Такого рода сценарий есть для детей — детские сады и школы. При

их доступности они могут дать возможность установить связи с новой страной и взрослым членам семьи (коммуникация с учителями или воспитателями, общение с другими родителями). В этом контексте было бы интересно проследить, как включение детей в систему образования влияет на интеграцию в новой стране взрослых мигрантов. Поскольку эта задача требует большего эмпирического материала, в статье я ставлю более ограниченную цель: очертить детскую агентность в миграции, проявляющуюся в семейных решениях и в сообществе НКО, где проводилось включенное наблюдение.

Эмпирические данные и методология исследования

Полевая работа, ставшая основой исследования, проводилась в некоммерческой организации. Цель НКО — помощь детям-инофонам в языковой и социальной интеграции в российском мегаполисе, поддержка при поступлении в школу. НКО позиционирует себя как низкопороговую организацию — все проекты для детей бесплатные, для устройства ребенка не требуются документы или подтверждение какого-либо статуса в стране. Волонтеры-преподаватели проводят групповые и индивидуальные занятия по русскому языку и школьным предметам в разных районах города, во время каникул на дружественных организации площадках организуются городские лагеря.

Занятия посещают дети из семей различной этнической, религиозной и классовой принадлежности. Большая часть детей с миграционным бэкграундом — дети переехали преимущественно из стран Центральной Азии. Здесь я руководствуюсь юридическим определением детей в международном праве как людей младше 18 лет (Конвенция 1989), поскольку не проблематизирую различия статуса ребенка в разных культурах.

Для поиска ответа на исследовательские вопросы в ряде кейсов я прибегаю к рассмотрению выбора детей как в вопросе личной траектории социализации (образовательной, трудовой или возвратной миграции), так и, более широко, в мобильности семьи. Одну из практик интеграции я изучаю в контексте включения детей в русскоязычную среду. В выбранном формате результаты исследования не носят обобщающий или генерализирующий характер.

Основной метод — включенное наблюдение в некоммерческой организации в качестве волонтерки-преподавательницы. Источниками послужили полевые записи, сделанные с декабря 2018 г. по март 2020 г., а также полуструктурированные интервью с волонтерами (23 интервью), с близкими родственниками детей (12 интервью) и с самими детьми и подростками, посещавшими занятия в НКО (8 интервью). Превалирующее количество интервью с волонтерами объясняется исследованием рамок, задаваемых некоммерческой организацией, которое не будет отражено в настоящей работе. Однако при рассмотрении агентности детей важно обозначить и агентность взрослых, которые в той или иной степени организуют детскую повседневность.

Интервью со взрослыми мигрантами включали вопросы об истории миграции семьи, о воспитании детей и планах на будущее. Интервью с детьми и подростками фокусировались на включении в школу, связях с родной страной, поездках и круге общения. Для обозначения рамок взаимодействия, задаваемых средой НКО, в интервью с волонтерами были включены вопросы об их опыте преподавания и общения с семьями. Семьи, с которыми выстраивалось взаимодействие в рам-

ках моей полевой работы, приехали из разных стран. Большая часть информантов была из Узбекистана, интервьюировались также семьи из Кыргызстана и Таджикистана. Полевая работа проходила в мультикультурной среде — помимо упомянутых семей, занятия и летние лагеря посещали дети из Азербайджана, Афганистана, а также из Армении, Йемена, Молдовы. В каждом кейсе я обозначаю страны, из которых прибыли информанты, чтобы избежать гомогенизации их опыта.

С некоторыми информантами интервью проводились дважды с перерывом не менее полугода. Оговорю, что в НКО я включилась несколькими месяцами раньше старта исследования и продолжала преподавать после окончания полевой работы — и сообщество волонтеров, и сама цель НКО оказались ценностно близки мне. В некоторой степени это обстоятельство определяет ангажированность моей оптики, например в вопросах доступа к образованию вне зависимости от статуса в стране или гендера.

Несколько слов о том, как моя роль волонтерки-преподавательницы воспринималась в поле. Первоначально из-за хорошего знания русского языка и, как отмечали некоторые родители и дети, внешности, меня считали “русской”. Затем в процессе общения выяснялось, что я не коренная жительница города, что мои родители — мусульмане, что мой родной язык — татарский. Как кажется, это позволило некоторым взрослым информантам и детям со временем воспринимать меня как человека, находящегося в сходном положении в городе, хотя и обладающего привилегиями, которых нет у многих из них. Относительно последнего обстоятельства полевая работа требовала рефлексии о том, какие формы неравенства могут возникнуть во взаимоотношении с информантами. Интервьюирование не позиционировалось как часть волонтерской работы. Поскольку я была не единственной преподавательницей, работающей с детьми в НКО, родители могли отказаться от интервью без страха утраты доступа к занятиям для ребенка — и такие отказы, мотивированные нехваткой времени, случались. На интервью с детьми младше 14 лет запрашивалось разрешение родителей — прежде я интересовалась у самих детей, готовы ли они дать интервью для исследования. Все информанты в работе анонимизированы.

Языком общения и интервью был русский, что ограничивает материал; ограничения накладывает также и то обстоятельство, что наблюдение и интервью проводились только в российском мегаполисе. Важно отметить методологические ограничения исследования на материале интервью — представляемая родственниками и волонтерами детская агентность, разумеется, преломляется в их нарративах. Взгляд на то, как выбор детей формулируется взрослыми, не менее важен при исследовании их агентности, хотя и ограничивает голоса самих детей. Выбор включенного наблюдения в роли преподавательницы основным методом и достаточно близкое общение с некоторыми информантами вне НКО, на мой взгляд, отчасти снимают эти ограничения. Исследование роли детей в миграционной траектории требует представленности перспективы разных сторон и локаций, поэтому здесь я не претендую на полноту и исчерпанность вопроса.

Разнонаправленные интенции семей и агентность детей в миграции

Родители, с которыми я взаимодействовала во время полевой работы, как правило, стремились включить детей в систему образования, что и приводило их в НКО. Некоторым семьям требовалась консультация по процедуре поступле-

ния в школу, чаще — дополнительная помощь детям с изучением языка и школьных предметов. В интервью с родителями переезд детей мотивировался, с одной стороны, эмоциональным аспектом — желанием семьи жить вместе. С другой стороны, одной из целей проекта именно семейной миграции обозначалось предоставление детям хорошего образования. Не всегда помощь со стороны НКО достигала цели: ребенка могут не принять в школу или включить в класс, где учатся дети на несколько лет младше, оставить на второй год — что могло оказаться причиной возвратной миграции.

Однако и в случае включения в школу дальнейшая траектория миграции не всегда встраивается в логику линейной интеграции. Внутри семьи могут сосуществовать разнонаправленные интенции во включении в институты и сообщества страны — проект миграции может не предполагать интеграции всех и каждого даже в пределах нуклеарной семьи. Как принимаются решения, касающихся включения детей в образовательные институты или в трудовую занятость? Какова роль самих детей в их принятии? В каких условиях возникает решение о возвратной миграции ребенка?

Казалось бы, школа — универсальный этап социализации детей в России. Трудности в доступе к ней могут возникать на разных этапах. Так, поступление в школу требует документирования пребывания в стране (временная регистрация по месту жительства), что уже создает определенный порог доступности образования. Процедура устройства в школу требует от законных представителей много времени и заинтересованности, в том числе выделения во время рабочего дня времени для посещения районного отдела образования — в городе, где проводилось исследование, это могло занимать несколько часов в отдельные будние дни. После семьи, направленные при наличии пакета необходимых документов (перевода аттестата, паспорта, свидетельства о рождении — помимо регистрации) в школу, согласуют посещение с администрацией. Если ребенок не владеет русским языком в достаточной мере, родители могут столкнуться с неофициальным отказом со стороны администрации. И далее семья снова обращается в отдел образования и выясняет, в каких еще школах есть свободные места. В существующих условиях для того, чтобы процедура устройства в школу прошла успешно, и родители, и дети должны достаточно хорошо владеть русским языком — или же прибегать к помощи русскоязычных знакомых или НКО. Однако здесь я хотела бы обратить внимание на менее очевидный фактор, который также может замедлять процесс включения в образовательные институты — это опасения членов семьи.

Включение детей в школу может быть окружено ореолом рискованного мероприятия из-за представлений родителей об опасных практиках “русских” детей. Здесь, с одной стороны, прослеживается миф об “испорченности” детей в России. С другой — констатация родителями необходимости более бдительно-го внимания к детям, чем то было бы необходимо в родной стране — в культурно близком окружении, в хорошо знакомой социальной среде, где, возможно, нет угроз большого города. Тревоги могут оставаться и после включения детей в школы — в редких случаях это напрямую приводит к отказу от образования:

Здесь же разные дети: и курят, и пьют. И многие как бы родители не обращают внимания на своих детей, на воспитание детей. Они учатся, он (муж. — Л.Г.) так думает... что наши дети научатся и будут повторять. Они учатся

здесь, а лучше было бы Леше (русское имя сына. — Л.Г.) уехать туда, говорить, и учиться там, да. Как бы... переходной возраст (Самира, 36 лет, лето 2022 г.).

В подростковом возрасте детей, в первую очередь девочек, могут стремиться отправить “обратно” (Борисова 2017б: 21). В интервью выше Самира, узбечка из Кыргызстана, рассказывает о том, как муж предлагал отправить старшего сына на время — до старшей школы — в Ош. Подросток с двух лет живет в России, он уезжал в Кыргызстан только на каникулы и, по словам Самиры, почти не говорит на узбекском языке. У мужа Самиры были сомнения, что она справится с подростком и “уследит”. Сама информантка не поддержала эту идею: «Я говорю: “Нет, в семье не такие как бы родители, отношения. Не будет”. Он все-таки в музыкальной школе».

Стремление семьи включить ребенка в школу может сопровождаться, с одной стороны, страхом “нисходящей” ассимиляции: религиозно неприемлемому для родителей образу жизни (зависимостям), как в кейсе выше, к сценарию социализации, который может привести к нисходящей социальной мобильности. С другой стороны, некоторые родители испытывают опасения относительно погружения ребенка в новую культурную среду, отличную от привычной, но тем не менее стремятся к включению детей в образовательные институты, что иллюстрируется следующим кейсом. Оятулло (10 лет) привел на занятия друг Джахонгир (11 лет), ребята познакомились во дворе и выяснили, что земляки — оба из небольшого города в Узбекистане. Оятулло не ходил в школу. Мальчик сам начал регулярно посещать занятия вместе с другом — родители не обращались в организацию, их контакты Оятулло также передал сам:

Созвонилась с отцом Оятулло, Отабеком (43 года) — изначально по поводу экскурсии. Начала фразу с “А у Оятулло заканчиваются уроки в...?” — и вспомнила, что на прошлом уроке Оятулло сказал, что не ходит в школу, потому что там мест нет. Папу триггернуло, рассказал, что он уже заколебался отпрашиваться, чтобы ходить по школам и в администрацию, на работе уже ругаются (у жены тоже). <...> Я предложила сходить с ними в РОНО. В школе № *, куда их отправили изначально, директор начал, по словам Отабека, “лапшу на уши навешивать”: что придет проверка, будут вопросы, почему ребенок такого возраста во втором или третьем классе. Родители были не против отправить сына на класс или даже два ниже в надежде на то, что, наверстав материал, Оятулло сможет перепрыгнуть класс. Тогда Оятулло ходил с мамой, она, по словам Отабека, скромная, а вот у него к директору куча вопросов. Теперь РОНО отправил Оятулло “в русскую... в православную школу” № X. Они туда не хотят, потому что мусульмане (Полевой дневник, осень 2019 г.).

“Православный” уклон школы удивил меня, на сайте школы помимо имени святого православной церкви и характерного шрифта в заголовке страницы никакой информации о религиозной составляющей обучения не было. Однако вместе с мамой мальчика мы посетили сначала районный отдел образования, где на мой прямой вопрос ответили, что православного уклона в школе нет, и снова направили туда же. Позже Отабек в интервью отметил, что в отделе образования

во время их посещения без сопровождения несколько раз спросили, мусульмане ли они, и сообщили, что “им не понравится” школа.

Оятулло прошел тестирование, заведующая была согласна взять ребенка в третий класс, но строго предупредила, что “это двойка”, и мальчик останется на второй год, поскольку программа школы не самая простая. Родителей это встревожило. В тот же день мы посетили еще одну школу района, которую в предыдущей порекомендовали как более простую и доступную по программе. В этой школе мальчика устроили в четвертый класс, в класс, подходящий по возрасту, — далеко не всем детям-инофонам выпадает такая удача. Практика включения детей в классы, нерелевантные возрасту (из-за уровня знания русского языка), достаточно распространена. Оятулло быстро осваивал язык, нашел друзей в новой школе. Несмотря на то, что в интервью в 2019 г. родители обозначали желание дать образование младшему сыну именно в России, через три года семья вернулась в Узбекистан — из-за проблем со здоровьем родителей Отабека и для организации свадьбы старшего сына (здесь и далее сокращения в цитатах из интервью: Л.Г. — Лейсан Гарипова).

Л.Г.: ...а когда вы Оятулло привезли, не переживали, что тут культура другая как бы...

Отабек: Я до сих пор переживаю. Вот я до сих пор переживаю. Не знаю, как быть. Наверное, будем держать все строго, там, под контролем. Не знаю, мне в этом плане, да, *мне не нравится культура, что, там, не как у нас*. У нас всё, там, уважение к старшим, четко всё. В глаза вот так не смотреть старшим. Когда старший говорит, младшие должны слушаться, да. У нас на “ты” не общаются, как здесь, с родителями, да, вот (Отабек, 43 года, зима 2019 г.).

Опасения, выраженные отцом Оятулло, не остановили родителей во включении ребенка в школу: бюрократические ограничения, затруднения родителей в том, чтобы взять отгул на работе, недостаточная осведомленность в процедуре устройства играли большую роль, нежели тревоги. Одновременно с декларированием родителями повышенного контроля за детьми в миграции парадоксальным образом агентность ребенка может оказаться более выраженной. Волонтеры в интервью обозначали случаи, когда дети сами решали вернуться в родную страну, — например, из нежелания оставаться в школе на второй год и учиться в одном классе с младшими школьниками:

...его (мальчика, посещавшего лагерь. — *Л.Г.*) не соглашались взять в школу в тот класс, на который он рассчитывал, а хотели его взять в школу на два класса меньше, и собственно он сказал маме: “Я не хочу, чтобы я был в том классе, в котором мои младшие... братья-сестры моих одноклассников, поэтому я лучше вернусь и продолжу обучение в Узбекистане” (Даша, 28 лет, волонтерка, весна 2019 г.).

Агентность детей в посещении занятий также была достаточно заметной. Некоторые дети, как Оятулло, приходили на занятия вслед за своими друзьями — без обращения родителей в НКО — и, что удивляло, это были в том числе ученики начальной школы, т.е. дети младше 12 лет. Здесь отчасти заслуга волонтеров-преподавателей — занятия нередко воспринимаются детьми не как при-

нудительная учеба, а как форма досуга. Но важно отметить, что интересы семьи приоритизируются в выборе не только взрослых мигрантов. Так, ребенок мог отказаться от лагеря во время каникул из-за того, что ему нужно было помогать родителям на работе, или реже посещать занятия из-за необходимости присматривать за младшими сиблингами.

В интервью волонтеры упоминали лишь единичные случаи, когда родители по “идеологическим” причинам не хотели устраивать детей в школу. В ходе полевой работы я познакомилась с братом и сестрой, Эльгизом (13 лет) и Диларой (16 лет). Эльгиз вполне уверенно владел русским языком на разговорном уровне, Дилара же была включена в группу начинающих. Поначалу вместе с волонтеркой Сашей, занимавшейся с ней, я предполагала, что девушка приехала недавно, — из-за степени владения русским языком. На мой вопрос о школе девушка ответила, что не посещает ее из-за того, что “паспорта нет”. Позже другие волонтеры рассказали, что Дилара закончила в Азербайджане три класса, в России живет с двенадцати лет и не училась где-либо, помимо курсов НКО. Ее брата направили в организацию из школы — девушка посещала занятия “за компанию”. В коротком интервью Дилара отметила, что хотела бы ходить в школу, но не может.

Подходила по поводу Дилары и ее ситуации сначала к Артуру (Лика вела Мафию). Артур сказал, что все же пугать родителей мы не можем, чтобы девушка ходила хотя бы к нам. Я предположила, что разговор можно строить и по-другому, необязательно пугать — Артур сказал, что родителям, которые ставят свою дочь в такую ситуацию, что она закончила три класса на родине и сейчас сидит дома, ему больше сказать нечего. <...> Подошла к освободившейся Лике — она в курсе, Ульяна звонила родителям, говорит, что у них все время отговорки: то те документы не сделать, то другие не высылают (Полевой дневник, зима 2019 г.).

В данном случае интеграция детей происходит неоднородно: если младший брат посещает школу, кружки, дополнительные занятия и довольно хорошо владеет русским языком, то для его сестры единственное русскоязычное сообщество, в которое она оказалась включена в России, — это группа подростков, изучающих язык на курсах НКО. Волонтеры, связывавшиеся с родителями, рассказали в интервью, что те не готовы были заниматься устройством в школу дочери. В этом случае наблюдается в разной степени выраженная агентность детей; вероятно, это связано с гендером — возможность выбора траектории образования и досуга ограничена в разной степени для дочери и сына. К сожалению, изложить здесь взгляд родителей и их интерпретацию сложившейся ситуации нет возможности — Дилара сообщила, что они не согласятся на интервью.

“Неравномерный” сценарий интеграции отдельных членов семей прослеживается и в вышеупомянутом кейсе семьи Оятулло. Вместе с Оятулло и родителями в Россию, закончив десятый класс, приехал его средний брат, Бекзод (16 лет). При этом старший сын, студент колледжа, остался с бабушкой и дедушкой в Узбекистане. По словам отца, Бекзод не хотел учиться, поэтому устроился на работу туда же, где Отабек работал столяром. Отца ценили за мастерство, поэтому и сына, несмотря на возраст, взяли на работу осваивать профессию: “Если честно, он занимался этим... там, у нас уличными боями. Он одному там зубы сломал <...> или нос сломал... Я не знаю, что там было. Он драчун такой, я его не мог

просто там оставить. Если я его оставил бы, он вообще что-то натворил бы там” (Отабек, 43 года, зима 2019 г.).

В этом случае сложности практик воспитания на расстоянии, возраст ребенка и его социализация на родине оказываются весомыми факторами переезда в Россию. По словам отца, Бекзод сам решил работать, осваивать семейную профессию: «Он говорит: “Я буду, все, столяркой заниматься. Столяром хочу стать”. А что его заставлять-то?». Здесь, на мой взгляд, фактором выраженной агентности сыновей оказался возраст, поскольку младшего ребенка все же привезли с намерением устроить в начальную школу. Несколько месяцев младший Оятулло сидел дома один, прежде чем попал в российскую школу, — других сценариев для ребенка, таких как возможность трудовой занятости подростка, не предполагалось. Отец признает выбор среднего сына — решения подростка и его агентность легитимизируются в связи с возрастом.

В ряде случаев некоторое — иногда довольно продолжительное — время дети проводят дома или работая из-за невозможности устроиться в школу. Значительно реже — из собственного нежелания или нежелания родителей. Логика выбора уже более взрослых детей-подростков может проявлять их агентность даже не столько в выборе конкретной траектории интеграции (образовательной, трудовой), сколько в следовании семейным интересам, как в следующем кейсе. Молодой человек Бобур (15 лет) неоднократно приезжал на несколько лет к матери — Диле (47 лет), которая работает по миграционному патенту. Больше десяти лет Диля воспитывала сына и старших дочерей без участия мужа. Впервые в Россию на заработки Диля поехала в 2006 г. Около двух лет с 2014 г. Диля находилась в трудовой миграции в Турции — однако из-за климата позже предпочла все же работать в российском мегаполисе. Прежде чем привезти Бобура в Россию, Диля постаралась обеспечить соответствующие условия, сняла квартиру. Три года Бобур учился в школе в России, регулярно уезжая в Узбекистан, где оставались две его старшие сестры. Летом 2019 г. у Дили в Самарканде случился инсульт. Проблемы со здоровьем поставили под вопрос возможность Дили работать в прежнем режиме — старшим продавцом в круглосуточном магазине. Осенью того же года вместе с Дилей и Бобуром в Россию приехал племянник Дили, Диёрбек (20 лет). Изначально предполагалось, что Бобур будет ходить в школу, а Диёрбек — помогать в магазине Диле. Однако в школу Бобура устроить не получилось: «Везде “нет мест” говорят», — а уровень знания русского языка не позволял Диёрбеку работать одному. Бобур, младший сын в семье, начал помогать маме в работе. В интервью Диля отметила, что Бобур говорит на русском лучше нее, что позволяло ему выступать в роли переводчика при работе с братом в магазине:

Да, если Бобур хочет остаться, конечно, я на гражданство документы подам, конечно, буду гражданство получать. А если Бобур родину выбирает, конечно, мы поедем там. Но скорее всего не знаю... скорее всего, Бобур туда поедет, потому что он хочет военным стать. Поэтому Бобур на родину собирается. Не знаю, посмотрим дальше. Все время покажет (Диля, 47 лет, зима 2019 г.).

Агентность Бобура помимо трудовой занятости прослеживается в том, как Диля формулирует важность выбора сына в дальнейшей траектории миграции семьи. Подобную ориентацию на выбор ребенком страны проживания фор-

мулировали в интервью несколько матерей. Этот не самый очевидный фактор агентности ребенка в миграции прослеживался именно в семьях, где женщины воспитывают детей без участия мужа.

При этом зыбкость и изменчивость планов семьи иллюстрируется следующим моментом из нашего с Дилей общения: во время интервью мы договорились пойти на следующей неделе в районный отдел образования, чтобы получить направление в школу для Бобура. Совместный визит за направлением переносился несколько раз, но так и не состоялся, поскольку Бобур решил поехать через несколько месяцев на родину и учиться там (ранее Диля рассказывала, что они планируют поездку в Самарканд на это время). Однако в Самарканд позже они не поехали из-за отсутствия финансовой возможности, и Бобур продолжал работать, пока магазин не закрылся на ремонт незадолго до режима самоизоляции.

Несмотря на отмеченные структурные проблемы доступа в школу, в этом кейсе стоит избежать виктимизации подростка: сам Бобур в ходе нашего общения не высказывал сожалений о том, что в школу попасть не удалось. Одна из волонтерок, которая занималась с подростком русским языком, отмечала, что в предыдущий приезд Бобур жаловался на учебу в школе и тоску по родине, но позже работа в магазине предметом жалоб в их разговорах не была. Статус младшего сына в узбекской семье, предполагающий заботу о родителях, оказывается более важным в принятии подростком решения о занятости. В этом случае агентность молодого человека, на мой взгляд, в значительной мере была обусловлена ожиданиями семьи от младшего сына и решимостью взяться за помощь матери. Интенциональность подростка, если говорить именно о направленности его выбора, видится направленной не столько на интеграцию (шаги по включению в местные сообщества или приобретению необходимых в них компетенций), сколько на помощь семье.

Разумеется, трудовая социализация вместо школы – не всегда сознательный волевой выбор детей. В следующем кейсе сценарий трудовой интеграции скорее обуславливается выбором родителей и ограниченным доступом к образованию.

С Гульнорой (49 лет) мы познакомились через другую информантку – непосредственно в НКО мы не взаимодействовали. Две дочери Гульноры уже взрослые, несколько лет назад обзавелись семьями и живут в Узбекистане. В трудовую миграцию в Россию Гульнора отправилась в 2010 г. после развода с мужем, оставив детей на попечение матери и брата. До этого у Гульноры был опыт трудовой миграции в Турцию – из-за проблем и обоснованных подозрений, что родственники бьют детей, она вернулась в Узбекистан. Однако через некоторое время мать Гульноры настояла на том, чтобы дочь снова поехала на заработки – в Россию. Через год после переезда в российский мегаполис Гульнора решила привезти детей. К этому времени Гульнора нашла работу и жилье, а также вышла замуж. Старшая дочь Гульноры приехала в Россию, не закончив девятый класс, а младшая – восьмой. Но в российскую школу их устроить не удалось:

В сентябре они их не взяли, вообще. Пришлось тогда что делать? Дома не сидеть. Хотя бы пускай русский язык знали, учились, я их устроила на работу, на неофициальную, конечно же. <...> Мы тогда за городом, в N жили. Тогда открылся цех там, где носки надо паковать, станки, они как упаковочный отдел работали. Носки упаковали. <...> Девочек там держала, прятала, честно говоря. В (название мегаполиса. – Л.Г.) они бы не могли вот

так. Их бы сразу поймали. Вы же знаете, что несовершеннолетний ребенок если будет работать — это судебное дело. <...> Получается, я бы тоже была виновата, что заставляю детей работать. Поэтому я просто боялась. Я тогда, честно говоря, знала это, что нельзя работать несовершеннолетним детям, поэтому я их там прятала. Больше никак (Гульнора, 49 лет, весна 2023 г.).

Ограниченный доступ к образованию, как отмечено Гульнорой выше, делал возможным два сценария для детей: сидеть дома или работать. Гульнора отмечает, что идея принадлежала самим дочерям — в цеху работали узбечки, с которыми они начали общаться:

Гульнора: Хотя и в чужой стране, все равно ищите кого-то, с кем-то общаться. Вот они там нашли себе: “Мама, там цех открылся”, — они хотят на работу. “Давай я пойду, посмотрю, что это за цех, узнаю, что к чему. Подумаем, с папой обсудим это все. Разрешит — потом пойдете работать”, — я посмотрела. Работодатель очень хороший там, отношение хорошее. Там все девочки работали, мужчин там не было.

Л.Г.: Это было важно для вас?

Гульнора: Да. Так муж согласился, что там нет мужчин на работе.

В данном случае в выборе сценария интеграции детей более заметны роль взрослых и проблемы доступа к школьному образованию. Несмотря на понимание того, что труд детей без российского гражданства запрещен, Гульнора все же устроила дочерей на работу, как она отмечает сама, с целью языковой интеграции:

Гульнора: Не знаю, когда тогда сказали, что “нет, детей ваших не возьмем, они язык не знают, ничего не знают”...

Л.Г.: Это в школе сказали?

Гульнора: Да, в школе директор сказал. Я просто взяла и устроила их, где русские женщины работают.

Л.Г.: То есть там были и узбечки, и русские?

Гульнора: Да. Потом я русских девочек попросила: “Пожалуйста, общайтесь с ними на русском языке побольше”. Там все узбечки на русском разговаривают, а мои-то дундуки сидят. “Пожалуйста, моих девочек учите русскому языку, а то они пропадут”.

Будучи уже совершеннолетними, дочери сообщили матери, что устали и хотят вернуться в Узбекистан. Там девушки до замужества самостоятельно жили в доме, построенном Гульнорой. Примечательно то, что решение о возможности их трудовой занятости не принималось единолично: для дочерей это было возможностью выходить из дома и общаться, Гульнора видела в этом способ выучить детей русскому языку, а ее муж исключал возможные репутационные риски для девушек. Агентность детей воплощается в обстоятельствах, задающих для нее рамки: невозможность устроиться в школу из-за незнания языка, невозможность вернуться в дом родителей Гульноры из-за отношения ее родственников, запрос на изучение детьми русского языка, возможность теневой занятости — в том числе несовершеннолетних.

Кейсы выше иллюстрируют, что действия и порой противоречивые планы семьи определяются констелляцией различных факторов и событий. Некоторые

аспекты интеграции — например, включенность детей в образовательные институты — довольно неустойчивы и не всегда доступны, говорить о них можно лишь в синхроническом срезе. Так же, как и взрослые мигранты, дети вовлекаются в транснациональную мобильность, и включение в российскую школу не предполагает линейного движения к дальнейшей жизни в России. Практика возвратной миграции актуальна и для детей, и в ряде случаев они могут пользоваться возможностью выбора страны проживания. Но в ситуациях, когда включение в образовательную среду оказывается затруднено, этот выбор оказывается мотивирован не только свободой, предоставляемой семьей, но и структурными препятствиями в образовании (определение в российских школах в классы, где учатся дети на несколько лет младше, перспектива остаться в классе на “второй год”). Этот фактор парадоксальным образом подчеркивает агентность детей в миграции: родители готовы предоставить ребенку выбор в условиях отсутствия благоприятных условий для интеграции в российской школе.

При рассмотрении семьи как единицы миграции обнаруживается нелинейный сценарий жизни в новой стране, который определяет включение в ее институты и сообщества взрослых и детей. Имеют место скорее разнонаправленные интенции, которые вместе с институциональной устроенностью определяют возможность детей влиять на семейные решения. Сценарии включения в российское общество могут отличаться даже внутри одной семьи — в зависимости от доступности образования, от возраста и гендера детей. Важную роль при этом играют и представления о российских детях, вселяющие родителям тревогу относительно социализации в школе. Это не самый весомый фактор доступа к образованию, однако подчеркивающий то, как решения взрослых очерчивают рамки агентности детей.

Трудности включения в школу парадоксальным образом могут предоставлять детям выбор как страны проживания, так и занятости. Сценарии, не предполагающие включения в образовательные институты (к примеру, трудовая миграция подростков), в приведенных кейсах иллюстрируют логику следования семейным интересам. В этих случаях выбор подростков, который обозначался взрослыми как самостоятельный, подкрепляется семейными обязательствами.

Новые имена: практика включения в русскоязычные сообщества

В исследованиях включения детей-инофонов в школы в крупных российских городах отмечается, что “мигрантские” классы оказываются не столько мигрантскими (где детей из семей мигрантов может быть всего несколько), сколько включающими детей из семей с невысоким социальным статусом (*Demintseva* 2020: 599; *Александров и др.* 2012б: 196). Так, для семей с миграционным опытом миф об “испорченности” детей в России может подкрепляться опытом взаимодействия через школу с семьями из социально уязвимых групп (к примеру, где родители страдают от алкогольной или наркотической зависимости). В этом контексте перспектива классической интеграции для детей — прямое включение в сообщества — может скорее отпугивать родителей. Вместе с тем существуют и приемлемые маркеры, и практики принадлежности к “местному” сообществу, одну из которых я хотела бы рассмотреть в этом разделе, а именно — приобретение детьми мигрантов “русского” имени в образовательной среде.

Во время полевой работы в летнем лагере НКО я познакомилась с двумя братьями из Узбекистана: старший представлялся Сережей (12 лет, “родное” имя ребенка — Абдулазиз), а младший брат (Тахир, 10 лет) — Томом. Когда Тома назвали Тахиром, ребенок возмущенно указал, что его имя — Том. Практика изменения имени наблюдается и в других контекстах включения ребенка в новую культурную образовательную среду: например, в северных школах-интернатах (Лярская 2006). Здесь же вспоминается общественная дискуссия на тему изменения “этнических” имен в России (Папу зовут Мунир 2019, Рымбу 2021). В этом разделе я хотела бы ответить на вопросы, каким смыслом наделяется приобретение “русского” имени самими детьми и какова в этих кейсах их агентность.

В ряде случаев приобретение ребенком “русского” имени — инициатива школьных учителей. В НКО преподаватели интересовались “настоящим” именем ребенка, поскольку имя представляется для них важной частью человеческой индивидуальности. Такого рода индивидуализирующий подход не всегда имеет место в общеобразовательной школе:

Мальчик, да, по-моему, тоже был из Таджикистана. <...> Он приходит, говорит имя русское. Мы с ним такие... тихонечко поговорила: “Слушай, а что тебе не нравится имя... свое, родное?”. Он говорит: “Нравится как бы, но я вот сколько живу в России, вот, и... ну, смеются”. Я говорю: “Ну, хорошо, а в школе что? Тоже смеются что ли?” Говорю: “У нас, в принципе-то, сейчас... каких только имен нет”. “В школе тоже смеются, и учитель мне предложила вот взять это имя. Называйте меня так”. И ты понимаешь, на самом деле, это ломка. <...> *Мне это не очень понятно, потому что для меня имя — это очень ценно* (Мария, 45 лет, волонтерка-преподавательница, зима 2019 г.).

В ходе полевой работы приобретение новых имен не всегда самими носителями обозначалось в качестве болезненного опыта, как это интерпретируется преподавательницей выше. Здесь важно обозначить специфику мультикультурного поля, где чаще встречаются мусульманские имена: в целом приобретение “русского” имени оказывалось не так уж и популярно вне монолингвальной русскоязычной среды. В ходе общения некоторые родители, живущие в России больше десяти лет, отмечали, что и не думали представлять себя или для ребенка иными именами. Информантка (Узбекистан, 40 лет), мама одного из учеников, на мой вопрос-наблюдение о том, почему соседка зовёт ее Машей, с раздражением отметила, что та никак не может запомнить имя — везде, в том числе на работе, ее зовут узбекским именем.

Именно ненормативность практики приобретения “русских” имен в мультикультурном поле ставит вопрос о том, каково ее значение в других контекстах. Волонтеры отмечали в интервью: “вам так проще” обозначалось в качестве причины обозначения “русского” имени самими детьми. Но в среде, где почти у всех “настоящие” имена, “русское” имя скорее будет восприниматься детьми как необычное.

Когда представлялась Махбуба, Севинч подколола, мол, “Мария”. Я уточнила: это ее русское имя? Махбуба ответила, что учительница не может запомнить ее имя и называет Марией (Полевой дневник, осень 2019 г.).

“Называй меня так, потому что ты не выговоришь мое настоящее имя”. Я такая: “Ну, с чего бы это? (с легким смехом) Вообще, скорее всего, выговорю”. Есть, да, такие истории, когда дети говорят: “Вот, называй меня так”, – ну, русским именем, а потом они слышат, что всех остальных детей вокруг я называю их узбекскими именами, таджикскими, азербайджанскими именами, и говорят: “Блин, ну ладно, давай все-таки, да, моим, настоящим именем” (Даша, 28 лет, волонтерка-преподавательница, весна 2019 г.).

Некоторые дети, уехавшие из России на долгое время, меняли имена после возвращения. Так, Джахонгир (11 лет) впервые приехал в Россию в четыре года и посещал занятия под “настоящим” именем. Вскоре мальчик вернулся в Узбекистан, но по прибытии в Россию через пять лет представлялся на занятиях как Женя. Ребята из Узбекистана, с которыми мальчик подружился на занятиях, стали со временем называть его Джахонгир – как и преподаватели-волонтеры. Мальчик использовал оба имени, не настаивая на “русском” в мультикультурном кругу общения. В другом случае брат и сестра, обучавшиеся в начальной школе в России, напротив, вернулись после года учебы в Узбекистане с “родными” именами. Алишер (16 лет) на вопрос о том, кому принадлежала инициатива “русского” имени, отвечает в интервью: «*Мы сами придумали*, типа чтобы этим... как там... до четвертого класса меня звали Митей, сейчас, если я увижу своих одноклассников, которые... учился сначала, то они скажут сразу: “Митя, Митя”. А сейчас типа в школе меня зовут просто Алишер или просто Али» (Алишер, 16 лет, зима 2020 г.).

В этом кейсе “русское” имя возникает и в случае фонетически достаточно простого для монолингвального носителя русского языка имени. Алишер утверждает, что сам решил приобрести новое имя. Вероятно, как и его младшая сестра Хадия, которая, по словам волонтерки, занимавшейся с ребятами во время их первого приезда, *настаивала* на том, чтобы ее называли Марина. Имя, выбираемое учителями или русскоязычными одноклассниками или коллегами, фонетически бывает по крайней мере отдаленно похожим на то, которым представлялся его носитель. В этом случае примечательно, что мальчик подобрал себе имя сам, обозначая собственные интенции и выбор. Алишер объясняет, что желание приобрести новое имя было связано с “детскими фантазиями”, а само имя он нашел в книжке:

Л.Г.: А почему вообще была идея такая у тебя – поменять имя?

Алишер: Ну, чтобы нетрудно было произнести ребятам, друзьям, учителям.

Л.Г.: А им трудно сказать “Алишер”? Это сложно?

Алишер: Ну, вроде, ну, мои предположения были, то есть я... и все называли меня Митей (Алишер, 16 лет, зима 2020 г.).

Здесь Алишер формулирует причину приобретения русского имени как личный выбор. Однако такая практика может представляться как упрощающая включение в русскоязычные сообщества также самими принимающими сообществами – например, в образовательной среде со стороны учителей или коллег. Общеобразовательная школа оказывается гомогенизирующим монолингвальным пространством. В иной образовательной среде, например волонтерками НКО, эта практика не обозначается релевантной и востребованной. Со стороны детей и родителей с миграционным опытом “русское” имя озвучивается именно в русскоязычной среде, постепенно пропадая в мультикультурном сообществе.

Некоторые волонтеры в интервью предполагали, что в русскоязычной среде новое имя приобретается из-за нежелания ребенка выделяться — и по той же причине “настоящее” имя проявляется в этнически и лингвистически неоднородной среде. Здесь агентность детей явно обозначается выбором того или иного имени в зависимости от сообщества, в которое они включаются. Можно сделать вывод, что практика приобретения “русских” имен полагается разными акторами как релевантная контексту включения именно в русскоязычные сообщества. Однако и в семье дети могут пользоваться “внешним” именем:

Л.Г.: А почему Лешу Лешей называют?

Самира: Потому что очень трудное имя

Л.Г.: Латиф?

Самира: Нет, Мухаммадлатифбек.

Л.Г.: А, Мухаммадлатифбек.

Самира: Вам выговорить-то лучше, вы-то можете, а другие — нет. У меня... учителя там вообще язык чуть (легкий смех. — *Л.Г.*) не сломали... “Ой, такое трудное имя, кто дал?” Я говорю: “Свекровь”. *Он сам не называет так. Он сам не называет* (Самира, 36 лет, лето 2023 г.).

В данном случае выбор подростка, как именно представляться, пал, по словам матери, на менее “трудное” и более краткое имя. Причем инициатива изначально не принадлежала ни семье, ни ребенку:

ЛГ: А кто придумал, что... сократить Леша?

Самира: Ну, это в садике, в Н садик ходили, когда приехали, говорит: “У вас у ребенка такое трудное имя, мне не выговорить, давайте мы сократим?” Говорю: “Как? Я не знаю”. Вот она начала: “Леша, Леша, Леша”.

Л.Г.: И в семье теперь его тоже Лешей зовут?

Самира: Да. И маленький Хабиб тоже: “Леша, пойдем гулять”. <... > Да, вот так вот. Стал Лешей. Он потом как бы... сейчас хочет поменять, но не поменяется. *В 18 лет, по-моему, только можно убрать вот это “Мухаммад” и оставить “Латифбек”.* Он так хочет. Потому что он измучился: в журналы не помещается, в аттестат... какое-то длинное, отчество не помещается. Он говорит: “Мама, вы почему так назвали?” Я говорю: “Это вот иди к дедушке, — говорю, — это не мне” (Самира, 36 лет, лето 2023 г.).

Любопытно, что конструкт “русскости” в подборе имени может при этом не предполагать очевидно “русского” имени (как в случае ребенка с именем Том) — некоторые дети обозначали как таковое сокращенное имя. Так, Мухаммадвафо (11 лет) на занятиях обозначил, что его “русское” имя — Мухаммад. Ахмед (14 лет) озвучил, что его “русское” имя — Ахмад. Степень упрощения имени для русскоязычного сообщества оказывается вариативной, как и представления о “русскости”. И эти имена сообщают сами дети при знакомстве с преподавательницами — родители, представляя ребенка или при записи на занятия, редко используют “русское” имя.

В некоторых случаях дети, представившиеся приобретенными именами на первых занятиях в НКО, где нет гомогенной русскоязычной среды, упорно не хотели сообщать иные имена и при заинтересованности волонтеров и других

детей. Преподаватели обыкновенно не настаивают – ребенок может со временем сообщить “родное” имя. Волонтерка Даша отмечает, что в случае Абдулазиза-Сергея, брата Тома, мальчик просто не отзывался, когда его называли иначе. В то же время Том-Тахир откликался на имя Тахир и, по словам Даши, “приходил в себя”, когда ему адресовали замечания:

Понятно, я не называла его так часто, потому что он сам просил называть его Том. И у нас был разговор с тем, почему Том, он говорит: “Так звучит круто же”. Ну и я говорю: “Да, есть такое американское имя”. Он говорит: “Да, мне нравится, круто звучит”. *То есть он выбрал себе прозвище, которое круто звучит, и... это скорее похоже на выбор сознательный имени, а не облегчение произношения твоего имени для русских людей, а это частая мотивация типа: “Почему ты просишь себя называть так?” – “Потому что тебе проще”*. Ну, тебе так говорили, и мне так говорили несколько раз (Даша, 28 лет, волонтерка-преподавательница, весна 2019 г.).

Высокая контекстуальность практики приобретения более похожих на “русские” имен, с одной стороны, отсылает к ее неустойчивости; с другой стороны, ставит вопрос о том, какие именно культурные практики требуются для включения в русскоязычные сообщества. Понимание этого процесса изнутри складывается на пересечении идеологии принимающих сообществ, а также представлений о “русскости” и о соответствующих культурных практиках. Так, мультикультурная среда на занятиях в НКО не указывает на релевантность приобретения нового имени.

В преимущественно русскоязычном мегаполисе, где сильны монолингвальные установки, использование “русского” имени оказывается одним из маркеров. Внешние исследовательские категории могут не охватывать подобные культурные практики как менее значительные, чем, например, возможность мигрантов включаться в образовательные институты страны или получить гражданство. Однако вышеописанные кейсы вскрывают то, какие конструкты действуют в процессе интеграции/ассимиляции изнутри и каково значение агентности детей в этой практике. Некоторые дети обозначают новое имя как личный выбор, но его контекст, где этот выбор принимается, отсылает к установкам образовательной среды (например, на монолингвальность).

* * *

Разные формы агентности детей и степень ее выраженности в семейной миграции, разумеется, не исчерпываются приведенными наблюдениями и размышлениями. На материале описанных кейсов выделяются основные факторы, которые очерчивают агентность детей. Весомую роль играют возраст и гендер детей, семейные обязательства, участие в решениях обоих родителей, а также та социальная среда, в которую дети включаются в России. Эти же факторы определяют возможность выбора детей в ситуации образовательной неустроенности – трудовая занятость, помощь родителям дома или возвращение в страну отправления. Возможность детской агентности проявиться во многом определяется ее семейными рамками – насколько взрослые готовы предоставлять детям выбор или ограничивать его.

Школы с детьми из социально незащищенных семей отчасти могут подкреплять мифы о “неблагополучном” детстве и тревогу у родителей-мигрантов отно-

сительно настоящего и будущего детей в России. Это одна из причин неустойчивости включения в образовательные институты — наряду с политикой помещения детей в классы с “понижением”. К сожалению, сложившаяся миграционная политика не предполагает низкого порога доступа к образованию в России. При этом парадоксальным образом препятствия в доступе к школе могут ярче проявить агентность детей, у которых появляется возможность совершить выбор страны проживания или предпочесть школе трудовую занятость. Решения при этом вписываются в интересы семьи: так, подросток из узбекской семьи выбирает помогать матери на ее рабочем месте вместо учебы в школе, следуя культурно специфическим семейным обязательствам младшего сына. Это не всегда значит, что взрослые предпочитают образованию детей работу — причиной трудоустройства может быть запрос на изучение русского языка, без знания которого поступление в школу значительно затруднено.

Одна из практик включения в русскоязычные сообщества, в которой ярко проявляется агентность детей в новой среде, — приобретение “русских” имен. В России некоторые дети с миграционным опытом приобретают “русское” имя и используют его в контекстах, которые сами полагают релевантными. Такими оказываются сообщества в школе, детском саду, где идея приобретения другого имени может принадлежать не самим детям, а воспитателям, учителям, ровесникам. Здесь также важно отметить агентность взрослых — учителей или воспитателей, — которые могут инициировать приобретение нового имени. Или же, как волонтеры в наблюдаемой среде НКО, взрослые могут не стремиться “перевести” ребенка из отличной культуры в строго монолингвальную русскоязычную среду. В разных контекстах дети могут самостоятельно решать, представляться ли “русскими” именами — и выбирать их согласно своим вкусам. В мультикультурной среде, где проводилось включенное наблюдение, эта практика оказывалась не так релевантна, как в монолингвальных сообществах, и дети могли возвращаться к “родным” именам. Некоторые дети меняли имена после возвращения из страны отправления — так, по прошествии нескольких лет они могли возвращаться на занятия в НКО с новыми для волонтеров именами.

В широком контексте агентность детей очерчена средой русскоязычного мегаполиса с сильными монолингвальными установками. Здесь интересны маркеры отношений детей не только с сообществами, культурой и языком “принимающей” страны, но и с “родными” — те сложные гибридные субъектности, которые могут складываться в процессе миграции.

Примечания

¹ *Троицкий К.* Всеобщее право не для каждого. Доступ к школьному образованию для детей беженцев и трудовых мигрантов в России. М.: Доклад Комитета “Гражданское содействие”, 2017 (Комитет “Гражданское содействие” внесен 20.04.2015 г. Министерством Юстиции РФ в реестр организаций, исполняющих функции иностранных агентов).

Источники и материалы

Боровикова 2021 — Боровикова К. Путин хочет сократить количество детей мигрантов в школах, чтобы они “не создавали проблем”. Что об этом думают учителя и родители? // Сноб. 05.04.2021. <https://snob.ru/entry/205633>

- Депутаты 2013 — Депутаты предложили запретить детям мигрантов посещать школы и детсады // Forbes. 03.10.2013. <https://www.forbes.ru/news/245740-deputaty-predlozhili-zapretit-detyam-migrantov-poseshchat-shkoly-i-detsady>
- Конвенция 1989 — Конвенция о правах ребенка. Принята резолюцией 44/25 Генеральной Ассамблеи от 20 ноября 1989 года // Официальные отчеты Генеральной Ассамблеи, сорок четвертая сессия, Дополнение № 49 (A/44/49). С. 230–239. https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/childcon.shtml
- Папу зовут Мунир 2019 — “Папу зовут Мунир, но для русских он Миша”. В России запустили флешмоб #СтертыеИмена // BBC News Русская служба. 12.12.2019. https://www.bbc.com/russian/other-news-50762855?SThisFB&fbclid=IwAR1__RrFjKYNPqJJprYodNOB-fC3ZerYaBeSZ9GSM6Ok94K6PMYKOghVdD8
- Рымбу 2021 — Рымбу Г. Егана Джаббарова. Мое сложное имя (эссе) // Syg.ma. 28.01.2021. <https://syg.ma/@galina-1/ieghana-dzhabbarova-moio-slozhnoie-imia-essie>
- Щербакова 2022 — Щербакова А. В Госдуме предложили запретить детям мигрантов учиться в российских школах // Lenta.ru. 09.02.2022. <https://lenta.ru/news/2022/02/09/milonovs>

Научная литература

- Абашин С.Н. Среднеазиатская миграция: практики, локальные сообщества, транснационализм // Этнографическое обозрение. 2012. № 4. С. 3–13.
- Абашин С.Н. Возвращение домой: семейные и миграционные стратегии в Узбекистане // Ab Imperio. 2015. № 3. С. 125–165.
- Акифьева Р.Н. Дети и родители-мигранты в Санкт-Петербурге: несогласованные линии поведения // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 117–134.
- Александров Д.А. и др. Положение детей мигрантов в Санкт-Петербурге. М.: Детский фонд ООН (ЮНИСЕФ), 2012а.
- Александров Д.А., Баранова В.В., Иванюшина В.А. Дети и родители-мигранты во взаимодействии с российской школой // Вопросы образования. 2012б. № 1. С. 176–199.
- Байфорд Э. и др. Форум: В поисках детской субъектности // Антропологический форум. 2019. № 42. С. 9–106. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2019-15-42-9-106>
- Баранова В.В. Языковая социализация детей мигрантов // Антропологический форум. 2012. № 17. С. 157–172.
- Борисова Е.В. Родительство на расстоянии: транснациональные практики в семьях мигрантов из Таджикистана // Антропологический форум. 2016. № 28. С. 228–245.
- Борисова Е.В. Детская мобильность в контексте миграции из Таджикистана // Социологические исследования. 2017а. № 8. С. 73–80. <https://doi.org/10.7868/S0132162517080086>
- Борисова Е.В. “Не стала здороваться — вот что значит ездить в Россию!”: возвращение детей мигрантов как предмет моральных суждений в Таджикистане // Этнографическое обозрение. 2017б. № 3. С. 16–31.
- Бредникова О., Кайзер М. Транснационализм и транслокальность (комментарии к терминологии) // Миграция и национальное государство / Под ред. Т. Бараулиной, О. Карпенко. СПб.: ЦНСИ. 2004. С. 133–146.

- Бредникова О.Е., Сабирова Г.А.* Дети в мигрантских семьях: родительские стратегии в транснациональных контекстах // Антропологический форум. 2015. № 26. С. 127–152.
- Варшавер Е.А., Рочева А.Л., Иванова Н.С.* Интеграция мигрантов второго поколения в возрасте 18–35 лет в России: результаты исследовательского проекта // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2019. № 2 (150). С. С. 318–364. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2019.2.15>
- Козловская А.Ю., Козлова А.В.* Детская агентность как предмет теоретической дискуссии и практическая проблема (антропологический комментарий) // Антропологический форум. 2020. № 45. С. 11–25. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2020-16-45-11-25>
- Лярская Е.В.* “У них же все не как у людей...”: некоторые стереотипные представления педагогов Ямало-Ненецкого округа о тундровиках // Антропологический форум. 2006. № . 5. С. 242–258.
- Панова Е.А., Федорова К.С.* Иноэтничные дети в петербургской школе: мифы и реальность (по материалам социолингвистического исследования) // Журнал исследований социальной политики. 2006. Т. 4 (1). С. 81–102.
- Пешкова В.М.* Транснациональное детство. Часть I: постановка вопроса и обзор основных теоретико-методологических подходов // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2021. № 4. С. 451–467. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.4.1803>
- Сабирова Г.А.* “Возвращение после возвращения”: повторная трудовая миграция в Россию // Этнографическое обозрение. 2017. № 3. С. 63–75.
- Сабирова Г.А., Андреева Ю.В.* Школьная дружеская компания подростка с миграционной историей // Журнал социологии и социальной антропологии. 2014. Т. 17 (1). С. 170–189.
- Bakewell O.* Some Reflections on Structure and Agency in Migration Theory // Journal of Ethnic and Migration Studies. 2010. Vol. 36 (10). P. 1689–1708. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2010.489382>
- Demintseva E.* Migrant Schools’ and the “Children of Migrants”: Constructing Boundaries Around and Inside School Space // Race Ethnicity and Education. 2020. Vol. 23 (4). P. 598–612. <https://doi.org/10.1080/13613324.2018.1538126>
- Guo K., Dalli C.* Belonging as a Force of Agency: An Exploration of Immigrant Children’s Everyday Life in Early Childhood Settings // Global Studies of Childhood. 2016. Vol. 6 (3). P. 254–267. <https://doi.org/10.1177/2043610616665036>
- Maksutova A.* Children of Post-Soviet Transnationalism: Integration Potential of Labour Migrants from Central Asia in Russia. Münster: LIT Verlag, 2019.
- Orellana M.F.* Responsibilities of Children in Latino Immigrant Homes // New Directions for Youth Development. 2003. Vol. 2003 (100). P. 25–39. <https://doi.org/10.1002/yd.61>
- Orellana M.F., Thorne B., Chee A., Lam W.S.E.* Transnational Childhoods: The Participation of Children in Processes of Family Migration // Social Problems. 2001. Vol. 48 (4). P. 572–591. <https://doi.org/10.1525/sp.2001.48.4.572>
- Orgocka A.* Vulnerable yet Agentic: Independent Child Migrants and Opportunity Structures // New Directions for Child and Adolescent Development. 2012. No. 136. P. 1–11. <https://doi.org/10.1002/cad.20007>
- Portes A., Zhou M.* The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Vari-

- ants // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 1993. Vol. 530 (1). P. 74–96. <https://doi.org/10.1177/0002716293530001006>
- Revis M.A Bourdieusian Perspective on Child Agency in Family Language Policy // *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*. 2019. Vol. 22 (2). P. 177–191. <https://doi.org/10.1080/13670050.2016.1239691>
- Thompson A. et al. Re-conceptualising Agency in Migrant Children from Central America and Mexico // *Undocumented and Unaccompanied: Children of Migration in the European Union and the United States* / Eds. C. Menjívar, K.M. Perreira. L.: Routledge, 2021. P. 39–56.
- White A., Ni Laoire C., Tyrrell N., Carpena-Méndez F. Children's Roles in Transnational Migration // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2011. Vol. 37 (8). P. 1159–1170. <https://doi.org/10.1080/1369183x.2011.590635>

Research Article

Garipova, L.M. Children's Agency in Migration Strategies and Integration Scenarios [Agentnost' detei v migratsionnykh strategiakh i stsenariiakh integratsii]. *Emograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 113–135. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050071> EDN: ASBLAU ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Leisan Garipova | <https://orcid.org/0009-0002-0614-7014> | lgaripova@eu.spb.ru | Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (24/35, bldg 5, Krzhizhanovskogo St., Moscow, 117218, Russia)

Keywords

children of migrants, children agency, integration, assimilation, migrant children education, migration strategies, migration scenarios

Abstract

The article presents case studies examining various forms of children's agency in migrant's strategies and migration scenarios. Drawn on interviews and field research among migrant families in a large Russian city, it is thematically split into two parts. The first discusses the role of children in making decisions on the country of residence and education in the context of family migration. Here, a number of cases are taken to demonstrate how obstacles to education access influence children's agency and how the latter gets embedded in family responsibilities. The second part specifically addresses a practice of acquiring a "Russian" name, that is the practice of engaging children in Russian-speaking communities that may be observed in the educational milieu.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant number 22-18-00377]

References

- Abashin, S.N. 2015. Vozvrashchenie domoi: semeinye i migratsionnye strategii v Uzbekistane [Returning Home: Family and Migration Strategies in Uzbekistan]. *Ab Imperio* 3: 125–165.
- Abashin, S.N. 2012. Sredneaziatskaia migratsiia: praktiki, lokal'nye soobshchestva, transnatsionalizm [Central Asian Migration: Practices, Local Communities, Transnationalism]. *Emograficheskoe obozrenie* 4: 3–13.
- Akifyeva, R.N. 2015. Deti i roditeli-migranty v Sankt-Peterburge: nesoglasovannye linii povedeniia [Children and Their Migrant Parents in St. Petersburg: Divergent

- Lines of Behavior]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 117–134.
- Aleksandrov, D.A., et al. 2012. *Polozhenie detei migrantov v Sankt-Peterburge* [The Status of Migrant Children in St. Petersburg]. Moscow: Detskii fond OON (YuNISEF).
- Aleksandrov, D.A., et al. 2012. Deti i roditeli-migranty vo vzaimodeistvii s rossiiskoi shkoloj [Migrant Children and Parents in Interaction with Russian Schools]. *Voprosy obrazovaniia* 1: 176–199.
- Baranova, V.V. 2012. Yazykovaia sotsializatsiia detei migrantov [Language Acquisition of Migrant Children]. *Antropologicheskii forum* 17: 157–172.
- Borisova, E.V. 2016. Roditel'stvo na rasstoianii: transnatsional'nye praktiki v sem'iakh migrantov iz Tadzhikistana [Parenting at a Distance: Transnational Practices in Migrant Families from Tajikistan]. *Antropologicheskii forum* 28: 228–245.
- Borisova, E.V. 2017. Detskaia mobil'nost' v kontekste migratsii iz Tadzhikistana [Child Mobility and Transnational Imagination in the Context of Migration from Tajikistan]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 8: 73–80. <https://doi.org/10.7868/S0132162517080086>
- Borisova, E.V. 2017. “Ne stala zdorovat'sia – vot chto znachit ezdit' v Rossiiu!”: vozvrashcheniie detei migrantov kak predmet moral'nykh suzhdenii v Tadzhikistane [“She no Longer Greets Us – That's What Going to Russia Means”: The Return of Migrant Children as an Object of Moral Judgment in Tajikistan]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 16–31.
- Brednikova, O., and M. Kaeser. 2004. Transnatsionalizm i translokal'nost' (kommentarii k terminologii) [Transnationalism and Translocality (Comments on Terminology)]. In *Migratsiia i natsional'noe gosudarstvo* [Migration and Nation State], edited by T. Baraulina and O. Karpenko, 133–146. St. Petersburg: TsNSI.
- Brednikova, O.E., and G.A. Sabirova. 2015. Deti v migrantskikh sem'iakh: roditel'skie strategii v transnatsional'nykh kontekstakh [Children in Migrant Families: Parenting Strategies in Transnational Contexts]. *Antropologicheskii forum* 26: 127–152.
- Byford, A., et al. 2019. Forum: V poiskakh detskoj sub'ektnosti [Forum: Children as Subjects]. *Antropologicheskii forum* 42: 9–106.
- Varshaver, E.A., A.L. Rocheva, and N.S. Ivanova. 2019. Integratsiia migrantov vtorogo pokoleniia v vozraste 18–35 let v Rossii: rezul'taty issledovatel'skogo proekta [Second Generation Migrants Aged 18–35 in Russia: Research Project Results]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 2 (150): C. 318–364. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2019.2.15>
- Kozlovskaya, A.Y., and A.V. Kozlova. 2020. Detskaia agentnost' kak predmet teoreticheskoi diskussii i prakticheskaiia problema (antropologicheskii kommentarii) [Children's Agency as a Theoretical Problem and a Practical Concern (an Anthropological Remark)]. *Antropologicheskii forum* 45: 11–25. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2020-16-45-11-25>
- Liarskaia, E.V. 2006. “U nikh zhe vse ne kak u liudei...”: nekotorye stereotipnye predstavleniia pedagogov Iamal'-Nenetskogo okruga o tundrovikakh [“They Are Not Like Other People...”: Some Stereotypes of Teachers from the Yamalo-Nenets Autonomous Okrug about Tundra People]. *Antropologicheskii forum* 5: 242–258.
- Panova, E.A., and K.S. Fedorova. 2006. Inoetnichnye deti v petersburgskoi shkole: mify i real'nost' (po materialam sotsiolingvisticheskogo issledovaniia) [Ethnic Minorities Children in St. Petersburg School: Myths and Reality (Based on Sociolinguistic Research)]. *Zhurnal issledovaniia sotsial'noi politiki* 4 (1): 81–102.

- Peshkova, V.M. 2021. Transnatsional'noe detstvo. Chast' I: postanovka voprosa i obzor osnovnykh teoretiko-metodologicheskikh podkhodov [Transnational Childhood, Part I: The Review of Theoretical Approaches and Formulation of the Research Question]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 4: 451–467. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.4.1803>
- Sabirova, G.A. 2017. “Vozvrashcheniie posle vozvrashcheniia”: povtornaia trudovaia migratsiia v Rossiiu [“Return after Return”: Repeated Labor Migration to Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 63–75.
- Sabirova, G.A., and Y.V. Andreeva. 2014. Shkol'naia družheskaia kompaniia podrostanta s migratsionnoi istoriei [School Group of Friends of a Teenager's with a Migration Background]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 17 (1): 170–189.
- Bakewell, O. 2010. Some Reflections on Structure and Agency in Migration Theory. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (10): 1689–1708. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2010.489382>
- Demintseva, E. 2020. “Migrant Schools” and the “Children of Migrants”: Constructing Boundaries Around and Inside School Space. *Race Ethnicity and Education* 23 (4): 598–612. <https://doi.org/10.1080/13613324.2018.1538126>
- Guo, K., and C. Dalli. 2016. Belonging as a Force of Agency: An Exploration of Immigrant Children's Everyday Life in Early Childhood Settings. *Global Studies of Childhood* 6 (3): 254–267. <https://doi.org/10.1177/2043610616665036>
- Maksutova, A. 2019. *Children of Post-Soviet Transnationalism: Integration Potential of Labour Migrants from Central Asia in Russia*. Münster: LIT Verlag.
- Orellana, M.F. 2003. Responsibilities of Children in Latino Immigrant Homes. *New Directions for Youth Development* 2003 (100): 25–39. <https://doi.org/10.1002/ym.61>
- Orellana M.F., B. Thorne, A. Chee, and W.S.E. Lam. 2001. Transnational Childhoods: The Participation of Children in Processes of Family Migration. *Social Problems* 48 (4): 572–591. <https://doi.org/10.1525/sp.2001.48.4.572>
- Orgocka, A. 2012. Vulnerable yet Agentic: Independent Child Migrants and Opportunity Structures. *New Directions for Child and Adolescent Development* 136: 1–11. <https://doi.org/10.1002/cad.20007>
- Portes, A., and M. Zhou. 1993. The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 530 (1): 74–96. <https://doi.org/10.1177/0002716293530001006>
- Revis, M. 2019. A Bourdieusian Perspective on Child Agency in Family Language Policy. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism* 22 (2): 177–191. <https://doi.org/10.1080/13670050.2016.1239691>
- Thompson, A., et al. 2021. Re-conceptualising Agency in Migrant Children from Central America and Mexico. In *Undocumented and Unaccompanied: Children of Migration in the European Union and the United States*, edited by C. Menjivar and K.M. Perreira, 39–56. London: Routledge.
- White A., C. Ni Laoire, N. Tyrrell, and F. Carpena-Méndez. 2011. Children's Roles in Transnational Migration. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37 (8): 1159–1170. <https://doi.org/10.1080/1369183x.2011.590635>

СТУДЕНТЫ В “СЕТИ”: СОЦИАЛЬНЫЕ МЕДИА КАК АКТОР СБОРКИ “СЕТЕВЫХ ПРОСТРАНСТВ” ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ МИГРАНТОВ В ИРКУТСКЕ

К.А. Иванов, Ю.О. Корешкова

Кирилл Андреевич Иванов | <http://orcid.org/0000-0002-3895-0082> | ivanov-ka@word.isu.ru | старший преподаватель кафедры китаеведения | Иркутский государственный университет (ул. Карла Маркса 1, Иркутск, 664003, Россия)

Юлия Олеговна Корешкова | <http://orcid.org/0000-0002-5582-6032> | yuliakodzhaeva@yandex.ru | младший научный сотрудник научно-исследовательской части | Иркутский государственный университет (ул. Карла Маркса 1, Иркутск, 664003, Россия)

Ключевые слова

образовательная миграция, евклидово пространство, сетевое пространство, дигитальные практики, социальные медиа, Иркутск

Аннотация

Данная статья посвящена изучению повседневных онлайн- и офлайн-практик, осуществляемых транслокальными (россиянами) и трансграничными (китайцами) студентами-мигрантами в Иркутске. Основываясь на идее, предложенной Д. Ло, о разделении “евклидова” и “сетевого” пространств, мы попытались объяснить, как участие студентов-мигрантов в разнообразных цифровых сообществах и группах выстраивает и стабилизирует различные сети отношений, как определяет их повседневные практики в месте пребывания. Мы показываем, что для китайских студентов участие в группах социальных медиа становится основой формирования их “сетевого пространства”. Для россиян социальные сети служат лишь дополнением к офлайн-практикам, по сути, играют обслуживающую роль при выстраивании “сетевого пространства”. Таким образом, ежедневно находясь физически в одних и тех же местах (“евклидово пространство”), иногородние и иностранные студенты воспринимают и потребляют их по-разному, так как одновременно пребывают в различных “сетевых пространствах”.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-78-10075] (<https://rscf.ru/project/22-78-10075/>)

Статья поступила 26.12.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 19.06.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Иванов К.А., Корешкова Ю.О. Студенты в “сети”: социальные медиа как актор сборки “сетевых пространств” образовательных мигрантов в Иркутске // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 136–156. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050087> EDN: ASBGHO

Ivanov, K.A., and I.O. Koreshkova. 2024. Studenty v “seti”: sotsial’nye media kak aktor sborki “setevykh prostranstv” obrazovatel’nykh migrantov v Irkutske [Students on the “Web”: Social Media as an Actor in Assembling “Network Spaces” of Educational Migrants in Irkutsk]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 136–156. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050087> EDN: ASBGHO

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Стремительное распространение цифровых технологий становится сегодня важнейшим фактором социальных изменений (*Hilbert 2020*). С одной стороны, влияние цифровизации отмечается на макроуровне и затрагивает такие зонтичные области человеческой жизни, как экономика (см. напр.: *Xia et al. 2024*), управление и планирование (см. напр.: *Falk et al. 2017*), образование (см. напр.: *Haleem et al. 2020*) и др. С другой стороны, цифровизация оказывает существенное влияние и на микроуровнях, встраиваясь в повседневность. Важным процессом, обеспечившим включение в цифровые интеракции самого широкого круга акторов, от разного рода сообществ до отдельно взятых индивидуумов, стала “смартфон-революция” — массовое распространение беспроводных гаджетов с возможностью выхода в сеть Интернет, а также сопутствующие ему развитие пользовательского софта и эволюция технологий мобильной связи (*Mallinson 2015*). Особенно явно влияние цифровых технологий на повседневность проявляется среди городских жителей, для которых различные практики и дискурсы офлайна и онлайна смешиваются, формируя гиперповседневность (*Amigo et al. 2017*) — особый режим жизни, позволяющий пользователям цифровых ресурсов вне зависимости от конкретного местонахождения, фактически непрерывно коммуницировать как друг с другом и с сообществами, с которыми они аффилированы, так и с различными объектами и учреждениями в городе.

Ярким примером городских обывателей, сталкивающихся с дефицитом информации, нехваткой жизненно-важных ресурсов, ограниченностью во времени, сложностями бюрократического плана и банальной дезориентацией, являются мигранты. Использование цифровых площадок формирует и корректирует миграционные траектории (см. напр.: *Тимошкин и др. 2023*), а также упрощает процессы адаптации мигрантов на новом месте (см. напр.: *Haynes, Wang 2019*). Пожалуй, главными механизмами, позволяющими мигрантам через “цифру” преодолевать весь комплекс сложностей, являются обмен информацией и выстраивание горизонтальных связей в виртуальной среде выходцев с одной территории (см. напр.: *Timoshkin 2020*). Как показывают исследования, практики подобного типа характерны для сообществ как трансграничных мигрантов (см. напр.: *Кузелева-Саган и др. 2016*), так и внутренних (см. напр.: *Сметанин и др. 2023*).

Изучение образовательной миграции представляет собой отдельное направление исследований, которое характеризуется широким набором тем и теоретических подходов. При этом исследовательский фокус имеющихся работ ограничен главным образом рамками учебных процессов (см. напр.: *Kolova, Belkina 2023*). За скобками научных интересов остается повседневная жизнь студентов-мигрантов во внеобразовательных пространствах, таких как городская среда или цифровые платформы. Продолжающееся нахождение мигрантов в новом пространстве так или иначе формирует разные техники его считывания, использования и потребления (*Goodman et al. 2010: 3–40*). Влияние социальных медиа на повседневность иностранных студентов изучалось на зарубежном материале целым рядом исследователей. При этом применялись количественные методы — как отдельно (опросы, анкетирование, сбор и анализ данных социальных сетей) (см. напр.: *Yang 2018*), так и в комбинации с качественными методами (см. напр.: *Peng 2016; Sinanan, Gomes 2020*). Однако мы по-прежнему мало знаем, что сами мигранты, как трансграничные, так и транслокальные, говорят об использовании социальных медиа и их влиянии на повседневную жизнь.

Наша гипотеза состояла в том, что участие в цифровых сообществах влияет на использование пространств жизнедеятельности образовательными мигрантами и определяет их повседневные практики. Ежедневно находясь в одних и тех же местах, транслокальные и трансграничные образовательные мигранты воспринимают и используют их по-разному. Разница гипотетически объясняется включенностью в различные “сетевые пространства”, где использование конкретных цифровых площадок играет значительную роль в процессах не только встраивания в сети отношений, но и (пере)сборки этих сетей отношений. Другими словами, мы попытаемся продемонстрировать, как использование цифровых технологий, участие в цифровых сообществах формируют и стабилизируют сети отношений, влияют на восприятие различного рода пространств транслокальными/трансграничными студентами-мигрантами и, как следствие, определяют их повседневные практики и влияют на их адаптацию.

Материалы и методы

На первом этапе формирования выборки иностранных студентов мы намеренно ограничились студентами-первокурсниками из КНР. Во-первых, среди иностранцев, обучающихся в ИГУ, китайских студентов большинство: в 2022/2023 уч. г., как свидетельствуют внутренние отчеты университета¹, они составляли 64% (279 человек) от общего количества иностранных студентов, а в 2023/2024 уч. г. — 63% (310 человек) от обучающихся по программам бакалавриата и магистратуры. Во-вторых, географическая близость Китая, экономический потенциал Иркутской области, ее роль в логистической системе страны выступают существенными факторами, привлекающими китайцев и их капитал. Иркутск и его окрестности буквально оплетены “китайской” инфраструктурой, в частности, этнически маркированными рынками (Брызгина 2020), сельскохозяйственными предприятиями (Grigoriev, Koreshkova 2022), “китайским” общепитом (Дятлова 2017) и т.д. То есть можно говорить о существовании своеобразной дисперсно встроенной в город “китайской” экономической и пространственной компоненты, используемой самими пребывающими в городе китайцами.

Немаловажным “местом” коммуникации “иркутских китайцев” выступают соответствующие группы в китайских социальных сетях, в частности в *WeChat*. Один из авторов данной статьи на протяжении нескольких лет наблюдает повседневные дигитальные практики китайских мигрантов в регионе исследования, а также закрытые группы в *WeChat* (Koreshkova 2018; Ryzhova, Koreshkova 2022). Наличие собственной цифровой инфраструктуры значительно упрощает процессы адаптации китайских студентов, поскольку дает им возможность оказаться в привычной обстановке и формирует значительный информационный ресурс, снижающий издержки от пребывания в новом городе.

Следующим этапом формирования выборки стало определение атрибутов российских студентов-мигрантов. Как и в случае с китайцами, мы решили остановиться на первокурсниках, поскольку, как показывают исследования, первый год нахождения в новом городе является наиболее стрессовым (Lee et al. 2012), определяющим с точки зрения кристаллизации восприятия пространства, выработки логистики и встраивания быта. Мы выбрали первокурсников-россиян, которые также учатся в ИГУ и проживают в одних и тех же общежитиях с исследуемыми китайцами. Тем самым основные локальности жизнедеятель-

ности китайцев и россиян совпадают, как, по идее, должны совпадать и многие практики. Кроме того, мы решили остановиться на россиянах, изучающих китайский язык. Гипотетически студенты-китайцы и студенты-китаисты имеют взаимный интерес к культурам друг друга, что может стать дополнительным стимулом к коммуникации между ними.

Весной—летом 2023 г. нами были проведены наблюдения на студенческих страницах студентов-россиян в социальной сети “ВКонтакте” — в открытых группах профсоюзной организации, института и общежития. От части цифровых пространств, в частности чатов общежитий и учебных групп, пришлось отказаться, поскольку была высока вероятность нашей деанонимизации как преподавателей университета.

Были проведены глубинные интервью с 20 респондентами, в числе которых китайские (8 человек — 7 юношей и одна девушка в возрасте от 18 до 24 лет) и российские (8 человек — 7 девушек и один юноша в возрасте от 18 до 20 лет) студенты, а также эксперты (трое сотрудников университета, непосредственно работающих со студентами-мигрантами; один неформальный организатор, представитель китайского сообщества студентов ИГУ). Продолжительность каждого интервью со студентами составляла 3–4 часа, с экспертами — 1–2 часа. Основная линия разговора выстраивалась вокруг организации студенческой повседневности с использованием “цифры” и значения “цифры” в исследуемых практиках.

С целью верификации данных проводились парные интервью (*Bjørnholt, Farstad* 2012), во время которых студенты периодически вступали в дискуссии друг с другом, обсуждали некоторые вопросы, прежде чем дать ответ². С российскими студентами интервью проводились на русском языке, с китайскими — на китайском.

“Парные интервью” как метод качественного исследования обычно проводятся для семейных пар или людей, находящихся в романтических отношениях. Однако немаловажными критериями при определении валидности данного метода также является наличие общего быта, финансовых практик, регулярного совместного досуга и плотности межличностного взаимодействия. Особенно неплохие результаты такой метод дает при исследовании домохозяйств (*Valentine* 1999). За условные домохозяйства мы приняли соседства в общежитиях — комнату или секцию, в которых проживающие ведут совместный быт; пары информантов отбирались строго по принципу наличия между ними дружеских отношений. Так как мы работали с феноменологическими конструкциями, пытались определить некий коллективный опыт и выявить коллективные практики, мы согласны с некоторыми авторами, что сбор интервью у тщательно подобранных пар позволяет углубить и фундировать исследовательские интерпретации материала (*Mavhandu-Mudzusi* 2018).

Среди прочего, при анализе материалов в рамках вышеописанной исследовательской оптики мы задействовали данные многолетнего (2016–2023 гг.) включенного наблюдения в университетской среде, когда сами авторы выступали в роли преподавателей и организаторов совместных мероприятий и общей коммуникационной среды для российских и китайских студентов.

На этапе постановки проблемы мы поняли, что будем иметь дело с двумя типами пространств³. В качестве методологического ресурса исследования мы выбрали акторно-сетевую теорию (АСТ) (*Латур* 2014), которая позволила совместить взгляд на “евклидово пространство” и “сетевое пространство”, предложенный Д. Ло. “Евклидово пространство” — это набор физических тел, находящихся в ор-

тогональной системе координат или очевидная форма пространственности с точки зрения здравого смысла. В “евклидовом пространстве” объекты могут располагаться в близости друг к другу, однако, не иметь связи между собой. В “сетевом” же пространстве объекты включены в устойчивую сеть взаимоотношений с другими элементами, независимо от расстояния и местоположения. Вещи и “места” существуют одновременно в “евклидовом” и в “сетевом” пространствах, вследствие чего появляются “множественные формы пространственности”, которые могут оказывать различное воздействие на “включенных” в них акторов (Law 2002).

В нашем исследовании “евклидово пространство” представлено физическим пространством города, геометрическим пространством мест жизнедеятельности (институт, общежитие, наиболее часто посещаемые локации — магазины, остановки общественного транспорта, культурно-досуговые объекты). “Сетевое пространство” включает не только объекты в их геометрическом измерении, но и сети отношений, связывающие воедино широкий спектр различных акторов: самих мигрантов, их социокультурный бэкграунд, отдельные места их деятельности, электронные устройства, приложения на них и, наконец, те ресурсы социальных сетей, в которые они, так или иначе “включены”.

Цифровая часть “сетевого пространства” представлена тремя типами акторов: устройствами, приложениями и ресурсами в социальных медиа. Устройства, являясь частью физического мира, выступают своеобразным переходником в цифровую плоскость. Приложения, являясь частью цифрового мира, дополняют данный инструмент доступа к информационным ресурсам. Ресурсы в социальных медиа, в нашем понимании, становятся своеобразным медиатором, соединяющим пользователей с “евклидовым пространством” города и одновременно определяющим некоторые аспекты восприятия городского пространства и практики в его рамках. Иначе говоря, данный комплексный медиативный механизм органично связывает “сетевое” и “евклидово” пространства. Соответственно, анализ, учитывающий цифровую составляющую, позволяет лучше понять архитектуру “сетевого пространства” и его влияние на восприятие города и повседневность образовательных мигрантов.

Принимая “сетевое пространство” студента-мигранта *per se* и анализируя включенные в него фрагменты города, мы видим, что одни локальности становятся более значимыми, другие — менее, третьи могут вовсе игнорироваться, выпадая из сети отношений, причем влияние на это разграничение оказывают в том числе цифровые технологии. Сама непрерывная ткань города разрывается, и лишь некоторая его часть оказывается охваченной сетью, в пределах которой мигрант организует свою повседневность.

Транслокальные студенты-мигранты: “евклидово” и “сетевое” пространства

Мотивация и выбор Иркутска в качестве места обучения транслокальными студентами-мигрантами обусловлены несколькими факторами. Во-первых, имеет значение малая удаленность от постоянного места жительства — преимуществом города становится возможность беспрепятственно ездить домой на каникулы и в выходные, не неся при этом значительных финансовых и временных затрат, т.е. поддерживать устойчивые связи с местом исхода. Во-вторых, наличие родственников и знакомых в городе обучения, что обеспечивает включенность в местные сети, и молодые люди, начинающие самостоятельную жизнь, оста-

ются в некотором роде “под присмотром”. В-третьих, имеет значение некоторое предварительное знакомство с городом, что влияет на потребление городского пространства. Все респонденты являются выходцами из менее крупных населенных пунктов, в связи с чем у них может возникать страх и дискомфорт в большом пространстве города, например проблемы с использованием общественного транспорта на большие расстояния. Однако те, кто посещал Иркутск в школьные годы и имеет опыт взаимодействия с ним, справляются с этим легче.

Взаимодействие с пространством города у иногородних первокурсников нельзя назвать неограниченным. Главной причиной является слабая наполненность ментальных карт и рутинизация маршрутов. Молодые люди неплохо ориентируются в районе общежития или института, но редко выходят за пределы 1–2 кварталов. Иногда они ходят пешком от общежития до института – при этом на дорогу тратят больше времени, чем местные жители, поскольку выбирают только главные улицы. Важен здесь и тот факт, что их путь повторяет маршруты общественного транспорта. Все упоминаемые этой категорией студентов локации для прогулок – “130 Квартал”, “Музыкальный театр”, “Иерусалимская гора” – выстраиваются вокруг основного маршрута, который используется для поездок “общежитие – университет” (см. Рис. 1).



Рис. 1. Маршрут “общежитие–университет” с основными локациями, посещаемыми российскими студентами:

1 – Университет; 2 – “130 Квартал”; 3 – Музыкальный театр, Иерусалимская гора; 4 – ТЦ “Оранж”; 5 – Общежитие

Карта сделана с помощью программы <https://www.openstreetmap.org/copyright>

Важное значение в сужении/расширении ментальной карты города играет “сетевое пространство”, в которое включен студент. С переездом он/она виртуально сохраняет контакты с местом исхода, в первую очередь с семьей и родными. Эти связи частично формируют набор посещаемых локаций: одни он/она посещал/а совместно с семьей, о других ему/ей рассказывают или советуют посетить родственники. Вдобавок, некоторые студенты имеют родственные и дружеские связи в Иркутске, которые позволяют им расширять число посещаемых локаций, включаться в местные сети и менять восприятие города — деактуализировать привезенные стереотипы. Одновременно формируются студенческие сети: одноклассники, студенческий актив, соседи в общежитии, с которыми первокурсники открывают для себя новые места и посещают их.

Дополнительным фактором, сужающим взаимодействие студентов-россиян с городом и снижающим интенсивность выстраивания социальных контактов, является ограниченность финансов. Например, выбор магазинов определяется территориальной доступностью и ценами, а также стереотипными представлениями: наличие лоукостера “Хлеб-Соль” прямо во дворе общежития частично решает эту проблему, при этом о рынке “Волжский”, который находится близко и предлагает широкий выбор товаров по низким ценам, многие студенты даже не знают. Необходимость выходить из общежития за товарами первой необходимости и дефицит финансовых средств сглаживаются за счет использования цифровых площадок. Покупка одежды, например, в основном производится в интернете родителями, студентам же достаточно только дойти до ближайшего пункта выдачи “Ozon” или “Wildberries”. Финансовые ограничения также приводят к тому, что студенты проводят много времени в общежитии, устраивая совместные посиделки. Таким образом, наблюдаются две траектории социальной жизни: одни студенты (их большинство) предпочитают оставаться в своих комнатах, редко используют кухню и решают бытовые вопросы через чаты в социальных сетях; другие же превращают одну из кухонь в социальный хаб, где активно общаются — для них именно офлайн-коммуникация стимулирует складывание малых групп, общение которых становится продолжительным и перетекает в социальные сети. Однако, находясь в едином “евклидовом пространстве” с китайскими и другими иностранными студентами, россияне предпочитают оставаться в русскоговорящем сообществе. Сами студенты аргументируют это тем, что китайцы себя ведут так, словно “нас не замечают”. Как выяснилось во время интервью, обе группы испытывают неловкость и боятся проявить инициативу в коммуникации и взаимодействиях, не могут преодолеть языковой барьер и, как следствие, проживают “в параллельных мирах”.

Транслокальные студенты-мигранты: цифровой аспект “ сетевого пространства”

Основной платформой, используемой российскими студентами в исследуемом контексте, является социальная сеть “ВКонтакте”. Обзор цифровых площадок соцсети, в дополнение к проведенным интервью, позволил выделить закрытые и открытые группы. К первым относятся чаты общежития и учебные группы, ко вторым — общеуниверситетские чаты/группы. Ограничение в доступе позволило нам провести качественный анализ только двух закрытых чатов: чат общежития, где проживают наши респонденты, состоящий из 140 человек, а также учебную группу, состоящую из 13 человек. Кроме этого, мы провели ис-

следование пяти открытых общеуниверситетских групп со средним количеством участников 2500 человек.

Так как основным родом деятельности исследуемых является учеба, начать стоит с чатов учебных групп. Они, как ожидается, преимущественно используются для обмена материалами, информацией об оценках и уведомлениях о занятиях. Студенты, изучающие китайский язык, уделяют много времени учебе, особенно на начальных этапах, когда объем материала и сложность языка значительны. Кроме того, интенсивный учебный процесс и конкуренция за бюджетные места заставляют студентов проводить большую часть времени в своих комнатах. В результате их взаимодействие в онлайн-среде в основном сводится к обсуждению учебных вопросов.

Цифровая инфраструктура общежития, в отличие от учебной, довольно дифференцирована и включает общий чат, чаты этажей, чаты секций и общий паблик, используемый больше для информирования о досуговых мероприятиях и выкладывания фотоотчетов с них. Однако наличие общего чата не влияет на интенсивность контактов жильцов и выстраивание продолжительных горизонтальных связей. В основном он используется как ресурс для поиска сигарет, соли, подсолнечного масла или мелочи на проезд. “В чате общежития очень часто рекламные объявления. Каждый вечер стабильно просят сигареты. Был смешной случай, когда человек продавал зажигалку за 10 рублей, так как не хватало на проезд” (ПМА 2023—1). На наш взгляд, это скорее снижает потенциал для общения и складывания отношений, поскольку минимизирует необходимость выхода из комнаты и взаимодействия лицом к лицу. Распространенная объединяющая активность в общем чате общежития — обмен шутками и мемами, но занимается этим узкий круг людей, которых можно отнести к активу.

Выход за пределы функционального пространства цифровых платформ дает возможность студентам сблизиться, однако — с ограничениями. Информация об активностях в общие чаты общежития не попадает, поскольку существует отдельный чат для членов “активных” в офлайне секций общежитий. «Есть чат под названием “суета”. Сначала, так как нужно было всех оперативно собирать, мы ходили пешком. А потом, когда круг сложился, мы создали чат и начали писать, что во столько-то. Там сейчас 8 или 11 человек» (ПМА 2023—1). Активист одной из таких компаний отмечает, что изначально на этапе складывания группы все взаимодействия происходят офлайн и только потом оформляются в цифровом пространстве, которое выступает скорее как вспомогательное. С другой стороны, сепарированная группа в “ВКонтакте”, по сути, проводит границу между теми, кто причастен к ней, и остальными.

Другая практика, приводящая к востребованности общего чата, — попытки жильцов высказать свое недовольство через опубликование претензий. Часто это говорит о том, что даже в случае наличия каких-то вопросов к соседям, живущим буквально через стенку, будь то шум, волосы в душе или нечистоплотность, студентам проще написать об этом в общий чат, чем выйти из комнаты и переговорить лично. “Конфликты бывают. Часто в таких случаях пишут — идите в чат своего блока и там ссорьтесь” (ПМА 2023—1). Чат выступает механизмом, позволяющим исключить непосредственный контакт. Инициировать общее обсуждение может какой-то касающийся вообще всех жителей города (землетрясение) или быта общежития (отключение света, проблемы с интернетом) инфоповод. Такие события становятся предметом обсуждения только на время их актуально-

сти и в целом инструментализируют чат лишь как площадку для получения справочной информации (когда восстановится интернет, дадут электричество и т.д.).

На вопрос о том, какие цифровые ресурсы используются первокурсниками для поддержания контакта со студенческой средой и университетом, в основном все отвечали одинаково. В первые недели на новом месте, поддавшись рекламе со стороны ППОС ИГУ (Первичная профсоюзная организация студентов ИГУ), каждый первокурсник подписывается на их ресурсы в социальных сетях. Однако очень скоро оказывается, что за красивой и довольно насыщенной контент-политикой официальных страниц профсоюза скрывается скорее имитация деятельности. Респонденты говорят о том, что профком организует мероприятия для самих себя, по крайней мере это выглядит так. То есть как цифровой механизм, который гипотетически должен привлекать студенческую аудиторию к реальной офлайн-активности, социальные сети не работают. При посещении рекламируемых мероприятий оказывается, что основной контингент там — сами организаторы. Если же студенты и участвуют в каких-либо событиях, то узнают о них от преподавателей или своих одногруппников — активистов профкома лично.

Трансграничные студенты-мигранты: “евклидово” и “сетевое” пространства

Мотивация, с которой молодежь приезжает в город обучения, формирует рамки восприятия этого города, задает векторы перемещений в нем. В случае китайских студентов, обучающихся в Иркутске, мы выделили следующие мотивационные факторы: удаленность от места исхода; туристическая и экономическая привлекательность; возможность налаживания контактов на перспективу; уже имеющиеся контакты; а также использование города в качестве транзитной зоны для продвижения в дальнейшем в европейскую часть страны. Заданный фокус еще до приезда вносит ограничения в восприятие физического пространства и контейнеризирует его, поэтому для китайских студентов в Иркутске, помимо университета, главными местами для посещения становятся оз. Байкал и “китайские” локации.

В Иркутске “китайское” присутствие отражается на облике самого города (Grigoriev 2018). Несколько крупных “китайских” рынков, рестораны и кафе китайской кухни становятся местами притяжения и точками сборки для студентов из КНР (см. Рис. 2). Как правило, студенты узнают о таких локациях внутри “китайской сети” — от старшекурсников или китайских друзей. Первокурсники могут быть дезориентированы в городском пространстве, но точно знают, где находится “китайский” рынок. Например, на вопрос о том, часто ли они посещают центр города, можно получить такой ответ: «“Шанхай сити”⁴ — это центр города? Я обычно туда хожу» (ПМА 2023—2). Некоторая дезориентация наблюдается также в отношении окрестностей района общежития: китайцы плохо знают названия остановок общественного транспорта, которые находятся неподалеку.

До прибытия в Иркутск потенциальная включенность в китайские социальные сети уже предопределена. Большинство китайских студентов останавливаются на период обучения в предлагаемых университетом общежитиях, так как помимо проблемы проживания это снимает изрядную долю бюрократических издержек, сопровождающих трансграничных мигрантов. В общежитиях их встречают китайские старшекурсники, помогают им адаптироваться на новом месте, обустроить быт, знакомят с необходимыми для жизни локациями. Таким

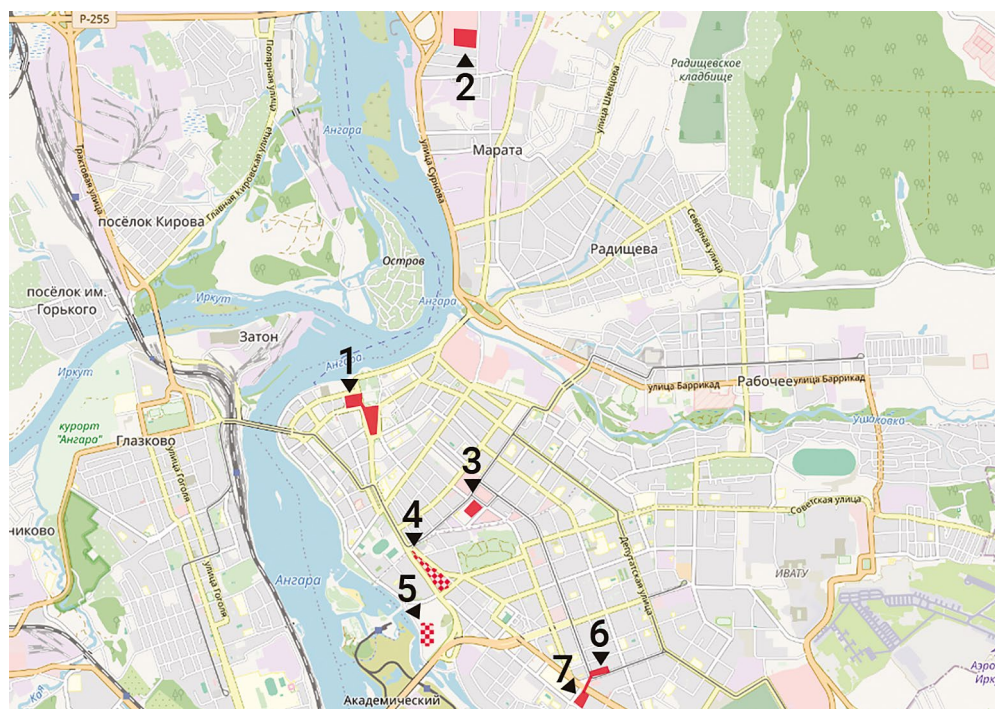


Рис. 2. Основные локации, посещаемые китайскими студентами:

- 1 – Университет, Сквер Кирова, Нижняя Набережная р. Ангары;
- 2 – Рынок “Китай-город”; 3 – Центральный рынок, ТЦ “Шанхай сити”;
- 4 – “130 Квартал”; 5 – Верхняя Набережная р. Ангары; 6 – ТЦ “Оранж”;
- 7 – Общежитие

Карта сделана с помощью программы <https://www.openstreetmap.org/copyright>

образом, пребывая в месте обучения, китайские студенты становятся заложниками своего социокультурного бэкграунда и китайского “сетевого пространства”. Образовательная организация способствует сохранению такого положения дел: граждане КНР учатся в китайских группах, компактно проживают в общежитиях, а не в одних комнатах/блоках с российскими студентами. Зачастую китайские студенты держатся особняком, несмотря на то что их места посещений во многом совпадают с местами посещений российских студентов. Таким образом, они, оставаясь включенными в китайскую сеть взаимодействий, складывают собственную ограниченную “карту города”. Все респонденты упоминали набор одних и тех же мест, которые они посещают. Помимо университета и общежития, места, где студенты проводят большую часть времени, охватывают известные в городе сети супермаркетов “Слата”, “Хлеб-Соль” и “О’КЕЙ”, популярные торговые центры “Яркомол” и “Модный квартал”, набережную р. Ангары, побережье оз. Байкал и, конечно, упомянутые выше “китайские” локации.

С одной стороны, социокультурный бэкграунд студентов, как уже было отмечено выше, оказывает значительное влияние на восприятие пространства пребывания и знакомства с ним. Китайские студенты часто сравнивают местные

условия с теми, что привычны им в Китае, отмечая различия в природе, климате, в организации города, в общественном транспорте и культурно-социальных практиках – “в Китае по-другому” (ПМА 2023–2). В отличие от них, транслочальные студенты-мигранты обычно сосредотачиваются на бытовых вопросах, например: “в общежитии условия жизни хуже, чем дома” (ПМА 2023–1). Таким образом, места пребывания воспринимаются как “другие”, но при этом приобретают новые значения благодаря выявленным различиям.

С другой стороны, важно подчеркнуть, что обычный распорядок у китайского и российского студентов не сильно отличается. Каждый день они выполняют привычные рутинные действия: посещают занятия, делают покупки и готовят еду. Однако китайские студенты предпочитают действовать небольшими группами по 3–4 человека, что обусловлено финансовыми и правовыми ограничениями, а также соображениями безопасности. Совместное приготовление еды или посещение ресторанов обходится дешевле, а периодические незапланированные проверки государственных служб в общежитии и невозможность пользования некоторыми документами в России, создающие ощущение precariousности, переживать легче совместно с теми, кто находится в аналогичных условиях. Кроме того, китайские студенты упоминают некоторую общую ситуацию небезопасности, особенно в вечернее время.

Можно сказать, что мы наблюдаем одновременное сужение и расширение пространств взаимодействия. Закрытость “евклидова пространства” и его сужение до лимитированного набора локаций в своем, китайском, окружении провоцируют расширение китайского “сетевого пространства”. Чем более закрытой и компактной является группа, тем сильнее связи, которые формируются и крепнут внутри нее (*Granovetter* 1973). Конечно, встречаются и исключения, которые тем не менее скорее подтверждают правило. Приведем пример со спортивной площадкой, находящейся около общежития. В отличие от кухни в китайском блоке или комнаты с игровыми приставками, она представляет собой открытое пространство. Некоторое время назад двое китайских студентов стали там играть в баскетбол, постепенно к ним присоединились другие китайские и российские студенты. Однако такую практику нельзя назвать распространенной. Вышеизложенное демонстрирует, что закрытость “сетевого пространства” препятствует адаптации китайских студентов и включению их в совместные практики с представителями принимающего сообщества. Использование открытых пространств для выстраивания новых связей с некитайскими акторами является скорее девиацией, что подтверждается данными интервью.

Трансграничные студенты-мигранты: цифровой аспект “сетевого пространства”

Как показывают наши полевые материалы, на начальном этапе адаптации студенты испытывают наибольший стресс при личном общении с представителями принимающей страны (ПМА 2016–2023) (что отмечалось и в других исследованиях; см., напр.: *Ye* 2006), поэтому для них особенно важно поддерживать контакты с семьей и близкими. Социальные медиа позволяют оставаться на связи и снижать эмоциональное напряжение, поскольку физически взаимодействовать с родными так часто, как это делают российские студенты, не всегда удастся. Кроме того, высокий уровень стресса в первые месяцы пребывания усиливает вероятность того, что не знакомые с обстановкой китайские студенты

будут искать помощи и “укрытия” в среде своих соотечественников (Hurrh, Kim 1990). Попав в комфортную зону общения, они реже контактируют с россиянами. Социальные сети, в частности *WeChat*, играют ключевую роль в формировании этой комфортной зоны и в дальнейшей контейнеризации.

Китайские студенты включены как в студенческие группы в *WeChat* – учебные, группы в общежитии (общая группа и поэтажные группы), в группы для покупки/продажи товаров, а также в группы, которые используются другими категориями китайских мигрантов в Иркутске. При этом все группы в *WeChat* являются закрытыми. Как было отмечено выше, в рамках данного исследования в дополнение к интервью нам удалось провести обзор и качественный анализ пяти групп, в которые включены наши респонденты и которыми они активно пользуются в контексте изучаемых нами вопросов: чат китайских гидов-переводчиков (включая студентов) – 500 участников; группа, где публикуются объявления о сдаче в аренду и продаже товаров, а также предлагаются логистические услуги между КНР и РФ – количество участников скрыто; группа для китайских студентов, где продаются подержанные товары, а также происходит обмен новостями и событиями в г. Иркутске – количество участников скрыто; русско-китайский клуб студентов – 35 участников; чат одной из учебных групп – 18 участников. Помимо этого, некоторые респонденты поделились контентом чатов общежитий, без включения нас в них.

В цифровых пространствах китайские и российские студенты решают во многом аналогичные вопросы. В общей группе в *WeChat*, куда входит более 60 пользователей, в основном обращаются друг к другу с просьбами: открыть дверь ночью; подсказать, где и что купить; высказать недовольство о сильном шуме; попросить одолжить какой-то продукт. При этом для определенного круга людей с общими интересами в офлайне создаются отдельные чаты: для игроков в баскетбол и компьютерные игры; для любителей посиделок на кухне; и др. Здесь мы обнаруживаем схожие с используемыми российскими студентами механизмы, когда организация малых групп в виртуальном пространстве выстраивается офлайн, тем самым ограничивая возможности входа.

Использование платформы помогает преодолеть и финансовые ограничения. Китайские первокурсники покупают бывшие в употреблении товары у студентов старших курсов, выпускников и китайских мигрантов, проживающих в Иркутске. Чаты служат цифровыми торговыми площадками и, кроме того, рассказывают о местах, где можно приобрести нужные товары, что способствует расширению сети китайских офлайн-контактов для будущих взаимодействий.

Группы в *WeChat* играют ключевую роль в качестве источника информации, из них китайские студенты узнают о том, что происходит не только в общежитии, но и в университете и в городе. Ограниченный круг общения не позволяет получать такого рода сведения из первых рук, например в профсоюзных организациях, как это происходит в случае российских студентов. Более того, можно наблюдать процессы включения преподавателей университета в китайское цифровое пространство. Ярким примером является период пандемии, когда “преподаватели стали создавать группы в *WeChat*, чтобы не потерять студентов, не потерять контакт с ними” – многим пришлось освоить новый инструмент, которым они не пользовались в своей повседневной жизни (ПМА 2023–3). Такая инициатива была и попыткой создать сообщество, чтобы единичные поль-

зователи ощущали себя в связке с другими: это были чаты и ученических групп, и студентов разных курсов ИФИЯМ (Институт филологии, иностранных языков и медиакоммуникаций ИГУ). До пандемии в *WeChat* общей группы китайских студентов университета не было. “Сначала создали маленькую группу, а потом они уже сами стали приглашать одноклассников, тех, с кем вместе живут в общежитии, так группа постепенно наполнялась” (ПМА 2023—3). Позднее эти чаты стали частично дифференцироваться — на тех, кто непосредственно находился в России, и тех, кто оставался на дистанте в Китае, так как для них подавалась разная информация. Налаженная в кризисный период система помогла сохранить общность. Учебные группы в *WeChat* и сейчас приоритетно используются как в образовательных целях, так и для организации внеучебных мероприятий и поездок.

Политика Китая по ограничению использования “некитайских” социальных сетей влияет и на повседневные практики китайских студентов за рубежом. После приезда на обучение в Россию молодые люди становятся пользователями российской сети “ВКонтакте”. Однако даже при первичном поверхностном просмотре страничек наших респондентов в этой социальной сети мы обнаружили, что не у всех загружены фото или вместо фото они используют картинки. Имена в большинстве случаев написаны на китайском языке (иероглифы или транскрипция *pinyin*). Количество друзей у каждого варьируется от трех до девяти; в друзьях — русские студенты, изучающие китайский язык, и преподаватели. Очевидно, что данная социальная сеть не является основной для общения. Это косвенно подтвердилось в то время, когда мы договаривались с респондентами об интервью. На наши сообщения они отвечали с длительными перерывами, ссылаясь на то, что у них не настроены уведомления-оповещения в данной соцсети, и охотно переключались на разговор в *WeChat*. В своих ответах они также отмечали, что предпочитают оставаться в своем кругу, и “если бы не *WeChat*, то мы были бы вынуждены выйти из зоны комфорта” (ПМА 2023—2). Вдобавок качественный анализ сообщений в *WeChat*-группах подтвердил, что многие вопросы повседневного характера можно решить, не выходя за пределы своего китайского круга. Таким образом, оставаясь в комфортном виртуальном пространстве и в своей сети, китайские мигранты могут вовлекаться в экономические практики принимающего региона опосредованно — через *WeChat*.

* * *

На примере трансграничных и транслокальных групп студентов-мигрантов мы продемонстрировали, что воспринимаемая ими культурная дистанция (Galchenko, Van De Vijver 2007) является важной предшествующей переменной при адаптации. При сравнении представленных кейсов мы пришли к следующим заключениям. Во-первых, посредством регулярного взаимодействия с местами и объектами в “евклидовом пространстве” предзаданный образ города и стереотипные представления о нем у транслокальных мигрантов постепенно деактуализируются. Важно понимать, что у россиян пополнение комплекта посещаемых в городе локальностей, как правило, не происходит обособленно от повседневной социальной активности: круг знакомств расширяется постепенно, в основном в рамках студенческой жизни; рано или поздно большин-

ство студентов включаются в новые сообщества по интересам, уже без привязки к университету, и посещают соответствующие мероприятия в разных частях города; вместе с друзьями из сформировавшегося за первый год обучения круга общения, опять же не обязательно состоящего из студентов ИГУ, гуляют и проводят свободное время в городском пространстве. Иными словами, освоение города происходит параллельно с формированием новых знакомств, что в совокупности перепрошивает “сетевое пространство” транслокальных мигрантов и, соответственно, меняет механики считывания и использования “евклидова пространства”.

У китайских студентов в целом образ города “подтверждается” набором посещенных достопримечательностей и “китайских” локаций, оставляя воспринимаемое “евклидово пространство” фрагментированным. Их социальная активность, как правило, ограничивается китайским кругом, в большей степени университетским, а также слабыми и формализованными контактами с персоналом университета. Языковой барьер и страх нарушить какие-то бюрократические формальности мешает свободному перемещению по городу и полноценному использованию его ресурсов. Соответственно, базовыми местами, где китайские студенты могут чувствовать себя в безопасности, остаются университет, общежитие и редкие организуемые вузом экскурсии. Также нельзя не учесть культурно-психологический аспект пребывания молодых китайцев в непривычном для себя российском окружении, что вынуждает их периодически посещать места, где они могут почувствовать привычную для себя китайскую атмосферу: “китайские” заведения общепита, рынки и специализированные магазины с китайскими товарами. “В Иркутске много китайских ресторанов. Там всегда, как дома. Китайская еда, и можно говорить по-китайски. Поэтому первые полгода я почти не говорил по-русски” (ПМА 2023—2). Сопровождающая пребывание в городе аффективная атмосфера позволяет трансграничным мигрантам сохранять некоторую долю комфорта в рамках выделяемых в “евклидовом пространстве” фрагментов и стабилизирует “сетевое пространство” и продуцируемый им образ города.

При этом повседневность китайских и российских первокурсников во многом похожа, поскольку основную часть своего времени и те и другие проводят на учебе или в общежитии. Обе группы ограничены в финансах, что модулирует набор тех мест и практик, при помощи которых они приобретают необходимые товары. Как следствие, взаимодействие с городской средой слабое и выборочное у обеих групп. Однако у россиян оно потенциально шире, поскольку не привязано жестко к социальным медиа и социокультурному бэкграунду.

Для китайских студентов участие в группах социальных медиа является жизненно важным и служит основой для формирования их “ сетевого пространства”. Социальные медиа способствуют формированию ментальных карт на всех необходимых для повседневности уровнях (город, общежитие, институт, места покупок, места досуга и др.), что “комплектует” набор воспринимаемых мест. У россиян социальные сети служат лишь дополнением к офлайн-практикам (по сути, играют “обслуживающую” роль при создании “ сетевого пространства” офлайн), а потенциальные возможности выстраивания сетей и посещения новых мест в повседневной жизни — шире (не имеют “китайских” ограничений, таких как специфические локации или социальные медиа). Таким образом, ежедневно находясь физически в одних и тех же местах, внутренние и иностранные студенты видят их по-разному, в том числе

под влиянием цифровых ресурсов.

В отличие от диссертационного исследования Ю. Янь, где подтверждается, что «использование *Facebook** (“местная” социальная сеть.— *Авт.*) и *WeChat* (этническая социальная сеть.— *Авт.*) положительно влияет на успешную адаптацию (в частности психологическую.— *Авт.*) китайских иностранных студентов в США» (Yan 2018: 30), мы обнаружили, что в Иркутске ситуация иная. Действительно, *WeChat* и другие китайские приложения (*Douyin*, *XiaoHongShu*) дают положительный эффект при адаптации в среде китайских соотечественников, снижая уровень стресса и напряжения, однако не оказывают такого же позитивного воздействия на аккультурацию и адаптацию в среде граждан принимающего сообщества. Такие выводы совпадают с результатами исследования сотрудников Университета Маунт-Ройал, полученными при изучении китайских мигрантов в Канаде с использованием методов анкетирования и фокус-групп: китайские социальные медиа не способствуют адаптации китайских студентов, более того, делают социальные группы еще более закрытыми, позволяя их участникам оставаться в зоне комфорта (*comfort zone*) и культурном пузыре (*cultural bubble*) (Ju et al. 2021). Использование “ВКонтакте” в качестве “местной” социальной сети, как и *Facebook** в приведенном исследовании, не становится активным инструментом для расширения социальных контактов с представителями страны пребывания.

Наши результаты согласуются со сравнительным исследованием азиатских и англо-австралийских студентов в Австралии (Bailey, Dua 1999), где было обнаружено, что азиатские студенты чаще, чем англо-австралийские, использовали коллективистские стратегии совладания. Учитывая, что в Китае преобладает коллективистская культура (Hofstede 1987), использование китайских цифровых платформ и мессенджеров объясняет включение китайских иностранных студентов во внутреннюю группу, т.е. в китайское “сетевое пространство”, что сдерживает их взаимодействие с другими группами в месте пребывания (Yu et al. 2019). Из сделанных выводов следует, что китайские студенты становятся важными акторами в формировании и развитии кибердиаспоры (Авдашкин 2022), что открывает новые перспективные направления для будущих исследований.

* Экстремистская организация, запрещенная на территории РФ.

Примечания

¹ Статистические отчеты по форме ВПО-1 за 2022/2023 учебный год, а также общедоступные данные на сайте ИГУ (<https://isu.ru/ru/news/2023/details/news-id2023-00723/м>).

² Например: “Сколько человек в общей группе общепития в *WeChat*?”

³ Пространство понимается нами как “организация наблюдаемого в consistente множество, выделяемое на основе заданных параметров наблюдения” (Филиппов 2008: 122).

⁴ “Китайский” рынок, располагающийся в центре Иркутска.

Источники и материалы

ПМА 2023 — Полевые материалы авторов. Иркутск, ИФИЯМ ИГУ, май—июнь 2023 г. Интервью: 1 — студенты-россияне; 2 — студенты-китайцы; 3 — сотрудники-эксперты.

ПМА 2016–2023 — Полевые материалы авторов. Включенное наблюдение, Иркутск, 2016–2023 гг.

Научная литература

- Авдашкин А.А. Кыргызская кибердиаспора: постановка проблемы и взгляд мигрантов // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 114–130.
- Брызгина Д.Е. “Этнические” рынки Иркутска: производство и трансформация социального пространства города // Laboratorium: журнал социальных исследований. 2020. № 12 (3) С. 70–99. <https://doi.org/10.25285/2078-1938-2020-12-3-70-99>
- Дятлова Е.В. Китайский общепит в Иркутске // Проект Байкал. 2017. № 54. С. 82–85. <https://doi.org/10.7480/projectbaikal.54.1254>
- Кужелева-Саган И. и др. “Цифровые диаспоры” мигрантов из Центральной Азии: виртуальная сетевая организация, дискурс “воображаемого сообщества” и конкуренция идентичностей. Томск: Изд-во ТГУ, 2016.
- Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом ВШЭ, 2014.
- Сметанин Ф.А., Тимошкин Д.О., Иванов К.А., Брызгина Д.Е. Ищу квартиру, работу, шамана: социальные медиа как механизм структурной адаптации внутренних мигрантов в Сибири // Вестник Томского государственного университета. История. 2023. № 83. С. 157–166.
- Тимошкин Д.О. и др. Социальные медиа как механизм (вос)производства миграционных стратегий (на примере цифровых площадок русскоязычных мигрантов в Корее) // Социологический журнал. 2023. Т. 29. № 2. С. 25–50.
- Филиппов А.Ф. Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008.
- Amigo B., Osorio F., Bravo M.C. Mobile Communication Technologies and Ontological Security // Convergencia Revista de Ciencias Sociales. 2017. Vol. 74. P. 39–61.
- Bailey F.J., Dua J. Individualism—Collectivism, Coping Styles, and Stress in International and Anglo-Australian Students: A Comparative Study // Australian Psychologist. 1999. Vol. 34 (3). P. 177–182. <https://doi.org/10.1080/00050069908257451>
- Bjørnholt M., Farstad G. “Am I Rambling?” On the Advantages of Interviewing Couples Together // Qualitative Research. 2012. Vol. 14 (1). P. 1–17.
- Falk S., Römmele A., Silverman M. Digital Government: Leveraging Innovation to Improve Public Sector Performance and Outcomes for Citizens. Berlin: Springer, 2017.
- Galchenko I., Van De Vijver F.J. The Role of Perceived Cultural Distance in the Acculturation of Exchange Students in Russia // International Journal of Intercultural Relations. 2007. Vol. 31 (2). P. 181–197. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2006.03.004>
- Goodman M., Goodman D., Redclift M. Consuming Space: Placing Consumption in Perspective. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2010.
- Granovetter M.S. The Strength of Weak Ties // American Journal of Psychology. 1973. Vol. 78 (6). P. 1360–1380.
- Grigoriev K. Restructuring of the Chineseness: Ethnic Marking of City Spaces in the Light of Migration from China // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2018. Vol. 11 (11). P. 1762–1775. <https://doi.org/10.17516/1997-1370-0338>
- Grigoriev K., Koreshkova I. “Chinese” or “Local”? The Heterogeneous Identity of the Agrarian Assemblage in the Siberian Suburbs // Inner Asia. 2022. Vol. 24 (1). P. 31–52. <https://doi.org/10.1163/22105018-02302016>
- Haleem A., Javaid M., Qadri M.A., Suman R. Understanding the Role of Digital

- Technologies in Education: A Review // Sustainable Operations and Computers. 2022. Vol. 3. P. 275–285.
- Haynes N., Wang X.* Making Migrant Identities on Social Media: A Tale of Two Neoliberal Cities on the Pacific Rim // Media, Culture & Society. 2019. Vol. 42 (1). P. 1–10. <https://doi.org/10.1177/0163443719884060>
- Hilbert M.* Digital Technology and Social Change: The Digital Transformation of Society from a Historical Perspective // Dialogues in Clinical Neuroscience. 2020. Vol. 22 (2). P. 189–194.
- Hofstede G.* The Applicability of McGregor's Theories in South East Asia // Journal of Management Development. 1987. Vol. 6 (3). P. 9–18.
- Hurh W.M., Kim K.C.* Adaptation Stages and Mental Health of Korean Male Immigrants in the United States // International Migration Review. 1990. Vol. 24 (3). P. 456–479.
- Ju R., Hamilton L., McLarnon M.* The Medium is the Message: Wechat, Youtube, and Facebook Usage and Acculturation Outcomes // International Journal of Communication. 2021. Vol. 15. P. 4011–4033. <https://doi.org/1932-8036/20210005>
- Kolova S.M., Belkina O.V.* Sociocultural Support of International Students as Adaptation Tool in Intercultural Environment of Russian University (SUSU Case Study) // Bulletin of the South Ural State University: Education; Educational Sciences. 2023. Vol. 15 (3). P. 67–83. <https://doi.org/10.14529/ped230306>
- Koreshkova Y.O.* Wechat as a Lifestyle: Social Network Tool of the Chinese Migrants in Russia // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2018. Vol. 11. P. 1816–1823. <https://doi.org/10.17516/1997-1370-0342>
- Law J.* Objects and Spaces // Theory, Culture & Society. 2002. Vol. 19 (5). P. 91–105. <https://doi.org/10.1177/026327602761899165>
- Lee J. W.Y., Kim B., Lee T.L., Kim M.S.* Uncovering the Use of Facebook During an Exchange Program // China Media Research. 2012. Vol. 8 (4). P. 62–76.
- Mallinson K.* Smartphone Revolution: Technology Patenting and Licensing Fosters Innovation, Market Entry, and Exceptional Growth // IEEE Consumer Electronics Magazine. 2015. Vol. 4 (2). P. 60–66. <https://doi.org/10.1109/MCE.2015.2392954>
- Mavhandu-Mudzusi A.H.* The Couple Interview as a Method of Collecting Data in Interpretative Phenomenological Analysis Studies // International Journal of Qualitative Methods. 2018. Vol. 17 (1). <https://doi.org/10.1177/1609406917750994>
- Peng Y.* Student Migration and Polymedia: Mainland Chinese Students' Communication Media Use in Hong Kong // Journal of Ethnic and Migration Studies. 2016. Vol. 42 (14). P. 2395–2412. <http://doi.org/10.1080/1369183X.2016.1194743>
- Ryzhova N., Koreshkova I.* Wechat as Migration Infrastructure: The Case of Chinese-Russian Precarious Labour Markets // WeChat and the Chinese Diaspora / Eds. W. Sun, H. Yu. Milton Park: Routledge, 2022. P. 38–56.
- Sinanan J., Gomes C.* “Everybody Needs Friends”: Emotions, Social Networks and Digital Media in the Friendships of International Students // International Journal of Cultural Studies. 2020. Vol. 23 (5). P. 674–691. <https://doi.org/10.1177/1367877920922249>
- Timoshkin D.* Construction of Horizontal Networks on “Migrant” Russian-Language Digital Platforms // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2020. Vol. 13 (5). P. 688–699.
- Valentine G.* Doing Household Research: Interviewing Couples Together and Apart // Area. 1999. Vol. 31. No. 1. P. 67–74.

- Xia L., Baghaie S., Mohammad Sajadi S. The Digital Economy: Challenges and Opportunities in the New Era of Technology and Electronic Communications // *Ain Shams Engineering Journal*. 2024. Vol. 15 (2). <https://doi.org/10.1016/j.asej.2023.102411>
- Yan Y. Facebook and Wechat: Chinese International Students' Social Media Usage and How It Influences Their Process of Intercultural Adaptation. PhD dis. Marquette University, Milwaukee, 2018.
- Yang C. US-Based Social Media Use and American Life: A Study of Chinese Students' Acculturation and Adaptation in America // *Global Media and China*. 2018. Vol. 3 (2). P. 75–91. <https://doi.org/10.1177/2059436418783765>
- Ye J. Traditional and Online Support Networks in the Cross-Cultural Adaptation of Chinese International Students in the United States // *Journal of Computer-Mediated Communication*. 2006. Vol. 11 (3). P. 863–876. <http://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2006.00039.x>
- Yu Q., Foroudi P., Gupta S. Far Apart Yet Close by: Social Media and Acculturation Among International Students in the UK // *Technological Forecasting and Social Change*. 2019. No. 145. P. 493–502.

Research Article

Ivanov, K.A., and I.O. Koreshkova. Students on the “Web”: Social Media as an Actor in Assembling “Network Spaces” of Educational Migrants in Irkutsk [Studenty v “seti”: sotsial’nye media kak aktor sborki “setevykh prostranstv” obrazovatel’nykh migrantov v Irkutske]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 136–156. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050087> EDN: ASBGHO ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Kirill Ivanov | <http://orcid.org/0000-0002-3895-0082> | ivanov-ka@word.isu.ru | Irkutsk State University (1 Karl Marx Str., Irkutsk, 664003, Russia)

Iuliia Koreshkova | <http://orcid.org/0000-0002-5582-6032> | yuliakodzhaeva@yandex.ru | Irkutsk State University (1 Karl Marx Str., Irkutsk, 664003, Russia)

Keywords

educational migration, Euclidean and Network space, digital practices, social media, Irkutsk

Abstract

The article studies daily online and offline practices by trans-local (Russian) and transnational (Chinese) student migrants in Irkutsk. Drawing on the concept proposed by J. Law, distinguishing between “Euclidean space” and “Network space”, we aimed to explain how migrant students’ participation in various digital chats and groups shapes and stabilizes different networks, determining their everyday practices. We demonstrate that for Chinese students, participation in social media groups becomes the foundation for forming their “Network space”, playing a primary role in its assembly. For Russians, however, social media mainly supplement offline practices, supporting building the “Network space”. Thus, while physically present in the same locations (“Euclidean space”) daily, trans-local (Russian) and transnational (Chinese) students perceive them differently as they simultaneously exist in various “Network spaces”, including those influenced by digital resources.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-78-10075] (<https://rscf.ru/project/22-78-10075/>)

References

- Amigo, B., F. Osorio, and M.C. Bravo. 2017. Mobile Communication Technologies and Ontological Security. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales* 74: 39–61.
- Avdashkin, A.A. 2022. Kyrgyzskaia kiberdiaspora: postanovka problemy i vzgliad migrantov [Kyrgyz Cyber-Diaspora: Problem Statement and Migrants' Perspectives]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 114–130.
- Bailey, F.J., and J. Dua. 1999. Individualism–Collectivism, Coping Styles, and Stress in International and Anglo-Australian Students: A Comparative Study. *Australian Psychologist* 34: 177–182. <https://doi.org/10.1080/00050069908257451>
- Bjørnholt, M., and G. Farstad. 2012 “Am I Rambling?” On the Advantages of Interviewing Couples Together. *Qualitative Research* 14 (1): 1–17.
- Bryazgina, D.E. 2020. “Etnicheskie” rynki Irkutsk: proizvodstvo i transformatsiia sotsial'nogo prostranstva goroda [The “Ethnic” Markets of Irkutsk: Production and Transformation of Urban Social Space]. *Laboratorium: zhurnal sotsial'nykh issledovanii* 3: 70–99. <https://doi.org/10.25285/2078–1938–2020–12–3–70–99>
- Dyatlova, E.V. 2017. Kitaiskii obshchepit v Irkutsk [Chinese Catering in Irkutsk]. *Proekt Baikal* 54: 82–85. <https://doi.org/10.7480/projectbaikal.54.1254>
- Falk, S., A. Römmele, and M. Silverman. 2017. *Digital Government: Leveraging Innovation to Improve Public Sector Performance and Outcomes for Citizens*. Berlin: Springer.
- Filippov, A.F. 2008. *Sotsiologiia prostranstva* [Sociology of Space]. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
- Galchenko, I., and F.J. Van De Vijver. 2007. The Role of Perceived Cultural Distance in the Acculturation of Exchange Students in Russia. *International Journal of Intercultural Relations* 2: 181–197. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2006.03.004>
- Goodman, M., D. Goodman, and M. Redclift. 2010. *Consuming Space: Placing Consumption in Perspective*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- Granovetter, M.S. 1973. The Strength of Weak Ties. *American Journal of Psychology* 6: 1360–1380.
- Grigoriev, K. 2018. Restructuring of the Chineseness: Ethnic Marking of City Spaces in the Light of Migration from China. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 11: 1762–1775. <https://doi.org/10.17516/1997-1370-0338>
- Grigoriev, K., and I. Koreshkova. 2022. “Chinese” or “Local”? The Heterogeneous Identity of the Agrarian Assemblage in the Siberian Suburbs. *Inner Asia* 1: 31–52. <https://doi.org/10.1163/22105018–02302016>
- Haleem, A., M. Javaid, M.A. Qadri, and R. Suman. 2022. Understanding the Role of Digital Technologies in Education: A Review. *Sustainable Operations and Computers* 3: 275–285.
- Haynes, N., and X. Wang. 2019. Making Migrant Identities on Social Media: A Tale of Two Neoliberal Cities on the Pacific Rim. *Media, Culture & Society* 1: 1–10. <https://doi.org/10.1177/0163443719884060>
- Hilbert, M. 2020. Digital Technology and Social Change: The Digital Transformation of Society from a Historical Perspective. *Dialogues in Clinical Neuroscience* 22 (2): 189–194.
- Hofstede, G. 1987. The Applicability of McGregor's Theories in South East Asia. *Journal of Management Development* 6 (3): 9–18.
- Hurh, W.M., and K.C. Kim. 1990. Adaptation Stages and Mental Health of Korean

- Male Immigrants in the United States. *International Migration Review* 24 (3): 456–479.
- Ju, R., L. Hamilton, and M. McLarnon. 2021. The Medium is the Message: Wechat, Youtube, and Facebook Usage and Acculturation Outcomes. *International Journal of Communication* 15: 4011–4033. <https://doi.org/1932-8036/20210005>
- Kolova, S.M., and O.V. Belkina. 2023. Sociocultural Support of International Students as Adaptation Tool in Intercultural Environment of Russian University (SUSU Case Study). *Bulletin of the South Ural State University: Education; Educational Sciences* 3: 67–83. <https://doi.org/10.14529/ped230306>
- Koreshkova, Y.O. 2018. Wechat as a Lifestyle: Social Network Tool of the Chinese Migrants in Russia. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 11: 1816–1823. <https://doi.org/10.17516/1997-1370-0342>
- Kuzheleva-Sagan, I., et al. 2016. “Tsifrovye diaspori” migrantov iz Tsentral’noi Azii: virtual’naia setevaya organizatsiia, diskurs “voobrazhaemogo soobshchestva” i konkurentsiia identichnosti [“Digital Diasporas” of Migrants from Central Asia: Virtual Network Organization, Discourse of “Imagined Community” and Competition of Identities]. Tomsk: Izdatel’svo TGU.
- Latour, B. 2014. Peresborka sotsial’nogo: vvedenie v aktorno-setevuiu teoriyu [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory]. Moscow: Izdatel’skii dom VShE.
- Law, J. 2002. Objects and Spaces. *Theory, Culture & Society* 5: 91–105. <https://doi.org/10.1177/026327602761899165>
- Lee, J.W.Y., B. Kim, T.L. Lee, and M.S. Kim. 2012. Uncovering the Use of Facebook During an Exchange Program. *China Media Research* 4: 62–76.
- Mallinson, K. 2015. Smartphone Revolution: Technology Patenting and Licensing Fosters Innovation, Market Entry, and Exceptional Growth. *IEEE Consumer Electronics Magazine* 4 (2): 60–66. <https://doi.org/10.1109/MCE.2015.2392954>
- Mavhandu-Mudzusi, A.H. 2018. The Couple Interview as a Method of Collecting Data in Interpretative Phenomenological Analysis Studies. *International Journal of Qualitative Methods* 17 (1). <https://doi.org/10.1177/1609406917750994>
- Peng, Y. 2016. Student Migration and Polymedia: Mainland Chinese Students’ Communication Media Use in Hong Kong. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 14: 2395–2412. <http://doi.org/10.1080/1369183X.2016.1194743>
- Ryzhova, N., and I. Koreshkova. 2022. Wechat as Migration Infrastructure: The Case of Chinese-Russian Precarious Labour Markets. In *WeChat and the Chinese Diaspora*, edited by W. Sun and H. Yu, 38–56. Milton Park: Routledge.
- Sinanan, J., and C. Gomes. 2020. “Everybody Needs Friends”: Emotions, Social Networks and Digital Media in the Friendships of International Students. *International Journal of Cultural Studies* 5: 674–691. <https://doi.org/10.1177/1367877920922249>
- Smetanin, F.A., D.O. Timoshkin, K.A. Ivanov, and D.E. Bryazgina. 2023. Ishchu kvartiru, rabotu, shamana: sotsial’nye media kak mekhanizm strukturnoi adaptatsii vnutrennikh migrantov v Sibiri [Searching for an Apartment, Job, Shaman: Social Media as a Mechanism of Structural Adaptation for Internal Migrants in Siberia]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriia* 83: 157–166.
- Timoshkin, D. 2020. Construction of Horizontal Networks on “Migrant” Russian-Language Digital Platforms. *Journal of Siberian Federal University. Humanities &*

Social Sciences 13 (5): 688–699.

- Timoshkin, D.O., et al. 2023. Sotsial'nye media kak mekhanizm (vos)produktstva migratsionnykh strategii (na primere tsifrovyykh ploshchadok russkoiazychnyykh migrantov v Koree) [Social Media as a Mechanism of (Re)production of Migration Strategies (Using the Example of Digital Migration Platforms in Korea)]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 29 (2): 25–50.
- Valentine, G. 1999. Doing Household Research: Interviewing Couples Together and Apart. *Area* 31 (1): 67–74.
- Xia, L., S. Baghaie, and S. Mohammad Sajadi. 2024. The Digital Economy: Challenges and Opportunities in the New Era of Technology and Electronic Communications. *Ain Shams Engineering Journal* 15 (2). <https://doi.org/10.1016/j.asej.2023.102411>
- Yan, Y. 2018. Facebook and Wechat: Chinese International Students' Social Media Usage and How It Influences Their Process of Intercultural Adaptation. PhD diss., Marquette University.
- Yang, C. 2018. US-Based Social Media Use and American Life: A Study of Chinese Students' Acculturation and Adaptation in America. *Global Media and China* 2: 75–91. <https://doi.org/10.1177/2059436418783765>
- Ye, J. 2006. Traditional and Online Support Networks in the Cross-Cultural Adaptation of Chinese International Students in the United States. *Journal of Computer-Mediated Communication* 3: 863–876. <http://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2006.00039.x>
- Yu, Q., P. Foroudi, and S. Gupta. 2019. Far Apart Yet Close by: Social Media and Acculturation Among International Students in the UK. *Technological Forecasting and Social Change* 145: 493–502.

МИГРАНТЫ МЕНЯЮЩИЕСЯ И МЕНЯЮЩИЕ: ТРАНСЛОКАЛЬНОСТЬ И “СОЦИАЛЬНЫЕ ПЕРЕВОДЫ” НА ПРИМЕРЕ ДАГЕСТАНСКОГО СЕЛА СИВУХ

И.В. Стародубровская

Ирина Викторовна Стародубровская | <https://orcid.org/0000-0002-7073-5905> | irinavstar@gmail.com | к.э.н., профессор | Университет Нархоз (ул. Жандосова 55, Алматы, 050035, Казахстан)

Ключевые слова

Дагестан, Сивух, транслокальность, трансмигранты, социальные перечисления, сельское общество, культурный конфликт

Аннотация

Статья посвящена влиянию внутренних мигрантов на социальные отношения в отправляющем сообществе. Анализ базируется на теориях транслокальности и “социальных перечислений”. Объектом исследования является транслокальное сообщество дагестанского села Сивух. Исследование основано на результатах полевой работы, проводившейся в 2022 г. в Сивухе, а также в Санкт-Петербурге, Махачкале, Хасавюрте, и охватывавшей жителей и выходцев из села, в том числе мигрантов первого и второго поколения. Анализ показал, что городской контекст, а также отсутствие дискриминации способствуют более интенсивной интеграции мигрантов в принимающее сообщество, что в условиях сохранения транслокальности ведет к формированию лучших условий для генерации ими “социальных перечислений”. Наиболее активно генерируют “социальные перечисления” молодые образованные мигранты и мигранты второго поколения, а также статусные мигранты, добившиеся восходящей мобильности в принимающем обществе. Характер локаций, где осели мигранты, способен оказывать влияние на формы “социальных перечислений”. Восприятие “социальных перечислений” в отправляющем сообществе может происходить непоследовательно и порождать культурные конфликты. При этом некоторые сегменты отправляющего сообщества лучше приспособлены к инновациям, другие же держатся за традиции.

Статья поступила 27.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 15.07.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Стародубровская И.В. Мигранты меняющиеся и меняющие: транслокальность и “социальные переводы” на примере дагестанского села Сивух // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 157–176. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050093> EDN: ARWXYM

Starodubrovskaya, I.V. 2024. Migrants meniaiushchiesia i meniaiushchie: translokal'nost' i "sotsial'nye perevody" na primere dagestanskogo sela Sivukh [Migrants Changing Themselves and Others: Translocality and Social Remittances – The Case of the Sivukh Rural Settlement]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 157–176. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050093> EDN: ARWXYM

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Теоретические подходы к анализу

Теоретическая рамка, связанная с трансмиграцией, транснационализмом, транслокальностью, широко используется в современных миграционных исследованиях¹. В противовес подходам, рассматривающим взаимоотношения мигранта лишь с принимающим сообществом, где он начинает жизнь как бы с “чистого листа”, транснационализм исходит из того, что “миграция никогда не была односторонним процессом ассимиляции в плавильный котел или мультикультурную салатницу” (*Levitt, Jaworsky* 2007: 130). Меняя место жительства, мигрант сохраняет связи со своей родиной, а также с иными группами мигрантов из той же локации, переехавшими в другие места.

Концептуализируя подобные представления, Нина Глик Шиллер с соавторами отмечали, что термин “транснационализм” используется, “чтобы подчеркнуть возникновение социального процесса, в рамках которого мигранты формируют социальные пространства (*social fields*), которые пересекают географические, культурные и политические границы” (*Schiller et al.* 1992: 9). Тем самым ученые уходят от противопоставления существования мигранта в отправляющем и принимающем сообществах:

С помощью этого понятия выделяется третье состояние — третье поле — пребывания одновременно и “там”, и “здесь”, когда тот же среднеазиатский житель, уезжая на длительное время работать и, фактически, жить в России (или другой стране), сохраняет самые тесные связи с местом исхода, продолжая общение с родственниками и соплеменниками по телефону и Интернету, переводя деньги своей семье и регулярно возвращаясь “домой” для подтверждения своего статуса члена сообщества (*Абашин* 2012: 11).

Применительно к изучению внутрироссийской миграции, не связанной с пересечением государственных границ, исследователи предлагают использовать близкую к транснационализму теорию транслокальности (*Капустина, Борисова* 2021). Наиболее очевидным ее преимуществом является охват более широкого спектра миграционных процессов. Эта теория “не ограничивается транснациональными мигрантами, но включает и различные формы внутренней миграции, а также маятниковую миграцию и ежедневные перемещения внутри городов и между сельскими и городскими территориями” (*Greiner, Sakdapolrak* 2013: 376).

В то же время применительно к настоящему исследованию теория транслокальности обладает еще одним несомненным достоинством. Большинство ее интерпретаций исходят из того, что “пространства и места являются не просто фоном, но играют активную роль в динамике мобильности и перемещений” (*Brickell, Datta* 2011: 8). Тем самым транслокальность рассматривается в первую очередь как выстраивание отношений и связей между различными локациями. Поскольку в настоящее исследование включены сообщества мигрантов из села Сивух на различных территориях, акцент на специфику локальности и ее влияние на транслокальные социальные поля представляется важным.

Исследователи также обращали внимание на то, что тесные связи между мигрантами и отправляющими сообществами предполагают неизбежность их взаимного влияния.

С одной стороны, «мигранты привозят в принимающую страну собственную “правовую культуру” (то есть общепринятые практики и неофициальные правила, основанные на законах родной страны или религиозном праве), что приводит к возникновению в принимающей стране плюралистической правовой среды» (Уринбоев 2021: 222). То же может быть верным и для миграций между локациями в рамках одного государства, если эти локации характеризуются существенными культурными различиями. Для мигрантов в подобных условиях продолжают быть актуальными те нормы и правила, которые существуют в отправляющем сообществе, на них распространяется действующая там система информсента этих норм (напр., через общественное мнение).

С другой стороны, мигранты воспринимают новые нормы и правила, жизненные модели, характерные для принимающего сообщества, и транслируют их на свою родину, трансформируя сложившиеся там отношения. Данный процесс получил название “социальные переводы”, или “социальные перечисления” (*social remittances*), — по аналогии с денежными перечислениями домой, осуществляемыми мигрантами. Под этим термином понимается процесс, в рамках которого “мигранты, живущие за границей или вернувшиеся оттуда, передают новые идеи и нормы членам их домохозяйств и сверстникам, оставшимся дома, тем самым модифицируя социальные институты и нормы исходного сообщества или страны” (Tuccio, Wahba 2020: 2). В качестве “социальных перечислений” могут выступать “идеи, модели поведения, идентичности и социальный капитал, перетекающие из сообществ принимающей страны в сообщества отправляющей страны” (Levitt 1998: 927). Исследователи отмечают, что “социальные переводы” могут влиять на самые разные стороны жизни отправляющих сообществ — на модели поведения женщин, браки, рождаемость, образование, социальную стратификацию, политические аспекты — причем не всегда есть основания оценивать это воздействие как позитивно влияющее на развитие (Levitt, Lamba-Nieves 2011).

При этом характер и интенсивность “социальных перечислений” зависят от различных факторов. Некоторые из них связаны с характеристиками миграции и мигрантов: “Влияние миграции на население отправляющих стран зависит от того, кто мигрирует, как надолго и куда, почему они уезжают и возвращаются и чем они занимаются, будучи за границей и после возвращения” (White, Grabowska 2018: 43). Другие определяются особенностями самого перечисления, механизмом его передачи и т.п. Восприимчивость социальных перечислений в отправляющем сообществе может зависеть от гендера, классовой позиции и возраста тех, на кого они направлены (Levitt 1998).

В данной статье исследование сконцентрировано на таком факторе, определяющем характер “социальных перечислений”, как специфика связываемых мигрантами локальностей. Автору не удалось обнаружить работы, где бы данная проблема специально рассматривалась в подобном контексте. Левитт отмечает, что “социальные перечисления” зависят от различий между отправляющей и принимающей страной и, если ценности и когнитивные модели, приносимые мигрантами, не порывают с теми, что характерны для отправляющей страны, они воспринимаются легче, чем нечто абсолютно новое (Ibid.). Однако более подробно на этом вопросе не останавливается.

В то же время имеющиеся академические публикации дают достаточно материала для того, чтобы порассуждать на эту тему.

Что касается принимающих сообществ, то, во-первых, можно предположить, что перенос идей, моделей поведения, новых технологий и т.п. наиболее вероятен из тех мест, где происходят их постоянная генерация и распространение и где плотность контактов высока. Речь идет в первую очередь о городах, “поскольку они концентрируют социальный, физический и человеческий капитал, используемый для создания множества социально-экономических, культурных и политических проектов, связывающих локальности поверх границ” (*Smith* 2011: 181). Именно мигранты в городах должны быть наиболее явным источником “социальных перечислений”.

Во-вторых, отношение к мигрантам в рамках принимающего сообщества также способно влиять на этот процесс. Теория транснационализма демонстрирует, что дискриминация и расизм со стороны принимающего сообщества могут способствовать ограничению контактов с ним мигрантов, стремлению замкнуться в своем кругу (*Portes et al.* 1999; *Tedeschi et al.* 2022), что подрывает источники “социальных переводов”. В то же время интенсификация подобных связей действует в противоположном направлении: “Больше контактов с принимающим обществом означает большее влияние различных его черт, больше рефлексии по поводу существующих практик и больший потенциал внедрения новых рутин” (*Levitt* 1998: 930–931). Тем самым можно предположить, что “социальные перечисления” будут наиболее интенсивны из тех локаций, где принимающее сообщество достаточно толерантно и мигранты не испытывают отчуждения.

На интенсивность и эффективность “социальных перечислений” не могут не влиять также характеристики отправляющего сообщества. То, в какой мере, каким образом и с какой скоростью мигранты перенимают новые модели поведения и взгляды, во многом зависит от того, что принято у них дома. Именно там складываются способы интерпретации, которые мигранты используют для осознания нового опыта (*Ibid.*). Тем самым открытость отправляющего сообщества (или его отдельных сегментов) для инноваций влияет и на его способность воспринимать “социальные перечисления”, и на возможности мигрантов их генерировать. В то же время со сменой поколений в последнем случае эта связь ослабевает, мигранты второго и последующих поколений с большей вероятностью окажутся так или иначе вписанными в культуру принимающего общества — мейнстримную или маргинальную (*Portes, Zhou* 1993; *Portes, Rumbaut* 2001).

Характеристика исследования

В качестве примера для анализа взаимосвязи транслокальности и “социальных перечислений” выбрано сельское сообщество села Сивух, которое можно рассматривать как типичное транслокальное сообщество, распределенное между различными локациями (*Канустина* 2019). То, что члены сообщества действительно находятся в состоянии постоянного движения, ярко проявилось в ходе исследования. Сроки полевой работы нужно было приспособлять к тому времени, когда человек, обеспечивавший вход в поле, вернется из Санкт-Петербурга в Дагестан. Одним из основных помощников в селе был мужчина, живший много лет в Махачкале и работавший в крупной компании. За несколько месяцев до момента проведения исследования он уволился и вернулся в село ухаживать за тяжело заболевшим отцом. После кончины отца он пока оставался в селе

и занимался сельским хозяйством, но планировал вернуться в Махачкалу. Глава семьи, где я останавливалась на время проведения исследования, несколько раз в год летает в пригород Петербурга к брату, когда для него там находится работа, остальное время проводит в селе. Некоторых информантов в Дагестане я нашла через их питерских знакомых. И этот перечень можно продолжать.

Полевая работа проводилась в два этапа. В сентябре 2022 г. были изучены мигранты из Сивуха в Санкт-Петербурге. В целом исследование было посвящено северокавказской миграции в мегаполисы, и пример Сивуха привлек внимание, поскольку, по словам информантов, именно Сивух был лидером среди дагестанских сельских поселений по количеству мигрантов в этом городе. Вход в поле осуществлялся через сивухцев, живущих в Дагестане, в дальнейшем работа проводилась методом “снежного кома”. В декабре 2022 г. был осуществлен выезд в Дагестан, где исследование сивухцев охватило не только тех, кто находился непосредственно в селе, но и жителей Махачкалы и Хасавюрта. В январе-феврале 2023 г. в связи с тем, что в селе происходили события, важные с точки зрения проблематики настоящей статьи, дополнительная информация была собрана дистанционно.

Локации, включенные в исследование, можно охарактеризовать следующим образом:

- кроме самого села, все остальные локации являются городами. Санкт-Петербург — один из крупнейших российских мегаполисов; Махачкала — региональный центр с официальной численностью населения около 600 тыс. человек (неофициальные оценки дают более высокие цифры); Хасавюрт — небольшой город с населением около 150 тыс. человек;

- все локации находятся на территории Российской Федерации. Махачкала и Хасавюрт расположены в Дагестане, достаточно близко от села Сивух (132 и 33 км соответственно). Расстояние от Санкт-Петербурга до Махачкалы составляет 2637 км, города связаны ежедневным авиасообщением, продолжительность перелета — около четырех часов. Переезд между этими городами на автобусе длится 15–17 часов;

- Махачкала является крупнейшим городом на Северном Кавказе. При этом на его территории в постсоветское время протекают активные урбанизационные процессы, в ходе которых на каких-то этапах создавалось впечатление, что “село переваривает город”. Тем не менее город по сравнению с селом существенно расширяет рамки свободы и самоопределения индивида; жизнь в нем регулируется нормами, существенно отличающимися от традиционных, и возможности повышения квалификации и вертикальной мобильности несопоставимо выше, чем в сельских сообществах. Тем самым нет оснований отрицать, что распространенные в Махачкале, или по меньшей мере в отдельных сегментах городского сообщества, нормы и практики могут являться источником социальных инноваций для дагестанских сел;

- что касается Санкт-Петербурга, то применительно к нему не возникает вопроса, способен ли этот город генерировать инновации. Важно другое — насколько дискриминация мигрантов может повлиять на их желание и возможности осваивать новые нормы и практики. Судя по всему, здесь данный фактор не играет серьезной роли. Среди локаций, расположенных за пределами Северного Кавказа, Санкт-Петербург оценивается мигрантами как достаточно комфортный город. Практически все выходцы из Дагестана характеризовали его позитивно,

многие говорили о доброте местных жителей: “Хороший, тихий, спокойный город. Можно заниматься своими делами, никто не мешает” (ПМА 1: 1); “Красивый большой город. Никакой суеты. Комфортно, да” (Там же: 6). В интервью упоминались отдельные случаи дискриминации, однако информанты подчеркивали, что она не носит системного характера.

При этом необходимо отметить, что миграция из села не ограничивалась данными локациями. Собеседники упоминали о том, что сельчане проживают также в Москве, в Новгороде, в Республике Коми и на других территориях. В исследование были включены и информанты, характеризовавшиеся сложной миграционной траекторией. Всего исследование охватило 37 информантов. 18 из них были проинтервьюированы в селе, 13 — в Санкт-Петербурге, пять — в Махачкале, один — в Хасавюрте. Поколенческий баланс в выборке в целом соблюден, несколько недопредставлены женщины среднего возраста. Гендерное соотношение оказалось сдвинуто — 25 мужчин, 12 женщин. Основная проблема возникла с поиском мигрантов второго поколения — лишь два информанта могут с уверенностью быть отнесены к этой категории. Дефицит информации частично восполнялся за счет подробного интервьюирования мигрантов первого поколения об их детях.

В основном использовался метод индивидуальных и групповых полуструктурированных, частично биографических интервью. В селе была проведена также коллективная беседа со старшеклассниками в присутствии директора школы. Интервью продолжались от 10 мин. до двух часов, в среднем — около 45 мин. В основном интервью записывались на диктофон, в отдельных случаях содержание разговора воспроизводилось постфактум по памяти. Осуществлялись также наблюдения за тем, как строятся семейные отношения в селе.

Описание села Сивух

Сивух (или Сиух) — село в равнинном Хасавюртовском районе Дагестана, недалеко от города Хасавюрт и границы с Чечней. Официальная численность населения — около 4,5 тыс. человек. Не очевидно, что численность оценена верно — статистические данные демонстрируют не очень понятный резкий ее рост (3199 в 2002 г., 3313 в 2010 г. и 4567 в 2021 г.), что не подтверждается, например, динамикой учеников в школе. По свидетельству информантов, количество школьников снизилось с более чем 800 человек в середине 2000-х до менее 600 на момент проведения исследования. При этом фактическая численность населения в селе нестабильна по причине масштабных миграций.

Сивух — село со сложной и драматичной историей, и эта история, как и во многих дагестанских селах, “живая”. Местные жители рассказывают о ее событиях, краеведы пишут книги о своем селе (мне в ходе исследования подарили две). Поскольку история села действительно помогает понять некоторые современные процессы, приведу краткий исторический экскурс.

Одна из посвященных Сивуху книг имеет подзаголовок “трижды переселенное” (Османов 2020). Действительно, жители села несколько раз были вынуждены переселяться на новое место жительства. Считается, что в Средние века сивухцы жили на территории современного Ахвахского района и входили в Каратинское вольное общество (сельчане до сих пор говорят на каратинском языке). Легенды повествуют, что в результате конфликта с соседями сивухцам пришлось уйти. Некоторая их часть переместилась в Чечню, но большинство

обосновалось на территории современного Гумбетовского района Дагестана. Здесь возникло поселение, которое теперь обозначается жителями как Старый (или Горный) Сивух. В 1944 г. сельчане практически в полном составе были выселены в Чечню. По имеющейся информации, в 1944 г. депортировали 160 семей, оставшиеся 27 подверглись той же участи в 1946–1947 гг. (Там же: 181). Когда чеченцы стали возвращаться, встал вопрос о дальнейшей судьбе сивухцев. Сразу переселиться обратно в дагестанские горы власти не разрешили, но предоставили сивухцам возможность выбора места на равнине. Таким образом возникло современное равнинное село Сивух.

Однако переселения — не единственные трагические страницы в истории села. Сивухцы принимали активное участие в борьбе против Российской империи — в Кавказской войне и в восстании 1877 г., несли немалые потери, село сжигалось в 1845 и 1859 г. (*Меламедов* 2018). После революции сивухцы довольно долго противодействовали установлению советской власти. Одно из самых страшных исторических событий, о котором неоднократно упоминали информанты, — произошедшее в 1921 г. массовое убийство жителей села красноармейцами. Было убито 132 человека, село было разграблено (*Исаев* 2018: 62–66). “Советская власть жестко прошла по нам” (ПМА 3: 6).

История современного равнинного села также начиналась трудно. Информанты неоднократно упоминали, что место для переселения было выбрано неудачно — “топь, низина, болотистая местность”. Но выбор определялся другими факторами: “Старики исходили из той мысли, что чем дальше от железной дороги, тем меньше негативного влияния на молодежь, скажем так. <...> Все, что нам не понятно, — мы же пытаемся отгородиться” (ПМА 3: 5). В первое время люди жили в землянках, страдали от холода, болели, умирали. Погибло много детей. Однако после преодоления сложностей начального этапа жизнь в селе постепенно налаживалась. Сельскохозяйственное предприятие “Заветы Ильича” стало колхозом-миллионером. Здесь занимались скотоводством, выращиванием овощей, фруктов, семеноводством; функционировал консервный завод. Жители получали высокие доходы за счет сочетания выращивания овощей на приусадебных участках, их реализации в Дагестане и за его пределами и работы в богатом колхозе, позволявшей получать сельхозпродукцию натурой: “В 1975–1990 гг. люди разбогатели, получали хорошие доходы от работы в агрофирме и немалую выручку от личного подсобного хозяйства” (*Османов* 2020: 250). Как вспоминают информанты, в каждой семье была машина “Волга”, а то и две. Люди хранили огромные суммы сбережений в банке.

Возможность безбедной жизни за счет сельскохозяйственного труда в советское время способствовала тому, что образование не стало для сельчан ценностью: “Была серьезная проблема — имея настолько большие заработки, люди не шли учиться. Они рассуждали обывательски так: пять лет содержать тебя в другом городе, ты приезжаешь и в лучшем случае получаешь 80–90 рублей, когда мы за сезон зарабатываем 10–15–20 тысяч. Зачем?” (ПМА 3: 3). Информанты рассказывали о типичной жизненной траектории молодежи того времени — молодой человек возвращался после армии, женился на девушке, окончившей школу, они получали участок и начинали выращивать овощи. Это позволяло за три–четыре года обеспечить базовые потребности молодой семьи — жилье, машину. В то же время дети сельской интеллигенции традиционно были нацелены на продолжение обучения после школы: “Учителя хотели, чтобы их дети стано-

вились учителями. Они хотели эти места бронировать. В колхозе — колхозные элиты” (Там же: 4). После получения образования эти молодые люди в основном возвращались в село: “И мысли не бывало где-то оставаться” (ПМА 1: 9).

Такая модель жизни рухнула с наступлением кризиса 1990-х годов, который сельчане пережили очень непросто. Сбережения пропали. Конкуренция импорта снизила доходность сельскохозяйственного производства до минимума. По мнению городских сивухцев, село недостаточно быстро адаптировалось к новым реалиям, жители продолжали заниматься теми видами деятельности, которые уже не приносили дохода: “Село... долго раскачивалось, долго не верило, что то благополучие, которое было, — его нет, и надо жить дальше” (ПМА 3: 5). Длительное время продолжались попытки сохранить колхоз, который постепенно деградировал, — сады были выкорчеваны, техника распродавалась.

Альтернативная экономическая стратегия была найдена в массовой миграции за пределы Дагестана, в первую очередь в Санкт-Петербург: “Очень бедно жили. <...> Вот в Питер поехали поэтому” (ПМА 3: 3); “Из-за развала колхоза вся молодежь уехала — кто в Питер, кто куда” (Там же: 5); “Молодые стараются уезжать. Молодые стараются в основном в Россию. Санкт-Петербург — там уже целая диаспора, как бы сказать, образовалась. И там более зарплаты высокие. И работу достать там легче. И плюс все эти социальные условия... Разница большая, конечно, чем в селе” (ПМА 2: 1). Информанты вспоминали, как первые переселенцы зарабатывали на нелегальных маршрутках, “обкатывая” те маршруты, которые город потом легализовывал. Жили трудно, вплоть до того, что спали в тех же маршрутках, на которых работали. Однако постепенно мигранты обустроивались, вытаскивали за собой в город родственников и друзей. По словам собеседников, после 2005 г. число сельчан в городе стало расти лавинообразно.

По оценкам информантов, на момент проведения исследования жилье в городе купили около 100 сивухских семей, из села на заработки приезжало до 500 человек. Эти люди в основном были заняты на различных низкоквалифицированных работах, в первую очередь водителями (на внутригородских перевозках и дальнобойщиками), а также строителями: “Кому какая работа попадется. Самая простая работа — водитель” (ПМА 1: 8). На фурах, как говорили информанты, мигранты зарабатывают от 50 до 100 тыс. рублей, основную часть доходов отправляют в село. А из села два раза в неделю приезжает “Газель” с продуктами для питерских сивухцев. Специфика занятости позволяла сивухцам достаточно свободно выбирать место жительства в городе, и в интервью не раз указывалось, что сельчане стремятся селиться компактно в двух районах с дешевой недвижимостью — у станций метро “Проспект Просвещения” и “Улица Дыбенко”.

В самом селе жители занимаются в первую очередь сельскохозяйственной деятельностью — держат скот на откорме, выращивают овощи, фрукты, ягоды. При этом информанты отмечали, что заработки “на выезде” более привлекательны, чем сельское хозяйство, где требуются первоначальные вложения, а урожай может неожиданно погибнуть — “один год есть — два года нету” (ПМА 2: 3). Тепличное хозяйство распространения не получило. В селе функционирует мебельный цех, работают строительные бригады: “По селу тоже стройками занимаются, кому-то строят” (Там же: 2). Правда, собеседники жаловались, что, поскольку все уехали, строители в дефиците, чуть ли не за полгода нужно бронировать бригаду. До коронавируса на стройках работали узбекские мигранты, на момент проведения исследования этого источника дополнительной рабочей силы не было.

Большую символическую роль в формировании идентичности сивухцев играет Старый Сивух – горное село, из которого сельчане были высланы в Чечню и куда не смогли вернуться после переезда обратно в Дагестан. Земли, которые сивухцы считали родовыми, были переданы в пользование соседним селам. Попытки вернуть эти земли, возродить старое село составляют важную часть современной истории Сивуха. В позднесоветское и постсоветское время этот процесс шел с переменным успехом, сейчас также нельзя сказать, что он окончательно завершен. Из-за этого у сивухцев сложились конфликтные отношения с сообществом соседнего горного села Цилитль, выплескивавшиеся время от времени во вспышки насилия.

На постоянной основе в Старом Сивухе проживает всего несколько семей. Тем не менее сивухцы предпринимают немалые усилия для того, чтобы вдохнуть в село новую жизнь – строят дома, осуществляют благоустройство. От нескольких информантов, в том числе молодых, приходилось слышать, что они хотят переселиться в горы. В качестве экономической основы развития горной территории рассматривается туризм. Сельчане создают “Альпийскую деревню” – комплекс гостевых домов в едином стиле, содержащий необходимую туристическую инфраструктуру. По имеющейся информации, на момент проведения исследования восемь гостевых домов были готовы, два достраивались, строительство еще 15 было начато. На этой территории было организовано освещение, проложен водопровод, проведен Интернет, строились дороги, создавались туристические маршруты.

Результаты исследования

То, что в Сивухе меняются нормы, регулирующие отношения между сельчанами, так или иначе отмечали многие информанты: “Такого патриархального общества уже нету. <...> Было” (ПМА 3: 3). При этом было бы некорректно списывать все эти изменения на влияние миграции. Здесь действовали разные факторы – так, нередко подчеркивалась роль социальных сетей. Некоторые собеседники говорили, что запрещают детям пользоваться Интернетом, поскольку это негативно на них влияет.

Базу для восприятия новшеств создавали предпосылки в самом сельском сообществе – модернизация советского времени (информанты рассказывали, например, о комсомольских свадьбах без калыма и с публичными танцами жениха и невесты); глубокий кризис 1990-х (по мнению некоторых, он способствовал поколенческой эмансипации, поскольку старшие не смогли найти выход – “то, что они умели – это не кормило” [Там же: 3]). При этом способность к восприятию “социальных переводов”, судя по всему, была сильно дифференцирована – информанты упоминали как семьи “демократические”, так и “строгие”, где жестко стремятся не допустить нарушения традиций.

Исследование показало, что миграция достаточно существенно меняла ценности, нормы и идентичности сивухцев. Это проявлялось уже у первого поколения мигрантов, но особенно ярко выступало во втором поколении. Так, представители второго поколения либо однозначно относили себя к горожанам, либо характеризовали свою идентичность как двойственную: “Здесь чувствуешь себя петербуржцем, в Дагестан приезжаешь – чувствуешь себя дагестанцем” (ПМА 1: 1).

Хотя и первое, и второе поколения сохраняют связи с сельским сообществом — практически все мигранты говорили, что хотя бы раз в год возвращаются в Сивух, проводят там каникулы и отпуска, — отношение к селу у многих постепенно меняется:

В первые год-два было очень тяжело. Тянуло (домой. — *И.С.*). Не хотелось здесь (в Петербурге. — *И.С.*) оставаться. А потом уже как-то со временем привык. Город полюбился. <...> Человек меняется, а место, откуда он уехал, остается тем же. Приезжаешь туда, видишься только с родственниками, а потом до конца отпуска как-то скучновато бывает. Нет занятия, нечем заниматься. Работа, учеба здесь. Привыкаешь к этому режиму (ПМА 1: 3).

Там уже ты чувствуешь себя в гостях, а в гостях долго находиться (не хочется. — *И.С.*)... К себе домой хочется. Здесь свое, свой дом (Там же: 4)².

В интервью мигранты акцентировали внимание не только на сходствах, но и на различиях своих представлений о жизни с сельскими: “Мне скучно тоже там бывает. <...> У нас разные какие-то, разные интересы. Вот даже моего возраста девочки там совсем другие. <...> Просто целей никаких нет. Как может быть человек без цели и без какой-то мечты?” (ПМА 3: 2). И выполнение сельских норм уже не воспринималось как категорически обязательное: “Можно прислушаться, но не прямо так быть одержимой мнением окружающих” (Там же).

При этом характер “социальных перечислений” со стороны мигрантов в Санкт-Петербурге и в дагестанских городах мог существенно различаться.

Что касается Петербурга, то источником трансформации норм и моделей поведения мигрантов выступали в первую очередь два фактора. С одной стороны, это культурная дистанция между крупным мегаполисом с его автономностью личности, свободой нравов, культурным разнообразием и достаточно традиционным дагестанским селом; с другой — возможности получения качественного образования. Как показало исследование, оба фактора оказывали влияние на “социальные переводы” и способствовали изменению жизни в селе.

Культурная дистанция нередко вызывала у мигрантов первого поколения отторжение, стремление отгородиться от чуждой среды, замкнуться в кругу близких по духу людей: “Все равно разный менталитет, разная культура — это дает о себе знать. <...> Разные взгляды на жизнь в целом” (ПМА 1: 3). В случае Сивуха здесь дополнительно могло влиять стремление материнского сельского сообщества к замкнутости, нежелание открываться чуждому влиянию (*Карпов, Капустина* 2011): “Само село... оно относительно закрытое. То есть мы всегда, получается, себя противопоставляли... Мы были чужими, и мы всегда на себя рассчитывали — на свое” (ПМА 3: 5); “Они вот в своем котле варились — свой язык, своя жизнь, своя культура” (Там же: 3). Отторжение культурной чуждости проявлялось, в частности, в том, что мигранты первого поколения (мужчины) практически единодушно утверждали, что хотят воспитывать детей на родине: “Влияние окружающих, вокруг что люди делают. А там (в селе. — *И.С.*) все по-другому” (ПМА 1: 6); “Самое главное для наших детей — это там получить фундамент исламский хороший (лучше. — *И.С.*) чем здесь” (Там же: 7).

Тем не менее границы “культурной общности” и “культурной чуждости” в городах неизбежно сдвигаются. Сивухцы в Петербурге, например, являются

активистами в молельном доме, находящемся в Дагестанском культурном центре (ДКЦ), общаются там с другими мусульманами и, судя по всему, используют эти связи для трудоустройства и решения других жизненных проблем. Так, информанты упоминали, что некоторые сельчане работают в фирмах, принадлежащих активистам ДКЦ другой этнической принадлежности. Студенты попадают в мультикультурную среду и вынуждены переопределять для себя границу “свой — чужой”. Здесь “своими” оказываются уже не просто сивухцы, а дагестанцы, кавказцы. Что касается второго поколения, то культурная граница фактически стирается — их круги общения массово включают русских, а один из молодых людей снимал квартиру вместе с индусом.

Подобное переопределение границы “свой — чужой”, судя по всему, стало важным фактором в изменении брачных моделей среди сивухцев. Традиционно в селе были приняты браки между родственниками — троюродными, четверюродными (но не кросскузенные браки): “Они не выдавали замуж дочерей за пределы села. Не брали сами” (ПМА 3: 3); “Процентов 90 — это тухумные браки. То есть это уже родители выбирали. Ну и бывало, что парню тоже нравилась, по любви” (Там же: 4). Однако массовые миграции неизбежно стали оказывать влияние на выбор брачного партнера: “Когда ребенок учится, поступает куда-то или на работу там за пределы села устраивается, там же отношения возникают” (ПМА 2: 1). Здесь в основном инициатива исходит от самих молодых, общение происходит гораздо свободнее, чем в селе, старшие теряют контроль за процессом создания семьи: “Я боюсь, что они (дети. — *И.С.*) будут (пару. — *И.С.*) сами искать. Боюсь, что не будут к нам прислушиваться. Потому что они здесь родились, фактически здесь росли, у них свое виденье” (ПМА 1: 9). Расширение границ выбора брачного партнера вело к нарушению и других общепринятых сельских норм. Так, информанты приводили примеры, когда молодые люди стремились брать в жены девушек старше себя, что в селе было абсолютно не принято.

По словам информантов, межэтнических браков среди сельчан было немного. Звучали оценки 10–20%, но вряд ли можно рассчитывать на их точность. Скорее, они говорят, что масштабы этого явления невелики, но оно уже не воспринимается как маргинальное. Причем утверждалось, что подобные пары создают не только мигранты, но и сельские жители. У большинства информантов пара была из Сивуха, но примеры межэтнических браков могли привести практически все. Отношение к подобному явлению по-прежнему было неоднозначным. Отмечалось, что стремление создать семью с “незнакомцем” — одна из немногих причин, по которой родители могут не согласиться на брак: “У меня отец сказал: если не из села — не выйду (замуж. — *И.С.*)” (ПМА 2: 4). Но не все родители готовы идти против воли своих детей: “Я вот как-то Аллаха стала побаиваться. Думаю — Аллах разозлится на меня. Дети рвутся, дети любят друг друга, хотят друг друга, и вдруг, думаю, вдруг станет наркоманом на этой почве, вдруг пьянствовать начнет... И вот так я решила на это” (ПМА 1: 5). Впрочем, дети тоже не всегда безропотно принимают позицию старших. Информанты приводили примеры, когда молодые люди возражали и добивались своего. У девушек таких возможностей меньше — гендерные иерархии в сообществе еще достаточно сильны.

В то же время постепенно межэтнические браки переставали восприниматься как нечто из ряда вон выходящее: “Ну конечно, в последнее время рамки стираются уже, с городов (берут. — *И.С.*) — в общем, много незнакомцев, скажем так” (ПМА 1: 2). Особенно когда речь шла о создании семьи с дагестанцами: “Если

именно с Дагестана, то нация не играет роли. Почти. У кого-то бывает вот строго, традиции. А так нет” (Там же: 1). Впрочем, судя по всему, был и другой источник подрыва представлений о предпочтительности внутрисельских браков — исламские установки, согласно которым семью можно создавать с любым мусульманином. Старшеклассники говорили, что этническая принадлежность будущей жены для них роли не играет, и приводили примеры браков с русскими девушками, принявшими ислам, — действительно, в селе было несколько подобных случаев.

Что касается образования, то представляет интерес его влияние на гендерные отношения в селе. В целом образование среди сивухцев так и не стало ценностью — 20–30% учащихся остается в школе после девятого класса, совсем немногие получают высшее образование, и даже среднее специальное не является общераспространенным — молодые люди нередко сразу после школы начинают работать. Судя по всему, на момент проведения исследования девушки получали послешкольное образование даже чаще, чем юноши. При этом раньше девушки, если и учились после школы, то делали это на территории Дагестана. Однако миграция внесла существенные коррективы — некоторые информанты утверждали, что сейчас дочерей даже более охотно отправляют за пределы республики. Это стало возможным, поскольку за девушками есть кому присмотреть — в российских городах появилось гораздо больше родственников и близких друзей. В результате более широкого распространения среди девушек получения качественного профессионального (в первую очередь высшего) образования замужество после школы перестает быть безальтернативным вариантом, спектр возможных жизненных траекторий расширяется.

Образование влияет и на время прохождения девушками основных стадий жизненного цикла. Повышалась вероятность того, что девушка позже создаст семью: “Кто учиться не едет — те выходят (рано замуж. — *И.С.*). А кто будет учиться — там по-разному. Если родители выдают — выходят. <...> Когда и семья есть, и учеба совместно — это трудно, поэтому сначала закончить — потом, скорее всего (замуж. — *И.С.*)” (ПМА 2: 5). Информанты упоминали случаи отказа в сватовстве на том основании, что девушка должна закончить учебу, даже если сама она была не против замужества. Повышение возраста вступления в брак может приводить также к более позднему деторождению.

Адаптация в сообществе к подобным изменениям происходит непросто. Некоторые информанты говорили, что позволяют дочерям получать среднее образование, но не высшее — пора будет выходить замуж. По-прежнему считалось, что девушке, получившей образование, муж имеет право запретить работать. Об этом, в частности, говорили старшеклассники — жена должна быть образованной, но при этом сидеть дома и заниматься семьей: “Я буду запрещать своей жене работать. <...> Сам могу обеспечить семью” (Там же: 6); “Я не хочу, чтобы моя жена работала там, пахала. Я могу ее обеспечить” (Там же: 7). Образование для девушки рассматривается скорее как страховка в условиях жизненных трудностей или развода.

Однако не очевидно, что все девушки безропотно готовы соглашаться с подобным подходом. Учеба в мегаполисе так или иначе подталкивает к эмансипации, влияет на ценности и жизненные ориентиры: “Быть не образованным и не работать — в наше время это очень сложно” (ПМА 3: 1). Так, информантка, обучавшаяся в Петербурге, говорила, что вернулась оттуда совсем другим человеком. В результате девушки начинают предъявлять более серьезные требования к буду-

щему мужу — с точки зрения образованности, общности жизненных ориентиров, уважения собственных прав. Подобный настрой характерен не для всех сельчанок (некоторые девушки с карьерными амбициями говорили, что тем не менее готовы к замужеству с человеком, который запретит им работать), однако новые подходы начинают оказывать влияние. Так, не все девушки были уверены, что смогут найти пару в соответствии со своими требованиями среди сивухцев.

Что касается выходцев из села в Махачкале, применительно к ним более интересны те формы “социальных переводов”, которые связаны с пространственной доступностью села из Махачкалы — дорога на автомобиле туда занимает лишь около двух часов. Тем самым мигранты могут оказывать более непосредственное воздействие на жизнь села. И в случае Сивуха наблюдается именно такой пример.

В 2019 г. в Сивухе был воссоздан Совет села как неформальный орган местного самоуправления. Причем инициатором выступила группа успешных сивухцев — бизнесменов, региональных чиновников, общественников — преимущественно из Махачкалы:

Всегда так бывает, что в общественные процессы вовлечены выходцы с села, проживающие вне села. Почему? Потому что, когда мы приезжаем в село, мы видим там проблемы, люди делятся с нами проблемами. Мы видим, что у нас есть какой-то ресурс — политический, финансовый ресурс — для решения тех или иных проблем. Мы знаем, как правильно все организовать, потому что мы люди большей частью образованные; люди, у которых есть бизнес; люди, которые работают в органах власти. Мы знаем, как эту ситуацию можно решить, и люди нам доверяют. И мы решили не ждать, пока люди самоорганизуются там. Потому что эти люди, они могли блестяще озвучивать проблемы, но они не знали, как их решить... (ПМА 3: 4).

До того даже не все участники этой инициативы имели тесные связи с сельским сообществом: “Я не воспринимал, что я могу как-то на село, на жизнь села влиять” (Там же: 5).

Хотя в селе накопилось немало требующих решения вопросов, поводом для воссоздания Совета послужила необходимость окончательно разобраться с земельными проблемами Старого Сивуха — той территории, с которой сивухцы, независимо от места проживания, чувствовали свою символическую связь. Совет был сформирован по тухумному принципу (что давало ему опирающуюся на историю села легитимность и позволяло активно участвовать в его деятельности сивухцам, непосредственно не проживающим в селе), всего в него вошло около 70 человек. Философию деятельности Совета отражает лозунг на странице его группы в соцсетях: “Критикуешь — предлагай. Предлагаешь — организуй и возьми на себя ответственность за это. Не берешься организовать — не мешай. Маленькое дело лучше больших слов”. Был также сформирован фонд, финансово поддерживаемый обеспеченными сивухцами, для финансирования проектов в горном и равнинном селе.

Насколько можно понять, Совет действительно стал играть ключевую роль в жизни сельского сообщества: “В селе уже никто ничего не может сделать без разрешения, без дозвола Общественного совета” (ПМА 3: 4); “Главу села мы выбрали Советом. Депутатов выбрали Советом. И главу, который пролез без раз-

решения Совета, вызвали на Совет и сказали – уходи. Он ушел” (Там же: 3). Избранный в 2020 г. новый глава села стал тесно сотрудничать с Советом.

В целом в селе деятельность совета пользовалась поддержкой, однако нельзя сказать, что эта поддержка являлась единодушной. Так, некоторые тухумы не вошли в его состав – кто-то по причине связи с прежней местной властью, кто-то из-за содержательных разногласий. Изначально предполагалось, что имам села будет играть в Совете важную роль, однако на момент проведения исследования он в состав Совета не входил. Борьба обострилась в период перед выборами нового председателя Совета, которые состоялись уже после завершения полевого исследования: “В ход шло все. То, что нечистокровные там выходцы есть, в ход шло что где они были до сих пор, в ход шло, что вы не живете в самом селе” (Там же: 5).

Сторонники Совета искренне недоумевали, почему их работа может вызывать какой-то негатив: “Сказать, что мы пришлые для этого села – это очень тяжелое обвинение. <...> С нашей стороны мы доказали, что, хоть мы и не живем в селе, но максимально стараемся для этого села” (Там же: 6). Действительно, даже в ходе исследования было заметно, что новая управленческая команда генерирует позитивные изменения. В равнинном селе строилась школа, поданы были документы на строительство детского сада, спортивного комплекса. Асфальтировались улицы, проводились другие работы, направленные на улучшение быта сельчан. В горном селе благоустройство и создание туристической инфраструктуры также осуществлялось на основе современных проектных подходов. Новая администрация и ключевые члены Совета обладали достаточно высокими управленческими компетенциями – могли грамотно оформить документы; знали, в какие республиканские программы и на каких условиях можно было включиться. Все это, очевидно, выводило управление селом на новый качественный уровень. Например, когда администрации села отказали в строительстве новой школы, сославшись на несоответствие градостроительной документации, этот вопрос был поставлен перед Советом. Были найдены исполнители, обеспечено внебюджетное финансирование, оперативно подготовлен новый генеральный план села. Проблема была решена.

В то же время именно подобные “социальные перечисления”, связанные с профессиональными управленческими компетенциями, могли становиться источником напряжения, поскольку вносили в сельскую жизнь управленческие механизмы и культурные ориентиры, по сути ей чуждые. Как говорил один из информантов, подготовка документов, отстаивание горных земель – это сложно. Какие-то конференции, какие-то программы, в которые можно включаться – это очень далеко от повседневной повестки. Местная перспектива – надо поле полить. Не организовали полив поля – распускайте Совет. Сами горожане, составлявшие актив Совета, в общем-то понимали эту проблему. И осознавали, что идея о том, что сельчане должны взять на себя ответственность за будущее села, оказалась привнесенной извне:

Мы постоянно мотивировали их на то, что в их руках судьба села, их самих, их фамилий. <...> И вот эта вот извечная традиция у сельских... у тех особенно, у кого мало достатка или мало по социальной лестнице прошли – они любят винить кого-то в своих бедах. <...> Вот эту штуку получилось повернуть в другую сторону. Выходит человек – мы его просто начинаем бомбить: критикуешь – предложи что-нибудь (ПМА 3: 3).

Выборы нового главы Совета продемонстрировали баланс настроений “за” и “против”. Уверенную победу одержал член той команды, которая определяла стратегию деятельности Совета ранее. Однако оппозиция также нарастила свой ресурс — альтернативного кандидата поддержало существенно больше членов Совета, чем при обсуждении кандидатуры главы села двумя годами ранее.

* * *

Проведенное исследование позволяет сделать некоторые выводы, характеризующие взаимосвязь транслокальности и “социальных перечислений”.

Взаимовлияние мигрантов и отправляющего сообщества может осуществляться с разной интенсивностью в ту или другую сторону. Мигранты, переезжающие в города, где они не испытывают масштабной дискриминации, способны, даже сохраняя связи со своей родиной, достаточно активно интегрироваться в принимающее сообщество, в определенной мере воспринимая свойственные ему нормы и ценности, и становиться для материнского села источником “социальных переводов” — новых практик и ориентиров, трансформирующих традиционные установки. Различные группы мигрантов в разной степени способны генерировать “социальные перечисления”. В наибольшей мере их источником становятся статусные и образованные мигранты, студенты, а также мигранты второго поколения.

“Социальные переводы” воспринимаются в отправляющем обществе далеко не сразу и не повсеместно. На примере Сивуха можно наблюдать переходные формы — например, получение высшего образования девушками уже не считается чем-то экстраординарным, но при этом сохраняется установка на место женщины как домохозяйки. В то же время некоторые сегменты отправляющего общества по тем или иным причинам оказываются более восприимчивыми к инновациям. Возможно, тот факт, что наиболее существенный разрыв с общепринятыми моделями поведения в ходе исследования был обнаружен в семье, где происходила первая в селе “комсомольская свадьба”, не случаен. Один из сыновей информанта женился на девушке другой этнической принадлежности более старшего возраста, другой — бросил институт и нашел высокооплачиваемую работу в IT-сфере, дочь уехала учиться за границу и вышла там замуж за иностранца. Глава семьи не сразу соглашался с решениями своих детей, пытался возражать, но в конце концов вынужден был принять их выбор. Другие сельчане, напротив, до последнего держатся за традиции: “У некоторых бывают строгие какие-то, древние стереотипы” (ПМА 3: 2). И это может создавать основу для культурного конфликта, в том числе между поколениями.

Исследование подтвердило, что на характер “социальных перечислений” оказывают влияние характеристики тех локаций, где оседают мигранты. Города как источники инноваций формируют большие возможности генерации “социальных перечислений”, хотя даже при отсутствии масштабной дискриминации восприятию новых практик препятствуют барьеры, связанные со значительной культурной дистанцией между отправляющим и принимающим сообществами. При этом географическая близость локаций создает особые формы “социальных переводов”, связанные, как демонстрирует пример Сивуха, с непосредственным и не единичным участием мигрантов в управлении селом. Подобная модель позволяет осуществлять трансфер современных управленческих компе-

тенций и повышать качество менеджмента, однако в то же время чревата усилением конфликтности, связанной с различием ориентиров образованных, статусных горожан и части носителей сельской культуры с иным образовательным уровнем и кругозором.

При этом необходимо учитывать, что “социальные перечисления” являются не единственным фактором, генерирующим изменения норм и практик в местном сообществе. Эти изменения могут подталкиваться воздействием социальных сетей, усилением религиозности и другими причинами, при этом вклад “социальных перечислений” не всегда можно четко выделить.

Таким образом, исследование выявило, что на характер и интенсивность социальных перечислений могут влиять:

- характеристики мигрантов: возраст, статус, образованность, принадлежность к первому или второму поколению;
- характеристики отправляющего сообщества в целом, такие как степень традиционности и закрытости, а также его различных сегментов (здесь выявить очевидные критерии различий не удалось, но дифференциация идет между отдельными семьями и семейная история, судя по всему, имеет значение);
- характеристики принимающего сообщества, такие как его городской характер, масштабы дискриминации мигрантов, культурная дистанция с отправляющим сообществом;
- территориальная доступность отправляющего сообщества для мигрантов.

Тем самым, специфика локальностей, к которым принадлежат мигранты, наряду с индивидуальными и семейными характеристиками является важным фактором, воздействующим на “социальные переводы”.

Благодарности

Статья подготовлена при поддержке проекта “Между традицией и модерном: жизнь северокавказских сельских сообществ в постсоветское время” Фонда поддержки социальных исследований “Хамовники”.

Примечания

¹ Обзор связанных с этой рамкой подходов и дискуссий см., напр.: *Tedeschi et al.* 2022; *Капустина, Борисова* 2021; *Yeoh, Kollins* 2022.

² На аналогичное изменение отношения мигрантов, в том числе транснациональных, к отправляющему сообществу указывали и другие исследователи (*Насриудинов, Рахимов* 2021).

Источники и материалы

Исаев 2018 — *Исаев О.И.* Страницы истории селения Сивух. Махачкала: Издательский дом “Дагестан”, 2018.

Меламедов 2018 — *Меламедов А.* Жизнь и путешествия села Сивух // Это Кавказ. 04.10.2018. <https://etokavkaz.ru/dagestan/zhizn-i-puteshestviya-sela-sivukh>

Османов 2020 — *Османов Ш.О.* С. Сиух: трижды переселенное. Махачкала: Китаб, 2020.

ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Санкт-Петербург, сентябрь 2022 г. (информанты: 1 — муж., мол. возр., студент; 2 — муж., мол. возр.,

военнослужащий; 3 – муж., мол. возр., студент; 4 – жен., сред. возр., работница на предприятии; 5 – жен., стар. возр., учительница; 6 – муж., мол. возр., водитель; 7 – муж., мол. возр., водитель; 8 – муж., сред. возр., водитель; 9 – муж., стар. возр., управленец).

ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Дагестан, село Сивух, декабрь 2022 г. (информанты: 1 – муж., сред. возр., учитель; 2 – муж., мол. возр., рабочий; 3 – муж., сред. возр., управленец; 4 – жен., мол. возр., старшекласница; 5 – жен., мол. возр., старшекласница; 6 – муж., мол. возр., старшекласник; 7 – муж., мол. возр., старшекласник).

ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Дагестан, Махачкала, Хасавюрт, декабрь 2022 г., (информанты: 1 – жен., мол. возр., студентка; 2 – жен., мол. возр., студентка; 3 – муж., сред. возр., бизнесмен; 4 – муж., сред. возр., юрист; 5 – муж., сред. возр., госслужащий; 6 – муж., мол. возр., управленец).

Научная литература

Абашин С.Н. Среднеазиатская миграция: практики, локальные сообщества, транснационализм // *Этнографическое обозрение*. 2012. № 4. С. 3–13.

Капустина Е.Л. Границы джамаата: особенности функционирования дагестанских транслокальных сообществ в условиях внутрироссийской миграции // *Журнал исследований социальной политики*. 2019. Т. 17 (1). С. 103–118. <https://doi.org/10.17323/727-0634-2019-17-1-103-118>

Капустина Е., Борисова Е. Обзор теоретической дискуссии о концепции транснационализма // “Жить в двух мирах”: переосмысляя транснационализм и транслокальность / Под ред. О. Бредниковой, С. Абашина. М.: НЛО, 2021. С. 14–29.

Карпов Ю.Ю., Капустина Е.Л. Горцы после гор. Миграционные процессы в Дагестане в XX – начале XXI вв.: их социальные и этнокультурные последствия и перспективы. СПб.: Петербургское востоковедение, 2011.

Насритдинов Э., Рахимов Р. Транснациональная идентичность кыргызских трудовых мигрантов в России // “Жить в двух мирах”: переосмысляя транснационализм и транслокальность / Под ред. О. Бредниковой, С. Абашина. М.: НЛО, 2021. С. 202–232.

Уринбоев Р. Создание “узбекского махаллы” посредством смартфонов и социальных медиа: повседневная транснациональная жизнь узбекских мигрантов в России // “Жить в двух мирах”: переосмысляя транснационализм и транслокальность / Под ред. О. Бредниковой, С. Абашина. М.: НЛО, 2021. С. 442–481.

Brickell K., Datta A. Introduction: Translocal Geographies // *Translocal Geographies: Spaces, Places, Connections* / Eds. K. Brickell, A. Datta. Farnham: Ashgate, 2011. P. 3–20.

Greiner C., Sakdapolrak P. Translocality: Concepts, Applications and Emerging Research Perspectives // *Geography Compass*. 2013. Vol. 7 (5). P. 373–384. <https://doi.org/10.1111/gec3.12048>

Levitt P. Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion // *International Migration Review*. 1988. Vol. 32 (4). P. 926–948. <https://doi.org/10.1177/019791839803200404>

- Levitt P., Jaworsky B.N. Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends // *Annual Review of Sociology*. 2007. Vol. 33 (1). P. 129–156. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131816>
- Levitt P., Lamba-Nieves D. Social Remittances Revisited // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2011. Vol. 37 (1). P. 1–22. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2011.521361>
- Portes A., Zhou M. The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 1993. Vol. 530 (1). P. 74–96. <https://doi.org/10.1177/0002716293530001006>
- Portes A., Guarnizo L.E., Landolt P. The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field // *Ethnic and Racial Studies*. 1999. Vol. 22 (2). P. 217–237. <https://doi.org/10.1080/014198799329468>
- Portes A., Rumbaut R.G. *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Schiller N.G., Basch L., Blanc-Szanton C. Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and Research Questions // *Annals of the New York Academy of Sciences*. 1992. Vol. 645 (1). P. 9–14. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33482.x>
- Smith M.P. Translocality: A Critical Reflection // *Translocal Geographies: Spaces, Places, Connections* / Eds. K. Brickell, A. Datta. Farnham: Ashgate, 2011. P. 181–198.
- Tedeschi M., Vorobeva E., Jauhiainen J.S. Transnationalism: Current Debates and New Perspectives // *GeoJournal*. 2022. Vol. 87 (2). P. 603–619. <https://doi.org/10.1007/s10708-020-10271-8>
- Tuccio M., Wahba J. Social Remittances // *Handbook of Labor, Human Resources and Population Economics* / Ed. K.F. Zimmermann. Cham: Springer International Publishing, 2020. P. 1–13. https://doi.org/10.1007/978-3-319-57365-6_112-1
- White A., Grabowska I. Literature Review and Theory: The Impact of Migration on Sending Countries, with Particular Reference to Central and Eastern Europe // *The Impact of Migration on Poland: EU Mobility and Social Change* / White A., Grabowska I., Kaczmarczyk P., Slany K. The Impact of Migration on Poland: EU Mobility and Social Change. L.: UCL Press, 2018. P. 42–67.
- Yeoh B.S.A., Collins F.L. Introduction to Handbook on Transnationalism // *Handbook on Transnationalism* / Eds. B.S.A. Yeoh, F.L. Collins. Northampton: Edward Elgar Publishing, 2022. P. 1–28.

Research Article

Starodubrovskaja, I.V. Migrants Changing Themselves and Others: Translocality and Social Remittances – The Case of the Sivukh Rural Settlement [Migranty meniaiushchiesia i meniaiushchie: translokal'nost' i "sotsial'nye perevody" na primere dagestanskogo sela Sivukh]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 157–176. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050093> EDN: ARWXY ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Irina Starodubrovskaja | <https://orcid.org/0000-0002-7073-5905> | irinavstar@gmail.com | Narxoz University (55 Zhandossov St., Almaty, 050035, Kazakhstan)

Keywords

Dagestan, Sivukh, translocality, transmigrants, social remittances, rural community, cultural conflict

Abstract

The article discusses the influence of domestic migrants on the social relations in a sending community. The analysis draws on translocality and social remittances theories and focuses on the translocal community of Sivukh, a Dagestani rural settlement. The research is based on the results of fieldwork conducted in Sivukh as well as Saint Petersburg, Makhachkala, and Khasavyurt in 2022, which incorporated both villagers and urban migrants of the first and second generations. The analysis shows that the urban context and the lack of discrimination facilitate more intensive integration of migrants in the receiving community. Under the circumstances of translocality, such integration leads to the formation of better conditions for the generation of social remittances. The primary sources of remittances are young educated migrants and second-generation migrants, as well as higher status migrants that manage to achieve successful upward mobility in host societies. The types of localities where migrants settle can also have an impact on the forms of social remittances. The reception of social remittances in sending communities can be inconsistent and generate cultural conflicts. Some segments of sending communities are more receptive to innovations, while others are more committed to traditions.

References

- Abashin, S.N. 2012. Sredneaziatskaia migratsiia: praktiki, lokal'nye soobshchestva, transnatsionalizm [Central Asian Migration: Practices, Local Communities, Transnationalism]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 3–13.
- Brickell, K., and A. Datta. 2011. Introduction: Translocal Geographies. In *Translocal Geographies: Spaces, Places, Connections*, edited by K. Brickell and A. Datta, 3–20. Farnham: Ashgate.
- Greiner, C., and P. Sakdapolrak. 2013. Translocality: Concepts, Applications and Emerging Research Perspectives. *Geography Compass* 7 (5): 373–84. <https://doi.org/10.1111/gec3.12048>
- Kapustina, E.L. 2019. Granitsy dzhamaata: osobennosti funktsionirovaniia dagestanskikh translokal'nykh soobshchestv v usloviakh vnutrirossiiskoi migratsiia [The Boundaries of the Djamaat: The Particular Features of Dagestan's Translocal Communities in the Context of Migration Flows Within the Russian Federation]. *Zhurnal issledovaniia sotsial'noi politiki* 17 (1): 103–118. <https://doi.org/10.17323/727-0634-2019-17-1-103-118>
- Kapustina, E., and E. Borisova. 2021. Obzor teoreticheskoi diskussii o kontseptsii transnatsionalizma [Review of Theoretical Discussions on Transnationalism Concept]. In *“Zhit' v dvukh mirakh”: pereosmysliaia transnatsionalizm i translokal'nost'* [Living in Two Words: Rethinking Transnationalism and Translocality], edited by O. Brednikova and S. Abashin, 14–29. Moscow: NLO.
- Karpov, Y.Y., and E.L. Kapustina. 2011 *Gortsy posle gor. Migratsionnye protsessy v Dagestane v XX – nachale XXI vv.: ikh sotsial'nye i etnokul'turnye posledstviia i perspektivy* [Highlanders after Mountains, Migration Processes in Dagestan in XX – the Beginning of XXI Century: Their Social and Ethnocultural Consequences and Prospects]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Levitt, P. 1998. Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion. *International Migration Review* 32 (4): 926–48. <https://doi.org/10.1177/019791839803200404>
- Levitt, P., and B.N. Jaworsky. 2007. Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends. *Annual Review of Sociology* 33 (1): 129–156. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131816>
- Levitt, P., and D. Lamba-Nieves. 2011. Social Remittances Revisited. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37 (1): 1–22. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2011.521361>

- Nasritdinov, E., and R. Rakhimov. 2021. Transnatsional'naia identichnost' kyrgyzskikh trudovykh migrantov v Rossii [Transnational Identity of Kyrgyz Labour Migrants in Russia]. In *"Zhit' v dvukh mirakh": pereosmysliia transnatsionalizm i translokal'nost'* [Living in Two Words: Rethinking Transnationalism and Translocality], edited by O. Brednikova and S. Abashin, 202–232. Moscow: NLO.
- Portes, A., and M. Zhou. 1993. The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 530 (1): 74–96. <https://doi.org/10.1177/0002716293530001006>
- Portes, A., and R. Rumbaut. 2001. *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of California Press.
- Portes, A., L.E. Guarnizo, and P. Landolt. 1999. The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field. *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 217–237. <https://doi.org/10.1080/014198799329468>
- Schiller, N.G., L. Basch, and C. Blanc-Szanton. 1992. Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and Research Questions. *Annals of the New York Academy of Sciences* 645 (1): 9–14. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33482.x>
- Smith, M.P. 2011. Translocality: A Critical Reflection. In *Translocal Geographies: Spaces, Places, Connections*, edited by K. Brickell and A. Datta, 181–198. Farnham: Ashgate.
- Tedeschi, M., E. Vorobeva, and J.S. Jauhiainen. 2022. Transnationalism: Current Debates and New Perspectives. *GeoJournal* 87 (2): 603–619. <https://doi.org/10.1007/s10708-020-10271-8>
- Tuccio, M., and J. Wahba. 2020. Social Remittances. In *Handbook of Labor, Human Resources and Population Economics*, edited by K.F. Zimmermann, 1–13. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-57365-6_112-1
- Urinboev, R. 2021. Sozdanie “uzbekskogo makhallia” posredstvom smartfonov i sotsial'nykh media: povsednevnaia transnatsional'naia zhizn' uzbekskikh migrantov v Rossii [Creation of “Uzbek mahalla” through Smartphones and Social Media: Day-to-Day Transnational Life of Uzbek Migrants in Russia]. In *"Zhit' v dvukh mirakh": pereosmysliia transnatsionalizm i translokal'nost'* [Living in Two Words: Rethinking Transnationalism and Translocality], edited by O. Brednikova and S. Abashin, 442–481. Moscow: NLO.
- White, A., and I. Grabowska. 2018. Literature Review and Theory: The Impact of Migration on Sending Countries, with Particular Reference to Central and Eastern Europe. In *The Impact of Migration on Poland: EU Mobility and Social Change*, by A. White, I. Grabowska, P. Kaczmarczyk, and K. Slany, 42–67. London: UCL Press.
- Yeoh, B.S.A., and F.L. Collins. 2022. Introduction to Handbook on Transnationalism. In *Handbook on Transnationalism*, edited by B.S.A. Yeoh and F.L. Collins, 1–28. Northampton: Edward Elgar Publishing.

ИСТОРИЯ НАУКИ

СУДЬБА ЧЕЛОВЕКА И СУДЬБА КНИГИ: НИКОЛАЙ ШНАКЕНБУРГ И КНИГА “ЭСКИМОСЫ СССР”

Н.Б. Вахтин

Николай Борисович Вахтин | <http://orcid.org/0000-0002-4011-2141> | vakhtin@eu.spb.ru | д. филол. н., член-корр. РАН, профессор факультета антропологии | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская, д.6/1 А, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Ключевые слова

история этнографии, Николай Шнакенбург, Владимир Богораз, Чукотка, эскимосы, сталинский террор

Аннотация

Статья посвящена исследованию биографии малоизвестного молодого этнографа Николая Борисовича Шнакенбурга (1907–1941), ученика В.Г. Богораза, работавшего в 1930–1933 гг. на Чукотке и погибшего на фронте под Ленинградом. В статье рассматривается, кроме того, вопрос об авторстве неопубликованной рукописи “Эскимосы СССР”, первого полноценного описания эскимосов Чукотки. Статья написана на основе документов, обнаружившихся в семейном архиве потомков Н.Б. Шнакенбурга и ранее не вводившихся в научный оборот.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-18-00238] (“Земля храбрых: Преодоление неопределенности при взаимодействии с физической и социальной средой в российской Арктике”)

Цель настоящей статьи — представить материалы, позволяющие существенно уточнить события недолгой жизни этнографа Николая Борисовича Шнакенбурга (1907–1941), а также историю написания рукописи “Эскимосы СССР”, которая так никогда и не была опубликована. Источником для статьи стали новые архивные материалы, любезно переданные автору наследниками Н.Б. Шнакенбурга.

Доступные до сих пор сведения о жизни Шнакенбурга немногочисленны; их можно найти на сайте Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера)¹, а также на некоторых других сайтах²; самой подробной и точной публикацией до последнего времени была статья А.М. Решетова (*Решетов* 1995).

Статья поступила 27.04.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 06.06.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Вахтин Н.Б. Судьба человека и судьба книги: Николай Шнакенбург и книга “Эскимосы СССР” // *Этнографическое обозрение*. 2024. № 5. С. 177–199. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050109> EDN: ARUELZ

Vakhtin, N.B. 2024. Sud'ba cheloveka i sud'ba knigi: Nikolai Schnakenburg i kniga “Eskimosy SSSR” [The Fate of a Person and the Fate of a Book: Nikolai Schnakenburg and the Volume “The Soviet Eskimos”]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 177–199. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050109> EDN: ARUELZ

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

В 2023 г. в Интернете появилась подготовленная внучкой Н.Б. Шнакенбурга Ольгой Степановой совместно с Жанной Паршевой публикация³, в которой приводятся подробные сведения о его родословной и публикуются (с сокращениями) его письма к родным с Чукотки. Именно через эту публикацию мне удалось познакомиться с дочерью Шнакенбурга Людмилой Николаевной, которая, несмотря на трудности и опасности, сумела сохранить семейный архив.

Статья состоит из двух частей: первая посвящена судьбе человека, вторая — судьбе книги⁴.

Судьба человека

Согласно выписке из метрической книги Вознесенской церкви города Переславля Владимирской губернии⁵, Николай Борисович Шнакенбург родился 22 января 1907 г. Родители — “запасной корнет Иркутского драгунского полка Борис Робертович Шнакенбург и жена его Надежда Павловна”.

Отец, Борис Робертович Шнакенбург (1881—1935), родился там же, в Переславле-Залесском в марте 1881 г. Военный, во время Первой мировой войны — сотник 2-го Кубанского казачьего войска⁶. Мать — Надежда Павловна Засс (1884—?), дочь известного в Переславле-Залесском фабриканта Павла Александровича Засса.

Судя по сохранившимся детским фотографиям и учитывая, что Николай происходил по материнской линии из состоятельной и довольно известной в Переславле-Залесском семьи (дед — Павел Александрович Засс, владелец нескольких фабрик, бабка — Надежда Сергеевна Засс [Павлова], дочь купца 1-й гильдии и фабриканта, потомственного Почётного гражданина города Переславля-Залесского), можно предположить, что его детство было вполне благополучным. Возможно, у него был домашний учитель; возможно, он учился в Переславской гимназии⁷ (а впрочем, это вряд ли: 10 лет ему сравнялось аккурат в январе 1917 г.).

Мало что известно о том, как революция повлияла на жизнь семьи. Вполне вероятно, что Шнакенбург отнесся к революции иначе, чем его дворянско-купеческие родители; мы знаем, что уже в 1924 г. (ему 17 лет) он уехал из Переславля-Залесского в Тулу, жил там один и устроился учеником сапожника⁸. Глухой намек на его юношеские эскапады, возможно на ссору с семьей, находим в его письме матери с Чукотки (август 1931 г.): “Пусть мать простит беспутного сына за былые года мальчишеской удали, за буйное время озорства, сын об этом очень думает много и ничего не забыл. Беспутный сын обещает зато жить в большой дружбе с братьями, пусть мать еще раз напомним им об этом”.

Другое письмо, брату, от 25 августа 1931 г.: “В свое время я из-за окружения тетушек и дядюшек не мог попасть в комсомол и об этом очень жалею. Читаю и сейчас много политических книг. Не слушаю рассуждений многих окружающих тебя из переславских, и следуй дорогой рабочего класса. Когда я скитался почти без куска хлеба в оборванной шинели, в драных штанах, я помню какой приём мне оказывали люди с достатком, как они меня встречали по платью. Это я никогда не забуду”.

Возможно, кроме того, что в новых условиях Шнакенбургу, как и всем лицам “непролетарского” происхождения, необходим был рабочий стаж, без которого в те годы нельзя было поступить в университет, и в Тулу он уехал именно в поисках “правильной биографии”. Вполне вероятно, что им двигали оба эти мотива одновременно.

Рабочим Шнакенбург пробыл необходимые “для стажа” два года: 3 октября 1925 г. он получил от коллектива безработных сапожников при Биржевом комитете справку, выданную “рабочему Николаю Шнакенбургу в том, что он действительно работает в означенной мастерской и получает в месяц (его заработок) 10 руб. (десять рублей), в чем подлинно с приложением печати подтверждаем”.

Однако сапожником он пробыл недолго: удостоверение от 8 июня 1926 г. выдано Шнакенбургу “в том, что он состоит на службе в Тульской Губернской Ветеринарно-Бактериологической лаборатории сначала в течение 4-х месяцев практикантом, а затем с 1-го февраля 1926 года по сие время в должности препаратора и отличается чрезвычайной аккуратностью и исполнительностью в исполнении своих обязанностей”.

Параллельно он, видимо, учился: 18 июня 1926 г. ему было выписано Свидетельство об окончании в том же году полного курса “Тульской 8-й школы взрослых повышенного типа”. По всем предметам “гр. Шнакенбург выявил успешные познания”.

Председатель группкома Тулгубветбаклаборатории пишет ему 8 июня 1926 г. рекомендацию для поступления в вуз: “т. Шнакенбург чрезвычайно трудолюбив, способен и является достойным кандидатом на высшее образование”. Шнакенбург запасается всеми нужными справками: удостоверением от 4 сентября 1926 г. о том, что “состоял на службе в Тулгубветбаклаборатории препаратором с 1/II по 27/VIII 1926 г. и уволился по собственному желанию для поступления в ВУЗ”; и от того же числа — справкой о том, что “он состоит на службе в Тулгубветбаклаборатории в должности препаратора с окладом содержания по 11 разряду — 34 р. 50 к.” и “с 27 августа по 27 сентября находится в месячном отпуске, но без сохранения содержания”. Все эти справки сделали свое дело: в сентябре 1926 г. Шнакенбург поступил на этнографическое отделение географического факультета Ленинградского университета.

Коротко об этом не совсем обычном учебном заведении. В 1914 г. в Петербурге были учреждены частные вечерние Географические курсы, которые из-за начавшейся войны начали работать только в 1916 г.; в следующем году при курсах было открыто отделение этнографии, на котором Л.Я. Штернберг прочитал свой первый систематический курс этнографии. В 1918 г. “Курсы” были преобразованы в Географический институт (с двумя отделениями, географическим и этнографическим), подчинявшийся Наркомпросу. В 1921 г. в институте начал работать В.Г. Богораз, сумевший благодаря своим старым связям поставить институт на ноги в финансовом отношении, найти средства для полевой практики, а затем и для полевых исследований студентов. В 1924 г. в Москве был создан Комитет Севера при ЦИК СССР, заметную роль в создании и работе которого сыграл все тот же В.Г. Богораз. В 1925 г. Географический институт был присоединен к Ленинградскому университету в качестве географического факультета. В июле 1925 г. в Ленинградском университете по инициативе Комитета Севера было организовано северное отделение, на котором начали обучаться молодые представители северных народов, а в 1926 г. при университете был создан Северный рабфак. Почти одновременно и в Ленинградском институте живых восточных языков (ЛИЖВЯ) было создано северное отделение (Североазиатский семинарий), снова под руководством В.Г. Богораз; в феврале 1927 г. это отделение было объединено с рабфаком и преобразовано в северный факультет ЛИЖВЯ.

В декабре 1929 г. северное отделение северного факультета ЛИЖВЯ⁹ стало самостоятельным высшим учебным заведением — Институтом народов Севера. В том же году был создан Институт по изучению народов СССР и сопредельных стран (ИПИН СССР) — и снова при непосредственном участии В.Г. Богораза. В 1930 г. возник Ленинградский государственный историко-лингвистический институт, выделившийся из ЛГУ, который в 1933 г. был переименован в Ленинградский историко-философско-лингвистический институт (ЛИФЛИ); через три года ЛИФЛИ был вновь возвращен в ЛГУ: философский и исторический факультеты ЛИФЛИ объединены с воссозданным историческим факультетом ЛГУ, а два других факультета образовали филологический факультет ЛГУ. И почти одновременно в 1930 г. возникла Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера (НИА ИНС)¹⁰.

У этнографического отделения геофака ЛГУ в 1926 г. были две особенности. Во-первых, программа обучения предусматривала преподавание как естественных, так и социальных наук (см.: *Гаген-Торн* 1971: 139) и готовила не просто исследователей, но и активных практических работников: учителей, администраторов. Студенты, уезжавшие на Север, работали в советских органах власти, в областных и районных исполнительных комитетах, в отделах народного образования разного рода уполномоченными и так далее; параллельно они занимались сбором и обработкой этнографических и лингвистических материалов по коренному населению тех районов, где оказывались. Но еще более важным было то, что В.Г. Богораз настоял, чтобы после 2-го (позднее — после 3-го) курса студенты отправлялись на работу на Север минимум на год, после чего возвращались и доучивались. Это было непросто, поскольку шло вразрез с нормативами Наркомпроса, однако в конце концов проблема была решена, и многие выпускники Этноотделения, проучившись два или три года, уезжали на длительный срок работать в отдаленных северных районах.

Новый учебный план предусматривает... производственную практику полевую среди соответственных народностей на будущем месте работы... для циклов, относящихся к дальним областям и народностям — длительную практику на один год и пять месяцев также после третьего курса. После этого студенты, завязав прочные связи на местах, возвращаются обратно в вуз для окончания образования. Этой полевой производственной практике этно-отделение всегда уделяло особое внимание¹¹.

Именно такая “траектория” ждала Шнакенбурга в следующие несколько лет. Он отучился три курса (в ходе обучения он, как и многие студенты во все времена, подрабатывал — сохранилась справка, из которой явствует, что в апреле 1928 г. он был секретарем Ленинградского отделения Российского общества туристов). Перед окончанием 3-го курса, в конце мая 1929 г., ему выдали удостоверение, в котором говорилось:

29 мая 1929 № 19

Удостоверение

Выдано студенту Этнографического отделения Л.Г.У. Шнакенбург Николаю Борисовичу в том, что он командировается Э.Э.К.¹² на производственную практику в Хабаровский Комитет Севера для советской работы. Э.Э.К.

просит все правительственные и частные учреждения оказывать студенту Шнакенбург Н.Б. возможное содействие в выполнении возложенной на него задачи.

Командировка действительно по 1/VI-31 г.

Председатель Э.Э.К.

Профессор В.Г. Богораз-Тан /подпись/

Секретарь Покровская /подпись/

Тем же числом датирован и другой документ: путевка, выписанная на печатном бланке Ленинградского университета (ниже вписанное от руки обозначено полужирным курсивом):

Путевка № 373

29/V 1929 г.

Студент III курса *Шнакенбург Николай Борисович Географ* факультета *этногр* отд. согласно наряда НКТ № ... от ... 192... командировки адрес *Хабаровск Дальневосточный Комитет Севера Ленинград Владивосток учитель Уэлен* для прохождения платной производственной практики по *этнографии* специальность № ... на срок 22 месяц — 6 месяцев. по ...1 января 1929 г.¹³

Подписи ректора и секретаря

На обороте

Сведения о практиканте

1. Избранная специальность *этнография*
 2. Практический стаж до поступления в вуз 2 года
 3. Практический стаж во время пребывания в вузе /прочерк/
 4. Перечень спец. предметов, по которым имеются зачеты *чукотский язык II и III кк, Введение в этнографию палеоазиатов, История культуры палеоазиатских народов, Советское строительство на Севере*
 5. Виды работ, в изучении которых студент особенно нуждается /прочерк/
- Место для отметок вуз/техникум

Перечень специальных предметов заверяю. /подпись/ 29/V-29 г.

Эта двойственность, заложенная в фундамент этнографического образования “школы Богораза”, определила первые годы жизни подавляющего большинства выпускников Этноотделения: все они, как Шнакенбург, командировались Комитетом Севера “на производственную практику для советской работы” и одновременно университетом — “для прохождения производственной практики по этнографии”. Кто они — собиратели этнографических и лингвистических сведений о северных “туземцах”? или “миссионеры новой жизни”, ответственные за строительство нового общества у тех же туземцев? Каждый из них решал эту дилемму по-своему: для кого-то работа учителем была лишь средством попасть “к туземцам”, заняться изучением их культуры; для кого-то, наоборот, этнография была оправданием их практической работы. Кажется, что Шнакенбург относился скорее ко второй группе.

Дорога на Север в те времена пролегла по Транссибирской магистрали через Хабаровск, где находились все краевые организации, и Владивосток, откуда летом ходили пароходы в Петропавловск и Анадырь. 12 августа 1929 г. Шнакенбург подписал с Далькрайоно трудовой договор, в котором значилось:

Гр. Шнакенбург приглашается на должность организатора и заведывающего Рыркайпийской (на мысе Северном) туземной интернатной школы с возложением на него обязанностей изучения языка чукоч и произвести обследование района от Рыркайпии до Чаунской губы в экономическом, этнографическом и географическом отношении.

Срок действия договора устанавливался на три года, до августа 1932 г.; оговаривалось, что возможно досрочное прекращение работы, но не ранее чем через два года. Детально оговаривалась зарплата, оплата проезда, суточные и квартирные, а также последствия нарушения договора.

Однако север есть север, погода непредсказуема, и не всегда можно рассчитывать, что все пойдет как задумано. 15 сентября 1929 г. Шнакенбург пишет В.Г. Богоразу из Владивостока, что назначен организатором школ мыса Северный (Рыркайпий), и уезжает 20 сентября в Анадырь на пароходе “Юкагир”, а уже 3 октября выходит приказ по Камчатскому ОКРОНО, в котором говорилось:

Назначенного ДКОНО¹⁴ учителем Рыркайпийской школы I ступени Шнакенбург, ввиду невозможности по условиям сообщения попасть на место службы, прикомандировать на 1929/30 учебный год к Тиличинской (Корфовской) школе I ступени.

6 октября 1929 г. Шнакенбург пишет уже из Петропавловска-Камчатского, что прошел все преграды бюрократии и канцелярщины, и в итоге его назначили учителем в школу на Камчатке, в Тиличихах, куда он прибыл 4 ноября. В Тиличихах Шнакенбург проработал около полугода, и 22 июля 1930 г. пишет с борта парохода “Колыма”, что “твердо и неуклонно” подвигается к мысу Северному. 25 июля 1930 г. он добрался наконец до места службы.

В письмах родным Шнакенбург довольно подробно описывает свою жизнь на мысе Северном, где он в итоге провел почти два года. Более всего его поражает холод, снег и льды – и огромные безлюдные пространства. Из письма от 2 августа 1930 г.:

...рано утром шел снег, пролежавший на горах до полудня и всю неделю у берега. Перед окнами стоят льды <...> Прямо на север льды и остров Врангель в 180 км. На восток чукотские поселки и до Уэлена 1000 км. На запад чукотские юрты и Чаун, где еще двое русских – фактория. На юг горы и оленеводы. Здесь нас двое русских... еще человек 60 чукчей, вот все селение. Полярное лето подходит к концу, уже осыпаются цветы, в сентябре начнутся холода. Фактория стоит на берегу. С утра до вечера перед окнами стоят льды.

Кроме подробных рассказов самого Шнакенбурга о своей жизни на мысе Северный, полных описаний холодов, пурги, ледяных торосов, нашествия белых медведей и прочих романтических арктических сюжетов (не будем забывать, что автору этих писем 23 года!), мы располагаем двумя независимыми свидетельствами того, как проходила эта жизнь: одно – насмешливо-негативное, второе – уважительно-позитивное.

Первое – из отчета А.А. Кампана, сотрудника Управления погранохраны Дальневосточного края, командированного для “обследования Чукотки для нужд охраны

границ” и оставившего снисходительно-насмешливые отзывы о двух встреченных им молодых этнографах, Форштейне и Шнакенбурге (подробно см.: *Богословская* 2008)¹⁵:

Встретивший нас Шнакенбург произвел сразу впечатление человека растерявшегося при нашем приезде, в нем чувствовалось нервность. <...> По всему настроению видно, что он в нашем лице ждал каких-то “ревизоров”, специально приехавших “проверить” всю деятельность его Шнакенбурга, особенно по части торговой. <...> За короткий период пребывания на м. Северном подробно ознакомиться со всей его работой не пришлось. Школа работала, по-видимому, нерегулярно, так как фактория, естественно, отнимала много времени (*Калтан* 2008: 307).

Второе — совсем другого свойства. В архиве семьи сохранилась записка известного геолога С.В. Обручева следующего содержания:

13 июня 1931 г. Осенью прошлого года, проезжая на пароходе “Колыма” из Нижне-Колымска во Владивосток, я встретил в фактории на мысе Северном Николая Борисовича Шнакенбурга (который незадолго перед этим переехал туда). Он просил меня сфотографировать его и переслать Вам как его портрет, так и снимок фактории, сделанный мною. К сожалению, не мог это сделать раньше, т.к. не были разобраны фотографии. Николай Борисович при встрече со мной был в очень приподнятом настроении, необыкновенно бодрый и веселый, и казался очень здоровым. Насколько я слышал, он позже переехал на мыс Дежнев, в селение Уэлен.

С уважением — С. Обручев. Ленинград, Мойка 82, кв. 28¹⁶.

Позже С.В. Обручев вставил упоминание о Шнакенбурге в свою известную книгу:

С большой душевной болью я вспоминаю о молодом талантливом филологе [так] Н. Шнакенбурге, который погиб геройской смертью в начале Великой Отечественной войны, защищая Ленинград. Впервые я встретился с ним в 1930 г. на мысе Шмидта. В 1934 г. он дал нам ряд уроков чукотского языка. Им была просмотрена в первом варианте моя рукопись и сделаны ценные замечания о языке и быте чукчей, которые он превосходно знал, так как прожил несколько лет на Чукотке (*Обручев* 1957: 5–6).

Срок работы Шнакенбурга на Чукотке подходил к концу, когда он принял решение остаться еще на два года. Он пишет родным (1 августа 1931 г.):

Дорогие папа и мама! Вчера я получил от бабушки сразу две телеграммы и теперь ожидаю известий от вас. Вы на меня не сетуйте, что я остаюсь на севере ещё пару лет. Всякое дело требует серьёзного внимания и если я решил работать на севере, то всерьёз и надолго. Моя работа нужна, и я пользуюсь со стороны Комитета Севера и Богораза поддержкой. <...> Раз дело того требует, с собою считаться нечего. Такую постановку единственно считаю верной для себя. Два года я прожил, проживу и ещё два, в этом уверен и твёрд.



Рис. 1. Н.Б. Шнакенбург в 1931 г. Фото из семейного архива потомков Шнакенбурга. (Личная коллекция автора)

И пишет В.Г. Богоразу — три недели спустя; из этого письма, кажется, становится ясна причина конфликта Шнакенбурга с местным начальством и, возможно, причина того неблагоприятного впечатления, которое он произвел на А.А. Кампана:

Дорогой Владимир Германович! Очень благодарен Вам за поддержку. Сейчас все обстоит вполне благополучно. Я краевед чукотской культбазы, выеду скоро в район. Останусь еще на пару лет. <...> Что ко мне отношение было хамское, то сущая правда. Сейчас многие стараются кое-как это замазать, так как дело повернулось в мою сторону неожиданно-негаданно. <...> Не верьте никому, кто обо мне скажет плохое. Я замерзал и не замерз. Жил один — русский и жил весело и бодро. Вел работу в школе в ликбезе. Факторию бросили. Я открыл торговлю на свой страх и риск. Приехали только 1го марта. Принялись меня ругать за грязь. Я топил нефтью, топлива не было. Говорили мне “вы американскую агитацию разводите”, это за похваленную американскую вермишель. “Работы не ведете”. <...> Все это было — да было и пусть что хочет говорит Тевлянто. <...> Извели меня до того, что я еле чувствовал себя <...> Твердо уверен в себе и в работе!¹⁷

Решение остаться на Чукотке еще на два года выглядит не столь неожиданным, если принять во внимание, что 25 октября 1930 г. был арестован отец Шнакенбурга (осужден 28 февраля 1931 г. по статье 58—10 на 3 года исправи-

тельно-трудовых лагерей); возможно, узнав об этом, Шнакенбург почел за лучшее пока не возвращаться “на материк”. Другой причиной может быть то, что осенью 1930 г., как он писал в телеграмме В.Г. Богоразу, Шнакенбург “женится на чукчанке”, и 10 июня 1931 г. у них родился сын Роберт. В свидетельстве о рождении, выписанной 11 мая 1932 г., родителями значатся: отец – Шнакенбург Николай Борисович, мать – Панарультына, место рождения – Мыс Северный Чукотского округа/уезда Чаунского района/волости.

Следующие два года Шнакенбург проработал на Чукотской культбазе в с. Лаврентия в должности краеведа, выезжая для обследования промыслов в различных районах Чукотки; побывал и в западной части полуострова (он пишет родным: “...зимой я пересек эту страну оленних чукчей. Мы попали в стойбище, которое ещё не видело белых. <...> Мы провели выборы Совета, установилась Советская Власть”), и в юго-восточной его части, в окрестностях с. Провидение.

Осенью 1933 г. Шнакенбург отправился домой. Это был уже другой человек, повзрослевший, приобретший опыт: “...мне было дано увидеть многое, и я очень благодарен за это жизни. Мне сейчас 26 лет, здоров, просолён крепко ветром и солнцем” (письмо родным, 11 августа 1933 г.). По дороге он на некоторое время задержался в Хабаровске, сделал доклад в местном отделении Комитета Севера; видимо, тогда же написал и напечатал в местных газетах четыре популярные статьи, в том числе “Китовый промысел на Чукотке”.

Этноотделение к этому времени преобразовалось в ЛИФЛИ (см. выше), в котором Шнакенбург и восстановился, для чего потребовалось ходатайство от Комитета Севера при ЦИК в Ленинградский университет. В этом документе (11 января 1934 г.) говорилось:

Тов. Шнакенбургом Н.Б. проделана большая научная работа по краеведному изучению Чукотки. В течение 3х-летнего пребывания в Чукотском нац. районе т. Шнакенбург, вполне владеющий Чукотским языком, лично обследовал большую часть территории Чукотского полуострова и собрал подробные и ценные сведения по географии, естественным производительным силам и экономике Края. Весь материал систематизирован, сделаны практические выводы, которые были использованы при составлении пятилетнего плана района и округа¹⁸.

Как мы помним, Шнакенбург уехал на Север после 3-го курса Этноотделения, и должен был бы закончить университет в 1935 г., однако, по-видимому, восстановиться сразу ему не удалось: ходатайство о восстановлении студента после командировки на Север датировано 11 января 1934 г. Он получил диплом ЛИФЛИ в июне 1936 г.: ему была присвоена квалификация “научного работника 2-го разряда по истории и преподавателя ВУЗ’а и ВТУЗ’а, а также преподавателя техникумов, рабфаков и старших классов средней школы”.

Видимо, в начале 1936 г. он написал и прислал В.Г. Богоразу проспект будущей книги “Советская Чукотка”¹⁹, однако дальше плана эта работа, насколько можно судить, не двинулась.

С работой после окончания университета было трудно: в октябре он устроился младшим научным сотрудником на временную работу в Музей Арктики, консультировал музей по поводу «макетов Чукотская культбаза и Кочевой Совет, а также по подбору материалов по отделам “Экономика Арктики” и “Наци-

онально-культурного строительства”». В характеристике сказано, что к работе Шнакенбург “относился вполне добросовестно и проявлял инициативу”²⁰; однако в марте 1937 г. эта временная работа закончилась.

Вернемся немного назад. Выше уже упоминалось, что все ученики В.Г. Богораз, отправляясь на Север, оказывались перед проблемой того, как совместить научную работу с практической (учительской, административной) деятельностью. Жалобами на невозможность совмещения полны письма всех учеников В.Г. Богораз; каждый из них чему-то вынужден был отдать предпочтение. Шнакенбург, работая на Чукотке, из двух вариантов — научная работа или практическая — скорее склонялся ко второму. В его письмах почти нет упоминания научных материалов, этнографических или лингвистических наблюдений, зато много рассказов об инспекционных поездках и других формах административной работы. Насколько можно судить, научные материалы, привезенные им “из поля”, ограничиваются словарными записями по чукотскому языку (четыре тетради, примерно по 40 листов каждая)²¹. Однако в Ленинграде он окунулся в совершенно другую атмосферу: в ЛИФЛИ, ИНСе, а главное, в Научно-исследовательской Ассоциации ИНСа шла активная научная работа, и эта деятельность увлекла его.

В 1935 г. он опубликовал свою первую научную статью²² (“Пути сообщения Чукотского полуострова”), и примерно в то же время писал брату, что собирается поступать в аспирантуру. Однако все оказалось не так просто. Вот его характеристика, датированная 13 сентября 1936 г.:

Шнакенбург Н.Б., окончивший Исторический факультет Ленинградского Института Истории, Философии, Литературы и Лингвистики в 1936 г., по соц[иальному] происхождению служащий, беспартийный, 1907 года рожд[ения], член профсоюза с 1926 г., в течение своей учебы в ЛИФЛИ был дисциплинированным членом профсоюза. В общественной работе не участвовал и с общественной стороны себя не проявил.

И 26 сентября 1936 г. — выписка из протокола Приемной комиссии по приему в аспирантуру Института народов Севера:

СЛУШАЛИ: о приеме в аспирантуру Шнакенбург Н.П. [так]... Сдал приемные испытания и получил следующие оценки Диалектический материализм — удовлетв[орительно]; История народов Севера — удовлетв[орительно]. ПОСТАНОВИЛИ: Считая оценку, полученную Шнакенбург[ом]... недостаточной, в приеме отказать.

Очень вероятно, что эта “неудача” его и спасла: он не стал аспирантом ИНСа в 1936 г. и, следовательно, не попал под каток печально известного “дела ИНСа”, начавшегося с нескольких доносов, справок и докладных записок, датированных как раз августом 1936 г. Потом начались аресты. Весной 1937 г. был арестован Н.И. Спиридонов, за ним (21 мая 1937 г.) другие сотрудники ИНСа: Я.П. Кошкин, Н.Ф. Прыткова, И.С. Сукоркин, В.И. Цинциус, А.С. Форштейн, Ю.А. Крейнович, К.Б. Шавров, В.Ц. Пересвет-Салтан и Е.В. Блок. Согласно приговору по этому “делу”, Спиридонов, Кошкин, Форштейн, Пересвет-Салтан и Блок были приговорены к расстрелу; Сукоркин, Шавров, Крейнович и остальные — к 10 годам исправительно-трудовых лагерей. Затем Форштейну и Блоку

расстрел заменили десятью годами, а Спиридонова, Кошкина и Пересвет-Салтана расстреляли²³.

Весь этот ужас Шнакенбурга миновал, хотя он, несомненно, знал об арестах и приговорах. Не сумев поступить в аспирантуру, он весной 1937 г. устроился на работу в Арктический институт²⁴, был зачислен переводчиком в Корякскую геологическую экспедицию с окладом 300 рублей в месяц²⁵, выбыл в экспедицию 20 мая и вернулся 27 ноября 1937 г. Уволен из Арктического института он был “по окончании работ экспедиции” 23 декабря 1937 г.²⁶

Из этой экспедиции Шнакенбург привез некоторые лингвистические материалы — в архиве МАЭ хранятся словарные записи по аллоторскому диалекту корякского языка (23 страницы), помеченные 1937 г.²⁷

Полагаю, что в решении Шнакенбурга завербоваться в эту экспедицию, кроме необходимости где-то работать, не последнюю роль играл страх ареста. Из Владивостока писал матери (21 июня): “Я твёрдо уверен, что всё будет хорошо, и осенью я снова увижу всех вас” — и дальше: “Здесь в экспедиции я держу себя очень строго. Дисциплина у нас поставлена хорошо. Я дал себе слово совсем не брать в рот лишнего. С этим буду и на Камчатке”. На весь корпус писем Шнакенбурга это *единственное* упоминание алкоголя — нелегко дался ему 1937 год...

По возвращении из экспедиции Шнакенбург женился²⁸; свидетельство о браке датировано 23 декабря 1937 г. (интересно, что та же дата стоит на приказе о его увольнении из Арктического института). К тому времени молодожены уже были какое-то время знакомы: в архиве семьи сохранилось одно очень нежное письмо Шнакенбурга к невесте (от 15 июля 1937 г.).

К этому моменту он, видимо, понял, что его место — в науке, и что он отстает от своих бывших соучеников. «К сожалению, — писал он в автобиографии (30 января 1938 г.), — по окончании Института мне не удалось поступить на место по истории и этнографии “палеоазиатов”, а занятость по службе не позволила обработать материалы. Я знаю довольно хорошо чукотский север, язык и конечно литературу. В частности сейчас занимаюсь этнографией и историей народов Севера. У меня есть некоторые знания, навык в работе. Я просил бы всесторонне обсудить мою кандидатуру и в случае возможности привлечь меня к научной работе»²⁹.

Он не оставляет попыток поступить в аспирантуру. Есть ходатайство Института от 19 сентября 1938 г. о “допущении к подготовке диссертации на степень кандидата и к сдаче кандидатского минимума”; однако и в этот раз не вышло: приемная комиссия 2 января 1939 г. рассмотрела заявление Шнакенбурга и постановила: “Ввиду того, что т. Шнакенбург недавно работает в Институте и недостаточно еще проявил себя на научной и общественной работе — от приема в аспирантуру Академии Наук без отрыва от основной работы — воздержаться”.

В 1938 г. в сборнике “Советский Север” вышла еще одна публикации Шнакенбурга — статья “Нымыланы-кэрэки”. Положительный отзыв на нее написал С.Н. Стебницкий (9 июля 1938 г.): “Статью... считаю ценной и интересной, в особенности в тех разделах ее, которые касаются экономики, этнографии кэрэков и их языка <...> Материал, сообщаемый тов. Шнакенбургом... позволяет окончательно решить... вопрос об этнической принадлежности кэрэков”³⁰ (АСШ). Договор на ее написание между НИА ИНС и Шнакенбургом был заключен 13 августа 1938 г.; за эту работу НИА ИНС должна была выплатить автору 450 рублей (АСШ). Эта статья до сих пор является важным источником сведений об этом небольшом народе, живущем на самом юге Чукотки, на границе с Камчаткой.

В этот период Шнакенбург интенсивно ищет заработков; так, 17 февраля 1938 г. он заключает с Государственным музеем этнографии договор на написание путеводителя по отделу “Чукчи и коряки” объемом $\frac{3}{4}$ авторского листа, которые обязуется представить не позднее 5 марта того же года; оплата — 400 рублей³¹. 1 апреля 1938 г. он становится наконец научно-техническим сотрудником Института этнографии (МАЭ), 1 июня занимает должность ответственного секретаря Сибирского тома сборника “Народы СССР”, а 5 августа переведен из научно-технических в младшие научные сотрудники. Параллельно с 1 ноября того же года устраивается по совместительству преподавателем Истории СССР в средней художественной школе при Академии художеств³².

Только в следующем году Шнакенбург сумел добиться своего: 3 августа он зачислен в аспирантуру МАЭ³³. Руководителем его стал Г.Н. Прокофьев. Рекомендацию для поступления ему дал М.А. Сергеев:

[Без названия]

Николая Борисовича Шнакенбурга я знаю около 5 лет на почве общих научных интересов к Дальневосточному северу. По просьбе Н.Б. Шнакенбурга я просматривал многие его работы по чукотскому национальному округу и по чукчам. Много приходилось мне и беседовать с ним на соответственные темы и самому советоваться с ним по тем или иным вопросам фактического порядка.

С начала текущего (1938) года и по сие время мне приходилось постоянно общаться с т. Шнакенбургом и на “служебной” почве — он состоит секретарем редакции издания Института этнографии Академии наук СССР — “Народы СССР”, одним из редакторов которого я являюсь.

Все изложенное дает мне также основание характеризовать Н.Б. Шнакенбурга, как образованного, способного и несомненно очень сведущего в избранной им специальности (группа северных дальневосточных палеоазиатов — чукчи, коряки, эскимосы, алеуты) молодого научного работника, отличающегося исключительной добросовестностью, исполнительностью и инициативой в своей научной работе. В научном отношении он несомненно подготовлен к поступлению в академическую аспирантуру.

[без даты]

Мих. Сергеев³⁴

Следующие полтора года Шнакенбург активно работает, в том числе — над книгой “Эскимосы” (см. об этом подробнее ниже). Он ездит в командировки в московские архивы, собирает материалы для диссертации. Отчет за первый год аспирантуры заслуживает того, чтобы привести его полностью:

Г.Н. Прокофьеву от руководимого им аспиранта Н.Б. Шнакенбурга

Отчет о работе за 1939—1940 год

Согласно утвержденного Вами индивидуального плана на данный учебный год приходились следующие предметы:

1. Диалектический и Исторический материализм (лекции)
2. Источниковедение по истории и этнографии народов Сибири (лекции, самостоятельная проработка)
3. Английский язык (уроки, самостоятельная проработка материала)
4. Этнография палеоазиатов: коряки, юкагиры (самостоятельная проработка)

Из вышеуказанных предметов мною были подготовлены и сданы:

1. Диалектический и исторический материализм, 27 июня, с оценкой “хорошо”
2. Источниковедение..., 14 июня, с оценкой “отлично”

Ввиду оказавшейся сложности для меня материала по английскому языку — кафедра иностранных языков нашла необходимым дать мне дополнительные часы (в сентябре, октябре месяцах) для завершения кандидатского минимума, который должен быть сдан к 1 ноября с.г.

Что касается самостоятельной проработки основной литературы по этнографии палеоазиатов, то в отношении коряков таковая проработана, в отношении же юкагир — прочитан 1-й том монографии Иохельсона “Юкагиры” (на англ. языке)

К работе по диссертации я еще не приступал: это и не было предусмотрено планом для истекшего года.

Не могу не отметить, что отсутствие учебной комнаты сильно повлияло на выполнение учебного плана. Комната была предоставлена лишь 6—7 июня, т.е. перед самыми экзаменами. Отсутствие рабочего помещения т.о. имело своим результатом не равномерное прохождение плана и тяжелое перенапряжение сил в последние месяцы. Фактический январь и февраль из учебы выпали, так как места для занятий я не имел совершенно. Обращаюсь к Вам с просьбой настоятельно поставить перед Дирекцией вопрос о специальной комнате для аспирантов, предоставив ее с 1 сентября.

30 июня 1940 г. Н. Шнакенбург /подпись/³⁵

В отзыве Г.Н. Прокофьева сказано: “Считаю Н.Б. Шнакенбурга усидчивым, серьезно относящимся к своей учебе аспирантом”.

Эта работа была прервана войной; уже в июне 1941 г. Шнакенбург записался добровольцем в ряды народного ополчения, хотя и имел как аспирант академического института так называемую “бронь”, и в первых числах июля ушел на Ленинградский фронт. «4 июля 1941 г. в институте был обнародован приказ за № 109: “...§ 3. В связи с уходом аспиранта Н.Б. Шнакенбурга добровольцем в Красную Армию с 5 июля выдать ему 2-х недельный аванс в счет зарплаты за июль 1941 г. и компенсацию за неиспользованный отпуск”» (Решетов 1995: 14).

По воспоминаниям его дочери, Шнакенбург ушел из дома ночью, ни с кем не попрощавшись — так ему, видимо, было легче. Сохранилась его прощальная записка жене:

Милая и дорогая Нюра!³⁶

Нас вызвали на сборный пункт сегодня. Еле успел собраться. Деньги на верхней полке наверху. Милая возьми себя в руки, поезжай в Лигово. Я буду мысленно с тобой. Нас отпустят еще домой. Целую тебя, Милу, береги ее, себя. Любящий вас обоих муж и отец Николай.

После этого от него было еще одно письмо и четыре открытки, последняя — от 7 сентября 1941 г. Официально Шнакенбург числился пропавшим без вести, хотя существует высокая вероятность, что он погиб, ср.:

После получения известия о гибели Николая Борисовича среди сотрудников Института распространился слух о том, что в ходе боев под Ленингра-

дом он якобы был захвачен немцами в плен. Фашисты, приняв его за немца, предложили сотрудничество, но он решительно отказался, после чего был расстрелян. В мемуарах Л.И. Лаврова о боях на Ораниенбаумском плацдарме есть сообщение о гибели Н.Б. Шнакенбурга близ д. Настолово без указания каких-либо подробностей (Решетов 1995: 5).

Судьба книги

Рукопись “Эскимосы СССР” — первое известное нам монографическое описание азиатских эскимосов. С момента написания этой книги прошло почти 90 лет; за это время об эскимосах написано и опубликовано много³⁷, и книга сохраняет для нас сегодня в основном исторический интерес (кроме последней главы, посвященной “современности” — то есть 1920–1930-м годам). С этой книгой связана одна загадка.

Эскимосы никогда не были центральным объектом интереса для Шнакенбурга. Основное время на Чукотке он провел среди чукчей, сначала на мысе Северном (ныне мыс Шмидта), затем в Уэлене и Лаврентия. Известно про одну его поездку осенью 1931 г. на юго-восточную Чукотку, в бухту Эмма и пос. Провидения “с обследованием промысла юго-восточной части района”, в ходе которой он мог посетить эскимосские поселки Ун’азик’ (Чаплино) и Сиг’ынык (Сиреники). Он мог сталкиваться с науканскими эскимосами в Лаврентия. Однако взяться за книгу об эскимосах?

Все дальнейшее — лишь предположения. После арестов 1937 г., после фактического разгрома ИНСа (с которым МАЭ был тесно связан, прежде всего через сотрудников, часто работавших и там, и там) многие области исследований оказались оголены: специалисты были арестованы, но остались их материалы. Эти материалы часто использовали другие сотрудники, и мотивы при этом могли быть самыми разными: от циничного “им все равно, а нам пригодится” до рационального “автор пропал, нельзя дать пропасть результатам его труда и ценным научным данным”.

Мы знаем, что в 1927–1929 и 1929–1933 гг. среди азиатских эскимосов работал учителем Александр Семенович Форштейн (1904–1968) (см. о нем: Решетов 2002; Крупник, Михайлова 2006; Корсун 2013; автобиографию Форштейна см.: ЦГА СПб. Ф. 9471. Оп. 2. Д. 77.). В 1928 г. Форштейн работал в селении Уназик на мысе Чаплина, откуда ездил в соседние эскимосские поселки (Сиклюк, Имтук, Сиреники). После возвращения в Ленинград защитил дипломную работу на тему “Азиатские эскимосы как морские охотники”. Работал в МАЭ, готовил серию статей для Дальневосточной энциклопедии (“Азиатские эскимосы”, совместно с В.Г. Богоразом), “Язык азиатских эскимосов”, “Моржовый промысел”, “Кивак” (см.: Вахтин 2004). Работал по темам “Становление рода у азиатских эскимосов”, “Шаманский язык и материалы по языку азиатских эскимосов”, “Социальная структура общества азиатских эскимосов”. Занимался созданием письменности для азиатских эскимосов, опубликовал эскимосский букварь и перевел на эскимосский несколько книг для чтения. В мае 1937 г. Форштейн вместе с другими сотрудниками ИНСа был арестован по обвинению в принадлежности к “троцкистско-зиновьевской, шпионско-террористической организации” и осужден к расстрелу, который был затем заменен на 10-летний срок. Он отбыл 10 лет в лагерях, освобожден в 1947 г. и более к научной работе не возвращался. Его эскимосские материалы никогда не были опубликованы.

Очень вероятно, что Шнакенбург пользовался при написании своей книги какими-то материалами, черновиками и (или) фрагментами рукописи Форштейна. Думать так заставляют следующие факты.

Во-первых, в своей книге Шнакенбург дважды ссылается на “учителя чаплинской школы”, не называя имени: “Учитель Чаплинской школы, бывший свидетелем китовой охоты в апреле 1928 года, описывает данный прием следующим образом” (с. 63 рукописи); и “Как происходило распределение добычи в производственном объединении, показывают следующие факты, о которых сообщает учитель школы сел. Уназик на мысе Чаплина” (с. 71 рукописи).

В те страшные годы это был единственный способ упомянуть, сослаться, отдать должное арестованному человеку; заметим, что для этого нужна была недюжинная смелость: такая скрытая ссылка могла дорого стоить автору.

В рукописи есть и другие свидетельства такого рода. В главе 3 Шнакенбург пишет:

Пережитки из области коллективной собственности на орудия и средства производства, а в особенности из области распределения добычи, дошедшие до нашего времени (1929 г.) в совокупности с пережитками коллективного производства, дают основание говорить...

Здесь интересна дата в скобках: почему “наше время” — это 1929 год? Шнакенбург приехал на Чукотку в 1930 г., а пишет это в 1940 г.; эта дата может быть еще одним намеком, сознательно поданным сигналом того, что он пользуется материалами Форштейна.

В то время — после массовых арестов — использование материалов арестованных было распространенной практикой³⁸. Эта практика сохранилась и после войны — после массовой гибели ученых на фронте и в блокаду. Так, в томе “Народы Сибири” (Левин, Потанов 1956: 8) статью “Ненцы” пишет Е.Д. Прокофьева, а в основе — материалы Г.Н. Прокофьева и Г.Д. Вербова; статью “Энцы” пишет Б.О. Долгих с использованием материалов Г.Д. Вербова; статью “Эвенки” пишет Г.М. Василевич с использованием материалов Н.П. Никульшина; статьи “Чукчи” и “Коряки” пишет В.В. Антропова с использованием материалов С.Н. Стебницкого и Н.Б. Шнакенбурга, статью “Эскимосы” пишет Г.А. Меновщиков с использованием материалов Н.Б. Шнакенбурга, и так далее. Никого из тех, чьи материалы использовались, к этому времени уже не было в живых. В 1956 г. можно и нужно было упомянуть фамилии погибших и умерших (со)авторов; в 1938 г. сослаться на материалы арестованного “врага народа” Шнакенбург мог только так, как он это сделал.

С точки зрения этики спокойных и благополучных времен это, возможно, и не идеальное поведение, но 1930-е годы в России точно не были ни спокойными, ни благополучными. Выбор: дать пропасть материалам коллег или все-таки напечатать их под другим именем — это тяжелый выбор; но тот выбор, который сделал Шнакенбург (убежден, что это обсуждалось с коллегами), все-таки кажется мне меньшим из двух зол. По крайней мере, это лучше того, что написала в 1941 г. Е.П. Орлова в своем очерке “Азиатские эскимосы”: “Детальным изучением азиатских эскимосов, их материального быта, социальной культуры и религиозных представлений никто не занимался” (Орлова 1941: 201) — при том, что она без сомнения знала и самого Форштейна, и его работу среди эскимосов, и его публикации³⁹.

И тем не менее я убежден, что книгу “Эскимосы” Шнакенбург писал сам — причем не только последнюю главу, базирующуюся на материалах, которые не могли быть известны Форштейну. Во-первых, в архиве МАЭ хранятся записи, сделанные Шнакенбургом (материалы переписи по эскимосам 1939 г. и данные по численности эскимосов 1939–1941 гг.)⁴⁰. Это — следы сбора материалов, следы работы над рукописью. Во-вторых, на протяжении всей книги автор постоянно сбивается с рассказа об эскимосах на рассказ о приморских жителях в целом, то есть о приморских чукчах; он постоянно сравнивает эскимосов с чукчами, которых хорошо знает. Это — косвенное доказательство того, что книга (в которой, несомненно, использованы материалы “учителя чаплинской школы”, а может быть, и части его текста) все-таки написана Шнакенбургом.

Рукопись “Эскимосы” прошла несколько этапов рецензирования: в июне 1939 г. проф. А.И. Андреев написал отзыв на рукопись “объемом 84 страницы”, в целом положительный, но с некоторыми рекомендациями по доработке. Судя по окончательному тексту, эти рекомендации были учтены. И.С. Вдовин пишет подробную рецензию на новый вариант книги, объемом уже 128 страниц. Окончательный вариант объемом 172 страницы (это и есть тот самый полный и самый последний вариант рукописи, который хранится в АСШ) был сдан в июле 1940 г. в издательство Главсевморпути; был заключен договор на издание, однако из-за начавшейся войны издательство “временно свернуло свою работу” и исполнение договора было “приостановлено” (письмо Издательства Шнакенбургу от 25 июля 1941 г.).

Интересно, что в МАЭ договор на издание книги явно не одобрили; сохранилась любопытная выписка из приказа от 11 марта 1941 г. за подписью директора института И.Н. Винникова:

Аспиранту Института Н.Б. Шнакенбург [так] объявляю выговор за действия, направленные против интересов Института и выразившиеся в заключении договора с издательством Главсевморпути на подготовку к изданию работу “Эскимосы СССР”, в основу которой положена статья, написанная им для Сибирского тома сборника “Народы СССР” и принятая к печати редакцией Сибирского тома⁴¹.

После войны вдова Шнакенбурга Анна Михайловна Степанова пыталась возобновить отношения с издательством, написала туда письмо, но получила отрицательный ответ. Рукопись осталась в семейном архиве.

* * *

Представляется, что две очерченные судьбы — судьба человека и судьба книги — заслуживают внимания и как свидетельства “страшных лет России”, и как страница истории отечественной этнографии. Николай Шнакенбург, чья семья страдала до войны за его дворянское происхождение, а после войны — за его немецкие корни, и рукопись его книги, сохранившая для нас этот удивительный палимпсест трудов жертв террора и жертв войны, складываются в поучительную историю того, как невероятно трудно было в те годы сохранить право заниматься наукой и человеческое достоинство.

Благодарности

Статья написана в рамках проекта РНФ № 22-18-00238 “Земля храбрых: Преодоление неопределенности при взаимодействии с физической и социальной средой в российской Арктике”.

Примечания

¹ См.: Шнакенбург Николай Борисович // Отечественные этнографы и антропологи. XX век. http://ethnographica.kunstkamera.ru/w/index.php?title=Шнакенбург_Николай_Борисович (см. также: Жуковская, Корсун 2010: 249).

² См., напр.: <http://www.polarpost.ru/forum/viewtopic.php?f=8&p=64597>

³ Очарованный Севером (Часть 1. Первая экспедиция) // Будем жить дальше! 15.02.2023. <https://dzen.ru/a/Y8mIOUIEN0exa3fE>

⁴ Автор признателен Игорю Крупнику за возможность обсудить с ним некоторые аспекты данного сюжета.

⁵ Документы из семейного архива Шнакенбурга даются ниже, как правило, “по умолчанию”, без указания источника. В тех случаях, когда может возникнуть непонимание, они маркируются АСШ (Архив семьи Шнакенбурга). Ссылки на документы из других архивов даются полностью.

⁶ Филиал Государственного архива Ярославской области в г. Ростове. Ф. Р-1217. Оп. 2. Д. 68. Послужной список бывшего помкомандира 102 этапного батальона Шнакенбурга Бориса Робертовича.

⁷ О здании Переславской мужской гимназии (построена в 1914 г.) см.: <https://architectstyle.livejournal.com/561317.html>

⁸ Точнее, нескольких сапожников: в августе 1924 г. он — “сапожный ученик сапожного мастера Успенского”, с января 1925 г. — «сапожный ученик кооперативной артели “Арткож” в г. Туле», с мая по сентябрь 1925 г. — “сапожный ученик сапожного мастера Жаркова”, и наконец с сентября — “подмастерье в коллективе безработных сапожников при Тульской бирже труда” (СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 5. Д. 179. Л. 4).

⁹ Переименованного к этому времени в Ленинградский Восточный институт.

¹⁰ Подробно об этом см.: Лукашевич 1919; Гаген-Торн 1971; Кононов, Иорис 1977; Вдовин 1991; Михайлова 2004; Кан 2023; Алымов, Арзютов 2014; Лярская 2016; Вахтин 2016; Вахтин 2023.

¹¹ Богораз В.Г. Объяснительная записка к учебному плану Этнографического отделения Географического факультета ЛГУ. 25 октября 1929 г. СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 3. № 174. Л. 14—16об.

¹² Этнографическая экспедиционная комиссия.

¹³ Именно так: “на срок 22 мес” — потом тире и “6 месяцев”, и ниже “до 1 января 1929 г.”. Видимо, это отражает какую-то бюрократическую борьбу за сроки “практики”.

¹⁴ Дальневосточный краевой отдел народного образования.

¹⁵ В этой публикации ошибочно — Калтан. См. подр.: Шокарев 2024: 104.

¹⁶ Это, видимо, была не последняя встреча Шнакенбурга с Обручевым; в письме матери от 20 июня 1936 г. он писал: “Я сейчас занят срочной работой для С.В. Обручева. Арктический Институт готовит Сборник о полезных ископаемых Арктики. Я редактирую и исправляю географические наименования месторождений по Чукотскому Северу”.

¹⁷ Тевлянто — один из первых чукчей, получивший образование в ИНСе, с 1934 г. — председатель чукотского исполкома. В 1931—1932 гг. одновременно с Шнакенбургом работал на Лаврентьевской культбазе. См. о нем: Диков 1974: 189, а также очерк В.Г. Богораза “Живая сказка (Чукча Тевлянто на рабфаке)” (http://az.lib.ru/t/tanbogoraz_w_g/text_1927_zhivaya_skazka.shtml). Нужно заметить, что сам по себе этот сюжет — отношения между выпускниками ИНСа — представителями коренного населения и выпускниками школы Богораза, не принадлежавшими к коренному населению — далеко не так прост и однозначен и заслуживает особого внимания.

¹⁸ СПб АРАН. Ф. 142. Оп. 5. № 376. Л. 49.

¹⁹ СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 5. № 91: ЛИФЛИ — Советская Чукотка (очерк). Проспект книги. Л. 3—7.

²⁰ СПбФ АРАН, Ф. 142. Оп. 5. Д. 376. Шнакенбург Н.Б. Личное дело. Л. 54.

²¹ СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 5. № 95. Возможно, впрочем, что к этой неоконченной работе имеют отношение материалы, хранящиеся в Архиве МАЭ: Шнакенбург Н.Б. Торговые взаимоотношения с Колымой и сел[ом] Марковым; Частный капитал на Чукотке; Морской зверобойный промысел; Рыболовство (1938–1940). Разделы монографии. Автограф. (Архив МАЭ. Ф. 36 [1932–1995]. Личный фонд И.С. Вдовина. № 123.)

²² Полный список публикаций Н.Б. Шнакенбурга см.: Жуковская, Корсун 2010.

²³ Значительное число документов по этому делу можно найти в электронном архиве Фонда В. Иофе (<https://arch2.iofe.center/case/135>).

²⁴ Архив управленческой документации, ААНИИ. “Личные карточки уволенных сотрудников”. Оп. 2. Д. 46. Л. 42 и об. Моя искренняя признательность М.А. Еминой за предоставление этих материалов. Об архиве ААНИИ см.: *Замятин* 2018: 300.

²⁵ Об этой экспедиции см.: *Кирюшина* 1937; *Николаев* 1938.

²⁶ Архив управленческой документации, ААНИИ. “Приказы по личному составу сотрудников института”. Оп. 3. Д. 28. Л. 101. Материалы, собранные в этой экспедиции, Шнакенбург впоследствии использовал при работе над статьей “Нымыланы-кэрэки” (1939).

²⁷ Архив МАЭ. Ф. 40. Оп. 1. № 118.

²⁸ Его женой стала Анна Михайловна Степанова (1911–1982).

²⁹ СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 5. № 376. Л. 46об.

³⁰ Это, конечно, преувеличение: с выводом Шнакенбурга, что керэки — это часть приморских коряков (нымылан) и “нет никаких оснований выделять кэрэков как самостоятельную народность” (*Шнакенбург* 1939: 103–104), сегодня согласны далеко не все; см., напр.: *Леонтьев* 1983: 5.

³¹ В архиве Российского этнографического музея хранится составленный Н.Б. Шнакенбургом в 1937–1938 гг. «Путеводитель по выставке “Народы Севера — чукчи и коряки”» (Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 631). Это 20 страниц машинописи с мелкой карандашной правкой. В тексте описаны также и другие группы (марковцы, алеуты и эскимосы). Благодаря Н.А. Косяк за эти сведения.

³² СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 5. Д. 376. Шнакенбург Н.Б. Личное дело. Л. 19об.

³³ СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 5. Д. 179. Шнакенбург Н.Б. Трудовой список; Ф. 142. Оп. 5. Д. 376. Шнакенбург Н.Б. личное дело; Ф. 142. Оп. 5. Д. 422. Шнакенбург Н.Б. Трудовая книжка.

³⁴ АСШ.

³⁵ СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 5. Д. 376. Шнакенбург Н.Б. Личное дело. Л. 11–11об.

³⁶ АСШ. Записка карандашом, крупным почерком. Вокруг обращения приписки: “Ню-рочка милая”, “Прости меня во всем”, “Сегодня же как будет возможность напишу или позвоню завтра утром”.

³⁷ Назову только основные книги: *Меновицков* 1959; *Арутюнов, Сергеев* 1969; *Krupnik, Chlenov* 2013.

³⁸ Подобная практика существовала и в предшествующее десятилетие, ср. известную историю авторства книги “Марксизм и философия языка” (1929), опубликованную под именем В.Н. Володинова, но написанную, скорее всего, им совместно с его учителем, опальным М.М. Бахтиным (*Аллатов* 2005).

³⁹ Возможно, в этом последнем случае дело в ее личной неприязни к Форшштейну, который практически одновременно с ней занимался созданием письменности и учебной литературы для эскимосов и, когда был опубликован эскимосский букварь Орловой, подверг его суровой критике: по его мнению, букварь был “составлен совершенно неграмотно и не только не помогает развитию национальной письменности, но, наоборот, оказал и продолжает оказывать в настоящее время вредное влияние на язык, упрощая морфологическую структуру до характера жаргона” (*Корсун* 2013: 171, со ссылкой на: *Решетов* 2002: 278).

⁴⁰ Архив МАЭ. Ф. 40. Оп. 1. № 119, 123.

⁴¹ Ф. 142. Оп. 5. Д. 376. Шнакенбург Н.Б. Личное дело. Л. 5.

Научная литература

Аллатов В.М. Волошинов, Бахтин и лингвистика. М.: Языки славянских культур, 2005.

Альмов С.С., Арзютов Д.В. Марксистская этнография за семь дней: совещание

- этнографов Москвы и Ленинграда и дискуссии в советских социальных науках в 1920–1930-е годы // От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.) / Под ред. Д.В. Арзютова, С.С. Алымова, Д. Дж. Андерсона. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 21–90.
- Арутюнов С., Сергеев Д.* Древние культуры азиатских эскимосов М.: Наука. 1969.
- Богословская Л.С.* [Предисловие к:] Калтан А.И. Отчет по обследованию Чукотского полуострова, 1930–31 г. // Тропой Богораза. Научные и литературные материалы / Под ред. Л.С. Богословской и др. М.: Институт Наследия – ГЕОС, 2008. С. 284–285.
- Вахтин Н.Б.* “За успех безнадежного дела”: история невыхода Энциклопедии Дальневосточного Края // Геопанорама русской культуры: провинция и ее локальные тексты / Отв. ред. Л.О. Зайонц. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 43–60.
- Вахтин Н.Б.* “Проект Богораза”: борьба за огонь // Антропологический форум. № 29. 2016. С. 125–141.
- Вахтин Н.Б.* У истоков североведческого образования в Петербурге: созидатели в эпоху interregnum // Сибирские исторические исследования. 2023. № 1. С. 64–95.
- Вдовин И.С.* В.Г. Богораз-Тан – ученый, писатель, общественный деятель (к 125-летию со дня рождения) // Советская этнография. 1991. № 2. С. 82–92.
- Гаген-Торн Н.И.* Ленинградская этнографическая школа в двадцатые годы (у истоков советской этнографии) // Советская этнография. 1971. № 2. С. 134–145.
- Диков Н.Н.* (ред.) Очерки истории Чукотки с древнейших времен до наших дней. Новосибирск: Наука, 1974.
- Жуковская И.В., Корсун С.А.* Указатель материалов по американистике в архиве МАЭ (Кунсткамера) РАН // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. 2010. С. 249. http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/978-5-02-025603-3
- Замятин В.Ю.* Научные фонды и библиотека Арктического и антарктического НИИ // Музеи в Арктике и Арктика в Музеях. Полярные чтения на ледоколе “Красин” – 2017 / Отв. ред. П.А. Филин. СПб.: Совкомфлот, 2018. С. 294–309.
- Калтан А.И.* Отчет по обследованию Чукотского полуострова, 1930–31 г. // Тропой Богораза. Научные и литературные материалы / Под ред. Л.С. Богословской и др. М.: Институт Наследия – ГЕОС, 2008. С. 285–342.
- Кан С.* Лев Штернберг. Этнолог, народник, борец за права евреев. СПб.: Библио-ороссика, 2023.
- Кирюшина М.* Коряцкая экспедиция 1937 года // Проблемы Арктики. 1937. № 4. С. 135–136.
- Кононов А.Н., Иорш И.И.* Ленинградский Восточный институт. Страница истории советского востоковедения. М.: Восточная литература, 1977.
- Корсун С.А.* Этнографические исследования А.С. Форштейна на Чукотке // “Всеобщее богатство человеческих познаний”: материалы XXX Крашенинниковских чтений. Петропавловск-Камчатский: Министерство культуры Камчатского края, 2013. С. 169–172.
- Крупник И., Михайлова Е.* Пейзажи, лица и истории: эскимосские фотографии Александра Форштейна (1927–1929 гг.) // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 188–219.

- Левин М.Г., Потапов Л.П. (ред.) Народы Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
- Леонтьев В.В. Этнография и фольклор кереков. М.: Наука. 1983
- Лукашевич И.Д. Краткий очерк возникновения Высших Географических Курсов, их деятельности и преобразования их в Географический Институт // Известия Географического института. Вып. 1. Пг., 1919. С. 38–66.
- Лярская Е.В. “Ткань Пенелопы”: “проект Богораза” во второй половине 1920-х – 1930-х гг. // Антропологический форум. 2016. № 29. С. 142–186.
- Меновицков Г.А. Эскимосы. Магадан: Магаданское книжное изд-во, 1959.
- Михайлова Е.А. Владимир Германович Богораз: ученый, писатель, общественный деятель // Выдающиеся отечественные этнографы и антропологи XX века / Отв. ред. В.А. Тишков, Д.Д. Тумаркин. М.: Наука, 2004. С. 95–136.
- Николаев И.Г. Предварительные результаты геологических работ Коряцкой экспедиции 1937 года // Проблемы Арктики. 1938. № 3. С. 99–106.
- Обручев С.В. По горам и тундрам Чукотки. М.: Географгиз, 1957.
- Орлова Е.П. Азиатские эскимосы // Известия РГО. 1941. Т. 73. № 2. С. 201–222.
- Решетов А.М. Отдание долга // Этнографическое обозрение. 1995. № 3. С. 3–20.
- Решетов А.М. Александр Семенович Форштейн (1904–1968). Страницы биографии репрессированного ученого // III Диковские чтения. Материалы научно-практической конференции, посвященной 70-летию Дальстроя. Магадан, 2002. С. 275–279.
- Шокарев С.Ю. Фотоальбом А.А. Кампана — источник по истории береговой Чукотки начала 1930-х годов // Кунсткамера. 2024. № 3 (25). С. 102–120. doi 10.31250/2618-8619-2024-3(25)-102-120
- Krupnik I., Chlenov M. Yupik Transitions: Change and Survival at Bering Strait, 1900–1960. Fairbanks: University of Alaska Press, 2013.

Research Article

Vakhtin, N.B. The Fate of a Person and the Fate of a Book: Nikolai Schnakenburg and the Volume “The Soviet Eskimos” [Sud’ba cheloveka i sud’ba knigi: Nikolai Schnakenburg i kniga “Eskimosy SSSR”]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 177–199. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050109> EDN: ARUELZ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Nikolai Vakhtin | <http://orcid.org/0000-0002-4011-2141> | vakhtin@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1A Gagarinskaya St., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

history of ethnography, Nikolai Schnakenburg, Vladimir Bogoras, Chukotka, Yupik Eskimos, Stalin purges

Abstract

The article describes the biography of the young ethnographer Nikolai Borisovich Schnakenburg (1907–1941), a student of Vladimir Bogoras, who worked in Chukotka in 1930–1933 and was killed at the war frontlines near Leningrad in 1941. Until now, his life and work remained understudied. The article further examines the question of the authorship of an unpublished manuscript “The Soviet Eskimos”, the first comprehensive report on the Siberian Yupik people. The article is based on the documents discovered in the family archives of Schnakenburg’s descendants.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-18-00238]

References

- Alpatov, V.M. 2005. *Voloshinov, Bakhtin i lingvistika* [Voloshinov, Bakhtin and Linguistics]. Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur.
- Alymov, S.S., and D.V. Arziutov. 2014. Marksistskaia etnografiia za sem' dnei: soveshchanie etnografov Moskvy i Leningrada i diskussii v sovetskikh sotsial'nykh naukakh v 1920–1930-e gody [Marxist Ethnography in Seven Days: The Meeting of Moscow and Leningrad Ethnographers and Discussions in the Soviet Social Sciences in the 1920–1930s]. In *Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvy i Leningrada (5–11 apreliia 1929 g.)* [From Classics to Marxism: The Meeting of Moscow and Leningrad Ethnographers (April 5–11, 1929)], edited by D.V. Arziutov, S.S. Alymov, and D.J. Anderson, 21–90. St. Petersburg: MAE RAN.
- Arutiunov, S., and D. Sergeev. 1969. *Drevnie kul'tury aziatskikh eskimosev* [Ancient Cultures of the Asiatic Eskimos]. Moscow: Nauka.
- Bogoslovskaiia, L.S. 2008. [Introduction to] Otchet po obsledovaniiu Chukotskogo poluostrova, 1930–31 g. [Report on the Investigation of the Chukotkan Peninsula, 1930–1931], by A.I. Kaltan. In *Tropoiu Bogoraza. Nauchnye i literaturnye materialy* [Down the Bogoras' Trail: Academic and Literary Materials], edited by L.S. Bogoslovskaiia et al., 284–285. Moscow: Institut Naslediiia – GEOS.
- Dikov, N.N., ed. 1974. *Ocherki istorii Chukotki s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [Essays of the History of Chukotka from the Ancient Times]. Novosibirsk: Nauka.
- Gagen-Torn, N.I. 1971. Leningradskaia etnograficheskaia shkola v dvadtsatye gody (u istokov sovetskoi etnografii) [The Leningrad School of Ethnography in the Twenties (at the Origin of the Soviet Ethnography)]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 134–145.
- Kaltan, A.I. 2008. Otchet po obsledovaniiu Chukotskogo poluostrova, 1930–31 g. [Report on the Investigation of the Chukotkan Peninsula, 1930–1931]. In *Tropoiu Bogoraza. Nauchnye i literaturnye materialy* [Down the Bogoras' Trail: Academic and Literary Materials], edited by L.S. Bogoslovskaiia et al., 285–342. Moscow: Institut Naslediiia – GEOS.
- Kan, S. 2023. *Lev Shternberg: etnolog, narodnik, borets za prava evreev* [Leo Shternberg: Ethnologist, Russian socialist, Jewish activist]. St Petersburg: Bibliorossika.
- Kiriushina, M. 1937. Koriatskaia ekspeditsiia 1937 goda [The 1937 Koryak expedition]. *Problemy Arktiki* 4: 135–136.
- Kononov, A.N., and I.I. Iorish. 1977. *Leningradskii Vostochnyi institut. Stranitsa istorii sovetskogo vostokovedeniia* [The Leningrad Oriental Institute: Pages of the History of the Soviet Oriental Studies]. Moscow: Nauka.
- Korsun, S.A. 2013. Etnograficheskie issledovaniia A.S. Forshteina na Chukotke [Ethnographic research of Alexander Forstein in Chukotka]. In *“Vseobshchee bogatstvo chelovecheskikh poznanii”: materialy XXX Krashennikovskikh chtenii* [The “Universal Treasure of Human Knowledge”: Proceedings of the 30th Krashenninnikov Readings], 169–172. Petropavlovsk-Kamchatskii: Ministerstvo kul'tury Kamchatskogo kraia.
- Krupnik, I., and M. Chlenov. 2013. *Yupik Transitions: Change and Survival at Bering Strait, 1900–1960*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- Krupnik, I., and E. Mikhailova. 2006. Peizazhi, litsa i istorii: eskimosskie fotografii Aleksandra Forshteina (1927–1929 gg.) [Landscapes, Faces, and Stories: Eskimo Photographs by Alexander Forstein]. *Antropologicheskii forum* 4: 188–219.
- Leontiev, V.V. 1983. *Etnografiia i fol'klor kerekov* [The Kerek Ethnography and Folklore]. Moscow: Nauka.

- Levin, M.G., and L.P. Potapov, eds. 1956. *Narody Sibiri* [Peoples of Siberia]. Moscow and Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Liarskaia, E.V. 2016. "Tkan' Penelopy": "proekt Bogoraza" vo vtoroi polovine 1920-kh – 1930-kh gg. ["Penelope's Cloth": The "Bogoras' Project" in the Second Half of the 1920s–1930s]. *Antropologicheskii forum* 29: 142–186.
- Lukashevich, I.D. 1919. Kratkii ocherk vozniknoveniia Vysshikh Geograficheskikh Kursov, ikh deiatel'nosti i preobrazovaniia ikh v Geograficheskii Institut [A Brief Essay on the Emergence of Higher Geography Courses, Their Activities and Their Transformation into the Institute of Geography]. *Izvestiia Geograficheskogo instituta* 1: 38–66.
- Menovshchikov, G.A. 1959. *Eskimosy* [Eskimos]. Magadan: Magadanskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Mikhailova, E.A. 2004. Vladimir Germanovich Bogoraz: uchenyi, pisatel', obshchestvennyi deiatel' [Vladimir Germanovich Bogoraz: A Scholar, Writer, and Activist]. In *Vydaiushchiesia otechestvennye etnografy i antropologi XX veka* [Outstanding Russian Ethnographers and Anthropologists of the 20th Century], edited by V.A. Tishkov and D.D. Tumarkin, 95–136. Moscow: Nauka.
- Nikolaev, I.G. 1938. Predvaritel'nye rezul'taty geologicheskikh rabot Koriatskoi ekspeditsii 1937 goda [Preliminary Results of Geological Investigations of the Koryak Expedition, 1937]. *Problemy Arktiki* 3: 99–106.
- Obruchev, S.V. 1957. *Po goram i tundram Chukotki* [Over the Mountains and Tundras of Chukotka]. Moscow: Geografiz.
- Orlova, E.P. 1941. Aziatskie eskimosy [Asiatic Eskimos]. *Izvestiia Russkogo Geograficheskogo Obschestva* 73 (2): 201–222.
- Reshetov, A.M. 1995. Otdanie dolga [Paying Back the Debt]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 3–20.
- Reshetov, A.M. 2002. Aleksandr Semenovich Forshtein (1904–1968). Stranitsy biografii repressirovannogo uchenogo [Alexander Semenovich Forstein (1904–1968): Towards a Biography of a Purged Scholar]. In *III Dikovskie chteniia. Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii, posviashchennoi 70-letiiu Dal'stroia* [The 3rd Dikov Readings: Proceedings of an Applied Research Conference on Occasion of the 70th Anniversary of Dal'stroi], 275–279. Magadan.
- Shokarev, S.Y. 2024. Fotoal'bom A.A. Kampana – istochnik po istorii beregovoi Chukotki nachala 1930-kh godov [A. A. Kampan's Photo Album as a Source on the History of Coastal Chukotka in the Early 1930s]. *Kunstkamera* 3 (25): 102–120. doi 10.31250/2618-8619-2024-3(25)-102-120
- Vakhtin, N.B. 2004. "Za uspekhn beznadezhnogo dela": istoriia nevykhoda Entsiklopedii Dal'nevostochnnogo Kraia ["To the Success of Our Lost Cause": The Story of Unpublished Encyclopedia of the Far East]. In *Geopanorama russkoi kul'tury: provintsii i ee lokal'nye teksty* [Geopanorama of the Russian Culture: The Periphery and Its Local Texts], edited by L.O. Zaionts, 43–60. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury.
- Vakhtin, N.B. 2016. "Proekt Bogoraza": bor'ba za ogon' [The "Bogoras' Project": A Struggle for Fire]. *Antropologicheskii forum* 29: 125–141.
- Vakhtin, N.B. 2023. U istokov severovedcheskogo obrazovaniia v Peterburge: sozidateli v epokhu interregnum [The Early Stage of Arctic Anthropology in St. Petersburg: Constructive Endeavors at the Time of Interregnum]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 64–95.

- Vdovin, I.S. 1991. V.G. Bogoraz-Tan – uchenyi, pisatel', obshchestvennyi deiatel' (k 125-letiiu so dnia rozhdeniia) [V.G. Bogoras-Tan: Scholar, Writer, Activist (Toward the 125th Anniversary)]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 82–92.
- Zamiatin, V.Y. 2018. Nauchnye fondy i biblioteka Arkticheskogo i antarkticheskogo NII [Scientific Archives and the Library of the Arctic and Antarctic Research Institute]. In *Muzei v Arktike i Arktika v Muzeiakh. Poliarnye chteniia na ledokole “Krasin” – 2017* [Museum in the Arctic, the Arctic in the Museums: Polar Readings on the Krasin Icebreaker – 2017], edited by P.A. Filin, 294–309. St.Petersburg: Sovkomflot.
- Zhukovskaia, I.V., and S.A. Korsun. 2010. Ukazatel' materialov po amerikanistike v arkhive MAE (Kunstkamera) RAN [Index of Materials on American Studies in the Kunstkamera Archives]. In *Elektronnaia biblioteka Muzeia antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN* [Electronic Library of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera)], 249. St. Petersburg. http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/978-5-02-025603-3

ОРИЕНТАЛИЗМ В НАРРАТИВЕ РОССИЙСКИХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ И ВОЕННЫХ РАЗВЕДЧИКОВ О НАРОДАХ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX в.

Д.С. Ткаченко

Дмитрий Сергеевич Ткаченко | <http://orcid.org/0000-0002-0675-6111> | tkdmsg@rambler.ru | д.и.н., профессор кафедры истории России | Северо-Кавказский федеральный университет (ул. Пушкина 1, Ставрополь, 355017, Россия)

Ключевые слова

ориентализм, нарратив, адыги, абхазы, абазины, В.Б. Броневский, Ф.Ф. Торнау, кавказская война

Аннотация

В статье рассматривается влияние ориенталистских установок исследователей первой половины XIX в. на отбор ими этнографического материала при составлении описаний народов Северо-Западного Кавказа. На примере творчества историка Донского войска В.Б. Броневского, посетившего Кавказ в ходе частной поездки, и офицера Отдельного кавказского корпуса Ф.Ф. Торнау, отправленного командованием с разведывательной миссией на Черноморское побережье, прослежены основные тенденции развития двух направлений ориентализма — “эстетического” и “официального”. На их примере показан переход от художественных, романтизированных клише о кавказских горах к передаче реальных знаний по этнографии адыгов, абазин и абхазов. В статье использованы как опубликованные мемуарные произведения, так и официальные отчеты, созданные по результатам разведывательных миссий, хранящиеся в Российском военно-историческом архиве и Государственном историческом музее. Автор приходит к выводу о том, что несмотря на сохранение клише и образов, характерных для общеевропейского ориентализма, эмпирический сбор этнографического материала закладывал основы для становления будущей научной концепции в описании народов, а также их классификации на основе этноязыкового принципа.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 23-28-00302]

Статья поступила 02.02.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 30.05.2024

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Ткаченко Д.С. Ориентализм в нарративе российских путешественников и военных разведчиков о народах Северо-Западного Кавказа второй четверти XIX в. // *Этнографическое обозрение*. 2024. № 5. С. 200–217. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050111> EDN: ARMXLE

Tkachenko, D.S. 2024. Orientalism v narrative rossiiskikh puteshestvennikov i voennykh razvedchikov o narodakh Severo-Zapadnogo Kavkaza vtoroi chetverti XIX v. [Orientalism in the Narratives of Russian Travelers and Intelligence Officers on Peoples of the North-West Caucasus in the Second Half of the 19th Century]. *Etнографическое обозрение* 5: 200–217. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050111> EDN: ARMXLE

Введенная в научное обращение Эдвардом Саидом концепция ориентализма продолжает вызывать дискуссии при ее применении к истории сбора этнографических данных о народах, населявших окраины европейских империй в XVIII — начале XX в. Эта модель оказалась не только продуктивной, но и провокативной, и породила поток научных публикаций, посвященных критике колониальной науки и политики (см.: *Бобровников* 2007: 319) на примере как европейских колониальных систем, так и окраин Российской империи¹. Изучая региональный материал, исследователи уточняют и детализируют положения Саида, выделяют различные модели западного взгляда на Восток в рамках “официального”, “эстетического”, “фронтирного”, “вложенного” и других форм ориентализма². При этом модель Саида прочно вошла в обиход исторических и этнографических исследований о Востоке, так как она “неплохо отражает некоторые стереотипы колониального мышления XIX — середины XX в.” (*Бобровников* 2003: 133–134).

В рамках данной статьи автор стремится показать только одну грань того явления общественной мысли, которое Саид считает ориентализмом (*Саид* 2021: 19–21), — а именно проследить на примерах составления описаний народов Северо-Западного Кавказа, как имеющийся у исследователя культурный дискурс (набор удобных догм и стереотипов о Востоке) влиял на характер сбора реального этнографического материала и выстраивание нарратива о жителях региона. Другой, не менее важной грани модели ориентализма Саида — влияния собранных европейцами знаний на проводимую ими политику в восточных регионах, мы сознательно не касаемся в рамках данной статьи, так как она уже была рассмотрена ранее³.

В первые десятилетия XIX в. кавказские народы были мало известны жителям центральных губерний России. Показательным примером скудности сведений о них может быть обзор горских народов, помещенный в 1826 г. в журнале “Северный архив” (Краткая записка 1826: 21–31). Раздел “Закубанцы” содержал пеструю мешанину этнонимов, представленных в виде перечня отдельных этнических групп Северо-Западного Кавказа, таких как ногайцы и абазины, а также в виде названий отдельных адыгских племен и обществ. Что касается последних, то автор сообщал некоторые сведения лишь об абадзехах, которые, по его словам, представляли собой “многочисленнейший и сильнейший народ из всех горцев” и отличались “тихостью нравов, спокойной между собой жизнью, крепостью тела и роста” (Там же: 32). Другие адыгские племена были удостоены лишь кратких замечаний или ремарок об отсутствии сведений о них, а сильный племенной союз шапсугов и тем более проживавшие на границах с Абхазией убыхи, садзы и джигеты вообще выпали из авторского реестра.

Фрагментарные сведения содержались и в описаниях, составленных представителями имперской администрации для облегчения управления территориями Кавказа. Так, в наиболее полной на первые десятилетия XIX в. работе командующего Кавказской линией, генерала И.Ф. Дебу, описывавшей народы в приграничье, “Закубанским племенам” отводилось всего четыре страницы. И.Ф. Дебу располагал сведениями только о тех из них, которые вступали в прямой контакт с российскими властями, и даже не мог точно определить, принадлежат ли упоминаемые им этнонимы названиям племен или отдельных обществ. Кроме того, сведения о предполагаемой численности, территории проживания и отрывки легенд из этнической истории исчерпывали весь объем этнографических знаний имперских властей даже о своих ближайших соседях (*Дебу* 1829: 134–137).

Все адыгские племена были известны в России под собирательным названием *черкесы*, о происхождении которого имперские авторы терялись в догадках. Так, в середине XIX в. К.Ф. Сталь в своем знаменитом этнографическом очерке считал этот этноним производным от татарского термина “*чер-кес* (пересекающий дороги, грабитель) или от р. Черка, где черкесский народ в своих переселениях впервые столкнулся с осетинами и сделался известным сим последним” (Сталь 1900: 64–65). Существовали и иные трактовки этого термина, а общественное сознание первой половины XIX в. часто использовало слово “черкес” как собирательное понятие – синоним для обозначения “кавказского горца”. Образ черкесов в описаниях путешественников, посетивших Кавказ, также представлялся не в контексте этнографических данных об этом этносе, а в парадигме удобных для обывателя штампов. Романтизация образа горцев или ориенталистские клише, таким образом, заполняли пробелы в реальных знаниях.

Творчество В.Б. Броневского как проявление “эстетического ориентализма” в этнографических описаниях жителей Кавказа

Одним из типичных этнокультурных описаний, использовавших весь набор стереотипов, стало творчество историка Донского войска Владимира Брониславовича Броневского, который в 1831 г. посетил Кавказские минеральные воды как частный путешественник. Автор оставил яркие описания не только Пятигорска и методов лечения на водах, но и кавказских населенных пунктов, а также людей, живших в регионе.

Прежде всего в тексте автора прослеживается чувство страха попасть в плен к черкесам. Образ пугающего Востока, который, по словам В.О. Бобровникова, “в кривом зеркале ориентализма” не просто противостоит Западу, но и готов его поглотить, трансформировался у Броневского в идею постоянной опасности, грозящей всем попавшим на Кавказ европейцам (Бобровников 2007: 319). Страх автора придал особую живость описаниям черкесов, которые представлены как “полу-воры, полу-герои”. Они статны, развязны и шеголевато одеваются, а “промышляя воровством, не либеральничают...” (Броневский 1834: 82). В ходе своего пребывания на Кавказских минеральных водах Броневский не сталкивался с реальными черкесами, но добросовестно передал читателям целый набор представлений, усвоенный им из атмосферы, царившей в русском “водяном обществе”.

Как и многие люди своего времени, Броневский был уверен, что между образованными европейцами и туземными жителями предгорий лежит пропасть, а все в укладе местных жителей – в их нравах, правлении, образе жизни, языке и вере – пребывает в состоянии беспорядка (Там же). Данная установка была типична для европейского ориентализма (Caud 2021: 74), а авторы, представлявшие это направление, стремились через свои описания “создать некий порядок, свести на нет пугающий хаос, который они воспринимали в чужих землях” (Jersild 2002: 5).

Эту же задачу должны были выполнять и описания Броневского, который в яркой форме предлагал читателям ознакомиться с набором полезных сведений о жителях Кавказа. При этом знания о черкесах передавались им в виде пестрой смеси реальных данных с романтическими домыслами и были жестко структурированы ориенталистским дискурсом.

Автором подчеркивалась основная идея Кавказской версии ориентализма – тезис о “врожденном хищничестве” горцев (Бобровников 2007: 313). Броневский

не только детально описывал организацию набегов, но и с восхищением отзывался о военизированном укладе горцев, который был выработан всем их образом жизни. Он говорил о непревзойденном умении черкесов владеть оружием и управляться с лошадьми; печально сравнивал горцев с неуклюжими донскими казаками, которые, выехав против грациозного противника на своей “пахотной лошадке”, только и могут, что несколько раз “пальнуть невпопад” по ускользающему “закубанскому рыцарю” (*Броневский* 1834: 23–24).

В работе Броневского легко проследить и другой расхожий тезис Кавказского ориентализма — образ “благородного дикаря” (см.: *Бобровников* 2007: 312–313). Он передавался не только через описание внешности, одежды и поведения черкесов, но и через романтическое обожание моральных качеств горцев. Они хоть и были, по словам Броневского, “полу-диким народом”, но сохраняли в поведении “противоречия, оскорбляющие ум и нравящиеся сердцу”: их коварство сочеталось с верностью в дружбе, жадность — с умением переносить невзгоды, злоба по отношению к врагу — с кротостью в быту (*Броневский* 1834: 82, 85).

Одновременно, описывая быт черкесов, Броневский вспоминал типичные ориенталистские стереотипы о Востоке: тезис об “азиатской лени” (см.: *Саид* 2021: 68) вылился в его работе в рассказ о нежелании черкесских мужчин заниматься чем-то иным, кроме войны и охоты (*Броневский* 1834: 87). Автор не забыл упомянуть о красоте черкесских женщин, которую местные жители, однако, не ценят, заставляя своих жен выполнять все домашние хозяйственные обязанности: выступать как “портные, ткачи, швеи, тесемщицы. Немногие из мужчин занимаются ружейным, седельным и сапожным ремеслом, а для предметов роскоши есть только серебряного дела мастера”, — писал он (Там же).

Образ “отсталого другого” и противопоставление между “нами” — европейцами и “ними” — жителями Востока, проходили через все описания черкесов. Автор отмечал, что даже черкесские князья живут по столь низким жизненным стандартам, что “зажиточный наш крестьянин, конечно, не согласится быть черкесским князем несмотря на то, что в сем звании можно воровать и обижать соседа безнаказанно...” (Там же: 86).

В соответствии с устоявшимся ориенталистским нарративом своего времени, Броневский экстраполировал на современных ему черкесов социальный опыт древних народов. Используя концепцию “обратного прогресса”, который, по мнению ориенталистов, был присущ всем восточным обществам (*Nash* 2016: 113), он сравнивал черкесов со спартамцами (*Броневский* 1834: 89), а также советовал читателю обратиться к древнерусским летописям о половцах или печенегах, чтобы осознать “то же невежество, то же свирепство и ту же грубость во нравах”, что была, по его словам, присуща современным жителям Кавказа (Там же: 82). Он писал, что прошедшие века только отточили военные навыки горцев, но не изменили тот глубинный культурный код, который определял сущность соседей “предков наших, живших в IX столетии” (Там же). Во взгляде Броневского на черкесов повторялся известный образ европейских ориенталистов, сравнивающих путешественника на Востоке с человеком, который, войдя в “реку времени” и двигаясь против течения, начинает дышать тем же воздухом, которым дышали его далекие предки в древности (*Nash* 2016: 114).

Как и другие авторы, исходившие из ориенталистских клише при построении описаний восточных народов, Броневский делал выводы о стагнации туземного общества, бытовые и нравственные черты которого представляли “ту

горькую смесь, которая в течение десяти протекших веков не могла перебродить, измениться и хоть сколько-нибудь улучшиться” (*Броневский* 1834: 85).

Идея о неспособности восточного общества к самостоятельным изменениям диктовала Броневскому и типичный для европейских колониальных нарративов политический вывод о моральном долге имперского государства установить на этой дальней окраине внешнее управление. Только оно, по словам автора, будет способно просветить черкесов “и, исхитив их из дикого состояния, сделать людьми” (Там же: 82).

Таким образом, на примере описаний Броневского можно четко проследить, как общеевропейский ориенталистский дискурс, разделяемый автором, влиял на отбор того материала, который должен был формировать у его читателя “объективное” представление о народах Кавказа. Само же творчество Броневского может быть одним из примеров позитивного применения модели Саида к анализу проблемы производства знаний о регионе европейски мыслящими писателями. Читая труды этих писателей, мы видим не только набор расхожих историко-культурных и политико-идеологических сюжетов XIX в., но и то, что само производство знаний о неевропейских народах было организовано в рамках четкой европоцентристской парадигмы. Подобно тому, как европейские писатели, политики и этнографы в своих произведениях говорили от лица “безмолвствующего большинства” Восточных народов на том основании, что они считали, что знают их культуру и понимают, что для туземцев хорошо, а что плохо (*Саид* 2021: 66), действовал и Броневский, говоря о черкесах. Он даже не задумывался над тем, что передает все свои обобщения, так и не вступив в контакт с реальными черкесами в их природном, социальном и бытовом окружении.

Автор был убежден в объективности созданного им образа Кавказа и его народов, что в свою очередь придавало и его произведению убедительность. Однако сведения о Кавказе выступали в нем как фон для описаний тех чувств, переживаний и мыслей, которые вынес с Кавказа писатель: себя, а не местных жителей он ставил в центр повествования. Рассчитанное на читателя из центральных губерний России, творчество Броневского вызывало интерес среди читающей о Кавказе широкой русскоязычной аудитории, но все же оно транслировало не этнографические знания, а лишь устоявшиеся политико-культурные убеждения, и в силу этого в дальнейшем ни российские этнографы, ни военная администрация региона к этому творчеству не обращались.

“Официальный ориентализм” в справках Ф.Ф. Торнау

В конце 1820-х годов, в связи с проектами И.Ф. Паскевича о переносе военных действий на Северо-Западный Кавказ и практикой сменившего его Г.В. Розена, началась полоса так называемого военно-разведывательного изучения региона, в ходе которого активизировался сбор сведений о проживавших здесь народах (*Ткаченко, Колосовская* 2011: 162–205). Сбор информации должны были осуществлять подготовленные офицеры, которых отбирало командование Кавказского корпуса в лице как высших командующих, так и их первых помощников — обер-квартирмейстера Х.Х. Ховена и начальника штаба — В.Д. Вольховского.

Военную разведку российские офицеры могли вести только скрытно, так как горцы крайне негативно относились к подобной практике. Они старались не допустить на свою территорию противника, выследить и уничтожить прибравшихся

к ним разведчиков. О своих приключениях на Закубанской *terra incognita* писали в мемуарах редкие счастливицы, которым удалось вернуться из опасной миссии, — такие, как Г.В. Новицкий. Он вскользь замечает, что остался единственным выжившим из тех четырех офицеров, которых И.Ф. Паскевич в 1829 г. отобрал для разведки различных участков Северо-Западного Кавказа (*Новицкий* 1871: 292).

Не менее трагично закончилась и авантюра Г.В. Розена, который в 1834 г. для получения информации о топографии Черноморского побережья и племенного состава его населения решил направить в разведку одного из ссыльных польских студентов, переодетого горцем. Помимо сведений военно-стратегического характера этот человек, пройдя от Гагр до Геленджика и обратно, должен был собирать и этнографические сведения “о народах..., свойствах их характера, обычаях и их к нам расположении” (ГИМ. Л. 50—50об). О дальнейшей судьбе разведчика в бумагах корпусного командира не сохранилось никаких сведений, что косвенно свидетельствует о провале затеянной миссии.

Общий тон предписаний Г.В. Розена о посылке разведчика командующему российской группировкой войск в Абхазии показывает полное незнание командованием ни условий Закубанья, ни настроения жителей Востока по отношению к европейцам. Еще английский офицер Артур Коноли, посланный в 1829 г. собирать сведения о населении на Юго-Восточном побережье Каспийского моря, предостерегал своих коллег-разведчиков о трудностях, с которыми столкнется любой из них, пытаясь, переодевшись в туземную одежду, выдавать себя за местного жителя. Он отмечал, что

...европеец вряд ли может надеяться избежать разоблачения, ведь даже если он и будет знаком со всеми образами идиом туземного языка, его стиль разговаривать, манеры сидеть, ходить и ездить верхом, короче, весь его облик отличаются от азиата, а само по себе усилие, которое он прилагает, чтобы себя не выдать, дает дополнительный повод для того, чтобы его сразу заметили (*Conolly* 1838: 168).

При этом, несмотря на трудности военной разведки, материалы тех людей, чья миссия завершилась успешно, стали ярким источником, описывающим этнографические реалии тех территорий, где велась их исследовательская работа. Одним из наиболее ярких российских разведчиков был Федор Федорович Торнау, совершивший в первой половине 1830-х годов три экспедиции в Закубанье и на Черноморское побережье.

Осуществленный в ходе первой экспедиции Торнау переход из Абхазии через Главный Кавказский хребет к истокам Кубани принес российским военным властям существенное уточнение этнографических данных о характере населения так называемой Абадзы — земель, лежащих на Западном и Центральном Кавказе. О скудности сведений, имевшихся в то время в штабе Кавказского корпуса об этом регионе, свидетельствует ведомость народов, составленная В.Д. Вольховским. В примечании к ней начальник штаба Кавказского корпуса сообщал, что данные о “непокорных” племенах, полученные через расспросы местных жителей, очень туманны (РГВИА 4. Л. 66). Он, например, указывал, что убыхи Саше и Ардона “также имеют названия Джикетов, Пшаовов, Ясхипсов, Иналькупов, Свадзов, Артаковцев и Маржавов” и не ручался за подлинность не только цифр, но даже самих этнонимов (Там же. Л. 68об).

Торнау отмечал, что, пройдя по местам, где до него еще не ступала нога европейца, он был вынужден стереть со штабной карты имена многих несуществующих народов, которые появились благодаря ошибкам древних авторов или искажениям туземных терминов. В качестве примера он приводил название “аланеты”, присутствовавшее как на военной карте, так и в реестре Вольховского (Там же. Л. 69об). Этого племени разведчик “нигде не мог отыскать или, вернее сказать, находил повсюду, потому что аланет на мингрельском языке значит горец” (Торнау 2002: 267). Торнау не только ставил под сомнение применимость сведений античных авторов о регионе в условиях этнополитических реалий XIX в., но и интуитивным путем приходил к этнолингвистической классификации народов Северо-Западного Кавказа, очень близкой к современной, предлагая выделить на территории Закубанья три этноязыковые группы: абазин, черкесов и татар. “Они не понимают друг друга; между тем, как наречия, образовавшиеся из одного коренного языка, всегда сходны с ним”, — писал автор (Там же).

В ходе выполнения своих разведывательных миссий Торнау составил обстоятельные отчеты, представленные им обер-квартирмейстеру Кавказского корпуса Х.Х. Ховену и командующему корпусом Г.В. Розену. Из них наиболее интересны обстоятельное описание части восточного берега Черного моря между реками Бзыбь и Саше (РГВИА 2), а также краткий обзор горских племен, живущих за Кубанью и вдоль восточного берега Черного моря, между устьями рек Кубань и Ингур (РГВИА 3). Первый документ был составлен как отчет о второй экспедиции Торнау, организованной командованием в 1835 г. для разведки дорог в Закубанье, а второй стал своеобразным обобщением знаний о противнике, которые разведчик вынес из пребывания в плену у горцев в 1836–1838 гг. В плен он попал после провала третьей экспедиции, детально описанной автором в своем “журнале плена” (РГВИА 1. Л. 14–22) и в более поздних мемуарах, составленных уже в преклонном возрасте (Торнау 1864).

Народы Закубанья и Черноморского побережья разведчик предложил разделить на три этнические группы: абазин, проживавших от р. Ингура до Саше; черкесов, живших на землях между Кубанью и Главным Кавказским хребтом, а также от Анапы до Саше, и “ногайских татар”, живших вдоль Кубани. Кроме этих народов, Торнау говорил о существовании на Северо-Западном Кавказе тюркоговорящих карачаевцев, чегемцев, балкарцев и урусбиевцев, которых он считал бежавшими в горы ногайцами, а также особого народа — убыхов, говорившего на собственном языке (РГВИА 3. Л. 1).

За исключением языковых и отчасти религиозных, Торнау не видел существенных различий между этими тремя группами народов и считал всех горцев схожими по характеру, обычаям, образу жизни, одежде и вооружению, которые сохранялись неизменными на протяжении столетий. “Соседство Турок или Русских, степень самостоятельности, выгоды и невыгоды заселяемых ими земель, и другие обстоятельства, хотя и имели некоторое влияние на быт и на понятия разных горских племен, но не лишили их помянутого общего сходства”, — считал разведчик (Там же. Л. 1об–2).

Подобно Броневскому, Торнау, описывая жителей Северо-Западного Кавказа, сохранил в оценочных суждениях некоторые расхожие европейские колониальные штампы. Он говорит о замкнутости (“дикости”) традиционалистских обществ (Там же. Л. 5об), на которую не смогло повлиять даже соседство с более развитыми народами (Там же. Л. 1об); считает горцев крайне ненадежными со-

юзниками, так как “врожденная страсть к хищничеству и бедность, побуждает их к воровству” (Там же. Л. 4об); говорит о религиозном “фанатизме” и страсти к набегам (“молодчестве”) как об основных пороках, мешающих черкесам заниматься мирной жизнью (Там же. Л. 8об).

В целом из-под пера автора выходил известный ориенталистский образ “примитивного другого”: Торнау считал горцев не равными европейцам и неспособными “по грубости понятий” самостоятельно подняться над присущими традиционалистским обществам пороками (Там же. Л. 9–9об).

Как и многие ориенталисты XIX в., Торнау искал причины стагнации горских обществ в Исламе, считая эту религию корнем всех бед. Так, комментируя позднее причины распространения мюридизма, он отмечал, что горцы присоединились к призывам имамов, так как они не могли не пойти “за таким учителем, который по пути грабежа и беспощадного мщения вел к вратам рая каждого правоверного, посвятившего себя на истребление гяуров” (Торнау 2002: 236). Пагубное влияние на горцев Ислама не вызывало сомнения у разведчика, который, демонизируя в своем нарративе противника, давал тем самым прочное идеологическое обоснование силовым действиям имперских властей на Кавказе.

В связи с подобной установкой разведчик в своих справках обращал пристальное внимание на степень исламизации тех обществ, с которыми он сталкивался. Так, если о части шапсугов и жителях Дударуковского аула, расположенного в верховьях Кубани напротив Баталпашинской станицы, Торнау отзывался как о “ревностных магометанах” (РГВИА 3. Л. 7), то среди абазин, по словам исследователя, только князья и уздени исповедовали Ислам и “весьма слабо” придерживались правил и обрядов этой религии, а простой народ был “полон суеверия и предрассудков, обнаруживающих схожесть магометанства с идолослужением” (Там же. Л. 4).

Нарратив Торнау в целом укладывался в рамки общих ориенталистских стереотипов, противопоставлявших восточные окраины мира, населенные отсталыми туземцами, европейской культуре метрополии. Разведчик, перенесший личную трагедию пребывания в двухгодичном плену, даже углублял эту пропасть, подчеркивая, что у кавказских туземцев есть специфичный по сравнению с другими восточными цивилизациями недостаток — страсть к “хищничеству”.

Эту черту он считал не просто вредным народным обычаем, а врожденным пороком, который было невозможно искоренить даже среди мирных горцев. “Многие молодые люди из числа покорных Черкесов, в обретении блаженства будущей жизни, в удовлетворении страсти к хищничеству... бросая семью и имущество, уходят в Абреки”, — писал он, предлагая имперским властям занять бескомпромиссную позицию (Там же. Л. 9об). В своих донесениях Торнау часто подчеркивал, что, прощая прошлые преступления в случае изъявления горцами раскаяния и лояльности, военная администрация Кавказа добивается не верности имперскому правительству, а только поощряет врожденную страсть к “хищничеству” — порождает чувство безнаказанности и надежды избежать наказания, принеся формальную присягу. “Две трети Абреков в настоящее время, обеспокаивающие своими набегами Кавказскую линию, никогда бы не решились оставить свою семью и имущество, когда бы не имели надежду по изъявлении покорности, получить полное прощение”, — писал он (РГВИА 1. Л. 32). В выводах Торнау, сделанных им из собранного этнографического материала, четко прослеживаются те ориенталистские мифологемы, на которые, по справедливой оценке В.О. Бо-

бровникова, опирался весь имперский нарратив о Кавказской войне (*Бобровников* 2003: 136–139). Они хорошо укладываются в русло того направления, которое ряд исследователей характеризует как “официальный ориентализм”.

Вместе с тем стереотипы и тенденциозные оценочные суждения в тексте аналитических справок Торнау не превалируют над теми этнографическими данными, которые он приводит о людях, встреченных им в Закубанье. Торнау стал одним из первых европейцев, которым удалось проникнуть в отдельные общества абхазов, абазин, адыгов и описать их. Разведчик не был знаком с практикой составления этнографических описаний, сложившейся в Российской академии наук на рубеже XVIII–XIX вв. под влиянием традиций немецких краеведческих народоописаний, однако он должен был четко следовать инструкции, составленной в 1833 г. генерал-квартирмейстером Главного штаба А.И. Нейдгартом по описанию земель и народов на потенциальном театре военных действий (НИОР РГБ). Обзоры Торнау укладывались в основные параметры этой инструкции и в области составления топографических описаний земель (НИОР РГБ. 460б–58), и по части требований освещения сильных и слабых сторон их жителей. Для раскрытия последних Главный штаб считал достаточным остановиться лишь на системе управления, народных богатствах, обычаях и нравах населения (Там же. 58–59об). Именно эти разделы и видны в отчетах разведчика о Закубанье и его жителях.

Из известных командованию 16 адыгских племен (РГВИА 4. Л. 680б–69) Торнау в своих справках выделил 7, остановившись детально на описании одних только абадзехов (РГВИА 3. Л. 120б–160б). Среди них он побывал в плену с сентября 1836 по ноябрь 1838 г. (РГВИА 1. Л. 5). Исходя из личных наблюдений, офицер оценивал численность этого племени в 20 тыс. мужчин (РГВИА 3. Л. 160б), существенно сократив ранее предполагавшееся количество в 160 тыс. человек (Там же. Л. 680б). Разведчик привел сведения о расселении, социальном устройстве, хозяйстве и быте этого племени, а в разделе о нравах записал отдельные адаты.

Несмотря на принадлежность абадзехов к так называемым демократическим обществам, не признававшим над собой княжеской власти, адаты этого племени ярко свидетельствовали о растущем социальном неравенстве. В доказательство существования знати среди горцев этого племени Торнау приводит адат, требовавший от виновного возмездия дворянину ущерб в двойном размере, “так, что если пять человек похитили корову, то истец получает свою корову и еще 10 коров пеню” (Там же. Л. 14). При этом, приводя описание норм обычного права, разведчик построил свой нарратив в рамках тезиса о “врожденном хищничестве”, отмечая, что даже суровые наказания не могут его умерить, а абадзехи “беспрерывно похищают друг у друга скотину, часто и людей. <...> Когда покража открыта, они часто предпочитают взысканию суда, вражду и лишения, имеющую обыкновенным последствием убийство похитителя” (Там же. Л. 15).

Образ “примитивного другого”, переживающего ту стадию развития человеческого общества, которую более развитые народы прошли в Средневековье, подчеркивали все приводимые разведчиком адаты абадзехов.

В целом из описания адыгских племен Торнау выводил некую градацию отсталости. Самыми развитыми разведчику представлялись те общества, которые проживали на Черноморском побережье и имели контакты с турками, или аристократические общества, вступившие в сношения с российским правительством вблизи Кубани. За ними шли общины, проживавшие вдали от Линии на плоскости, а чем глубже в горах располагалось общество, даже принадлежа-

щее к тому же племени, что и жители побережья или равнин, тем более отсталым оно представлялось для Торнау. Тех же абадзехов он считал необходимым разделить “по достатку и по понятиям общежития... на живущих по течению рек и на лесных и горных; первые живут селениями более достаточными и не так дики и хищны, как последние” (Там же. Л. 15–15об).

О соседних с абадзехами племенах, о которых разведчик знал только по слухам, он приводил более скудные сведения. Из всей требовавшейся информации он сосредоточил внимание на подсчете численности мужского населения и именах влиятельных лиц. Разведчик отмечал общее сходство всех “демократических” племен с абадзехами в жизненном и политическом укладе, добавив к их характеристикам только отдельные детали. Например, исследователь писал, что часть Шапсугов в своем хозяйстве “держат ненавистное Магометанам животное — свинью, не запирают женщин и продолжают чтить леса, животных и тому подобное” (Там же. Л. 12об).

Скуднее всех в справках были описаны убыхи, проживавшие между реками Саше и Шахе. Разведчик, не вступавший в контакты с ними, сообщал только то, что эта этническая группа говорила на собственном языке, не схожем ни с черкесским, ни с абхазским, славилась между своими соседями как неустрашимые воины и сохраняла в верованиях остатки христианской религии (Там же. Л. 16об–17).

Разведчик уточнил сведения не только об адыгах, но и о других народах Закубанья. Он, например, выяснил, что садзы, проживавшие между реками Бзыбь и Соче, принадлежат к абазинам, а не к адыгам, как это ранее считало военное командование (РГИА 4. Л. 68об). Их союз состоял из нескольких отдельных обществ, а все они, совместно с другими племенами абазин, входили в состав так называемой Абадзы — территории, расположенной от границ Абхазии по склонам Главного Кавказского хребта до Кубани. Жителей этой земли Торнау считал родственными не адыгам, а абхазам на том основании, что они говорят “с ними одним и тем же языком без всякого приметного изменения” (РГВИА 2. Л. 3об).

Инструкция А.И. Нейдгарта о том, на что обратить внимание при составлении описаний характера жителей потенциального театра военных действий, была довольно расплывчата, и в силу этого военного разведчика, выполнявшего задание командования, из всех этнографических сведений интересовали не столько данные о повседневной жизни, быте и культуре неведомых племен, сколько качества местных жителей, которые могли облегчить или, наоборот, помешать империи их покорить. Неудивительно, что свои наблюдения на территории Абхазии и Абазы исследователь свел к описанию военного потенциала вероятного противника.

Большое внимание разведчик уделил подсчету населения в так называемых немирных обществах. Отмечая, что на Черноморском берегу пространство заселено “повсюду, где только местность представила малейшие удобства для жизни”, он тем не менее указывал, что исследователю очень трудно точно определить количество жителей, так как отдельные хутора горцев разбросаны по предгорьям, долинам и устьям рек (Там же. Л. 1–1об). Разведчик справедливо говорил о неприменимости общепринятых статистических практик к подсчету горцев, уточняя, что для человека, мыслящего европейскими категориями, всегда кажется, что местность более многолюдна, чем она есть на самом деле (Там же). Однако, критикуя европейские практики статистического подсчета, он сам предлагал использовать подход, типичный для колониальных держав первой половины XIX в.

Взяв за основу немецкую теорию “хинтерленда”⁴, Торнау применил ее к расчетам пространства Абхазии и Абазы. Разведчик предложил для определения их границ провести от линии Черноморского побережья вглубь земли два условных луча (по рекам Бзыбь и Саше), а затем по естественным ориентирам (горам, рекам или границам других политических образований) замкнуть периметр оцениваемой территории. Морское побережье, по словам Торнау, составляет 82 кв. мили, что в проекции на континент даст примерно 4000 кв. верст. Он считал, что, исходя из естественного плодородия, эта территория могла прокормить не более 2300 семейств. А так как в семьях помимо боеспособных мужчин всегда есть женщины, дети и старики, то офицер оценивал примерно в 11,3 тыс. человек численность жителей, способных к сопротивлению (Там же. Л. 10б). Таким образом, он существенно снизил цифру предварительных расчетов горцев, которой на начало 1830-х годов располагало военное командование, оценивавшее население Абазы в 109 тыс. и Абхазии в 44, 5 тыс. человек (РГВИА 4. Л. 69об, 74об).

По сведениям Торнау, в хинтерленде участка побережья от Бзыба до Саше располагалось два крупных образования: Абхазия и Абаза, описания которых были представлены разведчиком в ходе его первой экспедиции. Торнау не считал Абхазию и Абазу отдельными этнополитическими территориями, не проводил четкой границы между ними, а локализовал на этой земле 14 различных этнонимов. В его описании округа Абхазии соседствовали с отдельными племенами, союзами общин и просто крупными селениями. Пестроту добавляло и разнообразие политического управления: округа Абхазии, состоявшие под управлением владетеля “из древнего рода Ачь (Шарвашидзе)” (РГВИА 2. Л. 10б), находились в одном списке с селениями, имевшими собственных князей, первостепенных узденей, платящих дань соседним владетелям, или “не подчиняющихся никакой власти” (Там же. Л. 5).

При составлении их описаний Торнау пытался дать ответ на один из основных вопросов, традиционно волновавших имперские власти: установить личности князей, владельцев или влиятельных людей, контролируя которых можно было оказывать давление на все туземное сообщество. Исходя из этой имперской установки, Торнау тщательно перечислял все влиятельные фамилии в описываемых им обществах абхазов, абазин и черкесов. Этими сведениями, вместе с указанием территории проживания и численности того или иного небольшого общества, часто и ограничивались приводимые о нем данные (Там же).

Разведчик также попытался уточнить этническую принадлежность жителей всех населенных пунктов внутри обозначенного им хинтерленда, исправляя ошибки, допущенные до него другими авторами. Так, офицер говорил о том, что племенной союз Саше, проживающий в районе р. Сочи и насчитывающий около 450 семейств, состоит “частью из Абазин, частью Убыхов и небольшого числа Турок” (Там же. Л. 6). Занимающие соседнюю с ним территорию “жители обществ Чужи и Чуа, живущие между собой дружелюбно, называют себя Абадзег, но принимают и название Садзов, принадлежащее собственно жителям прибрежным из племени Абазы”, — пишет он (Там же).

Общество садзов, по словам разведчика, проживало в суровых природных условиях, но хоть и не имело конницы из-за отсутствия пастбищ, могло доставить неприятности имперским властям при попытке их покорить. Привычки жить в гористой местности, покрытой лесами, “сделали из них пеших воинов и хороших стрелков, особенно отличаются собою Медовеевцы, в чем им должно

отдать полную справедливость, как и в неутомимости, с которой делают по горам пешие переходы” (Там же. Л. 3об).

Разведчик отмечает противоречия, которые часто приводили к межплеменным столкновениям между обществами садзов и соседних с ними адыгов. Торнау пишет о вражде черкесов с одним из обществ садзов — медовеевцами, которые часто переходят через Кавказский хребет и устраивают набеги на селения абадзехов, расположенные в верховьях Урупа, Лабы, Ходоза и Белой речки. Медовеевцы захватывают у черкесов людей и скот, а затем укрываются в своих неприступных горах, куда их противники только один-единственный раз смогли устроить ответный набег (Там же. Л. 4).

Восхищаясь военными навыками непокорного племени, Торнау вместе с тем считал их стоящими в развитии ниже, чем прибрежные абхазы и черкесы. Он отмечал, что садзы используют исключительно партизанскую тактику ведения войны, объясняя ее природным характером жителей высокогорий — тем, что они “более воры, чем хищники и вместо храбрости противопоставляют противнику хитрость и вероломство, в которых приобрели против Черкесов или Адыге большой навык” (Там же. Л. 3об).

Торнау подчеркивал, что помимо военных навыков садзы обладают и всеми присущими примитивным народам добродетелями, а также строго соблюдают обычай гостеприимства. Это, однако, по мнению разведчика, свидетельствовало не столько о достоинствах отдаленного племени, сколько о его замкнутости и противодействии культурному влиянию даже со стороны единоверных турок, с которыми часть обществ садзов вступила в контакт на Черноморском побережье (Там же. Л. 4). В других своих чертах садзы, по оценке офицера, не отличались от абазин ни своим антропологическим типом, ни одеждой или вооружением, ни образом жизни или обычаями (Там же. Л. 3об).

Образ “примитивного другого” виден и при описании хозяйственного уклада садзов. Несмотря на то что Торнау наблюдал, что жители практикуют хлебопашество, скотоводство и пчеловодство, выращивают кукурузу, гоми, пшеницу и овес, а в отдельных местах даже культивируют табак (Там же. Л. 4), он не смог в своих оценочных суждениях уйти от расхожих колониальных штампов своего времени, повествующих о ленивых туземцах, беззаботно живущих за счет благодатного климата (Deary 2002: 11). Это делает записки Торнау внутренне противоречивыми. Так, с одной стороны, описывая садзов, он говорит о том, что “необходимость пропитания заставила их обратить внимание на хлебопашество и заняться им с тщанием” (РГВИА 2. Л. 4), а с другой — подчеркивает, что в теплом климате “природа сама заботится о снабжении их плодами всякого роду”, что исключает необходимость обращения садзов к производящему хозяйству (Там же. Л. 4). Отсталость племени Торнау доказывал и фактом отсутствия у местных жителей развитых ремесел. Он указывал на чрезвычайную грубость и непрочность их домотканой продукции, отсталость в отделке оружия и незнание даже тех промыслов, которыми традиционно занимались все другие горские общества на северной стороне Кавказского хребта (Там же. Л. 4об).

В общем и целом описание хозяйственного уклада горских сообществ подводило читателя к мысли об отсталости горцев по сравнению с жителями Российского Кавказа. Торнау считал, что, подобно тому как садзы отстали от соседних племен, живущих на равнине, все жители Абазы отстали от европейцев, так как они не имели понятия о добыче и обработке полезных ископаемых (Там же. Л.

3об). Вывод о неспособности горцев самостоятельно преодолеть отсталость и необходимость для этого установить над жителями предгорий внешнее имперское правление сами собою вытекали из подобных рассуждений разведчика.

Характер замечаний офицера также показывает, что российских военных в первой половине XIX в. волновали не столько этнические черты многочисленных местных сообществ, сколько вопросы военно-политического характера: на чьей стороне выступит та или иная группа людей или какое количество вооруженных жителей она сможет выставить при возможном столкновении имперских властей с ней (*King* 2008: 101). В связи с этим военная информация в справках Торнау превалировала над этнографическими деталями, а привычные колониальные штампы, как и у Броневского, продолжали замещать реальные данные, когда исследователь подходил к пределам собственных знаний об описываемых им народах. “Причины упорства их — религиозный фанатизм, дикость и страсть к хищничеству, которой покорившись, не найдут удовлетворения”, — делал автор общий вывод о причинах сопротивления народов Северо-Западного Кавказа имперским властям (РГВИА 2. Л. 17).

Несмотря на явную колониальную риторику нарратива Торнау, приближающую его выводы к рассуждениям Броневского, в справках о народах Северо-Западного Кавказа отсутствуют мотивы романтизации местных жителей. Разведчику, побывавшему в плену у горцев, жители Кавказа представлялись не в образе “благородного дикаря”, а в образе “отсталых других”: они, несомненно, представляли опасность для жителей российской части Кавказа и в силу этого должны были быть тщательно изучены. Этот настрой детерминировал желание исследователя сконцентрировать свое повествование на передаче реальных знаний о горцах в противовес романтическим домыслам. Такие домыслы вызывали у Торнау раздражение и язвительные замечания о некомпетентности тех далеких от Кавказа представителей высшего света, которые пытались на приеме в Петербурге выпросить у бывшего пленника описания прекрасных черкешенок, благородных разбойников или задавали наивные вопросы, можно ли взорвать Кавказские горы порохом (*Торнау* 2002: 432).

Следует отметить, что аналитическая работа Торнау не осталась исключительным достоянием имперских штабных военных, а часть материала, не имевшего прямого военно-стратегического значения, была в начале 1850-х годов опубликована в Кавказской периодической печати и через нее стала известна и читающей о Кавказе широкой русскоязычной аудитории. Так, газета “Кавказ” в 1850 г. в статье “Горские племена за Кубанью” привела выдержки из одного обзора Торнау, правда, без указания авторства (Кавказ 1850).

Определенную роль в дальнейшей популяризации сведений разведчика, возможно, сыграло благоволение к нему со стороны Николая I и общественный интерес к судьбе офицера, освободившегося из плена. О его приключениях было известно даже иностранным путешественникам по Кавказу, которые отзывались о Торнау как о первом из европейцев, проникшем к удаленным кавказским племенам (*Wagner* 1856: 11–15). Творчество Торнау в этих условиях явно превращалось в тот жанр колониальных европейских описаний, который М.-Л. Пратт точно охарактеризовала как “литература выживших” (*Pratt* 1992: 20), вызывавшая повышенный интерес у читателей. Он побудил редакцию газеты “Кавказ” продолжить публикацию материалов Торнау, и в 1852 г. в печать поступил его “журнал плена”, изданный под заголовком “Записки русского офицера, бывшего в плену у горцев” (Кавказ 1852). Позднее и сам Торнау, существенно допол-

нив “журнал плена”, издал на его основе мемуарное произведение (*Торнау* 1864), привлекающее читателя своей приключенческой формой до настоящего времени и ставшее предметом изучения для многих исследователей (*Дзидзария* 1976).

* * *

В целом анализ материалов этнографических описаний народов Кавказа показывает влияние общеевропейских ориенталистских штампов на составление авторами своего нарратива, даже если речь идет не о литературном творчестве, а о передаче сведений военной разведки. Как в литературном произведении Броневского, так и в аналитических отчетах Торнау можно четко проследить идеи о противопоставлении образованной военной администрации Кавказа “примитивным другим”, на основе которого строился тезис о собственной европейской идентичности, а также стремление приписать “диким” жителям предгорий порицаемые черты характера. Можно согласиться с мнением В.О. Бобровникова о том, что образ изобретенного ориенталистами Востока чем-то напоминает образ Кавказа, предстающий как из травелога Броневского, так и из аналитических справок Торнау (*Бобровников* 2007: 319).

Кроме того, оба автора, следуя общепринятой методологии описания Востока, считали, что только европейские исследователи — такие, как они сами — вправе говорить от имени описываемых ими людей. Образ Кавказа, созданный российскими писателями, путешественниками, военными разведчиками и офицерами, считался ими объективным и правильным, единственно достойным популяризации и трансляции в общественное сознание через печать. Ни у одного из авторов первой половины XIX в. не возникало даже мысли предоставить для этого слово коренным жителям региона. Более того, любую информацию от них военные авторы предлагали считать потенциально недостоверной, ссылаясь на “дикость”, “отсталость” и “необразованность” респондентов или их желание скрыть реальное положение дел от российского начальства. Данный подход очень напоминал то “кривое зеркало” колониальной науки, которое создавал европейский ориентализм по отношению к описаниям всего Востока.

Вместе с тем на примере творчества Броневского и Торнау видны различные грани ориенталистского дискурса на Кавказе. Ориентализм Броневского был нацелен на трансляцию образа “благородного дикаря” и приближался по своей форме к так называемому эстетическому ориентализму, описанному на примере английских путешественников по Востоку (*Nash* 2016). Торнау, писавший свои отчеты в одно время с Броневским, являясь военным, смотрящим на народы Кавказа как на противника, был далек от романтизации. Его ориентализм выступал скорее фоном для сообщения этнографических данных, и несмотря на использование расхожих образов колониальной риторики, стремление к передаче прагматических знаний само по себе несло позитивную направленность. В результате военные этнографы, такие как Торнау, делали очень точные наблюдения и эмпирическим путем приходили к блестящим догадкам, таким, как идея использовать родной язык горских народов в качестве основного критерия для их классификации. Подобно тому как работы западных ориенталистов заложили основу для развития антропологии, этнологии, археологии и лингвистики современного Востока (*Masani* 2022), работы российских военных исследователей готовили почву для появления современных научных практик для описания народов Кавказа.

Примечания

¹ См., напр.: *Gutmeyr* 2017; *Jersild* 2002; *Knight* 2000; *Tolz* 2005; *Схиммельпэннинк ван дер Ойе* 2019; *Джераси* 2013; *Резван* 2019; *Бобровников* 2016.

² В рамках данной статьи представляет особый интерес введение в научный оборот британским исследователем Годфри Нэшем понятий “эстетический” и “официальный” ориентализм. Под первым автор понимает нарратив путешественников, которых Восток привлекает своей красочностью и экзотичностью. Они предлагают читателям знакомиться с Востоком ради получения эстетического удовольствия от процесса познания неведомой культуры. “Официальный” ориентализм представлен в основном нарративом официальных лиц. Он нацелен исключительно на идеологическое обоснование продвижения имперских политических интересов европейской страны на Востоке (*Nash* 2016: 112–130).

³ Более подробно об этом см.: *Колосовская* 2020; *Ткаченко* 2023; *Урушадзе* 2015.

⁴ Под “хинтерлендом” европейская практика XIX – начала XX в. понимала условную территорию, прилегающую к известным европейцам границам (морскому побережью или приграничью колониальных владений) и тянущуюся вглубь континента на неопределенное расстояние. Детальное описание расчетов хинтерленда европейских владений в Западной Африке см. в: *Lugard* 1922, vol.1: 11–12.

Источники и материалы

Броневский 1834 – *Броневский В.Б.* Поездка на Кавказ Владимира Броневского.

СПб.: Типогр. Экспедиции заготовления государственных бумаг, 1834.

ГИМ – Государственный исторический музей. Ф. 6. Оп. 1. Д. 63.

Дебу 1829 – *Дебу И.* О Кавказской линии и присоединенном к ней Черноморском войске. СПб.: Типогр. Карла Крайя, 1829.

Кавказ 1850 – Кавказ. Газета политическая и литературная. 1850. № 94, 95, 96, 98.

Кавказ 1852 – Кавказ. Газета политическая и литературная. 1852. № 1, 2.

Краткая записка 1826 – Краткая записка о горских народах // Северный архив, журнал древностей и новостей по части истории, статистики, путешествий, правоведения и нравов. СПб., 1826. Ч. 22. С. 21–32.

НИОР РГБ – Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 68. Оп. 1. Д. 49.

Новицкий 1871 – *Новицкий Г.В.* Воспоминания воспитанника первого выпуска артиллерийского училища // Военный сборник. 1871. № 2. С. 290–308.

РГВИА 1 – Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 38. Оп. 7. Д. 17.

РГВИА 2 – Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 846. Оп. 16. Д. 18510.

РГВИА 3 – Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 864. Оп. 16. Д. 18511.

РГВИА 4 – Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 864. Оп. 16. Д. 1060. Ч. 1.

Сталь 1900 – *Сталь К.Ф.* Этнографический очерк Черкесского народа // Кавказский сборник. Тифлис, 1900. Т. 21. С. 55–173.

Торнау 1864 – *Торнау Ф.Ф.* Воспоминания Кавказского офицера. М.: Университетская типография, 1864.

Торнау 2002 – *Торнау Ф.Ф.* Воспоминания русского офицера. М.: АИРО-XX, 2002.

Conolly 1838 – *Conolly A.* Journey to the North of India overland through Russia, Persia and Afghanistan. Vol. 1. L.: Richard Bentley Publ., 1838.

- Masani* 2022 — *Masani Z.* The Good Orientalists // Open Magazine. 26.09.2022. <https://openthemagazine.com/essay/the-good-orientalists>
- Wagner* 1856 — *Wagner M.* Travels in Persia, Georgia and Koordistan with Sketches of the Cossacks and the Caucasus. Vol. 1. L.: Hurst and Blackett Publ., 1856.

Научная литература

- Бобровников В.О.* Ориентализм — не догма, а руководство к действию? О переводе и понимании книги Э. Саида в России // Ориентализм vs ориенталистика / Сост. В.О. Бобровников, С. Дж. Мири. М.: Садра, 2016. С. 53–77.
- Бобровников В.О.* Ориентализм на Северном Кавказе // Северный Кавказ в составе Российской империи / Под ред. А.И. Миллера. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 307–326.
- Бобровников В.О.* Миф о Кавказской войне и ориентализм на Российском Северном Кавказе // Россия и Восток: проблемы взаимодействия / Под ред. С.В. Голунова. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003. С. 133–143.
- Джераси Р.* Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. М.: Новое литературное обозрение, 2013.
- Дзидзария Г.А. Ф.Ф.* Торнау и его кавказские материалы. М.: Наука, 1976.
- Колосовская Т.А.* “Изучая край с точки зрения военной”: российские офицеры и интеллектуальное освоение Северного Кавказа времен кавказской войны // Российская история. 2020. № 3. С. 156–163. <https://doi.org/10.31857/S086956870010151-7>
- Резван М.Е.* (ред.) Русский ориентализм (наука, искусство, коллекции). СПб.: МФЭ РАН, 2019.
- Саид Э.* Ориентализм. М.: Музей современного искусства “Гараж”, 2021.
- Схиммельпэннинк ван дер Ойе Д.* Русский ориентализм. Азия в российском сознании от эпохи Петра Великого до Белой эмиграции. М.: РОСПЭН, 2019.
- Ткаченко Д.С.* Фронтирный ориентализм в описаниях Д.А. Милютиным Северного Кавказа в 40-е гг. XIX в. // Журнал фронтирных исследований. 2023. № 4. С. 48–71. <https://doi.org/10.46539/jfs.v8i4.514>
- Ткаченко Д.С., Колосовская Т.А.* “Мы на Кавказе воевали не для того, чтобы разбить неприятеля и уйти...”. Социокультурная деятельность Кавказской армии (по воспоминаниям и исследованиям современников). Ставрополь: Изд-во СГУ, 2011.
- Урушадзе А.Т.* Свои или чужие? Грузия и грузины глазами российских офицеров и чиновников (первая половина XIX в.) // Уральский исторический вестник. 2015. № 3. С. 116–122.
- Deary T.* The Barmy British Empire. N.Y.: Scholastic, 2002.
- Gutmeyr D.* Borderlands Orientalism or How the Savage Lost his Nobility: The Russian Perception of the Caucasus between 1817 and 1878. Münster: LIT, 2017.
- Jersild A.* Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845–1917. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002.
- King C.* The Ghost of Freedom: A History of the Caucasus. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Knight N.* Grigor’ev in Orenburg, 1851–1862: Russian Orientalism in the Service of Empire? // Slavic Review. 2000. № 59(1). P. 74–100. <https://doi.org/10.2307/2696905>
- Lugard F.T.* The Dual Mandate in Tropical Africa. L.: William Blackwood Publ., 1922.

- Nash G. From Empire to Orient: Travellers to the Middle East, 1830–1926. L.; N.Y.: Tauris Publ., 2016.
- Pratt M.L. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. L.: Routledge, 1992.
- Tolz V. Orientalism, Nationalism and Ethnic Diversity in Late Imperial Russia // The Historical Journal. 2005. No. 48 (1). P. 127–150. <https://doi.org/10.1017/S0018246X04004248>

Research Article

Tkachenko, D.S. Orientalism in the Narratives of Russian Travelers and Intelligence Officers on Peoples of the North-West Caucasus in the Second Half of the 19th Century [Orientalism v narrative rossiiskikh puteshestvennikov i voennykh razvedchikov o narodakh Severo-Zapadnogo Kavkaza vtoroi chetverti XIX v.]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 200–217. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050111> EDN: ARMXLE ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Dmitry S. Tkachenko | <http://orcid.org/0000-0002-0675-6111> | tkdmsg@rambler.ru | North Caucasus Federal University (1 Pushkina St., Stavropol, 355017, Russia)

Keywords

orientalism, narrative, Adygas, Abkhazians, Abazins, V.B. Bronevsky, F.F. Turnay, Caucasus War

Abstract

The article focuses on the influence that the orientalist stance of the early nineteenth-century explorers exerted on the way they selected ethnographic material for their descriptions of the peoples that inhabited the North-West Caucasus. Taking the cases of V.B. Bronevsky, a historian of the Don Cossacks who visited the Caucasus during one of his travels, and F.F. Tornau, a Caucasian Corps officer dispatched on an intelligence mission to the Black Sea littoral, I trace the development of two distinct branches of orientalism: “aesthetic” and “official”. These can demonstrate the shift from the romanticized artistic clichés about the Caucasus highlanders to the production of real ethnographic knowledge about the Circassians, Abazins, and Abkhazians. I argue that despite the persistence of clichés and images of pan-European Orientalism, the empirical collection of ethnographic material set the foundation for future scholarly concepts in the description of peoples, as well as their classification based on the ethnolinguistic criteria. The research draws both on published memoirs and on official reports kept in the Russian Military Historical Archive and the State Historical Museum.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 23-28-00302]

References

- Bobrovnikov, V.O. 2003. Mif o Kavkazskoi voine i orientalizm na Rossiiskom Severnom Kavkaze [The Caucasus War and Orientalism Myth in the Russian North Caucasus]. In *Rossii i Vostok: problemy vzaimodeistviia* [Russia and the East: Issues in Relationships], edited by S.V. Golunova, 133–143. Volgograd: Izdatel'stvo VolGU.
- Bobrovnikov, V.O. 2007. Orientalizm na Severnom Kavkaze [Orientalism in the North Caucasus]. In *Severnyi Kavkaz v sostave Rossiiskoi imperii* [North Caucasus as Part of the Russian Empire], edited by A.I. Miller, 307–326. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Bobrovnikov, V.O. 2016. Orientalizm – ne dogma, a rukovodstvo k deistviu? O perevode i ponimanii knigi E. Said'a v Rossii [Is Orientalism a Dogma or an Instruction?]

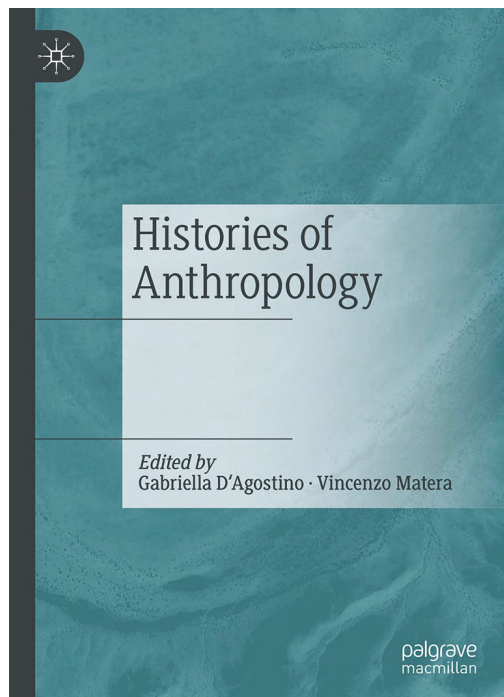
- Notes on the Issue of the Said's Book Translation in Russia]. In *Orientalizm vs orientalistika* [Orientalism vs Oriental Studies], edited by V.O. Bobrovnikov and S.G. Miri, 53–77. Moscow: Sadra.
- Deary, T. 2002. *The Barmy British Empire*. New York: Scholastic.
- Dzidzariia, G.A. 1976. *F.F. Tornau i ego kavkazskie materialy* [F.F. Turnau and His Caucasus Papers]. Moscow: Nauka.
- Geraci, R.P. 2013. *Okno na Vostok: imperiia, orientalizm, natsiia i religiia v Rossii* [Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Gutmeyr, D. 2017. *Borderlands Orientalism or How the Savage Lost his Nobility: The Russian Perception of the Caucasus between 1817 and 1878*. Münster: LIT.
- Jersild, A. 2002. *Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845–1917*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- King, C. 2008. *The Ghost of Freedom: A History of the Caucasus*. Oxford: Oxford University Press.
- Knight, N. 2000. Grigor'ev in Orenburg, 1851–1862: Russian Orientalism in the Service of Empire? *Slavic Review* 59(1): 74–100. <https://doi.org/10.2307/2696905>
- Kolosovskaia, T.A. 2020. "Izuchaia krai s tochki zreniia voennoi": rossiiskie ofitseri i intellektual'noe osvoenie Severnogo Kavkaza vremen kavkazskoi voyny ["Studying the Region from the Military Point of View": Russian Servicemen in the Intellectual Acquisition of the North Caucasus in the Caucasus War period]. *Rossiiskaia istoriia* 3: 156–163. <https://doi.org/10.31857/S086956870010151-7>
- Lugard, F.T. 1922. *The Dual Mandate in Tropical Africa*. London: William Blackwood Publ.
- Nash, G. 2016. *From Empire to Orient: Travellers to the Middle East, 1830–1926*. London and New York: Tauris Publ.
- Pratt, M.L. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Rezvan, M.E., ed. 2019. *Russkii orientalizm (nauka, iskusstvo, kolleksii)* [Russian Orientalism (Science, Art, Collections)]. St. Petersburg: MFE RAN.
- Said E. 2021. *Orientalizm* [Orientalism]. Moscow: Muzei sovremennogo iskusstva "Garazh".
- Schimmelpenninck van der Oye, D. 2019. *Russkii orientalizm. Azia v rossiiskom soznanii ot epokhi Petra Velikogo do Beloi emigratsii* [Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration]. Moscow: ROSPEN.
- Tkachenko, D.S. 2023. Frontirnyi orientalizm v opisaniakh D.A. Miliutiny Severnogo Kavkaza v 40-e gg. XIX v. [Frontier Orientalism in D.A. Milyutin's Descriptions of the North Caucasus in the 1840s]. *Journal of Frontier Studies* 4: 48–71. <https://doi.org/10.46539/jfs.v8i4.514>
- Tkachenko, D.S., and T.A. Kolosovskaia. 2011. "My na Kavkaze voevali ne dlia togo, chtoby razbit' nepriiatelia i uiti...". *Sotsiokul'turnaia deiatel'nost' Kavkazskoi armii (po vospominaniiam i issledovaniiam sovremennikov)* ["We Were Fighting in the Caucasus not to Defeat the Foe and Retreat": The Social and Cultural Activity of the Caucasus Army in the Memoirs and Studies of the Contemporaries]. Stavropol: Izdatel'stvo SGU.
- Tolz, V. 2005. Orientalism, Nationalism and Ethnic Diversity in Late Imperial Russia. *The Historical Journal* 48(1): 127–150. <https://doi.org/10.1017/S0018246X04004248>
- Urushadze, A.T. 2015. Svoi ili chuzhie? Gruzii i gruziny glazami rossiiskikh ofitserov i chinovnikov (Pervaia polovina XIX v.) [Friend-or-Foe? Georgia and Georgians Through the Eyes of the Russian Army Officers and Administrators (First Half of the 19th Century)]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 3: 116–122.

КРИТИКА, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ: ИТАЛЬЯНСКИЙ ВЗГЛЯД
(РЕЦ. НА: HISTORIES OF ANTHROPOLOGY / Eds. G. D'AGOSTINO,
V. MATERA. CHAM: PALGRAVE MACMILLAN, 2023. 676 P.)**

А.Л. Елфимов

Алексей Леонидович Елфимов | <https://orcid.org/0000-0003-0659-6709> | elfimov@ica.ras.ru |
к.и.н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский
пр. 32а, Москва, 119991, Россия)



Инициативы продвижения так наз. альтернативных историй антропологии в последнее десятилетие были, если употребить расхожее выражение, “в тренде”, и надо сказать, что к настоящему времени данный научный жанр обрел свою форму, стиль и даже концептуальный язык. Хотя работ, написанных в этом жанре, весьма много и по характеру они часто довольно разрозненны, их объединяет задача исследования тех предметных пластов и проблем, что оставались без должного внимания в устоявшихся европейско-американских дисциплинарных историографических нарративах, как и задача тестирования концептуальных позиций, отличных от тех, на которых эти устоявшиеся нарративы основывались. Миссия альтернативных историй антропологии, как ее обо-

значил Г.Л. Рибейро, один из наиболее активных сторонников жанра, состоит, в частности, в “плюрализации историй антропологии в той международной научной среде, что сложилась в результате империалистического доминирования западной системы знания — в частности, системы глобального престижа опреде-

Статья поступила 18.04.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 20.05.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Елфимов А.Л. Антропологические традиции: итальянский взгляд (рец. на: *Histories of Anthropology* / Eds. G. D'Agostino, V. Matera. Cham: Palgrave Macmillan, 2023) // *Этнографическое обозрение*. 2024. № 5. С. 218–225. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050125> EDN: ARGSGD
Elfimov, A.L. 2024. Antropologicheskie traditsii: ital'ianskii vzgliad [Anthropological Traditions: An Italian View]: A Review of *Histories of Anthropology*, edited by G. D'Agostino and V. Matera. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 218–225. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050125> EDN: ARGSGD

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.ica.ras.ru>
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ленных университетов и структур высшего образования, а также продвигаемых и поощряемых ими специфических дискурсов инаковости” (*Рибейро* 2023: 153).

Рецензируемая книга принадлежит этому жанру; и жанру в целом соответствует и ее заголовок: “Истории антропологии”. В 20 главах книги представлены критические историографические очерки, тематически разбитые по традиционному “страновому” принципу, или по принципу рассмотрения “национальных традиций” (в числе которых как европейские и американские, так и азиатские, африканские и островные тихоокеанские). Что делает данную книгу любопытной — так это то, что все ее 20 глав-статей, посвященных альтернативным историям антропологии, написаны итальянцами. На английском языке.

Редакторы-составители книги, Г. Д’Агостино и В. Матера, впрочем, указывают во вводной части, что прекрасно понимают, что сам этот факт обрекает аргументацию, приводимую в книге, на некоторую тенденциозность, а также на определенную “односторонность”, обусловленную тем, что в большинстве случаев “авторы глав не принадлежат контекстам”, которые описывают, и соответственно тем, что в итоге излагают “итальянскую точку зрения на истории антропологии” (с. 15). Сам по себе этот факт, однако, не обесценивает книгу, особенно если учесть, что у авторов есть рефлексия по этому поводу и что часть их задачи — привлечь внимание к своему (итальянскому) исследовательскому сообществу и по возможности “внести вклад в общий антропологический разговор от имени академической традиции, которая не была в зоне особенной видимости, несмотря на все международные связи и обмены” (с. 16).

Пространная вводная часть написана компетентно и рассматривает концептуально-теоретические основания того, что может считаться адекватной (сегодняшнему дню) историей антропологии. Авторы указывают, что в своем понимании истории дисциплины они стараются всецело исходить из положения, что “антропология сделана из того же самого материала, который она изучает” (в противовес негласно и гласно культивировавшемуся взгляду, что антропология — интеллектуальная наследница эпохи Просвещения, для которой остальные общества являются “резервуаром сырых фактов”, и что эвристический подход антропологии не присутствует в традициях, не опирающихся на научную логику, выросшую на фундаменте эпохи Просвещения) (с. 5, 7). Авторы задаются вопросом о том, какие именно факторы обуславливали “нелюбовь” антропологов-теоретиков к “индигенным” точкам зрения (к тому, что в дискуссиях 1970—1980-х годов, как можно было бы вспомнить, часто именовали “эмическими”, или “эмными”, концепциями). Они приводят в пример безвыходное положение местных африканских этнографов, которые не могли успешно продвигать в академическом дискурсе ни “свои”, ни “западные” концепции, поскольку первые всерьез не принимались авторитетами в западной антропологии, а следование вторым не поощрялось номенклатурными кругами их собственных стран (с. 9). Сложная задача плюралистической истории антропологии, отмечают авторы, состоит в том, чтобы выйти за рамки доминирующей точки зрения на западную универсалистскую позитивистскую эпистемологию как на “объективную” и “нейтральную” по характеру, в то время как на самом деле она агрессивно навязывается как единственно допустимая в сферах от науки, культуры и экономики до политики, управления и права (с. 10). Общая идея книги, согласно мысли авторов, заключается, стало быть, в том, чтобы показать, *как* антропологическое знание воспринималось, адаптировалось и использовалось в разных географиче-

ческих и социальных контекстах, и авторы считают эту цель вполне достижимой, учитывая, что в такой дисциплине, как антропология, все-таки выработались важные инструменты для анализа отношений власти, гегемонии, идеологии, в которые, как это ни иронично звучит, дисциплина сама по себе вязалась.

Иными словами, вводная часть книги задает вполне резонные ориентиры. Другое дело, насколько успешно или отчетливо следование этим ориентирам проявляется в дальнейших статьях. И надо сказать, что в этом смысле несколько менее удачными предстают статьи, в которых рассматриваются ситуации как раз в ряде, условно говоря, “основных” антропологических традиций (в частности, североамериканской, британской, немецкой, российской). Антропологической традиции США, например, посвящены целые две статьи, что можно понять с точки зрения размаха и влияния этой традиции; но, с другой стороны, можно было бы более компактно и сфокусированно обозначить основные проблемы, преследующие эту традицию, и в рамках единой публикации, тем более что ни та ни другая из статей с этой задачей по сути не справилась. В первой из статей — очень краткой и скорее учебно-описательного, чем аналитического или сколько-нибудь критического характера — просто пересказывается то, что считается общепринятой траекторией развития антропологии США в период со второй половины XIX до середины XX в. (эволюционизм Г. Моргана, релятивизм школы Ф. Боаса, направление исследований культуры и личности — вот, собственно, практически и все; и наиболее критическая мысль состоит в том, что антропология США, где “примитивные люди” населяли ту же территорию, что и их исследователи, “очень отличалась” от западноевропейской антропологии, по отношению к которой объект исследования находился извне). На английском языке, которым оперирует итальянская книга, существует большое количество публикаций, где детально переосмыслиется история этого периода, но, к сожалению, здесь читателю предложена “школьная” версия, не ложащаяся в русло альтернативной истории антропологии.

Во второй статье — наоборот, чрезвычайно длинной и многословной по сравнению с первой — разбирается период с 1970-х годов по настоящее время (таким образом, отрезок 1950–1960-х годов оказывается в этих статьях выпущенным из поля зрения, хотя этот прогрессивистский период может объяснить многое в траектории дальнейшего развития североамериканской антропологии, особенно если мы хотим анализировать ее с “альтернативных” критических позиций). Автор, Б. Палумбо, делает оговорку, что ему трудно рассуждать о частностях рассматриваемой научной традиции, так как он находится на “периферийных позициях” по отношению к ней и так как эта традиция находилась на доминирующем центральном месте на международной арене с середины 1980-х годов. Нахождение на периферийных позициях, тем не менее, не мешает ему выдвинуть целую периодизацию развития антропологии США в соответствии с четырьмя фазами, которые он обозначает как “борьбу за лидерство” (1973–1986), “переходный период” (1986–1990), “гегемонию” (1990–2001) и “возгорание” (2001–2020; на самом деле здесь он пользуется физико-химическим термином “дефлаграция”). В своей аргументации, как он говорит, он хочет в чем-то следовать за А. Грамши, а в самом описании реалий на почве американской антропологии он следует за работой Т. Паттерсона (довольно неоднозначный выбор, но, вероятно, автору импонирует марксистский взгляд [*Patterson 2001*]). Далее простираются почти 40 страниц, вполне достойно демонстрирующих то, что автор весьма эрудирован и работал в университетах разных стран, но вызывающих много во-

просов как по части предложенной периодизации, так и по части разнообразных несистематически расставленных акцентов в рассмотрении вопроса. Так, не может не вызывать улыбку отправная точка всей периодизации, 1973 год, которую он связывает с публикацией книги К. Гирца “Интерпретация культур”. Нет, вопреки мысли автора, публикация этой книги не была “эпохальным” событием, разделившим течение антропологии на некие два периода “до” и “после”, тем более что статьи К. Гирца, вошедшие в сборник, были к 1973 г. не “новинкой” и в это время в антропологии и социальных науках США вообще происходило много чего другого. Антропология, как несколько странно замечает автор, сохраняет определенную степень автономии от других дисциплинарных областей и от внешнего интеллектуального, социального, политического и экономического контекста. И далее на той же самой странице он говорит о том, что для антропологии, как и для любой другой социальной науки, взаимовлияние между областями является центральным (с. 335). Порой не совсем понятно, что же именно хочет сказать автор. В рассмотрении всего этого периода фигурируют в основном К. Гирц и Э. Вулф. Да, это важные авторы для понимания двух отдельных теоретических направлений в развитии антропологии США последней четверти XX в., но одними ими дело не ограничивалось. Автор не объясняет, почему он берет за точку водораздела между первым и вторым периодом 1986 год, хотя, исходя из общего контекста его рассуждений, можно вроде бы заключить, что в этом году был опубликован известный сборник “Writing Culture” (под ред. Д. Клиффорда и Д. Маркуса). Если это так, то это еще один очень умозрительный водораздел (1980-е годы скорее были единым цельным периодом, причем с различных точек зрения — в особенности с той, которой придерживается сам автор и согласно которой центральной нитью или характеристикой этого периода был “диалогический поворот”). Далее не объясняет автор и того, чем же таким был примечателен 1990 год, отделивший второй период от третьего, и в рассуждениях появляются очередные несостыковки и несогласованности. Так, автор говорит, что главным результатом “диалогического поворота”, обозначившимся в новом, третьем периоде, было “освобождение от патины сциентизма” и что в данный период имела место маргинализация антропологии в ее отношении к общественной жизни США. Это довольно некомпетентное утверждение, ибо 1990-е годы как раз означались повышенной социальной активностью и приближением антропологии к общественной жизни. Автор резонно рассуждает о роли импортированной французской теории в интеллектуальном развитии антропологии этого периода, но упускает из виду критическую роль новых (меж-) дисциплинарных взаимоотношений, существенным образом повлиявших на идентичность антропологии данного десятилетия (а именно на ее позиционное распыление в отношениях с новыми отпочковывавшимися дисциплинами, такими как “Cultural Studies”, “STS”, “Globalization Studies”, “Postcolonial Studies” и др., в результате которого сильно трансформировались сама предметная область дисциплины и, скажем так, ее идеологический настрой). Впрочем, вслед за этим автор дает вполне информативный обзор новых тем, исследовательских сюжетов и работ, появившихся в антропологии данного периода. Наконец, сложно понять, что именно автор вкладывает в понятие “дефлаграции” последнего периода, кроме процесса экспансии дисциплины и одновременно ее теоретической и методологической фрагментации. В целом статья может быть полезна неспециалисту как общий обзор, но в ней, как и в предыдущей, практи-

чески не анализируются факторы, участвовавшие в упрочении международной гегемонии антропологии США (как в дискурсивном, так и в институциональном смысле) в этот период.

Подобным же образом и статья о британской антропологии (написанная совместно Л. Римольди и М. Гардини) не выходит за рамки уже известного историографического материала. Основная идея, развиваемая в статье, заключается в том, что британская социальная антропология — не настолько уж “британская” (и не настолько уж “социальная”), как это принято считать. В ней всегда центральное значение имели “диалог” с “антропологическими традициями извне” и процесс “плюрализации теорий, методов, и областей”, согласно мысли авторов (с. 57–58). Авторы начинают отталкиваться от доводов о том, что определение культуры, выдвинутое британцем Тайлором, стало центральным в антропологии США, в то время как исследование систем родства, начатое американцем Морганом, стало общепринятым занятием в британской дисциплине; и далее они разбирают для примера научные карьеры ряда известных антропологов (таких как, напр., Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун, М. Глакмен, В. Тэрнер, Ф. Каберри, П. Боханнан, А. Коэн, М. Шринивас и др.), показывая, что все они либо уезжали работать куда-то за пределы Британских островов, либо переезжали на Британские острова из других стран, привозя с собой в британскую антропологию новый интеллектуальный багаж и, соответственно, обогащая последнюю. Это хорошо известно в историографии (и, с некоторой точки зрения, это общая история о том, как обогащалась британская метрополия). Гораздо более интересным был бы анализ вопроса, *что*, при всех этих перемещениях, заимствованиях, диалогах и процессах плюрализации, продолжало делать британскую антропологию британской и *какие* институциональные и дискурсивные инструменты помогали ей сохранять свою академическую гегемонию (и *почему* в определенное время она начала ее терять). Стоит отметить, что и этот вопрос уже ставился в разных работах последних двух десятилетий, но в данной статье авторы довольствуются выводом о том, что “с момента основания британская антропология доказала, что способна к охвату, синтезу и развитию теоретических направлений и течений мысли, простирающихся за пределы национальных границ и за пределы классовой и гендерной структуры, характеризующей академическую сферу Соединенного Королевства” (с. 70).

Статья М. Басси о немецкой дисциплине разворачивается вокруг идеи о том, что “немецкий вклад в мировую антропологию” связан прежде всего “с идеей культуры” (с. 148). В статье дается ожидаемый обзор дискуссий о “культуре” и “цивилизации” с упоминанием традиционных для такого обзора имен (Гердер, Гумбольдт, Норберт Элиас и др.) и стандартный хрестоматийный экскурс в развитие немецкой науки о народах, который проводит нас через этапы размежевания *Volkskunde* и *Völkerkunde*, культурно-исторической школы Ратцеля, культурно-морфологической школы и исследований культурных кругов Фробениуса и Гребнера. Экскурс как таковой заканчивается периодом между двумя мировыми войнами, и совсем кратко и неопределенно описывается послевоенная ситуация. Статья носит скорее описательный и словарный характер, в ней нет глубокого анализа, аргументация не самостоятельна и часто основывается на работах других ученых, в частности А. Гингриха, и вряд ли можно говорить о каком-либо вкладе статьи в развитие альтернативных (или даже не-альтернативных) историй антропологии.

К сожалению, такого же рода вторичный характер отличает и статью о российской этнологии/антропологии. Здесь мы встречаем типичные для западного пера рассуждения о “большевиках”, о том, что “исчезновение первого в мире социалистического государства имело драматические последствия для 300 миллионов граждан, живущих в России и других республиках СССР” (впрочем, не поспоришь!), и в целом это статья, написанная по случаю, а не историографическое исследование уровня тех работ, которые, например, Р. Дарнелл допускает в редактируемые ей ежегодники по истории антропологии. Жаль, но вряд ли можно рекомендовать эту публикацию коллегам, кроме как в качестве занимательного чтения.

Гораздо более интересны в книге, однако, статьи о других антропологических традициях. Так, в статьях Д. Ди Роса и А. Фаволе о ситуации в Австралии и Океании более четко просматривается задача переосмысления антропологического знания в историческом, геополитическом и дискурсивном контекстах. Текст Д. Ди Роса хотя и весьма сжат и краток (очевидно, является частью более широкого и полного исследования), но очень сфокусированно проводит нас по основным проблемным точкам в развитии антропологических исследований в Австралии и на о-ве Новая Гвинея начиная от времени прихода британской колониальной администрации до конца прошлого столетия. Автор стремится показать, что практически в каждом из периодов развитие антропологии в данном регионе было сопряжено с конфликтами и противоречиями на множественных уровнях. Это были и конфликт между либеральными умонастроениями и необходимостью “управлять туземцами”, который преследовал деятельность Х. Мюррея, вице-губернатора территории Папуа, и противоречие между теоретическим и практическим аспектами антропологических исследований, которое отразилось с самого раннего этапа на дискуссиях Х. Мюррея с британскими антропологами, и конфликт между этнографами-полевыми и британскими разведывательными спецслужбами (последние, в частности, запрещали доступ в поле П. Уорсли, М. Глакмену и другим), и противоречие между “коренным австралийцем” и “коренным папуанцем” как объектами антропологии (в первых виделся архетипичный “первобытный человек”, подтверждавший эволюционистскую парадигму; во вторых – индивид, подтверждавший функционалистскую парадигму).

Схожим образом А. Фаволе в своих рассуждениях о ситуации в Полинезии и Меланезии указывает на ряд противоречий, который охарактеризовал становление локальных антропологических традиций в данном регионе. Например, это противоречие между привнесенными англоязычными и франкоязычными исследовательскими традициями и дискурсами и общее противоречие между “внешним” и “местным” институциональным статусом и имиджем антропологии (так, в Тихоокеанском университете термин “социология” стал предпочитаться термину “антропология”, как и вообще социологическая научная степень стала предпочитаться антропологической, поскольку антропология имеет имидж устаревшей области знания, часто связываемой с уже не популярными именами прошлого вроде Б. Малиновского или М. Мид и содержащей в себе отзвуки колониального периода). Непосредственно к последнему противоречию, продолжает автор, относится и то, что видится с точки зрения тихоокеанских ученых как “несимметричные” коллегиальные отношения между западными и местными антропологами, ибо первые предпочитают относиться к послед-

ним преимущественно как к информантам, а не как к равноправным коллегам, и в некотором смысле продолжают рассматривать полевую работу как свою “динамичную” исследовательскую деятельность в “застывшей” местной среде. По схожим причинам, кстати сказать, социология стала предпочитаться антропологии и в контексте западной франкоязычной Африки, как следует из статьи, прекрасно написанной А. Беллагамба.

Столкновение геополитических интересов и конкурирующих научных дискурсов — в данном случае англоязычных и немецкоязычных — описывается и в статье С. Алловио о южноафриканской антропологии как имевшее центральное значение и поведшее к болезненному идеологическому и теоретическому расколу дисциплины на ассимиляционистское и сегрегационистское направления. Анализируя причины и последствия данного раскола, автор рассматривает сложную историю институционализации южноафриканской антропологической науки, детально разбирая биографии ее основных представителей.

Эссе М. Ария о французской антропологической/этнологической традиции (которая, возможно, ближе итальянским авторам) также весьма интересно, но написано скорее не с точки зрения того, что можно было бы назвать социальной историей антропологии, а с точки зрения науковедческого и дискурсивного анализа внутродисциплинарных проблем и дилемм, сопровождавших институциональную область антропологии/этнологии и менявших ее предметное поле в последние 30–40 лет. Автор сознательно ограничивается этим историческим отрезком и рассмотрением того, как взаимопереплетения трех научных генеalogий (структурализм, марксизм и, условно говоря, социология Дюркгейма/Мосса) обусловили сегодняшнее состояние дисциплины, при котором вопрос ее более или менее четкого позиционирования остается так и не решенным и, в частности, остается неясным, следует ли считать ее (дисциплину) принадлежащей к ряду таких наук, как социология, политология, демография, или же к ряду таких наук, как история, археология, биологическая антропология (с. 86).

Разумеется, в книге итальянских авторов первостепенный интерес представляет глава о развитии собственной, итальянской антропологии; но здесь с сожалением приходится констатировать, что она гораздо короче, чем могла бы — и, наверное, должна была бы — быть (особенно в сравнении с местом, уделенным антропологии США). Тем не менее автор статьи, Ф. Деи, дает репрезентативный обзор становления дисциплины в исторической перспективе, отталкиваясь от скептического высказывания, что с точки зрения современного международного научного дискурса вообще сложно говорить о существовании “итальянской” антропологии, которая практически “невидима” в глобальном информационном пространстве, монополизированном англоязычным коммуникационным рынком (с. 157).

Скепсис сквозит и в очерке о сегодняшней ситуации в бразильской антропологии. Этот очерк тоже довольно короток и урывочен, но во всяком случае он носит вполне дискуссионный характер — как, впрочем, и остальные статьи книги, посвящающие нас в нюансы мало освещаемых антропологических традиций.

В целом можно констатировать, что книга с “итальянским” взглядом на историю антропологии скорее удалась, чем не удалась. Несмотря на то, что альтернативного прочтения доминирующих западноевропейских традиций не получилось, освещение того, что происходит в остальном мире, удалось, оно полезно и интересно.

Научная литература

Рибейро Г.Л. О транснациональных историях антропологии // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 151–155.

Patterson T. A Social History of Anthropology in the United States. N.Y.: Berg, 2001.

Book Review

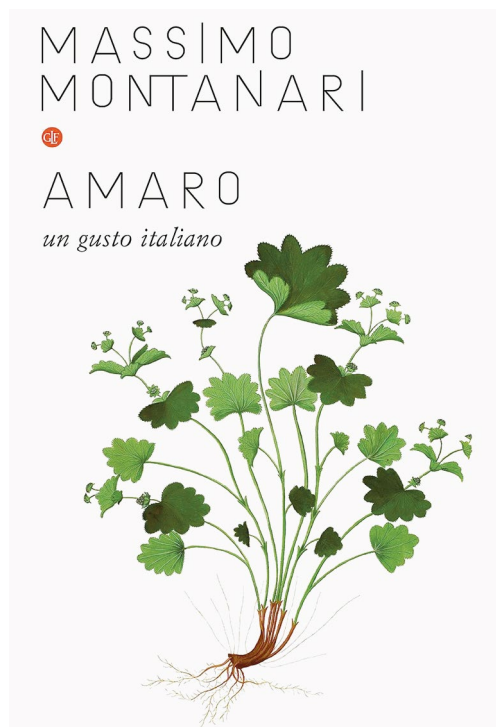
Elfimov, A.L. Anthropological Traditions: An Italian View [Antropologicheskie traditsii: ital'ianskii vzgliad]: A Review of *Histories of Anthropology*, edited by G. D'Agostino and V. Matera. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 218–225. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050125> EDN: ARGSGD ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexei Elfimov | <https://orcid.org/0000-0003-0659-6709> | elfimov@iea.ras.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

ГОРЬКИЙ ПРИВКУС ИТАЛИИ (РЕЦ. НА: MONTANARI M. AMARO. UN GUSTO ITALIANO. ROMA; BARI: LATERZA, 2023. 124 P.)

О.Д. Фаис-Леутская

Оксана Давидовна Фаис-Леутская | <https://orcid.org/0000-0002-2757-2434> | oxana-fais@yandex.ru | к.и.н., старший научный сотрудник центра европейских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)



Антропология питания не нуждается сегодня в представлении — она давно зарекомендовала себя как перспективное, набирающее все большую популярность, широкомасштабное направление, как обширное полисемантическое и научное поле на стыке многих дисциплин, “чей статус неуклонно повышается в последние годы в глазах исследовательского сообщества, перестающего считать его чем-то второстепенным в иерархии научных приоритетов и все чаще признающего за ним огромный потенциал” (Colas et al. 2018: 3).

Одним из ведущих специалистов в этой области является, несомненно, Массимо Монтанари — культуролог, историк-медиевист, маститый исследователь гастрономической европеистики, последователь традиций Школы Анналов, считающий себя представителем “исторической

антропологии” или, точнее, “историком-антропологом” (Fossati Dondero, Ottaviano 2023). Профессор истории Средних веков и почетный профессор истории питания Болонского университета, бессменный преподаватель международного Университета гастрономических наук (Полленцо, Пьемонт), приглашенный

Рецензия поступила 13.04.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 29.07.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Фаис-Леутская О.Д. Горький привкус Италии (рец. на: Montanari M. Amaro. Un gusto italiano. Roma; Bari, 2023) // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 226–231. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050137> EDN: AQZBSF

Fais-Leutskaia, O.D. 2024. Gor'kii privkus Italii [A Bitter Flavor of Italy]: A Review of *Amaro. Un gusto italiano* [Bitter: An Italian Taste], by M. Montanari. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 226–231. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050137> EDN: AQZBSF

профессор ведущих университетов Европы, Америки и Японии, М. Монтанари был одним из основателей научного журнала *Food & History*¹, а с 2003 по 2009 г. возглавлял редколлегию этого серьезного академического издания. Стоит упомянуть и научно-общественную деятельность ученого: по его инициативе и при его координации Италия упорно отстаивала идею включения своей кухни (проект “Итальянская кухня между устойчивостью и биокультурным разнообразием”) в Репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО, и в 2023 г. она была в него наконец включена (La Cucina Italiana 23.03.2023; *Fossati Dondero, Ottaviano* 2023). Монтанари известен и как плодотворнейший автор, из-под его пера вышло более 20 книг², в которых, едва ли не впервые в мировой науке, история питания рассматривается как системная дисциплина на “перекрестке” экономики, истории, культурологии, социологии, политологии и многих других отраслей науки. Отвечающие строгим научным критериям, книги написаны столь живым языком, что давно снискали популярность у широкой, выходящей за рамки строго академических кругов читательской аудитории, с нетерпением ожидающей новых публикаций от мэтра истории и алиментарных штудий.

Именно поэтому с такой радостью в 2023 г. был встречена новая книга Монтанари “Горечь. Итальянский вкус” (“Amaro. Un gusto italiano”). По словам автора, она родилась как ответ на небольшой опус французского журналиста Э. Жиро, проводшего год в Риме и по возвращении на родину ностальгически воспевавшего полюбившееся ему “господство горького привкуса питья и снеди” (“от горечи первого утреннего кофе до горечи завершающего день *amaro*”) — коннотат Италии, своеобразный маркер итальянской кухни (*Giraud* 2001: 13). Как уточняет Монтанари, “переключка с Жиро позволяет шире раскрыть понятие вкуса пищи и вкусовых предпочтений, их роль в далеких от алиментарной сферы процессах и явлениях” (с. 4).

Однако вскоре у многих читателей радость сменилась недоумением и даже обидой (*Nardi* 2023): после масштабных, посвященных фундаментальным сюжетам “монтанариевских” исследований новинка неприятно удивляла небольшим объемом, но главное, отсутствием привычной, присущей трудам ученого глобальности, своего рода мелкотемьем, освещением одного частного вопроса — пристрастия итальянцев к горечи блюд, напитков, приправ.

Правда, с первых же страниц книги становится очевидным, что проблема обманчиво проста и, по признанию самого ученого, не так незначительна, как может показаться на первый взгляд. Это убедительно доказывает тот факт, что многие серьезные исследователи (от Р. Барта и Д. Гуди до Д. Ле Бретона и Б. Холмса) в своих работах обращались к природе вкуса, рассматривая его как сложный биосоциокультурный феномен (с. 4).

Однако М. Монтанари выбирает принципиально новый ракурс видения вкусовых пристрастий: не первый раз обращающийся к проблеме самоопределения народов и его объективизации через посредство пищи, он переносит понятие “вкус” в парадигму идентичности, рассматривая его в качестве знака и маркера самости “всех итальянцев” — “сколь бы ни было спорным это обобщение” (с. 7). Обращение к теме вкуса — повод не только еще раз погрузиться в глубины итальянской истории, в том числе и гастрономической (с тем, чтобы пронаблюдать формирование этой ярчайшей системы питания), но и поговорить об идентичности.

Отстаивая идею вкусовой окрашенности пищи как одной из доминант идентичности (осознанной или бессознательной), М. Монтанари приводит, пусть вкратце, перечень “горьких основ” итальянской системы питания, распространенность и популярность которых радикально отличает ее от, например, испанской или французской кухни (с. 8–16). Это и выращиваемая “зелень” (разные виды цикория, рукола, индивий, скарола, сельдерей), и овощи (репа, разные виды капусты, баклажаны, каперсы, спаржа, артишоки, съедобные репейники), и невероятное множество дикорастущих (лук, фенхель, крапива, кресс, одуванчик, спаржа, портулак) и ароматических (тимьян, шалфей, розмарин и т.д.) трав, ценимых как раз за “горечь, способную оттенить вкус блюд” (*Tanara* 1655: 269); это и бобовые (бобы, люпин, нут, чина луговая), орехи (грецкие, лесные) и горький миндаль, это и цитрусовые (в первую очередь апельсины и лимоны — несладкие до селекционной деятельности XX в.). Горечью “отмечены” маслины и оливки — важный элемент итальянского рациона (Оттавиано Тарджони-Тоццетти, естествоиспытатель-путешественник XVIII в., советует при отжиме маслин давить и косточки с тем, чтобы “сделать вкус масла насыщенной и придать ему желанную горечь”; с. 11), и ряд с древности популярных напитков, которые делают без добавления сахара (напр., аранчата, или кинотто, — из цедры помеланцев; различные виды спремути — из цитрусовых; разнообразные травяные отвары). Поражают “горькие” (терпкие до горечи), не имеющие аналогов в мире итальянские вина, востребованные в Европе с эпохи Средневековья, в частности, пользующиеся большим спросом красные Амароне (букв. горчайший) и Негроамаро (букв. черно-горький) из омонимичного сорта винограда и горящие белые вина Севера страны. Удивительны уходящие в глубь веков традиции массового потребления на Севере “винной” Италии горького пива (*Unger* 2004: 53–55), распространившиеся не так давно и в южных регионах страны. Вспомним кофе: по статистике, в Италии предпочитают несладкий черный, в то время как в других регионах, по крайней мере Европы, его пьют с сахаром (*Adrià* 2018: 302–307). Впечатляет действительно высокая популярность в Италии многочисленных дижестивов *amaro* (итал. *amaro* — горький) — крепких травяных ликеров (напр., Апероль, Кампари — на основе корней, коры и цитрусовых; Чинар — из артишоков и других растений; Амаретто — на основе миндаля и/или абрикосовых ядрышек и пряностей; Фернет-Бранка — на базе корней и трав; и т.д.), а также немалого числа “несладких” сластей (напр., амаретти — печений на основе миндаля, преимущественно горького, и ядер абрикоса; “горьких” видов меда — верескового, каштанового, хвойного) и т.д.

Картина вполне убедительна: горечь в Италии любима — и это при том, что в итальянском языке (как и в других языках и культурах) она коннотирует с сугубо негативными понятиями (так, прилагательное “горький” имеет свыше 30 “отрицательных” синонимов) (с. 6). Однако, как отмечает Монтанари, для итальянцев вкусовые ощущения оказываются более значимыми, чем культурные стереотипы и ассоциативный ряд (с. 6): неслучайно население страны именуют “цивилизацией стола” (*Dickie* 2007: 11), а слова Джакомо Кастельветро, писателя-путешественника XVII в., “мы, итальянцы, придаем большое значение удовольствию, которое ощущаем во рту” (*Castelvetro* 1974: 21) стали национальным кредо.

Откуда же взялась эта любовь к горечи “во рту”? Какие факторы обусловили сугубо итальянскую тягу к горькому? Как историк, Монтанари заглядывает в прошлое, используя широчайший круг источников и анализируя бытовавшие

начиная с древности представления и стереотипы о пище (с. 24–30). Отталкиваясь от вполне объективных средневековых констатаций, — что “вся зеленая (растительная) пища есть пища горькая”, как утверждал еще великий энциклопедист VI–VII вв. Исидор Севильский, и что “растения — еда преимущественно народная” — Монтанари выстраивает силлогизм: народ, по традиции, восходящей еще к эпохе Древнего Рима, питался по преимуществу растительной, т.е. “горькой”, пищей, и именно она в Италии, как нигде в Европе, фактически и составляла его “голодную кухню” (Montanari 2014: 89). Таким образом, устоявшаяся в веках и ставшая традицией любовь к горечи у народных слоев, т.е. у большинства населения Италии, была, по сути, “любовью поневоле” (с. 29).

Что удивительно, множество сугубо “бедных” растительных (*ergo* горьких) блюд вошли и в “богатый” рацион, в котором, правда, были “облагорожены” добавлением сыра, масла, мяса, яиц, сахара и пряностей. Обращение к теме вкусовых предпочтений позволяет выявить и подчеркнуть одну из особенностей итальянской системы питания, принципиально отличающую ее от остальных европейских кухонь, — исторически существовавшую “сближенность” “бедного” меню и меню “богатого”, сформировавшегося под влиянием народной кухни, а не наоборот (с. 34). По словам Монтанари, речь идет об уникальном социальном факте, не имеющем аналогов в европейской практике. Как свидетельствуют кулинарные книги, массово появляющиеся с XIV в., и многочисленные литературные источники, уже с эпохи Средневековья, невзирая на наличие жестких сословных различий, итальянские синьоры активно и осознанно ассимилируют многочисленные пищевые артефакты вилланов, причем посредниками в этом процессе становятся повара двора и богатых семейств (с. 39).

Вслед за Монтанари мы прослеживаем процесс формирования широчайшего “растительного” слоя в итальянской системе питания: приводимые автором данные указывают на то, что роль своего рода плавильных тиглей — “мест встречи” народной и элитной культур — играли очень рано появившиеся в Италии города, из которых социально-синкретические кулинарные моды двигались дальше, охватывая все новые территории. Так в Средние века оформляется итальянская кухня как система координат, горизонталь которой задана масштабом географического распространения единой системы питания, а вертикаль — ее социальной гомогенностью (с. 41); к XVI в. Италия становится “проводником” этих ассимилированных веяний и в Европе, диктуя моду на “сырое, растительное и горькое” (с. 84).

В защиту зелени (а следовательно, и горечи) выступали средневековые медики (напр. Сальваторе Массонио): они предписывали потребление растительной пищи — она оздоравливала, насыщала (народ) и разжигала аппетит (у высших слоев). Однако обращение в книге к категориям “приготовленное” и “сырое”, в Средние века имевшим четкие социальные коннотации (первая ассоциировалась с элитой, вторая с народом), позволяют увидеть, как к XVI в. авторитетные медико-философские сентенции, предписывающие “долго готовить пищу”, разбиваются о наблюдаемую в Италии вне- и надсоциальную массовую практику потребления сырых трав и овощей, например бобов и съедобных репейников (и те и другие утрачивают горечь при термической обработке), о чем пишут английские путешественники, купцы, дипломаты. Подобное ниспровержение идеологических клише под влиянием живых эмпирических стандартов пищевого поведения позволяет М. Монтанари еще раз подчеркнуть существование

неких общих для всех итальянцев алиментарных предпочтений, в свою очередь апеллирующих к коллективной идентичности (с. 62).

Еще один важный момент, становящийся очевидным при прочтении “Горечи...”, касается многократно упоминающихся автором глубоких, уходящих в прошлое корней итальянской кухни, ее поддерживаемой преемственности, исключительной консервативности, сохраняемых и сегодня традиций. Перечисляя конкретные блюда (напр., тортеллини с начинкой из корней девясила, равиоли с крапивой и т.д.), Монтанари прослеживает их путь из прошлого в настоящее (так, сегодня оба эти артефакта, входящие в список Традиционной пищевой агроалиментарной продукции области Ломбардия, в силу своего “почтенного возраста” и неоспоримой традиционности относятся к числу не только модных, но и достаточно дорогостоящих продуктов).

Разумеется, объем рецензии не позволяет в полной мере осветить все разнообразие затронутых автором аспектов темы вкусовых предпочтений итальянцев. Содержащая интереснейшие фактологические и историографические данные книга “Горечь. Итальянский вкус” в новом ракурсе освещает пресловутую итальянскую пищевую традиционность, рассматривая любовь итальянцев к горечи не только как кулинарно-гастрономическую данность, но и как один из “формирующих” элементов идентичности. Новая книга Массимо Монтанари — ценный вклад не только в алиментарную европейистику, но и в целом в антропологию европейской культуры.

Примечания

¹ Журнал — научное издание Европейского института истории и культуры питания (ИЕНСА) в Туре (Франция). Публикует материалы по истории, археологии, способам и культуре питания, охватывая социальные, экономические, религиозные, политические, агрономические и культурные его аспекты; освещает вопросы производства, распределения и потребления продовольствия, теории и практики питания (включая медицинские аспекты), а также инфраструктуры питания, кулинарных практик, гастрономии и ресторанов. Работая на стыке гуманитарных и социальных наук, журнал сознательно продвигает междисциплинарные исследовательские подходы. Хотя большинство статей посвящено истории европейской кухни, присутствуют и публикации о других пищевых культурах.

² Из которых на русский язык, к сожалению, переведены всего две: “Итальянская кухня. История одной культуры” (в соавторстве с А. Каппати) (Каппати, Монтанари 2006) и “Голод и изобилие. Как питались европейцы” (Монтанари 2009).

Источники и материалы

Adrià 2018 — *Adrià F.* Coffee Sapiens: Comprendere per innovare. Firenze-Bra: Giunti-Slow Food, 2018.

Castelvetro 2010 — *Castelvetro G.* Brieve racconto di tutte le radici di tutte le erbe e di tutti i frutti che crudi o cotti in Italia si mangiano. Bologna: Elfi, 2010.

Fossati Dondero, Ottaviano 2023 — *Fossati Dondero M., Ottaviano C.* Il professor Montanari e la candidatura della cucina italiana all’Unesco: “Non è solo una questione di ricette” // *LaCucinaItaliana*. 01.04.2023. <https://www.lacucinaitaliana.it/article/massimo-montanari-candidatura-cucina-italiana-unesco>

Giraud 2001 — *Giraud E.* L’amer. Paris: Argol, 2001.

La Cucina Italiana 2023 — *La Cucina Italiana* finalmente candidata a Patrimonio UNESCO // *Alma*. 23.03.2023. <https://www.alma.scuolacucina.it/cucina-ita->

liana-patrimonio-unesco

Nardi 2003 – Nardi V. Amaro, un gusto italiano. Il nuovo libro di Massimo Montanari // IlfattoAlimentare. 21.08.2023. <https://ilfattoalimentare.it/amaro-un-gusto-italiano.html>

Tanara 1655 – Tanara V. L'economia del cittadino in villa. Venezia: Brignonzi, 1655.

Научная литература

Kannatu A., Montanari M. Итальянская кухня. История одной культуры. М.: НЛО, 2006.

Montanari M. Голод и изобилие. Как питались европейцы. СПб.: Alexandria, 2009.

Colas A., Edwards J., Levi J., Zubaida S. Introduction: Food, Drink, and Modern Social Theory // Food, Politics, and Society: Social Theory and the Modern Food System. Oakland: University of California Press, 2018. P. 1–20.

Dickie J. Delizia! The Epic History of the Italians and Their Food. L.: Hodder&Stoughton, 2007.

Montanari M. I racconti della tavola. Roma-Bari: Laterza, 2014.

Unger R.W. Beer in the Middle Ages and the Renaissance. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Book Review

Fais-Leutskaia, O.D. A Bitter Flavor of Italy [Gor'kii privkus Italii]: A Review of *Amaro. Un gusto italiano* [Bitter: An Italian Taste], by M. Montanari. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 226–231. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050137> EDN: AQZBSF ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Oxana Fais-Leutskaia | <https://orcid.org/0000-0002-2757-2434> | oxana-fais@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

КУЛЬТ РАЗЛИЧИЯ, УПРАВЛЯЕМЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ И НОСТАЛЬГИЯ ПО АПАРТЕИДУ (РЕЦ. НА: МАЛАХОВ В.С. ПОЛИТИКА РАЗЛИЧИЙ. КУЛЬТУРНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ И ИДЕНТИЧНОСТЬ. М: НЛЮ, 2023)

Е.И. Филиппова

Елена Ивановна Филиппова | <http://orcid.org/0000-0001-9186-6763> | filippova@iea.ras.ru | д.и.н., главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)



В новой монографии известный ученый Владимир Малахов продолжает разрабатывать актуальные для современного обществознания темы, сквозные для его научного творчества (см.: Малахов 2001, 2007, 2014 и др.): различные проявления многообразия человеческих сообществ, этничность, национализм, расизм, миграционные процессы. Однако делает он это на новом уровне рефлексии, под новым углом зрения. В данном случае в центре анализа политическая составляющая этих феноменов.

В первой части книги «Разнообразие» как реальность и теоретическая рамка» речь идет о *политике различий*: о ее агентах и бенефициарах (Большая бюрократия, Большой бизнес; на другом конце спектра — этнические организации, “брокеры от культуры” и левые гражданские активисты), а также о ее *de facto* жертвах

Рецензия поступила 29.02.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 03.03.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Филиппова Е.И. Культ различия, управляемый плюрализм и ностальгия по апартеиду (рец. на: Малахов В.С. Политика различий. Культурный плюрализм и идентичность. М., 2023) // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 232–237. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050145> EDN: AQIUZV

Filippova, E.I. 2024. Kul't razlichii, upravliaemyi pliuralizm i nostal'giia po aparteidu [Cult of Difference, Managed Pluralism, and Apartheid Nostalgia]: A Review of *Politika razlichii. Kul'turnyi pliuralizm i identichnost'* [Politics of Difference: Cultural Pluralism and Identity], by V.S. Malakhov. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 232–237. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050145> EDN: AQIUZV

(“управляемые массы” — чем больше их внутреннее “разнообразие”, тем меньше вероятность того, что они будут совместно бороться за свои права [с. 17]; дискриминируемые меньшинства — отсутствие социальных лифтов им предлагается компенсировать признанием “отдельной культуры, которой отныне можно гордиться” [с. 10]; мигранты — предстающие в результате носителями «изначально предопределенной “идентичности”, в которую они завернуты, как в защитный кокон, так что лишить их этого кокона означает нанести им непоправимый моральный ущерб» [с. 11]).

Анализируется природа правого популизма (триггером которого, по мнению автора, стало вытеснение кейнсианской модели капитализма неолиберальной моделью, выразившееся в демонтаже институтов *welfare state* и совпавшее по времени с распространением мультикультуралистской риторики [с. 12]), с опорой на “оскорбленное моральное большинство” оспаривающего гегемонию “либерально-консервативного консенсуса”. В роли последнего в странах Европы, а также в США и России выступает “белое христианское население”, желающее сохранить свои господствующие позиции — социальное устройство, которое В.С. Малахов квалифицирует как “апартеид” (с. 15–16). На фоне заметных электоральных успехов в целом ряде стран правые популисты перестали стесняться в выражениях, отстаивая «авторитарный порядок во имя противодействия “либеральному террору” (он же — “террор политкорректности”, он же — “этический тоталитаризм”)» (с. 19).

Однако, рассуждая о “смерти мультикультурализма” и напоминая о том, что “культ различия вписан в культурную логику глобального капитализма” (с. 13), В.С. Малахов констатирует “скорее смену риторики, чем смену политики” (с. 15): то, что раньше описывалось в терминах мультикультурализма, представлявшего общество в виде совокупности этнических групп, теперь описывается в терминах разнообразия и сверхразнообразия, причем социальное взаимодействие сводится к взаимодействию индивидов.

Стратегию бенефициаров существующего политико-экономического порядка автор характеризует как «валоризацию категории “Различие” за счет де-валоризации категории “Равенство”. <...> Вместо социальных диспропорций, драматически нарастающих по мере экспансии неолиберализма, гражданам предлагают обсуждать конфликты по поводу культурных различий». Тем самым «политика как особая сфера деятельности замещается “политикой идентичности”» (с. 19).

Особняком, как обычно, стоит Россия, унаследовавшая от СССР систему, где мультикультурализм был реализован де-факто в форме этнической федерации, привилегий “титulyным этносам”, учета этнической принадлежности в переписях. При этом сам термин в публичном дискурсе прочно ассоциируется с Западом и имеет негативную окраску: «в множественности, плюральности культурного пространства видят угрозу — появилось даже специальное выражение с неясным значением: “этнокультурная безопасность”. Разнообразие готовы терпеть в той мере, в какой оно исторически обусловлено и привязано к определенным территориям, но по отношению к разнообразию, обусловленному иммиграцией, толерантность практически нулевая» (с. 38). Более того, для общественного умонстроения характерны “недоверие и подозрение к любым отклонениям от социокультурного мейнстрима, которые почти автоматически считаются девиантными” (с. 35).

Возвращаясь к непростому разговору о нациях, а точнее о российской нации (глава “Нация и культурное разнообразие в имперской советской и постсоветской России”), В.С. Малахов предлагает такое рабочее определение: “нации – это пространства коммуникации (политической, экономической, культурной). В той мере, в какой эти пространства складываются в границах определенных государств, последние называются национальными” (с. 21). Исходя из такого понимания он утверждает, что само существование плотной сети социальной коммуникации, интенсивность контактов внутри которой значительно выше, чем за ее пределами, “позволяет говорить о нации, причем как в гражданском, так и в культурном значении этого слова” (с. 22). Однако в рассуждениях о “политической нации” автор, как нам представляется, polemизирует с ложной посылкой о необходимости ее “идеологического единства”. Действительно, «современное общество по определению не может быть идеологически консолидированным. Множественность идеологических установок и их состязание друг с другом – это *condition sine qua non* любой демократической политики, будь она “либеральная” или “суверенная”» (с. 22). Признаком политической нации является не идеологическое единомыслие, а широкое политическое участие, наличие развитых институтов политического представительства (партий, свободных конкурентных выборов, парламентской и непарламентской оппозиции, независимых СМИ), соблюдение политических прав и свобод. Зачатки этих условий робко и неумело зарождались в последние годы существования царской России, были ликвидированы большевиками, установившими однопартийную систему и классовую диктатуру (которая *de facto* вылилась в диктатуру партийной верхушки) и создавшими лицемерное общественное устройство с видимостью “демократических” процедур. Коммунисты, как справедливо замечает В.С. Малахов, «не пытались построить “советскую нацию” – они пытались построить “советский народ”, состоящий из множества наций» (с. 31), добавим: наций в этническом смысле слова, поскольку “нация” в соответствии со сталинской триадой понималась как высшая стадия развития этноса.

Вторая попытка построения гражданского общества и основанной на нем политической гражданской нации в перестроечные годы также оказалась нежизнеспособной: бурные политические дискуссии быстро выдохлись, многопартийность последовательно сокращалась, приняв в конце концов форму “декоративных”, карманных партий с несменяемым лидерством, парламент был объявлен “не местом для дискуссий”, а партия власти – объединением людей вне зависимости от их политических убеждений. Все это на фоне экономических потрясений и слома привычных социальных иерархий обернулось “дискредитацией либерально-демократического дискурса в широких массах” (с. 19) и возвращением к привычной для российского общества конфигурации неучастия населения в политике и дистанцирования от власти. В совокупности с растущим ограничением “сверху” политических и гражданских прав и свобод представление современной России как политической нации становится по меньшей мере дискуссионным.

Сквозь политическую призму рассмотрена и проблема миграций (Часть III. “Национальные государства и транснациональные мигранты”). Автор в данном случае специально исследует политическое поведение “аллохтонов” – этот термин он предпочитает «социологически бессмысленному термину “мигран-

ты»» (с. 72). В.С. Малахов отмечает, что “мигрантское сообщество” в действительности глубоко разделено идеологически: левые и правые; либералы и консерваторы; убежденные сторонники секуляризма и адепты влияния религии на общественную жизнь. Формированию консолидированного “мигрантского” агента (или агентов) в европейской политике мешает и разрыв между “элитами” и “массами” аллохтонов, т.е. между теми, кто представляет, и теми, кого они призваны представлять (с. 80). Поэтому формирование “этнического голосования” вряд ли возможно, и в целом “электоральное поведение, которое демонстрируют аллохтоны, имеющие право голоса, в основных чертах повторяет поведение автохтонов” (с. 74). Все это позволяет В.С. Малахову с уверенностью заявить: «Анализ социальной активности аллохтонов показывает, что распространенный стереотип о “понаехавших”, которые не желают интегрироваться, — не более чем предубеждение. Наличные формы политического участия однозначно свидетельствуют о том, что новоприбывшее население в целом довольно успешно инкорпорируется в социальные институты принимающих стран» (с. 82).

Большое внимание в книге уделено проблемам религии, секуляризма и постсекулярности (главы “Ислам в восприятии российского общества”, “Российское государство в конфессиональной сфере, или национальные особенности секуляризма” и “Постхристианское или постатеистическое общество? К специфике российского режима секулярности”). Здесь тоже выдержана политическая рамка: оценивать, является ли то или иное государство секулярным, предлагается по тому, “происходит ли институционализированное участие религиозных деятелей в процессе принятия политических решений? Входят ли представители религиозных организаций в органы исполнительной и законодательной власти?” (с. 126).

Применительно к российской ситуации диагноз автора таков: «отношения между государством и религиозными организациями носят асимметричный характер. Это патронаж, а не партнерство. Государство, обладая всей полнотой инфраструктурных и финансовых ресурсов, суверенно решает, какой объем привилегий, кому и на каких условиях предоставить. Механизмом такого отбора является отнесение той или иной религиозной организации к числу “традиционных”» (с. 132). Такой режим взаимодействия государства и конфессий В.С. Малахов квалифицирует как “управляемый плюрализм”.

В отличие от западных исследователей секуляризма, которые либо вовсе не затрагивают ситуацию в бывшем СССР, либо рассматривают ее в одном ряду с ситуацией в странах Восточной Европы, В.С. Малахов выявляет специфику советской “модели” секуляризма, которая, по его мнению, состоит в следующем:

- секуляризм был буквально насажден сверху; в течение всех семи десятилетий правления коммунистов религиозность считалась социально неодобным поведением;
- религиозные институты были демонтированы, они фактически не присутствовали в публичном пространстве;
- атеизм служил государственной идеологией;
- религиозные институты, будучи изъяты из системы социально-культурной коммуникации на протяжении всего периода правления коммунистов, остались в стороне от процессов демократизации, охвативших общество во второй половине 1980-х годов.

Эта специфика предопределила и особенности постсоветских трансформаций в религиозной сфере:

- инициатива “религиозного возрождения” исходит скорее от властей, чем от общества;
- реконструкция институционализированной религии вписана в контекст проектов нациестроительства;
- деятельность агентов православного возрождения зачастую мотивируется и аргументируется не столько религиозными, сколько идеологическими соображениями;
- поскольку в рамках нарратива “религиозного возрождения” и модерность, и секулярность представляли не иначе как синонимом впадения в “бездуховность” и “отрыва от корней”, возвращение к корням и обретение духовности мыслятся в агрессивно антимодернистском ключе.

Еще одной российской особенностью является этнодоксия (термин, предложенный Е. Лисовской [*Lisovskaya* 2016]): «в публичной риторике общество предстает как конгломерат этноконфессиональных групп с жесткой религиозной аффилиацией. Это позволяет представителям РПЦ делать заявления о том, что православные составляют до 80% населения России, и претендовать тем самым на статус церкви, “окормляющей” большинство россиян» (с. 130).

Исходя из этих особенностей В.С. Малахов считает более правильным определять российское общество как постатеистическое в противовес постхристианскому. В то же время тезис о том, что “повышенный градус агрессивности, свойственный публичной риторике российского политического и культурного бомонда, имеет прямое отношение к атеистическому периоду в нашей истории” (с. 142), при всей его соблазнительной убедительности, нуждается в дополнительной аргументации.

Отдельно следует отметить те главы рецензируемой книги, в которых представлен критический анализ взглядов наиболее авторитетных исследователей, пишущих на занимающие автора темы. В главе “От сообществ к пространству: исследуя изменения городской среды под влиянием миграций” дан обзор работ А. Виммер, Н. Глик-Шиллер, А. Чаглар, В. Воронцова, В. Дятлова, С. Абашина и др. с акцентом на эволюции исследований от эссенциализма к конструктивизму. В главе “Демократия и этнические чистки: размышления о книге Майкла Манна” содержится, в частности, важное возражение против попытки увязать геноцид не просто с модерном, а с сопровождающей последний формой политического устройства — демократией: “все рассматриваемые Манном сюжеты — это истории о несостоявшемся демократическом государстве... речь идет не о демократии, а о демократизации, не об имплицитном свойстве данной формы правления, а о провале усилий эту форму установить” (с. 52). Глава “Расизм без рас” отвечает на вопрос: “Что надо прочесть, чтобы понять главное о расизме”? Рекомендую читателю “Истоки тоталитаризма” Х. Арендт и совместный труд Э. Балибара и И. Валлерстайна “Раса, нация, класс”, В.С. Малахов отмечает, что «ни та ни другая работа не является исследованием в рамках “социологии расизма”, но их значимость для этого направления в социальной науке огромна» (с. 67). Что же касается третьей книги из “обязательного списка” — философско-поэтического эссе Ф. Фанона “Проклятием заклеенные” — то ее ценность в том, что она “позволяет нам (белым людям) на время сменить оптику и взглянуть на историю порабощения Африки глазами тех, кто оказался в поло-

жении поработанных” (Там же). Наконец, для понимания сущности давшего название главе “расизма без рас”, или дифференциалистского расизма, полезно обратиться к трудам П.-А. Тагиеффа. Этот современный извод расизма отличается «отсутствием биологической метафоричности. Нет ни “рас”, ни “голоса крови”, а есть “культурные коды” и “цивилизации»» (с. 68). По сути, ту же тему дифференциализма продолжает глава “Борьба за признание и стыдливая мечта об апартеиде: контексты прочтения эссе Аладдина Эль-Мафаалани”: проблема интеграции иммигрантов рассматривается в контексте общей интегрированности современных обществ, наличия в них “ведущей культуры”, взаимопроникновения локального и глобального, конфликтов идентичности и конфликтов признания, символического (и не только) исключения из сообщества не вписывающихся в культурный мейнстрим индивидов.

Солитаризируясь с предшественниками и современниками или полемизируя с ними, В.С. Малахов расставляет акценты, выявляет спорные моменты и тем самым вписывает собственные тексты в общую канву научного дискурса. Эти главы могут быть полезны в качестве ориентира и начинающим исследователям, и тем читателям, которые, как часто бывает после прочтения книг этого автора, захотят углубиться в поднятые им вопросы.

Научная литература

Малахов В.С. Скромное обаяние расизма. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

Малахов В.С. Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме. М.: НЛО, 2007.

Малахов В.С. Культурные различия и политические границы в эпоху глобальных миграций. М.: НЛО; Институт философии РАН, 2014.

Lisovskaya E. Religious Education in Russia: Inter-Faith Harmony or Neo-Imperial Toleration? // Social Inclusion. 2016. Vol. 4. No. 2. P. 117–132.

Book Review

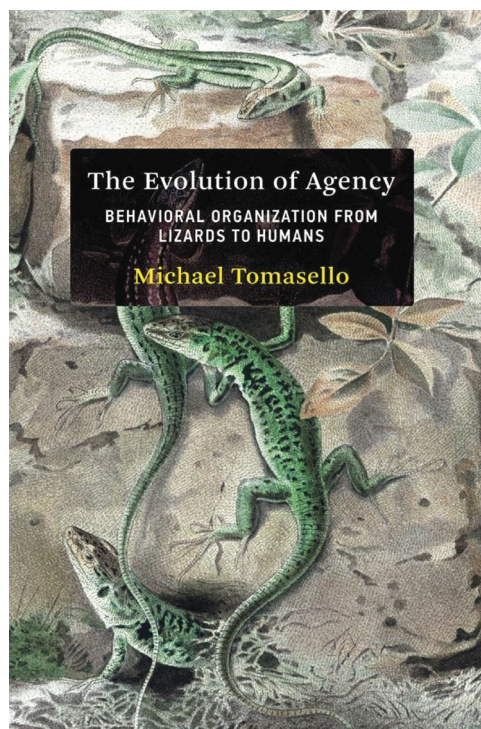
Filippova, E.I. Cult of Difference, Managed Pluralism, and Apartheid Nostalgia [Kul't razlichii, upravliaemyi pliuralizm i nostal'giia po aparteidu]: A Review of *Politika razlichii. Kul'turnyi pliuralizm i identichnost'* [Politics of Difference: Cultural Pluralism and Identity], by V.S. Malakhov. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 5, pp. 232–237. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050145> EDN: AQIUZV ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elena Filippova | <http://orcid.org/0000-0001-9186-6763> | filippova@iea.ras.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

ВВЕРХ ПО СТУПЕНЯМ АГЕНТНОСТИ: КОГДА ЭВОЛЮЦИЯ СТАНОВИТСЯ РЕВОЛЮЦИЕЙ (РЕЦ. НА: TOMASELLO M. THE EVOLUTION OF AGENCY: BEHAVIORAL ORGANIZATION FROM LIZARDS TO HUMANS. CAMBRIDGE, MA: THE MIT PRESS, 2022. 164 P.)

А.Г. Козинцев

Александр Григорьевич Козинцев | <https://orcid.org/0000-0002-0165-8109> | alexanderkozintsev@yandex.ru | д.и.н., главный научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)



Социологический и психологический термин “агентность” (способность к сознательному выбору и действию) все еще немного режет слух — нам гораздо привычнее философский термин “субъектность”, означающий примерно то же. Но по-английски термин *subjectness* в таком значении употребить нельзя, ибо он значит прямо противоположное — подчиненность. Жертвами этого “ложного друга переводчиков” становятся авторы, для которых английский язык не родной (Vetoshkina 2013).

Майкла Томаселло — “американского Выготского”, как его назвала Т.В. Ахутина (Ахутина 2011), — не надо представлять нашему читателю. Само по себе такое сравнение заранее заставляет думать, что перед нами вполне марксистская книга. Правда, ни Выготский, ни тем более Маркс и Энгельс в ней не упомянуты, но в другой своей

Рецензия поступила 27.02.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 27.02.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Козинцев А.Г. Вверх по ступеням агентности: когда эволюция становится революцией (рец. на: Tomasello M. The Evolution of Agency: Behavioral Organization from Lizards to Humans. Cambridge, 2022) // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050152> EDN: AQGZNM

Kozintsev, A.G. 2024. Vverkh po stupeniam agentnosti: kogda evoliutsiia stanovitsia revoliutsiei [Up the Staircase of Agency: Evolution Turned Revolution]: A Review of *The Evolution of Agency: Behavioral Organization from Lizards to Humans*, by M. Tomasello. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050152> EDN: AQGZNM

книге автор высказывается вполне определенно: «Я заимствовал у Выготского основополагающую гипотезу о том, что большинство уникальных аспектов “высшего познания” или даже все они тем или иным способом происходят из социального взаимодействия» (Томаселло 2011: 26).

Каким же образом психика достигла человеческой стадии с ее, по выражению Томаселло, “выготскианским интеллектом”, отличающим ее от психики обезьян с их “макиавеллиевским интеллектом”? Так как непосредственно изучить психику наших ископаемых предков нельзя, автор идет единственно возможным путем – рассматривает современные таксоны, различающиеся по эволюционному возрасту. Таким способом он выделяет пять последовательных стадий: 1) древнейшая стадия – беспозвоночные (в качестве примера взяты нематоды); 2) ранние позвоночные (пример – ящерицы); 3) ранние млекопитающие (пример – белки); 4) высшие обезьяны (пример – шимпанзе); 5) человек. Получается как бы *scala naturae* в современной версии – ведущая не к Богу, а к человеку.

Оправдана ли такая схема, если известно, что эволюционный процесс подобен древу, а не лестнице? Оправдана в той мере, в какой ветви древа не расходятся равномерно в разные стороны, а последовательно отделяются от общего ствола и доживают до современности, как и сам ствол, который в таком случае показывает нам “магистральную линию” – путь эволюционного прогресса (А.Н. Северцов назвал такой тип эволюции ароморфозом). Отсюда и аналогия с “лестницей существ”. В некотором смысле все выбранные Томаселло группы – реликты, наши “живые прямые предки”. Даже шимпанзе не исключение. Хотя по отношению к человеку это сестринская ветвь, а значит, времени на прогрессивную эволюцию у них было ровно столько же, сколько у нас (6 млн лет), изменения, происшедшие с ними за это время, настолько меньше тех, которые произошли с нами, что один из ведущих приматологов – Р. Рэнгем – отнес нашего гипотетического общего предка к тому же роду, что и современных шимпанзе – *Pan* (Wrangham 2001). Выходит, зря мы делали замечание студентам за расхожее выражение “человек произошел от обезьяны”! Если бы Томаселло убрал из своей схемы человека, эволюция закончилась бы на шимпанзе, и перед нами была бы та же лестница, только без верхней ступени.

Стадии эволюции психики, по Томаселло, таковы. Наиболее примитивные “живые ископаемые” в ряду наших предков – нематоды. Это первые существа, имеющие нервную систему. Они не ставят никаких целей, не принимают решений, стало быть, они не субъекты, а всего лишь объекты эволюции, и никакой, даже зачаточной агентности им приписать нельзя. А вот рептилиям – можно: они способны ставить цели и принимать решения. Хотя это целеполагающие агенты, их целеполагание не подчинено психическому контролю – оно рефлексивно и бессознательно. Параллельная эволюция привела к тому, что зачатки агентности можно заметить и у существ, находящихся в стороне от эволюционного ряда наших предков, а именно у социальных насекомых – муравьев и пчел.

Сознательное целеполагание впервые обнаруживается у ранних млекопитающих, подобных белкам, крысам и др. Это интенциональные (сознательные) агенты. Над тем единственным (операционным) уровнем деятельности, которым обладают рептилии, у них надстроен еще один, который Томаселло называет исполнительным (*executive*), т.е. контролирующим. С этого метауровня впервые появившаяся инстанция – сознание – наблюдает за целями животного, его действиями и их результатами. Благодаря этому поведение становится не только

реактивным, по принципу “стимул — реакция”, но и проактивным. Это значит, что хранящаяся в памяти информация, существенная для достижения цели, активируется еще до появления непосредственного стимула к действию, вследствие чего животное способно предвидеть помехи, возникающие на пути к цели, и вовремя с ними справиться. На этом уровне возникают эмоции, адаптивный смысл которых становится понятнее, если рассматривать выразительные движения как социальные сигналы. Благодаря параллельной эволюции сознание возникает и у некоторых представителей сестринской ветви млекопитающих, а именно у птиц — в особенности опять-таки социальных.

У высших обезьян мы видим еще одну эволюционную надстройку — второй метауровень контроля. Томаселло называет его рефлексивным. Речь идет о разуме. Теперь перед нами уже не просто сознательные агенты, но и рациональные. Они способны не только контролировать свое поведение, но и наблюдать за тем, как именно они это делают и как это делают их собратья. Мыслящее существо способно понять, что его взгляд на мир — не единственный; возможны и другие точки зрения, причем из них можно выбирать. Появляется осознание того, что это разные точки зрения на один и тот же внешний мир, законы которого, следовательно, становятся доступны разуму. Впервые перед нами поведение, которое можно назвать разумным — настолько, что некоторые психологи павловской школы, опережая эволюционные события, говорили о “довербальном языке” шимпанзе (Фирсов 1983). Едва ли этот термин удачен — речь идет не о коммуникации, а о способности к обобщению обобщений. Наверно, нечто похожее имел в виду Грегори Бейтсон (Бейтсон 2000: 238–244), когда говорил об “обучении III”, или “мета-метаобучении” (обучении об обучении об обучении).

Здесь необходимо остановиться и вспомнить, что помимо психологии есть еще философия, которая до сих пор оставалась в тени. Но когда разговор заходит о внешнем мире, немедленно возникает вопрос: откуда мы (вместе с высшими обезьянами, если верить Томаселло) знаем, что он существует? Автор, несомненно, понимает, что идет по пути, проложенному марксистами. Но он, возможно, не сознает, что сталкивается в данном пункте с той же проблемой, с которой столкнулись и они, пытаясь “научно” обосновать существование объективной реальности. Показательны слова А.Н. Леонтьева, особенно много сделавшего для такого обоснования. Говоря о ленинской теории отражения, он пишет:

Величайшее значение этого для науки заключается в том, что психическое, изначальность которого постулировалась идеализмом, превращается в проблему научного исследования; единственным же постулатом (! — А.К.) остается признание независимого от познающего субъекта существования объективной реальности. В этом и заключается смысл ленинского требования (! — А.К.) идти не от ощущения к внешнему миру, а от внешнего мира к ощущению, от внешнего мира как первичного к субъективным психическим явлениям как вторичным (Леонтьев 2004: 41).

Постулат принимается без доказательств, а потому для полной надежности остается лишний раз “потребовать”, чтобы он оставался незыблем. Психологи, настроенные менее догматично, пришли к выводу о полной невозможности научно доказать первичность бытия (Челпанов 1912). Напротив, некоторые философы-мистики, подобно марксистам, постулировали его существование

без доказательств (Лосский 1906). Шаг, надо признать, вынужденный, ведь позитивизм устраивает далеко не всех, большинству из нас нужно верить, что мы открываем законы реальности, а не предаемся умственным играм. Поэтому попытка Томаселло в очередной раз научно обосновать первичность бытия вызывает сочувствие. Забавно, однако, что первыми разумными существами и одновременно первыми философами-материалистами оказываются у него не люди, а шимпанзе, для которых реальность внешнего мира — логически необходимое следствие множественности точек зрения на него.

Но если уже ранние млекопитающие наделены сознанием, а высшие обезьяны — разумом (с чем многим читателям, вероятно, нелегко будет согласиться), что же остается на нашу долю? Вот ответ Томаселло:

Люди действуют, как нормативные существа, обладающие разными видами коллективной агентности, что позволяет им преследовать совместные цели <...> На протяжении долгого периода онтогенеза у индивидуумов развивается способность строить новую, уникальную для данного вида нишу <...> — объективно-нормативную среду. Она противостоит личным, субъективным взглядам и ценностям и беспристрастно выносит общеобязательное решение о том, во что надо верить и как надо поступать (с. 131).

Значит, не просто разум, а коллективно-нормативный разум противопоставляет нас высшим обезьянам. Сколько насмешек сыпалось в последние десятилетия на фразу о “зоологическом индивидуализме” наших предков! Но факты, приводимые Томаселло, убеждают в том, что она совсем не далека от истины. Приведу наугад один из несчетного множества примеров. Самка орангутана, которая не может просунуть руку в отверстие, чтобы достать пищу, заставляет своего детеныша это сделать — и тут же отбирает у него добычу. Шимпанзе практикуют деление пищи, но отнюдь не бескорыстно, а во всеоружии своего “макиавеллиевского интеллекта”. Они редко помогают друг другу, редко ставят совместные цели (дети делают это уже в возрасте года с небольшим) и редко общаются даже во время деятельности, казалось бы, максимально близкой к человеческой, — во время охоты и когда колют орехи. У них практически отсутствует то, благодаря чему существует человеческое общество — “совместная зона внимания”, как назвал ее Томаселло.

Социальные нормы закрепляются благодаря языку, который становится возможным и необходимым благодаря высшему метауровню контроля — социально-нормативному. Хитрые и расчетливые эгоисты, подобные нашим ближайшим родственникам в животном мире, не смогли бы создать язык хотя бы потому, что он им совершенно не нужен.

Итак, вот грань, отделяющая человека от всех его предшественников, вместе взятых, — язык. Что же до прочих граней, то впечатление разрывов постепенности на эволюционном пути от нематоды до шимпанзе создается во многом благодаря тому, что выделенные стадии — всего лишь вехи на этом пути, разделенные громадными промежутками времени. Эволюция психики в этих промежутках покрыта мраком. Как, например, обстоит дело с ранними позвоночными — рыбами, амфибиями? Какова психика полуобезьян и низших антропоидов? Томаселло признает, что на эти вопросы пока нет ответов. Но если так, то изящная (отдадим должное автору!) схема с последовательными надставками уровней и метауровней психического контроля остается схемой. В прогрессив-

ном усложнении психики сомнений нет, но разрывы постепенности (марксисты назвали бы их диалектическими скачками из одного качества в другое) пока что требуют дополнительного обоснования. Несомненным остается лишь один, самый последний, — появление языка.

Автор убедительно доказывает несостоятельность так наз. эволюционной психологии — весьма догматичной теории, пытающейся доказать, будто человек адаптирован к условиям палеолита, причем по какой-то странной причине у него не меньше, а больше инстинктов, чем у животных. На самом деле человек адаптирован не к какой-то конкретной эпохе, а к культуре в целом во всем многообразии ее форм. В самом индивидуалистическом, на первый взгляд, обществе люди остаются коллективистами (“социально-нормативными агентами”), хотя, конечно, не универсальными. Любое общество структурировано по принципу “мы — они”.

Книга Майкла Томаселло отличается четкостью структуры, она вполне доступна широкому читателю, и было бы очень желательно увидеть ее в русском переводе.

Научная литература

Ахутина Т.В. Рец.: Томаселло М. Истоки человеческого общения. М.: Языки славянских культур, 2011 // Вопросы психолингвистики. 2011. № 2 (14). С. 209–211.

Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М.: Смысл, 2000.

Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Смысл, 2004.

Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. СПб: Типография М.М. Стасюлевича, 1906.

Томаселло М. Истоки человеческого общения. М.: Языки славянских культур, 2011.

Фирсов Л.А. Довербальный язык обезьян // Журнал эволюционной биохимии и физиологии. 1983. Т. 19 (4). С. 381–389.

Челпанов Г.И. Мозг и душа. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К^о, 1912.

Vetoshkina L. Subjectness and the Revitalization of a Traditional Craft: Activity-Theoretical Analysis of Wooden Ship and Boat Building. Helsinki: University of Helsinki, 2013.

Wrangham R.W. Out of the Pan, into the Fire // Tree of Origin: What Primate Behavior Can Tell Us about Human Social Evolution / Ed. F.B.M. de Waal. N.Y.: Academic Press, 2001. P. 124–126.

Book Review

Kozintsev, A.G. Up the Staircase of Agency: Evolution Turned Revolution [Vverkh po stupeniam agentnosti: kogda evoliutsiia stanovitsia revoliutsiei]: A Review of *The Evolution of Agency: Behavioral Organization from Lizards to Humans*, by M. Tomasello. *Этнографическое обозрение*, 2024, no. 5, pp. 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541524050152> EDN: AQGZNM ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander Kozintsev | <https://orcid.org/0000-0002-0165-8109> | alexanderkozintsev@yandex.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)