

ISSN 0869-5415



ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ
БОЗРЕНИЕ



№ 1

2023



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

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

№ 1

ЯНВАРЬ-ФЕВРАЛЬ 2023

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), **С.А. Арутюнов** (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН),
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., РАНХиГС, 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),
В.В. Трепавлов (д.и.н., Ин-т российской истории РАН, Москва),
Е.Г. Трубина (д.ф.н., Уральский федеральный ун-т),
Е.И. Филиппова, зам. гл. ред. (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.А. Функ** (д.и.н., ИЭА РАН)

НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

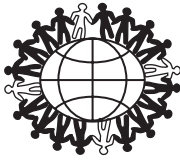
Ю.Е. Березкин (Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург), **В. Вате** (CNRS, Франция),
Д.Н. Замятин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), **Н.М. Лебедева** (ВШЭ, Москва),
М. Могильнер (Ун-т шт. Иллинойс, США), **В.И. Мукомель** (Ин-т социологии РАН, Москва),
Б. Петрик (EHES, Франция), **И.Ф. Попова** (Ин-т восточных рукописей, Санкт-Петербург),
М. Ривз (Манчестерский ун-т, Великобритания), **Н.В. Ссориин-Чайков** (ВШЭ, Санкт-Петербург),
Л.А. Чவர்ь (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.iea.ras.ru>, e-mail: ethnoreview@iea.ras.ru

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

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



ETNOGRAFIČESKOE OBOZRENIÉ

№ 1

JANUARY–FEBRUARY 2023

Founded in 1889
Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present);
Etnografia (1926–1930); *Sovetskaiia 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),
Sergey Arutyunov (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 (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Pavel Kupriyanov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Marina Martynova (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitry Mikhel (RANEP, Moscow), **Evgeniya Popova** (Tomsk State U., Tomsk),
Sergey Sokolovskiy (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Valery Tishkov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vadim Trepavlov (Inst. of Russian History, Moscow), **Elena Trubina** (Ural Federal U., Ekaterinburg)

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 Kucherova 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: ethnoreview@ica.ras.ru

Специальная тема номера:

Травматическая память: между скорбью по утратам и радикализмом

(отв. ред.: Э.-Б.М. Гучинова, В.А. Шнирельман)

<i>В.А. Шнирельман.</i> Социальная травма и особенности памяти.....	5
<i>Е.А. Захарина, Е.Ф. Кринко.</i> Травматический опыт остарбайтеров и способы его преодоления в советской и постсоветской культуре памяти.....	11
<i>Э.-Б. М. Гучинова.</i> Память о депортации калмыков “поколения 1,5”: конструирование нарратива.....	30
<i>Е.А. Мельникова.</i> Разломы валаамской памяти: мемориальное сообщество Валаама в поисках утраченного острова.....	45
<i>В.А. Танайлова.</i> “Медали, которыми нельзя гордиться...” Память о Кавказской войне в социальных сетях	67
<i>В.А. Шнирельман.</i> Травматическая память и возрождение казачества	84

Исследования миграции и мигрантов

<i>Е.Б. Деминцева.</i> Материнство в миграции: стратегии, выбираемые женщинами-мигрантками из стран Средней Азии.....	102
<i>Р.-Б.У. Каримова.</i> Формирование “китайского” сегмента уйгурской общины Казахстана в контексте адаптации переселенцев из Китая в СССР в 1950–1960-е годы	123

История науки

<i>П. Лозовюк.</i> “Этнические мигранты” и начало их этнографического изучения в Центральной Европе	141
<i>С.Ю. Шевченко.</i> Рудольф Вирхов и эпидемиологическое благополучие как антропоэкологическое понятие	158

Статьи и материалы

<i>Ф.С. Корандей, М.Г. Аганов.</i> Туризм на археологических местах среднего Зауралья: переосмысление статуса ландшафта и режимы наследия	175
<i>Л.Р. Низамова.</i> Воспроизводство титульных языков республик Поволжья и Приуралья: единство индивидуальных и коллективных практик.....	199
<i>С.А. Иникова.</i> Донские казаки-духоборцы в архангельской ссылке	217

Критика, обзоры, рецензии

<i>О.Д. Фаис-Леутская.</i> Политическая кухня как феномен и объект мультидисциплинарного изучения (рец. на: Montanari M. (a cura di). Cucina politica. Il linguaggio del cibo fra pratiche sociali e rappresentazioni ideologiche. Bari, 2021).....	238
---	-----

Special Theme of the Issue: Traumatic Memory: Between Grief over Losses and Radicalism (guest editors *E.-B.M. Guchinova, V.A. Shnirelman*)

<i>Shnirelman V.A.</i> Social Trauma and Specifics of Memory [Sotsial'naiia travma i osobennosti pamiati]	5
<i>Zakharina E.A., and E.F. Krinko.</i> The Traumatic Experience of Ostarbeiters and Ways of Overcoming It in Soviet and Post-Soviet Memorial Culture [Travmaticheskii opyt ostarbaiterov i sposoby ego preodoleniia v sovetskoi i postsovetskoi kul'ture pamiati]	11
<i>Guchinova E.-B.M.</i> The Memory of the Deportation of Kalmyks of “Generation 1.5”: Narrative Construction [Pamiat' o deportatsii kalmykov “pokoleniia 1,5”: konstruirovaniie narrativ]	30
<i>Melnikova E.A.</i> Valaam Memory Breaks: Valaam's Memorial Community in Search of the Lost Island [Razlomy valaamskoi pamiati: memorial'noe soobshchestvo Valaama v poiskakh utrachennogo ostrova]	45
<i>Tanaylova V.A.</i> The “Medals not to be Proud of...”: Memory of the Caucasian War in Social Media [“Medali, kotorymi nel'zia gordit'sia...”: pamiat' o Kavkazskoi voine v sotsial'nykh setiakh].....	67
<i>Shnirelman V.A.</i> Traumatic Memory and the Cossack Revival [Travmaticheskaiia pamiat' i vozrozhdenie kazachestva].....	84

Migration Studies

<i>Demintseva E.B.</i> Motherhood in Migration: Strategies of Migrant Women from Central Asia [Materinstvo v migratsii: strategii, vybiraemye zhenshchinami-migrantkami iz stran Srednei Azii].....	102
<i>Karimova R.-B.U.</i> Formation of the “Chinese” Segment among the Uyghurs of Kazakhstan in the Context of the Adaptation of Immigrants from China to the USSR in the 1950–1960s [Formirovaniie “kitaiskogo” segmenta uigurekoi obshchiny Kazakhstana v kontekste adaptatsii pereselentsev iz Kitaia v SSSR v 1950–1960-e gody]	123

History of the Discipline

<i>Lozoviuk P.</i> On “Ethnic Migrants” and the Beginning of Their Ethnographic Study in Central Europe [“Etnicheskie migranty” i nachalo ikh etnograficheskogo izucheniiia v Tsentral'noi Evrope].....	141
<i>Shevchenko S. Yu.</i> Rudolf Virchow and Epidemiological Well-Being as an Anthropoecological Concept [Rudol'f Virkhov i epidemiologicheskoe blagopoluchie kak antropoekologicheskoe poniatie].....	158

Research Articles

<i>Korandei F.S., and M.G. Agapov.</i> Tourism in Archaeological Sites of the Trans-Urals Region: Rethinking the Landscape Status and Heritage Regimes [Turizm na arkhologicheskikh mestakh srednego Zaural'ia: pereosmyslenie statusa landshafta i rezhimy nasledii].....	175
<i>Nizamova L.R.</i> Reproduction of the Titular Languages of the Volga and Urals Republics: Integrity of Individual and Collective Practices [Vosproizvodstvo titul'nykh yazykov respublik Povolzh'ia i Priural'ia: edinstvo individual'nykh i kollektivnykh praktik]....	199
<i>Inikova S.A.</i> Don Cossacks-Doukhobors in the Arkhangelsk Exile [Donskie kazakidukhobortsy v arkhangel'skoi ssylke].....	217

Book Reviews and Critiques

<i>Fais-Leutskaia O.D.</i> Political Cuisine as a Phenomenon and Object of Interdisciplinary Study [Politicheskaiia kukhnia kak fenomen i ob'ekt mul'tidistsiplinarnogo izucheniiia]: A Review of <i>Cucina politica. Il linguaggio del cibo fra pratiche sociali e rappresentazioni ideologiche</i> , edited by M. Montanari.....	238
--	-----

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА:
**ТРАВМАТИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ:
МЕЖДУ СКОРБЬЮ ПО УТРАТАМ И РАДИКАЛИЗМОМ**
(отв. ред. – Э.-Б.М. Гучинова, В.А. Шнирельман)

СОЦИАЛЬНАЯ ТРАВМА И ОСОБЕННОСТИ ПАМЯТИ

В.А. Шнирельман

Виктор Александрович Шнирельман | <http://orcid.org/0000-0001-8469-6583> | shnirv@mail.ru | д. и. н., главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

Россия, травма, социальная память, глорификация, виктимизация

Аннотация

История России наполнена трагедиями и, безусловно, травматична, причем эти трагедии относятся к разным хронологическим периодам, связаны с различными крайне болезненными процессами и затрагивают очень разные группы населения. Эта тематика раскрывается на примерах судеб людей, угнанных в Германию во время Второй мировой войны, депортированных калмыков и бывших обитателей Валаамского монастыря. Также обсуждается память народов Северного Кавказа о Кавказской войне и своеобразная казачья историческая память. В тематический блок вошли статьи Э.-Б.М. Гучиновой, Е.А. Захариной и Е.Ф. Кринко, Е.А. Мельниковой, В.А. Танайловой, В.А. Шнирельмана.

Информация о финансовой поддержке

Статья публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

Травма, связанная с масштабной катастрофой, оставляет глубокий шрам в сознании общества. Такая травма может породить и нарратив, и полное молчание. Как факт коллективного восприятия она вызывает сильные эмоции и опирается на множество символов, к которым прибегают как воображение, так и социальная практика. Иной раз столкновение кардинально разных взглядов на прошлое ведет к конфликтам (Шнирельман 2021).

Травматическая память отличается гетерогенностью: во-первых, она оставляет разные следы в разных группах (социальных, поколенческих, гендерных, этнических, расовых, конфессиональных) и разных нациях, а во-вторых, содержит различные интерпретации и оценки в зависимости от социального опыта и установок отдельных индивидов. Травматическая память предполагает как глорификацию, так и виктимизацию, которые имеют разные функции.

Статья поступила 15.09.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 25.11.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Шнирельман В.А. Социальная травма и особенности памяти // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 5–10. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010013> EDN: PKYSPR

Shnirelman, V.A. 2023. Sotsial'naiia travma i osobennosti pamiati [Social Trauma and Specifics of Memory]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 5–10. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010013> EDN: PKYSPR

Д. Лакапра писал о “базисной травме”, легитимирующей “миф о происхождении” (*LaCapra* 2014: XII–XIII). Перефразируя этот тезис, можно сказать, что перенесенная тяжелая травма заставляет людей постоянно напоминать окружающим о весомом вкладе своих предков в развитие России, чему и служит глорификация. Ведь если в отношении христианской цивилизации Д. Лакапра имеет в виду миф об Адаме и Еве, то в случае советской эпохи речь идет о реальных жестоких гонениях, что и вынуждает людей прилагать бесконечные усилия для своей реабилитации, ссылаясь на беззаветную службу России как свою, так и своих предков. Впрочем, и Д. Лакапра вспоминает о реальных травмах – о Холокосте и атомной бомбардировке Хиросимы, вытеснивших и заменивших все предыдущие и ставших новым “мифом о происхождении” (*Ibid.*: 81). Он говорит также о непроходящем чувстве вины у выживших, заставляющем их с удвоенной энергией прославлять и даже сакрализировать погибших.

Взяв за основу работу Фрейда “Печаль и меланхолия” (*Фрейд* 1998: 211–231), Д. Лакапра развил размышления автора о двух кардинально разных видах памяти об умерших. Один, названный беспредельной грустью (меланхолией), ведет к тому, что люди сознательно не желают выбираться из глубокой травмы и сопротивляются возвращению к нормальной жизни, считая, что это будет предательством по отношению к погибшим. В таком случае в сознании человека трагедия никуда не уходит, и прошлое как бы продолжается. Фрейд связывал меланхолию с “глубокой страдальческой удрученностью, исчезновением интереса к внешнему миру, потерей способности любить, задержкой всякой деятельности и понижением самочувствия, выражающемся в упреках и оскорблениях по собственному адресу и нарастающем до бреда в ожидании наказания” (Там же: 212). Если это затрагивает целую группу, то может стать основой для ее идентичности. Причем среди особенностей меланхолии Фрейд называл нарциссизм, который можно увидеть в неизбывном желании некоторых групп людей подчеркивать свою значимость путем возведения все новых и новых памятников.

Другой вид – Фрейд называл его печалью – связан с примирением с тяжелой утратой и возвращением к реальности. Иногда этому служит принесение искупительной жертвы, помогающей несколько отстраниться от травмы, оставив ее в прошлом, и вернуться к жизни, сохраняя уважение к ушедшим. Для этого организуются ритуалы поминовения, скорбные процессии и даже карнавалы, а также ведется тщательная проработка прошлого, позволяющая дистанцироваться от него. Именно в этом контексте и следует рассматривать глорификацию и виктимизацию.

Наконец, нужно иметь в виду страх перед несуществующим, но воображаемым (структурная травма). Это тем более относится к пережившим ужасный опыт. Жертва никогда о нем не забывает и при случае готова о нем вспомнить, предполагая его повторение, причем такой страх может передаваться и следующим поколениям.

Кроме того, Д. Лакапра призвал вслед за Ф. Анкерсмитом проводить различие между “поиском истины” (“говорить истину”) и “правдивостью” (*LaCapra* 2014: 10–11). Первое он связал с научной деятельностью преданных науке ученых, а второе – с нарративами, учитывающими социальный, политический, религиозный и культурный контексты. Ведь истина не всегда приятна, тогда как правда отвечает чаяниям окружающей среды и оказывается более комфортной как для говорящего, так и для его слушателей. В такой ситуации самым сложным случаем становится превращение былого палача в жертву, что Д. Лакапра показал на примере деятельности Южноафриканской комиссии по поиску правды и примирению.

Наконец, в возрождении “советского стиля” в России начала XXI в. С. Ушакин видит не ностальгию, а “травматическую структуру памяти”, позволяющую “приблизиться к травме, не переживая ее” (Ушакин 2009: 17–18). Очевидно, то же явление можно усмотреть в стремлении некоторых людей или целых человеческих общностей прославлять исторические деяния своих предков.

В мировой науке эти проблемы рассматриваются прежде всего на примере Холокоста. Между тем история России, безусловно, травматична и переполнена трагедиями, причем эти трагедии относятся к разным хронологическим периодам и затрагивают очень разные группы населения. Речь идет не только о войнах и репрессиях, но и о голоде (1921–1923, 1932–1933, 1946–1947 гг.), об экспериментах по замене алфавита, сделавших значительные массы мусульман “безграмотными” и фактически лишивших их своей истории, о переселениях крестьян на восток и горцев вниз на равнины, о затоплении огромных областей при строительстве гидроэлектростанций и устройстве искусственных морей, о радиоактивном заражении местности, например на Южном Урале в результате выбросов завода “Маяк”, об уничтожении традиционных хозяйственных угодий в ходе интенсивной добычи нефти и газа, о негативном отборе, лишившем многих способных людей карьеры и т.д. Поэтому в данном тематическом блоке делается акцент именно на разнообразных травмах, выпавших на долю населения России, на их восприятии, а также на переживании их теми, кого они затрагивали. Показано, что травматическая память вызывает разные последствия – от умаления травмы или даже амнезии до ожидания/требования компенсации за перенесенные страдания. В последнем случае это может вести к радикализации группы и конфликтам.

Данный блок статей включает такие разнообразные примеры, как память о событиях Второй мировой войны (судьбы людей, угнанных на подневольные работы в Германию; воспоминания депортированных калмыков), память о столкновении церковных и светских ценностей (судьба Валаамского монастыря и его прежних обитателей), память о Кавказской войне, которая до сих пор тяжелым эхом отзывается на Северном Кавказе, а также казачий исторический нарратив, сочетающий память о гонениях первых лет советской власти с мифом о славных предках и территориальными претензиями.

В своей статье Е. Захарина и Е. Кринко детально рассматривают вопрос об “остовцах” – людях, насильно угнанных на принудительные работы в Германию во время Второй мировой войны и десятилетиями вынужденных скрывать этот факт от окружающих. Драматическая история “восточных рабочих” до сих пор воспринимается неоднозначно. Примечательно, что большинство памятников, посвященных их тяжелой участи, находится в Германии, а не на территории бывшего СССР, откуда людей угоняли. По словам авторов, “тема остарбайтеров практически не представлена в мемориальном пространстве России и других постсоветских стран; можно отметить лишь отдельные выставки и экспозиции”. Е. Захарина и Е. Кринко рассматривают три стратегии остовцев в отношении своего прошлого, вызывавшего вопросы окружающих и дискриминацию: 1) поиски стыдливой оправдания своего поведения в Германии и замалчивание фактов работы на военных предприятиях; 2) обвинения в адрес нацистского и советского режимов; 3) указания на участие в сопротивлении. Между тем подозрительное отношение к остовцам сохранилось, что заставляет их быть “молчаливыми наблюдателями”, а не “актерами мемориальной политики”. По заключению авторов, остовцы так и не получили “моральной и политической реабилитации”, и это подпитывало их травматическую память, мешая ее преодолению. Этот пример показы-

вает, как история порой ставит людей в двусмысленное положение, из которого трудно выбраться.

Основой статьи Э. Гучиновой служит интервью, взятое у одной из калмыцких женщин, переживших в детстве депортацию в Сибирь. На этом примере анализируются, во-первых, гендерные особенности памяти, а во-вторых, детское восприятие травматического опыта. Информант вспоминает не только поведение солдат, осуществлявших депортацию, драматическое путешествие в холодном вагоне, полную невзгод жизнь на чужбине, но и доброе отношение учителей, говорит о стремлении хорошо учиться. Отмечу, что последнее было весьма характерно для детей депортированных, пытавшихся этим преодолеть стигматизацию и постоянно навязывавшееся им чувство вины. Кроме того, как тонко замечает автор, депортация являла примеры неожиданного сочетания жестокости и милосердия, и это откладывалось в детской памяти. Упоминает Э. Гучинова также и о щадящей, сглаженной памяти, важным компонентом которой была амнезия – отвержение “стыдных”, омрачающих душу воспоминаний. Примечательно, что у калмыков речь идет о в значительной мере преодоленной травме, и нарратив оказывается вполне позитивным. Важен и вывод автора о том, что “индивидуальная (семейная) память мягче, гуманнее, а культурная память драматичнее”.

Следующий нарратив затрагивает затянувшийся и очень болезненный конфликт между церковными ценностями и культурным наследием, начавшийся в России в 1990-е годы. Анализируя случай Валаама, Е. Мельникова рассматривает его как “историю советской секуляризации и постсоветской десекуляризации”, что и отражается в социальной памяти. Изменение социально-религиозного статуса Валаама заставило прежних его жителей уехать оттуда, но они сохранили память об утраченном доме. Речь идет о позднесоветской интеллигенции, нашедшей на Валаама место фантомной духовной силы и утопического эскапизма, где люди приобретали особый “эзотерический опыт”. “Приход монастыря” сделал их жизнь там невозможной. Горечь об утрате настолько велика, что “ностальгический туризм” бывших жителей архипелага не привлекает, и они отказываются посещать это место. Ведь, как показывает автор, им важна не локальная, а социальная “элитная” идентичность, апеллирующая к разделяемой ими и ими же сконструированной духовности, которая расходится с церковными ценностями. А в нынешней официальной биографии Валаама места этим людям, усилиями которых было сохранено его культурное наследие, не находится. И это вызывает у них то самое чувство меланхолии, о котором писал Фрейд.

В. Шнирельман обращается к казачьей социальной памяти, где виктимизация сочетается с глорификацией. Тяжелая травма, связанная с утратой былых привилегий и территорий в советские годы, заставляла казаков конструировать древних предков с их славной боевой историей и государственностью, для чего они присваивали себе прошлое античных и раннесредневековых народов. Этот прием был в особенности характерен для казачьей эмиграции, не скованной жесткими требованиями советской цензуры. Но в постсоветские годы такие построения были с энтузиазмом подхвачены неоказачьими идеологами. Однако такой нарратив заводит в тупик казачью идентичность, основы которой вызывают нескончаемые споры. Кроме того, он встречает протесты со стороны северокавказских народов, не без основания усматривающих в нем посягательства как на свое прошлое, так и на свою территорию. Иными словами, в данном случае травматическая память обнаруживает свой инструментальный конфликтный характер и используется для политических и территориальных претензий как компенсация за причиненные страдания.

В. Танайлова анализирует дискурс о Кавказской войне в социальных сетях как важный символический ресурс, способный вызывать радикализацию северокавказских обществ. Она видит в этом дискурсе важное коммуникационное пространство, обладающее мобилизационным потенциалом, и выявляет разнообразие нарративов о Кавказской войне, популярных в изучаемых обществах. Различия касаются и датировки войны, и ее ключевых участников, и ее героев, и главных сражений, и ее связи с современностью. Большие споры вызывает поведение Шамиля: как правило, чеченцы относятся к нему критически, а дагестанцы его защищают. Причем все эти споры значимы, так как затрагивают роль отдельных народов в истории и этническую идентичность их представителей.

Историческая травма порождает у обитателей Северного Кавказа комплекс жертвы, выступающий в форме виктимизации и требующий реабилитации и компенсации. Эмоции участников дискуссий направлены против жесткой колониальной политики Российской империи и против служивших ей кавказцев, которые представляются изменниками. А Кавказская война неизменно вписывается в историю национально-освободительного движения и воспринимается как славная страница своего прошлого. Она служит образцом сопротивления, и апелляция к ней нередко создает идеологическое обрамление конфликта.

Научная литература

- Ушакин С. “Нам этой болью дышать”? О травме, памяти и сообществах // Травма: пункты / Под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: НЛЮ, 2009. С. 5–41.
- Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: сборник. СПб.: Алетейя, 1998.
- Шнирельман В.А. Травматическая память: подходы к изучению и интерпретации // Сибирские исторические исследования. 2021. № 2. С. 6–29.
- LaCapra D. Writing History, Writing Trauma. Baltimore: John’s Hopkins University Press, 2014.

E d i t o r ’ s I n t r o d u c t i o n

Shnirelman, V.A. Social Trauma and Specifics of Memory [Sotsial’naia travma i osobennosti pamiati]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 5–10. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010013> EDN: PKYSPR ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Victor Shnirelman | <http://orcid.org/0000-0001-8469-6583> | shnirv@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Russia, trauma, social memory, glorification, victimization

Abstract

Russian history is overloaded with numerous tragedies and is certainly a traumatic one. The tragedies took place in various historical periods, were caused by very painful processes, and affected special groups of people. The case studies are represented by people forcefully moved to Germany during the Second World War, the deported Kalmyks, and the former inhabitants of the Valaam monastery. A North

Caucasian memory of the Caucasian war as well as the Cossack memory are also discussed. The article introduces a special section of the journal's issue on "Traumatic Memory" with contributions by E.-B.M. Guchinova, E.A. Zakharina and E.F. Krinko, E.A. Melnikova, V.A. Tanaylova, V.A. Shnirelman.

References

- Ushakin, S. 2009. "Nam etoi bol'iu dyshat"? O travme, pamiati i soobshchestvakh [We Have to Live with This Pain: On Trauma, Memory, and Communities]. *Travma: punkty* [Trauma: Points], edited by S. Ushakin and E. Trubina, 5–41. Moscow: NLO.
- Freud, Z. 1998. *Osnovnye psikhologicheskie teorii v psikhoanalize. Ocherk istorii psikhoanaliza: sbornik* [The Main Psychological Theories in Psychanalysis: A Survey of Psychoanalysis History]. St. Petersburg: Aleteiia.
- Shnirelman, V.A. 2021. *Travmaticheskaia pamiat': podkhody k izucheniiu i interpretatsii* [Traumatic Memory: Approaches to Study and Interpretation]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 6–29.
- LaCapra, D. 2014. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: John's Hopkins University Press.

ТРАВМАТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ОСТАРБАЙТЕРОВ И СПОСОБЫ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ В СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ ПАМЯТИ

Е.А. Захарина, Е.Ф. Кринко

Екатерина Александровна Захарина | <http://orcid.org/0000-0001-6410-8449> | gorelowa.kat@yandex.ru | младший научный сотрудник | ФГБУН “Федеральный исследовательский центр Южный научный центр Российской академии наук” (ЮНЦ РАН) (пр. Чехова 41, Ростов-на-Дону, 344006, Россия)

Евгений Федорович Кринко | <http://orcid.org/0000-0003-3008-5626> | krinkoef@gmail.com | д. и. н., главный научный сотрудник | ФГБУН “Федеральный исследовательский центр Южный научный центр Российской академии наук” (ЮНЦ РАН) (пр. Чехова 41, Ростов-на-Дону, 344006, Россия) | профессор | Южный федеральный университет (ул. Большая Садовая 105/42, Ростов-на-Дону, 344006, Россия)

Ключевые слова

остарбайтеры, Великая Отечественная война, мемориальная культура, память, принудительный труд, memory studies

Аннотация

Долгое время остарбайтеры или “восточные рабочие” оставались своеобразной фигурой умолчания в поле исторической памяти и не могли открыто говорить о трагических событиях своего прошлого. В данной статье рассмотрены особенности преодоления травматического опыта бывшими “восточными рабочими” в советский и постсоветский периоды. Авторы обратились к широкому кругу источников, которые с разных сторон помогают взглянуть на данную проблему. Внимание обращено на то, какое место занимали бывшие остарбайтеры в официальном нарративе о Великой Отечественной войне и в мемориальном пространстве. На материалах литературы и кинематографа был прослежен генезис и развитие художественных образов “восточных рабочих”. Отдельно рассмотрены проблемы взаимодействия остовцев с другой группой жертв национал-социализма – узниками концентрационных лагерей. На материалах интервью проанализированы характерные варианты нарративов остовцев и их стратегии повествования о своем прошлом.

Информация о финансовой поддержке

Публикация подготовлена в рамках реализации Государственного задания ЮНЦ РАН (номер проекта 122020100347-2)

Статья поступила 15.09.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 25.11.2022

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

Захарина Е.А., Кринко Е.Ф. Травматический опыт остарбайтеров и способы его преодоления в советской и постсоветской культуре памяти // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 11–29. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010025> EDN PLSAYA

Zakharina, E.A., and E.F. Krinko. 2023. *Traumatischen opyt ostarbaiterov i sposoby ego preodoleniia v sovetskoi i postsovetskoi kul'ture pamiati* [The Traumatic Experience of Ostarbeiters and Ways of Overcoming It in Soviet and Post-Soviet Memorial Culture]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 11–29. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010025> EDN PLSAYA

“Восточные рабочие” долгое время оставались непризнанными жертвами нацизма, поскольку труд на врага, пусть и принудительный, негативно воспринимался и оценивался в советской культуре памяти о Великой Отечественной войне. Оказавшись на Родине, многие бывшие оловцы из опасения подвергнуться наказанию и дискриминации были обречены на вынужденное молчание о своей жизни на чужбине, и это стало источником новой психологической травмы.

Только в 1990-х годах бывшие “восточные рабочие” стали получать денежные компенсации от Германии. Примерно в то же время несовершеннолетним узникам нацистских концлагерей и несовершеннолетним остарбайтерам были предоставлены льготы ветеранов Великой Отечественной войны. Позже всем оловцам стали засчитывать время принудительных работ в Германии в трудовой стаж (Полян 2002: 626–631). Уравнивание в правах воевавших за Родину с теми, кто “работал на врага”, вызвало несогласие у части ветеранской общности (Сдобнов 2017). И все же последние десятилетия дали возможность бывшим остарбайтерам выйти из тени забвения.

История “восточных рабочих” представлена во многих монографиях, сборниках документов и материалов, опубликованных прежде всего на Украине (Бондарь 2000; Смолий 2006; Пастушенко 2009 и др.), в России (Полян 2002; Вербицкий 2004; Арзамаскин 2015; Гаража 2022 и др.) и Беларуси (Кнатко и др. 1996–1997, 2003; Кнатко 2001; др.), откуда и были угнаны большинство оловцев. Эта тема поднималась также в работах исследователей из Германии и других стран (Homze 1967; Schwarze 1997; Herbert 1999; Spoerer 2001; Leh et al. 2008; др.). В указанных публикациях рассматриваются не только юридические, экономические и политические аспекты проблемы (распределение оловцев по регионам и отраслям экономики Третьего рейха, условия содержания и работы и проч.), но и повседневность принудительного труда, и другие вопросы. В связи с выплатой компенсаций в конце 1990-х годов было проведено социологическое исследование численности (к тому времени заметно сократившейся), здоровья и условий жизни бывших остарбайтеров (Рыбаковский и др. 1998). Под влиянием широкого распространения *memory studies* постепенно исследователи обращаются и к отражению судеб оловцев в различных формах исторической памяти (Грінченко 2010; Кричко, Захарина 2020; др.), при этом главное внимание уделяется собственным свидетельствам бывших “восточных рабочих” (Титаренко 2007; Лопан 2008; Тимофеева 2007; Грінченко 2012; др.). В целом сегодня это недостаточно реализованное, но перспективное направление исследований.

Цель данной статьи – выявление особенностей травматического опыта “восточных рабочих”, а также способов его преодоления в советской и постсоветской культуре памяти – предполагает решение нескольких взаимосвязанных задач: 1) определение круга исторических источников, позволяющих услышать “голоса” остарбайтеров, рассказывающих о своей жизни; 2) выделение наиболее характерных вариантов нарративов и стратегий повествования оловцев; 3) раскрытие специфики репрезентаций историй “восточных рабочих” через важнейшие средства актуализации и легитимизации прошлого – политику памяти, художественные образы и мемориальную культуру.

Характеристика источников

Первые публикации писем “восточных рабочих” появились уже в годы Великой Отечественной войны и имели пропагандистский характер. Издававши-

еся на оккупированной территории СССР газеты с начала 1942 г. печатали письма и рассказы остовцев о жизни в Третьем рейхе, призванные убедить советских граждан в том, что приезд в Германию на работу “дает им возможность повысить свою квалификацию, исправить пробелы убогого советского образования, познакомиться ближе с наукой и жизнью этой удивительной страны” (ЦДНИРО 1: Л. 3об). Прямо противоположный характер носили публикации писем “восточных рабочих” в советской печати. В них делался упор на тяжести условий жизни и труда, дезавуировались и объявлялись дезинформацией материалы оккупационной печати. Можно предположить, что помимо ненависти к врагу и сочувствия к остарбайтерам такие публикации должны были показать самим “восточным рабочим” и их близким, что советское руководство переживает за их судьбу.

С завершением Великой Отечественной войны публикация писем и дневников остовцев прекратилась, поскольку исчезла практическая потребность в таких материалах, хотя вопрос о рабском труде поднимался на Нюрнбергском процессе. Возвращавшиеся домой “восточные рабочие” проходили проверку и заполняли специальный опросный лист, как указывалось, с целью поименного учета “немецких рабовладельцев, виновных в эксплуатации и истязании советских граждан, для привлечения их к суду, а также для предъявления немецким захватчикам иска на возмещение затрат, произведенных на лечение и выплату пенсий советским гражданам в связи с утратой ими трудоспособности в немецкой неволе” (ГАРФ: Оп. 125. Д. 4. Л. 1). В соответствии с данной целью была разработана и структура опросного листа, в котором главное внимание уделялось обстоятельствам угона в Германию и другие страны, а также условиям принудительного труда и жизни в неволе: продолжительности работы, ее оплате, питанию, жилищу, снабжению необходимыми предметами, обувью, одеждой, охраны и пр. От опрашиваемых требовалось привести конкретные факты издевательств и насилия, указать, кто именно из немцев (венгров, румын и др.) руководил насильственным угодом, назвать администрацию предприятий или лагерей, полицейских и других лиц, виновных в истязании советских граждан, с целью привлечения виновных к ответственности (ГАРФ: Оп. 125. Д. 4. Л. 5). Тщательная фиксация сведений была связана с подготовкой судебных процессов над нацистскими военными преступниками. Однако бывшие остовцы далеко не всегда могли указать фамилии конкретных лиц (Кринко 2008; др.). Практически все опрашиваемые отмечали скудное питание, тяжелые условия труда и жизни, “суровую, нечеловеческую дисциплину” (ГАРФ: Оп. 16. Д. 561. Л. 42), за нарушение которой, как и за невыполнение производственных задач и распоряжений хозяина или администрации, следовали избиения (“Я до этого не работала, училась, не знала, как работают тяпкой и пока научилась я непрерывно избивалась плеткой” [ГАРФ: Оп. 16. Д. 550. Л. 3]). В то же время часть остарбайтеров признавала, что отношение лично к ним, а то “и к другим было не хорошее, но не издевались” (ГАРФ: Оп. 16. Д. 561. Л. 94об).

Долгое время эти и другие материалы, включая хранящиеся в фондах ряда архивов и музеев коллекции писем и воспоминаний “восточных рабочих”, оставались не востребованными. Лишь в 1990–2000-х годах они постепенно вводятся в научный оборот, часть воспоминаний, писем и опросных листов публикуется (Андрянов 1993; Попова 1997; Яцук 1996; Черненко 2001; Борко 2009; Кузнецов 2004; Беликов 2007; Грыбау 2005; Михалёва 2015; Velous 2019; Krinko, Zaharina 2019; Полян 2021; др.).

С 1990-х годов начался новый этап документирования судеб остовцев – в этом немаловажную роль сыграла выплата немецких компенсаций. Крупная

коллекция документов и материалов хранится в архиве историко-просветительского, благотворительного, правозащитного общества “Мемориал”*. Ее основу заложили около 400 тыс. писем бывших “восточных рабочих”, посчитавших, что через общество они смогут получить денежные средства. Сотрудники архива “Мемориала” практически первыми в России стали фиксировать рассказы остовцев. Часть из более чем 300 интервью с бывшими “восточными рабочими” опубликована (*Козлова и др.* 2016), большинство представлено в интернет-проекте “Та сторона”. Истории остовцев записывали Е.Ю. Рождественская и В.В. Семенова (*Рождественская, Семенова* 2020), Н.П. Тимофеева (*Таузендфройнд и др.* 2019; *Тимофеева* 2020) и другие.

В настоящее время исследователям доступны различные комплексы писем и воспоминаний остарбайтеров. Письма остовцев неоднократно рассматривались в работах как общего, так и специального характера (*Могильный* 1998; *Чиркова* 1999; *Пастушенко* 2003; др.), что позволило определить информативные возможности этого исторического источника, в значительной степени ограниченные цензурой.

Особый интерес представляет Фрейбургская коллекция из более чем 1,3 тыс. карточек, составленных неизвестным немецким цензором. Цензор выписывал из писем остарбайтеров типичные для тех лет выражения (“почтовые” стереотипы), песни и стихи, пословицы и поговорки, частушки, молитвы, пересказы снов и пророчества, эвфемизмы, неологизмы и пр., затем массив обрабатывался и систематизировался. Небольшая часть этих материалов опубликована в сборнике, подготовленном К.В. Чистовым и Е.Б. Чистовой (*Чистов, Чистова* 1998).

Несомненная ценность писем как исторических источников выражается в том, что они характеризуют внутренний мир остарбайтеров в период их пребывания в Германии. Но для выяснения особенностей осмысления остовцами своей судьбы важны прежде всего воспоминания, записанные в последние десятилетия, – их необходимо рассматривать с учетом опыта последующей жизни и рефлексии по поводу трагических событий прошлого.

Художественные образы

Первым опытом художественного воплощения образов остарбайтеров стали немецкие и советские плакаты военного времени, формировавшие, как и публикации писем этого периода, прямо противоположные представления о “восточных рабочих” в соответствии с требованиями пропаганды. Немецкие плакаты изображали сытых, довольных жизнью, улыбающихся, здоровых людей в чистой и аккуратной рабочей одежде. Советские же, напротив, – изможденных и оборванных, со слезами на глазах девушек, женщин, маленьких детей, а то и стариков, угоняемых в Германию или с мольбой о помощи протягивающих руки к предполагаемым освободителям. В пропагандистских целях использовались образы представителей наиболее незащищенных групп, подвергавшихся насилию, символами которого служили связанные руки, лагерные номера в форме бирки на шее или нашивки на одежде, колючая проволока.

В послевоенной советской художественной литературе тема “восточных рабочих” и их возвращения на Родину рассматривалась лишь в нескольких

* Включен в реестр иностранных агентов решением Министерства юстиции РФ от 4 октября 2016 г., ликвидирован постановлением Верховного суда России по иску Генеральной прокуратуры 28 декабря 2021 г.

произведениях. Первой в этом ряду следует отметить повесть С.Н. Самсонова “По ту сторону” (1949). Предназначенная для школьников, она рассказывала о том, как оказавшиеся на работе в Германии советские подростки, не зная страха, вели героическую борьбу с врагами, стремившимися превратить их в рабов. Судьбы оstarбайтеров упоминалась в повестях В.Л. Кашина “Тонимые во мраке” (1964) и “Вдогонку за жизнью” (1976), романах А.В. Кузнецова “Бабий Яр” (1966) и И.М. Голосовского “О них молчали сводки” (1967), в некоторых других произведениях, авторы которых стремились сорвать с оstarбцев ярлык предателей, вписать их в советскую культуру памяти о войне.

Главной книгой, с которой связано обращение к теме оstarбайтеров в советской литературе, стал автобиографический в своей основе роман ростовского писателя В.Н. Сёмина «Нагрудный знак “OST”». В 1976 г. роман был опубликован в журнале “Дружба народов”, через два года вышел отдельной книгой, позже был переиздан в Польше, Чехословакии, ГДР, ФРГ. Уже после смерти автора в журнале “Дружба народов” было опубликовано продолжение – незавершенный роман “Плотина” (1981), посвященный освобождению и репатриации оstarбайтеров. Повествование в обоих романах ведется от первого лица – подростка, считавшегося в лагере “малолеткой” (Сёмин 2015: 63), но обязанного работать наравне со взрослыми, постоянно испытывавшего голод, страх и ненависть, стремившегося выжить, несмотря на каторжный труд и постоянное унижение. Опираясь на личные воспоминания, В.Н. Сёмин смог уйти от ходульных черно-белых образов и героической патетики, воссоздав противоречивость поведения и нравственности оstarбцев в Германии, отметив сложности их возвращения на Родину. В романе “Сладостно и почетно” Ю.Г. Слепухина – еще одного бывшего оstarбца, выходца с юга РСФСР – угнанная девушка попадает к немецкому профессору и его жене, где работает помощницей по хозяйству (1985). Документальная повесть В.С. Липского и Б.И. Чалого “Люби меня при всякой доле” повествует о судьбах белорусов и украинцев, угнанных в Германию (1989).

Еще меньше внимания оstarбайтерам уделялось в советском кинематографе. Им посвящен ряд эпизодов в фильмах “Жаворонок” (1965), где молодые оstarбки, работавшие на полях, радуются угнанному советскими военнопленными танку и помогают беглецам скрыться, и “Бабье царство” (1967), где показана трагическая сцена угона юношей и девушек в Германию.

В целом тему принудительного труда советских граждан в Германии следует признать недостаточно проработанной в советской художественной литературе и советском кинематографе. Упор делался на насильственном угоне, тяжелом положении оstarбцев в Германии и их героическом сопротивлении немцам, не уделялось внимания ни обстоятельствам их возвращения на Родину, ни их последующей судьбе. В период перестройки в литературе появились эпизоды доброжелательного обращения хозяев с “восточными рабочими”. В современных российских художественной литературе и кинематографе (за исключением документального) тема практически не представлена. Даже книги В.Н. Сёмина были переизданы после длительного перерыва только в 2015 г.

Мемориальная культура

В 1999 г. в Таганроге был открыт памятный знак с надписью: “Таганрожцам – узникам фашистских лагерей 1941–1945 гг. Их было более 27 тысяч”. Здесь не упоминаются оstarбайтеры, но сам памятный знак установлен вблизи места,

где во время оккупации города находилась Биржа труда (Памятник таганрожцам б.г.).

Единственный широко известный на постсоветском пространстве памятник, посвященный непосредственно украинским остарбайтерам – стела из серого гранита с бронзовой фигурой девочки с куклой в руке, – был открыт в 2005 г. в Киеве в окрестностях Бабьего Яра – крупнейшего мемориального комплекса на Украине, возведенного в память о жертвах национал-социализма (Памятник остарбайтерам б.г.).

Главной мемориальной формой рассказа о судьбе остарбайтеров в современной России стали тематические экспозиции, но их количество не велико. В 2005 г. в Музее современной истории России была открыта одна из них под названием «Невольники “Третьего рейха”» (Сдобнов 2017). В 2011 г. Фонд мемориальных комплексов Бухенвальд и Миттельбау-Дора по инициативе и при поддержке Фонда “Память, ответственность и будущее” представил в Центральном музее Великой Отечественной войны на Поклонной горе историческую выставку “Принудительный труд. Немцы, подневольные работники и война” (Вагнер и др. 2011). В 2018 г. была организована инсталляция “Postscriptum: Восточные рабочие в Третьем рейхе”, в создании которой участвовали московские школьники. Основанная на письмах бывших остовцев, инсталляция рассказывала о повседневности и труде этих людей на заводах и фермах, об освобождении и последующей жизни в СССР. В сентябре 2020 г. была открыта научно-просветительская двуязычная мобильная выставка, подготовленная совместно “Группой за мир” г. Люденшайде и Таганрогским институтом имени А.П. Чехова (филиалом) Ростовского государственного экономического университета (Ростовского института народного хозяйства). Представленные на ней материалы характеризуют систему организации рабского труда в Третьем рейхе на примере земли Северного Рейна – Вестфалии, распределение остарбайтеров по предприятиям и лагерям и другие аспекты проблемы (Агеева 2021).

В ряде выставок тема принудительного труда советских граждан в Германии связывается с историей нацистских концлагерей и антифашистского сопротивления. Например, в экспозиции школьного музея “Антифашист”, созданного на базе ростовской гимназии № 52 еще в 2005 г. и в настоящее время носящего имя А.А. Печерского, наряду с коллекцией личных вещей, подаренных бывшими советскими военнопленными и узниками лагерей, представлено несколько мемуаров остарбайтеров.

Большинство мемориальных объектов, посвященных “восточным рабочим”, располагается в Германии: такие памятники есть в Берлине, Кельне, Зигене, Радене, Штольберге и многих других немецких городах и селах, где размещались трудовые лагеря и находятся братские могилы остарбайтеров (Остарбайтеры или рабы 2018; Памятники и мемориалы 2018). Первые памятники появились в Германии на местах захоронений “восточных рабочих” по инициативе советских органов репатриации сразу по окончании войны. Так, 13 ноября 1945 г. был установлен мемориал жертвам фашизма в Брауншвейге на иностранном кладбище, где покоятся 1211 подневольных работников и военнопленных (преимущественно советских граждан и поляков) (Braunschweig n.d.).

Во многих других местах памятники также стоят на общих братских могилах военнопленных и подневольных рабочих из СССР и других стран. Так, в г. Ноймаркт мемориал установлен на военном кладбище, где похоронено 5049 военнопленных и людей, угнанных на работы в основном из СССР, Польши, Югославии и Румынии. Один из самых масштабных таких памятников появился

в лесопарке Биттермарк на юге Дортмунда в 1960-х годах. Здесь погибло более 3 тыс. подневольных рабочих, военнопленных и участников движения сопротивления из разных стран. Инициатива установки памятников нередко исходила от общественных организаций, в первую очередь пацифистской направленности, и поддерживалась церковью. Так, в г. Юлих на месте захоронения заключенных трудового лагеря “Иктебах” католической организацией “*Rach Christi*” 31 октября 1985 г. был установлен и освящен епископом Дюссельдорфским Лонгиным железный православный крест на каменном постаменте (*Jülich-Iktebach-Mahn- und Gedenkstätte Lager n.d.*). В отдельных случаях мемориальные объекты, связанные с остовцами, вызывали противоречия и конфликты внутри немецкого общества. Так, инициатива “Группы за мир” по созданию памятника в г. Люденшайде на месте трудового лагеря “Хунсвинкель”, где погибло 550 заключенных, встретила противодействие со стороны городских властей, пытавшихся предать забвению данный факт. Но под давлением общественности городской совет уступил, и в 1997 г. была открыта мемориальная плита, посвященная жертвам принудительного труда (*Агеева 2021*). В Нюрнберге решение установить памятник иностранным рабочим было принято городским советом еще в 1987 г., однако реализовано только через 20 лет, в 2007 г. (*Mahnmal “Transit” 2007; Zwangsarbeiter-Denkmal 2014*). Уделяется внимание и детям, угнанным вместе со своими матерями в Германию или уже родившимся в неволе. В гамбургском квартале Лангенхорн, где ранее находился детский барак трудового лагеря, появилось 49 “камней преткновения” с именами детей, погибших там во время войны (Забывшие дети б.г.).

Тема принудительного труда иностранных рабочих нашла свое отражение и в музейных экспозициях и выставках в Германии. Например, документальная экспозиция г. Берлина “Война Германии против Советского Союза 1941–1945”, подготовленная к 50-летию нападения Германии на Советский Союз, была открыта 15 июня 1991 г. при участии немецких и российских историков (руководитель Р. Рюруп) и включала специальный блок “Советские граждане на принудительных работах”, содержащий извлечения из документов и фотографии (*Рюруп 1992*).

При этом в экспозициях германских музеев приводятся не только сведения о тяжелой судьбе остовцев, но и примеры доброжелательного отношения к ним немцев. В постоянной экспозиции музея Берлин–Карлсхорст сообщается о том, что с работниками из СССР “обращались значительно хуже, чем с работниками из других стран” (*Германо-российский... 2014*). Но в качестве примера приведена персональная история А.И. Комар-Коломиец, угнанной в феврале 1942 г. из Полтавской области Украинской ССР и попавшей на работу к семье Брендель: «В отличие от большинства так называемых “остарбайтеров” девушка была принята радушно», ей разрешили снять нашивку “OST”, и она даже участвовала “в празднике конфирмации сына семейства Тео Бренделя”. Представлена в экспозиции и самодельная шкатулка, изготовленная и подаренная одним из остарбайтеров немецкой семье в знак благодарности (Там же). Такие примеры призваны разрушать стереотипы об одинаково суровой для всех “немецкой каторге” и показывать, что люди сохраняли человеческие отношения и в условиях нацистской диктатуры.

Таким образом, тема остарбайтеров практически не представлена в мемориальном пространстве России и других постсоветских стран; можно отметить лишь отдельные выставки и экспозиции. В рамках сложившейся в Германии мемориальной культуры остовцам уделяется определенное место, хотя и значи-

тельно меньшее, чем другим жертвам нацизма, а создание мемориальных объектов порой вызывает общественные разногласия. Одним из проявлений присущей Германии “культуры вины” стали приглашения еще в советский период на места концлагерей их бывших узников. В 1978 г. по приглашению мюнхенского издательства “Бертельсманн” Германию посетил и В.Н. Сёмин. Однако подавляющее большинство остарбайтеров было лишено такой возможности и не было знакомо с мемориальными практиками Германии.

Стратегии преодоления психологической травмы

Рассказывая о своей жизни, разные группы бывших остарбайтеров придерживались различных стратегий описания своего прошлого. Такие стратегии можно разделить на три большие группы, при этом они проявляются в отдельных нарративах с разной степенью интенсивности.

Первая – стратегия оправдания своей судьбы и своего поведения в Третьем рейхе. Те, чьи рассказы могут быть отнесены к этой группе, в ходе интервью стремились избежать риска подвергнуться общественному ostracismу, что говорит об устойчивом восприятии себя как дискриминируемых, в отличие от других свидетелей и участников войны. Например, немало бывших остарбайтеров подчеркивали бессмысленность попыток побега и отсутствие возможностей для их успешной реализации, даже когда интервьюеры их об этом не спрашивали и тем более ни в чем не упрекали: “И потом вы учтите, – вы языка не знаете. Это вот у нас можно в любом месте, в любом направлении бежать. Но там то вы этого никак не сделаете” (Кожаев 1992). О.М. Коршакова отмечала, что за все время проживания в трудовом лагере при фабрике никто из “восточных рабочих” не был избит, не умер от голода или других болезней. Рабочих отпускали гулять в город: “Нас пускали раз, я не знаю, то ли два раза в месяц, то ли каждое воскресенье, в город нас пускали. – Без охраны? Можно было прямо без охраны...? – Да. А куда вы убежите?!” (Коршакова 1992).

Многие остарбайтеры во время проверки в фильтрационных лагерях старались скрыть, что они работали в военной промышленности, и указывали, что трудились в сельском хозяйстве. В ходе интервью в 1990–2000-х годах, когда Германия выплачивала компенсации жертвам принудительного труда, бывшие остарбайтеры, казалось бы, больше могли не скрывать этих фактов своего прошлого, но они все равно старались как-то оправдать свою работу на предприятиях Третьего рейха. Например, А.Ф. Кожаев, работавший инженером-электриком на заводе по производству ракет “Фау-2”, подчеркивал, что это оружие предназначалось для использования не на Восточном фронте, а против Англии, что позволяло ему не испытывать никакого дискомфорта: “Я знал, что это только на Англию. <...> Потому что я видел, что оно летит, через нас летело” (Кожаев 1992). Возможность применения “Фау-2” против англичан находит объяснение не только в традиционных противоречиях с ними, но и в том, что У. Черчилль задерживал открытие Второго фронта, о чем респондент, очевидно, узнал уже после войны.

Некоторые остарбайтеры, за отсутствием, по их мнению, каких-либо героических эпизодов в своей военной биографии, во время повествования стараются перескочить от самого трагического момента – угона – сразу к самому радостному и смелому моменту – возвращению на родину. Можно предположить, что в отдельных интервью бывшие остарбайтеры пытались представить себя в более выгодном свете. Например, А.И. Малаховская (Никитина), угнанная из

Киева в 1943 г., в начале интервью говорит о том, что ее поймали во время облавы, подчеркивая случайность произошедшего: “И вот, я попала под эту облаву совершенно случайно, совершенно случайно” (Малаховская 1992). Однако потом в ее рассказе прорывается сожаление по поводу неверного решения, позволяющее предположить, что отъезд все-таки зависел от нее: “Осенью ведь уже ж Киев освобождали. Понимаете, вот ещё бы полгода, чего я поехала. Ну, это, наверное, вот судьба, вот в этом судьба, да” (Малаховская 1992).

Следующую стратегию повествования о своем прошлом можно условно назвать обвинительной, она встречается гораздо реже первой. В интервью такие респонденты выражают свое недовольство руководством СССР в военный период: “Сначала была так называемая советская власть, которая состояла из окруженцев военных, потому что городская власть вся сбежала в одну ночь просто” (Аграновская 1989). Часто они не стесняются рассказывать о положительных сторонах жизни в Германии: “Я ж говорю... я ж не вру, там очень хорошо было, очень хорошо вот в этом... в первом...” (Малаховская 1992). Даже еда по дороге в Германию кажется лучше, чем та, которую давали по дороге домой: “Кормили чем-нибудь там, в дороге? <...> Давали даже, по-моему, лучше, чем обратно, чем наши давали” (Малаховская 1992).

В нарративах, относимых к этой группе, авторы рассказывают о дружеских отношениях с немцами и даже выражают им за это признательность: “...я благодарна за то, что именно вот когда я была в плену, девочка... Человеческое отношение <...> они меня научили доброте <...> Собственно говоря, почему мне туда бы хотелось, что я жизнь начинала там. Я часто говорю, что у чужих я была своя, а у своих я чужая” (Веселовская 1991).

Не вернувшиеся после войны на Родину бывшие остовцы не стесняются упоминать и о своих свободных встречах с другими иностранными рабочими: “...группа бельгийцев была, группа русских девочек. Ну, мы там вместе сходились, там, где-нибудь в кафе: посидим, поговорим, там винца попьём” (Валихова б.г.). Более того, представители этой группы респондентов подчеркивают, как им повезло, что их освободили американские, а не советские войска: “Но, хочу сказать, когда они были освобождены советскими войсками, то все эти освобождённые, они должны были пешком идти от Гамбурга в Сибирь” (Валихова б.г.).

Третья стратегия рассказа о своем прошлом – стратегия участников сопротивления. Ее придерживаются бывшие остарбайтеры, оказывавшие сопротивление нацистам на оккупированной территории, по дороге в Германию или уже на принудительных работах, попавшие в наказание за это в концентрационные лагеря или тюрьмы. Эти респонденты с гордостью рассказывают о своем бесстрашии: «Вот это бывает такое состояние аффекта, как вот говорят. Я разворачиваюсь и этой кастрюлей ее по спине раза три огрела. Бросила эту кастрюлю, выскочила, и побежала прямо к полицая <...> А возле церковной площади стоят три танка, на танках сидят танкисты, молодые ребята. И вот я, значит, прохожу, иду в лавку за хлебом, а они мне кричат: “Маруська, Маруська иди к нам!” Я, значит, прошла мимо них, поворачиваюсь и по-немецки им сказала: “Поцелуйте меня в одно место”» (ПМА 2010). Рассказывая о питании и повседневной жизни, эти респонденты подчеркивают свое униженное положение: “И нам столовую сделали, где мужские туалеты. Вот было семь туалетов, а вот здесь [стояли] столы” (ПМА 2022).

Узники концлагерей и участники антифашистского сопротивления еще в советское время имели совершенно иные, чем остарбайтеры, статус, возможности

и права, в том числе право вступать в соответствующие общественные объединения – остарбайтеров в них не принимали (Захарина 2021: 96–99). Так, в отчете о работе Ростовской секции бывших узников фашистских концлагерей (создана в 1963 г.) за 1977 г. отмечено, что “Бондаренко В.Т. выведена из Совета секции и вообще из секции – установлено, что она не была в концлагере, а находилась в ОСтОвском лагере” (ЦДНИРО 2: Д. 1. Л. 10). В отличие от остарбайтеров, бывшие узники концлагерей могли публично рассказывать о своем прошлом, вести воспитательную работу со школьниками и студентами. Общественные организации узников диктовали своим членам, как они должны публично рассказывать о прошлом: “...делать упор на жестокости фашизма, пытках, терроре, истреблении народов” (ЦДНИРО 2: Д. 9. Л. 7). При подготовке к выступлению предлагалось пользоваться специальным методическим пособием, привлекать документальную и художественную литературу (Там же).

Бывшие узники подчеркивали, что попали в лагерь именно из-за отказа работать на врага: “Я вот так, я попал туда, потому что не работал, потому что не подчинялся их законам, вот поэтому попал, да, вот за это и получил” (Турняк б.г.). Многие угнанные с оккупированных советских территорий на принудительные работы, а затем оказавшиеся в концлагерях, не отождествляли вообще себя с остовцами: “Ну, я ведь нигде никогда не скрывал, что я был в концлагере” (Малеваный б.г.).

Следует отметить, что выделенные стратегии редко представлены в чистом виде и в нарративах бывших остарбайтеров могут использоваться разные модели описания прошлого. Тем не менее эти стратегии можно рассматривать как основные в преодолении травматического опыта остарбайтерами. Одни бывшие “восточные рабочие”, рассказывая о своем прошлом, стараются оправдать отдельные эпизоды своих биографий или умолчать о них. Другие обвиняют в пережитых страданиях не только нацистское, но и советское руководство. Наконец, третьи перестали идентифицировать себя с остарбайтерами и даже осуждают других, которым не хватило мужества совершить побег или акт саботажа или принять участие в других формах сопротивления нацистам.

Остарбайтеры как новые коммеморативные акторы: кейс Ростова-на-Дону

К началу 1990-х годов количество бывших узников концлагерей сократилось, встал вопрос о продолжении деятельности их общественных объединений. В 1993 г. в состав Ростовской ассоциации борцов антифашистского сопротивления и жертв нацистских репрессий были приняты остарбайтеры, проживающие в Ростовской области. Они составили отдельную группу жертв нацистского режима, куда, помимо них, вошли также лица, находившиеся в детских домах в Германии, и лица, преследуемые по расовым признакам (ЦДНИРО 2: Д. 37. Л. 5). С этого момента Ростовское общество взяло на себя функцию помощи в оформлении документов для компенсаций (Там же: Д. 36. Л. 10). В 1997 г. была создана специальная секция «по оформлению для представления в органы Министерства труда и социального развития Ростовской области и в Фонд взаимопонимания и примирения предложения по выдаче удостоверений “несовершеннолетних узников” и компенсации» (Там же: Д. 47. Л. 1). Подобные функции выполняли и другие общественные организации узников на постсоветском пространстве (Лосев 2001).

За счет присоединившихся к узникам остовцев численность ростовской организации, насчитывавшей в 1977 г. всего 70 человек, в 2006 г. достигла 2100 человек (ЦДНИРО 2: Д. 62. Л. 3). Но остарбайтеры никак не проявляли себя в рамках объединения: не предлагали новых тем для выступлений, не посещали собрания (Литвинов 2003: 2–4). Прошедшие же концлагеря, напротив, подчеркивали свою идентичность узников: например, приходили на парады 9 мая в полосатых жакетах, напоминавших лагерные робы (ЦДНИРО 2: Д. 36. Л. 6), а в Уставе общества с 1998 г. было закреплено, что только “бывшие политзаключенные фашистских тюрем и концлагерей” имеют право на ношение специальных значков с символикой ассоциации (Там же: Д. 50. Л. 4). К остовцам у части узников сохранилось презрительное отношение: “Они остарбайтеры, они у хозяина работали, они кушали, спали, ели, детей рожали от немцев, а что они пристраиваются к нам, я не понимаю” (ПМА 2020).

В новых политических реалиях трагический опыт узников и остарбайтеров стал востребованным. В первый день заседания по делу о геноциде советского народа в Ростовской области во время Великой Отечественной войны 10 февраля 2022 г. в качестве свидетелей выступили К.И. Сисюкина и В.А. Яковлева. Обе они девочками-подростками были угнаны в Германию на принудительные работы, но только К.И. Сисюкина, арестованная за попытку побега и находившаяся в тюрьме Зонтхофена, могла считаться узником. В ходе слушаний материалов дела суд фактически приравнял рабочие лагеря, в которых на территории Германии содержались остарбайтеры, к концентрационным лагерям (На Дону 2022).

* * *

В советское время остарбайтеры, нередко скрывая факты своего прошлого, самостоятельно решали вопросы преодоления травматического опыта. Художественные образы, созданные в советской литературе и кинематографе, не раскрывали всего драматизма их судьбы до публикации книги В.Н. Сёмина в конце 1970-х годов. Лишь отдельная группа бывших остовцев – узников концентрационных лагерей могла не только публично говорить о своем прошлом, но и участвовать в воспитании молодого поколения, выступать для них примером стойкости.

В постсоветское время “восточные рабочие”, казалось бы, вышли из тени забвения. Но они так и остались скорее молчаливыми наблюдателями, нежели акторами мемориальной политики. В отличие от узников концлагерей, они не смогли сформировать за десятки послевоенных лет традиций общности и солидарности в представлении своих интересов. На сегодняшний день остарбайтеры так и не обрели узнаваемых образов в символическом мемориальном пространстве. Их судьбы не были отражены в мемориальных формах и коммеморативных практиках, что не позволяет говорить об их моральной и политической реабилитации в пространстве исторической памяти СССР и современной России.

Источники и материалы

Аграновская 1989 – Аграновская Галина Фёдоровна // Та сторона. Устная история военнопленных и остарбайтеров. 01.01.1989. <http://archive.tastorona.ru/documents/57c9e8feac7fd35500bf87b2#>

Беликов 2007 – Беликов В. На двух архипелагах // Сквозь две войны, сквозь два архипелага... Воспоминания советских военнопленных и остовцев / Ред. П. Полян, Н. Поболь. М.: РОССПЭН, 2007. С. 291–349.

- Бондарь 2000* – *Бондарь В.В.* (ред.) OST – тавро неволі. Збірник матеріалів і документів / Под ред. В.В. Бондаря. Кіровоград: Мавік, 2000.
- Борко 2009* – *Борко М.С.* Мені не зламали крила. Автобіографічний твір. Переяслав-Хм., 2009.
- Вагнер и др. 2011* – Вагнер Й.-Х., Книгге Ф., Люттгенду Р.-Г. (ред.) Принудительный труд. Немцы, подневольные работники и война. Веймар: [б.и.], 2011.
- Валихова б.г.* – Валихова Зинаида // Та сторона. Устная история военнопленных и оstarбайтеров. <http://archive.tastorona.su/documents/558c49ca293a700a00a5d6f5#>
- Веселовская 1991* – Татьяна Игнатьевна Веселовская // Та сторона. Устная история военнопленных и оstarбайтеров. 01.01.1991. <http://archive.tastorona.su/documents/55a8dd330bae2c0c005075ab#fragment=paragraph-253>
- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-7021.
- Германо-российский... 2014* – Германо-российский музей Берлин–Карлсхорст: каталог постоянной экспозиции. Берлин: Германо-российский музей Берлин–Карлсхорст, 2014.
- Грыбаў 2005* – *Грыбаў М.М.* Запіскі оstarбайтэра. Брэст: Акадэмія, 2005.
- Забутые дети б.г.* – Забутые дети подневольных работниц “третьего рейха” // Deutsche Welle. <https://www.dw.com/ru/zabytye-deti-podnevolnyh-rabotnic-tretego-rejha/a-55103913?maca=rus-rss-ru-all-1126-xml-mrss> (дата обращения: 07.02.2022).
- Кнатъко 1996–1997* – *Кнатъко Г.Д. и др.* (сост.) Белорусские оstarбайтеры. Угон населения Беларуси на принудительные работы в Германию. Документы и материалы: В 2 кн. Минск: НАРБ, 1996–1997.
- Кнатъко и др. 2003* – *Кнатъко Г.Д. и др.* (сост.) Оstarбайтеры. Принудительный труд белорусского населения в Австрии. Документы и материалы – Ostarbeiter. Weißrussische Zwangsarbeiter in österreich Dokumente und Materialien. Graz; Минск: Veröffentlichungen des Ludwig Boltzmann – Instituts für Kriegsfolgen-Forschung, 2003.
- Кожаяев 1992* – Кожаяев Аркадий Филиппович // Та сторона. Устная история военнопленных и оstarбайтеров. 15.07.1992. <http://archive.tastorona.su/documents/5764679973ca461300d5da9b#>
- Коршакова 1992* – Коршакова Ольга Михайловна. 01.02.1992 // Та сторона. Устная история военнопленных и оstarбайтеров. <http://archive.tastorona.su/documents/57cd413dac7fd35500bf87ec#>
- Кузнецов 2004* – *Кузнецов М.* Это тоже наша история: национал-социализм глазами малолетнего узника. Исповедь о пережитом. Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2004.
- Литвинов 2003* – *Литвинов В.В.* Послание // Судьба. 2003. № 4 (86). С. 2–4.
- Лосев 2001* – Лосев Иван Васильевич // Та сторона. Устная история военнопленных и оstarбайтеров. 13.09.2001. <http://archive.tastorona.su/documents/5865100b54d936190016a899#entityId=588dc708b6d68f0e00746097>
- Малаховская 1992* – Малаховская (урожд. Никитина) Александра Ильинична // Та сторона. Устная история военнопленных и оstarбайтеров. 11.06.1992. <http://archive.tastorona.su/documents/58f3b92beeee531b004952bd#>
- Малеванный б.г.* – Малеванный Анатолий Трофимович // Та сторона. Устная история военнопленных и оstarбайтеров, б.г. <http://archive.tastorona.su/documents/58484bb0c3ce051200dc0239#> (дата обращения: 23.02.2022).
- Михалёва 2015* – *Михалёва А.И.* Где вы, мои родные...?: Дневник оstarбайтера. М.: АСТ, 2015.

- На Дону 2022 – На Дону прошло первое судебное заседание по делу о признании геноцида мирного населения со стороны нацистов в годы Великой Отечественной. 10.02.2022 // Официальный портал Правительства Ростовской области. <https://www.donland.ru/news/17099>
- Остарбайтеры или рабы 2018 – Остарбайтеры или рабы Третьего рейха. 10.11.2018. <https://wwii.space/остарбайтеры-или-рабы-третьего-рейха>
- Памятник оstarбайтерам б.г. – Памятник оstarбайтерам. <https://vkieve.net/ramyatniki-skulptury/ramyatnik-ostarbajteram> (дата обращения: 12.02.2022).
- Памятник таганрожцам б.г. – Памятник таганрожцам – узникам фашистских лагерей (Таганрог) // Wikimapia. <https://clck.ru/UZ3ze> (дата обращения: 16.04.2021).
- Памятники и мемориалы 2018 – Памятники и мемориалы Германия. Ч. 4. 22.11.2018. <https://wwii.space/памятники-и-мемориалы-германия-часть-4/2>
- ПМА 2010 – Полевые материалы авторов (ПМА). Респондент Дедеянц Тамара, 1925 г.р. Запись 04.08.2010, г. Майкоп. Интервьюер Е.Ф. Кринко.
- ПМА 2020 – ПМА. Респондент Ищенко Тамара Дмитриевна. Запись 30.10.2020. Ростов-на-Дону. Интервьюеры: Е.Ф. Кринко, Е.А. Захарина.
- ПМА 2022 – ПМА. Респондент Сисиюкина Клавдия Ивановна. Запись 26.01.2022. Ростов-на-Дону. Интервьюер Е.А. Захарина.
- Полян 2021 – Полян П. “Если только буду жив...”. 12 дневников военных лет. СПб.: Нестор-История, 2021.
- Попова 1997 – Попова Е. Оstarбайтер 2021: моя жизнь в Германии в 1942–1943 гг. Стихи разных лет. М.: Воскресенье, 1997.
- Рюруп 1992 – Рюруп Р. (ред.) Война Германии против Советского Союза 1941–1945. Документальная экспозиция. Каталог. 2-е изд. Берлин, 1992.
- Сдобнов 2017 – Сдобнов С. Авторы книги “Знак не сотрется”: «Долгие годы ими никто не гордился, они не были “участниками войны”» // АфишаDaily. 28.11.2017. <https://daily.afisha.ru/brain/7512-dolgie-gody-imi-nikto-ne-gordilsya-oni-ne-byli-uchastnikami-voyny>
- Сёмин 2015 – Сёмин В.Н. Нагрудный знак “OST”. М.: Изд-во АСТ, 2015.
- Турняк б.г. – Турняк Виктор Иванович // Та сторона. Устная история военнопленных и оstarбайтеров, б.г. <http://archive.tastorona.ru/documents/8a6fb919158387c6b6b4f83b89881eal#> (дата обращения: 17.02.2022).
- ЦДНИРО 1 – Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 69.
- ЦДНИРО 2 – ЦДНИРО. Ф. Р-3728. Оп. 2.
- Черненко 2001 – Черненко М. Чужие и свои. Документальная повесть. М.: Дружба народов, 2001.
- Ящук 1996 – Ящук В. (ред.) Оstarбайтери: спогади жителів Рівненщини, вивезених гітлерівцями на каторжні роботи до Німеччини. Рівне: Азалия, 1996.
- Braunschweig n.d. – Braunschweig – Ausländerfriedhof Am Brodweg // KRIEGSGRÄBERSTÄTTEN. <https://kriegsgraeberstaetten.volksbund.de/friedhof/braunschweig-auslaenderfriedhof-am-brodweg> (дата обращения: 12.02.2022).
- Krinko, Zaharina 2019 – Krinko E., Zaharina E. “We had to Go to the Camps of Russian Workers and Give Performances...”: Documents about the Life of Ostarbeiters in Germany // Russkii Arkhiv. 2019. No. 1. P. 80–91.
- Jülich-Iktebach-Mahn-und Gedenkstätte Lager n.d. – Jülich-Iktebach-Mahn-und Gedenkstätte Lager // KRIEGSGRÄBERSTÄTTEN. <https://kriegsgraeberstaetten.volksbund.de/friedhof/juelich-iktebach-mahn-und-gedenkstaette-lager> (дата обращения: 01.02.2022).

- Mahnmal “Transit” 2007 – Mahnmal “Transit” erinnert an NS-Zwangsarbeiter // DerStandard 24.10.2007. <https://www.derstandard.at/story/3074608/mahnmal-transit-erinnert-an-ns-zwangsarbeiter>
- Zwangsarbeiter-Denkmal 2014 – Zwangsarbeiter-Denkmal (2007) // BAUZEUGEN. Architektur 1933-45. Nachkriegsarchitektur. Lost Places 16.03.2014. <https://bauzeugen.wordpress.com/2014/03/16/zwangsarbeiter-denkmal-2007>

Научная литература

- Агеева В.А.* Отражение событий Великой Отечественной войны в экспозиции международной мобильной двуязычной выставки “Диалог памяти – путь к миру” // Личность. Общество. Государство: проблемы развития и взаимодействия. К 115-й годовщине рождения российского парламентаризма. 37 Адлерские чтения. Сборник статей Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. 22–26 октября 2021 г. / Отв. ред. А.А. Зайцев. Краснодар: Традиция, 2021. С. 5–10.
- Андрянов В.И.* Память со знаком OST: судьба “восточных рабочих” в их собственных свидетельствах, письмах и документах. М.: Воскресенье, 1993.
- Арзамаскин Ю.Н.* Тайны советской репатриации. М.: Вече, 2015.
- Вербицкий Г.* Остарбайтеры: история россиян, насильственно вывезенных на работы в Германию во время Второй мировой войны. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2004.
- Гаража Н.А.* “Восточные рабочие”. Труд и повседневная жизнь советских граждан в Третьем рейхе. 1941–1945. М.: Прометей, 2022.
- Грінченко Г.Г.* Між визволенням і визнанням: примусова праця в нацистській Німеччині в політиці пам’яті СРСР і ФРН часів “холодної війни”. Харків: НТМТ, 2010.
- Грінченко Г.Г.* Усна історія примусу до праці: метод, контексти, тексти. Харків: НТМТ, 2012.
- Захарина Е.А.* Ростовское общество бывших узников концлагерей как актор формирования памяти о Великой Отечественной войне // КЛИО-2021. Материалы Всероссийской ежегодной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых / Отв. ред. Е.А. Матвеева. Иркутск: Иркутский гос. ун-т, 2021. С. 96–99.
- Кнатько Г.Д.* (ред.) Белорусские остарбайтеры: историко-аналитическое исследование / Под ред. Г.Д. Кнатько. Минск: НАРБ, 2001.
- Козлова А., Михайлов Н., Островская И., Щербакова И.* (сост.) Знак не сотрется: судьбы остарбайтеров в письмах, воспоминаниях и устных рассказах. М.: Agey Tomesh, 2016.
- Кринко Е.Ф.* Опросные листы несовершеннолетних “остовцев” Кубани как исторический источник // Вестник архивиста Кубани: историко-архивный альманах (Краснодар). 2008. № 3. С. 99–102.
- Кринко Е.Ф., Захарина Е.А.* “Восточные рабочие”: динамика представлений и образов в СССР и современной России // Наследие веков. 2020. № 2. С. 45–56.
- Лапан Т.* Усні історії галичан-остарбайтерів: специфіка примусового досвіду // Схід/Захід: Іст.-культ. зб. Вип. 11–12. Харків: НТМТ, 2008.
- Могильний В.* Українська кореспонденція на тлі Берлінської перевіряльні чужинних листів // Український філателістичний вісник. 1998. № 5 (50). С. 89–98.

- Пастушенко Т.В.* Про що листувалися між собою українські примусові робітники в Німеччині в роки Другої світової війни // Сторінки воєнної історії України. Вип. 7: У 2 ч. Ч. 1. Київ, 2003. С. 227–233.
- Пастушенко Т.В.* Остарбайтери з Київщини: вербування, примусова праця, репатріація (1942–1953). Київ: Інститут історії України НАН України, 2009.
- Полян П.М.* Жертвы двух диктатур: жизнь, труд, унижения и смерть советских военнопленных и оstarбайтеров на чужбине и на родине. М.: РОССПЭН, 2002.
- Рождественская Е.Ю., Семенова В.В.* Женский опыт войны: оккупация, принудительный труд, стигма оstarбайтерки // Новое прошлое. 2020. № 4. С. 76–95.
- Рыбаковский Л.Л., Князев В.А., Захарова О.Д.* Остарбайтеры: численность, здоровье и условия жизни в современной России. М.: ИСПИ, 1998.
- Смолий В.А.* (ред.) “...То була неволя”. Спогади та листи оstarбайтерів. Київ: Інститут історії України НАН України, 2006.
- Таузендфройнд Д., Тимофеева Н.П., Евдокимова Т.В.* Принудительный труд в нацистской Германии: онлайн-архив интервью и связанная с ним учебная онлайн-платформа // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. 2019. Т. 24. № 1. С. 183–195.
- Тимофеева Н.П.* Принудительный труд в нацистской Германии (по материалам биографических интервью с бывшими “восточными рабочими”) // Мир Клио: сборник статей в честь Лорины Петровны Репиной / Под ред. О.В. Воробьевой. М.: ИВИ РАН, 2007. Т. 2. С. 375–385.
- Тимофеева Н.П.* Принудительный труд 1939–1945. Опыт международного проекта. Воронеж: Научная книга, 2020.
- Титаренко Д.М.* Спогади оstarбайтерів Донбасу як історичне джерело (за матеріалами Вестфальського музею промисловості) // Нові сторінки історії Донбасу. Кн. 13–14. Донецьк: ДонНУ, 2007. С. 52–61.
- Чиркова М.* Листи оstarбайтерів як приклад документів особового походження // Архівознавство. Археографія. Джерелознавство: Міжвідомчий збірник наукових праць. Вип. I, Архів і особа. Київ, 1999. С. 153–158.
- Чистова Б., Чистов К.* Преодоление рабства. Фольклор и язык оstarбайтеров. 1941–1944 гг. М.: Звенья, 1998.
- Belous V.* “Shells from Monastyrskaya”: Recollections about Forced Labor in Germany during World War II // Russkii Arkhiv. 2019. № 7 (2). P. 173–183.
- Herbert U.* Fremdarbeiter: Politik und Praxis des “AusländerEinsatzes” in der Kriegswirtschaft des Dritten Reiches. Bonn: Dietz, 1999.
- Homze E.L.* Foreign Labor in Nazi Germany. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Leh A., von Plato A., Thonfeld C.* (Hrsg.). Hitlers Sklaven: Lebensgeschichte Analysen zur Zwangsarbeit im internationalen Vergleich. Wien: Böhlau, 2008.
- Schwarze G.* Kinder, die nicht zählten Ostarbeiterinnen und ihre Kinder im Zweiten Weltkrieg. Essen: Klartext, 1997.
- Spoerer M.* Zwangsarbeit unter dem Hakenkreuz. Ausländische Zivilarbeiter, Kriegsgefangene und Häftlinge im Deutsche Reich und im besetzten Europa 1939–1945. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 2001.

Research Article

Zakharina, E.A., and E.F. Krinko. The Traumatic Experience of Ostarbeiters and Ways of Overcoming It in Soviet and Post-Soviet Memorial Culture [Travmaticheskii opyt ostarbaiterov i sposoby ego preodoleniia v sovetskoii i postsovetskoi kul'ture pamiati]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 11–29. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010025> EDN PLSAYA ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Ekaterina Zakharina | <http://orcid.org/0000-0001-6410-8449> | gorelowa.kat@yandex.ru | Southern Federal University (105/42 Bolshaya Sadovaya Str., Rostov-on-Don, 344006, Russia)

Evgeny Krinko | <http://orcid.org/0000-0003-3008-5626> | krinkoef@gmail.com | Federal State Budgetary Institution of Science “Federal Research Centre The Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences” (41 Chehova Str., Rostov-on-Don, 344006, Russia) | Southern Federal University (105/42 Bolshaya Sadovaya Str., Rostov-on-Don, 344006, Russia)

Keywords

Ostarbeiters, Great Patriotic War, memorial culture, memory, forced labor, memory studies

Abstract

For a long time, the Ostarbeiters were silent figures in the field of historical memory, unable to speak openly about the tragic events of their past. This article examines how former Ostarbeiters overcame their traumatic experiences in the Soviet and post-Soviet periods. We have turned to a wide range of sources which help us to look at the issue from different angles, and draw attention to the place occupied by former Ostarbeiters in the official narrative of the Great Patriotic War and in the memorial space. We further trace the origins and development of artistic images of Ostarbeiters, using literature and cinematography. Finally, we specifically examine the problems of interaction between the Ostarbeiters and another group of victims of National Socialism – the prisoners of the concentration camps – and draw on interviews to analyze the characteristic narratives of the Ostarbeiters and their strategies for recounting their past.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Southern Scientific Centre of Russian Academy of Sciences [122020100347-2]

References

Ageeva, V.A. 2021. Otrazhenie sobytii Velikoi Otechestvennoi voiny v ekspozitsii mezhdunarodnoi mobil'noi dvuiazychnoi vystavki “Dialog pamiati – put' k miru” [Reflection of the Events of the Great Patriotic War in the International Mobile Bilingual Exhibition “Dialogue of Memories – the Path to Peace”]. In *Lichnost'. Obshchestvo. Gosudarstvo: problemy razvitiia i vzaimodeistviia. K 115-i godovshchine rozhdeniia rossiiskogo parlamentarizma. 37 Adlerskie chteniia. Sbornik statei Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem. 22–26 oktiabria 2021 g.* [Personality, Society,

- The State: Problems of Development and Interaction XXXVII Adler Readings. To the 115th Anniversary of the Birth of Russian Parliamentarism], edited by A.A. Zaitsev, 5–10. Krasnodar: Traditsiia.
- Andriianov, V.I. 1993. *Pamyat' so znakom OST: Sud'ba "vostochnykh rabochih" v ikh sobstvennykh svidetal'stvah, pis'mah i dokumentah* [Memory with an OST Mark: The Fate of the "Eastern Workers" in Their Own Testimonies, Letters and Documents]. Moscow: Voskresen'e.
- Arzamaskin, Y.N. 2015. *Tainy sovetskoï repatriatsii* [Secrets of the Soviet Repatriation]. Moscow: Veche.
- Belous, V. 2019. "Shells from Monastyrskaya": Recollections about Forced Labor in Germany during World War II. *Russkii Arkhiv* 7 (2): 173–183.
- Chirkova, M. 1999. Listi ostarbaiteriv yak prikklad dokumentiv osobovogo pohodzhennia [Letters of Ostarbaiters as an Example of Documents of Personal Origin]. *Arhivoznavstvo. Areakheografiya. Dzhereloznavstvo (Kyiv)* 1: 153–158.
- Chistova, B., and K. Chistov. 1998. *Preodolenie rabstva. Fol'klor i yazyk ostarbaiterov. 1941–1944 gg.* [Overcoming Slavery: Folklore and the Language of the Ostarbeiter, 1941–1944]. Moscow: Zven'ia.
- Garazha, N.A. 2022. "Vostochnye rabochie". *Trud i povsednevnaia zhizn' sovetskikh grazhdan v Tret'em rejhe. 1941–1945* ["The Eastern Workers: Labour and Everyday Life of Soviet Citizens in the Third Reich, 1941–1945]. Moscow: Prometei.
- Grinchenko, G.G. 2010. *Mizh vizvolennyam i viznannyam: primusova pracya v nacists'kii Nimechchini v politici pam'yati SRSR i FRN chasiv "holodnoi viini"* [Between Liberation and Recognition: Forced Labor in Nazi Germany in the Cold War Memory Politics of the USSR and FRG]. Kharkov: HTMT.
- Grinchenko, G.G. 2012. *Usna istoriia primusu do praci: metod, konteksti, teksti* [Oral History of Forced Labor: Method, Contexts, Texts]. Kharkov: HTMT.
- Herbert, U. 1999. *Fremdarbeiter: Politik und Praxis des "AusländerEinsatzes" in der Kriegswirtschaft des Dritten Reiches* [Foreign Labourers: Policy and Practice of the "Use of Foreigners" in the War Economy of the Third Reich]. Bonn: Dietz.
- Homze, E.L. 1967. *Foreign Labor in Nazi Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- Knatko, G.D., ed. 2001. *Belorusskie ostarbaitery: istoriko-analiticheskoe issledovanie* [Belarusian Ostarbeiters: A Historical and Analytical Study]. Minsk: NARB.
- Kozlova, A., N. Mihailov, I. Ostrovskaia, and I. Shcherbakova, eds. 2016. *Znak ne sotretsia: sud'by ostarbaiterov v pis'mah, vospominaniiah i ustnykh rasskazah* [The Mark will not be Erased: The Fate of the Workers in Letters, Memoirs and Oral Histories]. Moscow: Agey Tomesh.
- Zaharina, E.A. 2021. Rostovskoe obshchestvo byvshih uznikov konclageri kak aktor formirovaniia pamiati o Velikoi Otechestvennoi voine [Rostov Society of Former Concentration Camp Prisoners as an Actor in Shaping the Memory of the Great Patriotic War]. In *KLIO-2021 Materialy Vserossiiskoi ezhegodnoi nauchnoi konferentsii studentov, aspirantov i molodykh uchenykh* [CLIO-2021 Materials of All-Russian Annual Scientific Conference of Students, Postgraduate Students and Young Scientists], edited by E.A. Matveeva, 96–99. Irkutsk: Irkutskii gosudarstvennyi universitet.
- Krinko, E.F. 2008. Oprosnye listy nesovershennoletnih "ostovtcev" Kubani kak istoricheskii istochnik [Questionnaires from Kuban Juvenile "Ostovs" as a Historical Source]. *Vestnik arhivista Kubani: istoriko-arhivnyi al'manah (Krasnodar)* 3: 99–102.

- Krinko, E.F., and E.A. Zaharina. 2020. “*Vostochnye rabochie*”: *dinamika predstavlenii i obrazov v SSSR i sovremennoi Rossii* [“Eastern Workers”: The Dynamics of Perceptions and Images in the USSR and Contemporary Russia]. *Nasledie vekov* 2: 45–56.
- Lapan, T. 2008. Usni istorii galichan-ostarbajteriv: specifika primusokovogo dosvidu [Oral Histories of Galician Ostarbaiters: Specifics of Forced Experience]. In *Skhid/Zahid* [East/West], 11–12: 11–12. Kharkiv: NTMT.
- Mogilnii, V. 1998. *Ukrains’ka korespondentciia na tli Berlins’koï pereviryal’ni chuzhinnih listi* [Ukrainian Correspondence against the Background of the Berlin Inspection Room for Foreign Letters]. *Ukrains’kii filatelistichnii visnik* 5 (50): 89–98.
- Pastushenko, T. 2003. *Pro shcho listuvalisya mizh soboyu ukrains’ki primusovi robitniki v Nimechchini v roki Drugoi svitovoi viini* [About what the Ukrainian Forced Laborers in Germany Corresponded with Each Other during the Second World War] In *Storinki voennoi istorii Ukraini* [Pages of the Military History of Ukraine], 7 (1): 227–233. Kyiv.
- Pastushenko, T. 2009. *Ostarbaiteri z Kïvshchini: verbuvannya, primusova pracya, repatriaciya (1942–1953)* [About what Ukrainian Forced Laborers in Germany Corresponded with Each Other during the Second World War (1942–1953)]. Kyiv: Institut istorii Ukrainy NAN Ukrainy.
- Leh, A., von A. Plato, and S. Thonfeld, eds. 2008. *Hitlers Sklaven. Lebensgeschichte Analyzes zur Zwangsarbeit im internationalen Vergleich* [Hitler’s Slaves: Life History Analyses of Forced Labour in International Comparison]. Vienna: Böhlau, Wien.
- Polyan, P.M. 2002. *Zhertvy dvuh diktatur: zhizn’, trud, unizheniia i smert’ sovetskih voennoplennyh i ostarbaiterov na chuzhbine i na rodine* [Victims of Two Dictatorships: Life, Work, Humiliation and Death of Soviet POWs and Foreign Workers in Exile and in Their Homeland]. Moscow: ROSSPEN.
- Rozhdestvenskaia, E. Y., and V.V. Semenova. 2020. *Zhenskii opyt voiny: okkupatsiia, prinuditel’nyi trud, stigma ostarbaiterki* [Women’s Experiences of War: Occupation, Forced Labour, the Stigma of Being an Eastern Worker]. *New Past* 4: 76–95.
- Rybakovskii, L.L., V.A. Knyazev, and O.D. Zaharova. 1998. *Ostarbaitery: chislennost’, zdorov’e i usloviia zhizni v sovremennoi Rossii* [Ostarbeiters: Numbers, Health and Living Conditions in Contemporary Russia]. Moscow: ISPI.
- Schwarze, G. 1997. *Kinder, die nicht zählten Ostarbeiterinnen und ihre Kinder im Zweiten Weltkrieg* [Children Who Did Not Count Women Eastern Workers and Their Children in the Second World War]. Essen: Klartext.
- Smolii, V.A., ed. 2006. “...*To bula nevolya*”. *Spogadi ta listi ostarbajteriv* [“...That was Slavery”: Memoirs and Letters of Ostarbeiters]. Kyiv: Institut istorii Ukrainy NAN Ukrainy.
- Spoerer, M. 2001. *Zwangsarbeit unter dem Hakenkreuz. Ausländische Zivilarbeiter, Kriegsgefangene und Häftlinge im Deutsche Reich und im besetzten Europa 1939–1945* [Forced Labour under the Swastika: Foreign Civilian Workers, Prisoners of War and Detainees in the German Reich and Occupied Europe 1939–1945]. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Tauzendfroind, D., N.P. Timofeeva, and T.V. Evdokimova. 2019. *Prinuditel’nyi trud v natsistskoi Germanii: onlain-arhiv interv’iu i sviazannaia s nim uchebnaia onlain-platforma* [Forced Labour in Nazi Germany: An Online Interview Archive and

- Associated Online Learning Platform]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4, Istorii. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniia* 24(1): 183–195.
- Timofeeva, N.P. 2007. *Prinuditel'nyi trud v natsistskoi Germanii (po materialam biograficheskikh interv'iu s byvshimi "vostochnymi rabochimi")* [Forced Labour in Nazi Germany (Based on Biographical Interviews with Former "Eastern Workers")]. In *Mir Klio: sbornik statei v chest' Loriny Petrovny Repinoi* [World of Clio: A Collection of Articles in Honor of Lorina Petrovna Repina], edited by O.V. Vorobieva, 2: 375–385. Moscow: IVI RAN.
- Timofeeva, N.P. 2020. *Prinuditel'nyi trud 1939–1945. Opyt mezhdunarodnogo proekta* [Forced Labour 1939–1945: The Experience of an International Project]. Voronezh: Nauchnaia kniga.
- Titarenko, D.M. 2007. Spogadi ostarbajteriv Donbasu yak istorichne dzherelo (za materialami Vestfal's'kogo muzeyu promislivosti) [Memories of the Donbas Ostarbaiters as a Historical Source (Based on the Materials of the Westphalian Museum of Industry)]. In *Novi storinki istorii Donbasu* [New Pages of the History of Donbass], 13–14: 52–61. Donetsk: DonNU.
- Verbitskii, G. 2004. *Ostarbaitery: istoriia rossiian, nasil'stvenno vyvezennykh na raboty v Germaniiu vo vremena Vtoroi mirovoi voiny* [The Ostarbeiter: The Story of the Russians Who Were Forcibly Removed to Germany to Work during the Second World War]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskii universitet.

ПАМЯТЬ О ДЕПОРТАЦИИ КАЛМЫКОВ “ПОКОЛЕНИЯ 1,5”: КОНСТРУИРОВАНИЕ НАРРАТИВА

Э.-Б.М. Гучинова

Эльза-Баир Мацаковна Гучинова | <http://orcid.org/0000-0002-9901-0131> | bairjan@mail.ru |
д. и. н., ведущий научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН
(Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

депортация калмыков, социальная память, Сибирь, калмыки, нарратив, язык травмы, поколение 1,5

Аннотация

Память о депортации калмыков как о травматическом событии неоднородна. Женщины и мужчины, высланные подростками либо взрослыми, или рожденные спецпереселенцами калмыцкие дети имели разный опыт выселения и выживания и по-разному помнят эти годы. Собранные мной устные истории показывают память сообщества через личные нарративы, открывая многообразие персональных стратегий выживания и сопротивления. В этой публикации я хотела бы на примере одного интервью показать особенности социальной памяти о депортации калмыков и специфику нарратива об этом “поколения 1,5”. Основная исследовательская задача состояла в том, чтобы проанализировать сюжеты, образы, оценки, с помощью которых формируется нарратив о депортации калмыков у “детей Сибири”. Другие задачи публикации: выяснить как работает язык травмы в повествовании о депортации калмыков, показать возможности комментария как научного жанра. Статья состоит из трех частей: введения, фрагментов текста спонтанного интервью и комментариев к ним. В исследовании использованы метод дискурсивного анализа и поколенческая теория. Полевой материал представлен в виде транскрибированного текста интервью, записанного автором в 2006 г. Дискурсивные стратегии нарратива говорят о его позитивном характере.

Информация о финансовой поддержке

Статья публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

XX в. в СССР был полон драматических событий. И сегодня мы все еще недостаточно ясно представляем себе масштабы и последствия тотальных переселений народов в годы Великой Отечественной войны. Контуров этих переселений очерчены документами репрессивных органов, проводивших депортации или осуществлявших надзор по месту

Статья поступила 15.09.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 25.11.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Гучинова Э.-Б.М. Память о депортации калмыков “поколения 1,5”: конструирование нарратива // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 30–44. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010037> EDN PLUMZR

Guchinova, E.-B.M. 2023. Pamiat' o deportatsii kalmykov “pokoleniia 1,5”: konstruirovanie narrativa [The Memory of the Deportation of Kalmyks of “Generation 1.5”: Narrative Construction]. *Этнографическое обозрение* 1: 30–44. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010037> EDN PLUMZR

высылки, и как документы служебного назначения они преследовали свои цели. Но если в центре антропологического исследования оказываются жизнь человека, его идентификационный опыт, практики выживания и сопротивления, то мы располагаем таким источником, как память свидетеля. Свидетелями депортации были почти все калмыки, вернувшиеся из Сибири на территорию повторно созданной в 1957 г. Калмыцкой автономии, но несколько последующих десятилетий они были молчаливыми свидетелями. Однако память, чтобы стать достоянием общества, должна быть “облачена в слова”. В этой статье рассматриваются не зафиксированные на бумаге, отредактированные тексты, а история, рассказанная моей собеседницей.

“Устная история возвращает историю людям, – писал П. Томпсон, – и это история, рассказанная их собственными словами” (Томпсон 2003: 303). Память – категория гибкая, постоянно меняющаяся. Когда люди вспоминают эпизоды своей жизни – и таких частных воспоминаний десятки, – то вместе все нарративы могут составить репрезентативное представление о повседневной жизни и чувствах группы, история которой плохо документирована.

Приведенное в статье интервью является частью проекта “У каждого своя Сибирь”, в рамках которого я собираю и анализирую спонтанные рассказы о депортации калмыков, находя в каждой личной истории новые сведения о том, как выживал и осваивался человек в сложных, иногда экстремальных социальных и климатических условиях. Записанные интервью я зачастую анализирую попарно (рассказы мужчины и женщины или людей, отличающихся по возрасту), пытаюсь увидеть гендерную специфику, влияние на процесс адаптации социального статуса семьи и разницы в возрасте внутри одного поколения (Гучинова 2019; Гучинова, Клименко 2022).

Важным методологическим инструментом данной работы стала категория “поколение”. Вслед за рядом исследователей я понимаю термин “поколение” как “рамку идентификации действующих субъектов, набор их ориентации, структуру опыта”, так как рассматриваю поколение свидетелей крупномасштабного перелома, общего срыва большинства рутинных механизмов социального порядка, систем его поддержания и воспроизводства (Дубина 1991). К одному поколению можно отнести людей, которые: во-первых, живут в одну историческую эпоху, т.е. сталкиваются с одинаковыми ключевыми историческими событиями и социальными веяниями, находясь в одинаковых жизненных фазах; во-вторых, разделяют определенные общие убеждения и модели поведения; в-третьих, зная об опыте, который разделяют со своими ровесниками, они разделяют и чувство принадлежности к данному поколению. Поколения сменяются каждые 20 лет (Strauss, Howe 1991: 58–68). Российские ученые предложили свою поколенческую историю применительно к России (Ядов и др. 2005). Однако для калмыков и других тотально сосланных групп стоит выделить поколенческую периодизацию депортации, поскольку депортация кардинально изменила жизнь и статус людей; опыт жизни на новом месте напрямую зависел от возраста спецпереселенцев. Становление “поколения 1”, на которое пришелся самый тяжелый груз ответственности и выживания за 13 депортационных лет, можно определить следующими хронологическими рамками: 1920 г. (образование Калмыцкой автономной области) – 1940 г. (последний предвоенный год). “Поколение 2” я бы “открыла” 1941 г. и “завершила” 1957 г. – годом массового возвращения в родные степи и восстановления Калмыцкой автономии. Но если мы ориентируемся на депортацию как определяющее событие для этой этнической группы и фокусируемся на исследовании памяти о нем, то

представляется оправданным выделение “поколения 1,5” – детей, родившихся между 1931 и 1949 гг. и ставших спецпереселенцами, когда им не исполнилось и 12 лет. Именно этот возраст применительно к мигрантам был назван Р. Рембо верхней границей “поколения 1,5” (*Rumbaut* 2004: 1162–1163). Если “поколение 1” в полной мере хлебнуло горечь чужбины, а “поколение 2”, родившееся там, практически не застало самые трудные годы, то “поколение 1,5” в какой-то степени объединяет опыт и тех и других. При этом указанные границы могут быть подвижными, ведь “важнее возраста оказываются общие ценности и ощущение совместной социально-исторической судьбы одного поколения” (*Анипкин* 2018: 193).

Долго молчавшие о сибирском опыте калмыки заговорили о нем во время либерализации 1990-х годов, когда вышел закон “О реабилитации репрессированных народов” (1991) и последующие материальные компенсации государства стали социальным контекстом, в котором складывался коллективный меморат о депортации. Шквал публикаций личных историй в областных и районных газетах задал некоторый канон, который формировался местной периодикой. Но первыми были напечатаны воспоминания профессионалов пера – журналистов и историков (А.С. Романова, Я.С. Джимбинова, М.П. Иванова и др.), которые до этого или писали в стол, или молчали, пока эта тема зрела в них по мере того, как центральная пресса осваивала проблемы сталинских репрессий. Эти авторы принадлежали к “поколению 1” – людям, родившимся накануне или после установления советской власти в калмыцких степях, их можно считать первым советским поколением, пионерами модерна в Калмыкии. Они жили в школах-интернатах, учились по единым для страны учебникам на русском языке, были атеистами, вступали в пионеры и комсомольцы, шли добровольцами в Красную армию, когда началась война. Для них было важным поделиться воспоминаниями о Сибири, ведь опубликоваться в оттепель успели немногие, а рассказать молодежи правду о той эпохе могли только они. Журналисты и писатели “поколения 1” считали нужным обращаться к таким сюжетам, которые были хорошо им известны: о Широкалге, своем внутреннем неприятии указа о ликвидации Калмыцкой АССР, о калмыках – героях Великой Отечественной войны, о сложных отношениях с комендантами и представителями власти, о работе комитета по восстановлению автономии (*Гучинова* 2019). Эти публикации задали структуру нарратива, который отражал важные вехи депортации: день выселения, дорога в Сибирь, первые встречи с местным населением, работа и жизнь в Сибири, снятие ограничений и возвращение.

Рассказчики “поколения 1,5” добавляют свои сюжеты: о школьной жизни, о преградах при поступлении в вуз, о своей проблемной этнической идентификации (*Гучинова, Клименко* 2022; *Гучинова* 2021a). Кроме поколенческих различий мы можем говорить и о различиях гендерного опыта – у мальчиков и девочек часто были разные адаптационные проблемы, и о различиях социального статуса – приобретенный до депортации, он имел значение и на новом месте (образованные родители и их дети знали русский язык, и последним было легче адаптироваться к непривычной среде и в школе, и на улице). Семьи из сельской местности, которых среди депортированных было подавляющее большинство, говорили дома на калмыцком языке, по-русски объяснялись далеко не все. Моя бабушка, рожденная в конце XIX в. и ушедшая из жизни в 1981 г., по-русски знала всего несколько слов, поскольку работала она только во время трудовых мобилизаций 1942 г., была выслана и прожила 13 лет в Новосибирской области в семье сына, с которой и вернулась в Калмыкию.

Если какое-то событие запомнилось человеку, возможно, оно было важным не только для него одного. Мысли, чувства, эмоции, слова и, следовательно, воспоминания социальны; они создаются сообществом, несмотря на то что каждый человек уверен в исключительности собственных переживаний и впечатлений (Чуйкина 2006: 219). Как и социологи, понимающие “биографию как социальный конструкт социальной реальности, устная история реконструирует нарратив, который интервьюируемый создает из своей жизни” (Дубина 2021: 158).

Цель этой публикации – показать на примере одного интервью, как конструируется память о депортации группы, какие сюжеты и мотивы типичны для нарративов “поколения 1,5” и как типичное индивидуализируется. Автор обращает особое внимание на язык травмы, которым рассказываются травматические сюжеты, на его приемы и специфическую лексику. Анализ спонтанного автобиографического рассказа через исследование практик выживания и адаптации позволяет прийти к пониманию социальных контекстов, в воспроизводстве и трансформации которых рассказы “детей Сибири” вносят свой вклад.

Интервью с Галиной (1937 г.р.) состоялось в Элисте в 2006 г. Оно было свободным по форме, мне было важно уловить спонтанную речь: слова и выражения, которые сами слетают с языка. Собеседница была готова рассказывать о своей жизни в Сибири, но не знала, что именно меня будет интересовать. Я же, задав тему, слушала повествование, только уточняя некоторые моменты, не оказывая влияния на выбор сюжетов. Текст был транскрибирован, опубликованные ниже фрагменты представлены без изменений, но озаглавлены мной.

Выселение

Сюжет об изгнании из дома – обязательный для нарратива о депортации. Его не воспроизводят только дети, родившиеся в Сибири или увезенные туда в младенчестве. В памяти “поколения 1,5” выселение сохранилось достаточно четко, часто передается через яркие образы или общую атмосферу. Семья Галины проживала в Яшалтинском улусе (районе), в колхозе им. Кирова, на территории, которая в 1942 г. в течение пяти месяцев была оккупирована немецкими войсками. Отец рассказчицы был мобилизован и служил в Красной армии.

Нас было шестеро. Самому старшему брату было 16 лет, одной сестре было 14, Полине 10, мне 6, среднему брату было 5, а младшему ровно год. Старшая сестра побежала, вернула телку. Солдаты сходили в сельсовет, вернулись, забили телку и позвали старика-соседа. Тот сказал: надо мясо нарубить на мелкие куски, посолить и заложить в *гузыан* [желудок]. Они так и сделали. На потолок висел жир, в чашках остуженный. Солдаты в мешок этот жир положили, мясо и жир – вот что мы взяли. Когда нас собрали с вещами, вся обстановка, вся мебель осталась. Мы только [одежду] на себя надели. Они сказали, берите постельное белье, сменную одежду. Мы все затолкали в мешок. Солдаты все сами перевязали и вынесли.

А мама все бегала, договаривалась с соседкой Полиной Солодовниковой. “Полинка, ты забери Витьку моего, младшего, нас все равно вывезут в кюветы, расстреляют, пусть хоть Витька живой останется”. А у Виктора с ее сыном разница в полгода была. У них корова доится – они там молоко пьют, у нас доится – у нас молоко пьют. Так они вдвоем росли. Почему-то мама думала: вывезут и расстреляют. Ей ничего не пояснили, а она и слушать не хотела. Ей тогда было 42 года. Она хорошо говорила на хохлячем языке, по-украински. Если она отвернется и говорит, то ни за что не скажешь, что не украинка. Мы все сели, а Полина держит на руках пацана. – А это чей пацан? – Это я отдала соседке, пусть остается здесь. У меня муж на фронте, мне пятерых хватит, все равно эти все умрут. Тогда молодой солдат выскочил, они по краям сидели, и побежал, взял Витю и увидел, что висит длинный большой тулуп. А Витя почти голый – в одной рубашке. Завернул его в тулуп, принес, сел и держал до самого Сальска. Он сказал: “Мамаша, детей никогда не надо бросать. Через 20 лет он вырастет и такой же солдат будет, как и я. Ничего, надо быть всем вместе”.

Один из первых сюжетов, связанных с выселением, отражает желание матери отказаться от младшего сына. Еще не понимая в полной мере содержания Указа Президиума Верховного Совета СССР “О ликвидации Калмыцкой АССР и образовании Астраханской области в составе РСФСР” от 27.12.1943 (*Бакаев и др.* 1993: 18–19), она чувствует, что обвинение построено на принципе коллективной вины, а вина заключается в принадлежности к этнической группе. Память напоминает ей, как в 1942 г. были расстреляны немцами эвакуированные сюда в начале войны евреи, и она пытается оставить годовалого сына соседям, полагая, что всех высылаемых тоже расстреляют. Травматический опыт нахождения в оккупации подсказывал самые худшие сценарии, если вина человека в том, что он относится к дискриминируемой этнической группе. Казалось бы, что мать – самая ответственная в силу возраста и статуса, должна осознавать последствия своих действий, но она в этой ситуации реагирует неадекватно. В ее голове зреет план оставить ребенка у соседки. Выселявший семью солдат не дает этому свершиться. Если бы материнский замысел удался, ввиду иной внешности ребенка так или иначе был бы идентифицирован как калмык, и мальчика забрали бы в детский дом. Где было больше шансов выжить, неизвестно, но для семьи ребенок был сохранен.

Солдаты, пришедшие выселять, т.е. наказывать (“наказанными” были названы [*Некрич* 1978] шесть депортированных с ноября 1943 по май 1944 г. народов), помогают собраться в дорогу семье К., спасая и младшего ребенка, и, возможно, всех остальных. Выполняя указ, солдаты заготавливают продукты в дорогу, перевязывают вещи растерянным людям. Видимо, понимая, что выселяют семью фронтовика, военные стараются выполнять приказ как можно гуманнее. Эта противоречивость отражает социальную реальность той эпохи, в которой жестокость и милосердие часто соседствовали, а те или иные действия нередко зависели от конкретных обстоятельств и конкретных исполнителей.

Дорога

В Сальске нас посадили в поезд. Когда мы поехали, в вагонах были двухярусные нары. Мы оказались на нижней полке. Вагон был переполнен людьми. В сутки раз, когда давали продукты, открывали двери на остановках. Тогда все выходили, а старым было очень трудно ходить опраться в туалет. Они не стеснялись. Садись возле путей. Тогда мужчины разрубили деревянный пол. Все равно все старались ходить в туалет ночью, чтобы друг друга не видеть.

Над нами больная женщина была. Вдруг среди ночи – в памяти осталось – мама как начала кричать: “Что это такое? Ты что там, как золото, держишь?” Оказывается, эта женщина в какую-то жестяную банку опрарлялась и завязывала за что-то. А когда вагоны дергали, это опрокинулось на соседнюю семью и на наше одеяло. Такой шум был. И какой-то взрослый мужчина – или ответственный или он сам взял на себя такую миссию – подошел, говорит: “Разве так можно делать? Вон же все сходят на остановках”. А дочь говорит: “Она встать не может, болеет”. Покричали, и все прошло.

Когда выезжали, даже сесть места не было. Умудрялись даже под нижней полкой найти место, чтобы там поспать. Мама давала нам фуфайки – в чем днем были, тем ночью укрывались. Каждый день кричали “обед, обед!” Как грозно открывали эти замки! Какой грохот! Каким-то ломом выбивали. Приносили в вагон и раздавали. Я не знаю, кому доставалось, а кому нет. А многие сами бегали на остановках за хлебом, за водой. В вагоне было очень холодно. Пол деревянный, в щели дуло. От этого многие болели. Как только поезд остановится, все время кричали: “Мертвые есть?” Это значит, что поезд стоит дольше. Тогда говорили некоторые: “Ой, я успею сбежать за хлебом”. Выносили мертвых на одеялах. Когда проносили мимо нас, мама говорила “закрой глаза, отвернись”. Мы руками закрывали глаза и отворачивались. А вообще-то нам было все равно, мы не особенно боялись. Я везде бегала – смотрела. На верхних нарах у женщины ребенок все время плакал. Старики говорили, что от недоедания, покормите его хорошо. Он и сейчас жив, а мать умерла сразу.

На какой-то остановке дверь открыли и говорят “идите получать продукты”. А мы никто смотреть не можем – глазам больно смотреть на снег, белым-бело. Мы столько снега никогда не видели.

Дорога в Сибирь – также обязательный сюжет любого рассказа о депортации. Это было время, когда первый шок почти прошел, и взрослые люди в течение 2–3 недель, что длился переезд, должны были адаптироваться к новой ситуации и решать самые простые задачи, от которых каждый день зависели здоровье и жизнь близких: еда, тепло, гигиена. “Скотские” вагоны не были предназначены для перевозки людей. В них были наспех сколочены нары, но никакие удобства не были предусмотрены. Дегуманизация “виноватых” отражалась в нечеловеческих условиях транспортировки. Дорога в Сибирь стала практически обрядом перехода, только не в другую возрастную категорию, а в другой гражданский статус – репрессированной этнической группы. Жизнь в темном тесном вагоне, грязь, голод и жажда, необходимость публично испражняться в том же пространстве, в котором едят и спят, невозможность умыться, – это и есть лиминальные условия, описанные А. ван Геннепом, которые из символических становятся реальными. Реальные люди в этих вагонах вынуждены были существовать в ситуации, когда были нарушены все базовые нормы жизни любого человеческого сообщества. По мере продвижения на восток утрачивалось ощущение привычных статусов, и в пункты назначения приезжали уже спецпереселенцы (Гучинова 2021б).

Повествование о травматическом, как правило, содержит особые темы и сюжеты, с неизбежностью появляющиеся в нарративе и создающие язык травмы. Одна из таких тем – тема испражнений, в рассказах о нормальной жизни она, как правило, отсутствует, что отражает культурные нормы общества. Своим зримым присутствием в повествовании о депортации нечистоты свидетельствуют о травматическом воздействии событий давнего прошлого, в котором иногда стиралась грань между человеческим и скотским существованием.

Первые месяцы в Сибири

Мы приехали в Красноярский край, на Мозульский марганцевый рудник... В один маленький дом поселяли по восемь семей. Четыре двери – по две семьи в каждой. Володя Дараганов был такой возчик. Он и воду возил в бочке, мы все выходили брали. Он набирал воду. А мы, как могли, домой заносили. Он всегда с обеда воду возил. А с утра мертвых выносил. Мы все-все выбегали смотреть. У него была кошелка. Он подряд по этой стороне собирал людей мертвых, пока она не будет полная. А сам сидел на кошелке впереди. Или от испуга, или он был такой веселый человек, ему лет 20 было, до того он громко пел народные песни, про тайгу. Как Володя Дараганов поет, все знают, что Володя мертвых собирает, только у калмыков. Бывало так, что женщина больная, а бабушка умерла или наоборот. Тогда он сам заходил, кого-то просил, и вдвоем они выносили. В первую зиму люди умирали. Стены бараков были из сырых бревен. Многие заболели. Ни медицинского обслуживания, ни лекарств – ничего не было. Вот человек заболел, лежит-лежит и умирает. Во-первых, от голода, во-вторых, нет ухода. Потом, видимо, как-то приспособились и уже не голодали. В первую зиму всегда полно людей было в его кошелке – январь, февраль, март. Сколько людей он собирал, я не знаю, но всегда были люди.

Язык травмы не может избежать *темы смерти*. Действительно, в первые два года, особенно в первые месяцы после выселения, смертность калмыков была экстремально высокой. Рассказчица на всю жизнь запомнила имя Володи Дараганова и его занятие – собирать умерших. Водовоз возит не только воду, но и мертвые тела. Трупы стали такой же неотъемлемой частью жизни высланных,

как и вода. При этом Дараганов помогает выносить тела тем, у кого на это не хватает сил. Он и сам с трудом справляется с ролью Харона, потому и поет песни, которые поддерживают его в этом тяжелом деле.

Школа

Мне исполнилось 8 лет, а в школу меня не отдавали. Я просилась в школу, а одевать нечего было. Были одни черные мальчиковые ботинки на двоих. Полина ходит с утра. А я с обеда. Каждый день опаздываю на 15–20 мин. Я на гору пулей прибегала. Видимо, учительница чувствовала, что я так бежала. Запыхавшись, захожу. – Можно? – Можно. Галя, почему ты каждый день опаздываешь на 20 минут? Я молчу, не могу при всех сказать, что ботинки одни. Стыдно было, что ли? Она меня оставила, говорит, ну теперь рассказывай, почему опаздываешь. Я стала рассказывать. Русский плохо знаю, как могу, так и рассказываю. – Польша пока с первой смены придет. Она так тихо ходит. – А почему ты Польшу ждешь? – Ботинки мне нужны. – Больше нету? – Нету. Она посмотрела на мои ботинки. Мои ботинки были – пока Полина пойдет по снегу туда, а 40-градусный мороз, пока обратно придет, потом посмотрит, как другие на горе катаются. Я ей кричу: “Иди быстрее”. Быстро переобуюсь. В классе эти ботинки на мне сохли, потому что мокрые были. Как я еще не заболела. А Полина наша, когда она не голодная, она ходила в школу. А когда есть было нечего, она говорила “не хочу в школу”. Я тогда радовалась, что сегодня не опоздаю и ботинки сухие будут. Учительница посмотрела на меня... Моя первая учительница Дора Ильинична – это было, наверно, во втором классе – и говорит: “Сейчас пойдем к директору”. Тогда сказать “не пойду до директора” мы никак не могли. Думаю, наверно, ругать будет. Он выслушал и говорит: “Пойдемте на склад”. Николай Федорович, лет 50, был горбатый. И учительница говорит: “Ей нужно пальто, в ботинках она не может проходить всю зиму, ей пимы нужны”. Мне дали защитного цвета платье и такого же цвета пальто. Это пальто я носила до шестого класса. Пять лет носила. Мама моя каким-то бордовым плюшем наставила рукава и подол, и еще два помпона [сделала]. И пимы я носила несколько лет.

Для “поколения 1,5” школьные сюжеты особенно важны. Именно в школьном пространстве калмыцкие дети социализировались в статусе спецпереселенцев и должны были сами, без помощи взрослых, решать проблемы своей идентификации и выстраивания отношений с большим сообществом. Очевидно, что в этой ситуации имело значение то, каким человеком был учитель или директор школы. Многие калмыки из “поколения 1,5”, как и Галина, на всю жизнь запомнили имена своих педагогов.

Не один раз в рассказе встречается *тема добрых людей*, вспоминаются солдаты и сибиряки. Это важный элемент каждого нарратива о Сибири, косвенно утверждающий, что народ был мудрее своих правителей: простые люди, жившие бок о бок со спецпереселенцами, не видели в калмыках врагов, а жалели их и помогали им. *Тема инвалидности* в рассказе Галины отражается в образе директора школы, горбуна. Почти в каждом интервью о депортации калмыки упоминают человека с инвалидностью, во многом потому, что он тоже относился к стигматизируемой части населения. Язык травмы фиксирует принадлежность к “невидимым” группам, и невольно находят социальные аналоги. Разница в статусах заключалась в том, что инвалид войны или инвалид детства был ограничен в своих физических возможностях в силу заболевания или ранения, калмыки же были ограничены в своих правах, в том числе и в праве на передвижение с декабря 1943 г., а с 1949 г. “навечно” утверждены в статусе спецпереселенцев, как инвалид навеки остается со своим увечьем.

Местные

Настолько люди были добрые. Мама говорила: “Вот пойдешь туда. Где голубая дверь, туда беги. Отнесешь валенки, тебе молока нальют”. Я валенки отдам, а мне и полбулки хлеба отрежут, или плюшек, пирожков. А если у меня варежек нет и руки мерзнут, мне заворачивали и давали под мышку. Уже сибиряки к нам свыклись, стали помогать – делились картошкой, хлебом. Отец наш говорил, да они же боятся, думают, что людоеды, и поэтому двери не открывают.

В первое время все так удивленно смотрели на меня. Но привыкли. Единственное что было – местные люди всегда были хорошо одеты. Это я хорошо помню. Как-то мне было очень обидно, что мне нечего одеть, обувь. Я в одной и той же юбчонке все время ходила. Почистишь, и на спинке стула висела все время моя юбка. Мама говорила: “Гаяля одна ходит, надо ей одеваться”. Она старалась, к весне платье летнее сошьет, но чтобы из магазина, как другие одеваются, – не было такой возможности.

Вновь рассказчица подчеркивает доброту местного населения. Это о них писал калмыцкий поэт Д. Кугультинов как о “лучших русских” (*Кугультинов* 1988: 25). Незнакомые люди помогали собраться в дорогу во время выселения и не потерять ребенка, угощали пирожками пришедшую за молоком калмыцкую девочку, покупали лесные ягоды именно у детей спецпереселенцев. Хотя отец рассказчицы упоминает, как боялись местные жители калмыков, принимая их за людоедов, помнится такое отношение как ошибочное, как недоразумение, а хорошие поступки – как норма.

Женская история редко обходится без проявлений телесности, которая отражает субъектность рассказчицы. В нарративе Галины тоже много телесности, как и элементов травматической памяти, поскольку эта память часто воспроизводит несоответствие норме – нехватку еды, обуви, одежды и т.д. (другой знак травмы): “чтобы из магазина, как другие одеваются, – не было такой возможности”. Мокрые ботинки, которые сохнут на ногах, юбка на стуле, не имеющая замены, пальто, которое носилось шесть лет и надставлялось несколько раз.

Ягоды

Сибирь богата ягодами. Мы выходили на трассу – почему-то тогда никого не боялись. Если мы, дети, на трассе стоим, то обязательно машина остановится, нас посадят то в кузов, то в кабину. Потом говорят: “Вот здесь, далеко не ходите. Если пойдете и неба не видно, вы заблудились. Ягод много – и по краю, и в глубине. Собирайте по краю. На обратном пути я вас заберу”. Видимо, ему нас было жалко. Мы с этим водителем часто попадали. “О, мои красивые пришли”, – он так шутил. И всегда довозил. Мы две корзины ягод соберем, мы домой не носили. А сестра была такая стеснительная, говорила: “Не надо. Как мы будем продавать?” – Все за прилавком стоят, и я стану за прилавок, буду продавать. Я приду и стану, бабушке говорю: “Подвиньтесь, пожалуйста”. Она говорит: “Ох, какая шустрая – у тебя же целая корзина”. – А я ее так поставлю, много места не займет. – Ну ладно, пусть становится, – другие говорят. – Почему будешь продавать? – А почему люди продают? И я буду продавать так же. Идет женщина, так хорошо одетая, жены офицеров – так говорили. Там была офицерская школа. – Девочка, ты это за сколько хочешь отдать? – Не знаю. Тут бабушки говорят: “Возьмите вот за столько, тут примерно столько будет, она даже дешевле отдаст. Отдашь, дочка?” – Отдам. Она дает мне деньги, и я развязываю и даю ей ягоды. Она говорит: “Ты здесь постой, я высыплю и принесу тебе корзину”. Я стою и в уме считаю, сколько стаканов муки будет, я же математик. Потом подхожу, говорю: “Бабушка, мне 22 стакана муки в платок”. А она говорит: “Ты хорошо посчитала?” Она посчитает: “Правильно все, ты в каком классе?” – В пятом. – Молодец, хорошо считаешь, вот тебе еще один стакан за математику. И мы несем муку домой. Полина дома говорит: “Смотри какая Галка вредная, я говорю домой ягоды, а она на базар меня потащила. Но мы долго не стояли на базаре. Мы муку принесли”. И мама говорит: “Ой как хорошо, я сейчас олады напеку”. Вот так мы с детства привыкли кормиться.

Тема раннего взросления присутствует незримо во многих нарративах “детей Сибири”. Она проявляется, как правило, в сюжетах о раннем приобщении к домашнему труду или о столкновении с враждебным внешним миром. Галина рассказывает о новом для калмыцкой семьи занятии – сборе и продаже лесных ягод, это новые практики даже для старших членов семьи. Дети “поколения 1,5”, повторяя занятия местного населения, легко делали то, что “поколение 1” даже не пробовало.

Не стоит забывать, что многое в судьбе человека определяла его индивидуальность. В рассказе Галина не раз упоминает свою стеснительную, болезненную сестру Полину. Мы встречаемся с тем, что одно и то же действие становится предметом гордости для Галины и вызывает стыд у ее сестры. Обе девочки росли в одних и тех же условиях, но вели себя по-разному, наверняка так же различались бы их нарративы. Возможно, старшая сестра имплицитно чувствует свою вину за непросчитанный риск похода в лес, но, не умея это выразить, извиняется за редкие для калмыков практики торговли.

Коса

У нас в техникуме куратором была москвичка. Она сказала: “Все идите, а Вы останьтесь”. Я думаю, а что она хочет? – У Вас косы свои? – А я даже понятия не имела, что могут быть не свои косы. Я расплела конец косы и кинула на парту. Она пощупала и спрашивает: “А чем Вы моете?” Я подумала: наверное, пахнет арьяном. А мама меня каждую субботу заставляла голову мыть кислым молоком. Мне все время хотелось отрезать [волосы] снизу. А мама говорила – красота только в косе. Две большие косы мою голову все время назад тянули. Я все думала, когда же я пойду работать и жить отдельно и отрезать косы, чтобы голове было легче. Но потом выросла и поняла, что резать не надо, потому что коса – это красота. Все удивлялись, потому что одна коса впереди, одна сзади. Некоторые думали [глядя] сзади, что одна коса, я повернусь, а они – еще одна? Все удивлялись и спрашивали: “Свои?”

Коса как символ женственности особенно ценится в обществе с сильным патриархатным влиянием. Комсомолки 1920-х годов смело отрезали волосы, не желая тратить на уход за ними свое время. Мать Галины, социализация которой, видимо, выпала на годы, когда красные косынки еще не были распространены, приучает дочь ценить косу, говоря, что в ней сосредоточена “вся красота”. Конечно, изменить свою внешность, так отличавшую ее от сверстников, девушка не могла. Но она могла отрастить косы в руку толщиной, этим выделившись в среде ровесниц, и носить две косы в школьном возрасте. “Разделить волосы” в калмыцком языке было синонимом “стать женщиной”, “выйти замуж”. Поскольку калмыцкие женщины делили волосы пробором только после замужества, две косы у школьницы – маркер “советской калмычки”, значит, и вся семья приняла правила большого общества. Конечно, девочки наверняка хотели причесываться, как местные модницы, и в случае Галины с этим была согласна мама. Видимо, в Сибири “поколение 1”, озабоченное вопросами выживания, не возражало против прически, распространенной среди местного населения, хотя и не соответствовавшей калмыцкой традиции. Это одно из многих подтверждений того, что жесткой культурной нормы в этнической группе нет. Представления о “правилах” отступают в эпоху перемен, иногда навсегда уходят в прошлое, иногда снова всплывают в измененной форме.

В рассказе Галины особенно хорошо видно, как конкретные сюжеты строятся в терминах стыда. Это и специфика женского повествования, и отражение постоянной неуверенности, надолго оставшейся после пусть и относительно

краткого периода дегуманизации: наверное, от косы пахнет кисломолочным продуктом, и за это может отругать строгая учительница.

Русский язык

Вначале все говорили по-калмыцки, потому что по-русски не знали. А потом выучили и больше стали говорить по-русски. До войны все дети говорили по-калмыцки в нашем селе, Гетман Вера и сейчас по-калмыцки лучше меня знает... Я не плакала, не обижалась. Я знала, что я русский язык не знаю. Дора Ильинична говорила: “Не беспокойся, Галя, ты еще лучше всех будешь писать”. И в техникуме меня всегда хвалили. <...> Я поступала в Саратовский торговый институт. Был такой случай. Перед экзаменом я сказала: “Я русский хорошо знаю, если кто плохо знает, садитесь со мной”. Стоит красивый русский парень и говорит: “Кто бы русским языком не козырял, но только не нацментах”. Посмотрим, думаю, цыплят по осени считают. Думаю, мы в одной группе. Я села на первую парту. – Кто написал, сдавайте. А я сижу и жду, чтобы посмотреть фамилию того парня. Когда он встал и положил, я прочла его фамилию. Назавтра приходите узнавать оценки в два часа. Приходим. Он в списке, написал на “два”. Тут я ему сказала: «Вы, молодой человек, оказывается, “на отлично” знаете русский язык!»

В каждом нарративе “поколения 1,5” всегда присутствует *тема русского языка* как знака социальной адаптации выселенных, их исключенности или включенности в местное сообщество. Галина рассказывает, что она плохо говорила по-русски в первый год обучения в школе, а на вступительных экзаменах в институт уже была уверена в своих знаниях (“Я русский хорошо знаю, если кто плохо знает, садитесь со мной”). Замечание русского абитуриента о нацментах ранило 18-летнюю девушку, так как подразумевало сомнение в возможности успешной интеграции представителей этнических меньшинств. Галина не спустила парню этого, иронично ответив ему по итогам диктанта. Уверенное знание сложных правил русского языка свидетельствует о том, что девушка уверенно чувствовала себя в обществе. Для детей депортированных знания были социальным капиталом. Многие вспоминают, что старались хорошо учиться и гордились своими школьными успехами. Это помогало пережить травму и как-то нейтрализовать негатив от стигмы.

Возвращение

Нас, всех калмыков, собрали, директор зачитал, что всех калмыков направляют домой и дают подъемные. Когда родители сказали “будем ехать”, конечно, все засобирались. Первое впечатление [от Калмыкии] такое плохое было: зелени нет, такая жара. Думала: все, побуду, матери скажу и уеду. Но мама у нас такая, если ослушаетесь, я вас, таких-сяких чертей, на одну веревку повешу... Наш дом и до сих пор там стоит. Когда мы сюда приехали, отец нас на [животноводческой] точке разместил. Потом он взял ссуду – тысячу рублей, что ли? – и за эти деньги купил дом, и мы переехали в центр Яшалты.

Первое неприятие приписанной родины и медленное привыкание к ней, к калмыцким степям, что проговаривает Галина, – также типичный сюжет для “поколения 1,5”. “Дети Сибири” своими глазами видели стариков, целовавших и даже евших землю, о возвращении на которую мечтали все 13 лет (Гучинова, Клименко 2022), но для выросших вдалеке от Калмыкии многое было не так: слишком жарко, ветрено, пыльно... Несомненно, категория родины также не является примордиальной. В данном случае мы можем говорить о двух малых родинах в рамках одной страны: родине детства – местности, в которой вырос, и приписанной родине, связанной с общей для всех членов группы историей. Парадоксально, но с Сибирью – родиной детства, хотя и обретенной в результа-

те насилия, сохраняется особая эмоциональная связь: образы, природа, воздух, запахи, питание, окружающие люди и даже язык.

Память

Дети мои о Сибири знают, а теперь я рассказываю внукам. Мы одну обувь имели на двоих, а у тебя все есть. Стало быть, только и требуется, чтобы учился. Мы хотели учиться, хотели выйти в люди, получить высшее образование. И вы должны <...> Есть такое, что и стыдно рассказывать, не хочется омрачать их [детей] души [рассказами] о том, как в первую зиму дразнили людоедами, узкоглазыми и не пускали на каток кататься. А мы стояли, как обиженные, виноватые. Я съездила Поездом Памяти. Привезла целый мешок сибирской картошки, пусть и внуки попробуют. Когда уже хорошо стали жить, забыли о плохом.

Рассказчица говорит о сознательном отборе в коммуникативной памяти: умалчивании о том, о чем “стыдно рассказывать”. Что же не достойно передать внукам? Самые тягостные воспоминания относятся к первым месяцам жизни на новом месте, когда практики исключения из общества были самыми жестокими (“как дразнили людоедами, узкоглазыми, не пускали на каток” и как “стояли виноватыми”). Это квинтэссенция травмы, оставшейся, видимо, во многих семьях: надуманное обвинение (людоеды), фенотип (узкоглазые) как визуальная граница группы, страх и неприятие со стороны местного населения. Нежелание “омрачать души внуков” приводит к тому, что память становится щадящей, сглаженной. Это больше относится к воспоминаниям “поколения 1,5”. Между тем в комплексе опубликованных мемуаров о депортации, в которых зафиксированы преимущественно воспоминания “поколения 1”, часто встречаются акценты именно на травмирующих сюжетах, которые запоминаются сразу.

Практически в каждом нарративе есть педагогическая составляющая, что отражает ближайшую социальную цель рассказчика. В анализируемом тексте мы видим призыв учиться, преодолевать трудности. Если попытаться выделить позитивные и негативные сюжеты в устной истории Галины, то первых гораздо больше. Помнить о добре значительно приятнее, чем о практиках исключения. К тому же нелицеприятные оценки в нарративе часто ассоциируются с рассказчиком.

* * *

Повествования о далеком прошлом всегда имеют двойную темпоральность: рассказчик вспоминает события из детства 1940-х годов, а оценки формулируются зрелым человеком из 2000-х годов, гражданином уже другой страны. Такая двойная оптика передает работу памяти за несколько десятилетий, поэтому, несмотря на драматические события и язык травмы, отражающий и, возможно, нейтрализующий травматический эффект, этот нарратив (Галины), в терминах Дж. Александера, позитивный. В отличие от трагического, где травма вопиет о себе, прерывает связь времен, позитивный нарратив оставляет травмирующему событию его место в истории, которая не прекращается в связи с ним (Александр 2013: 164).

Конечно, опыт депортированных калмыцких детей не был уникальным, через подобное проходили дети и других стигматизированных групп, но все же некоторая специфика есть. Если родители в дворянских семьях приходили на

помощь своим детям, стараясь отслеживать круг их общения¹ (Чуйкина 2006: 136), чтобы вторичная социализация в новой среде, в которой им придется самостоятельно принимать решения, протекала менее конфликтно, то калмыцкие дети часто оставались наедине со своими проблемами. Они не могли утаить от общества свои особенности (внешность, незнание русского языка), отличающие их от окружающих. Граница группы была видна физически, она стала для них “железной клеткой”, как обозначил ее применительно к японцам в США Р. Такаки (Takaki 1990). Взрослые калмыки сами плохо ориентировались в новых реалиях, и дети рано выросли.

Но стратегии адаптации к большому обществу у всех детей в стигматизированных группах были схожими. Калмыцкие ребята, как и другие (дети из дворянских семей или из группы американцев японского происхождения после Перл-Харбора), стремились преодолеть “социальную исключенность за счет ударного труда, отдавая все силы работе” (Чуйкина 2006: 143), демонстрируя сверхусердие во всем (Takezawa 1995: 44).

Если выделять специфику нарративов “поколения 1,5”, то необходимо отметить важность следующих сюжетов: о школе (о роли учителей, об учебе, об отношениях со сверстниками), о стратегиях адаптации к большому обществу (об освоении русского языка, об участии в художественной самостоятельности и спортивных успехах), о выборе вуза и трудностях поступления, о получении паспорта и, наконец, о возвращении в Калмыкию, которая не сразу пришлась по душе. Для устных рассказов этого поколения также характерны внутренние монологи, передающие былые волнения, страхи и опасения. Язык травмы в нарративе проявляется через образы смерти и инвалидности, через описание нечистот, голода, болезней, нехватки самого необходимого и т.д., но концентрация травматического в рассказах “детей Сибири” меньше, чем у “поколения 1”.

Интервью Галины, как и другие, которые мне удалось записать, было позитивным. Похоже, что на индивидуальном уровне травма депортации пережита перенесшими ее. Об этом говорит сам нарратив о жизни рассказчицы, в котором трудности оказались преодоленными, и это подтверждается продолжением рода (Галина говорит о своих детях и внуках, которым она рассказывает о Сибири). Таким образом, на рассказ о депортации накладывается народная сказительская традиция, в которой хорошее развитие семейных событий включает и приумножение членов семейства – выросшие, получившие образование дети и внуки не позволяют считать жизнь неудачной.

Примечания

¹ Мне известны антропологические исследования, посвященные только этим двум стигматизируемым группам (дворянским семьям и американцам японского происхождения, депортированным из Калифорнии в 1942 г.), в которых изучается адаптация детей как поколенческая проблема.

Источники и материалы

Кугультинов 1988 – Кугультинов Д.Н. От правды я не отрекался // Огонек. 1988. № 35. С. 24–25.

Научная литература

- Александр Д.* Смыслы социальной жизни: культур-социология / Пер. с англ. Г. Ольховикова. М.: Праксис, 2013.
- Анипкин М.* Поколение лишних людей: антропологический портрет последнего советского поколения // *Неприкосновенный запас*. 2018. № 117. С. 290–308.
- Бакаев П.Д. и др.* (сост.) Книга памяти ссылки калмыцкого народа: сборник документов и материалов. Т. 1. Кн. 1. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 1993.
- Дубина В.* Биография // *Все в прошлом: теория и практика публичной истории / Отв. ред. А. Завадский, В. Дубина*. М.: Новое изд-во, 2021. С. 143–172.
- Гучинова Э.-Б.М.* У каждого своя Сибирь. Две истории о депортации калмыков (интервью с С.М. Ивановым и С.Э. Нарановой) // *Oriental Studies*. 2019. № 3. С. 397–422. <https://doi.org/22162/2619-0990-2019-43-3-397-422>
- Гучинова Э.-Б.М.* Нарративы детей Сибири о депортации калмыков. Интервью с В.И. Бадмаевым и А.Н. Овшиновым // *Oriental Studies*. 2021а. Т. 14. № 4. С. 722–742. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2021-56-4-722-742>
- Гучинова Э.-Б.М.* “Мертвецы есть?": язык травмы в нарративах о дороге в Сибирь // *Монголоведение*. 2021б. № 2. С. 303–313. <https://doi.org/10.22162/2500-1523-2021-2-303-313>
- Гучинова Э.-Б.М., Клименко Г.А.* “У меня была хорошая Сибирь”. Устные истории о депортации калмыков “поколения 1,5” // *Этнография*. 2022. № 2 (16). С. 94–117. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-2\(16\)-94-117](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-2(16)-94-117)
- Некрич А.М.* Наказанные народы. Нью-Йорк: Хроника, 1978.
- Томпсон П.* Голос прошлого. Устная история. М.: Весь мир, 2003.
- Чуйкина С.А.* Дворянская память: “бывшие” в советском городе (Ленинград, 1920–30-е годы). СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006.
- Ядов В.А. и др.* Отцы и дети. Поколенческий анализ современной России. М.: НЛЮ, 2005.
- Rumbaut R.G.* Rumbaut Ages, Life Stages, and Generational Cohorts: Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the United States // *International Migration Review*. 2004. Vol. 38. No. 3. P. 1160–1205. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00232.x>
- Strauss W., Howe N.* Generations: The History of America’s Future, 1584 to 2069. N.Y.: William Morrow & Company, 1991.
- Takaki R.* Iron Cages: Race and Culture in Nineteenth-Century America. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Takezawa Y.* Breaking the Silence: Redress and Japanese American Ethnicity. Sage House: Cornell University Press, 1995.

Research Article

Guchinova, E.-B.M. The Memory of the Deportation of Kalmyks of “Generation 1.5”: Narrative Construction [Pamiat’ o deportatsii kalmykov “pokoleniia 1,5”: konstruirovaniie narrativai]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 30–44. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010037> EDN PLUMZR ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Elza-Bair Guchinova | <http://orcid.org/0000-0002-9901-0131> | bairjan@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

deportation, social memory, Siberia, Kalmyks, memory, narrative, language of trauma, generation 1.5

Abstract

The memory of the deportation of the Kalmyks as a traumatic event is not homogeneous. Women and men, expelled as teenagers or adults, or Kalmyk children born as “spetspereseleny”, had different experiences of eviction and survival and remember these years in different ways. The oral stories I have collected show the memory of the community through personal narratives, revealing variety of personal strategies and resistance. In this publication, I would like to show, using the example of one interview, the features of social memory about the deportation of the Kalmyks and the specifics of the narrative about this “generation 1.5”. The main research task was to analyze the plots, images, assessments that form the narrative about the deportation of the Kalmyks from the “children of Siberia”. Other objectives of the publication: to find out how the language of trauma works in the narrative about the deportation of the Kalmyks, to show the possibilities of commentary as a scholarly genre. The article consists of three parts: an introduction, fragments of the text of a spontaneous interview and comments on them. The study used the method of discursive analysis and generational theory. The field material is presented in the form of a transcribed text of an interview recorded by the author in 2006. The discursive strategies of the narrative speak of its positive nature.

References

- Alexander, J. 2013. *Smysly sotsial'noi zhizni: kul'tur-sotsiologiya* [The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology]. Moscow: Praksis.
- Anipkin, M. 2018. Pokolenie lishnikh liudei: antropologicheskii portret poslednego sovetskogo pokoleniia [A Generation of Superfluous People: An Anthropological Portrait of the Last Soviet Generation]. *Neprikosnovennyi zapas* 117: 290–308.
- Bakaev, P.D., et al. 1993. *Kniga pamiati ssylki kalmytskogo naroda: sbornik dokumentov i materialov* [The Book of Memory of Exile of the Kalmyk People]. Vol. 1 (1). Elista: Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Chuiкина, S.A. 2006. *Dvorianskaia pamiat': “byvshie” v sovetskom gorode (Leningrad, 1920–30-e gody)* [Noble Memory: “Former” in the Soviet City (Leningrad, 1920–30^s)]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Dubina, V. 2021. Biografiia [Biography]. In *Vse v proshlom: teoriia i praktika publichnoi istorii* [Everything Is in the Past: Theory and Practice of Public History], edited by A. Zavadskii and V. Dubina, 143–172. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Guchinova, E.-B.M. 2019. U kazhdogo svoia Sibir'. Dve istorii o deportatsii kalmykov (interv'iu s S.M. Ivanovym i S.E. Naranovoi) [‘Everyone Has One’s Own Siberia’: Two Stories of the Kalmyk Deportation (Interviews with S. M. Ivanov and S. E. Naranova)]. *Oriental Studies* 3: 397–422. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-43-3-397-422>

- Guchinova, E.-B.M. 2021. Narrativy detei Sibiri o deportatsii kalmykov. Interv'iu s V.I. Badmaevym i A.N. Ovshinovym [Narratives of the Children of Siberia about the Deportation of the Kalmyks: Interview with V.I. Badmaev and A.N. Ovshinov]. *Oriental Studies* 14 (4): 722–742. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2021-56-4-722-742>
- Guchinova, E.-B.M. 2021. “Mertvetsy est'?”: yazyk travmy v narrativakh o doroge v Sibir' [‘Are There Any Corpses?’: The Language of Trauma in Narratives about Way to Siberia]. *Mongolovedenie* 2: 303–313. <https://doi.org/10.22162/2500-1523-2021-2-303-313>
- Guchinova, E.-B.M., and G.A. Klimenko. 2022. “U menia byla khoroshaia Sibir’”. Ustnye istorii o deportatsii kalmykov “pokoleniia 1,5” [“I Had a Good Siberia”: Oral Histories about the Deportation of Kalmyks “Generation 1,5”]. *Etnografiia* 2 (16): 94–117. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-2\(16\)-94-117](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-2(16)-94-117)
- Nekrich, A.M. 1978. *Nakazannye narody* [Punished Peoples]. New York: Khronika.
- Rumbaut, R.G. 2004. Rumbaut Ages, Life Stages, and Generational Cohorts: Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the United States. *International Migration Review* 38 (3): 1160–1205. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00232.x>
- Strauss, W., and N. Howe. 1991. *Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069*. New York: William Morrow & Company.
- Takaki, R. 1990. *Iron Cages: Race and Culture in Nineteenth-Century America*. Oxford: Oxford University Press.
- Takezawa, Y. 1995. *Breaking the Silence: Redress and Japanese American Ethnicity*. Sage House: Cornell University Press.
- Tompson, P. 2003. *Golos proshlogo. Ustnaia istoriia* [Voice of the Past: Oral History]. Moscow: Ves' mir.
- Yadov, V.A., et al. 2005. *Ottsy i deti. Pokolencheskii analiz sovremennoi Rossii* [Fathers and Sons: Generational Analysis of Modern Russia]. Moscow: NLO.

РАЗЛОМЫ ВАЛААМСКОЙ ПАМЯТИ: МЕМОРИАЛЬНОЕ СООБЩЕСТВО ВАЛААМА В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО ОСТРОВА

Е.А. Мельникова

Екатерина Александровна Мельникова | <http://orcid.org/0000-0001-6764-9240> | Melek@eu.spb.ru | к. и. н., доцент | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Ключевые слова

наследие, антропология памяти, переселение, устная история, травматическое прошлое

Аннотация

Статья посвящена мемориальному сообществу Валаама, сложившемуся после того, как сооружения Валаамского монастыря были переданы Русской православной церкви и местные жители были вынуждены покинуть остров. Я обращаюсь к анализу различных типов воспоминаний и разных форм включения истории архипелага в личные биографии его недавних обитателей. Рассматривая Валаам как важное место памяти в судьбах его бывших жителей, я пытаюсь ответить на вопрос о том, почему в отличие от других мигрантов, возвращающихся на родину в поисках следов своего прошлого, переселенцы с Валаама отказываются приезжать сюда, предпочитая говорить об острове как утраченном и недоступном. В статье дается краткая история послевоенного заселения архипелага, формирования сообщества “хранителей” в 1970–1980-е годы и прослеживаются несколько биографий местных жителей, чья молодость была связана с жизнью и работой на острове. Опираясь на исследования, посвященные воспоминаниям мигрантов, я показываю специфику современной памяти об архипелаге как территории фантомной боли, обусловленной не только вынужденным переселением людей, но и утратой ими статуса экспертов и защитников исторического и культурного наследия Валаама. В статье использованы полевые материалы 2020–2021 гг.

Впервые я попала на Валаам только в 2016 г. Хотя к тому времени я уже довольно давно занималась исследованиями в ближайших окрестностях архипелага (на материковой части Ладожского озера), сам он всегда оставался в стороне. Люди, с которыми я разговаривала, не упоминали о нем и, казалось, никогда там не бывали. Складывалось ощущение, что остров отделен от материковой части не 20 км воды, а толстыми стенами, превратившими его в изолированное и недоступное пространство. Я поехала посмотреть на остров,

Статья поступила 15.09.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 25.11.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Мельникова Е.А. Разломы валаамской памяти: мемориальное сообщество Валаама в поисках утраченного острова // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 45–66. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010049> EDN PMJKFG

Melnikova, E.A. 2023. Razlomy valaamskoi pamiati: memorial'noe soobshchestvo Valaama v poiskakh utrachennogo ostrova [Valaam Memory Breaks: Valaam's Memorial Community in Search of the Lost Island]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 45–66. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010049> EDN PMJKFG

потому что знала о нем из совсем других источников. Еще со школьных лет Валаам казался мне загадочным и удивительным местом. Я помнила, как один из моих учителей “уехал жить на Валаам”. И сама эта фраза, которую повторяли друг за другом одноклассники, звучала тогда таинственно и притягательно.

В 2016 г. я приехала на Валаам в составе туристической группы, набранной в Сортавала – отсюда в летний сезон регулярно ходят “Метеоры” на архипелаг. Гид встретил нас на пристани, потом долго водил по дорожкам Валаама и закончил экскурсию в Спасо-Преображенском соборе. За эти несколько часов мы увидели ухоженную территорию, прекрасно отреставрированные часовни и скиты, разбросанные среди лесов, но не встретили почти никого из жителей Валаама – только такие же, как мы, туристы бродили по ухоженным дорожкам со своими экскурсоводами. Спустя три года я снова оказалась на острове, но уже без группы, в качестве “дикого туриста” (Мельникова 2021). Мне хотелось увидеть архипелаг своими глазами, чтобы не зависть от взгляда и расписания экскурсовода. В этот раз валаамские просторы поразили меня еще больше своими благоустроенностью, блеском и безлюдьем.

Территория Валаамского архипелага составляет 36 км², на которых сейчас раскинулся Спасо-Преображенский ставропигиальный мужской монастырь, включающий центральную усадьбу с главным собором и основными монастырскими корпусами, а также 13 скитов и больше 20 часовен в разных уголках архипелага. Здесь есть и обширное хозяйство: собственная пекарня, коровник и молочная ферма, рыбоперерабатывающий завод, сады, конюшня, мастерские, грузовой и пассажирский флот, несколько гостиниц, трапезных и кафе. На островах сохранились и светские организации, но их работа тоже связана с монастырем. В воинской части, все еще дислоцированной на архипелаге, проходят службу насельники Валаамского монастыря призывного возраста (Воинская часть 2015). Пожарно-спасательная часть № 39 МЧС РФ официально отвечает за охрану религиозной организации “Спасо-Преображенский Валаамский ставропигиальный мужской монастырь Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)”. Когда-то существовавший на острове музей-заповедник превратился в монастырский музей, расположенный на территории Свято-Владимирского скита.

Людей на острове немного. Братия монастыря составляет около 200 человек; точное число назвать трудно, так как происходит постоянная ротация послушников, монахов и иноков. В летний сезон, когда начинается судоходство, население Валаама увеличивается: здесь появляются волонтеры, работающие в монастыре, и сотрудники паломнической службы, обслуживающие туристов, число которых в последние годы составляет более 200 тыс. человек в год. Но даже летом территория архипелага выглядит пустынной: путешественники приезжают в основном без ночевки, всего на несколько часов, и перемещаются по острову в составе туристических и паломнических групп по строго определенным маршрутам. Больше всего людей можно встретить в центральной усадьбе и на ближайшей к ней палаточной стоянке, где размещаются летние семейные и молодежные лагеря, а часто живут и приехавшие ненадолго волонтеры и трудники. Удаленные части острова труднодоступны и скрыты от глаз посторонних. На Красном мысу все еще располагается гидрометеостанция, в Свято-Владимирском скиту – резиденции Патриарха Московского и всея Руси и Президента РФ. Все эти объекты закрыты для посетителей.

Сегодня территория архипелага – это пространство монастыря. Вплоть до недавнего времени попасть сюда можно было только на теплоходе паломнической службы¹. Местные гостиницы также принадлежат монастырю. Он же

курует все палаточные стоянки, расположенные на разном удалении от центральной усадьбы. На стенах кафе на пристани висят старые фотографии валаамской братии. В местном магазине продаются монастырские сыры, копченая форель с собственного рыбозавода и кальвадос, изготовленный монахами из валаамских яблок. Приезжая на остров, вы попадаете на территорию монастыря и видите заботливого хозяина, опекающего и благоустраивающего свои владения. Ничто в этом пространстве не говорит о существовании других претендентов, оспаривающих право считаться хозяевами этой земли. Ничто не говорит о том, что монастырские формы заботы и опеки о Валааме кем-то вообще могут быть оспорены.

И тем не менее за глянцевыми пейзажами сегодняшнего Валаама скрываются сложные отношения и конфликты вокруг прошлого архипелага. Эти противоречия скрыты не только от глаз туристов, приезжающих на остров всего на несколько часов, но и от таких исследователей, как я. Люди, когда-то жившие здесь, не любят делиться воспоминаниями. “Не уверена, что хочу ворошить, все равно ничего нельзя изменить”, – ответила на мою просьбу об интервью одна из бывших местных жительниц. Для того, чтобы услышать валаамскую историю, мне пришлось преодолевать сопротивление людей, подолгу уговаривать их встретиться и поговорить о валаамском прошлом.

В начале 2000-х годов Валаам, как и некоторые другие объекты исторического наследия, возвращенные Русской православной церкви после перестройки², стал площадкой громких конфликтов и социального противостояния. Здесь проходили митинги и пикеты, местные жители писали петиции и обращались в суды, сюда приезжали журналисты, чтобы запечатлеть скандальное выселение людей из помещений так наз. Зимней гостиницы³. Сегодня это тихое место, полное благолепия и благочиния. Конфликт кажется исчерпанным, а его история завершённой. И все-таки социальное напряжение вокруг валаамского прошлого и настоящего иногда дает о себе знать. В публикациях на страницах оппозиционных медиа Валаам по-прежнему упоминается в связи с противостоянием монастыря и мирян. В обсуждениях “валаамских домов”, построенных для бывших жителей острова в Сортавала, в рассказах самих переселенцев с Валаама, которые до сих пор считают его своей утраченной землей обетованной, остров стал не домом по рождению, а домом по выбору.

История Валаама – это история советской секуляризации и постсоветской десекуляризации, это также история превращения церковного наследия в культурное и историческое национальное достояние (*Штырков, Кормина 2015*) и последующего ресайклинга секулярных ценностей в новой постсекулярной системе категорий (*Luehrmann 2011*). Это история противостояния различных публик, оспаривающих право считаться полноправными хозяевами и хранителями наследия острова, это также история превращения Валаама в пространство фантомной боли, существующее в воображении тех, кто отказывается возвращаться туда в реальности.

В этой работе я рассматриваю Валаам как место памяти в биографиях людей, которые его покинули. Расширение монастыря привело к тому, что практически все они были вынуждены уехать и начать новую жизнь на новом месте. Но память о валаамском прошлом не оставляет их, определяя взгляд на настоящее и будущее.

В основном я использую материалы интервью бывших жителей острова, записанных мной в 2021 и 2022 гг. Большинство этих интервью были взяты во время поездки в окрестности Сортавала, но в некоторых случаях я встреча-

лась с людьми онлайн, пользуясь различными цифровыми платформами. Я также привлекла материалы блогов, каналов в социальных сетях и СМИ, активно публиковавшиеся в начале 2000-х годов. В 2007 г. в социальной сети “ВКонтакте” была создана группа “Валаам – люди, события, истории: сообщество тех, для кого Остров стал Домом”, объединяющая почти полторы тысячи участников, многие из которых делились на страницах группы своими воспоминаниями и мыслями. Некоторые из этих текстов позже были опубликованы (Воробьев 2020; Груздев 2017).

Оставляя в стороне историю превращения Валаама из секулярного, светского пространства исторического и природного наследия в один из главных православных центров Северо-Запада России, я фокусируюсь на личной памяти об острове, ставшем не только пространственной, но и темпоральной категорией для бывших жителей, поскольку, вспоминая о нем, они вспоминают и о месте, и о времени. Подобные формы работы памяти чаще всего рассматриваются в контексте миграций и в особенности вынужденных форм переселения, обусловленных изменением государственных границ, войнами, насилием, депортациями (Fortier 2000; De Sas Kropiwnicki 2016; Kleist, Glynn 2012; Deek 2016; Thiranagama 2007; Webber 2015; Lehrer, Meng 2015; Smith 2013; Darieva 2011)⁴. В этих случаях память начинает создавать фантомные миры утраченного прошлого, локализуемые в тех или иных пространственных границах.

Примеры фантомной боли, вызванной вынужденным отъездом, описывает в ряде работ М. Хирш, хорошо известная благодаря предложенному ею понятию “постпамять”. Исследования М. Хирш тесно связаны с ее собственной биографией и семейной историей. М. Хирш родилась в семье евреев из городка Черновцы, который в начале XX в. был частью Австро-Венгрии, позже Румынии, после Второй мировой войны вошел в состав СССР, а с 1989 г. стал частью Украины. Ее родители пережили немецкую оккупацию в черновицком гетто, а в 1945 г. покинули город, перебравшись сначала в румынский Тимишоара, – здесь и родилась Марианна – а потом в Бухарест. В середине 1960-х годов семья Хирш эмигрировала в США, где девушка окончила университет и где продолжает жить и работать сегодня. Во всех своих публикациях М. Хирш подчеркивает, что главным толчком и стимулом к ее исследованиям было желание разобраться в собственной памяти о прошлом: о событиях, которые с ней не происходили, но которые она переживает даже сильнее, чем события своей жизни. Одна из книг, которую М. Хирш написала вместе с мужем Л. Спитцером, посвящена памяти о Черновцах – местечке, где когда-то жили ее родители и куда исследовательница приезжала несколько раз вместе с ними и с такими же, как она сама, представителями поколения постпамяти – детьми, возвращающимися не в свое, а в чужое прошлое (Hirsch, Spitzer 2010). “Наша перспектива, – пишет М. Хирш, – это взгляд появившейся на свет в Румынии дочери тех, кто родился, вырос и пережил Холокост в месте, которое они никогда не переставали называть Черновиц, и родившегося в Боливии сына австрийских беженцев, бежавших в Южную Америку из гитлеровской Вены” (Ibid.: xx). Сама идея “Черновиц”, по мнению М. Хирш, является результатом утраты этого места, а стремление вернуться назад, в равной степени характерное как для самих эмигрантов, так и для их детей, означает желание удостовериться в том, что фантомное место прошлого существовало и продолжает существовать в реальности.

Такие же “духи дома” витают и среди тех, кто вынужденно покинул свои дома в результате других войн или депортаций. Жители Приладожской Карелии, уехавшие со своими семьями в Финляндию, после того как эта территория

перешла в 1940 и 1944 г. к Советскому Союзу, также создают и сохраняют образ утраченной родины, реконструируя его по осколкам своих воспоминаний уже на новом месте (*Fingerroos* 2008; *Sihvo* 1999). Желание вернуться и удостовериться одновременно и в существовании, и в утрате – движущая сила так наз. ностальгического туризма или туризма в поисках своих корней (*root tourism*), активно расширявшегося в последние десятилетия (*Long, Oxfeld* 2004; *Marschall* 2017, 2018; *Darjeva* 2011; *Basu* 2007).

Память о Валааме одновременно похожа на воспоминания о покинутой родине и отличается от них. Валаам до сих пор присутствует в жизни оставших его людей в форме витающих духов прошлого. Но в отличие от бывших жителей Черновцов или финнов, уехавших после войны в Финляндию, Валаам как пространство, существующее в настоящем, открытое и доступное для посещения, не становится местом мемориального паломничества для бывших жителей. Наоборот, они отвергают его, отказывая ему в праве считаться “тем самым” островом.

В этой работе я пытаюсь ответить на вопрос, почему бывшие жители Валаама отказываются приезжать сюда. В статье я последовательно останавливаюсь на истории формирования “валаамского текста” и “валаамской публики” как мемориального сообщества хранителей и ценителей наследия острова, на биографических нарративах представителей этой группы и специфике их памяти о жизни на архипелаге.

Валаамский текст и валаамская публика

Люди, о памяти которых пойдет речь, оказались на Валааме достаточно поздно. Они не родились здесь и, как правило, приехали сюда по собственной воле, а не по распределению или случайному стечению обстоятельств. В то время, когда они поселились на острове, здесь уже сложилась достаточно пестрая социальная конфигурация. С одной стороны, к началу 1980-х годов на архипелаге продолжали жить те, кто приехал сюда сразу после войны. Тогда Валаам вместе с другими бывшими финскими территориями стал частью Советского Союза, но уже без монастырской структуры и монахов, уехавших в Финляндию и основавших в местечке Хейнявеси Новый Валаам. Среди первых поселенцев были в основном завербованные в разных регионах СССР колхозники и рабочие, приехавшие сюда по программе освоения “новых районов” (*Laine* 2005; *Большакова* 2009; *Веригин* 2005; *Мельникова* 2005; *Смирнова* 2006). В первые послевоенные годы на Валааме располагались подсобное хозяйство Питкярантского целлюлозно-бумажного комбината, школа юнг и другие поселковые структуры, куда и устраивались на работу переселенцы⁵. В 1950 г. на Валааме был организован Дом инвалидов, ставший “градообразующим предприятием”. Сюда из аналогичных учреждений Карелии были перевезены пациенты, приехали по распределению или переводом сотрудники (*Dale* 2013). Дом инвалидов занимал центральную усадьбу бывшего монастыря и большинство скитов, разбросанных по архипелагу. Но уже с середины 1960-х годов среди обитателей Валаама появляются новые персонажи – экскурсоводы Ленинградского бюро путешествий, которые сначала приезжают сюда на теплоходах вместе с туристическими группами, а позже поселяются на Красном мысу, проводя здесь все лето. Развитие туризма в 1950–1960-е годы привело к тому, что Валаам не только стал крайне популярен среди ленинградских путешественников, но и практически вернул себе былую имперскую славу⁶. Благодаря активно публиковав-

шимся путеводителям и книгам о чудесной и таинственной природе острова, Валаам превратился в мекку советской интеллигенции, желающей насладиться дивными пейзажами с картин И.И. Шишкина и А.И. Куинджи, и “пройтись по дубовым, пихтовым аллеям, где некогда бродили П.И. Чайковский и В.И. Немирович-Данченко” (Черевков 1960: 35).

Традиции благочестия и особенная духовная благодать, которыми славился Валаам в среде дореволюционной культурной элиты, были исключены из официального списка достоинств советского острова, уступив место эстетическим и историческим ценностям секулярной культуры. Но на рубеже 1970–1980-х годов на волне широкого увлечения различными теософскими течениями эти секулярные ценности были легко конвертированы в духовные (Смолкин 2021; Rousselet 2020), и Валаам снова предстал в качестве загадочного, “дивного острова” особенной духовной силы. В первом советском травелогe о Валааме – книге В. Исакова, вышедшей в 1984 г., рассказ об острове выступает как ответ на загадку о его таинственной притягательности:

Я слушал Бориса Сергеевича, вспоминал других валаамских энтузиастов. Когда-то для меня казалась загадочной та непреодолимая сила, что снова и снова влекла их сюда. Теперь я не то что разгадал эту загадку. Просто таинственная сила, видимо, постепенно распространилась и на меня. Я почувствовал власть Валаама, стал одним из многих очарованных им странников. Для этого не требовалось ничего особенного. Надо было лишь однажды приехать сюда. Никуда не спешить. Ходить, смотреть, слушать... (Исаков 1984: 37).

Риторика особенного “валаамского духа”, подхваченная алармистскими публикациями о судьбе острова, находящегося под угрозой полного уничтожения, определила его популярность среди советской интеллигенции в качестве “секулярного священного” культуры (Balkenhol et al. 2020; Kormina 2021; Штырков, Кормина 2015), благодаря чему Валаам не только стал направлением регулярных туристических паломничеств, но и привлек большое число людей, перебравшихся сюда на постоянное место жительства. Когда в 1979 г. на архипелаге создается государственный историко-культурный и природный заповедник, Валаам превращается в пространство активной деятельности. Здесь появляются сотрудники Петрозаводского краеведческого музея, филиалом которого до 1984 г. был заповедник, начинают работать реставрационные мастерские, археологические экспедиции, биостанция Ленинградского университета. Каждое лето сюда выезжает валаамский отряд московского отделения Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры (ВООПИК). Среди “новых” островитян есть художники и музыканты, писатели и “эзотерики”, как их называет один из моих собеседников.

Очевидное доминирование интеллигенции на острове в 1980-е годы⁷ создавало эффект академгородка или наукограда, где интеллектуальная элита составляла большинство населения, а локальные идентичности конвертировались в социальный статус и наоборот (Касаткина 2022). Однако, в отличие от атомных городов, таких как Обнинск, или даже более открытых академгородков, подобных Новосибирскому, Валаам был гораздо более независим от государственного планирования и управления, представляя собой свободную зону личных поисков и форм существования. Кроме того, даже в конце 1980-х годов большой процент населения острова составляли люди, жившие здесь с послевоенных времен или отказавшиеся переезжать после ухода Дома инвалидов. Судя по многим воспоминаниям, представители московской и ленинградской

интеллигенции считали себя валаамской “элитой” и с изрядной долей высокомерия относились к “местным”. В то же время старожилы острова воспринимали приезжих интеллигентов как “временщиков” и “сезонников-дачников”, не слишком считаясь с их мнением и запросами.

Социальное единство отсутствовало и в среде самих “интеллигентов”, большинство которых предпочитали автономное существование на острове. Для многих из них Валаам был местом вневходимости (Юрчак 2014) и аналогом “ленинградской кочегарки”, где они могли заниматься творчеством, спрятавшись от всевидящего ока государства. Однако, в отличие от “кочегарки”, Валаам был не просто местом бегства, он был местом активного делания и приложения утопического воображения. Большинство этих людей бежали не просто куда-то, а бежали именно на Валаам, потому что он виделся им пространством особенной силы и духовности. Не представляя собой гомогенного сообщества, объединенного уровнем образования, профессиональной специализацией или даже общими интересами, валаамская интеллигенция была той самой публикой, о которой писал М. Уорнер, определяя ее как “группу, существующую постольку, поскольку к ней обращены тексты” (Warner 2002: 67). “Валаамский текст”, утверждавший уникальную притягательность и силу места, становился социальным клеем, создающим и поддерживающим саму идею общности интеллигенции благодаря общему чувству привязанности и принадлежности к одной локальности – Валааму.

Люди, о которых дальше пойдет речь, представляют именно этот социальный слой валаамских жителей, приехавших на остров во второй половине 1980-х годов и разделяющих веру в то, что Валаам – это уникальное место духовной силы.

Личные биографии

Николай. Николай родился в 1961 г. в семье ленинградских архитекторов. Его отец, в 1960-е годы увлекшийся йогой и индийской философией, приносил с работы самиздатовские копии книг о восточной медицине и религии, а когда Николай стал старше, он и сам заинтересовался этой литературой. Уже после поступления в архитектурный институт Николай и его друзья встречались на кухнях, обсуждали восточную философию и идеи переустройства общества.

У нас там архитекторы, тоже читались книжки, – Рериха, Кастанеды, Блаватской – ну в общем, вся вот эта философская вся движуха, которая была. И как-то вот так получилось, что мы решили с ребятами, – три семьи – мы решили: нехрен сидеть по кухням, читать самиздат и трюндеть на философские темы различные. Если мы такие умные, такие классные, давайте попробуем построить тот мир, о котором мы говорим, что он правильный. Ну, Город Солнца, – мы архитекторы – давайте, построим Город Солнца (ПМА: Николай).

Сначала Город Солнца решили строить в Ленинградской области: три семьи с детьми отправились в одну из деревень недалеко от Ленинграда и прожили там целую зиму, обдумывая и планируя будущую коммуны. Но уже через год стало понятно, что превратить мечты в реальность гораздо сложнее, чем казалось на ленинградской кухне. Семьи разошлись в разные стороны. Николай с женой и двумя маленькими детьми приехал на Валаам, куда его позвал приятель, участвовавший в работе ленинградского отряда ВООПИК: “Он говорит, слушай, там вот люди нужны, там это самое, там тоже жить есть где. Ну вот

есть, где жить. В принципе, замена Города Солнца на Валаам, в общем, как-то так... (смеется)" (Там же). Перебравшись на Валаам, Николай устроился плотником на реставрационный участок, через пару месяцев стал мастером, а еще через полгода, после принятия в 1988 г. закона "О кооперации в СССР", организовал на базе ремонтно-строительного участка (PCY) объединение реставраторов – планировалось, что они будут работать независимо от музея на различных объектах Валаама. Создание кооператива было прямо связано с мечтами о Городе Солнца:

Еще разочек: мы ехали строить ашрам под Питером. Когда мы пришли на Валаам, паяльник никто не отключал. И идея создания Острова Солнца <...> Свербить-то продолжало, и в общем-то те идеи, с которыми мы двинулись на Карельский перешеек, они же не рассосались. Это же не была дань моде. Это были убеждения, это было мировоззрение – это было "да, так надо делать, так правильно". Мы отдышались, оклемались, зализили раны, огляделись – давай-ка мы тут сбачаем, ха-ха. Остров классный. Остров – будет Остров Солнца (Там же).

Кооператив должен был стать "блуждающей профессиональной общиной":

То есть мы делаем кооператив "Мир", здесь у нас хорошие специалисты-реставраторы. Там, начиная с восстановления садов ландшафтных, мы берем в реставрацию... мы хотели Белый скит первый взять. Мы берем скит в реставрацию, там живем, несколько лет реставрируем, восстанавливаем – пу-бум-пу-бум-пу-бум: зарабатываем, живем! У нас тут сады, мы строим, расписываем, у нас тут фрески, там, все. Мы опять в льняных рубахах по росе... (смеется) (Там же).

Этим планам тоже не суждено было сбыться. Отношения между кооперативом и другими организациями, отвечавшими за реставрацию на острове, были напряженными, однако стараниями Николая "Мир" получил несколько объектов, обеспечивших кооператоров работой, – пусть и не в Белом скиту, но все же из числа памятников архитектуры. "Да. Мы выжили, мы выжили, – говорит Николай. – Мы выжили, и тут пришел мо-на-стырь" (Там же).

Биография Николая, как и все тексты такого рода, является двояким источником, одновременно рассказывающим об истории жизни на острове в конце 1980-х – 1990-е годы и о том, как эта жизнь была ретроспективно понята и осмыслена. Николай вспоминает о Валааме не впервые. Сам он достаточно хорошо известен среди последователей нью-эйдж, и в своих выступлениях, выложенных на различных Youtube-каналах, нередко возвращается к валаамскому опыту.

Валаам оказывается в истории Николая не только пространственной, но и темпоральной категорией. Именно с островом связаны воспоминания о наиболее активном периоде жизни: реализации планов, воспитании детей, обустройстве быта, исканиях и находках. Но что еще более важно, Валаам в этой рассказанной биографии становится местом и временем обретения себя и становления собой. Такая модель интерпретации валаамского прошлого не уникальна, она совершенно типична для устных и письменных воспоминаний бывших жителей архипелага. Валаамский текст, лаконично сформулированный В. Исаковым как загадка очарованного странника, трансформируется в ретроспективных источниках в историю о судьбоносности и предназначенности валаамского опыта. "До появления в моей жизни острова Валаам, – пишет художник С.В. Бусахин, который провел много сезонов на острове, – я жил в Москве с постоянным чувством, что впереди меня ждет что-то необыкновенное, но что это такое, многие годы оставалось для меня загадкой" (Бусахин 2020: 4).

Тамара. Биографическое значение валаамского прошлого еще более остро ощущается в женской истории. Тамара, чей путь на остров тоже был непростым, родилась в Казахстане, но в 1984 г. после окончания школы переехала вслед за старшим братом в Ленинград. После трагической смерти брата Тамара осталась в городе, она сильно переживала потерю, “и как раз там вот эта творческая тусовка – художники, физики, математики, студенты вот эти все, лирики...”. Тамара бросила институт, путешествовала с театром “Лицедеи”, с которым и попала впервые на Валаам. В 1986 г. она поехала на остров в составе ВООПИКовского отряда, а уже осенью 1987 г. решила здесь остаться. В тот год пять девушек из летнего отряда независимо друг от друга приняли решение переехать на остров. Перебравшись на Валаам, Тамара устроилась на работу штукатуром-маляром.

В лесхоз я устраивалась. Еще долго думали, куда меня пристроить, потому что, ну что – 19 лет. Непонятно было, что будет, и вообще, что тут надо. А девчонки, которые с высшим образованием, которые старше меня были и уже закончили, они тоже все штукатурами-малярами. То есть у нас такая развлекаловка была. У Цоя – кочегарка, где он зарабатывал на жизнь, а мы так развлекались (ПМА: Тамара).

Валаамский период жизни Тамара вспоминает как определяющий для себя: “И плюс формирование вот это вот – с 19 лет ты 30 лет там прожил, вот это все внутреннее формирование – оно прошло на Валааме, под воздействием больше природы”. В этой биографии, в отличие от истории Николая, на первый план выходит не реализация утопического проекта Города Солнца, а строительство собственно жизни. Несколько раз во время разговора Тамара возвращается к воспоминаниям о рождении детей:

Я все время говорила, знаете, у меня ведь, в принципе, история с Валаамом связана с таким периодом деторождения. Потому что я быстренько вспоминаю дату, отсчитывая, когда родился какой ребенок (смеется). Вот. Ну и в принципе у меня с первенца, – я же вынашивала на Валааме первенца – и когда мне говорили, что я там делаю... вообще это место считалось погибельным, ну вот на исходе совка. И изначально [называет имя] – такой замечательный врач был московский, он говорит, что ты тут, – красивая, молодая – езжай, говорит, отсюда, здесь женщины рожать не могут. А там действительно собралось какое-то такое общество женское, которое по женской части у всех были какие-то сбои. И я такая молодая, красивая, 19 лет, пышная – один ребенок, второй ребенок <...> Я все время говорила, попробуйте вынашивать ребенка именно здесь на Валааме, потому что благодать, она никуда не девается, она на всех, и на плохого, и на хорошего, – это как солнце (Там же).

В этом рассказе соединяются две ключевые валаамские темы. С одной стороны, Тамара говорит о Валааме сквозь призму собственной биографии. А с другой – утверждает особые свойства самого острова: “Я в свое время говорила, сейчас уже это поменялось, что на Валааме живешь, как у Христа за пазухой” (Там же). Тамара использует слово “благодать”, к которому прибегает и в других случаях, пытаясь объяснить все ту же загадку очарованного странника. Переезд на удаленный остров и работа штукатуром-маляром как будто требуют обоснования в контексте личной биографии, которое Тамара находит, говоря о валаамской благодати или “духе валаамском”, связанных напрямую с особой природной средой архипелага:

Меня спрашивают, чем отличается Валаам? Благодатью? Я хочу сказать, что Северное Приладожье – оно по определению край благодати. Нету ни одного места, которое бы благотворно не влияло на человека, даже очень суетливого, очень скверного, злого,

не знаю, несносного какого-то. Все равно природа – вот она сама благодать и есть. И Валаам – в первую очередь, это природный объект, а потом уже культовый и религиозный (Там же).

Эпохальность валаамского опыта, его значение в личной истории, обосновывается в воспоминаниях не только тем, что наиболее важные и деятельные годы жизни пришлись именно на время пребывания на острове, но и тем, что Валаам обладал своей собственной агентностью, способностью влиять на судьбы, характеры, личности всех, кто там оказывался. Как высказался Николай,

у Валаама такая аура, знаете, – она такая наркотическая, что ли. Потому что чисто психологически, когда человек пребывает в каком-то значимом месте, то он уже проецирует, да, величие данной территории на свою, как бы, персону. Поэтому ты вроде бы причащен к чему-то великому, к чему-то глубокому, к чему-то значимому (ПМА: Николай).

Воспоминания о валаамском периоде жизни нагружены символами причастности к этому особому духу, благодати или ауре места, которые не только видятся рассказчикам растворенными в воздухе Валаама, но и считаются особыми знаками, отличающими его жителей от остальных людей: “...если человек не готов принять вот эту благодать, идет процесс разрушения – очень сильный причем. Но это надо понять” (ПМА: Тамара). Николай описывает эти различия иначе, через способность пережить трудные природные условия: “Зима на Валааме – это считалось посвящение. Это считалось уровнем продвинутости. То есть если ты зазимовал на Валааме – ну это статус, это солиднйк! (смеется)” (ПМА: Николай). Но Николай, также как и Тамара, вспоминает об особой избранности и неслучайности тех, кто был “посвящен”. Благодать, духовность, валаамский дух требовали особого понимания, способности его разглядеть, принять и понять. Разного рода “эзотерики”, как их называет Николай, составляли, по его словам, “элитку” на острове, дистанцируясь и от местных жителей, и от сотрудников заповедника. И Николай, и Тамара считают себя представителями этого избранного круга, независимо от должностей, которые они занимали. В своих отношениях с Валаамом они видят себя теми, кто был способен увидеть и принять его ценность.

Такой взгляд на собственную жизнь и место, которое в ней отведено валаамскому опыту, во многом является следствием ретроспективной оценки прошлого, связанного с историей не только приезда и жизни на Валааме, но и последующего вынужденного отъезда с архипелага и необходимости обустройства на новом месте.

Приход монастыря и разлом валаамской памяти

Валаамские истории обычно обрываются в точке, красноречиво обозначенной Николаем словами “и тут пришел мо-на-стырь”. Эта граница почти всегда выглядит очень точно локализованной во времени, разрезая линию жизни на отрезки “до” и “после”. Временные вешки – “когда пришел монастырь” или “до того, как пришел монастырь” – размечают воспоминания о жизни, создавая как бы внешнюю хронологию, аналогичную той, с которой можно столкнуться в любых воспоминаниях, нанизанных на большую ось исторических координат – время большой истории (Паперно 2021: 22–29). Жизни, которая наступила после этого рубежа, рассказчики уделяют гораздо меньше внимания. Хотя отчасти это связано с тем, что наши разговоры посвящены именно Валааму, существу-

ет и другая причина: валаамское время выступает как наиболее насыщенное и значимое. “Приход монастыря” выполняет роль не просто темпоральной границы, при пересечении которой мы попадаем на следующий этап жизни человека, а рубежа, отделяющего наиболее ценный личный опыт от всего остального.

Однако ни в историях жизни, ни в рассказах о ней “приход монастыря” не был единовременным событием – определить его точную дату невозможно. Процесс освоения острова религиозными структурами занял продолжительное время. Первая группа монахов из Даниловского монастыря приехала сюда в 1989 г., почти сразу после обращения Советского фонда культуры, главой которого был Д.С. Лихачев, в ЦК КПСС с предложением о передаче зданий Валаамского монастыря Русской православной церкви (Судьба Валаама 1989). Спустя два года Верховный Совет КАССР принял официальное постановление о передаче РПЦ центральной усадьбы монастыря и ряда других сооружений Спасо-Преображенского мужского монастыря⁸. Потом на протяжении еще нескольких лет происходила постепенная передача оставшихся зданий. В 1992 г. был закрыт Валаамский историко-архитектурный и природный музей-заповедник, а к концу 1990-х годов начала действовать программа по переселению местных жителей с Валаама⁹. В 2005 г. было ликвидировано Валаамское поселковое управление, а территория архипелага была включена в состав Сортавальского городского поселения.

Хотя “приход монастыря” обычно описывается в терминах воинственного противостояния и острого конфликта между местными жителями и монастырем, результатом чего стал кардинальный слом социального уклада и жизненной траектории, этот эпохальный разрыв никогда не ассоциируется с событиями конца 1980-х годов. Воспоминания о появлении на острове первых монахов¹⁰ всегда проникнуты теплом, нежностью и отеческой заботой:

И был такой Варсонофий, приехал. Такой высокий двухметровый мужик – румяный, кудрявый блондин. Борода кудрявая такая. Он такой большой, глаза – голубые глаза. И у него такое одухотво... отличный мужик, но ребенок – такой огромный ребенок! И вот он приехал возрождать Валаам – святую землю! (смеется) Вот такой вот! Прошла зима. Весной (смеется) ...а это они еще приехали зимой, еще все цивильно, у них еще подрыски – все такое черненькое, красивое, еще не выгоревшее, не перестиранное, не потрепанное, не порванное. Весной, значит, он: глаза шальные, борода всклокоченная, треух, какая-то ушанка скособоченная, глаза безумные, фуфайка драная какая-то и застиранный серый такой подрысник (смеется). Вот он, значит... то есть они приехали настолько непригодные! Не то что там к какому-то подвижничеству – просто, вот просто наладить свой житейский быт без мамок, теток и так далее. Вот я его... вот этот светящийся, значит, лучезарный такой человек – а потом такая вот... помятый такой. Шальные глаза, совершенно шальные. Он не понимает. Он не хозяин. Ему надо было... а он не умеет ничего, он ребенок. Такой искренний такой ребенок – не ушлый, ничего. Но вот к нему народ относился действительно – его как-то любили, что ли. Народ как-то чувствует (ПМА: Николай).

Появление монашеской общины и начало богослужений в Спасо-Преображенском соборе не стало знаком “захвата” или “вторжения”. Для валаамских романтиков и эзотериков, студентов и университетских преподавателей это был скорее знак либерализации и легализации собственных духовных поисков, официальное “разрешение в открытую вот эту духовность свою искать”, как выразилась Тамара. Воспоминания о первых службах в соборе всегда связаны с трепетным ожиданием и идеей собственного приобщения:

И они так молились истово в нижнем храме. Тогда там две печи. Мы, когда еще реставрацию делали, восстановили две печи, которые должны были отапливать и верхний собор, потому что у них там было всего четыре таких мощных печи огромных, две были восстановлены. То есть там зимой хоть как-то еще можно было не замерзнуть. А там склады были до этого – черные стены... с лампадкой этой... мы вот там восстановили первый иконостас. Восстановили к приезду тогда еще не патриарха Алексия. Я буквально помню, я бегу с этим самым семисвечником... там его покрасили, он сырой, я думаю, пока добегу – высохнет. А уже Алексей идет по лесенке. Я вбегаю, ставлю семисвечник и быстро шмыг за угол (смеется). Ушел, чтоб не видно было. Раку первую делали, Сергей делал такую. Сейчас же никто не помнит (ПМА: Николай).

В первых службах участвовали музейщики и работники РСУ, художники и биологи, экскурсоводы и сотрудники коммунальных служб. “И нижний храм был полный... местное население, вот, на службах, службы когда были, – храм был полный. Полный! Народ ходил туда, это все действительно гонимое такое, такое искреннее, настоящее такое вот. Лампады, бабульки, значит, там в красивых платочках” (ПМА: Николай).

Более того, приход монахов был воспринят как один из возможных способов решения проблемы валаамского наследия. От монахов многие ожидали эффективной структуры охраны острова, руководствующейся идеей сохранения его главных ценностей – “духовности” и “благодати”. По воспоминаниям Николая, “был момент, когда мы хотели, чтобы они пришли. Мы видели в них, ну, некое... некую структуру, которая сохранила гармонию, нравственность, да, какие-то... порядок”. На фоне постоянно оспариваемого авторитета заповедника монастырь и Русская православная церковь были восприняты как имеющие более высокий статус и лучше соответствующие особенностям самого валаамского наследия.

Выражение “приход монастыря” в рассказе Николая и других бывших жителей Валаама отсылает не к истории появления первой монашеской коммуны на острове, а к более поздним событиям, не имеющим точной временной привязки, но обозначающим скорее момент принятия решения о переезде. “Ну а потом стало ясно, что нам нужно уходить просто оттуда, что нам там перекрыли, там перекрыли кислород”, – говорит Николай. Практически дословно эту фразу повторяет и другой активный участник процесса восстановления острова в 1980-е годы: “Потому что уже понятно, что монастырь тут будет всех выселять. Вот. Ну еще не в такой степени, но уже было понятно, куда политика вся эта идет...” (ПМА: Игорь).

Пытаясь определить, когда и в связи с какими событиями отношения с монастырем приобрели форму острого противостояния и ситуация была понята как требующая неизбежного переселения, я встретила много разных вариантов. Среди них было и закрытие музея (1992 г.), и передача монастырю так наз. Зимней гостиницы, где располагались квартиры практически всех валаамских жителей (2006 г.), и пожар в этом здании (2016 г.), де-факто лишивший жилплощади сопротивлявшихся выселению валаамцев. И все-таки никто из рассказчиков не называл какое-то определенное событие главной причиной отъезда. Наоборот, все они утверждали, что самостоятельно приняли решение об отъезде, поняв в какой-то момент, что он неизбежен.

Одна из особенностей любых травматических воспоминаний связана с попыткой человека рассказать о своей травме и одновременно избежать репрезентации себя в качестве жертвы. Само понятие жертвы практически всегда вызывает отторжение у рассказчиков, потому что определяет их как пассивных участников, лишенных собственной воли. Попытка представить опыт вынужденного переселения или депортации результатом выбора и принятого решения

служит одной из стратегий избегания статуса жертвы. Интерпретация в таком ключе событий, непосредственно предшествовавших выселению с Валаама, также позволяет решить эту непростую дилемму: в воспоминаниях о прошлом мы видим не жертв обстоятельств, государства, РПЦ или монастыря, а тех, кто, оценив ситуацию, решил выйти из нее тем или иным образом.

Все мои герои покинули остров – кто-то более или менее мирно в середине 1990-х или начале 2000-х годов, кто-то после продолжительных судебных тяжб, обращений и публичных выступлений в 2016 г. Некоторые получили квартиры в Сортавала, а кому-то, как говорят, даже удалось приобрести жилье в Санкт-Петербурге. Но никто из них не хочет возвращаться на остров.

Невозможность возвращения

В своей книге о Черновцах М. Хирш и Л. Спитцер рассказывают истории людей разных поколений, возвращающихся в полностью изменившийся за несколько десятилетий город. Одни жили здесь когда-то, другие знают о нем только от родителей, покинувших Черновцы много лет назад. Но и те и другие пытаются обнаружить в ставшем чужим городе материальные следы и знаки “своего” прошлого: изразцовую печь, все еще стоящую в квартире, чудом сохранившуюся дверь или хотя бы вид из окна, запечатленный на старой семейной фотографии. Эти объекты служат не просто триггерами памяти, позволяющими погрузиться в аффективное пространство воспоминаний, но становятся доказательствами аутентичности прошлого, подтверждениями тому, что оно действительно было и все еще принадлежит им (*Hirsch, Spitzer* 2010: 290–300). Такая процедура аутентификации является важным инструментом создания и воссоздания, материализации утраченного прошлого.

Воспоминания переселенцев с Валаама одновременно и следуют этой модели, и выворачивают ее наизнанку. В отличие от потомков жителей Черновцов, как и многих других участников ностальгического туризма, бывшие жители Валаама всячески подчеркивают свое нежелание возвращаться на остров. “У меня жена туда ездит. Я не могу туда ездить”, – говорит Николай. “Не, не, не... ну не... ну, это горестно смотреть, скажем так”, – восклицает Игорь, другой мой собеседник. “На сегодняшний Валаам... даже я не хочу возвращаться. Я даже, знаете, какое-то время не могла водить экскурсии по Валааму – у меня слезы катились”, – это слова Тамары.

Одним из объяснений такому настойчивому и демонстративному отказу возвращаться может быть травматический эффект переживаний, связанных с Валаамом. Боль провоцирует избегание, забвение, вытеснение. Аргументом в пользу такого объяснения могли бы стать слова Николая: “И я сейчас <...> это переживание, история моя, это боль моя, боль, которая была там”. В то же время мы знаем много примеров возвращения людей в те места, которые были связаны с трудным опытом и трагическими событиями. Более того, даже классические теории травмы определяют ее как навязчивое повторение, возвращение в те место и время, где и когда было совершено преступление. И, кроме того, среди объяснений, которые дают сами рассказчики, можно встретить и прямо противоположные: “Да и потом – нет желания. Нельзя возвращаться туда, где было хорошо. Потому что все изменилось”, – так говорит бывший руководитель ВООПИКовского отряда (ПИМА: Игорь). Мне кажется, причины избегания острова лежат в другой плоскости и связаны с особенностью той роли, какую Валаам играет в воспоминаниях его бывших жителей.

Память о месте исхода обычно прямо связана, с одной стороны, с практиками поддержания и утверждения материальности этого места – различными формами ностальгического туризма, а, с другой – с различными видами мемориальной солидарности – деятельностью диаспор, генеалогическими сообществами и т.д. Как показывает Л. Малкки, локализация, или территориализация, идентичности создается и утверждается ретроспективно, отвечая не реальности прошлого, а нуждам настоящего (*Malkki 1995*). Эта же идея хорошо видна и в коммеморативных практиках черновицких мигрантов, для которых “старый” Черновиц существует постольку, поскольку существуют люди, разделяющие веру в его существование (*Hirsch, Spitzer 2010: 291*). Подобная зависимость, по мысли Л. Малкки, обусловлена общей идеей о том, что локальность является важным источником культурной и социальной “самости” и, следовательно, идентичности, позволяющим людям определять себя в связи с местом рождения или исхода.

Однако в случае с валаамскими переселенцами ситуация несколько иная. Хотя все они очень остро переживают свою принадлежность к общей локальности – Валааму, эти переживания служат определению себя не столько в локальных, сколько в социальных терминах. Для них важно не то, что они были “местными”, “коренными”, а то, что они были “валаамской публикой” – избранными представителями интеллигенции, объединенными идеей о Валааме как месте особой духовности и силы, и то, что смогли увидеть и понять его истинную ценность. Локальная идентичность, конвертированная в социальную, опирается в этом случае на подпорки в виде воспоминаний о собственном вкладе в сохранение валаамского наследия, участия в его восстановлении и обживании, а также совместном быте и общении, а глубокое переживание утраты связано не с потерей пространства, которое все еще открыто для посещения, а с исчезновением самой конфигурации людей и места, в которой локальность определяла социальные принадлежность и статус.

“Сегодняшний” Валаам, хотя и называется так же, как “прежний”, и находится в тех же географических координатах, отличается своей символической биографией. В официальной летописи Валаамского монастыря в главе, посвященной 1940–1980-м годам и озаглавленной “Запустение”, в лаконичной форме пересказывается история светского Валаама, которая заканчивается словами: “[Здесь] предполагались устройство туристического аттракциона с канатной дорогой и аэродромом, в соборе – зала органной музыки, строительство нового поселка на 1000 жителей. По милости Божьей, этим планам не суждено было сбыться” (Запустение 2015). Ни в этой истории, ни в самом пространстве архипелага, облагороженном и благоустроенном в последние десятилетия, нет места людям, которые когда-то составляли местную элиту и связывали свою жизнь с Валаамом, считая себя хранителями его наследия. Отказывая этому новому Валааму в праве считаться “настоящим”, его бывшие жители предпочитают герметизацию воображаемого пространства острова в собственной памяти, где оно сохраняется неизменным.

* * *

Пространство Валаама выглядит сегодня идеально гладким. Здесь не видны разрывы, швы или складки времени, и только истинные знатоки смогут распознать в белом здании Зимнюю гостиницу, где когда-то жили сотрудники музея, а в зданиях на Красном мысу – дома для инструкторов турбазы. Еще совсем

недавно паломническая служба, отвечающая за туристические потоки на острове, предлагала посетителям два вида поездок, представленные программами “Валаам паломникам” и “Валаам туристам”. Сегодня архипелаг предстает исключительно как территория “Русского Северного Афона”, сохраненного и восстановленного благодаря “сонму святых подвижников и старцев”. Не только на официальном сайте паломнической службы, но и на туристическом рынке поездка на Валаам рекламируется как возможность приобщиться “к валаамской духовной традиции” (Валаамский паломник б.г.), “познакомиться с знаменитым святым местом” (Легендарный Валаам 2022), прикоснуться “к духовным истокам” (Туры и экскурсии 2022). История позднесоветского Валаама не вписывается в каноническую летопись святой обители, укореняющую действующий монастырь в традициях благочестия имперской святости. В этой истории не находится места тем, для кого остров ассоциируется с наиболее активным периодом жизни и духовных исканий.

В отличие от глянцевого поверхности официальной истории архипелага, память его бывших обитателей полна противоречий и разрывов. Время жизни и время истории переплетаются в их воспоминаниях о Валааме, который был для них не просто красивой картинкой с подарочных открыток, а местом их собственных памяти и биографии. Невозможность отождествления двух Валаамов – “своего”, личного, связанного с персональной историей, и “чужого”, нового, из истории которого исключены не только люди, но и сам период их жизни и работы, создает эффект герметизации прошлого в виде фантомного архипелага, куда никто не может и не хочет возвращаться.

Примечания

¹ В 2021 г. компания РЖД запустила на остров мультимодальные маршруты, поставив к Сортавальскому причалу собственные “Метеоры”. Но в 2022 г. они снова исчезли из расписания и с пристани.

² В современной историографии лучше всего описаны случаи Соловков (Bogumil et al. 2015; Voronina, Bogumil 2018; Шторн, Бутейко 2016; Burgess 2007; Kraikovski, Lajus 2021) и Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге (Kormina 2021; Dianina 2021).

³ Пик публикаций пришелся на 2007 и 2016 гг., связанные с наиболее острыми периодами конфликта между руководством монастыря и местными жителями (Вольтская 2017; Валаам: битва 2015; Васюнин 2015; Яровой 2007; Сажнева 2017а, 2017б).

⁴ См. обзор историографии, связанной с понятием “дом” в контексте изучения миграции: Бредникова, Ткач 2010: 75–80.

⁵ См. подборку материалов, посвященных светским структурам на острове, в альманахе “Сердоболь” (Валаам 2013).

⁶ Об истории и особенностях позднеимперской мифологии Валаама см: Parppei 2011.

⁷ В 1989 г., согласно переписи, здесь проживали 487 человек (http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus79_reg2.php), почти половина которых были сотрудниками музея-заповедника.

⁸ Постановление Верховного Совета КАССР от 19 апреля 1991 г. № XII-6/167.

⁹ Первые квартиры жителям Валаама, переселяющимся в Сортавалу, были предоставлены уже в 1999 г. (Краюхин 1999: 3).

¹⁰ Иеромонах Варсонофий (Капралов), Геронтий (Федоренко), Фотий (Бегаль), иеродиакон Серафим (Гордеев), послушники Леонид Макаров и Вадим Эрлих.

Источники и материалы

- Бусахин* 2020 – *Бусахин С.В.* Валаамские этюды. М.: Press-Book.ru, 2020.
- Валаам 2013 – Сердоболь – городской альманах. 2013. № 13–14, Валаам под красным флагом.
- Валаам: битва 2015 – Валаам: битва за келью // <https://tinyurl.com/y5sjfua8>
- Валаамский паломник б.г. – Валаамский паломник: паломническая служба Валаамского монастыря. https://www.valaam.com/tours/valaam_zh_1_den (дата обращения: 26.07.2022).
- Васюнин* 2015 – *Васюнин И.* Взятие Зимней // Медиазона. 11.09.2015. <https://zona.media/article/2015/11/09/valaam>
- Воинская часть 2015 – Воинская часть на острове Валаам // Валаам. Официальный сайт Валаамского монастыря. <https://valaam.ru/publishing/7171/9.06.2015>
- Вольтская* 2017 – *Вольтская Т.* Хочу жить и умереть на Валааме // Радио Свобода. 28.07.2017. <https://www.svoboda.org/a/28645127.html> (СМИ, признанное иностранным агентом; дата включения в реестр иноагентов: 05.12.2017).
- Воробьев* 2020 – *Воробьев О.Г.* Легенды Валаама: очерки о людях архипелага. Сортавала: [б.и.], 2020.
- Груздев* 2017 – *Груздев С.* Другой Валаам. Записки островитянина. Сортавала: Сердоболь, 2017.
- Запустение 2015 – Запустение. Валаам в 1940–80-е годы // Летопись. Валаам. Официальный сайт Валаамского монастыря (последнее изменение: 14.02.2015). https://valaam.ru/monastery/6247/?sphrase_id=138988
- Исаков* 1984 – *Исаков В.* Прогулки по Валааму. М.: Советская Россия, 1984.
- Краюхин* 1999 – *Краюхин С.* Жителям Валаама предоставили квартиры на материке // Известия. 28.07.1999. № 137. С. 3.
- Легендарный Валаам 2022 – Легендарный Валаам. Тур на Валаам на 1 день // “СканТур” – ваш туроператор по России. <https://scantour.ru/legendary-valaam> (дата обращения: 26.07.2022).
- ПМА – Полевые материалы автора. Экспедиция в Сортавальский район Карелии. Июнь 2021 г. (Информанты: Николай, 1963 г.р., ур. г. Санкт-Петербурга; Тамара, 1965 г.р., ур. Казахстана; Игорь, 1963 г.р., ур. г. Москвы).
- Сажнева* 2017а – *Сажнева Е.* Святой Валаам в огне: вопросом насильного выселения жителей занялся омбудсмен // Московский комсомолец. № 27502. 22.09.2017а. <https://www.mk.ru/social/2017/09/21/svyatoy-valaam-v-ogne-voprosom-nasilnogo-vyseleniya-zhiteley-zanyalsya-ombudsmen.html>
- Сажнева* 2017б – *Сажнева Е.* Святой Валаам стал адским тупиком: жителей насильно изгоняют с острова // Московский комсомолец. № 27460. 04.08.2017б. <https://www.mk.ru/social/2017/08/03/svyatoy-valaam-stal-adskim-tupikom-zhiteley-nasilno-izgonyayut-s-ostrova.html>
- Судьба Валаама 1989 – Судьба Валаама. Актуальное письмо // Известия. 1989. № 258. С. 3.
- Туры и экскурсии 2022 – Туры и экскурсии на Валаам из Санкт-Петербурга 2022 // Туроператор “Прогулки”. <https://excursspb.ru/valaam> (дата обращения: 26.07.2022).
- Черевков* 1960 – *Черевков К.* Славное море – Ладога // Огонек. 1960. № 31. С. 35.

Яровой 2007 – Яровой Г. “Битва за Валаам”: карельские ученые о проблеме охраны культурного наследия Валаамского архипелага. Ч. 1 (<https://tinyurl.com/3p5tp4xb>), Ч. 2 (<https://tinyurl.com/42u5byyv>).

Научная литература

- Большакова Г.И. Заложники новой границы: проблемы заселения и освоения Карельского перешейка в 1940–1960 гг. СПб.: Астерион, 2009.
- Бредникова О., Ткач О. Дом для номады // *Laboratorium. Журнал социальных исследований*. 2010. № 3. С. 72–95.
- Веригин С.Г. Заселение и освоение бывших финских территорий Приладожья после окончания Зимней войны // *Сортавальский исторический сборник. Вып. 1, Материалы международной научно-просветительской краеведческой конференции “370 лет Сортавалы”* / Отв. ред. А.М. Пашков. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского гос. ун-та, 2005. С. 177–189.
- Касаткина А.К. К поэтике и практике современного урбанизма: “город-сад” как технология социальной интеграции в Обнинске 1960-х годов // *Laboratorium. Журнал социальных исследований*. 2022. Т. 14. № 1. С. 30–59.
- Мельникова Е.А. (ред.) Граница и люди: воспоминания советских переселенцев Приладожской Карелии. СПб: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2005.
- Мельникова Е.А. Инфраструктура дикой природы на территории Валаамского монастыря: опыт субъективного освоения // *Кунсткамера*. 2021. № 1. С. 208–222.
- Паперно И. Советская эпоха в мемуарах, дневниках, снах. Опыт чтения. М.: НЛО, 2021.
- Смирнова Е.П. Заселение и освоение новых районов Карело-Финской ССР в 1940-е годы. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Петрозаводский государственный университет, Петрозаводск, 2006.
- Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / Пер. с англ. О.Б. Леонтьевой. М.: НЛО, 2021.
- Шторн Е., Бутейко Д. Борьба за ограниченное пространство памяти на Соловках // *Неприкосновенный запас*. 2016. № 108 (4): 232–248.
- Штырков С.А., Кормина Ж.В. “Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться”: предыстория постсоветской десекуляризации // *Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте* / Науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.
- Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось: последнее советское поколение. М.: НЛО, 2014.
- Balkenhol M., van den Hemel E., Stengs I. Introduction: Emotional Entanglements of Sacrality and Secularity—Engaging the Paradox // *The Secular Sacred: Emotions of Belonging and the Perils of Nation and Religion* / Eds. M. Balkenhol, E. van den Hemel, I. Stengs. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2020. P. 1–17. https://doi.org/10.1007/978-3-030-38050-2_1
- Basu P. Highland Homecomings: Genealogy and Heritage Tourism in the Scottish Diaspora. L.: Routledge, 2007.
- Bogumil Z., Moran D., Harrowell E. Sacred or Secular? “Memorial”, the Russian Orthodox Church, and the Contested Commemoration of Soviet Repressions // *Europe-Asia Studies*. 2015. Vol. 67 (9). P. 1416–1444.

- Burgess J.P.* Community of Prayer, Historical Museum, or Recreational Playground? Challenges to the Revival of the Monastic Community at Solovki, Russia // *International Journal for the Study of the Christian Church*. 2007. Vol. 7. No. 3. P. 194–209.
- Dale R.* The Valaam Myth and the Fate of Leningrad's Disabled Veterans // *The Russian Review*. 2013. No. 72. P. 260–284.
- Darieva T.* Rethinking Homecoming: Diasporic Cosmopolitanism in Post-Soviet Armenia // *Ethnic and Racial Studies*. 2011. No. 34 (3). P. 490–508.
- De Sas Kropiwnicki Z.* Exile Identity, Agency and Belonging in South Africa: The Masupatsela Generation. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Deek A.A.* Writing Displacement: Home and Identity in Contemporary Post-Colonial English Fiction. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2016.
- Dianina K.* Between Museum and Church: Remembering and Reinventing National Heritage // *Canadian Slavonic Papers*. 2021. Vol. 63. No. 1–2. P. 72–95.
- Fingerroos O.* Karelia: A Place of Memories and Utopias // *Oral Tradition*. 2008. No. 23 (2). P. 235–254.
- Fortier A.* Migrant Belongings: Memory, Space, Identity. Oxford: Berg, 2000.
- Hirsch M., Spitzer L.* Ghosts of Home: The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Kleist J.O., Glynn I.* (eds.) History, Memory and Migration: Perceptions of the Past and the Politics of Incorporation. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012.
- Kormina J.* “The Church Should Know Its Place”: The Passions and the Interests of Urban Struggle in Post-Atheist Russia // *History and Anthropology*. 2021. Vol. 32 (5). P. 574–595.
- Kraikovski A., Lajus J.* “The Space of Blue and Gold”: The Nature and Environment of Solovki in History and Heritage // *Place and Nature: Essays in Russian Environmental History* / Eds. D. Moon, N. Breyfogle, A. Bekasova. Winwick: The White Horse Press, 2021. P. 37–68.
- Laine A.* Modernisation in the 1940^s and 1950^s in the Part of Karelia That Was Annexed from Finland on March 1940 // *Moving in the USSR: Western Anomalies and Northern Wilderness* / Ed. P. Hakamies. Helsinki: Finnish Literature Society, 2005. P. 19–41.
- Lehrer E.T., Meng M.* (eds.). Jewish Space in Contemporary Poland. Bloomington: Indiana University Press, 2015.
- Long L.D., Oxfeld E.* Coming Home?: Refugees, Migrants, and Those Who Stayed Behind. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Luehrmann S.* Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- Malkki L.H.* Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among the Hutu Refugees in Tanzania. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Marschall S.* (ed.) Tourism and Memories of Home: Migrants, Displaced People, Exiles and Diasporic Communities. Bristol: Channel View Publications, 2017.
- Marschall S.* (ed.) Memory, Migration and Travel. N.Y.: Routledge, 2018.
- Parppei K.* “The Oldest One in Russia”: The Formation of the Historiographical Image of the Valaam Monastery. Leiden: Brill, 2011.
- Rousselet K.* Dukhovnost' in Russia's Politics // *Religion, State and Society*. 2020. Vol. 48 (1). P. 38–55.
- Sihvo H.* Karelia: A Source of Finnish National Identity // *National History and Identity: Approaches to the Writing of National History in the North-East*

- Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries / Ed. M. Branch. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1999. P. 181–201.
- Smith A.* Settler Sites of Memory and the Work of Mourning // *French Politics, Culture and Society*. 2013. Vol. 31. No. 3. Special Issue, Algerian Legacies in Metropolitan France. P. 65–92.
- Thiranyagama S.* Moving on? Generating Homes in the Future for Displaced Northern Muslims in Sri Lanka // *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness* / Ed. J. Carsten. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2007. P. 126–149.
- Voronina T., Bogumil Z.* Islands of One Archipelago: Narratives about the Solovetskie Islands and the Memory of Soviet Repressions // *Laboratorium: Russian Review of Social Research*. 2018. Vol. 10. No. 2. P. 104–121.
- Warner M.* *Publics and Counterpublics*. N.Y.: Zone Books, 2002.
- Webber J.* *A Jew, a Cemetery, and a Polish Village: A Tale of the Restoration of Memory* // *Jewish Space in Contemporary Poland* / Eds. E.T. Lehrer, M. Meng. Bloomington: Indiana University Press, 2015. P. 238–263.

Research Article

Melnikova, E.A. Valaam Memory Breaks: Valaam’s Memorial Community in Search of the Lost Island [Razlomy valaamskoi pamiati: memorial’noe soobshchestvo Valaama v poiskakh utrachenogo ostrova]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 45–66. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010049> EDN PMJKFG ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Ekaterina Melnikova | <http://orcid.org/0000-0001-6764-9240> | melek@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

heritage, anthropology of memory, displacement, oral history, traumatic past

Abstract

The article is focused on the memorial community of Valaam, which evolved after the buildings of Valaam Monastery were handed over to the Russian Orthodox Church and the locals were forced to leave the island. I turn to an analysis of a variety of recollections and different forms of incorporating the history of the archipelago into the personal biographies of its recent inhabitants. Considering Valaam as an essential place of memory in the biographies of its former inhabitants, I try to answer the question of why, unlike other migrants who return to their homeland in search of traces of their past, the resettlers from Valaam refuse to come back, preferring to speak of the island as lost and inaccessible. The article gives a brief history of the post-war development of the archipelago, the emergence of a community of “keepers” in the 1970s and 1980s, and traces several biographies of local residents whose youth was linked to life and work on the island. Drawing on research on the memories of migrants, I argue that the contemporary memory of the archipelago is a territory of phantom pain caused not only by forced displacement, but also by the loss of the former locals’ status as experts and defenders of the historical and cultural heritage of Valaam. The article draws on field material from the years of 2020–2021.

References

- Balkenhol, M., E. van den Hemel, and I. Stengs. 2020. Introduction: Emotional Entanglements of Sacrality and Secularity—Engaging the Paradox. In *The Secular Sacred: Emotions of Belonging and the Perils of Nation and Religion?*, edited by M. Balkenhol, E. van den Hemel, and I. Stengs, 1–17. New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-38050-2_1
- Basu, P. 2007. *Highland Homecomings: Genealogy and Heritage Tourism in the Scottish Diaspora*. London: Routledge.
- Bogumił, Z., D. Moran, and E. Harrowell. 2015. Sacred or Secular? “Memorial”, the Russian Orthodox Church, and the Contested Commemoration of Soviet Repressions. *Europe-Asia Studies* 67 (9): 1416–1444.
- Bolshakova, G.I. 2009. *Zalozhniki novoi granitsy: problemy zaseleniia i osvoeniia Karel'skogo peresheika v 1940–1960 gg.* [Hostages of the New Frontier: Problems of Settlement and Development of the Karelian Isthmus in the 1940–1960s]. St. Petersburg: Asterion.
- Brednikova, O., and O. Tkach. 2010. Dom dlia nomady [Home for the Nomad]. *Laboratorium: Russian Review of Social Research* 3: 72–95.
- Burgess, J.P. 2007. Community of Prayer, Historical Museum, or Recreational Playground? Challenges to the Revival of the Monastic Community at Solovki, Russia. *International Journal for the Study of the Christian Church* 7 (3): 194–209.
- Dale, R. 2013. The Valaam Myth and the Fate of Leningrad's Disabled Veterans. *The Russian Review* 72: 260–284.
- Darieva, T. 2011. Rethinking Homecoming: Diasporic Cosmopolitanism in Post-Soviet Armenia. *Ethnic and Racial Studies* 34 (3): 490–508.
- De Sas Kropiwnicki, Z. 2017. *Exile Identity, Agency and Belonging in South Africa: The Masupatsela Generation*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Deek, A.A. 2016. *Writing Displacement: Home and Identity in Contemporary Post-Colonial English Fiction*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dianina, K. 2021. Between Museum and Church: Remembering and Reinventing National Heritage. *Canadian Slavonic Papers* 63 (1–2): 72–95.
- Fingerroos, O. 2008. Karelia: A Place of Memories and Utopias. *Oral Tradition* 23 (2): 235–254.
- Hortier, A. 2000. *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*. Oxford: Berg.
- Hirsch, M., and L. Spitzer. 2010. *Ghosts of Home: The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory*. Berkeley: University of California Press.
- Kasatkina, A.K. 2022. K poetike i praktike modernogo urbanizma: “gorod-sad” kak tekhnologiia sotsial'noi integratsii v Obninske 1960-kh godov [Poetics and Practice of Modern Urbanism: “Garden City” as a Technology of Social Integration in Obninsk in the 1960s]. *Laboratorium: Russian Review of Social Research* 14 (1): 30–59.
- Kleist, J.O., and I. Glynn, eds. 2012. *History, Memory and Migration: Perceptions of the Past and the Politics of Incorporation*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kormina, J. 2021. “The Church Should Know Its Place”: The Passions and the Interests of Urban Struggle in Post-Atheist Russia. *History and Anthropology* 32 (5): 574–595.
- Kraikovski, A., and J. Lajus. 2021. “The Space of Blue and Gold”: The Nature and Environment of Solovki in History and Heritage. In *Place and Nature: Essays in Russian Environmental History*, edited by D. Moon, N. Breyfogle, and A. Bekasova, 37–68. Winwick: The White Horse Press.

- Laine, A. 2005. Modernisation in the 1940^s and 1950^s in the Part of Karelia That Was Annexed from Finland on March 1940. In *Moving in the USSR: Western Anomalies and Northern Wilderness*, edited by P. Hakamies, 19–41. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Lehrer, E.T., and M. Meng, eds. 2015. *Jewish Space in Contemporary Poland*. Bloomington: Indiana University Press.
- Long, L.D., and E. Oxfeld. 2004. *Coming Home?: Refugees, Migrants, and Those Who Stayed Behind*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Luehrmann, S. 2011. *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Malkki, L.H. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among the Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marschall, S., ed. 2017. *Tourism and Memories of Home: Migrants, Displaced People, Exiles and Diasporic Communities*. Bristol: Channel View Publications.
- Marschall, S., ed. 2018. *Memory, Migration and Travel*. New York: Routledge.
- Melnikova, E.A. 2005. *Granitsa i liudi: vospominaniia sovetskikh pereselentsev Priladozhskoi Karelii* [The Border and the People: Memories of Soviet Resettlers of Ladoga Karelia]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Melnikova, E.A. 2021. Infrastruktura dikoi prirody na territorii Valaamskogo monastyria: opyt sub'ektivnogo osvoeniia [Wildlife Infrastructure on the Territory of the Valaam Monastery: The Experience of Subjective Exploration]. *Kunstkamera* 1: 208–222.
- Paperno, I. 2021. *Sovetskaia epokha v memuarakh, dnevnikh, snakh. Opyt chteniia* [The Soviet Epoch in Memoirs, Diaries, Dreams: Experience of Reading]. Moscow: NLO.
- Parpei, K. 2011. “The Oldest One in Russia”: The Formation of the Historiographical Image of the Valaam Monastery. Leiden: Brill.
- Rousselet, K. 2020. Dukhovnost' in Russia's Politics. *Religion, State and Society* 48 (1): 38–55.
- Shtorn, E., and D. Buteyko. 2016. Bor'ba za ogranichennoe prostranstvo pamiati na Solovkakh [Struggle for Limited Memory Space on Solovki]. *Neprikosnovennyi zapas* 108 (4): 232–248.
- Shtyrkov, S.A., and Z.V. Kormina. 2015. “Eto nashe iskonno russkoe, i nikuda nam ot etogo ne det'sia”: predystoriia postsovetskoi desekuliarizatsii [“This is Our Originally Russian, and We Can't Get away from It”: The Prehistory of Post-Soviet Desecularization]. In *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetskom kontekste* [The Invention of Religion: Desecularization in the Post-Soviet Context], edited by Z.V. Kormina, A.A. Panchenko, and S.A. Shtyrkov, 7–45. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Sihvo, H. 1999. Karelia: A Source of Finnish National Identity. In *National History and Identity: Approaches to the Writing of National History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries*, edited by M. Branch, 181–201. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Smirnova, E.P. 2006. Zaselenie i osvoenie novykh raionov Karelo-Finskoi SSR v 1940-e gody [Population and Development of New Areas of the Karelian-Finnish SSR in the 1940s]. PhD diss. abstract, Petrozavodsk State University.
- Smith, A. 2013. Settler Sites of Memory and the Work of Mourning. *French Politics, Culture and Society* 31 (3). Special Issue, *Algerian Legacies in Metropolitan France*: 65–92.

- Smolkin, V. 2021. *Sviato mesto pusto ne byvaet: istoriia sovetskogo ateizma* [Holy Place is Never Empty: History of Soviet Atheism]. Moscow: NLO.
- Thiranagama, S. 2007. Moving on? Generating Homes in the Future for Displaced Northern Muslims in Sri Lanka. In *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*, edited by J. Carsten, 126–149. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Verigin, S.G. 2005. Zaselienie i osvoenie byvshikh finskikh territorii Priladozh'ia posle okonchaniia Zimnei voiny [Settlement and Development of the Former Finnish Territories at Ladoga Area after the Winter War]. In *Sortaval'skii istoricheskii sbornik* [Sortavala History Collection]. Vyp. 1, *Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prosvetitel'skoi kraevedcheskoi konferentsii "370 let Sortavale"* [Materials of the International Academic, Educational, and Local History Conference "370 Years of Sortavala"], edited by A.M. Pashkov, 177–189. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Voronina, T., and Z. Bogumił. 2018. Islands of One Archipelago: Narratives about the Solovetskie Islands and the Memory of Soviet Repressions. *Laboratorium: Russian Review of Social Research* 10 (2): 104–121.
- Warner, M. 2002. *Publics and Counterpublics*. New York: Zone Books.
- Webber, J. 2015. A Jew, a Cemetery, and a Polish Village: A Tale of the Restoration of Memory. In *Jewish Space in Contemporary Poland*, edited by E.T. Lehrer and M. Meng, 238–263. Bloomington: Indiana University Press.
- Yurchak, A. 2014. *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos': poslednee sovetskoe pokolenie* [It was Forever Until It Was No More: The Last Soviet Generation]. Moscow: NLO.

“МЕДАЛИ, КОТОРЫМИ НЕЛЬЗЯ ГОРДИТЬСЯ...”: ПАМЯТЬ О КАВКАЗСКОЙ ВОЙНЕ В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ

В.А. Танайлова

Валентина Александровна Танайлова | <http://orcid.org/0000-0002-2872-8461> | v.tanaylova@iea.ras.ru | исследователь-стажер | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

Кавказская война, память о Кавказской войне, инструментализация памяти, травматическая память, память в социальных сетях, радикализация

Аннотация

В статье рассматривается память о Кавказской войне в пространстве социальных сетей (ВКонтакте, Telegram и др.) и возможности ее использования в качестве символического ресурса в процессе радикализации местных кавказских обществ. Суммарно количество подписчиков исследованных сообществ, каналов и страниц около 300 тыс. человек. Концептуальной основой работы выступает реляционный подход к понятию радикализации. Кроме того, автор рассматривает память, как один из символических ресурсов, определяющих процесс радикализации того или иного сообщества, и ссылается на таких исследователей, как Л.-Э. Сидерман, Дж. Гудвин, М. Сейджман. В работе исследуется не просто память о Кавказской войне, представленная в поле социальных сетей, а несколько национальных образов Кавказской войны, которые в этом поле сформировались.

Информация о финансовой поддержке

Статья публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

В этой работе я ставлю перед собой задачу проанализировать память о Кавказской войне в пространстве социальных сетей и возможности ее использования в качестве символического ресурса в процессе радикализации местных кавказских обществ. Рассматриваются материалы, собранные преимущественно на онлайн-платформах ВКонтакте, Telegram и др. Источниками информации стали сообщества, посвященные истории Кавказского региона и его культуре, в том числе группы, специализирующиеся на новостном формате, и несколько личных страниц со значительным количеством подписчиков¹. Суммарная аудитория исследованных мной ресурсов составляет около 300 тыс. человек. В ходе работы были отобраны те сообщества, которые отображались

Статья поступила 15.09.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 25.11.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Танайлова В.А. “Медали, которыми нельзя гордиться...”: память о Кавказской войне в социальных сетях // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 1. С. 67–83. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010050> EDN PMKYIK

Tanaylova, V.A. 2023. “Medali, kotorymi nel’zia gordit’sia...”: pamiat’ o Kavkazskoi voine v sotsial’nykh setiakh [The “Medals not to be Proud of...”: Memory of the Caucasian War in Social Media]. *Этнографическое обозрение* 1: 67–83. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010050> EDN PMKYIK

в результатах поиска внутри социальных сетей по запросу “Кавказская война” и имели более 20 тыс. подписчиков, наиболее активные из которых в абсолютном большинстве случаев репрезентовали себя как представителей различных народов Северного Кавказа. Во многих группах посты предлагаются самими подписчиками, затем отбираются и редактируются администраторами, после чего размещаются на стене. Что касается анализируемых в данной работе сюжетов, то они полностью соответствуют существующим в нецифровом мемориальном пространстве Северного Кавказа, что подтверждается моими полевыми материалами и исследованиями моих коллег.

В статье не рассматриваются официальная историография Кавказской войны и политика памяти в разных республиках Северного Кавказа – это темы отдельных исследований. Меня интересуют те публикации в социальных сетях, которые создаются акторами, не являющимися учеными или политиками. В основе многих постов лежат отрывки из исторических трудов или источников, но отбираются они и интерпретируются вне пространства профессиональной истории. Политика памяти также остается за рамками этой работы, поскольку меня интересует в первую очередь то, как память “проживается” обществом, а не то, как она формируется с помощью официальных инструментов. Я не анализирую правительственные страницы, публикации политиков, государственные коммеморации и т.п. Хотя, несомненно, политика памяти является чрезвычайно важной смежной темой. О.Ю. Малинова утверждает:

Переоценка коллективного прошлого с учетом изменившегося контекста – в первую очередь задача профессиональных историков. Однако и политики выполняют свою часть работы: они не только апеллируют к прошлому, участвуя в его интерпретации, но и имеют возможность формировать “инфраструктуру” коллективной памяти. К примеру, регулировать содержание школьных программ и учебников, вносить изменения в календарь праздников и памятных дат, учреждать государственную символику и награды, регламентировать официальные ритуалы и проч. (Малинова 2015: 8).

Очевидно, что те подписчики и администраторы сообществ в соцсетях, которые участвуют в создании цифровых коммемораций, их воспроизведении, трансформации и т.д., не могут находиться за пределами влияния политики памяти в различных ее проявлениях.

Рассматривая социальные сети как исследовательскую область цифровой антропологии, я соглашусь с подходом И. Утехина, который говорит, что “фундаментально методы в области цифровой антропологии не отличаются от традиционных качественных этнографических исследований. Все те качественные методы, которые касаются включённого наблюдения с разными степенями и формами включённости, всё это остаётся релевантным” (Утехин б.г.). Однако тут возникает вопрос: в какой момент пространство социальных сетей становится полем, а когда мы работаем с ним как с архивом. “На уровне повседневного использования под входением в поле и в социологии, и в антропологии обычно понимается не просто факт физического проникновения на определенную территорию, а установление контакта с кем-либо из информантов” (Козловская б.г.). Это утверждение верно и для цифровой антропологии. Однако на текущей стадии моего исследования социальные сети все же чаще выступали для меня в качестве архива. И, как и при работе с любым другим архивом, необходимо понимать, что цифровой его аналог по целому ряду причин не отображает в полной мере состояние общества здесь и сейчас. Аудитория соцсетей имеет свои особые характеристики – возрастные, социальные и проч. Конеч-

но, их необходимо учитывать в ходе анализа. Тем не менее то, что является для исследователя полем или архивом, в современном мире для пользователя становится важнейшим коммуникационным пространством, которое оказывает огромное влияние на общество и развивающиеся в нем процессы (Pentland 2014; Haidt, Rose-Stockwell 2019; Поченцов 2018, 2019, 2020).

Радикализация

В качестве концептуальной основы я возьму определение радикализации, которое дает в одной из работ Д. делла Порта: “Радикализация – это эскалация действий от ненасильственного их репертуара ко все более жестким акциям насильственного характера. Радикализация осуществляется путем сложного набора взаимодействий, которые разворачиваются с течением времени” (della Porta 2018: 462). То есть радикализация – это процесс, являющийся результатом взаимоотношений отдельных лиц, групп и институциональных субъектов. Я соглашусь с мнением Д. делла Порта о том, что методология изучения радикализации требует междисциплинарного подхода к анализу насилия/конфликта на всех уровнях и во всех областях взаимодействия, в том числе в области символического. Классические исследования процесса радикализации обычно проходят на двух уровнях. На макроуровне (исследования терроризма, политология) речь идет о политических процессах, структурных изменениях, культурных особенностях сообществ (Ibid.). На микроуровне (социальная психология) обычно рассматриваются индивидуальные уязвимость и недовольство, психопатические особенности личности и т.д. Реляционная же перспектива выступает альтернативой традиционным подходам.

Существует несколько важных факторов, определяющих процесс радикализации тех или иных сообществ: политические возможности, организационные ресурсы и ресурсы символические, причем к последним следует отнести социальную память (Sageman 2004, 2008; Wiktorowicz 2004; McCauley, Moskalenko 2008; Hegghammer 2006). Как замечает Дж. Гудвин, коллективные травмы и обиды сами по себе могут стать толчком к началу процесса радикализации сообществ (Goodwin 2004). В этом смысле память о Кавказской войне может быть избранной травмой. Эта память в связке с памятью о других травматических исторических событиях в разных республиках Кавказа может способствовать формированию сильного контекста для радикализации отдельных групп. Согласно предложенной В. Волканом концепции избранной травмы (*chosen trauma*), травмированное сообщество может иметь особый менталитет, при котором в основе идентичности лежит память о трагедии:

Некое событие заставляет большую группу людей почувствовать себя беспомощной жертвой другой группы, испытать унижение от обиды или причиненного вреда. Травмированная таким образом группа избирает путь психологизации и мифологизации “рокового” для нее события. Она как бы встраивает его образ в самую основу своей идентичности, и сопутствовавшие ему чувства боли и позора передаются в нации от поколения к поколению в качестве маркера ее этнической идентичности. И с того момента, как реальная травма трансформировалась в “избранную травму”, подлинные исторические факты перестают играть какую-либо роль. Сохраняет значение лишь их психологическое преломление в качестве центрального стержня чувства этнической общности (Волкан, Оболонский 1992: 41).

Схожие идеи развивает и Дж. Александер в работе, посвященной понятию культурной травмы (Александер 2012).

Рассуждая о теракте, который произошел 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке, Ю. Зинченко, Г. Солдатова и Л. Шайгерова пишут о том, что после тех событий перед всем миром встала дилемма:

Люди задумались: какой выбор сделать – в пользу толерантности к отличающимся “другим” или в пользу безопасности “своих”. Этот момент стал поворотным в истории и политике, по крайней мере, одной страны. По мнению аналитиков, он привел к обострению длительного противостояния между двумя фундаментальными демократическими ценностями американского общества: обеспечением безопасности и защитой гражданских свобод (Зинченко и др. 2011: 98).

Идея противоречия между безопасностью и гражданскими свободами применима не только к американскому, но и к российскому обществу. Это выбор между правом “других” на свою историю и свою память и правом “своих” на безопасность. Демократизация пространства памяти является неотъемлемой частью демократизации как общеполитического процесса внутри государства. Однако между правом на “самость” и правом на безопасность очень тонкая грань, поскольку “самость” строится в том числе и на памяти о событиях травматичных, связанных с каким-то конфликтом, что наделяет их потенциалом для формирования внутри этой памяти нарративов, способных поддержать новые конфликты. Конечно, право на свою историю, даже полную противоречий, не всегда означает радикализацию, тем более какие-либо насильственные действия. Каждый случай, каждый конфликт, каждая память уникальны. Нужно суметь понять, прочувствовать все острые углы, не прибегая к чрезмерным обобщениям и упрощениям. В одной из работ С. Каливаса рассматривается упомянутая выше дилемма безопасности, автор указывает на то, что она сама по себе способна спровоцировать конфликт, поскольку желание предотвратить насилие порождает насилие в форме превентивных мер (Kalyvas 2006). Наиболее значимым фактором, влияющим на ход развития событий в ходе мобилизации сообщества, могут оказаться действия, которые предпринимает государство. Именно от них в ключевой момент зависит, будет ли запущен процесс радикализации определенной части общества и будут ли открыты возможности для возникновения конфликта. Чем жестче действия репрессивного характера со стороны государства, тем острее ответная реакция радикализирующегося общества (Cederman et al. 2013). Мнение, что радикализация всегда приводит к терроризму и экстремизму, – это заблуждение. Однако радикализм (как часть культурно-исторического контекста) можно рассматривать в качестве одного из возможных источников вовлечения в террористическую активность.

Не все радикалы становятся террористами, но многие террористы начинали свою деятельность с радикализма. Приоритетной задачей здесь является выявление психологических условий трансформации радикальных политических движений в экстремистские. Радикализм обычно связан с идеями и представлениями о необходимости кардинального и решительного переустройства существующих социально-политических отношений в обществе. Радикализм предполагает отрицание существующей структуры общественных отношений и выдвигание новой – альтернативной, которая рассматривается как единственно возможная и правильная в сложившейся несправедливой и неприемлемой социально-политической действительности (Зинченко и др. 2011: 102).

Очевидно, что радикализм и экстремизм – это два разных явления. Но существует разброс мнений относительно того, как они соотносятся друг с другом. Широкое распространение получило представление о том, что они проявляют-

ся в разных сферах: радикализм – в сфере идей, экстремизм – в сфере действий. Однако мне это представление не кажется верным. Экстремизм, несомненно, может включать в себя и радикальную деятельность. По мнению политолога М.К. Арчакова, “четким критерием, разграничивающим политический радикализм и политический экстремизм, является применение экстремистами нелегитимного противоправного насилия” (Арчаков 2016: 50–51).

Память: уточнение понятий

В одной из своих работ П. Хаттон писал: “Когда я начал заниматься памятью, я обнаружил, что эта тема была квинтэссенцией междисциплинарных интересов. Это была тема для всех, однако ни у кого не было на эту тему преимущественного права” (Хаттон 2004: 9). Исследования памяти – это поле, в котором сходятся научные поиски психологов, философов, социологов, социальных антропологов, политологов, литературоведов, историков и т.д. – среди них много громких имен: М. Хальбвакс, М. Фуко, П. Нора, П. Хаттон, Я. Ассман и А. Ассман и др. Местоположение темы памяти на стыке наук и значительное количество несхожих между собой подходов породили, соответственно, обилие концепций, теорий, взглядов. Разными исследователями давались разные определения памяти коллективной, памяти исторической, памяти социальной и памяти культурной. По словам историка Л.П. Репиной,

[п]онятие “историческая память”, как и концепт “коллективная память”, не только у разных авторов, но и у одного и того же автора в разновременных публикациях и иногда даже в одной и той же работе может употребляться в значении “общий опыт, пережитый людьми совместно” (речь может идти и о памяти поколений), и более широко – как групповая память. “Историческая память” понимается как коллективная память (в той мере, в какой она вписывается в историческое сознание группы) или как социальная память (в той мере, в какой она вписывается в историческое сознание общества), или в целом – как совокупность донанучных, научных, квазинаучных и внеаучных знаний и массовых представлений социума об общем прошлом (Репина 2005: 131).

С определением социальной памяти как памяти общества можно, однако, поспорить. Ряд исследователей утверждает, что социальная память (также как и историческая память, по Л.П. Репиной) вполне вписывается и в историческое сознание социальной группы. Российский археолог, этнограф и антрополог В.А. Шнирельман определяет социальную память следующим образом:

Проблематика социальной памяти много шире, чем историография. Историография говорит о движении научной мысли, а социальная память – о том, что, как и почему общество помнит. Или, напротив, о чем оно не хочет помнить и что всячески стремится забыть (феномен амнезии). Источники изучения социальной памяти необычайно многообразны. Отчасти это исторические труды, но также школьные учебники, музеи, топонимика, памятники и памятные места, художественные произведения, кинофильмы, ритуалы, праздники, юбилей исторических личностей, городов, республик, а также версии прошлого, которые даются СМИ (Шнирельман 2018: 12).

А французский историк-медиевист Б. Гене пишет:

Социальная группа, политическое общество, цивилизация определяются прежде всего их памятью, то есть их историей, но не той историей, которая была у них в действительности, а той, которую сотворили им историки... Меня интересует историк, но еще больше его читатели; исторический труд, но еще больше его успех; история, но еще больше историческая культура (Гене 2002: 19).

Опираясь на то, что “создали историки”, память о прошлом в социальных сетях продолжает свой бесконечный путь трансформаций, поскольку оказывается в том числе и плодом неограниченного во времени и пространстве коллективного действия. Сама структура социальной сети обуславливает то, что вся совокупность высказываний может стать частью новой памяти.

В принципе, можно рассматривать социальную память как некое выражение коллективного опыта: социальная память идентифицирует группу, дает ей чувство прошлого и определяет ее устремления на будущее. Осуществляя это, социальная память часто опирается на какие-то события прошлого. История той или иной общности людей, как разделяемая ее членами версия коллективного прошлого, является основой групповой идентичности (Ретина 2005: 144).

Следует иметь в виду, однако, что память – лишь одна из основ групповой идентичности, но существуют и другие.

В кавказских обществах Кавказская война оказывается важным событием, о котором знают и помнят. Другое дело, *что* именно о ней знают, *как* расставляют акценты, *что* “помнят”, а что конструируют заново, отчасти исходя из современных реалий. В попытках ответить на эти вопросы мной была не просто частично исследована память о Кавказской войне, представленная в поле социальных сетей, а проанализированы несколько национальных образов Кавказской войны, которые в этом поле сформировались, интерпретация этих образов, их социальный и политический смыслы. Каждый такой образ служит одним из многочисленных элементов построения соответствующий групповой идентичности, которая, в свою очередь, определяет оппозицию “свой–чужой”, где в качестве чужого может выступать как любое другое соседнее кавказское сообщество, так и “русские завоеватели”. В этих образах очень многое различается: датировки, главные события, герои и предатели. Я выделю ключевые моменты дискурса о Кавказской войне в социальных сетях, вокруг которых идут самые острые прения и которые сопровождаются высказываниями радикального характера.

Роль Российской империи в Кавказской войне

Начну с того, что вызывает менее всего споров, но оказывается темой, которая, с точки зрения подписчиков соцсетей, проводит очевидный рубеж между Кавказом и Россией. Речь идет о месте Российской империи в Кавказской войне. Тут все однозначно: Российская империя – “захватчик, оккупант и тиран”. Современная Россия является наследником имперских амбиций и идеалов и, по сути, продолжает политику притеснения кавказских народов: “История повторяется... генерал-губернаторы были при царях, вот и снова и царь и генерал-губернаторы... опять карательные экспедиции, так же сжигание аулов, только теперь домов” (Online: Северный Кавказ). Надо заметить, что среди вступающих в полемику, тех, кто говорит от лица русских, крайне мало, поэтому какие-либо споры по этому вопросу возникают редко. Основными сюжетами, вызывающими активные отклики подписчиков, оказываются те, что связаны с деятельностью генералов А.П. Ермолова и Г.Х. Засса (*Шнирельман* 2006). Последний более всего известен в социальных сетях тем, что отрубал адыгам головы и насаживал их на копыя, а также рассылал отрубленные головы в различные музеи России и Европы. В целом отношение к завоевателям Кавказа выражает такой комментарий одного из подписчиков: «“Дикие” кавказцы, которым эти генералы несли свою “культуру” никогда не позволяли себе ни глумления над павшим

противником, ни надругательства над женщинами. Так кто же тут “полудикари” и “варвары”? Какую культуру принесли эти нелюди, “благородные” русские генералы?» (ВКонтакте: Черкесский ренессанс).

Высказываний относительно русского народа в целом – немного, откровенно оскорбительных еще меньше. Отчасти это вызвано тем, что записи оскорбительного и тем более националистического характера удаляются. Более того, употребление нецензурных выражений часто встречают неодобрение у других подписчиков из числа самих же кавказцев. Они считают, что это выставляет их в невыгодном свете, демонстрируя низкую культуру. Однако это не мешает активно оставлять комментарии типа: “Давайте дальше любить тот народ [русских], который пытался нас когда-то уничтожить... Обращаюсь ко всем кавказцам поймите вы все русские нам враги, а не друзья...” (ВКонтакте: История Кавказа). Иногда на подобные высказывания подписчики отвечают, что Кавказ завоевывала “российская власть” и русский народ не имеет к этому никакого отношения. Таким образом, происходит некоторое различие между “российской властью” и “русским народом”.

Бурную реакцию вызывают посты о представителях кавказских народов, которые служили в армии Российской империи, и об их наградах. Так, одно из сообщений, размещенных в ленте группы, было посвящено наградам Российской империи времен Кавказской войны и озаглавлено “Медали, пропитанные кровью, медали, которыми нельзя гордиться...”. Кавказцы, служившие Российской империи, называются предателями, запятнавшими честь своего народа. Интересно заметить, что тема служения Русскому государству часто перетекает в обсуждениях в русло современных событий, и тут больше всего осуждения изливается на осетин и чеченцев: “Так ты осетин, ну все с тобой ясно... Там же в Осетии русских любят больше, чем своих” (ВКонтакте: История Кавказа), “А Осетия, тем временем была и остается форпостом России” (Там же), “Ты добровольный раб Кадырова, а значит раб российской власти” (ВКонтакте: Inforce). Пост об Арцу Чермоеве, чеченце, воевавшим на стороне Российской империи и удостоенном высочайшим указом императора титула князя, вызвал такую реакцию: “Что может быть хуже для народа, чем такой человек?” Пост собрал более 200 комментариев с негативной оценкой деятельности Чермоева.

Итак, в соцсетях в поле обсуждения Кавказской войны место и характер участия в ней Российской империи – это, пожалуй, основной момент, который практически не вызывает разногласий у представителей разных кавказских обществ. Но этот дискурс выходит далеко за рамки социальных сетей. Локальные авторы, которые пишут о Кавказской войне в рамках деколониального подхода и стремятся выразить мнение и представить культуру своего народа, оспаривают в своих работах имперскую риторику о России на Северном Кавказе как о государстве, несущем культурное и политическое развитие. В своей работе «Битва за Чечню. “Война историографий” или информационная война» Я.З. Ахмадов и Д.Б. Абдурахманов вступают в полемику со многими российскими исследователями Кавказской войны (с такими авторами, как М.М. Блиев, В.Б. Виноградов, Ю.Ю. Клычников и другие). В частности, авторы “Битвы за Чечню...” осуждают М.М. Блиева за то, что тот ставит под сомнение “выводы о колониальной природе политики России на Кавказе и освободительном характере движения горцев” (Абдурахманов, Ахмадов 2015: 24). Резкой критике подвергается и утверждение М.М. Блиева о том, что «“оплоту цивилизации” – Российской империи, пришлось оказать ожесточенное сопротивление натиску стадильно отсталых горских варваров» (Там же).

Что касается участия горцев в военных действиях на стороне имперской армии, то этой теме посвящена работа А.Т. Урушадзе “Горец на русской службе в годы Кавказской войны (1801–1864 гг.): посредник, маргинал, предатель” (Урушадзе 2020а). Это исследование показывает, что, несмотря на известные случаи обретения отдельными кавказцами высокого положения и престижа благодаря военной службе в Российской империи, зачастую горец терял свой статус и авторитет у своего народа, а порой ему и вовсе объявлялся бойкот. И до сих пор эти люди могут восприниматься предателями, не имеющими чести.

Дискуссии об участии в войне отдельных народов Северного Кавказа

Разные исследователи по-разному датируют Кавказскую войну, но если мы обратимся к энциклопедическим статьям, то, скорее всего, увидим период 1817–1864 гг. В соцсетях же дело обстоит несколько иначе. Для аварцев Кавказская война – это война Северо-Кавказского имамата с Российской империей. Они не отрицают участия других кавказских народов, но считают, что все, что было до и после существования имамата, – это отдельные столкновения, но не полноценные военные действия: “Аварцы последние были в Кавказской войне, кто до конца сражался, когда Имама Шамиля взяли, тогда только объявили о завершении войны русские. Аварцы начали эту войну и закончили ее...” (ВКонтакте: Кавказ Факты). Кумыки придерживаются собственной датировки: “Пожалуй ни один кавказский народ не воевал с русскими дольше, чем кумыки, с 1560 по 1877 год” (ВКонтакте: История Кавказа). Ситуация в Дагестане вообще оказывается достаточно специфической в силу большого разнообразия этносов, представленных в республике. Тесное соседство и сложная история взаимоотношений способствуют усилению конкуренции не только за политические и экономические ресурсы, но и за “славное военное прошлое”.

Черкесы раздвигают временные границы войны до 101 года. Для них Кавказская война и Русско-Черкесская война – синонимы: “101 год воевали Адыги, несмотря на численное превосходство Российской империи” (ВКонтакте: Черкесский ренессанс). В одной из групп был размещен предложенный подписчиком-черкесом пост “Как называется война: Кавказская, русско-кавказская или русско-черкесская?” Вот выдержка из этого поста: “В российской истории Кавказской войной называется война, которую Россия вела на Кавказе в 19 веке. Удивительно, что временной интервал этой войны исчисляется с 1817 по 1864 год. Странным образом куда-то исчезли с 1763 по 1817 годы. За это время была в основном покорена восточная часть Черкесии” (ВКонтакте: История Кавказа). Вот так описывает коммеморативные мероприятия в Нальчике А.Т. Урушадзе:

После траурного митинга звучит музыка старинных адыгских песен, а завершается День памяти адыгов – жертв Кавказской войны и насильственного выселения – зажжением 101 свечи, каждая из которых символизирует год военного времени с 1763-й по 1864-й. Именно такая датировка Кавказской войны закреплена на постаменте “Древа жизни”. Она противоречит хронологии, устоявшейся в советской науке и зафиксированной в современном историко-культурном стандарте, – 1817–1864 гг. (Урушадзе 2020б: 250).

Что касается чеченцев, то они причисляют к Кавказской войне не только более поздние по времени восстания в Чечне, но и – как логическое продолжение – две чеченские войны XX в.: “Ваш Шамиль сдался в плен, а чеченцы продолжили войну вплоть до 20-го века” (Online: ChechenCenter). Во время своей

полевой работы с чеченскими респондентами я записывала истории, в которых события времен Кавказской войны, депортации, первой и второй чеченских войн увязываются в один нарратив, согласно которому на протяжении вот уже 350–400 лет российское государство предпринимает попытки уничтожить чеченский народ. Эти попытки, по словам моих респондентов, предпринимаются примерно каждые 50 лет. И дело не в том, совпадает ли эта временная шкала с реальными историческими событиями, а в том, что такой нарратив в принципе существует и Кавказская война является его неотъемлемой частью.

Если говорить о постах, посвященных сражениям Кавказской войны, то авторы чаще всего описывают отдельные, достаточно известные битвы: штурм Ахульго, взятие Гергебиля и Гуниба, Ичкеринское и Салтинское сражения. Есть и боевые события, о которых пишут и знают в основном представители какого-то одного народа. Так, множество черкесов отметились комментариями под постом о Кайтукинском сражении 1779 г. Представители других народов относятся с недоверием к таким сообщениям и часто называют их сказками. Но и взгляды на общеизвестные военные кампании времен Кавказской войны сильно разнятся. Например, пост “Даргинские воины в количестве 400 человек стали мучениками в битве при осаде крепости Ахульго” сопровождается ответным комментарием: “Это все сказки и никаких даргинцев в Ахульго не было!”

Ахульго вообще оказался для Дагестана важным символом. В 2017 г. в Унцукульском районе открылся мемориально-исторический комплекс “Ахульго”, инициатором строительства которого стал Р.Г. Абдулатипов, глава Дагестана. Начиная с 2013 г. в республике активно продвигались фильмы, книги и другие материалы, посвященные Кавказской войне. Много внимания уделялось “подвигу защитников осажденного Ахульго во главе с Имамом Шамилем”, который позиционировался и позиционируется в Дагестане как государственный, духовный и военный лидер, сумевший объединить разные народы Кавказа. В 2016 г. в республике отмечалось 145-летие со дня смерти Шамиля, тогда же началось строительство историко-мемориального комплекса “Ахульго”, еще на подготовительном этапе которого высказывалось мнение, что это не исторический, а идеологический проект и именно поэтому в его создании так активно участвует глава Республики Дагестан.

Образы героев

Чрезвычайно острой и спорной темой оказываются герои Кавказской войны. Во многих группах был выложен один и тот же список самых заметных ее участников. Озаглавлен он так: “Деятели Черкессии, Абхазии, Имамата, Осетии, иностранцы, помогавшие горцам в войне с Российской империей”. В комментариях разгорелись споры о том, кто настоящий герой, а кто “стяжал чужую славу и не отдался по настоящему правому делу борьбы с захватчиками” (ВКонтакте: История Кавказа). Вот пример обмена мнениями между подписчиками: “Байсангур покончил жизнь самоубийством в 1861 году, а наиб Хаджимурад пал в бою в 1859 году. Шахид ИншаАллагь и разрубил 17 кяфиров...”, “Хаджимурад менял стороны чаще, чем ты носки, какой он Шахид?... Байсангур Шахид, которого повесили за то, что он пошел до конца, как мужчина и мусульманин” (Там же).

Вообще, в группах размещается много постов о различных участниках Кавказской войны, в основном это наибы Шамиля – представители разных народов, но есть и другие военные деятели. Сам имам Шамиль – это отдельная тема

для словесных баталий. Отношение к нему сильно разнится, и далеко не все считают его героем и главным действующим лицом Кавказской войны. Как пишет В.А. Шнирельман, спорность этого образа проявилась еще во время первой чеченской войны (*Шнирельман 2006, 2019*). Так, в нескольких группах был выложен фильм 1992 г. “Рай под тенью сабель”, посвященный Шамилю. Вот один из комментариев: “Внатуре, про этого предателя еще и фильм сняли” (ВКонтакте: Кавказ Факты). Шамиль подвергается нападкам по большей части со стороны чеченцев. Осуждают его главным образом за то, что он сдался в плен, а не погиб в борьбе с Российской империей, как должно “истинному предводителю мусульман”. Кроме того, некоторые подписчики, позиционирующие себя правоверными мусульманами-суннитами, не одобряют еще и причастность Шамиля к суфизму: “Суфизм, также как шиизм – зараза!” (ВКонтакте: Кавказ сейчас).

Конфликт памяти вокруг фигуры имама Шамиля разгорелся после интервью, которое Р.А. Кадыров дал в августе 2019 г. новостному portalу “Чечня сегодня”. Характеристика, которую глава Чечни дал Шамилю и его политической и военной деятельности, оказалась весьма нелестной:

В 1840 году имам Дагестана Шамиль со своим отрядом из 400 человек прибыл в Чечню. Восьмого марта в Урус-Мартане провозгласил себя имамом Чечни и Дагестана. С этого дня в течение последующих 20 лет не осталось ни одного села, не сожженного несколько раз, жители Чечни вынуждены были уходить в горы, женщины, дети и старики умирали от холода и голода. Имам Шамиль приказывал казнить любого чеченца, который говорил о мире с Россией, сжигал населенные пункты, заставлял старейшин приносить клятву на Коране, что народ будет вести войну против России. В апреле 1859 года имам Шамиль перебрался из Ведено в Гуниб. Через четыре месяца 26 августа 1859 года имам с почетом сдался России. За годы пребывания Шамиля в Чечне численность чеченского народа сократилась более чем в два раза, а количество мужчин уменьшилось на 70%².

Интервью оказалось очень резонансным, на него отреагировали и читатели портала, и историки Дагестана, и представители общественности. Многие из них были возмущены подобными высказываниями официального лица в адрес героической для Дагестана личности. Несколько раз после этого Р.А. Кадырову пришлось пояснять свои слова и фактически оправдываться за них в попытке погасить назревающий в публичном пространстве конфликт.

* * *

Д. Бар-Тал предлагает концепцию нарратива, поддерживающего конфликт (*conflict-supporting narrative*). Определяя само понятие “нарратив”, автор пишет, что оно “относится к рассказу о событии или событиях, который имеет сюжет с четкой начальной и конечной точками и обеспечивает последовательную причинно-следственную связь между миром и его событиями и опытом сообщества” (*Bar-Tal et al. 2014: 663*). И далее:

На коллективном уровне нарративы – это социальные конструкции, которые связаны взаимодействием с последовательностью исторических и текущих событий; это рассказы о коллективном опыте сообщества, воплощенные в его системе верований и представляющие символически сконструированную общую идентичность коллектива (*Ibid.*).

О.Ю. Малинова пишет о нарративе следующее:

Исторические нарративы имеют сложно-составную структуру: они складываются из событий-фрагментов, которые могут быть развернуты в самостоятельные сюжетные пове-

ствования. “Объяснение” отдельных фрагментов определяется общей сюжетной линией (при этом одни и те же события могут встраиваться в разные нарративы) (Малинова 2015: 10).

Д. Бар-Тал утверждает, что нарративы, поддерживающие конфликты, играют важную роль не только в их возникновении, но и в их сохранении в разных формах на протяжении длительного времени. Такие нарративы становятся идеологическими основами, служащими призмой, через которую члены сообщества обрабатывают информацию и тем самым поддерживают продолжение конфликта (Bar-Tal et al. 2010).

Поскольку конфликтующие общества обычно разрабатывают противоположные нарративы, поддерживающие конфликт, и поскольку в каждом обществе могут существовать дополнительные контрнарративы, лидеры групп и идеологи изначально пытаются сохранить доминирование своих собственных нарративов среди членов группы, а также прилагают усилия, чтобы убедить другие группы в правдивости своих нарративов (Bar-Tal et al. 2014: 663).

И хотя сам Д. Бар-Тал сосредотачивается в первую очередь на функционировании нарративов на стадии открытого военного конфликта, не можем ли мы рассматривать его концепцию как вполне применимую и к нарративам, актуализирующимся во время других этапов радикализации сообщества? Выделенные мной выше основные моменты дискурса о Кавказской войне могут стать и становятся основой для формирования нарративов, поддерживающих конфликт. Эти нарративы обладают определенными характеристиками, которые могут проявляться как все одновременно, так и в различных комбинациях: 1) оправдание участия в конфликте и хода его развития с одновременной дискредитацией целей другой стороны как необоснованных; 2) очерчивание опасностей, которые конфликт представляет для общества, – угроза физическому существованию, ценностям, идентичности и территории сообщества; 3) делегитимизация, а в ряде случаев демонизация и дегуманизация оппонента, – по сути, отрицание человечности противника – что служит психологическим разрешением для нанесения ему вреда; 4) прославление своего сообщества и героизация его отдельных представителей; 5) представление своего сообщества единственной жертвой конфликта; 6) поощрение патриотизма, национализма и т.д., необходимых чтобы мобилизовать людей для достижения групповых целей, особенно для насильственной конфронтации с соперником, включая готовность принести самую большую жертву – жизнь; 7) подчеркивание важности поддержания единства, игнорирование внутренних распрей и разногласий перед лицом внешней угрозы.

В одном из сообществ мной был найден комментарий, отражающий суть взаимоотношений представителей разных обществ Кавказа в обсуждении Кавказской войны: “Никто не хочет славой делиться, хоть правду напиши, хоть неправду” (Online: ChechenCenter). Сегодня Кавказская война – это некий индикатор: степень и характер участия в ней определяют статус того или иного кавказского народа. Сами горцы часто пишут о том, что для них доблесть – одно из важнейших качеств. Кавказская война оказывается источником доблести, а зачастую и последним аргументом, к которому можно обратиться в любой неблагоприятной для “национальной гордости” ситуации. В пространстве памяти различных сообществ эта война принимает те формы, которые соответствуют их сегодняшним потребностям и самоощущению. “Служит ли социальная память тоталитарному режиму или интересам различных групп демократическо-

го общества, ее ценность и перспективы выживания полностью зависят от ее функциональной эффективности: содержание этой памяти меняется в соответствии с контекстом и приоритетами” (Репина 2005: 158). Кавказская война может быть отправной точкой и в прошлое, и в будущее. Первый путь уводит к дебатам о происхождении и историческом характере того или иного народа, в этих рассуждениях, собственно, и определяются особенности его участия в Кавказской войне (Шнирельман 2006). Второй путь ведет к спорам о современных конфликтах различного масштаба на Кавказе – от локальных столкновений в пределах одного городского района до, например, войны в Чечне. На самом деле комментарии о Кавказской войне далеко не всегда сопутствуют постам о ней. Часто отсылки к этому событию оказываются там, где разговор касается конфликта интересов современных кавказских сообществ или же сегодняшней политики федерального центра относительно республик Кавказа.

Несмотря на все споры о том, какой народ достойнее показал себя во время Кавказской войны, множество людей пишут, что память о ней должна объединять, а не разделять кавказские народы: “К большому сожалению, мы не пришли до сих пор к выводу о том, что нам всем нужно быть вместе, по этой причине мы будем получать то, что заслуживаем” (ВКонтакте: Кавказ сейчас). Часто авторы комментариев используют по отношению друг к другу обращения “брат”: “В этом и есть наша беда и наша глупость. Так было всегда, брат, никому не выгодно наше единство” (ВКонтакте: Кавказ Факты). Ежегодно 21 мая в группах публикуются посты в честь годовщины окончания Кавказской войны. Все они схожи между собой и имеют заголовки типа “Скорбная дата”, “Помним и скорбим” и т.п. Комментарии под ними обычно не содержат никаких споров и разногласий: “Братский поступок (по поводу траурного шествия в день окончания войны. – В.Т.), поддержка и солидарность”, “Кавказ един!”, “Солидарность – это хорошо” (ВКонтакте: Черкесский ренессанс, История Кавказа, Кавказ Факты).

Очевидно, что тема Кавказской войны может нести в себе объединяющий потенциал для кавказских народов. Но также очевидно, что единение это зиждется на принципе “против кого дружите”, а дружат в данном случае против России. Что понимается под “Россией”? – это вопрос, требующий отдельного разъяснения. Вот хороший пример комментария, который был крайне одобрительно встречен подписчиками:

Цель таких мракобесов как вы – чтобы народы Кавказа оставались разрозненными и поработанными, находясь под прямой оккупацией русского кяфира, постоянно выпячиваясь, споря и конфликтуя между собой, решая, какой народ круче, какой народ более мусульманский, чем остальные, и кто кого предал в русско-кавказских войнах. Вот она политика “разделяй и властвуй” как работает. Но люди не хотят этого понимать!

Согласно Л.-Э. Сидерману, мобилизация сообществ для участия в действиях радикального характера возможна в том числе путем актуализации существующих коллективных обид, которые могут находиться не только в поле актуальных экономических и политических претензий, но и в символическом поле социальной памяти (Cederman et al. 2013). Любую память можно инструментализировать. Любая травматическая память имеет потенциал, который может быть использован в процессе радикализации того или иного сообщества. Хотя, конечно, конфликтный потенциал реализуется не везде и не во всех случаях.

Благодарности

Статья подготовлена на основе доклада, представленного 24 марта 2021 г. на научной сессии “Актуальная историко-культурная и этническая тематика в учебно-научном и общественно-политическом дискурсе Северного Кавказа”. Организаторы научной сессии: Научный совет РАН по комплексным проблемам этничности и межнациональных отношений, Центр этнополитических исследований и отдел Кавказа ИЭА РАН.

Примечания

¹ Использованные в данной статье цитаты взяты мной из публикаций и обзоров, размещенных в сообществах в 2018–2021 гг.:

История Кавказа. https://vk.com/istoria_kavkaza

Кавказ сейчас. https://vk.com/caucasus_now

Кавказ Факты. https://vk.com/kvz_fact

Новости Кавказа. <https://vk.com/kavkazws>

Черкесский ренессанс. https://vk.com/circassian_renaissance

Inforce. <https://vk.com/vkinforce>

Online: Северный Кавказ. <https://tinyurl.com/mpfnmx2v>

Online: ChechenCenter. <https://tinyurl.com/4yy7yd72>

1Adat. <https://t.me/IADAT>

² “Пора говорить правду”: Рамзан Кадыров о ботлихских событиях и имаме Шамиле. Чечня сегодня. 07 августа 2019. <https://chechnyatoday.com/news/328448>

Источники и материалы

Козловская б.г. – Козловская А. Цифровая этнография. Тьюториал Ани Щетвиной и Полины Колозариди с обзором литературы от Елены Соколовой // Клуб любителей интернета и общества. http://clubforinternet.net/school_18/ethnography?fbclid=IwAR3PNhYUV6eCeAFtwf8HLiKIN5q22wRhmCpDCE_hjN6LbFKeG9YPUJDyOKQ

Утехин б.г. – Утехин И. Цифровая антропология. Четвертый урок. <http://clubforinternet.net/school/lesson4?fbclid=IwAR1koKIJGdxclEwKpYZnm30wQ0LJPRcMvyzRh8phvLJdMRL6lStKoBGrM>

Почепцов 2018 – Почепцов Г. Как операции влияния, массовая культура и соцмедиа выстраивают новую реальность. 2018. https://www.researchgate.net/publication/324783973_Kak_operacii_vliania_massovaa_kultura_i_socmedia_vystraivaut_novuu_realnost_How_influence_operations_mass_culture_and_social_media_build_a_new_reality

Почепцов 2019 – Почепцов Г. Уход медиа из информационного пространства в виртуальное. 2019. <https://ms.detector.media/mediaanalitika/post/23801/2019-11-17-ukhod-medya-yz-ynformatsyonnogo-prostranstva-v-virtualnoe>

Почепцов 2020 – Почепцов Г. Миры создаются и разрушаются в наших головах или как трансформации коммуникаций изменяют человечество. 2020. https://www.researchgate.net/publication/339031172_MIRY_SOZDAUTSA_I_RAZRUSAUTSA_V_NASIH_GOLOVAH_ili_KAK_TRANSFORMACII_KOMMUNIKACIJ_IZMENAUT_CELOVECESTVO

Haidt, Rose-Stockwell 2019 – Haidt J., Rose-Stockwell T. The Dark Psychology of Social Networks // The Atlantic. December 2019. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2019/12/social-media-democracy/600763>

Научная литература

- Абдурахманов Д.Б., Ахмадов Я.З.* Битва за Чечню. “Война историографий”, или информационная война. Грозный: Грозненский рабочий, 2015.
- Александр Д.* Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 6–40.
- Арчаков М.К.* Политический экстремизм в России: сущность, проявления, меры противодействия. Дис. ... докт. полит. наук. Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, 2016.
- Волкан В., Оболонский А.* Национальные проблемы глазами психоаналитика с политологическим комментарием // Общественные науки и современность. 1992. № 6. С. 31–48.
- Гене Б.* История и историческая культура средневекового Запада. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Зинченко Ю.П., Солдатова Г.У., Шайгерова Л.А.* Террористический акт как экстремальная ситуация в обществе рисков // Национальный психологический журнал. 2011. № 2 (6). С. 98–111.
- Малинова О.Ю.* Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М.: РОССПЭН, 2015.
- Репина Л.П.* Концепции социальной и культурной памяти в современной историографии // Феномен прошлого / Ред. И.М. Савельева, А.В. Полетаев. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2005. С. 122–169.
- Урушадзе А.Т.* Горец на русской службе в годы Кавказской войны (1801–1864 гг.): посредник, маргинал, предатель // Журнал фронтальных исследований. 2020а. № 4. С. 127–151. <https://doi.org/10.46539/jfs.v5i4.251>
- Урушадзе А.Т.* Память полураспада: Кавказская война в этнических коммеморациях и большом нарративе // Политика памяти в современной России и странах Восточной Европы. Акторы, институты, нарративы / Под ред. А.И. Миллера, Д.В. Ефременко. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2020б. С. 250–278.
- Хаттон П.Х.* История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Шнирельман В.А.* Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М.: НЛЮ, 2006.
- Шнирельман В.А.* Социальная память – вопросы теории // Историческая память и российская идентичность / Ред. В.А. Тишков, Е.А. Пивнева. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 12–34.
- Шнирельман В.А.* Бунт социальной памяти: чеченцы и ингуши против советских историков // Сборник научных трудов Академии наук ЧР и КНИИ РАН. Вып. 8 / Ред. С.А. Гапурова, Д.К.-С. Батаева. Грозный: АН ЧР, 2019. С. 243–271.
- Bar-Tal D., Halperin E., Oren N.* Socio-Psychological Barriers to Peace Making: The Case of the Israeli Jewish Society // Social Issues and Policy Review. 2010. Vol. 4 (1). P. 63–109.
- Bar-Tal D., Nets-Zehngut R., Oren N.* Sociopsychological Analysis of Conflict-Supporting Narratives: A General Framework // Journal of Peace Research. 2014. Vol. 51 (5). P. 662–675.
- Cederman L.-E., Gleditsch K.S., Buhaug H.* Inequality, Grievances, and Civil War. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- della Porta D.* Radicalization: A Relational Perspective // Annual Review of Political Science. 2018. No. 21. P. 461–474.
- Goodwin J.* Review Essays: What Must We Explain to Explain Terrorism? //

- Social Movement Studies. 2004. Vol. 3. P. 259–265. <https://doi.org/10.1080/1474283042000266155>
- Hegghammer T.* Terrorist Recruitment and Radicalization in Saudi Arabia // Middle East Policy. 2006. Vol. 13 (4). P. 39–60.
- Kalyvas S.N.* The Logic of Violence in Civil War. N.Y.: Cambridge University Press, 2006.
- McCaughey C., Moskalenko S.* Friction: How Radicalisation Happens to Them and Us. Oxford, UK: Oxford University Press, 2008.
- Pentland A.* Social Physics: How Good Ideas Spread: The Lessons from a New Science. N.Y.: Penguin Press, 2014.
- Sageman M.* Understanding Terror Networks. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Sageman M.* Leaderless Jihad. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Shnirelman A.* A Revolt of Social Memory: The Chechens and Ingush against the Soviet Historians // Reconstruction and Interaction of Slavic Eurasia and Its Neighboring Worlds / Eds. O. Ieda, T. Uyama. Sapporo: Slavic Research Center; Hokkaido University, 2006. P. 273–307. http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no10_ses/10_shnirelman.pdf
- Wiktorowicz Q.* Islamic Activism and Social Movement Theory // Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach / Ed. Q. Wiktorowicz. Bloomington: Indiana University Press, 2004. P. 1–33.

Research Article

Tanaylova, V.A. The “Medals not to be Proud of...”: Memory of the Caucasian War in Social Media [“Medali, kotorymi nel’zia gordit’sia...”: pamiat’ o Kavkazskoi voine v sotsial’nykh setiakh]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 67–83. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010050> EDN PMKYIK ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Valentina Tanaylova | <http://orcid.org/0000-0002-2872-8461> | v.tanaylova@iea.ras.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Caucasian War, memory of Caucasian War, instrumentalisation of memory, traumatic memory, memory in social media, radicalisation

Abstract

The article examines the memory of the Caucasian War in the space of social media (VKontakte, Telegram, etc.) and the possibilities of its use as a symbolic resource in the process of radicalisation of local Caucasian societies. The total number of subscribers to the communities, channels, and pages studied is around 300,000 people. The conceptual basis of the paper is the relational approach to the concept of radicalisation. In addition, I consider memory as one of the symbolic resources that determine the process of radicalisation of a particular community, and refer to researchers such as L.-E. Cederman, J. Goodwin, and M. Sageman. The article examines not just the memory of the Caucasian War represented in the field of social media, but the several national images of the Caucasian War that have emerged in this field.

References

- Abdurahmanov, D.B., and Y.Z. Ahmadov. 2015. *Bitva za Chechniu. "Voina istoriografii" ili informatsionnaia voina* [The Battle for Chechnya: The "War of Historiographies" or Information Warfare]. Groznyi: Groznenskii rabochii.
- Alexander, J. 2012. Kul'turnaia travma i kollektivnaia identichnost' [Cultural Trauma and Collective Identity]. *Sociologicheskii zhurnal* 3: 6–40.
- Archakov, M.K. 2016. Politicheskii ekstremizm v Rossii: sushchnost', proiavleniia, mery protivodeistviia [Political Extremism in Russia: Essence, Manifestations, Countermeasures]. PhD diss., Ural Federal University.
- Bar-Tal, D., E. Halperin, and N. Oren. 2010. Socio-Psychological Barriers to Peace Making: The Case of the Israeli Jewish Society. *Social Issues and Policy Review* 4 (1): 63–109.
- Bar-Tal, D., R. Nets-Zehngut, and N. Oren. 2014. Sociopsychological Analysis of Conflict-Supporting Narratives: A General Framework. *Journal of Peace Research* 51 (5): 662–675.
- Cederman, L.-E., K. Skrede Gleditsch, and H. Buhaug. 2013. *Inequality, Grievances, and Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- della Porta, D. 2018. Radicalization: A Relational Perspective. *Annual Review of Political Science* 21: 461–474.
- Gene, B. 2002. *Istoriia i istoricheskaia kul'tura srednevekovogo Zapada* [History and Historical Culture of the Medieval West]. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury.
- Goodwin, J. 2004. Review Essays: What Must We Explain to Explain Terrorism? *Social Movement Studies* 3: 259–265. <https://doi.org/10.1080/1474283042000266155>
- Hutton, P.H. 2004. *Istoriia kak iskusstvo pamiati* [History as the Art of Memory]. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
- Hegghammer, T. 2006. Terrorist Recruitment and Radicalization in Saudi Arabia. *Middle East Policy* 13 (4): 39–60.
- Kalyvas, N. 2006. *Stathis The Logic of Violence in Civil War*. New York: Cambridge University Press.
- Malinova, O.Y. 2015. *Aktual'noe proshloe: simvolicheskaia politika vlastvuiushchei elity i dilemmy rossiiskoi identichnosti* [The Actual Past: The Symbolic Politics of the Ruling Elite and the Dilemmas of Russian Identity]. Moscow: POSSPEN.
- McCauley, C., and S. Moskalenko. 2008. *Friction: How Radicalisation Happens to Them and Us*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Repina, L.P. 2005. Kontseptsii social'noi i kul'turnoi pamiati v sovremennoi istoriografii [Concepts of Social and Cultural Memory in Contemporary Historiography]. In *Fenomen proshlogo* [A Phenomenon of the Past], edited by I.M. Savelieva and A.V. Poletaev, 122–169. Moscow: Izdatel'skii dom GU VShE.
- Sageman, M. 2004. *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sageman, M. 2008. *Leaderless Jihad*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Shnirelman, V.A. 2006. *Byt' alanami: intelektualy i politika na Severnom Kavkaze v XX veke* [Being Alans: Intellectuals and Politics in the North Caucasus in the 20 Century]. Moscow: NLO.
- Shnirelman, V.A. 2006. A Revolt of Social Memory: The Chechens and Ingush against the Soviet Historians. In *Reconstruction and Interaction of Slavic Eurasia and Its Neighboring Worlds*, edited by O. Ieda and T. Uyama: 273–307. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University.
- Shnirelman, V.A. 2018. Sotsial'naiia pamiat' – voprosy teorii [Social Memory –

- Questions of Theory]. In *Istoricheskaia pamyat' i rossiiskaia identichnost'* [Historical Memory and Russian Identity], edited by V.A. Tishkov and E.A. Pivneva, 12–34. Moscow: IEA RAN.
- Shnirelman, V.A. 2019. Bunt social'noi pamiati: chechentsy i ingushi protiv sovetskikh istorikov [Rebellion of Social Memory: Chechens and Ingush against Soviet Historians]. *Sbornik nauchnykh trudov Akademii nauk ChR I KNII RAN* [Proceedings of the Academy of Sciences of the ChR and CSRI RAS], edited by S.A. Gapurova and D.K.-S. Bataeva, 8: 243–271. Groznyi: AN ChR.
- Pentland, A. 2014. *Social Physics: How Good Ideas Spread: The Lessons from a New Science*. New York: Penguin Press.
- Urushadze, A.T. 2015. Gorets na russkoi sluzhbe v gody Kavkazskoi voiny (1801–1864 gg.): posrednik, marginal, predatel' [Gorets in the Russian Service during the Caucasian War (1801–1864): Mediator, Marginal, Traitor]. *Zhurnal frontirnykh issledovaniy* 4: 127–151. <https://doi.org/10.46539/jfs.v5i4.251>
- Urushadze, A.T. 2020. Pamyat' poluraspada: Kavkazskaia voina v etnicheskikh kommemoratsiiah i bol'shom narrative [The Memory of Half-Life: The Caucasian War in Ethnic Commemorations and the Big Narrative]. In *Politika pamiati v sovremennoi Rossii i stranah Vostochnoi Evropy: Aktory, instituty, narrativy* [The Politics of Memory in Contemporary Russia and Eastern Europe: Actors, Institutions, and Narratives], edited by A.I. Miller and D.V. Efremenko, 250–278. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Volkan, V., and A. Obolonskii. 1992. Natsional'nye problemy glazami psihoanalitika s politologicheskim kommentariem [National Problems through the Eyes of a Psychoanalyst with Political Science Commentary]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* 6: 31–48.
- Wiktorowicz, Q. 2004. Islamic Activism and Social Movement Theory. In *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, edited by Q. Wiktorowicz, 1–33. Bloomington: Indiana University Press.
- Zinchenko, Y.P., G.U. Soldatova, and L.A. Shaigerova. 2011. Terroristicheskii akt kak ekstremal'naia situatsiia v obshchestve riskov [An Act of Terrorism as an Extreme Situation in a Risk Society]. *Natsional'nyi psihologicheskii zhurnal* 2 (6): 98–111.

ТРАВМАТИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И ВОЗРОЖДЕНИЕ КАЗАЧЕСТВА

В.А. Шнирельман

Виктор Александрович Шнирельман | <http://orcid.org/0000-0001-8469-6583> | shnirv@mail.ru | д. и. н., главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

Северный Кавказ, казаки, бродники, травматическая память, национальное возрождение

Аннотация

Травматическая память, как правило, включает два компонента: воспоминания о недавней трагедии и представления об утраченном золотом веке, т.е. виктимизация сочетается с глорификацией, призванной компенсировать утрату с помощью символических образов. Эта двойственность рассматривается на примере казачества, в памяти которого отложились как трагические события гражданской войны, в особенности выселение казаков, так и апелляция к ранней истории, связанной с автохтонными предками и мечтами о своей собственной государственности. Однако казачья версия истории входила в конфликт с образами истории у северокавказских народов, которые также подпитывались травматической памятью. Сшибка разных памятей провоцировала территориальный конфликт. Показано, как построения казачьих историков-эмигрантов влияли на постсоветских казачьих историков.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-18-00241]

Надежно установлено, что терские и гребенские казаки начали формироваться к северу от Терека во второй половине XVI в. (Кушева 1963: 87; Коломиец 1994: 10; Тренин 1998: 7; Козлов 1996: 8–15). Терское казачье войско как часть военно-административной структуры на завоеванном Россией Северном Кавказе было создано 19 ноября 1860 г. Для обеспечения казаков землей местные власти вначале оттеснили чеченцев за Терек и в Малую Кабарду, затем занялись насильственным переселением горцев на равнину и, наконец, инициировали массовый уход горцев в Турцию (Ибрагимова 2002: 23, 38–40, 74–80, 84–125).

В 1960–1970-х годах в советской науке возникла тенденция отодвигать рубеж формирования казачества дальше в прошлое. В Чечено-Ингушетии на-

Статья поступила 15.09.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 25.11.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Шнирельман В.А. Травматическая память и возрождение казачества // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 84–101. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010062> EDN PMLYQN

Shnirelman, V.A. 2023. *Traumatische memoria i vozrozhdenie kazachestva* [Traumatic Memory and the Cossack Revival]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 84–101. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010062> EDN PMLYQN

чало этому положил грозненский историк Н.П. Гриценко. Разделяя традиционную версию о происхождении терских казаков от беглых крестьян, он относил истоки этого процесса к первой половине XVI в. (*Гриценко* 1975: 26). Разрабатывая во второй половине 1970-х и начале 1980-х годов концепцию “добровольного вхождения” Чечено-Ингушетии в состав России, грозненский археолог В.Б. Виноградов стремился еще больше углубить историю казаков в северокавказском регионе. Подход Н.П. Гриценко его не устраивал, и он обратился к игнорировавшимся большинством историков смутным сообщениям русской летописи о неких бродниках, известных в южных степях в домонгольскую эпоху.

Вопрос о бродниках уходит корнями в дореволюционную историографию (*Скорик* 1992: 15–18, 1995: 12). Так, пытавшийся нативизировать в свое время казаков самодетельный казачий историк Е.П. Савельев прилагал все усилия для того, чтобы представить их “остатками славяно-русского и алано-яского населения”, якобы сохранившегося в донских степях со времен Хазарии. В его работе это население превращалось в “православных славяно-русов” (*Савельев* 1915: 174–176, 183). Позднее эту версию подхватил идеолог эмигрантов-казачков, сплотившихся вокруг пражского журнала “Вольное казачество”, генерал И.Ф. Быкадоров, товарищ председателя Казачьего Верховного Круга. Он с юности увлекался историей и даже удостоился чести быть избранным почетным членом Императорского Археологического общества (*Маркедонов* 2001).

Казачьи “самостийники” представляли казаков особым народом и ставили своей целью “восстановление своих государств-республик: Донской и Кубанской” (Вольное казачество 1927). В соответствии с этим, И.Ф. Быкадоров доказывал, что основу донского казачества составили так наз. бродники, осколок Приазовской Руси, сохранившийся на Среднем Дону. И.Ф. Быкадоров представлял их особым христианским народом, сложившимся в Тмутараканском княжестве из смешения славян с народами Предкавказья, которых он поголовно записывал в турки. Он настаивал на том, что бродники имели свое государственное устройство. По его словам, история с давних пор расколола “славяно-русов” на три части: Юго-Западная Русь ориентировалась на Запад, Северо-Восточная испытывала влияние финского мира, а Юго-Восточная развивалась в тесных контактах с тюрками. Это создавало разные интересы, и неслучайно в июне 1223 г. в битве на р. Калке бродники выступили на стороне монголов против русских князей, а в составе Золотой Орды получили статус военно-служилого сословия и превратились в казаков (*Быкадоров* 1927: 14–15).

Сходную точку зрения отстаивал инженер С. Федоров в своих лекциях из цикла “Казачья нация”, прочитанных в Украинской Государственной Академии в Праге в 1925–1927 гг. Видя в казаках отдельный народ нерусского происхождения, он отвергал все противоречившие этому построения русских историков, обвиняя их в общероссийском национализме и желании нивелировать национальное разнообразие. С. Федоров произвел целые разыскания в русской и зарубежной исторической литературе второй половины XVIII – начала XIX в., чтобы выявить авторов, писавших о нерусском происхождении казачества. В итоге он пытался выработать “черкесско-казачью теорию”, по которой казаки в виде отдельного народа сложились из смешения русских с половцами, черкесами, поляками и другими группами населения. Однако он подчеркивал их русский язык и православную веру – ценности, с которыми ему нелегко было расстаться. Мало того, С. Федоров подхватывал и популярные в Польше в XVII–XVIII вв. мифы о сарматском или хазарском происхождении казаков. Профессиональных историков он подозревал в выполнении социально-политического заказа и до-

верялся донаучным представлениям, находя там подтверждения своим взглядам. Такие рассуждения он завершал выводом о том, что народный суверенитет требует воссоздать “исторически верную картину жизни наших предков” (Федоров 1928а).

Опираясь на авторитет старых писателей, С. Федоров утверждал, что казачество является особой этнической группой, особым народом, находящимся в процессе переоформления в нацию. Он отдавал предпочтение психологическому критерию этничности, говоря о том, что сами казаки мыслят себя отдельным народом, а значит, так их и следует воспринимать (Федоров 1928б). Пытаясь легитимировать право казаков на самостоятельную государственность, он, подобно Е.П. Савельеву и И.Ф. Быкадорову, апеллировал к образу Азовско-Черноморской Руси и настаивал на том, что бродники имели автономию еще в эпоху Золотой Орды и утерали ее в XV в. (Федоров 1928в).

Такие исторические нарративы получили некоторую популярность в среде казачьей эмиграции. Отдельные атаманы обогащали их еще более неправдоподобными фантазиями. Так, И. Болдырев в 1931 г. доказывал, что в Подонье и на Нижней Волге еще во II в. до н.э. был известен “казатский народ Рось”, отличавшийся по языку от всех своих соседей. А его крещение произошло за 108 лет до крещения Киевской Руси (Болдырев 1931). Некоторые казаки договаривались до того, что у их предков имелся свой особый “казачий Бог” (об этом см.: Казачье самостийничество 1928), некоторые ограничивались указанием на то, что первоначально казаки не были православными и говорили по-тюркски (Буданов 1954–1958. Т. 2: 27).

Движение “самостийников” не нашло широкой поддержки в казачьих кругах и в 1933–1934 гг. пережило глубокий кризис. Начало ему положил сам генерал И.Ф. Быкадоров, признавший в ноябре 1931 г. малую эффективность пропаганды “самостийничества” и открыто отказавшийся от идеи независимой Казачьи. Отвернувшись от И.Ф. Быкадорова, его бывшие сподвижники пытались заручиться поддержкой у фашистских режимов и во Второй мировой войне выступили на стороне нацистской Германии (Баранов 1993: 36; Кириенко 1996). В частности, вступив в ряды коллаборационистов, атаман П.Н. Краснов ожидал, что нацисты позволят ему создать государство “Казачию”, раскинувшееся от Дона до Оренбуржья (Кислицын 2008: 80).

В послевоенной зарубежной казачьей историографии подходы “самостийников” к истории казачества продолжали вызывать интерес, и казаки нередко представлялись особым народом, не имевшим тесных связей с русскими. Первый вопрос, который при этом требовал решения, был связан с языком. И казачьи авторы делали все для того, чтобы максимально принизить значение языкового фактора, благо основания для этого имелись. Так, замечая, что казаки говорят на диалектах великорусского и украинского языков, а в прошлом владели и татарским языком, они утверждали, что языковой фактор не играл большой роли в казачьей идентичности. Г.В. Губарев указывал, что казаки сформировались из слияния очень разных народов, говоривших когда-то на разных языках, но в конечном итоге перешедших на славянскую речь (Губарев 1957: 13; 1974: 11–12, 22, 30–32, 165, 206). Отмечая случаи смены языка, И.П. Буданов также не считал язык главным компонентом идентичности и заставлял своих отдаленных предков с легкостью переходить с санскрита на тюркский язык, а с него на русский. Гораздо важнее ему казалось “подсознание самого народа”, выражавшееся в обычаях и обрядах (Буданов 1954–1958. Т. 3: 11–12, 67). А Г.В. Губарев подчеркивал необычайную устойчивость “национального име-

ни” во всех его вариациях (косахи, касаги и пр.) и считал его “ценнейшим национальным богатством” древностью в 2 тыс. лет (Губарев 1974: 13).

Еще важнее казачьим авторам казалось подчеркивание особой истории формирования казачества и их особых корней, не имевших ничего общего с русскими. Все, как один, они гневно возражали русским историкам, выводившим казаков из беглых русских крестьян (Буданов 1954–1958; Губарев 1957: 10, 1974: 13, 149–159; Гордеев 1968: 4). Их больше устраивали родственные связи с древним степным населением. Но возникал вопрос о том, где и как искать этих давно забытых родственников. Некоторым казачьим авторам соблазнительным казалось родство с древними иранскими (скифскими, сакскими, сарматскими) и более поздними тюркскими племенами, якобы заложившими основы казачьего народа. Однако по вопросу о том, где именно сформировался этот народ, из каких компонентов и как можно это подтвердить, казачьи авторы расходились. И.П. Буданов не сомневался, что предки казаков пришли из Азии; колебания у него вызывало лишь одно: выводить ли их от хакасов верховьев р. Енисея или от саков Средней Азии. В конечном итоге он остановил свой выбор на саках (Буданов 1954–1958. Т. 3: 71–115). Г.В. Губарев отдавал предпочтение не только сакам, но и туранцам. Однако, выводя саков из Мидии, он помещал их на Кавказе, а родиной казачества считал приазовско-прикубанские степи, где, общаясь с соседними славянами, оно и усвоило славянскую речь (Губарев 1974: 20, 32). Г.В. Губарева, похоже, в особенности мучила территориальная проблема, и он отрицал не только существование Приазовской Руси, но и ассоциацию Меотиды с адыгами. Он считал, что касаги не имели никакого отношения к адыгам и являлись предками казаков, а земли Северо-Западного Кавказа были, безусловно, казачьими – там он и размещал историческую “Казаксию” (Там же: 32, 54, 57, 91, 172–173, 180–181).

Не менее важным Г.В. Губареву казалось подчеркнуть древность казачьих традиций и высокую культуру предков казаков. Он утверждал, что еще 2 тыс. лет назад казаки уже были военным народом (Там же: 201), что они обладали древней письменностью и литературой, которые погибли в огне пожаров и не дошли до нас (Там же: 11, 17, 121), что они составляли едва ли не основную часть населения Хазарии и дали ей казачье имя (Там же: 62–66).

Но главным Г.В. Губарев считал наличие у казаков древней государственной традиции. Чтобы это доказать, он всячески принижал связи Тмутаракани с Киевской Русью и делал Тмутаракань первым политическим объединением казаков, мощным государством, будто бы унаследовавшим все бывшие хазарские земли. Якобы именно там произошло окончательное слияние отдельных степных племен и сложилась казачья общность. И, благодаря народу “касаки”, небольшая киевская колония в Тмутаракани превратилась в крупное независимое государство (Губарев 1974: 175–178, 202–225; см. также: Гордеев 1968: 15).

В поисках доказательств Г.В. Губарев обращался к археологии и без устали критиковал российских археологов, дававших, на его взгляд, неверную этническую идентификацию своим находкам и “искажавших” древнюю историю казачества. У него не было сомнений в том, что погребения с конем являлись четким индикатором передвижений “казачьего племени”, что салтовцы возникли из смешения славян с туранцами и были одними из важнейших предков казачества, что средневековые степные курганы были оставлены казаками, наконец, что борщевскую культуру создали вовсе не вятичи, а бродники, которых он также зачислял в предки казаков (Губарев 1974: 27, 104–122, 244–248, 258)¹. И.П. Буданов тоже писал о мощном независимом казачьем государстве, но свя-

зывал его с более поздним временем: он прославлял “Казачью Орду” второй половины XV – первой половины XVI в. (*Буданов* 1954–1958. Т. 3: 90–92).

Далеко не все в изложенных взглядах было фикцией. Действительно, этнический состав казачьих войск был пестрым, ибо они вобрали в себя немало местного нерусского населения. Например, среди донских казаков было немало донских калмыков и татар, сохранявших свои традиционные верования (соответственно буддизм и ислам). При этом нерусский компонент в составе донского казачества особенно ярко проявлялся в ранний период, до массового притока сюда беглых русских крестьян. Мало того, в конце XVIII в. в состав донского казачества влилось немало ногайцев, а в середине XIX в. – горцев-мусульман (*Черницын* 1992). То же самое относится к терскому казачеству, атаманы которого в XVIII–XIX вв. в большинстве своем были из кабардинцев, ногайцев, чеченцев, кумыков и других местных мусульманских народов; еще более пестрым был состав простых казаков, среди которых русские были в меньшинстве (*Barrett* 1999: 36, 47).

Однако казачьи идеологи почти никогда не пытались ассоциировать себя с нехристианскими религиями или обычаями. Недавняя история или современные языки нерусских народов их мало интересовали. Им были необходимы лишь смутные воспоминания о древней истории, помогавшие дистанцироваться от русского народа и реконструировать “древнюю казачью государственность”. Ради этого они готовы были отказаться от принципа “чистоты крови” и от языкового пуризма. Мечтам о будущем казачьем государстве больше подходили идеи о наличии своего древнего государства и о территории, якобы безраздельно принадлежавшей предкам. Последний вопрос воспринимался особенно болезненно, ибо интересы казаков немедленно вступали в конфликт с интересами соседних народов, и не случайно Г.В. Губарев находил необходимым многократно повторять, что Северно-Западное Предкавказье веками заселяли предки казаков, прежде чем туда пришли адыги.

Амбициозные планы казачьих “самостийников” существенно задевали территориальные интересы кавказских горцев. Ведь, по замыслам “самостийников”, значительная часть Северного Кавказа, включая бассейны Сунжи и Террека, должна была войти в “Республику Казакию” (Проект 1932: 3). Горской республике они готовы были оставить только Ингушетию, Чечню с г. Грозным и Дагестан без двух северных округов (Ачикулакского и Кизлярского), составивших треть его территории (*Игнатович* 1929б: 13–14). Горцы-эмигранты, сами мечтавшие о самостоятельном горском государстве на Северном Кавказе, были неприятно поражены “великодержавием” и “духом старорусского империализма” тех, кто причислял себя к борцам за свободу и демократию.

Действительно, некоторые из казачьих идеологов, говоря о своих правах на территорию, ссылались на “право первого захватившего” (*Минаев* 1928: 15). В ответ горцы напоминали казакам о необходимости справедливого отношения к своим соседям, так как сосед “тобой же в свое время в значительной степени, при помощи русской власти, разорен, загнан в горы, а частью изгнан с родины” (Рядовой горец 1929: 11). Горские авторы-эмигранты утверждали, что до XVIII в. горцы населяли территорию Кубани и Ставрополя, а их отступление в горы и связанная с этим ужасающая бедность были результатом “двухсотлетнего совместного казачье-русского погромно-завоевательного наступления на горцев”. Они напоминали, что кубанские и терские казаки заняли бывшие горские земли. Поэтому они полагали, что было бы справедливо вернуть горцам все их земли в левобережье Кубани и к югу от Маныча. Этот проект не оставлял

никаких надежд терскому казачеству на какую-либо автономию, предлагая ему найти свое достойное место в рамках будущей Горской республики (Рядовой горец 1929: 12–15; *Елекхоти* 1934; *Чукуа* 1937). Но такие планы не устраивали казачьих “самостийников”, вовсе не горевших желанием отдавать горцам земли от бассейна Кубани до Маныча, включая междуречье Сунжи и Терека (*Билый* 1930).

Реальный политический процесс мало зависел от всех этих споров, и после казачьего восстания в октябре 1920 г. несколько станиц терских казаков были выселены, а их земли отданы горцам (*Гонов* 1997: 12–13, 67; *Хунагов* 1999: 42–46). И это было, пожалуй, одним из немногих решений советской власти, встретивших горячую поддержку горской эмиграции (*Елекхоти* 1936: 35; 1937: 21). Но в казачьей памяти эти события закрепились в виде незаживающей раны, и происходившее в 1919–1921 гг. расказачивание воспринимается трагедией (*Коломиец* 1994: 77–82), для которой иной раз используют термин “геноцид”. В начале 1990-х годов об этом много писала национал-патриотическая газета “Русский вестник”, отражавшая взгляды казаков (По страницам 1991; *Ачкасов* 1991; *Лосев* 1991; *Ткаченко* 1991).

Рассматриваемый здесь территориальный спор разгорелся в те годы, когда на Северном Кавказе происходила новая административная перекройка границ, в ходе которой целый ряд территорий с преобладающим казачьим населением вошел в состав горских автономий (*Гонов* 1997: 20–21). Признавая, что царская Россия отобрала у горцев немало земель, лидеры казачьих “самостийников” с пониманием относились к желанию горцев вернуть эти земли. Однако, по их мнению, XX в. не оставлял никаких надежд на исправление исторической несправедливости, ибо иначе пришлось бы выселять уже давно живших на тех землях “инородцев”, что породило бы новую несправедливость. Поэтому горцам предлагалось провести переговоры с казаками и установить новые границы территорий не на основе исторической памяти, а на этнографических, географических и экономических принципах (*Игнатович* 1929б).

При внешней благожелательности сторон ни казаки, ни горцы не были готовы идти на какие-либо уступки, и спор фактически зашел в тупик, так и не приведя к какому-либо приемлемому решению. Между тем необходимость привлечения более весомых аргументов заставляла оппонентов заглядывать в глубины истории. Если, как мы видели, казаки неутомимо вели поиск славян на Северном Кавказе в раннесредневековый период, то горцы пытались уличить их в искажении истории и использовании фальшивок. Они, например, с подозрением относились к знаменитому Тмутараканскому камню, считая его подделкой, сфабрикованной царскими властями для закрепления за собой территории Кубани (*Базырыкхо* 1935: 14; 1938: 13)².

В СССР версия о бродниках была надолго забыта. В 1930-х годах осетинские марксисты доказывали, что “опальные и беглецы”, бежавшие на Терек в XVI в., стремились всячески порвать с Русским государством и не принадлежали к “истинным русским”. Лишь много позднее казаки стали служить Московской Руси (*Гарданов* 1935: 240–242). Впоследствии специалисты пришли к общему мнению о тюркской основе термина “казак” и связали его с бродягами и скитальцами – бездомным, но вольным населением, находившем приют на степных просторах (*Благова* 1970: 144–147; *Скорик* 1992: 15, 1995: 7–8).

Идея о бродниках получила новую жизнь в советской историографии в короткий период шовинистических кампаний конца 1940-х – начала 1950-х годов, когда некоторые историки и археологи столь же упорно, сколь и безуспешно,

вели поиск следов славян в Причерноморье–Приазовье в эпоху раннего Средневековья (*Шнирельман* 1993: 62). Скучные летописные источники не позволяли с уверенностью говорить о том, какие именно группы скрывались под именем “бродники”, и это обрекало специалистов на бесконечные споры. Тем не менее в 1949 г. ленинградский историк Н.М. Волюнкин объявил бродников “остатками древнейшего славянского этнического элемента южно-русских степей”, ставшими в дальнейшем этнической основой для казачества (*Волюнкин* 1949). С тех пор эта идея временами встречалась в работах ряда советских историков, хотя и не доминировала (*Благова* 1970: 148; *Скорик* 1995: 12).

Подхватил ее и В.Б. Виноградов, попытавшийся убедить читателя, что “в исторической науке четко сформулирована мысль, что бродники – этнографическая группа восточных славян, включавшая также выходцев из многих кочевых и горских народов – прямые предшественники казаков, в том числе живших по Тереку” (*Виноградов, Умаров* 1979: 19; *Виноградов* 1980: 79–82, 100–101). Домонгольская древность казачьих предков на Северном Кавказе понадобилась В.Б. Виноградову для того, чтобы, подобно казачьим “самостийникам”, лишний раз подчеркнуть, что казаки пришли туда с миром, а не с войной: “...былые попытки трактовать казаков как изначальных воинов-наемников, проводников колониальной политики царизма, исконных врагов горцев, навсегда отвергнуты наукой” (*Бузуртанов и др.* 1980: 25; *Виноградов* 1988б), ведь еще в 1929 г. Т. Игнатович писал: “Сотни лет казаки были добрыми соседями кавказских народов по Тереку и Кубани... еще в те далекие времена, когда Москва и нос свой боялась казать на юг от берега Оки-реки” (*Игнатович* 1929а: 7). Одно время В.Б. Виноградов пытался изображать предков казаков русскими людьми, бежавшими на Северный Кавказ от ордынского гнета и заложившими там основы сопротивления монгольскому игу (*Виноградов* 1982, 1988а: 13). Позднее он обогатил это новым предположением о переселении группы русского населения с юга Рязанского края в конце XV или начале XVI в. на Северный Кавказ, где пришельцы смешались с более ранними славянскими группами, очевидно, с теми же бродниками. На этом основании он доказывал, что “гребенцы – древнейшее (старожильческое, можно даже сказать, коренное для терских прибрежий) восточнославянское население края” (*Виноградов* 1988б). Правда, в 1990-х годах он перестал писать о бродниках, но не отказался от поиска славян на Северном Кавказе в домонгольскую эпоху (*Виноградов* 1995: 68–71).

В конце 1980-х и в 1990-е годы проблема бродников снова обрела популярность, и к ней обратились даже некоторые маститые ученые. Например, производившая раскопки на Верхнем Дону известный археолог С.А. Плетнева в своей популярной статье изобразила бродников “русичами, перенявшими у степняков полувоенный-полукочевой образ жизни”, и сочла их ядром будущего казачества (*Плетнева* 1996: 40).

Наконец, вопрос о бродниках начал активно обсуждаться в новой постсоветской казачьей историографии, где они, во-первых, представлялись автохтонами степной зоны, а во-вторых, носителями воинской культуры и вольного духа, чего вряд ли можно было ожидать от беглых крестьян. В-третьих, бродники рисовались смешанным населением, которое постепенно русифицировалось и слилось с русским народом (*Скорик* 1992: 15–16, 22–23; 1995: 7–13, 69–72; *Дулимов, Цечоев* 2001: 64–66, 247–248). Сторонники таких взглядов обращались к построениям казачьих историков-эмигрантов и к евразийской историографии. Они признавали, что со временем казаки превратились в военно-служивое сословие, но так и не могли решить, являлись ли те полноценным этносом

(Скорик 1992) или же субэтносом (Дулимов, Цечоев 2001: 253)³. А некоторые историки хранили верность советскому представлению о происхождении казаков от вольных крестьян. В этом случае тюркское происхождение сохранялось лишь за термином “казаки” (Коломиец 1994: 5–6). У самих казаков идея происхождения от хазар и бродников также иной раз вызывала протесты (Никитин 1993). При этом образ казаков выступал эталоном вольности и доказательством того, что русский народ не обречен подчиняться деспотическому правлению, а способен к формированию своей демократической государственности (Коломиец 1994: 7–9; Скорик 1995: 67–78; Дулимов, Цечоев 2001: 252–258). Некоторые авторы объявляли эпоху Ивана Грозного золотым веком казачества (Скорик 1995: 73).

В конце 1980-х годов лихорадка “национального возрождения” охватила казаков. Об этом написано немало, но здесь нас будут интересовать в основном казаки Северного Кавказа. В 1990 г. казачьи организации возникли в г. Грозном, а также в Сунженском, Шелковском и Наурском районах. Среди первых мероприятий этих организаций были съезды терского казачества во Владикавказе 24 марта 1990 г. и 23–24 марта 1991 г., где выселение казаков из своих станиц в 1918 и 1921 гг. и расказачивание были названы “геноцидом”, а 17 апреля объявлено Днем траура. Там же казаки высказались за территориальное единство России, подчеркнули свою неизменную лояльность державе и в то же время преданность идее дружбы народов. Вместе с тем они обращали внимание на рост межэтнической напряженности на Северном Кавказе, в частности, большую миграцию ингушей в Сунженский район и вытеснение русского населения из Чечено-Ингушетии (Коняхин 1991). В этих условиях на своем сходе 12 января 1991 г. местные казаки просили восстановить Сунженский административно-территориальный район, упраздненный в 1928 г., а также Галашкинский район, где исконно обитали ингуши и куда они могли бы вернуться (Подколзин, Иванов 1992). При этом казаки признавали себя частью народа Чечено-Ингушетии и негативно относились к планам отделения от нее Ингушетии.

Вскоре после проведения съезда терского казачества произошли столкновения казаков с чеченцами и ингушами в Сунженском районе, повлекшие гибель ряда активистов. Русские радикалы объявили это “геноцидом” казачества (Козин 1991). Сессия местного сельского совета 1 мая приняла решение о выселении казаков из республики, и те уже начали собираться в дорогу. Однако власти Сунженского района выступили против этого и пообещали казакам выполнить их просьбу и воссоздать Сунженский казачий округ (Резолюция 1991; Леонтьева 1991; Skinner 1994: 1032–1033; Гакаев 1997: 146).

Обнаружив себя в списке “некоренного населения” (см., напр.: Битова и др. 1996: 6), казаки были шокированы и начали судорожно искать выход из создавшегося положения. Больше всего их устраивало возвращение в соседние административные образования с компактным русским большинством, каковым являлся соседний Ставропольский край. В ноябре 1990 г. на съезде терских казаков и ногайцев было выдвинуто требование восстановить единство Ногайской степи, до 1957 г. целиком входившей в состав Ставропольского края, а затем отдельные ее части были включены в состав Дагестана и Чечено-Ингушетии (Музаев, Тодуа 1992: 38; О некоторых проблемах 1993: 269). Дополнительный толчок казачьему движению дал принятый в апреле 1991 г. “Закон о реабилитации репрессированных народов”, показавший, что и эти народы имеют легитимное право выдвигать свои требования (Данлон 2001: 101, 139–144).

В Ставрополе 7–10 ноября 1991 г. прошел II съезд Союза казаков. Обеспокоенные массовыми гонениями, которым подвергались казаки и в целом русские

жители Чечни при режиме Дж. Дудаева, терские казаки расширили свои требования, включив в них возвращение Наурского и Шелковского районов Ставропольскому краю (Грошев 1991; Гакаев 1997: 146–147). Малый совет атаманов Союза казаков 17 февраля 1992 г. выступил с заявлением “О дискриминации казачьего населения”, где приводились данные о массовом отъезде казачьих семей из Чечено-Ингушетии. Несколько позднее, 22 февраля 1992 г., II съезд Терского казачьего войска назвал почти всю чеченскую территорию “древней землей терского казачества” (Lieven 1998: 229) и потребовал восстановить автономию Сунженского казачьего округа и вернуть Наурский, Шелковской и Кизлярский районы Чечни и Дагестана Ставропольскому краю (Петрович 1994). В октябре 1993 г. III съезд Союза казаков высказался за восстановление границ терского казачества в левобережье Терека, а ряд других территорий назвал спорными (Казаков Ассиновской... 1994). В поддержку терских казаков сотрудница архива МВД РФ Р.Г. Мельникова заявила на страницах популярной “Независимой газеты”, что они должны получить не только левобережье Терека, но и все земли, переданные Чечне начиная с 1922 г. (Мельникова 1996). Российские военные историки поддержали такой подход, утверждая, что казаки обосновались к югу от Терека еще до середины XVI в., когда чеченцы обитали в основном в горах (Азаров, Марущенко 2001: 2).

Таким образом, если сначала казаки были озабочены культурным возрождением, то со временем ими стала овладевать идея восстановления казачьих административно-территориальных областей в границах до 1917 г. и введения там атаманского правления для наведения “порядка” (Безродный 1994; об этом см.: Баранов 1993: 39; Коротков 1994: 110; Крицкий 1995: 97–98, 102–105). При этом территориальные требования терских казаков опирались, в частности, на исторические построения В.Б. Виноградова, превращавшие казаков в “аборигенов чеченской земли”. Это раздражало чеченских радикалов, обвинивших ученого в “реакционной деятельности, настраивавшей казаков на отторжение Наурского и Шелковского районов” (Шамаев 1992; Гакаев 1997: 147; Сайдуллаев 2002: 127), а в чеченской прессе появились утверждения о том, что земли к северу от Терека едва ли не с первобытных времен были населены чеченцами и их предками (Салигов 1992, 1993; Хожяев 1993).

Казаки требовали признания себя отдельным народом или по меньшей мере “субэтносом”, в основе которого лежит особая история, самобытная культура и чувство этнической самостоятельности. Казачьи авторы не желали считать своими предками беглых крестьян и всеми силами пытались приписать себе более престижное происхождение, связывая его с вольными степняками, составлявшими особый этнос (Скорик 1992, 1995: 10–13). В частности, один из авторов настаивал на том, что казаки происходили от отрядов пограничной охраны, расселившихся далеко на юг по рекам еще в годы Киевской Руси, подчеркивая, что казаки нередко находили себе невест среди местных южных народов, и изображая их особой национальностью, имевшей скорее не кровную, а социальную основу (Безродный 1994). По словам А. Ливена, заместитель атамана кубанского казачества Ю. Антонов настаивал на скифских и меото-хазарских корнях казачества, что, по его мнению, делало казаков местным древним народом Кавказа (Lieven 1998: 226, 230).

Дальнейшее обострение этнополитической обстановки на Северном Кавказе придало казачьему фактору особое значение, причем отношение различных народов региона к казакам существенно различалось. Если ингуши, борющиеся за возвращение своих земель, рисовали казаков исключительно завоевате-

лями и надежной опорой царизма (см., напр.: *Костоев* 1990: 133)⁴, то в других северокавказских республиках встречалось и более позитивное отношение к ним (*Крицкий* 1995: 100). Представители местных элит, сознавая большую роль казачьего фактора, называли казаков “кавказцами” и призывали их поддержать “братьев-горцев” в справедливой борьбе за независимость Кавказа (*Игнатенко, Салмин* 1993: 105). В Кабардино-Балкарии подчеркивали дружеские отношения терских казаков с горцами и указывали на выступления казаков против царизма якобы во имя дружбы народов, а вину за Кавказскую войну возлагали на самодержавие (*Коломиец* 1994: 67–74).

В этом контексте и следует рассматривать стремление некоторых чеченских авторов не просто подчеркивать родственные связи, издавна установившиеся между терскими и гребенскими казаками и отдельными чеченскими тайпами (*Мужухоев* 1995: 105–107; *Barrett* 1999), но и обосновывать кавказское (“черкесское”) происхождение казачества, связывая его предков, в частности, с русифицированными чеченцами и аланами (*Ганаев* 1992; *Куддузов* 1992; Откуда пошли казаки 1993; *Салигов* 1993) или потомками беглых русских людей, принятых горцами и породнившихся с ними (*Саидов* 1992; *Хожяев* 1993). В авторитетном чеченском издании первые казаки представляются татарами и северокавказскими горцами, состоявшими во второй половине XV в. на службе у различных правителей соседних государств. И лишь в начале XVI в. в их состав начали вливаться прибывавшие с севера русские люди, что и привело к формированию “вольного (гребенского) казачества” полвека спустя (*Ахмадов* 2006: 158–159). Вплоть до начала XVIII в. между казаками и чеченцами в основном поддерживались мирные отношения, причем казаки без труда смешивались с горцами (Там же: 418–420). В некоторых публикациях со ссылками на эмигрантскую казачью литературу утверждалось, что казаки вплоть до первой половины XIX в. не признавали себя русскими и помнили о своем кавказском происхождении (см., напр.: Откуда пошли казаки 1993). Дело доходило до того, что терско-гребенские казаки объявлялись “частью чеченского народа, говорящей по-русски” (*Салигов* 1993).

Осетины также всюду заигрывали с терским казачеством, подчеркивая свое вековое боевое братство, сложившееся, в частности, в борьбе с вайнахами. Так, в Осетии был образован “Аланский особый казачий округ” (*Хестанов* 1996), и, судя по опросам, движение за возрождение казачества получило у осетин массовое одобрение (*Дзуцев* 1994: 103). Казаки, со своей стороны, выказались в ноябре 1991 г. против “геноцида осетин” в Южной Осетии и за ее вхождение в состав России (*Таболкина* 1994: 326–327). Мало того, казаки активно участвовали в осетино-ингушском конфликте 1992 г. на стороне осетин (*Lieven* 1998: 222).

В начале 1990-х годов северокавказские народы и казачество не теряли надежды найти мирное решение своих проблем. Для этого 28 апреля 1993 г. состоялась встреча представителей казачества и Конфедерации народов Кавказа в Ставрополе, где стороны договорились избегать силового решения конфликтных ситуаций и стремиться к мирному урегулированию территориальных и иных спорных вопросов (Соглашение 1993). Однако первая чеченская война и особенно захваты заложников в июне 1995 г. в Буденновске и в январе 1996 г. в Кизляре резко изменили отношение казаков к чеченцам. Так, в конце января 1996 г. на траурном митинге жители Ставропольского края потребовали установления полной блокады Чечни, депортации туда всех чеченцев из России и вывоза оттуда всего русского населения, выведения войск из Чечни и закрытия российско-чеченской границы, экономической блокады Чечни и решительных

действий против проведения терактов (Бондарев 1996). Мало того, в начале 1996 г. был создан Ставропольский казачий полк имени генерала Ермолова, одно имя которого вызывало ненависть у чеченцев. Подразделения этого полка участвовали в чеченской войне (Демильханов 1996). Выступление казаков на стороне федеральных войск было воспринято чеченцами как углубление противостояния с казаками (Усманов 1997: 80).

Таким образом, одним из важнейших источников возрождения казачьей идентичности стали исторические предания об автохтонном происхождении предков. Как правило, они основываются на построениях казачьих историков-любителей, творивших в эмиграции. Как это квалифицирует Б. Скиннер, “искажения [истории] помогают продвигать современную казачью идентичность и [формулировать] цели активистами, заинтересованными в возрожденческом движении” (Skinner 1994: 1023).

Примечания

¹ Несмотря на то что в известной битве при Калке 16 июня 1223 г. бродники выступали на стороне монгольского войска, местные донецкие казаки до недавнего времени торжественно отмечали это событие как страницу своей славной истории.

² Об увлекательной истории Тмутараканского камня см.: Монгайт 1969.

³ Примечательно, что еще в 1952 г. в казачьей эмиграции встречались рассуждения об отсутствии у казаков какого-либо этнического единства, ибо в их основе лежало сильно смешанное население (Самсонов 1991).

⁴ Действительно, не кто иной, как царский генерал Н.П. Слепцов подтверждал, что земли по р. Сунже были отняты у горцев силой и отданы казакам (Виноградов 2000: 5–6).

Источники и материалы

- Азаров, Марущенко 2001 – Азаров В., Марущенко В. Кавказ в составе России // Красная звезда. 19 января 2001. С. 2–3.
- Ачкасов 1991 – Ачкасов В. Казачьему роду нет переводу! // Русский вестник. 1991. № 16. С. 4.
- Базырыкхо 1935 – Базырыкхо Т. Appetиты не по чину // Северный Кавказ. 1935. № 16. С. 14–17.
- Базырыкхо 1938 – Базырыкхо Т. Ответ Евгению Луговому // Северный Кавказ. 1938. № 61–62. С. 13–19.
- Безродный 1994 – Безродный О. Братья казаки // Независимая газета. 19 марта 1994. С. 8.
- Билый 1930 – Билый И. Еще к горскому вопросу // Вольное казачество. 1930. № 51–52. С. 9–11.
- Болдырев 1931 – Болдырев И. В Южине // Вольное казачество. 1931. № 95. С. 25.
- Бондарев 1996 – Бондарев С. С войной в Чечне надо покончить // Ставропольская правда. 2 февраля 1996. С. 1.
- Буданов 1954–1958 – Буданов И.П. Дон и Москва. Т. 1. Париж: Казака, 1954; Т. 2. Париж: И.Г. Фетисов, 1956; Т. 3. Париж: И.Г. Фетисов, 1957; Т. 4. Париж: И.Г. Фетисов, 1958.
- Бузуртанов и др. 1980 – Бузуртанов М.О., Виноградов В.Б., Умаров С.Ц. Навеки вместе. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1980.

- Быкадоров* 1927 – *Быкадоров И.Ф.* Происхождение казачества и возникновение Вольных Казачьих Войск // Вольное казачество. 1927. № 2. С. 13–16.
- Виноградов* 1980 – *Виноградов В.Б.* Время, горы, люди. Книга очерков и краеведческих репортажей. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1980.
- Виноградов* 1982 – *Виноградов В.Б.* Не померкнет в веках // Вехи единства / Ред. В.Б. Виноградов. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1982. С. 73–77.
- Виноградов* 1985 – *Виноградов В.Б.* Средняя Кубань: земляки и соседи. Армавир: АГПИ, 1995.
- Виноградов* 1988а – *Виноградов В.Б.* (ред.) История добровольного вхождения чеченцев и ингушей в состав России и его прогрессивные последствия. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1988а.
- Виноградов* 1988б – *Виноградов В.Б.* Откуда они, гребенцы? // Грозненский рабочий. 19 августа 1988б. С. 3.
- Виноградов В.Б.* 1995. – *Виноградов В.Б.* Средняя Кубань: земляки и соседи. Армавир: АГПИ.
- Виноградов* 2000 – *Виноградов В.Б.* Н.П. Слепцов – “храбрый и умный генерал”. Армавир: АГПИ, 2000.
- Виноградов, Умаров* 1979 – *Виноградов В.Б., Умаров С.Ц.* Вхождение Чечено-Ингушетии в состав России. Грозный: ЧИГУ, 1979.
- Волынкин* 1949 – *Волынкин Н.М.* Предшественники казачества – бродники // Вестник Ленинградского университета. 1949. № 8. С. 55–62.
- Вольное казачество 1927 – Вольное казачество. 1927. № 1. С. 1–3.
- Гапаев* 1992 – *Гапаев А.* Генетическое родство вайнахов с терскими казаками // Справедливость. 1992. № 7. С. 4.
- Гордеев* 1968 – *Гордеев А.А.* История казачества. Ч. 1, Золотая Орда и зарождение казачества. Париж, 1968.
- Гриценко* 1975 – *Гриценко Н.П.* Истоки дружбы. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1975.
- Грошев* 1991 – *Грошев Г.* Открытое письмо казака // Русский вестник. 1991. № 26. С. 6.
- Губарев* 1957 – *Губарев Г.В.* Книга о казаках. Материалы по истории казачьей древности. Париж: Изд-во газеты “Казак”, 1957.
- Губарев* 1974 – *Губарев Г.В.* Казаки и их земля в свете новых данных. Вторая книга о казаках. Буэнос Айрес: Изд-во Г.В. Карпенко, 1974.
- Демильханов* 1996 – *Демильханов А.* Казаки вступают в войну // Независимая газета. 21 марта 1996. С. 3.
- Елекхоти* 1934 – *Елекхоти Т.* Горцы и казаки // Кавказ. 1934. № 1. С. 9–11.
- Елекхоти* 1936 – *Елекхоти Т.* Самоопределение горцев, в частности, осетин // Кавказ. 1936. № 4 (28). С. 31–37.
- Игнатович* 1929а – *Игнатович Т.* Казачество и горский вопрос // Вольное казачество. 1929а. № 37. С. 6–10.
- Игнатович* 1929б – *Игнатович Т.* Казачество и горский вопрос // Вольное казачество. 1929б. № 38. С. 11–14.
- Казаков Ассиновской... 1994 – Казаков Ассиновской обманом включили в состав ЧР // Северный Кавказ. 10 сентября 1994.
- Казачье самостийничество 1928 – Казачье самостийничество // Последние новости. 25 января 1928. С. 1.
- Козин* 1991 – *Козин А.* Сунженская трагедия // Русский вестник. 1991. № 11. С. 2.
- Коняхин* 1991 – *Коняхин В.Д.* Склоняя головы // Социалистическая Осетия. 17 апреля 1991. С. 3.

- Коротков* 1994 – *Коротков В.Е.* Чеченская модель этнополитических процессов // *Общественные науки и современность*. 1994. № 3. С. 104–112.
- Костоев* 1990 – *Костоев А.У.* (ред.) Второй съезд ингушского народа. Грозный: Книга, 1990.
- Куддузов* 1992 – *Куддузов А.-С.* Ключ к тайнам // *Республика*. 22 августа 1992. С. 5.
- Леонтьева* 1991 – *Леонтьева Л.* Казаки: война после драки // *Московские новости*. 12 мая 1991. С. 4.
- Лосев* 1991 – *Лосев Е.* Православный Дон // *Русский вестник*. 1991. № 18. С. 6.
- Мельникова* 1996 – *Мельникова Р.Г.* Вопрос о границах остается открытым // *Независимая газета*. 16 августа 1996. С. 3.
- Минаев* 1928 – *Минаев М.* Очерки по истории аграрного законодательства в Земле Войска Донского // *Вольное казачество*. 1928. № 6. С. 12–15.
- Никитин* 1993 – *Никитин Н.* Казачьи корни // *Русский вестник*. 1993. № 6. С. 8.
- О некоторых проблемах 1993 – О некоторых проблемах, связанных с реабилитацией репрессированных народов (1991 г.) // *Так это было*. Т. 3 / Сост. С.У. Алиева. М.: Инсан, 1993. С. 267–271.
- Откуда пошли казаки 1993 – Откуда пошли казаки? // *Ичкерия*. 12 января 1993. С. 3.
- Петрович* 1994 – *Петрович А.* Казаки и Северный Кавказ // *Независимая газета*. 4 июня 1994. С. 5.
- По страницам 1991 – По страницам патриотической прессы // *Русский вестник*. 1991. № 4. С. 11.
- Подколзин, Иванов* 1992 – *Подколзин А.И., Иванов Д.В.* Письмо председателю исполкома съезда Чеченского народа Л.С. Умхаеву // *Справедливость*. 1992. № 5 (март). С. 5.
- Проект 1932 – Проект. Основные законы Казачьего Союзного Государства: Союзная конституция Казаккии // *Вольное казачество*. 1932. № 96. С. 2–9.
- Резолюция 1991 – Резолюция Совета атаманов // *Русский вестник*. 1991. № 11. С. 2.
- Рядовой горец 1929 – Рядовой горец. Горский вопрос на страницах журнала “Вольное казачество” // *Горцы Кавказа*. 1929. № 4–5. С. 10–16.
- Савельев* 1915 – *Савельев Е.П.* Древняя история казачества. Ч. 1. Вып. 3. Новочеркасск: Донской печатник, 1915.
- Саидов* 1992 – *Саидов И.М.* Истоки. Краткая этнографическая справка о казаках // *Справедливость*. 1992. № 9. С. 3.
- Сайдуллаев* 2002 – *Сайдуллаев М.М.* Чеченскому роду нет перевода. М.: Ковиан, 2002.
- Салигов* 1992 – *Салигов Л.* Простите братья, но истина дороже... // *Справедливость*. 1992. № 8 (апрель). С. 3–4.
- Салигов* 1993 – *Салигов Л.* Быть или не быть чеченскому казачеству // *Ичкерия*. 21 января 1993. С. 3.
- Самсонов* 1991 – *Самсонов Б.* Казачий мир // *Русский вестник*. 1991. № 32. С. 11.
- Соглашение 1993 – Соглашение между Конфедерацией народов Кавказа и казачествами юга России // *Известия*. 29 апреля 1993. С. 1.
- Ткаченко* 1991 – *Ткаченко П.* Кто же создал казачество? // *Русский вестник*. 1991. № 19. С. 4.
- Усманов* 1997 – *Усманов Л.* Непокоренная Чечня. М.: Парус, 1997.
- Федоров* 1928а – *Федоров С.* Казачество по взглядам ученых // *Вольное казачество*. 1928а. № 3. С. 15–18; № 4. С. 11–13.
- Федоров* 1928б – *Федоров С.* Националистическая терминология и казачество // *Вольное казачество*. 1928б. № 5. С. 13–14.

- Федоров* 1928в – *Федоров С.* Донцы в наследии Чингиз-хановом // Вольное казачество. 1928в. № 11. С. 17–18; № 12. С. 11–13.
- Хестанов* 1996 – *Хестанов К.А.* В казачьем братстве // *Алантæ*. 1996. № 10 (ноябрь). С. 4.
- Хожяев* 1993 – *Хожяев Д.* Чеченцы на левобережье Терека // *Ичкерия*. 15 июня 1993. С. 3.
- Чукуа* 1937 – *Чукуа М.* Еще о северных границах // Северный Кавказ (Варшава). 1937. № 44. С. 17–20.
- Шамаев* 1992 – *Шамаев М.* Народ устал. Открытое письмо президенту Чеченской республики Джохару Дудаеву // Республика. 11 января 1992. С. 9.

Научная литература

- Ахмадов Ш.Б.* (ред.) История Чечни с древнейших времен до наших дней. Т. 1. Грозный: Книжное изд-во, 2006.
- Баранов А.В.* Российская государственность и Северный Кавказ: критика идеологии “самостийности” // *Кентавр*. 1993. № 6. С. 34–41.
- Битова Е.Г., Боров А.Х., Дзамихов К.Ф., Саральнов З.С.* Современная Кабардино-Балкария: проблемы общественной динамики, науки и образования. Нальчик: Эль-Фа, 1996.
- Благова Г.Ф.* Исторические взаимоотношения слов “казак” и “казах” // *Этнонимы* / Отв. ред. В.А. Никонов. М.: Наука, 1970. С. 143–159.
- Гакаев Д.Д.* Очерки политической истории Чечни (XX век). М.: Чеченский культурный центр, 1997.
- Гарданов Б.* Покорение Кавказа в военной историографии // *Известия Североосетинского НИИ*. 1935. Т. 8. С. 233–271.
- Гонов А.М.* Северный Кавказ: актуальные проблемы русского этноса (20–30-е годы). Ростов-на-Дону: Ростовская высшая школа МВД РФ, 1997.
- Данлоп Д.* Россия и Чечня: история противоборства. М.: Р. Валент, 2001.
- Дзуцев Х.В.* Этнополитический конфликт в Северной Осетии и вокруг нее // В тумане над пропастью. Владикавказ: Ир, 1994. С. 88–111.
- Дулимов Е.И., Цечоев В.К.* Славяне средневекового Дона (к вопросу о предпосылках формирования казачьей государственности). Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2001.
- Ибрагимова З.Х.* Чеченская история: политика, экономика, культура второй половины XIX в. М.: Евразия, 2002.
- Игнатенко А.А., Салмин А.М.* Конфедерация народов Кавказа в политическом контексте Кавказского региона // *Мировая экономика и международные отношения*. 1993. № 9. С. 96–107.
- Кириенко Ю.К.* Казачество в эмиграции: споры о его судьбах (1921–1945 гг.) // *Вопросы истории*. 1996. № 10. С. 3–18.
- Кислицын С.А.* О соотношении российской и региональной идентичности в исследованиях по истории краев и областей Российской Федерации // *История края как поле конструирования региональной идентичности: материалы семинара, проведенного Волгоградским государственным университетом и Институтом Кеннана 11 апреля 2008 года* / Под ред. И.И. Куриллы. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2008. С. 75–88.
- Козлов С.А.* Кавказ в судьбах казачества (XVI–XVIII вв.). СПб.: Кольна, 1996.
- Коломиец В.Г.* Очерки истории и культуры терских казаков. Нальчик: Эльбрус, 1994.

- Крицкий Е.В.* (ред.) Чеченский кризис в массовом сознании населения Северного Кавказа. Краснодар: Северо-Кавказский центр Института социально-политических исследований РАН, 1995.
- Кушева Е.Н.* Народы Северного Кавказа и их связи с Россией (вторая половина XVI – 30-е годы XVII века). М.: АН СССР, 1963.
- Маркедонов С.М.* От истории к конструированию национальной идентичности (исторические воззрения участников “Вольноказачьего движения”) // *Ab Imperio*. 2001. № 3. С. 527–558.
- Монгайт А.Л.* Надпись на камне. М.: Знание, 1969.
- Мужухоев М.Б.* Ингуши. Страницы истории, вопросы материальной и духовной культуры. Саратов: Детская книга, 1995.
- Музаев Т., Тодуа З.* Новая Чечено-Ингушетия. М.: Панорама, 1992.
- Плетнева С.А.* Беспокойное соседство. Русь и степные кочевники в домонгольское время // *Родина*. 1996. № 12. С. 28–41.
- Скорик А.П.* Возникновение донского казачества как этноса: изначальные культурные традиции. Учебное пособие для студентов по базовому учебному курсу “История России”. Новочеркасск: Новочеркасский политехнический институт, 1992.
- Скорик А.П.* (ред.) Казачий Дон: очерки истории. Ч. 1. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского областного института усовершенствования учителей, 1995.
- Таболкина Т.В.* Возрождение казачества. 1980–1994. Истоки. Хроника. Перспективы. М.: ИЭА РАН, 1994.
- Трепавлов В.В.* (ред.) Россия и Северный Кавказ: 400 лет войны. М.: ИРИ РАН, 1998.
- Хунагов А.С.* “Выселить без права возвращения...”. Депортация народов юга России. 20–50-е годы (на материалах Краснодарского и Ставропольского краев). Майкоп: Меоты, 1999.
- Черницын С.В.* Донские татары: некоторые вопросы этнической истории и расселения // *Историческая география Дона и Северного Кавказа* / Ред. В.Е. Максименко, В.Н. Королев. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1992. С. 106–114.
- Шнирельман В.А.* Злоключения одной науки: этногенетические исследования и сталинская национальная политика // *Этнографическое обозрение*. 1993. № 3. С. 52–68.
- Barrett T.M.* At the Edge of Empire: The Terek Cossacks and the North Caucasus Frontier, 1700–1860. Boulder: Westview, 1999.
- Lieven A.* Chechnya: Tombstone of Russian Power. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Skinner B.* Identity Formation in the Russian Cossack Revival // *Europe-Asia Studies*. 1994. Vol. 46. No. 6. P. 1017–1037.

Research Article

Shnirelman, V.A. Traumatic Memory and the Cossack Revival [Traumaticheskaia pamiat' i vozrozhdenie kazachestva]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 84–101. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010062> EDN PMLYQN ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Victor Shnirelman | <http://orcid.org/0000-0001-8469-6583> | shnirv@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

North Caucasus, Cossacks, Brodniks, traumatic memory, national revival

Abstract

As a rule, a traumatic memory includes two points: a memory of the recent tragedy and a view of the lost Golden Age, i.e. victimization combines with glorification which has to offset a disadvantage with the help of symbolic images. This dichotomy is analyzed with respect to the Cossacks whose memory maintains both the tragedies of the Civil war including their relocation, and a reference to the deep past with an emphasis on indigenous ancestors and also dreams of the own state. At the same time, the Cossack's narrative confronts the North Caucasian views of the past which are also fed by the traumatic memory. A clash of memories provokes a territorial conflict. The historical constructs of the Cossack emigre historians made an impact on the post-Soviet Cossack historiography.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-18-00241]

References

- Akhmadov, S.B., ed. 2006. *Istoriia Chechni s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [A History of Chechnya from the Earliest Times until the Present]. Vol. 1. Groznyi: Knizhnoe izdatel'stvo.
- Baranov, A.V. 1993. Rossiiskaia gosudarstvennost' i Severny Kavkaz: kritika ideologii "samostiinosti" [Russian State and the North Caucasus: A Criticism of the "Self-Management" Ideology]. *Kentavr* 6: 34–41.
- Barrett, T.M. 1999. *At the Edge of Empire: The Terek Cossacks and the North Caucasus Frontier, 1700–1860*. Boulder: Westview.
- Bitova, E.G., A.G. Borov, K.F. Dзамikhov, and Z.S. Saralpov. 1996. *Sovremennaia Kabardino-Balkaria: problemy obshchestvennoi dinamiki, nauki i obrazovaniia* [Contemporary Kabardino-Balkaria: An Issue of Social Dynamics, Science and Education]. Nal'chik: El'-Fa.
- Blagova, G.F. 1970. Istoricheskie vzaimootnosheniia slov "kazak" i "kazakh" [Historical Relationships between the Words of "Kazak" and "Kaxakh"]. In *Etonimy* [Ethnonymy], edited by V.F. Nikonov, 143–159. Moscow: Nauka.
- Chernitsyn, S.V. 1992. Donskie tatory: nekotorye voprosy etnicheskoi istorii i rasseleniia [The Don Tatars: Some Problems of Ethnic History and Settlement]. In *Istoricheskaiia Geografia Dona i Severnogo Kavkaza* [A Historical Geography of Don and Northern Caucasus], edited by V.E. Maksimenko and V.N. Korolev, 106–114. Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo Rostovskogo universiteta.
- Dunlop, J. 2001. *Rossia i Chechnia: istoriia protivoborstva* [Russia and Chechnya: A History of Confrontation]. Moscow: R. Valent.
- Dulimov, E.I., and V.K. Tsechoev. 2001. *Slaviane srednevekovogo Dona (k voprosu o predposylkakh formirovaniia kazachei gosudarstvennosti)* [The Slavs of the Medieval Don (An Issue of Pre-Conditions of the Cossack State Formation)]. Rostov-na-Donu: Rosizdat.

- Dzutsev, K.V. 1994. Etnopoliticheskiĭ konflikt v Severnoi Osetii i vokrug nego [Ethno-Political Conflict in Northern Ossetia and Around This Issue]. In *V tumane nad propastiu* [In the Mist over the Precipice], 88–111. Vladikavkaz: Ir.
- Gakaev, D.D. 1997. *Ocherki politicheskoi istorii Chechni (XX vek)* [Essays of the Chechnya (20th Century)]. Moscow: Chechenskii kul'turnyi tsentr.
- Gardanov, B. 1935. Pokorenie Kavkaza v voennoi istoriografii [The Conquest of the Caucasus in the Military Historiography]. *Izvestia Severo-oseitinskogo NII* 8: 233–271.
- Gonov, A.M. 1997. *Severny Kavkaz: aktual'nye problemy russkogo etnosa (20–30-e gody)* [Northern Caucasus: Actual Problems of the Russian Ethnos (1920^s and 1930^s)]. Rostov-na-Donu: Rostovskaia vysshaia shkola MVD RF.
- Ibragimova, Z.K. 2002. *Chechenskaia istoria: politika, ekonomika, kul'tura vtoroi poloviny XIX v.* [The Chechen History: Politics, Economics and Culture in the Late 19th Century]. Moscow: Evrazia.
- Ignatenko, A.A., and A.M. Salmin. 1993. Konfederatsiia narodov Kavkaza v politicheskom kontekste Kavkazskogo regiona [A Confederation of the Caucasian Peoples in Political Context of the Caucasian Region]. *Mirovaia ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniia* 9: 96–107.
- Khunagov, A.S. 1999. “*Vyselit' bez prava vozvrashchenia...*”. *Deportatsia narodov yuga Rossii. 20–50-e gody (na materialakh Krasnodarskogo i Stavropol'skogo kraev)* [“To Uproot without the Right to Come Back...”: A Deportation of the Peoples of Southern Russia in 1920^s to 1950^s (On the Basis of the Krasnodar and Stavropol Territories)]. Maikop: Meoty.
- Kirienko, Y.K. 1996. Kazachestvo v emigratsii: spory o ego sud'bakh (1921–1945 gg.) [Cossacks in Emigration: A Discussion of Their Fate (1921–1945)]. *Voprosy istorii* 10: 3–18.
- Kislitsyn, S.A. 2008. O sootnoshenii rossiiskoi i regional'noi identichnosti v issledovaniakh po istorii kraev i oblasti Rossiiskoi Federatsii [On the Relationships between the Russian and Regional Identity in the Studies of Regional History of the Russian Federation]. In *Istoria kraia kak pole konstruirovania regional'noi identichnosti* [Local History as a Field for the Construction of Regional Identity], edited by I.I. Kurilla, 75–88. Volgograd: Izdatel'stvo VolGU.
- Kolomiets, V.G. 1994. *Ocherki istorii i kul'tury terskikh kazakov* [Essays in History and Culture of the Terek Cossacks]. Nal'chik: El'brus.
- Kozlov, S.A. 1996. *Kavkaz v sud'bakh kazachestva (XVI–XVIII vv.)* [Caucasus in the Cossack History (16th to 18th Centuries)]. St. Petersburg: Kol'na.
- Kritsky, E.V., ed. 1995. *Chechenskii krizis v massovom soznanii naseleniia Severnogo Kavkaza* [The Chechen Crisis in the Mass Consciousness of the North Caucasus Inhabitants]. Krasnodar: Severo-Kavkazskii tsentr Instituta sotsial'no-politicheskikh issledovaniĭ RAN.
- Kusheva, E.N. 1963. *Narody Severnogo Kavkaza i ikh sviazi s Rossiei (vtoraia polovina XVI – 30-e gody XVII veka)* [The North Caucasian Peoples and Their Connections with Russia (Late 16th Century to 1730^s)]. Moscow: AN SSSR.
- Lieven, A. 1998. *Chechnya: Tombstone of Russian Power*. New Haven: Yale University Press.
- Markedonov, C.M. 2001. Ot istorii k konstruirovaniiu natsional'noi identichnosti (istoricheskie vozzreniia uchastnikov “Vol'nokazachego dvizheniia”) [From History to a Construction of the National Identity (Historical Views of the Participants of the “Liberal Cossack Movement”)]. *Ab Imperio* 3: 527–558.
- Mongait, A.L. 1969. *Nadpis' na kamne* [An Inscription of the Stone]. Moscow: Znanie.

- Muzaev, T., and Z. Todua. 1992. *Novaia Checheno-Ingushetiia* [New Checheno-Ingushetia]. Moscow: Panorama.
- Muzhukhoev, M.B. 1995. *Ingushi. Stranitsy istorii, voprosy material'noi i dukhovnoi kul'tury* [The Ingush: Essays in History, Material and Spiritual Culture]. Saratov: Detskaia kniga.
- Pletneva, S.A. 1996. *Bespokoinoe sosiedstvo. Rus' i stepnye kochevniki v mongol'skoe vremia* [Restless Neighborhood: Rus' and the Steppe Nomads at the Mongol Period]. *Rodina* 12: 28–41.
- Shnirelman, V.A. 1993. *Zlokliucheniia odnoi nauki: etnogeneticheskie issledovaniia i stalinskaia natsional'naia politika* [A Poor Fate of the Discipline: Ethnogenetic Studies and Stalin's Ethnic Policy]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 52–68.
- Skinner, B. 1994. Identity Formation in the Russian Cossack Revival. *Europe-Asia Studies* 46 (6): 1017–1037.
- Skorik, A.P. 1992. *Vozniknovenie donskogo kazachestva kak etnosa: iznachal'nye kul'turnye traditsii* [An Emergence of the Don Cossacks as an Ethnos: The Early Culture Traditions]. Novocheerkassk: Novocheerkasskii politekhnicheskii institut.
- Skorik, A.P., ed. 1995. *Kazachii Don: ocherki istorii* [The Cossack Don: Essays in History]. Pt. 1. Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo Rostovskogo oblastnogo instituta usovershenstvovaniia uchitelei.
- Tabolina, T.V. 1994. *Vozrozhdenie kazachestva, 1980–1994: Istoki; Khronika; Perspektivy* [A Cossack Rebirth, 1980–1994: The Beginnings; Chronicle; Perspectives]. Moscow: IEA RAN.
- Trepavlov, V.V., ed. 1998. *Rossia i Severny Kavkaz: 400 let voiny* [Russia and North Caucasus: 400 Years of War]. Moscow: IRI RAN.

ИССЛЕДОВАНИЯ МИГРАЦИИ И МИГРАНТОВ

МАТЕРИНСТВО В МИГРАЦИИ: СТРАТЕГИИ, ВЫБИРАЕМЫЕ ЖЕНЩИНАМИ-МИГРАНТКАМИ ИЗ СТРАН СРЕДНЕЙ АЗИИ

Е.Б. Деминцева

Екатерина Борисовна Деминцева | <https://orcid.org/0000-0001-6402-5010> | edemintseva@hse.ru | к. и. н., заведующая Центром качественных исследований социальной политики Института социальной политики; доцент факультета гуманитарных наук Школы философии и культурологии | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Покровский бульвар 11, Москва, 109028, Россия)

Ключевые слова

женщины-мигрантки, материнство, трудовая миграция, Средняя Азия, Россия

Аннотация

В статье анализируется миграционный опыт матерей, уезжающих на заработки из стран Средней Азии в Россию. На основании интервью рассматриваются ситуации, когда женщины вынуждены оставлять детей на попечение родственников на родине и когда они имеют возможность привозить детей в Россию. Делается вывод, что основными проблемами, препятствующими совместному проживанию с детьми в миграции, являются не только низкий заработок мигрантов и невозможность на первых порах снимать отдельное жилье в России, но и ограниченный доступ к социальным институтам, таким как детские сады или школы, запись ребенка в которые сопряжена с большими сложностями. При планировании жизни в другой стране с ребенком для женщины также важно, сможет ли она заботиться о нем при ненормированном графике работы и обеспечить для него безопасное пребывание в России.

Информация о финансовой поддержке

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ

В последние годы исследователи пишут о смене гендерных ролей в семьях мигрантов в связи с длительным пребыванием женщин в других странах на заработках (Ryan 2007; Erel 2009; Baldassar, Merla 2014). Одни обращают внимание на то, что миграция дает женщинам возможность обрести экономическую независимость и повышает их социальный статус в семьях и странах происхождения (Castles, Miller 2003; Coyle 2007). Другие пишут, что миграция создает условия для разрыва нового образа жены и матери с тради-

Статья поступила 28.02.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 28.10.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Деминцева Е.Б. Материнство в миграции: стратегии, выбираемые женщинами-мигрантками из стран Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С.102–122. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010074> EDN: PMOKYN

Demintseva, E.B. 2023. Materinstvo v migratsii: strategii, vybiraemye zhenshchinami-migrantkami iz stran Srednei Azii [Motherhood in Migration: Strategies of Migrant Women from Central Asia]. *Этнографическое обозрение* 1: 102–122. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010074> EDN: PMOKYN

ционным пониманием роли женщины в отправляющих обществах (*Curran et al.* 2006; *Brettell* 2016). Часто мигрантке приходится оставлять ребенка (или нескольких детей) на родине с родственниками или знакомыми, жить с ним(и) на расстоянии. И, как следствие, женщина не может выполнять ту роль, которую отводит ей ее традиционное общество – матери, заботящейся дома о своих детях (*Brettell* 2016).

Чтобы приспособиться к жизни на две страны, женщины меняют модель взаимоотношений с детьми, заботясь о них на расстоянии (*Hondagneu-Sotelo, Avila* 1997). Исследователи используют понятие “транснациональное материнство”, понимая под ним следующее: “матери любой культуры, этнического и социального происхождения живут в разных странах со своими детьми-иждивенцами и поддерживают эмоциональные, экономические и коммуникативные связи через географические границы” (*Cervantes* 2016: 1). Женщины хотели бы быть вместе с детьми и, как правило, намерены через какое-то время воссоединиться с ними по одну или другую сторону границы. Но они не могут это сделать по экономическим, социальным и личным причинам.

Однако не всегда мать расстается с ребенком, она может привезти его с собой в другую страну, но и в этом случае ее роль в семье меняется. В миграции появляется проблема заботы о детях в условиях нехватки у женщины времени на семью в связи с ненормированным графиком работы (*Boyd* 1989; *Menjívar* 2000; *Barglowski, Pustulka* 2018). Исследователи обращают внимание на важную роль социального капитала в жизни мигранток, оказавшихся с детьми в другой стране. Многие женщины активно используют социальные сети и включены в сообщества земляков, так как иногда получают от них помощь в присмотре за ребенком, а также информацию о возможностях жизни с ним в миграции – по сути, им помогают быть матерью в новых условиях, рассказывают о действенных стратегиях при устройстве ребенка в школу, получении пособий и пр. (*Leah* 2022).

В процессе исследования, посвященного жизни трудовых мигрантов из стран Средней Азии в Москве и адаптации детей из семей мигрантов в школах России, я не раз общалась с женщинами-мигрантками. Несмотря на то что исследование не было связано с темой материнства, многие мои информантки, обсуждая во время беседы стратегии миграции и жизни в России, часто упоминали и свою роль матери как первостепенную, и заботу о детях в сложной ситуации нахождения вдали от них и от дома. Поэтому возникла идея написания статьи, в которой анализируется роль материнства при планировании отъезда из страны и жизни в миграции.

Миграция в Россию из стран Средней Азии за последние три десятилетия стала масштабным явлением, но до сих пор не было работ, посвященных стратегиям матерей в выборе заботы о детях в миграции – как при совместном, так и при раздельном (на расстоянии) проживании с ними. В начале 2010-х годов исследователи начали говорить о феминизации миграции из этого региона: об увеличении потока женщин и их доли на российском рынке труда (*Тюрюканова* 2011); анализировались причины миграции женщин из Средней Азии в Россию и адаптация к новым условиям жизни (*Бредникова, Ткач* 2010; *Ryazantsev et al.* 2014), трансформация гендерных отношений в среднеазиатских семьях под влиянием миграции (*Бредникова* 2003; *Поletaев* 2016; *Kholmatova* 2018). Значительный корпус академической литературы посвящен роли женщин-мигранток на рынке домашнего труда в России (*Ткач* 2009; *Варшавская* 2013; *Карачурина* 2015; *Kholmatova* 2018; *Rocheva, Varshaver* 2018). В целом

ряде публикаций акцентируется внимание на статусе женщины в миграции и ее уязвимости во взаимодействии с принимающим государством (FIDH 2016; *Rocheva, Varshaver* 2018; *Kosmarskaya, Savin* 2016). Есть работы, посвященные отдельным темам, таким как риски ВИЧ-инфекций в миграции у среднеазиатских женщин (*Агаджанян, Зотова* 2014) или же отношение к ним в родильных домах России (*Рочева* 2014). Во всех этих исследованиях показаны проблемы, с которыми сталкиваются мигрантки из стран Средней Азии в нашей стране, те барьеры, которые им приходится преодолевать в российском обществе.

Тема материнства в миграции до настоящего времени на материалах стран постсоветского пространства описывалась лишь в отдельных работах. Несколько статей А. Толстокоровой были посвящены женщинам, уехавшим из Украины на заработки в Италию. В них рассматривались влияние миграции на институт семьи (*Tolstokorova* 2010; *Толстокорова* 2013) и изменение гендерных ролей в транснациональных семьях (*Толстокорова* 2012). Автор приходит к заключению, что эта трансформация затрагивает преимущественно матерей. Работы Е. Борисовой посвящены транснациональным семьям в Таджикистане и роли матери, уехавшей в миграцию (см., напр.: *Борисова* 2016). Автор делает вывод, что женщины сохраняют свои обязанности по воспитанию детей и осуществляют их с помощью современных средств коммуникации.

Эта статья описывает опыт матерей, приехавших из Кыргызстана, Узбекистана и Таджикистана и на момент интервью пребывающих в России с детьми или без них. Я анализирую практики проживания в России среднеазиатских женщин и основные причины выбора ими той или иной стратегии в отношении детей. В статье я покажу, как мигрантки обосновывают те решения, которые они принимают, заботясь о своих детях, в зависимости от обстоятельств: миграционного статуса, семейного положения, рабочего графика, возможности съема жилья, интеграции детей в российскую систему образования и др.

В статье я использую материалы исследований 2014–2021 гг., так как они иллюстрируют то, с чем приходится сталкиваться женщине-мигрантке из Средней Азии в России в последнее десятилетие: социальная несправедливость, сложности с легализацией на рынке труда, дискриминация (начиная от поиска жилья и заканчивая произволом полиции). Все эти факторы также влияют на принятие решения женщиной: жить с детьми в миграции или заботиться о них на расстоянии.

Методология исследования

Выводы, сделанные в настоящей статье, основаны на анализе 35 интервью, взятых мной из сформированных в разные периоды разных баз данных: 11 интервью были проведены в Москве в 2013 и 2014 гг., по четыре – в Томске и Иркутске в 2018 и 2019 гг. Все три проекта были направлены на понимание того, как мигранты из стран Средней Азии живут в городах России: каким образом находят работу, жилье, выстраивают свои социальные связи. Кроме того, 16 интервью были выбраны из базы данных исследования, которое было направлено на изучение интеграции детей мигрантов в школах. Эти интервью были взяты в Москве, Подмосковье, Томске и Иркутске. Основной темой в разговорах с женщинами из Таджикистана, Узбекистана и Кыргызстана была адаптация их детей в школе и взаимоотношения с учителями. Во многих интервью женщины говорили не только об этом, но и о своей жизни и работе в России.

Все мигрантки, с которыми проводились интервью, были матерями. У девяти

из них дети остались с родственниками на родине, у пяти – дети были разделены (один/два ребенка жили с матерями в России, остальные – с родными в стране исхода), у 21 – дети жили с ними в миграции. Большинство женщин на момент интервью были замужем (N=28), но среди них были и вдовы (N=3), и разведенные женщины (N=4)¹. Среди используемых мной интервью два взято у женщин, чьи дети уже достигли совершеннолетия, но информантки рассказали о своем опыте материнства в миграции в предыдущие годы.

У выборки есть свои ограничения: в моем случае большинство интервью были проведены с женщинами, дети которых живут с ними в миграции и учатся в российских школах, что обусловлено методологией одного из исследований, базой которого я пользуюсь. В целом же большинство женщин из стран Средней Азии приезжает на заработки без детей (*Demintseva 2020*). Но на анализ, который я делаю в данной статье, эта выборка не влияет, так как я хочу показать возможные сценарии, которые осуществляют матери в миграции в отношении заботы о своих детях. И для такого подхода выборка репрезентативна и позволяет увидеть различные стратегии, выбираемые мигрантками.

Возраст информанток от 24 до 54 лет. Все они хотя бы раз во время беседы упоминают опыт материнства и заботы о детях в миграции. Часть интервью были зафиксированы на диктофон (именно эти тексты я цитирую в статье), часть описаны мной в дневнике наблюдений (их я использую при изложении своими словами ситуаций, рассказанных женщинами).

Теоретическая рамка

Я выстраиваю свое исследование вокруг двух концептов: “транснациональное материнство” и “транснациональная семья”. “Транснациональное материнство” обозначает явление, при котором матери вынуждены оставлять своих детей в стране своего происхождения, чтобы иметь возможность работать в принимающей стране (*Hondagneu-Sotelo, Avila 1997*). В работах, основанных на этом концепте, анализируются отношения между матерями-мигрантками и их детьми, оставшимися на родине. Исследователи пишут об изменениях гендерных норм, существующих в отправляющем обществе. Женщины, уезжающие на заработки, нарушают традиционные представления о роли жены и матери в семье, принятые в их социуме (*Hondagneu-Sotelo, Avila 1997; Dreby 2006; Gamburd 2008*). Муж перестает быть единственным кормильцем, а жена больше не выполняет единственную функцию домохозяйки, которая заботится о муже и детях. Авторы этих работ отмечают, что семьи, в которых есть матери-мигрантки, часто сталкиваются с социальной стигмой у себя на родине.

Также в исследованиях обсуждаются новые практики взаимодействия матери и ребенка на расстоянии, когда ребенок остается на родине, а мать уезжает в другую страну на заработки. Так, в 1997 г. журнал *Gender & Society* опубликовал статью о латиноамериканских женщинах, работающих нянями и уборщицами в Лос-Анджелесе, в которой говорится, что знания, полученные в американских семьях, помогают мигранткам построить новые отношения со своим ребенком, оставшимся на родине (*Hondagneu-Sotelo, Avila 1997*). Исследование, анализирующее изменение роли шриланкийских женщин, отправляющихся на работу горничными на Ближний Восток, показывает важную роль расширенных семей и “новых матерей” (как правило, близких родственниц), на чьем попечении остаются дети (*Gamburd 2008*). Это и другие исследования часто развенчивают существующие в публичном дискурсе мифы о брошенных детях, подвергаю-

щихся рискам дома без матери (*Olwig 2012; Åkesson et al. 2012*). На примере миграции из Кабо-Верде в Европу и Северную Америку Л. Окессон с соавторами показывает, что длительное отсутствие матери создает новые нормы в семье в условиях транснациональной жизни, а “временная” и биологическая матери играют взаимодополняющие роли (*Åkesson et al. 2012*).

Одновременно с появлением исследований, посвященных транснациональному материнству, был разработан концепт “транснациональная семья” (*Bryceson, Vuorela 2002*). Транснациональные семьи определяются как семейные группы, члены которых некоторое время или большую часть времени живут отдельно друг от друга, но сохраняют «чувство коллективного благополучия и единства, короче говоря “семейственности”, даже за пределами национальных границ» (*Bryceson, Vuorela 2002: 18*). Сегодня этот концепт позволяет шире взглянуть на тему материнства в миграции, изначально же он включал в себя понятие “транснациональное материнство”, поскольку исследования транснациональных семей были сосредоточены на анализе транснациональных отношений между членами одной семьи (*Parreñas 2001; Dreby 2006*). Однако с 2010-х годов в социальных науках все чаще стали рассматривать детей как активных агентов транснациональных семейных практик (*Mazzucato, Schans 2011*), отказались от дуальности в исследованиях, а транснациональные семьи стали анализироваться как живущие в постоянном состоянии соприсутствия (*Sørensen, Vammen 2014*). Новый взгляд на транснациональные семьи позволяет говорить о непрерывном движении семьи, изменении локации разных ее членов и в связи с этим о новых формах взаимоотношений между ними. Этот концепт подходит для анализа ситуаций приезда детей мигрантов к своим матерям и возможного отъезда впоследствии. Как я покажу ниже, сложно говорить о какой-то определенной модели для каждой семьи, поскольку транснациональные практики меняются в зависимости от правового статуса ее членов, социально-экономической категории, к которой они относятся, и, в частности, от длительности проживания в стране (*Ducu 2018*).

В данной статье оба концепта дополняют друг друга. Через “транснациональную семью” можно увидеть меняющиеся практики и стратегии матерей-мигранток в зависимости от целого ряда факторов: социального и правового статусов в стране, семейных отношений и дискриминационных практик в отношении определенных этнических групп. Тогда как через “транснациональное материнство” можно проанализировать опыт заботы женщин-мигранток о детях. Находясь за тысячи километров от своих детей, женщины не снимают с себя обязанности по уходу за ними, переделывая практики материнства, обменивая свое физическое присутствие и заботу на их материальное благополучие (*Hondagneu-Sotelo, Avila 1997; Parreñas 2005*).

Миграционные стратегии женщин с детьми

Женщина, имеющая детей, уже на стадии планирования отъезда в другую страну должна определить для себя, останутся ли дети на родине или поедут с ней. Основной вопрос для матери: кто будет заботиться о детях, пока она будет на заработках? Будут ли дети под опекой близких в нескольких тысячах километрах от нее, или же она сможет заботиться о них в миграции? В интервью матери говорят о том, что в первые годы жизни в России большинство из них оставляли детей на родине. Как правило, женщина договаривалась со своими родителями, с родителями мужа или же со своими семейными братьями либо

сестрами, что те будут заботиться во время ее отъезда о детях. Многие говорили об этом решении как сложном для них. Большинство моих информанток до отъезда были домохозяйками, постоянно проводящими время дома с детьми. Те же, кто работал, не расставались с детьми надолго. Для большинства матерей, уезжавших впервые в миграцию, это было первое долгое расставание с ребенком.

Все собеседницы, рассказывая о решении оставить дома ребенка, подчеркивали, что знали до отъезда, в каких условиях они будут жить в России. Большинство уезжало к мужьям, родственникам или близким знакомым, которые помогали им с работой. Многие понимали, что первое время они будут ночевать с несколькими людьми в одной комнате, а некоторые даже не имели представления о том, кто будет их соседями. Женщины знали от своих соотечественниц, работавших в России, о ненормированном графике работы и сложностях с легализацией, поэтому они принимали решение оставить хотя бы на первое время детей на родине, будучи уверенны, что им будет лучше в привычной среде под присмотром родственников.

Варианты, кому доверить детей на родине, могут быть разными. Многие женщины старались оставить детей со своей матерью или своими родителями. «Сестра предложила поехать, денег заработать. Папа как раз только умер, мы с мамой и тремя детьми остались. Надо было их кормить. Мы с мамой решили, что я уеду, буду зарабатывать деньги и кормить семью» (Женщина из Узбекистана, трое детей, с мужем в разводе). По признанию некоторых информанток, оставляя детей со своей матерью, они были уверены, что пересылаемые деньги будут потрачены только на их содержание. Кроме того, со своей матерью проще быть в постоянном контакте, следить за тем, что происходит дома. «Я постоянно с мамой на связи. WhatsApp чаще всего. Я утром поговорю с ней, потом узнаю, как дети из школы вернулись. Я знаю, где они, куда пошли, что ели» (Женщина из Кыргызстана, двое детей, вдова).

Некоторые женщины, работая в России, могли обеспечить достойное проживание на родине не только детям, но и своим пожилым родителям.

Я оставила дочку маме. Посылала ей сначала немного денег, но отдавала большую часть заработанного мужу и свекрови. Потому что там была моя семья (она жила после замужества и до отъезда в Россию в семье мужа. – *Е.Д.*). Но я была рада, что дочка с мамой получают от меня немного денег, я знала, что они не голодали. Когда муж умер, оказалось, что у меня денег больше нет. То, что я отдавала свекрови, все пропало куда-то. Я теперь деньги трачу только на маму и дочку. Я знаю, куда идут деньги. На ремонт дома, на образование. Она английским занимается на курсах. Очень жалею, что давала деньги свекрови, я бы много скопила за эти годы (Женщина из Кыргызстана, уезжала с мужем, потом овдовела, один ребенок).

В других случаях более доверительные отношения складывались со свекровью, как, например, у моей информантки из Узбекистана, которая выражала надежду, что родители мужа смогут безбедно жить на родине с ее детьми, так как своим заработком они с супругом обеспечивают им достойное существование. Таким образом, для многих женщин забота о детях перекликается с заботой об оставленных дома родителях. Мои собеседницы, высылая деньги на содержание детей, не забывали и о том, что оставили их на своих родителей, у которых небольшая пенсия, а эти деньги позволяют хорошо питаться всей семье, в которой живут их дети.

В том случае, если женщина замужем, решение о том, с кем остаются дети, принимается и семьей мужа.

- Муж заболел, денег совсем не стало. Я спросила сестру, можно ли поехать с ней в Москву. Она сказала, что найдет работу.
- Вы детей с кем оставили?
- Дочку со свекровью. А сына у матери.
- Почему?
- Свекрови тяжело с двумя было бы. А сына мы потом забрали. Дочка привыкла за несколько лет к свекрови и не хочет уезжать. Нас почти не знает (Женщина из Кыргызстана, замужем, двое детей).

Такой вариант, когда дети “делятся” между родственниками, нередкий: одних могут оставить с одной бабушкой, других – с другой или с какими-то еще близкими родственниками. Женщины указывали на то, что с каждой стороной отдельно велись переговоры: сколько будет высылаться денег на содержание ребенка, какие будут условия его проживания.

Иногда мигрантки приезжают в Россию с детьми. Как правило, это происходит в том случае, если муж долгое время был здесь на заработках, получал стабильный доход и мог снять комнату для семьи до ее приезда.

Первый раз, когда я приехала в миграцию, было все просто. Муж снял комнату к нашему приезду, мы с дочкой и мужем жили в ней. Потом я развелась с мужем и вернулась с дочкой в Ош. Через несколько лет я опять решила уехать в Россию, но оставила младшую дочь (которая родилась уже на родине от другого брака. – *Е.Д.*) с семьей старшей сестры. Одна я не могу снять комнату для меня и дочки. Поэтому она осталась там (Женщина из Кыргызстана, была замужем, развелась, повторно вышла замуж, двое детей).

Именно условия жизни, в которых оказываются мигранты в принимающей стране, являются главным аргументом в пользу того, что матери на этапе отъезда расстаются с ребенком и доверяют его своим близким. Не имея опыта проживания в России, не сталкиваясь лично с проблемами, женщина принимает такое решение исходя из опыта других мигрантов и их представлений о пребывании в чужой стране. Бывают ситуации, когда не остается ничего другого, кроме как привезти ребенка с собой, даже если условия не позволяют. Но в известных мне кейсах такие решения принимались только из-за непредвиденных обстоятельств, таких как смерть или болезнь родственника, на которого оставили ребенка.

Я привезла дочку в январе (в Москву. – *Е.Д.*), потому что умерла моя мама. Это произошло неожиданно, мы не планировали, что она будет здесь с нами (женщина с мужем. – *Е.Д.*). Мы живем с братом и его женой в комнате. Все работают. Она одна почти весь день. Иногда у нас ночные смены, и мы днем дома. Но чаще мы спим (Женщина из Узбекистана, замужем, один ребенок).

Еще одна информантка из Кыргызстана перед отъездом оставила одного из двоих детей с матерью, а другого со свекровью. Когда мать умерла, свекровь отказалась брать на себя еще одного ребенка, и супруги вынуждены были забрать девочку в Москву. Это было начало 2010-х годов, тогда многие мигранты жили в подвалах домов. Девочка целые дни проводила в подвале, так как для мигрантов мест в детском саду не было и, по словам матери, смотрела целыми днями телевизор. Когда девочке исполнилось семь лет, ее смогли записать в школу, и часть дня она проводила там.

Выбирая миграционную стратегию, матери еще на стадии отъезда стараются решить проблему заботы о детях. Большинство останавливается на расставании с детьми – мигрантки знают о тех условиях, в которых будут жить и рабо-

тать. Понимая, что это оптимальное решение, практически все они надеются, что через какое-то время смогут привезти детей в Россию или сами вернуться домой. Дальнейшие практики заботы о детях зависят от целого ряда личных, экономических и социальных факторов.

Забота о детях в иммиграции

Айперим², приехавшая с мужем 12 лет назад в Москву, знала об условиях жизни в России для трудовых мигрантов и планировала, что первое время они будут жить без дочки. Через год супруги смогли накопить денег на отдельную комнату в квартире, которую снимали с другими мигрантами на окраине города, и привезли ребенка и мать Айперим. Предполагалось, что девочка будет проводить время с бабушкой, пока родители работают. Через полгода после воссоединения семьи в Москве у мужа Айперим возникли проблемы с документами, и ему пришлось срочно вернуться в Кыргызстан. Айперим, хотя очень хотела быть рядом с дочерью, была вынуждена отправить девочку с бабушкой домой, так как без заработка мужа уже не могла позволить себе снимать отдельную комнату. Уехать вместе с ними она тоже не могла, поскольку семья расплачивалась с долгами в Кыргызстане и ее заработок был жизненно важен.

Похожая ситуация возникла и у Нургул. Приехав в Томск к мужу, женщина через какое-то время родила ребенка и собиралась жить с семьей в России. Несколько месяцев она кормила ребенка и не могла работать. Быстро выяснилось, что заработка мужа не хватает, чтобы снимать отдельную комнату для троих. Тогда Нургул вернулась в Кыргызстан, провела там несколько месяцев с младенцем и вернулась в Россию уже без сына. Ей пришлось оставить ребенка на родине, так как им с мужем надо было зарабатывать деньги, а возможности отдать сына в ясли или же оставлять на день с няней у них не было. Через четыре года Нургул удалось привезти мальчика обратно, поскольку она, муж и сын получили российское гражданство и смогли оформить ребенка в детский сад.

И Айперим, и Нургул были вынуждены на время расстаться с детьми, так как если один из родителей не мог по каким-то причинам работать, тут же возникали финансовые проблемы и, как следствие, не было возможности снимать отдельное жилье. Даже если оба родителя (или мать) легализовываются в стране, из-за отсутствия программ предоставления социального жилья мигрантам им приходится рассчитывать только на собственные силы и связи, они снимают комнаты по цене рынка, у них нет никаких льгот.

Из примеров этих двух женщин видно, что основной проблемой для совместного проживания с детьми, наряду с низким заработком мигрантов и невозможностью на первых порах жизни в России снимать отдельное жилье, является ограниченный доступ к социальным институтам. Даже если родители могут позволить себе оплачивать отдельную комнату, возникает вопрос заботы о ребенке в условиях миграции. Так, они не могут записать ребенка в детский сад, что связано с лимитом мест и необязательным дошкольным образованием в России.

В первом случае (Айперим) девочку планировали оставлять с бабушкой, так как мигрантам обычно отказывают в местах в детских садах из-за их переполненности. До 6-7 лет, т.е. до поступления в школу, ребенок может оставаться либо с родственниками (а привезти их не всегда получается), либо с няней – но, как правило, денег на няню или частный детский сад у мигрантов нет.

Здесь для местных (россиян. – *Е.Д.*) детских садов мало, а приезжих тем более не берут. Я бы с удовольствием отдала детей. У меня два годика сыну и дочке четыре года. Дочка очень активный ребенок. Я ходила (в детский сад. – *Е.Д.*), разговаривала. Мне сказали: “Приезжих мы не принимаем”. Из-за этого мы дома (Женщина из Узбекистана, замужем, четверо детей).

Во втором случае (Нургул) женщина вынуждена была вернуться с ребенком в Кыргызстан и оставить его со своей мамой. Эта ситуация довольно распространена у молодых родителей-мигрантов. Если женщина может работать практически до родов, то после рождения ребенка она должна заботиться о младенце. Даже если родителям удалось снять отдельную комнату, то, как отмечали многие информантки, через несколько месяцев после родов начинаются финансовые сложности, так как зарабатывает один муж, а с рождением ребенка расходы увеличиваются. И женщина принимает решение хотя бы на время отдать ребенка своим родителям, которые остались на родине. В двух интервью мне встретился и другой вариант: за маленьким ребенком присматривала старшая дочь. Обе женщины привезли с родины девочек-подростков, оставленных несколько лет назад с родственниками, и поручили им заботу о младенцах. Девочки 12 и 14 лет не ходили в школу и проводили целый день дома³.

Женщины, которые хотят жить в России с детьми, стараются планировать свои шаги так, чтобы привезти ребенка в страну к первому классу (*Омельченко 2018*). Поскольку школьное образование по закону должно быть доступно для всех детей, они надеются, что смогут записать ребенка в школу и тем самым обеспечить хотя бы на часть дня присмотр за ним. Однако многие встречаются с барьерами на этом пути: необходима регистрация в районе, относящемся к школе, а регистрацию приезжие могут только купить (*Деминцева, Пешкова 2014; Demintseva 2017; Malakhov, Simon 2018*). Кроме того, некоторые школы под разными предлогами отказывают в зачислении детей мигрантов (*Demintseva 2020*). “Я не привожу сюда сына, потому что я не уверена, что его возьмут в школу. У моих соседей по квартире (кыргызов. – *Е.Д.*) есть российское гражданство, их детей приняли в школу. Но у других нет, они не смогли записать ребенка в школу, и мальчик год сидел дома. Потом отвезли его на родину” (Женщина из Кыргызстана, вдова, мать двоих детей). Поскольку мигрантам сложно противостоять государственным институтам, многие не пытаются узнать все правила и законы, а иногда просто боятся идти наперекор “людям от власти”, и некоторые дети просто не ходят в школу.

О проблемах зачисления детей в школу рассказывали многие женщины. Еще несколько лет назад запись осуществлялась непосредственно в учебных заведениях, поэтому зачастую мигранты сталкивались с тем, что директора школ отказывали им, ссылаясь на нехватку мест. Сейчас заявление о приеме ребенка в образовательное учреждение можно подать в электронном виде, но проблема остается. В лучших школах города, как правило, все места оказываются заняты практически сразу после открытия записи. Мигранты, по свидетельству директоров школ, чаще всего оформляют детей перед учебным годом (*Demintseva 2020*). Это связано с тем, что регистрацию в целях экономии приобретают в последних числах августа и в эти же сроки обычно привозят ребенка. Таким образом, чаще всего дети попадают в школы, в которых остались места. И, как правило, это школы с низким рейтингом.

Кроме того, значимую роль играет социальный статус мигранта. Исследователи, изучавшие отношение москвичей к выходцам из стран Средней Азии, пишут, что наши СМИ формируют образ некоего усредненного, со “своей куль-

турой” и без знания языка, “несущего угрозу российскому обществу” мигранта (Зайончковская и др. 2014). Несмотря на то что некоторые мои информантки имели высшее или специальное техническое образование, в миграции они работали в основном уборщицами. Многие высокорейтинговые школы стараются не брать детей из Средней Азии, так как администрация предполагает, что они встретятся с проблемами адаптации в связи с происхождением и низким социальным статусом родителей (Demintseva 2020). Одну из информанток, при попытке оформить ребенка в школу в Москве, уверили, что иностранец не имеет права учиться в России. После этого она не пыталась записать сына в школу, и мальчик несколько месяцев провел дома, а потом его отвезли обратно на родину.

Стратегии матерей часто зависят от возможности (или невозможности) включения детей в государственную образовательную структуру. Женщины, привозящие детей, часто надеются на поддержку соотечественников: как показали интервью, большую часть информации они узнают не из официальных источников, а от родственников, знакомых, из групп своих земляков в социальных сетях, в которых обсуждаются в том числе и вопросы заботы о детях. Одна из женщин, у которых я брала интервью, попросила о помощи своего родственника – его дети уже учились в одной из школ Иркутска, и было известно, что там готовы закрыть глаза на какие-то документы и принять ученика-мигранта. Но такая информация о “записывающих к себе детей мигрантов школах” есть не у всех, поэтому многие не решаются привезти ребенка, так как боятся, что в России не смогут не только обеспечить ему уход, но и дать образование.

При отсутствии поддержки государства и ограниченных доходах часть женщин, даже если не хочет расставаться с ребенком, отказывается от идеи забрать его в Россию. Пожалуй, самым важным в этой ситуации для матери становится поиск возможностей обеспечить ребенку те внимание и заботу, которые он получал от нее на родине. Из 35 женщин, интервью с которыми я использую, только одна не работала и проводила время с детьми. Это было связано с длительным пребыванием семьи в России и достаточными для содержания семьи заработками мужа, который был предпринимателем и занимался частным строительством. У всех 34 работающих информанток были ненормированный график, ночные смены, один выходной в неделю и пр. Все женщины понимали, что с таким режимом жизни и работы они не могут заботиться о детях так, как, по их мнению, это необходимо.

“Ему лучше там, я могу дать ему больше”

Гуля вдова, много лет она работает в Москве уборщицей. Кроме основной работы у нее есть подработка: в выходные дни она занимается частной уборкой. Ее дочь и сын живут с бабушкой (мамой Гули) в небольшом селе в Ошской области. Оба ходят в школу. Девочка любит английский, а мальчик почти каждый день посещает разные кружки, и Гуля оплачивает языковые курсы дочери и занятия сына. “Я не смогла бы дать все это своим детям здесь. Там они посещают дополнительные занятия, моя мама всегда рядом с ними. Они всегда под присмотром. Здесь я работаю каждый день, что бы делал после школы мой сын в Москве?”

Чинара и ее муж много лет работают в Москве. Их дети живут у сестры Чинары в небольшом городе в Узбекистане. У сестры своих трое детей. “Дочка хорошо учится. Сын сейчас в десятом классе, он второй год занимается с

репетитором английским языком. У него мечта в дальнейшем куда-то за границу поехать учиться”, – рассказывает Чинара. Она считает, что ее дети находятся в более выгодном положении, оставшись на родине, нежели если бы они жили в Москве. Еще до отъезда женщина обговорила с сестрой, сколько денег она будет высылать на еду для детей и на их дополнительное образование, в том числе на репетиторов. Благодаря деньгам, заработанным в миграции, Чинара может обеспечить своим детям условия для качественного обучения дома, в привычной для них среде.

Многие матери, оставившие сыновей/дочерей дома, говорили, что доходы, полученные в России, помогают им дать детям лучшее образование, чем то, которое получают их сверстники на родине. Одна из информанток рассказала, что записала сына в частную турецкую школу в Кыргызстане и надеется, что он продолжит образование в Турции. Другая – о том, что смогла выбрать для своего ребенка лучшую школу в городе и оплачивает дополнительные занятия. Как правило, расходы на эти кружки контролируют родственники, с которыми дети остались дома.

При этом все эти матери знают, что в России образование качественнее, чем в их странах (особенно в небольших городах и деревнях, откуда родом большинство моих информанток). Но у них есть два аргумента в пользу того, что при выборе школы все же стоит склоняться к образовательному учреждению на родине. Во-первых, по опыту их знакомых, детей мигрантов в России берут не во все школы, как правило, они попадают в учебные заведения с самыми низкими рейтингами – об этом говорили мамы, и это подтверждают наши исследования (Demintseva 2020). Поэтому в разговорах упоминалось, что лучше отдать ребенка в лучшую школу на родине, чем в худшую в России. Во-вторых, для женщин был важен вопрос отношения к их детям в образовательном учреждении. В интервью матери школьников говорили об иногда предвзятом отношении некоторых учителей к детям мигрантов. Так, мама четверых детей, родом из Самарканда, рассказала, что ей пришлось перевести сына в другой класс из-за постоянных претензий учительницы. А другая мама упомянула о том, что в старшей школе одна из учительниц постоянно поддевала ее дочь, указывая на ее происхождение. Многие родители детей мигрантов знают о подобных ситуациях, хотя в интервью предпочитают не говорить об этом. С некоторыми информантками после нескольких встреч у меня установились доверительные отношения, и они рассказывали о случаях дискриминации детей. Поэтому опасение, что их ребенок может столкнуться с травлей на этнической почве, выступает еще одним аргументом в пользу того, чтобы оставить его на родине.

Кроме страха перед школой, у матерей есть страх перед государством в целом. Это связано с тем, что люди боятся не понять закон или нарушить его случайно. Многие имеют опыт задержания полицией и проверки документов прямо на улице, и, как говорили информантки, они никогда не знали, чем все это закончится, даже если были все необходимые “бумаги”. Так, женщина из Кыргызстана рассказывала, что сняла с дочкой и мамой комнату по объявлению. В другой комнате жили тоже мигранты – женщина из Таджикистана со взрослыми сыновьями. Однажды одного из сыновей соседки задержала полиция. Стали выяснять, где он живет, и юноша вынужден был показать квартиру. Как и у большинства мигрантов, которые арендуют жилье, регистрации по месту проживания ни у кого в этой квартире не было. У моей информантки была купленная регистрация. Полиция вызвала хозяина и потребовала всех

выгнать. Моя знакомая была вынуждена на следующей день собрать вещи и уйти из квартиры. Быстро найти отдельную недорогую комнату сложно, поэтому она смогла арендовать только койко-место.

В той квартире было три комнаты. В одной была я с мамой и дочкой и семейная пара. В двух других и мужчины, и женщины. Я очень беспокоилась, когда уходила на работу, как там дочка. Я не знала никого в квартире, боялась за нее. Через несколько недель я скопила денег на билет и отправила их домой (в Кыргызстан. – *Е.Д.*) (Женщина из Кыргызстана, на момент интервью вдова, мать одного ребенка).

Вопросы безопасности детей одни из приоритетных для матерей при выборе стратегии заботы о них. Если говорить об этом аспекте, то необходимо отметить, что приезд в Россию сопряжен для женщин с несколькими большими проблемами. Первая – безопасность ребенка в съемном жилье. Как уже говорилось, мигранты чаще всего привозят детей, если могут арендовать отдельную комнату для семьи. Кроме того, многие отмечали, что они либо делят квартиру со знакомыми, либо выбирают “безопасное соседство”.

– Я живу с дочкой и сестрой. В квартире с двоюродным братом. Но нашу квартиру должны продать хозяева, и я ищу комнату.

– Как Вы ищете?

– В наших кыргызских группах. Там можно найти. Но я ищу, чтобы в других комнатах тоже были женщины. Моей дочке 16 лет, я боюсь за нее. Нельзя жить в квартире с молодыми парнями. Я нашла комнату на Планерной, в другой девушки живут. Говорят одни. Но там парни были, к ним приходят. Мне это не нравится. Поэтому еще ищу (Женщина из Кыргызстана, в разводе, двое детей, дочь живет с мамой).

В результате женщина смогла найти комнату в двухкомнатной квартире, где соседками были женщины 40–50 лет, которые, по признанию информантки, не искали встреч с мужчинами. Поэтому она была спокойна за безопасность своей дочери.

Многие женщины боятся, что в миграции, в условиях проживания в многонаселенной квартире с незнакомыми соседями, с ребенком может произойти все, что угодно, вплоть до физического насилия. Мои информантки с такими случаями не сталкивались, или же они о них не рассказывали, но в своих историях отмечали, что хотят жить со знакомыми людьми или договариваются с родственниками о съеме квартиры, чтобы ребенок жил в безопасном месте. Мамы предпочитают подождать с приездом детей, если они не могут обеспечить безопасное жилье.

Вторая проблема – безопасность на улице. Здесь уже звучала тема отношения к детям мигрантов, которые внешне отличаются от большинства населения. “Я говорю сыну – ты не уходи из двора. Тебя остановят (полиция. – *Е.Д.*), попросят документы. Меня вызовут или папу, будут документы все проверять. У меня все документы есть, но все равно что-нибудь найдут”, – делится женщина из Узбекистана. Информантка из Кыргызстана рассказывает, что не пускает свою 16-летнюю дочь по вечерам гулять, так как боится, что ее также остановит полиция и придется вызволять ее из отделения. Матери, особенно подростков, испытывают страх не столько перед тем, что с их детьми может что-то случиться, когда они гуляют с друзьями, сколько перед властью в лице полиции, от которой ждут проверки документов и возможных последствий.

Третья проблема – безопасность в новом обществе, в котором у ребенка появляется большая свобода, нежели на родине. Эта тема много раз обсуждалась не только с матерями, но и с детьми мигрантов, достигшими 16-летнего воз-

раста. Дети не приводят друзей домой, так как нет условий для приема гостей. Родители боятся новой компании, которая для них часто остается неизвестной. Они не знают родителей друзей своих детей – в большом городе нет круга знакомых (многие происходят из небольших селений или же городов, где зачастую семьи друг с другом знакомы). Поэтому некоторые матери предпочитают оставлять ребенка на родине, так как он продолжает жить в привычной среде.

Все эти аргументы в пользу безопасности детей, остающихся на родине, приводились информантками в разговорах со мной. Даже если у женщины появляется возможность привезти ребенка в Россию, она не всегда это делает, считая, что дома ему будет лучше. Есть те сферы жизни, которые мать не может контролировать, такие, например, как отношение к ребенку принимающего общества или же его безопасность. Имея опыт жизни в России, сталкиваясь иногда с проявлениями агрессии или ксенофобии в отношении самих себя, женщины не хотят, чтобы такой опыт приобретал их ребенок.

* * *

Как показывает исследование, матери-мигрантки из стран Средней Азии повторяют основные миграционные стратегии, которые мы видели, например, у матерей из стран Латинской Америки в США (*Hondagneu-Sotelo, Avila* 1997) или из Восточной Европы в Великобритании и Германии (*Barglowski, Pustulka* 2018). Женщина постоянно находится в поисках оптимального решения: как совместить материнство с жизнью в миграции. Как и большинство женщин, уезжающих на заработки, имеющих ненормированный рабочий день и тяжелые условия проживания в другой стране, женщины из Средней Азии предпочитают хотя бы в первые годы миграции оставлять детей на родине. Непростое решение о работе в другой стране и последующие переговоры с родственниками лежат в основе выбора миграционной стратегии на начальном этапе. Во время подготовки к отъезду для женщины остается самым главным вопросом заботы о детях и, следовательно, доверия к тем людям, с которыми она их оставляет. Для матерей важно, что они обеспечивают финансовую поддержку и своих пожилых родственников, на чьем попечении будут дети.

Транснациональное материнство, предполагающее заботу о детях на расстоянии, является одной из наиболее часто встречающихся стратегий женщин из Средней Азии в первые годы жизни в России. Существующие недорогие средства коммуникации, такие как, например, WhatsApp, облегчают постоянное общение детей и родителей, в том числе эмоциональное. Как правило, матери в течение дня контролируют детей, находясь на связи с ними и их опекунами.

Как показало исследование, женщины выстраивают новые практики взаимоотношений с детьми на расстоянии. Эти практики похожи на те, которые мы отмечали в работах коллег из других стран о транснациональном материнстве (*Gamburd* 2008; *Olwig* 2012; *Åkesson et al.* 2012). Как правило, тот, кто остается на родине с ребенком, является посредником взаимодействия матери и ребенка. Выстраивается своего рода треугольник, в котором у каждого появляются свои роли, в том числе и у “новой матери”. Транснациональное материнство предполагает постоянное приспособление к существующим обстоятельствам. Так, женщина может оставить детей с несколькими опекунами на родине, если не найдет одного, готового заботиться обо всех сразу.

Вторая стратегия, которую выбирают матери, – совместное проживание в миграции с ребенком или с несколькими детьми. Здесь стоит выделить два мо-

тива, по которым женщина идет на такой шаг. В первом случае это тщательно продуманные действия (заранее выбираются жилье, место учебы ребенка, собираются все необходимые документы для легализации в России), за которыми стоит осознание перспектив для себя и своего ребенка в стране пребывания. Обычно переезд осуществляется через несколько лет жизни женщины (или мужа и жены) в России. Но бывают моменты, когда выбранная стратегия может поменяться в одночасье, например, в связи с болезнью или смертью родственника, с которым жил ребенок на родине, и тогда мать вынуждена забирать его к себе. Это второй случай – вынужденное совместное проживание с детьми. Как правило, при таком внезапном переезде все вопросы, связанные с организацией пребывания детей в России, решаются в экстренном режиме. Интервью показывают, что обычно у женщины нет возможности быстро наладить жизнь ребенка и заботу о нем в иммиграции.

Даже если мать решила (планируя это заранее или нет) привезти одного или нескольких детей в Россию, в связи с различными обстоятельствами это решение не может быть окончательным. Прежде всего в силу “документированной неопределенности” (*documentary uncertainty*), когда женщина, даже имея на руках все необходимые документы для жизни и работы, не может быть уверена в том, что она и ее близкие не пострадают из-за проблем “с бумагами” (Reeves 2015). Так, мигрантам в России сложно добиться от собственников квартир предоставления регистрации по месту жительства, поэтому чаще всего они покупают регистрацию (Malakhov, Simon 2018) – а это документ необходимый и для жизни в нашей стране, и для оформления детей в школу. Мигрант никогда не знает, закроет полиция при проверке документов глаза на это или же нет, может возникнуть ситуация, при которой документ будет признан поддельным (напр., полиция попросит показать место проживания мигранта) (Reeves 2015). Ситуация может повториться при приеме детей в школу. Мигрант, приходя записывать ребенка, никогда не знает, примет ли администрация образовательного учреждения документ о регистрации или же заявит, что он сделан не по той форме, попросит показать место проживания ребенка либо найдет другие причины для отказа.

Для матери-мигрантки вопрос привозить детей в Россию или нет связан не только с экономическими и социальными трудностями, но и с пониманием того, что ее ребенок будет “видим” в российском обществе и может столкнуться с ксенофобией. Опыт самих женщин, прошедших через бытовой расизм, слышавших некрасивые высказывания в свой адрес в публичных местах или же знающих от соотечественников о каких-то примерах негативного отношения к детям из стран Средней Азии, заставляет их на эмоциональном уровне думать о благополучии своих детей. Иногда, даже имея возможности привезти ребенка/детей, мигрантки из-за таких опасений оставляют его/их на родине. Если женщина понимает, что она не может решить самостоятельно или совместно с мужем эмоциональные проблемы и проблемы безопасности, она предпочитает жить с ребенком на расстоянии, обеспечивая ему заботу и защищенность при участии близких родственников.

В ситуации миграции мы можем говорить о детях не как о пассивных фигурах, которые можно переместить из одного пространства в другое, а как об активных агентах транснациональных семейных практик. В выборе стратегии матери ориентируются на то, что для них важно: чтобы ребенок имел легальное положение в новой стране, чтобы ему было комфортно и безопасно в новом обществе. Когда мать понимает, что ребенок испытывает трудности, она может

принять решение о его отъезде на родину. Поэтому, даже если мы и говорим о стратегиях женщин в миграции, мы должны отказаться от дуальности (быть с ребенком в миграции или не быть). Интервью показывают, что из-за неуверенности в завтрашнем дне, отсутствия социальных программ для мигрантов, проблем, с которыми им приходится сталкиваться в повседневной жизни, семьи находятся в постоянном движении. Меняются локации членов семьи: дети могут долго оставаться на родине, потом родители могут привезти их в Россию, планируя долгосрочное пребывание, затем ситуация может измениться из-за разных обстоятельств, которые часто мигрант не может предвидеть заранее. Транснациональные семьи – к ним по итогам этого исследования мы можем отнести и семьи мигрантов из стран Средней Азии – живут в постоянном состоянии соприсутствия (*Sørensen, Vammen* 2014).

Примечания

¹ Я говорю о статусе женщин на момент интервью, так как у некоторых информанток он впоследствии изменился.

² Имена всех информанток изменены.

³ К сожалению, с обеими информантками я встречалась один раз и не знаю дальнейшей судьбы девочек. Но в то время, когда проводилось интервью, обе девочки уже год сидели дома с младшими детьми и планов у родителей отдать их в школу в России не было.

Источники и материалы

FIDH 2016 – Women and Children from Kyrgyzstan Affected by Migration. An Exacerbated Vulnerability [FIDH Report] // FIDH – International Federation for Human Rights. 2016. https://www.fidh.org/IMG/pdf/rapport_kyrgyzstan_uk-2-web2.pdf

Научная литература

Агаджанян В.С., Зотова Н.А. Миграция и риски ВИЧ-инфекции: женщины – выходцы из Средней Азии в Российской Федерации // Демографическое обозрение. 2014. № 1 (2). С. 85–109. <https://doi.org/10.17323/demreview.v1i2.1818>

Борисова Е.В. Родительство на расстоянии: транснациональные практики в семьях мигрантов из Таджикистана // Антропологический форум. 2016. № 28. С. 228–245.

Бредникова О. Женская трудовая миграция: смена гендерных контрактов? // Гендерные отношения в современной России: исследования 1990-х годов / Под ред. Л.Н. Попковой, И.Н. Таргаковской. Самара: Самарский ун-т, 2003. С. 143–154.

Бредникова О., Ткач О. Дом дляномады // Laboratorium. 2010. № 3. С. 72–95.

Варшавская Е. Особенности занятых домашних работников: западный и отечественный опыт // Человек и труд. 2013. № 9. С. 25–29.

Деминцева Е.Б., Пешикова В.М. Мигранты из Средней Азии в Москве // Демоскоп Weekly. 2014. № 597–598 (5–18 мая). <http://demoscope.ru/weekly/2014/0597/tema01.php>

Зайончковская Ж.А., Флоринская Ю.Ф., Доронина К.А., Полетаев Д.А. Мигранты глазами москвичей // Демоскоп Weekly. 2014. № 605–606 (1–24 августа). <http://demoscope.ru/weekly/2014/0605/tema01.php>

- Карачурина Л.Б.* Женщины-мигранты в нише домашнего труда в России // Социологические исследования. 2015. № 5. С. 93–101.
- Омельченко Е.* Интеграция мигрантов средствами образования: российский и мировой опыт. М.: Этносфера, 2018.
- Полетаев Д.В.* Феминизация сообществ трудовых мигрантов из Средней Азии: новые социальные роли таджичек и киргизок // Транснациональные миграции и современные государства в условиях экономического кризиса / Отв. ред. В.С. Малахов, М.Е. Симон. М.: РСМД, 2016. С. 202–232.
- Рочева А.Л.* “Понаехали тут” в роддомах России: исследование режима стратифицированного воспроизводства на примере киргизских мигрантов в Москве // Журнал исследований социальной политики. 2014. № 12 (3). С. 367–380.
- Кач О.* Уборщица или помощница? Вариации гендерного контракта в условиях коммерциализации быта // Новый быт в современной России: гендерные исследования повседневности / Под ред. Е. Здравомысловой, А. Роткирх, А. Темкиной. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2009. С. 137–188.
- Толстокорова А.В.* “Мама моет раму в Риме”: гендерные аспекты транснационального родительства в Украине // Журнал исследований социальной политики. 2012. Т. 10. № 3. С. 393–408.
- Толстокорова А.В.* Украинская транснациональная семья как модернизированная модель семейных отношений: панацея, яд или плацебо? // Социологический журнал. 2013. № 2. С. 43–64.
- Тюрюканова Е.В.* Женщины-мигранты из стран СНГ в России. М.: МАКС Пресс, 2011.
- Åkesson L., Carling J., Drotbohm H.* Mobility, Moralities and Motherhood: Navigating the Contingencies of Cape Verdean Lives // Journal of Ethnic and Migration Studies. 2012. No. 38 (2). P. 237–260. <http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2012.646420>
- Baldassar L., Merla L.* Transnational Families, Migration and the Circulation of Care: Understanding Mobility and Absence in Family Life. N.Y.: Routledge, 2014.
- Barglowski K., Pustulka P.* Tightening Early Childcare Choices – Gender and Social Class Inequalities Among Polish Mothers in Germany and the UK // Comparative Migration Studies. 2018. No. 6 (36). <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0102-6>
- Boyd M.* Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas // International Migration Review. 1989. No. 23 (3). P. 638–670. <https://doi.org/10.1177/019791838902300313>
- Brettell C.* Gender and Migration. Cambridge: Polity Press, 2016.
- Bryceson D., Vuorela U.* Transnational Families in the Twenty-First Century // The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks / Eds. D. Bryceson, U. Vuorela. Oxford: Berg, 2002. P. 3–30.
- Castles S., Miller M.J.* The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World. N.Y.: The Guilford Press, 2003.
- Cervantes A.G.* Transnational Motherhood // Wiley-Blackwell Encyclopedias in Social Science: The Wiley Blackwell Encyclopedia of Family Studies / Ed. C.L. Shehan. Hoboken: Wiley, 2016. P. 1–3. <https://doi.org/10.1002/9781119085621.wbefs091>
- Coyle A.* Resistance, Regulation and Rights: The Changing Status of Polish Women’s Migration and Work in the New Europe // European Journal of Women’s Studies. 2007. No. 14 (1). P. 37–50.

- Curran S., Shafer S., Donato K., Garip F.* Mapping Gender and Migration in Sociological Scholarship: Is It Segregation or Integration? // *International Migration Review*. 2006. No. 40. P. 199–223. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2006.00008.x>
- Demintseva E.* Labour Migrants in Post-Soviet Moscow: Patterns of Settlement // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2017. No. 43 (15). P. 2556–2572. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1294053>
- Demintseva E.* “Migrant Schools” and the “Children of Migrants”: Constructing Boundaries Around and Inside School Space // *Race Ethnicity and Education*. 2020. No. 23 (4). P. 598–612. <https://doi.org/10.1080/13613324.2018.1538126>
- Dreby J.* Honor and Virtue: Mexican Parenting in the Transnational Context // *Gender & Society*. 2006. No. 20 (1). P. 32–59. <https://doi.org/10.1177/0891243205282660>
- Ducu V.* Romanian Transnational Families: Gender, Family Practices and Difference. L.: Palgrave Macmillan, 2018.
- Erel U.* Migrant Women Transforming Citizenship: Life-Stories from Britain and Germany. L.: Routledge, 2009.
- Gamburd M.* Milk Teeth and Jet Planes: Kin Relations in Families of Sri Lanka’s Transnational Domestic Servants // *City & Society*. 2008. No. 20. P. 5–31. <https://doi.org/10.1111/j.1548-744X.2008.00003.x>
- Hondagneu-Sotelo P., Avila E.* “I’m Here, but I’m There”: The Meanings of Latina Transnational Motherhood // *Gender & Society*. 1997. No. 11 (5). P. 548–571. <https://doi.org/10.1177/089124397011005003>
- Kholmatova N.* Changing the Face of Labor Migration? The Feminization of Migration from Tajikistan to Russia // *Eurasia on the Move: Interdisciplinary Approaches to a Dynamic Migration Region* / Eds. M. Laruelle, S. Caress. Washington: The George Washington University, 2018. P. 42–54.
- Kosmarskaya N., Savin I.* Everyday Nationalism in Russia in European Context: Moscow Residents’ Perceptions of Ethnic Minority Migrants and Migration // *The New Russian Nationalism: Between Imperial and Ethnic* / Eds. P. Kolstø, H. Blakkisrud. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016. P. 132–159.
- Leah W.V.* Migrant Mothers and the Ambivalence of Co-Ethnicity in Online Communities // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2022. Vol. 48 (7). P. 1747–1763. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2020.1782180>
- Malakhov V.S., Simon M.E.* Labour Migration Policy in Russia: Considerations on Governmentality // *International Migration*. 2018. No. 56 (3). P. 61–72. <https://doi.org/10.1111/imig.12402>
- Mazzucato V., Schans D.* Transnational Families and the Well-Being of Children: Conceptual and Methodological Challenges // *Journal of Marriage and the Family*. 2011. No. 73. P. 704–712. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2011.00840.x>
- Menjívar C.* Fragmented Ties: Salvadoran Immigrant Networks in America. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Olwig K.F.* The “Successful” Return: Caribbean Narratives of Migration, Family, and Gender // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2012. No. 4. P. 828–845.
- Parreñas R.S.* Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Parreñas R.S.* Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Reeves M.* Living from the Nerves: Deportability, Indeterminacy, and the “Feel of Law” in Migrant Moscow // *Social Analysis*. 2015. No. 59 (4). P. 119–136. <https://doi.org/10.3167/sa.2015.590408>

- Rocheva A., Varshaver E.* Gender Dimension of Migration from Central Asia to the Russian Federation // *Asia-Pacific Population Journal*. 2018. No. 32 (2). P. 87–135. <http://dx.doi.org/10.18356/e617261d-en>
- Ryan L.* Migrant Women, Social Networks and Motherhood: The Experiences of Irish Nurses in Britain // *Sociology*. 2007. No. 41 (2). P. 295–312. <https://doi.org/10.1177/0038038507074975>
- Ryazantsev S., Pismennaya E., Karabulatova I., Akramov S.* Transformation of Sexual and Matrimonial Behavior of Tajik Labour Migrants in Russia // *Asian Social Science*. 2014. No. 10 (20). P. 174–183. <http://dx.doi.org/10.5539/ass.v10n20p174>
- Sørensen N.N., Vammen M.* Who Cares? Transnational Families in Debates on Migration and Development // *New Diversities*. 2014. No. 16. P. 89–108.
- Tolstokorova A.V.* Where Have All the Mothers Gone? The Gendered Effect of Labour Migration and Transnationalism on the Institution of Parenthood in Ukraine // *Anthropology of East Europe Review*. 2010. No. 28 (1). P. 184–214.

Research Article

Demintseva, E.B. Motherhood in Migration: Strategies of Migrant Women from Central Asia [Materinstvo v migratsii: strategii, vybiraemye zhenshchinami-migrantkami iz stran Srednei Azii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 102–122. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010074> EDN: PMOKYN ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Ekaterina Demintseva | <https://orcid.org/0000-0001-6402-5010> | edemintseva@hse.ru | National Research University Higher School of Economics (11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia)

Keywords

migrant women, motherhood, labor migration, Central Asia, Russia

Abstract

The article analyzes the migration experiences of mothers who leave Central Asian countries to work in Russia. Based on interviews, the article examines situations where women are forced to leave their children in the care of relatives at home, as well as those where they are able to bring their children to Russia. I conclude that the main problem for living together with children is not only the low earnings of migrants and the inability to rent separate housing at the beginning of life in Russia. An important factor is the limited access to social institutions, such as kindergartens, or problems with enrolling a migrant child in school. When planning life in another country with a child, it is also important for a woman whether she will be able to take care of her child with her irregular work schedule and ensure a safe stay for her child in Russia.

References

- Agadzhanian, V.C., and N.A. Zotova. 2014. Migratsiia i riski VICH-infektsii: zhenshchiny – vykhodtsy iz Srednei Azii v Rossiiskoi Federatsii [Migration and Risks of HIV Infection: Women from Central Asia in the Russian Federation]. *Demograficheskoe obozrenie* 1 (2): 85–109. <https://doi.org/10.17323/demreview.v1i2.1818>
- Åkesson, L., J. Carling, and H. Drotbohm. 2012. Mobility, Moralities and

- Motherhood: Navigating the Contingencies of Cape Verdean Lives. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38 (2): 237–260. <http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2012.646420>
- Baldassar, L., and L. Merla. 2014. *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care: Understanding Mobility and Absence in Family Life*. New York: Routledge.
- Barglowski, K., and P. Pustulka. 2018. Tightening Early Childcare Choices – Gender and Social Class Inequalities Among Polish Mothers in Germany and the UK. *Comparative Migration Studies* 6 (36). <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0102-6>
- Borisova, E. 2016. Roditel'stvo na rasstoianii: transnatsional'nye praktiki v sem'iakh migrantov iz Tadjikistana [Parenthood at a Distance: Transnational Practices in Families of Migrants from Tajikistan]. *Antropologicheskii forum* 28: 228–245.
- Boyd, M. 1989. Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas. *International Migration Review* 23 (3): 638–670. <https://doi.org/10.1177/019791838902300313>
- Brednikova, O. 2003. Zhenskaia trudovaia migratsiia: smena gendernykh kontraktov? [Women's Labor Migration: Changing Gender Contracts?]. In *Gendernye otnosheniia v sovremennoi Rossii: issledovaniia 1990-kh godov* [Gender Relations in Contemporary Russia: Studies in the 1990s], edited by L.N. Popkova and I.N. Tartakovskaia, 143–154. Samara: Samarskii universitet.
- Brednikova, O., and O. Tkach. 2010. Dom dlia nomady [Nomad's House]. *Laboratorium* 3: 72–95.
- Brettell, C. 2016. *Gender and Migration*. Cambridge: Polity Press.
- Bryceson, D., and U. Vuorela. 2002. Transnational Families in the Twenty-First Century. In *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*, edited by D. Bryceson and U. Vuorela, 3–30. Oxford: Berg.
- Castles, S., and M.J. Miller. 2003. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. New York: The Guilford Press.
- Cervantes, A.G. 2016. Transnational Motherhood. In *Wiley-Blackwell Encyclopedias in Social Science: The Wiley Blackwell Encyclopedia of Family Studies*, edited by C.L. Shehan, 1–3. Hoboken: Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781119085621.wbef091>
- Coyle, A. 2007. Resistance, Regulation and Rights: The Changing Status of Polish Women's Migration and Work in the New Europe. *European Journal of Women's Studies* 14 (1): 37–50.
- Curran, S., S. Shafer, K. Donato, and F. Garip. 2006. Mapping Gender and Migration in Sociological Scholarship: Is It Segregation or Integration? *International Migration Review* 40: 199–223. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2006.00008.x>
- Demintseva, E. 2017. Labour Migrants in Post-Soviet Moscow: Patterns of Settlement. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 43 (15): 2556–2572. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1294053>
- 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>
- Demintseva, E.B., and V.M. Peshkova. 2014. Migranty iz Srednei Azii v Moskve [Migrants from Central Asia in Moscow]. *Demoscope Weekly* 597–598. <http://demoscope.ru/weekly/2014/0597/tema01.php>
- Dreby, J. 2006. Honor and Virtue: Mexican Parenting in the Transnational Context. *Gender & Society* 20 (1): 32–59. <https://doi.org/10.1177/0891243205282660>
- Ducu, V. 2018. *Romanian Transnational Families: Gender, Family Practices and Difference*. London: Palgrave Macmillan.

- Erel, U. 2009. *Migrant Women Transforming Citizenship: Life-Stories from Britain and Germany*. London: Routledge.
- Gamburd, M. 2008. Milk Teeth and Jet Planes: Kin Relations in Families of Sri Lanka's Transnational Domestic Servants. *City & Society* 20: 5–31. <https://doi.org/10.1111/j.1548-744X.2008.00003.x>
- Hondagneu-Sotelo, P., and E. Avila. 1997. "I'm Here, but I'm There": The Meanings of Latina Transnational Motherhood. *Gender & Society* 11 (5): 548–571. <https://doi.org/10.1177/089124397011005003>
- Karachurina, L.B. 2015. Zhenshchiny-migranty v nische domashnego truda v Rossii [Migrant Women in the Niche of Domestic Work in Russia]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 5: 93–101.
- Kholmatova, N. 2018. Changing the Face of Labor Migration? The Feminization of Migration from Tajikistan to Russia. In *Eurasia on the Move: Interdisciplinary Approaches to a Dynamic Migration Region*, edited by M. Laruelle and C. Schenk, 42–54. Washington: The George Washington University.
- Kosmarskaya, N., and I. Savin. 2016. Everyday Nationalism in Russia in European Context: Moscow Residents' Perceptions of Ethnic Minority Migrants and Migration. In *The New Russian Nationalism: Between Imperial and Ethnic*, edited by P. Kolstø and H. Blakkisrud, 132–159. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Leah, W.V. 2022. Migrant Mothers and the Ambivalence of Co-Ethnicity in Online Communities. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 48 (7): 1747–1763. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2020.1782180>
- Malakhov, V.S., and M.E. Simon. 2018. Labour Migration Policy in Russia: Considerations on Governmentality. *International Migration* 56 (3): 61–72. <https://doi.org/10.1111/imig.12402>
- Mazzucato, V., and D. Schans. 2011. Transnational Families and the Well-Being of Children: Conceptual and Methodological Challenges. *Journal of Marriage and the Family* 73: 704–712. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2011.00840.x>
- Menjívar, C. 2000. *Fragmented Ties: Salvadoran Immigrant Networks in America*. Berkeley: University of California Press.
- Olwig, K.F. 2012. The "Successful" Return: Caribbean Narratives of Migration, Family, and Gender. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 828–845.
- Omelchenko, E. 2018. *Integratsiia migrantov sredstvami obrazovaniia: rossiiskii i mirovoi opyt* [Integration of Migrants Through Education: Russian and World Experience]. Moscow: Etnosfera.
- Parreñas, R.S. 2001. *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work*. Stanford: Stanford University Press.
- Parreñas, R.S. 2005. *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford: Stanford University Press.
- Poletaev, D.V. 2016. Feminizatsiia soobshchestv trudovykh migrantov iz Srednei Azii: novye sotsial'nye roli tadzhichek i kirgizok [Feminization of Communities of Labor Migrants from Central Asia: New Social Roles of Tajiks and Kyrgyz Women]. In *Transnatsional'nye migratsii i sovremennye gosudarstva v usloviakh ekonomicheskogo krizisa* [Transnational Migrations and Modern States in the Context of the Economic Crisis], edited by V.S. Malakhov and M.E. Simon, 202–232. Moscow: RSMD.
- Reeves, M. 2015. Living from the Nerves: Deportability, Indeterminacy, and the "Feel of Law" in Migrant Moscow. *Social Analysis* 59 (4): 119–136. <https://doi.org/10.3167/sa.2015.590408>
- Rocheva, A., and E. Varshaver. 2018. Gender Dimension of Migration from Central

- Asia to the Russian Federation. *Asia-Pacific Population Journal* 32 (2): 87–135. <http://dx.doi.org/10.18356/e617261d-en>
- Rocheva, A.L. 2014. “Ponaekhali tut” v roddomakh Rossii: issledovanie rezhima stratifitsirovannogo vosproizvodstva na primere kirgizskikh migrantov v Moskve [“Come in Large Numbers Here” in Russian Maternity Hospitals: A Study of the Stratified Reproduction Regime on the Example of Kyrgyz Migrants in Moscow]. *Zhurnal issledovaniy sotsial'noi politiki* 12 (3): 367–380.
- Ryan, L. 2007. Migrant Women, Social Networks and Motherhood: The Experiences of Irish Nurses in Britain. *Sociology* 41(2): 295–312. <https://doi.org/10.1177/0038038507074975>
- Ryazantsev, S., E. Pismennaya, I. Karabulatova, and S. Akramov. 2014. Transformation of Sexual and Matrimonial Behavior of Tajik Labour Migrants in Russia. *Asian Social Science* 10 (20): 174–183. <http://dx.doi.org/10.5539/ass.v10n20p174>
- Sørensen, N.N., and M. Vammen. 2014. Who Cares? Transnational Families in Debates on Migration and Development. *New Diversities* 16: 89–108.
- Tiuriukanova, E.V. 2011. *Zhenshchiny-migranty iz stran SNG v Rossii* [Women Migrants from the CIS Countries in Russia]. Moscow: MAKS Press.
- Tkach, O. 2009. Uborshchitsa ili pomoshchnitsa? Variatsii gendernogo kontrakta v usloviakh kommertsializatsii byta [Cleaning Lady or Helper? Variations of the Gender Contract in the Context of the Commercialization of Everyday Life]. In *Novyi byt v sovremennoi Rossii: gendernye issledovaniia povsednevnosti* [New Life in Modern Russia: Gender Studies of Everyday Life], edited by E. Zdravomyslova, A. Rotkirkh, and A. Temkina, 137–188. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Tolstokorova, A. 2010. Where Have All the Mothers Gone? The Gendered Effect of Labour Migration and Transnationalism on the Institution of Parenthood in Ukraine. *Anthropology of East Europe Review* 28 (1): 184–214.
- Tolstokorova, A. 2012. “Mama moet ramu v Rime”: gendernye aspekty transnatsional'nogo roditel'stva v Ukraine [“Mom Washes the Frame in Rome”: Gender Aspects of Transnational Parenthood in Ukraine]. *The Journal of Social Policy Studies* 10 (3): 393–408.
- Tolstokorova, A. 2013. Ukrainaskaia transnatsional'naia sem'ia kak modernizirovannaia model' semeinykh otnoshenii: panatseia, yad ili platsebo? [Ukrainian Transnational Family as a Modernized Model of Family Relations: Panacea, Poison or Placebo?]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 2: 43–64.
- Varshavskaia, E. 2013. Osobennosti zaniatykh domashnikh rabotnikov: zapadnyi i otechestvennyi opyt [Features of Employed Domestic Workers: Western and Domestic Experience]. *Chelovek i trud* 9: 25–29.
- Zaionchkovskaia, Z.A., Y.F. Florinskaia, K.A. Doronina, and D.A. Poletaev. 2014. Migranty glazami moskvichei [Migrants through the Eyes of Muscovites]. *Demoskop Weekly* 605–606 (1–24 August). <http://demoscope.ru/weekly/2014/0605/tema01.php>

ФОРМИРОВАНИЕ “КИТАЙСКОГО” СЕГМЕНТА В УЙГУРСКОЙ ОБЩИНЕ КАЗАХСТАНА В КОНТЕКСТЕ АДАПТАЦИИ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ ИЗ КИТАЯ В СССР В 1950–1960-Е ГОДЫ

Р.-Б.У. Каримова

Рисалат-Биби Усмановна Каримова | <http://orcid.org/0000-0003-0696-9034> | risalat.karimova@mail.ru | д. и. н., руководитель Центра уйгуроведения | Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (ул. Курмангазы 29, Алматы, 050010, Республика Казахстан)

Ключевые слова

СССР, Китай, Казахстан, миграция, уйгуры, адаптация, китайский сегмент

Аннотация

В статье рассматриваются особенности процесса адаптации мигрантов из Китая в СССР в 1950–1960-е годы на примере уйгуров Казахстана, миграция которых была инициирована “сверху”, т.е. согласована правительствами двух стран и осуществлялась планомерно, в рамках проводимой советским правительством репатриационной политики. Этот миграционный процесс был напрямую связан с кампанией освоения целинных и залежных земель Казахстана и должен был решить проблему нехватки рабочей силы. Адаптация мигрантов проходила по-разному для каждого этноса. Одним из важных последствий адаптации уйгуров в советской среде стало формирование “китайского” сегмента уйгурской общины Казахстана.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Проект “Устная история миграции из Китая в Казахстан в 1950–1970-е годы” (ИРН № АР08856731, номер госрегистрации 0120РК00557) Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Миграции населения из китайской провинции Синьцзян¹ (Восточный Туркестан) на территорию Российской империи и СССР (Средняя Азия и Казахстан) происходили неоднократно на протяжении нескольких последних веков. К одной из ранних массовых миграций относится переселение уйгуров и дунган в Семиречье в конце XIX в., результатом которой стало образование в Семиреченской области Российской империи компактных уйгур-

Статья поступила 02.06.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 20.12.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Каримова Р.-Б.У. Формирование “китайского” сегмента в уйгурской общине Казахстана в контексте адаптации переселенцев из Китая в СССР в 1950–1960-е годы // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 123–140. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010086> EDN: PMWDHY

Karimova, R.-B.U. 2023. Formirovanie “kitaiskogo” segmenta v uigurskoi obshchine Kazakhstana v kontekste adaptatsii pereselentsev iz Kitaia v SSSR v 1950–1960-e gody [Formation of the “Chinese” Segment in the Uyghur Community of Kazakhstan in the Context of the Adaptation of Immigrants from China to the USSR in the 1950–1960s]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 123–140. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010086> EDN: PMWDHY

ских и дунганских поселений, в большинстве своем сохранившихся по сей день (*Kamalov* 2016: 183). Переселенцы освоили в основном пустовавшие безводные земли, построили каналы и арыки и за короткий срок стали получать большие урожаи, увеличивавшиеся год от года и позволявшие им не только кормить себя, но и обеспечивать продовольствием русские войска, дислоцированные в этом стратегически важном районе (ЦГА РК-1: Д. 4954. Л. 110, 154; *Федоров* 1903: 12). Уже в 1883 г. российские власти изменили свое отношение к переселенцам и перестали относиться к ним как к обузе (*Селицкий* 1904: 323–324). В конце XIX в. уйгуры и дунгане Семиречья получили такой же, как и другие местные народы, статус “туземцев”, легитимизовавший их право на землепользование. Образовавшиеся поселения стали притягательными для мусульман Синьцзяна. В годы тяжелых испытаний уйгуры Синьцзяна устремлялись в Семиречье, надеясь обрести здесь защиту от преследований или спастись от голода. Последняя по времени из значимых миграций уйгуров из Синьцзяна, произошедшая в 1950–1960-е годы, увеличила почти вдвое численность советских уйгуров и способствовала своеобразной сегментации уйгурского населения Казахстана. В уйгурской общине появилось разделение на две группы: прибывшие в СССР переселенцы идентифицировались как “китайские” (уйг. *xитайлиқ*), в то время как прежние уйгуры стали называться “местными” (уйг. *йәрлик*) (*Roberts* 1998: 513; *Kamalov* 2021: 324–326). Определение “китайские уйгуры” и производное от него “китайский сегмент” связаны исключительно с местом проживания мигрантов на родине – Синьцзян-Уйгурским автономным районом Китая. Так наз. китайский сегмент консолидировался и заметно дистанцировался от “местных” уйгуров и сохранял заметную обособленность на протяжении десятилетий. Причиной тому стали бытовые отличия, значительно большая приверженность традициям и пр., характеризующие специфику культуры “китайских” уйгуров. Подробнее мы рассмотрим процесс формирования и причины возникновения “китайского” сегмента уйгуров в Казахстане ниже.

Краткая характеристика источников и историографии вопроса

История первого массового переселения уйгуров на территорию Семиречья достаточно полно освещена в целом ряде источников: в архивных материалах, содержащихся, в частности, в фондах Российского государственного военно-исторического архива (РГВИА), Центрального государственного архива Республики Казахстан (ЦГА РК.); в статистических материалах, таких как “Материалы по обследованию туземного и русского старожильческого хозяйства в Семиреченской области (собранные и разработанные под руководством П.П. Румянцева)”, “Опыт военно-статистического описания Илийского края” Д. Федорова и др.; в исторических сочинениях “Тарих’ и амнийа”, “Тарих’ и Хотан”, “Тарих’ и Кашгар” и др., повествующих о национально-освободительной борьбе народов Восточного Туркестана (Синьцзяна) и ее последствиях.

Проблеме массовых переселений уйгуров посвящен ряд научных трудов отечественных и зарубежных исследователей. Изучением международных отношений Цинской империи и соседей занимались В.С. Мясников, Н.В. Шепелева, М. Кутлуков, К.Ш. Хафизова, И. Суй, С.В. Тимченко, А.Д. Воскресенский, В.А. Моисеев, П. Пердю и др.; проблемам народно-освободительного движения уйгуров и дунган посвящены работы А. Ходжаева, Ю.Г. Барановой, Д. Исиева, И.И. Юсупова, Ходон Кима и др., процессам переселения – А. Идаятова,

М. Сушанло, Ю.Г. Барановой, Д. Брофи и др.; вопросы расселения, обустройства и хозяйства исследовались П.П. Румянцевым, И.В. Селицким, И.В. Захаровой, М.Н. Кабириным, Г.М. Исхаковым, Г.С. Баратовой, В.Г. Лю, Г.А. Капековой и др.

Процесс второго по масштабности переселения уйгуров из Китая в Семиречье уже в советские республики в 1950–1960-х годах до сих пор остается недостаточно изученным. В советский период эта миграция, согласно с авторами статьи “Миграция уйгуров через границы Центральной Азии” У. Кларком и А. Камаловым (*Clark, Kamalov* 2004: 167), была закрытой темой для исторических исследований. К ее изучению приступили только в 1990-е годы. Разработкой различных проблем, связанных с процессами репатриации и иммиграции из Китая в Казахстан в 1950–1960-е годы, занимается российский исследователь Н.Н. Аблажей. Ею опубликованы монография «Казахский миграционный маятник “Казахстан – Синьцзян”. Эмиграция. Репатриация. Интеграция» и ряд статей в научных изданиях. Автор анализирует этнические миграции в СССР, в том числе и уйгурские, оценивает их масштабы, значение и последствия как для принимающей стороны, так и для самих переселенцев. Несколько работ, затрагивающих рассматриваемый в нашей статье вопрос, вышло в зарубежных изданиях на английском языке. Статья Ш. Робертса “Уйгуры приграничья Казахстана: миграция и нация” в основном посвящена процессам более поздним по времени (с 1990-х годов), но в ней также уделяется внимание миграции уйгуров 1953–1963 гг. и ее последствиям. Упомянутое выше исследование У. Кларка и А. Камалова рассматривает миграцию уйгуров из Синьцзяна в СССР в 1950–1960-е годы в историческом и этнографическом контекстах. В статье подчеркивается важный вклад мигрантов в социальную и культурную жизнь советских уйгуров.

Источниковой базой данного исследования послужили основанные на специально разработанном вопроснике структурированные и полуструктурированные интервью, которые были взяты у уйгуров, переселившихся в Казахстан в 1950–1960-х годах (1 группа). Для “местных” уйгуров, предки которых жили на территории Казахстана в течение нескольких поколений, также были подготовлены вопросы, заданные им при личной встрече и частично (в условиях пандемии COVID-19) по телефону (2 группа). В 1 группе было проведено 12 интервью и 6 устных опросов (ПМА-1), в четырех из них респонденты пожелали сохранить анонимность (ПМА-2). Во 2 группе было опрошено более 15 человек (ПМА 3).

Из истории переселений уйгуров

Переселению уйгуров и дунган Илийского края в конце XIX в. на территорию Российской империи предшествовал ряд исторических событий, которые послужили предпосылками развернувшейся во второй половине XIX в. национально-освободительной борьбы уйгуров и дунган против цинского господства. Коротко я остановлюсь на главных из них.

В Китае в XVII в. к власти пришла маньчжурская династия Цин, проводившая активную внешнюю политику (*Perdue* 2005: 9–11). Внутренняя дестабилизация в Восточном Туркестане в конце концов привела к угасанию правящей могульской династии и к завоеванию страны цинским Китаем. В 1755–1757 гг. маньчжуры овладели Джунгарией, а в 1759 г. – Кашгарией (*Ходжаев* 1982: 164–165, 170). После завоевания цинское правительство организовало переселение в Илийский край (Джунгарию) 6 тыс. уйгурских семей из разных городов

Кашгарии, наиболее активно сопротивлявшихся завоевателям. Эта мера преследовала две цели: создать земледельческую базу для снабжения войсковых частей в Джунгарии и наказать “мятежников”. Так образовалась новая, илийская (кульджинская), группа уйгурского населения. Центром Илийского края стал г. Кульджа².

Присоединение Восточного Туркестана к Китаю привело к объединению Кашгарии и Илийского края в одну область – Синьцзян (в переводе с кит. “Новая линия” или “Новая граница”). Народы Восточного Туркестана сразу же после завоевания страны начали освободительную борьбу против цинского Китая. Одно антицинское восстание следовало за другим. Особенно мощным было уйгуро-дунганское восстание 1864–1878 гг., в результате которого повсюду в Джунгарии и Кашгарии (кроме Баркуля и Комула) было свергнуто господство Цинов и образовано пять самостоятельных государств: Кучарское, Хотанское, Кашгарское, Урумчинское и Кульджинское (Илийский султанат). В 1867 г. путем объединения Кашгарии и Илийского султаната было создано государство Йеттишар во главе с Якуб-беком. В 1870–1871 гг. в состав нового государства вошло и Урумчинское ханство (*Исиев* 1981: 23–24). Борьба между державами (Россия, Великобритания, Цинская империя) за влияние и владение Центральной Азией привела в 1871 г. к оккупации Илийского края Россией, после чего Илийский султанат прекратил свое существование (*Hsü* 1965: 12).

В сентябре 1874 г. для подавления очередного восстания цинское правительство предприняло карательный поход на Йеттишар, направив сюда армию, вооруженную европейским оружием (*Kim* 2004: 164–178). Народы Синьцзяна мужественно отстаивали свое право на независимость, однако из-за пассивной политики Якуб-бека, допущенных им стратегических ошибок, несогласованности действий руководителей подразделений, отсутствия постоянной связи между ними, из-за нехватки оружия повстанческие отряды терпели поражение за поражением и вынуждены были оставлять стратегически важные населенные пункты. В 1877 г. неожиданно умер Якуб-бек и всю Кашгарию вновь подчинил цинский Китай. Тем не менее национально-освободительная борьба продолжалась до 1879 г. (*Таарих-и Эмэние* 1905: 225–228, 298).

В 1881 г. Россия вследствие сложного международного положения вынуждена была вернуть Илийский край Китаю, оставив за собой лишь небольшую пограничную полосу с селениями Кальджат, Кетмень, Большой и Малый Ачинохо, Тиермень, Дардамты, Шункар, Актам, Добун и др. (в пределах современных Панфиловского и Уйгурского районов Казахстана) (*Скачков, Мясников* 1958: 54–60 [ст. I, VII]; *Воскресенский* 1995).

Ливадийский договор между Российской и Цинской империями, определявший условия возвращения Илийского края Китаю, был подписан 20 сентября 1879 г. По условиям договора (ст. II) цинский император не должен был преследовать жителей Илийского края за участие в восстании (ЦГА РК-1: Д. 4852. Л. 2), кроме того, мусульманскому населению края предоставлялось право принять подданство России и переселиться в ее пределы в течение года (ст. III) (ЦГА РК-1: Д. 4852. Л. 4). А 12 февраля 1881 г. между Россией и Китаем был подписан Петербургский договор, который предусматривал право 132-тысячного населения Илийского края на избрание себе подданства (ЦГА РК-1: Д. 4854. Л. 4–9об). Большинство уйгуров (11 365 семей) и дунган (1308 семей), опасаясь репрессий со стороны цинского правительства, предпочло русское подданство и переселение в Семиречье (Семиреченская область – Юго-Восточный Казахстан и Северная Киргизия) (ЦГА РК-1: Д. 4861. Л. 25; ЦГА РК-2. Л. 8).

Переселение 1950–1960-х годов

Предпосылки и условия миграционного процесса. В СССР был накоплен значительный опыт регулирования миграционных потоков. Несмотря на жесткие ограничения в этой области, советское правительство реализовывало достаточно либеральную репатриационную политику, направленную на реализацию краткосрочных и долгосрочных перспектив (Аблажей 2003: 172). Однако, хотя правительство и прикладывало значительные усилия, направленные на максимально быструю интеграцию переселенцев в местную среду, успешность адаптации определялась также и субъективными психологическими факторами.

При исследовании вопросов миграции и адаптации необходимо среди переселенцев различать иммигрантов и репатриантов. В миграционной уйгурской волне 1950–1960-х годов первые – это люди, впервые переселившиеся в Советский Союз, а вторые – возвращенцы, те, кто в разное время, особенно в периоды гражданской войны и коллективизации, спасаясь от преследования, раскулачивания или голода, переселился из Советского Союза в Китай (Синьцзян и Маньчжурия), а теперь вернулся на прежнее место жительства. В результате начатой в 1954 г. репатриации выходцы из СССР, большая часть которых имела советское гражданство, вернулись на свою родину (Clark, Kamalov 2004). Среди них, кроме славян (русских, белорусов и украинцев), а также выходцев из Европейской части России (евреи, татары), было много представителей местных народов Синьцзяна, в том числе уйгуров.

Интервью показали, что среди уйгуров Синьцзяна за несколько десятилетий, предшествовавших миграции, сложилось представление о СССР как о стране всеобщего благоденствия, где все имели возможность бесплатно получать образование, лечиться, пользоваться множеством благ, где всем было обеспечено достойное существование. Считалось, что в СССР люди достигли высокой культуры, их жизнь была безбедной, интересной и счастливой – эта жизнь стала своего рода эталоном, к которому уйгуры Синьцзяна стремились и который по мере возможности пытались копировать. В Китай попадали (через советские консульства, торговые представительства, почтой) советские журналы, книги, в кинотеатрах демонстрировались советские фильмы. Некоторые респонденты вспоминают яркие впечатления, оставленные, в частности, просмотром фильма К. Юдина “Смелые люди”. В г. Кульдже, расположенном вблизи советско-китайской границы, имелись русские школы; самая крупная из них – семилетка им. И.В. Сталина – спустя несколько лет стала десятилеткой. Ее директором, по воспоминаниям респондентов, был молодой русский парень В. Петров, который переселился в СССР в 1950-е годы, обосновался в г. Алма-Ате и со временем стал одним из редакторов и авторов журнала “Простор”. В Синьцзяне было принято во всем подражать советским людям. Особенно заметным это стремление было среди городской молодежи, которая учила русский язык, копировала одежду, прически, разучивала модные в то время танцы – вальс, вальс-бостон, фокстрот, танго и др., пела песни из советских кинофильмов. Все выходцы из Синьцзяна, почти без исключения, прекрасно танцевали, некоторые играли на гармонии и баяне. Молодые родители читали детям советские книжки, разучивали с ними советские песни. В Синьцзян доставлялись книги на уйгурском языке из Алма-Аты и Ташкента. Среди них были произведения Х. Абдуллина, других советских уйгурских авторов, а также романы С. Айни “Рабы”, Г. Гуляма “Решающий шаг”, М. Ауэзова “Путь Абая” и др. Советскими книгами зачитывались, тем более что в это время в Синьцзяне литература на уйгурском языке

издавалась ограниченными тиражами. В результате много русских слов вошло в обиход городских уйгуров (ПМА-1: Ахметов, Гаппаров; ПМА-2: М.Т., А.Х.).

Миграция 1950–1960 годов для уйгуров была связана с резким ухудшением жизни в условиях социалистических экспериментов в Китае. Однако переселение и обустройство на новом месте показали, что советская реальность далеко не соответствует представлениям и мечтам. Из интервью видно, что многие иммигранты вынужденно покидали Синьцзян: одни уезжали, предупреждая арест (ПМА-2: П.У., Н.М.), других выдворяли из страны (ПМА-2: М.Т., Х.). Более свободно покидали Китай репатрианты, стремившиеся воссоединиться с родными. Но всем без исключения пришлось преодолевать сложные условия перехода через границу, карантин – когда люди жили “на узлах” в распределительном лагере, где были обречены на мытарства: прохождение процедуры оформления, санитарную обработку (обязательное мытье в общей бане, что для традиционных воспитанных синьцзянских уйгуров создавало стрессовую ситуацию) и пр. Однако все интервьюируемые отмечали, что в лагере с ними обращались нормально и кормили хорошо. Иммигрантов из Хоргоса³ переправляли в Сары-Озек⁴, куда, в специально организованные пункты, приезжали представители администраций областей и районов республики, нуждающихся в рабочих руках. После распределения мигранты отправлялись по назначению. Повезло тем, за кем приезжали родственники или друзья, но и эти мигранты часто покидали лагерь тайком, в нарушение принятых процедур и поэтому в страхе. Селились они сначала у родных, а позднее старались найти жилье поблизости от них.

Карательные меры китайского правительства, подтолкнувшие уйгуров к миграции, были направлены против тех, кто активно участвовал в создании Восточно-Туркестанской республики (ВТР)⁵, кто занимал высокие посты в ее правительстве и должности в администрации (ПМА-2: П.У., ПМА-1: Йолдашев). Некоторые из этих людей уже были посажены в тюрьмы, кое-кого расстреляли, а те, кто не успел или не захотел уехать, позднее оказались в заключении. Часть уйгуров, как, например, министр культуры Синьцзян-Уйгурского автономного района (СУАР) КНР З. Самади⁶, попали в число неблагонадежных из-за того, что позволили себе критиковать политику руководства Коммунистической партии Китая. И, наконец, под эти меры подпали уйгуры, ранее эмигрировавшие из Советского Союза, особенно те, кто позже получил советское гражданство (советские паспорта прежде всего выдавали выходцам из СССР). К некоторым из них на постой и для соглядатайства в 1950-е годы селили китайских солдат (ПМА-1: Кибилов). Были случаи, когда советских граждан в срочном порядке увольняли с работы и требовали покинуть страну в течение суток. Это делалось под контролем полиции (ПМА-2: М.Т., А.Х.; ПМА-1: Ахметов, Йолдашев). Значительную роль в активизации миграционного процесса сыграли слухи, муссировавшиеся уйгурами Синьцзяна, о грядущих гонениях на них, притеснениях и арестах. В начале 1961 г. распространились слухи о том, что ожидаются аресты людей, владеющих русским языком, в частности преподавателей русского языка и литературы, – их подозревали в сотрудничестве с Советским Союзом (ПМА-2: Н.К.; ПМА-1: Ахметов). Выталкивающую роль в возникшем процессе миграции сыграли также проводимые китайским правительством социалистические кампании: “Большой скачок”, реформы сельского хозяйства, образование коммун, репрессии и партийные чистки, приведшие к социальным катастрофам и гибели в Китае десятков миллионов человек. Все упомянутые эксперименты сказались и на жизни уйгуров Синьцзяна (ПМА-1: Махмудов, Сабитов, Йолдашев, Гаппаров).

Расселение мигрантов на советской территории. После перехода границы многие мигранты, проходившие оформление в соответствии с требованиями, не смогли уехать туда, куда планировали, т.е. в места компактного расселения уйгуров, где уже жили их знакомые или родственники. Люди были распределены, как уже отмечалось выше, казахстанской администрацией в местности, где требовались рабочие руки. Так произошло, например, с семьями интервьюируемых, пожелавших сохранить анонимность (ПМА-2: М.Т., А.Х.). Они надеялись попасть в г. Фрунзе⁷, но их на машине, а потом поездом отвезли в совхоз “Актогай” в районе оз. Балхаш Казахской ССР. Только три месяца спустя, после настойчивых требований и писем в руководящие органы им дали разрешение на переезд и переправили в г. Фрунзе. Семьи иммигрантов 1960-х годов оседали в разных селениях Уйгурского района Алма-Атинской области, например семья К. Ахметова – в с. Аксу (ПМА-1: Ахметов). Семья А. Махмудова вместе с другими односельчанами, выходцами из с. Турпан-йузи Кульджинского уезда, после перехода границы сначала попала в г. Панфилов⁸, затем поездом в с. Чу⁹, а оттуда с двумя другими семьями была переправлена на машине в заброшенный дом в горах. Там им пришлось дробить камни, которые забирал трактор. Из этих же камней мигранты построили себе жилища. У Б. Махмудова дядя обосновался в с. Узун-Агач Алма-Атинской области, и со временем семья смогла к нему перебраться. Затем другой родственник забрал Махмудовых в с. Чунджу – административный центр Уйгурского района Алма-Атинской области, чтобы дети смогли учиться в уйгурской школе. В Чундже семья прожила несколько лет, после чего смогла переехать в г. Ташкент (ПМА-1: Махмудов). Были среди печальных рассказов и исключения. Например, семью А. Юлдашева с несколькими другими семьями направили из Сары-Озека в совхоз “Аральский” Кызыл-Ординской области Казахской ССР. Встретили их радушно, поселили в подготовленных домах, прекрасно кормили, обеспечили всем необходимым для обустройства, выделили каждой семье по корове, дали время на отдых. Работать мигрантов направили на ферму, где они занимались заготовкой кормов. Некоторым повезло еще больше, их сразу же на границе встретили и забрали к себе родственники из советских уйгуров (ПМА-1: Сабитов, Гаппаров).

Были среди мигрантов и перешедшие границу без соответствующих разрешительных документов, т.е. самоходом, незаконно. Их также приняли на советской стороне и без всяких проволочек направили в отведенные для расселения места. Так на территории СССР появилась группа приблизительно из 20 уйгуров, среди которых находился интервьюируемый Ш. Масимахун. Людей встретили четверо вооруженных советских военнослужащих. Вечером этого же дня беженцев доставили в г. Панфилов, где они пробыли два дня. Затем на машине их отправили в Сыры-Озек, а оттуда в двух вагонах поездом в Отар¹⁰. Санитарные условия при перевозке были ужасными, в вагоне находилось 73 подростка, но в пути их кормили. Из Отара ребят на машинах доставили в колхозы, где распределили на разные работы: косить траву, возить дрова и пр. Ш. Масимахун попал в колхоз “Актерек”. Довольство было скудное, денег не давали, и он с еще одним парнем решил сбежать в г. Фрунзе. Договорились с водителем газика, который и отвез их туда. После многих лишений ребятам повезло, они встретили дальнего родственника Ш. Масимахуна, который устроил их на работу в колхоз “Путь к коммунизму” на Иссык-Куле¹¹, где они проработали какое-то время на свекольных полях. Так в поисках лучшей жизни, “прыгая с места на место”, Ш. Масимахун промаялся до 1964 г., когда наконец вернулся в Казахстан. Он поселился в с. Малыбай Енбекшиказахского района

Алма-Атинской области и стал работать в совхозе. Выучившись на шофера, мужчина проработал на электромонтажном предприятии 44 года, вплоть до выхода на пенсию (ПМА-1: Масимахун).

Процесс адаптации. Адаптация мигрантов проходила сложно и достаточно длительно вследствие целого ряда объективных причин. Одной из них было незнание русского языка подавляющим большинством приехавших, тогда как в советском Казахстане русский язык занимал доминирующее положение и был необходим для получения образования, участия в производстве, общественной жизни, для повседневного общения. Тормозили процесс адаптации сложности в трудоустройстве и не признаваемая в СССР квалификация, полученная в Китае. Некоторая часть мигрантов в СУАР КНР относилась к элитной прослойке, к образованной и экономически обеспеченной интеллигенции. В другой стране их знания и навыки в большинстве случаев оказались невостребованными. У переселенцев не было советских дипломов, поэтому они не смогли устроиться на работу по специальности. Основная масса мигрировавших вынуждена была заниматься тяжелым физическим трудом или же работать на самых низкооплачиваемых позициях в сфере производства и в торговле. В некоторые организации на работу их не брали вообще, например, в органы власти и подведомственные организации (даже водителем в гаражи КГБ, МВД, Совмина), на закрытые предприятия (машиностроительный завод им. С.М. Кирова в Алма-Ате); не давали им разрешения и на заграничные рабочие командировки (ПМА-1: Гаппаров). Сложным испытанием для молодых мужчин стала обязательная служба в армии. В Советском Союзе призывников отправляли в военные части в разные концы огромной страны, и юноши вдруг оказывались в чуждом иноэтничном окружении. Здесь все было другим, а главное – пища, многое из которой для мусульман было из разряда запретной.

Значительная часть переселенцев относилась к рабоче-крестьянскому слою, в большинстве случаев люди ехали для воссоединения со своими родными, т.е., как правило, один из супругов являлся репатриантом. В книгах и журналах, доставляемых в Синьцзян из Алма-Аты и Ташкента, рассказывалось о колхозах, подчеркивались высокий уровень механизации, прекрасные условия работы и жизни. Мигранты ехали в СССР за лучшей долей, но колхозная действительность оказалась ужасной: часть добытого непосильным трудом, по рассказам респондентов, забирало государство, часть – колхозы, и только остаток выдавался работникам. Мигранты, попавшие по распределению на сельхозпредприятия, растили и собирали урожай, занимались рубкой камыша, работали трактористами и шоферами. Новоиспеченные колхозники претерпели много трудностей, без всякой помощи (государственной, колхозной) построили себе дома на выделенных под усадьбы участках. Содействие колхозов ограничилось выдачей каждому домохозяйству по одному бычку. Многие переселенцы, не выдержав лишения, переехали в г. Алма-Ату, и здесь их жизнь постепенно наладилась (ПМА-1: Ахметов). В городах мигранты работали на заводах, в частности, на Алма-Атинском домостроительном комбинате (АДК), Алма-Атинской ковровой фабрике, фабрике “Тускииз” и др. Отдельные респонденты отмечают, что, напротив, были довольны условиями, предоставленными на советской стороне. С. Гаппаров, например, вспоминает, что семью его родителей (репатриантов), вернувшуюся в Советский Союз в 1959 г., хорошо встретили, разместили в г. Панфилове, устроили на работу, оказали финансовую помощь в размере 3 тыс. руб. на семью и 600 руб. на человека, детей определили на учебу (ПМА-1: Гаппаров).

Только отдельные представители интеллигенции смогли найти квалифицированную работу: знание китайского языка и арабской графики позволило им стать переводчиками или даже востоковедами. Штат Отдела уйгуроведения Института языкознания Академии наук Казахской ССР был значительно пополнен такими специалистами. Это были люди зрелого возраста, поэтому только некоторым удалось впоследствии защитить диссертацию, получить ученую степень (к. и. н. М.И. Ерзин, к. филол. н. П. Сабитова и Р. Сабитов). Большинство же (Б. Аршитдинов, Ю. Ходжаев, Ю. Мухлисов и многие др.) так и проработало до пенсии в должности младшего научного или научного сотрудника.

Некоторые талантливые представители мигрантов продолжили заниматься творчеством в Советском Союзе и здесь также добились признания. Примером этому может служить судьба упомянуто выше З. Самади. Он был репатриантом, его семья уехала из СССР в 1931 г. В Синьцзяне З. Самади стал известным поэтом, драматургом и сценаристом, его перу принадлежит ряд талантливых драм и комедий, ставших классикой. З. Самади был государственным деятелем, занимал разные посты в Восточно-Туркестанской республике, а с 1950 по 1958 г. был министром культуры в правительстве СУАР КНР. В 1957 г. он выступил с критикой партийного руководства, за что был смещен с должности и отправлен под домашний арест. В 1961 г. З. Самади уехал в Советский Союз. В Казахстане он также добился признания как писатель и драматург. В 1965 г. был издан первый в уйгурской литературе исторический роман З. Самади “Маимхан”, в 1967 г. роман “Тайны годов” (уйг. “Жиллар сири”).

Среди мигрантов были поэты, писатели, музыканты, артисты. Коллектив Республиканского государственного уйгурского театра музыкальной комедии им. К. Кужамьярова в 1950–1960-е годы пополнился артистами из Синьцзяна. Многие из них добились больших успехов и были удостоены высоких званий и наград. В качестве примера можно привести творческую биографию народной артистки Казахской ССР Н. Маметовой¹², семья которой иммигрировала в Советский Союз в 1955 г. Подобных судеб много: это драматический артист и певец А. Ахмади, музыкант и композитор З. Сетеков, актер С. Исраилов, танцовщица А. Азизова и другие (Кадыров 1984).

На процессе адаптации неоднозначно сказались стремление мигрантов селиться на тех территориях, где уже жили уйгуры, образуя в их среде свои компактные общины – островки выходцев из одних мест – и формируя таким образом “китайский” сегмент. Например, в с. Аксу осели мигранты из Жагистая, в с. Галжат – репатрианты. В рамках такой соседской общины (уйг. *мәһәллә*) приехавшим удавалось долгое время сохранять общение и тесные связи. Эта устойчивая обособленность также сказалась на имеющем место разделении уйгуров на “местных” (уйг. *йәрлик* или *советлик*) и “китайских” (уйг. *хитайлиқ* или *гулжилиқ* – выходцы из Кульджи).

Факторы, препятствующие сближению уйгуров. Длительное время никакого сближения двух групп уйгуров не происходило. Опрос “местных” уйгуров показал, что, по их мнению, нежелание смешиваться исходило в большей степени от “китайских” уйгуров (ПМА 3). Тогда как последние зачастую винят в этом “местных” уйгуров (ПМА 1). На наш взгляд, сближения городских уйгуров не произошло также вследствие разного происхождения и принадлежности многих представителей обеих групп к разным социальным слоям: “местные”, в отличие от “китайских”, в большинстве своем были выходцами из рабоче-крестьянской среды. В городах и селениях имелась местная уйгурская интеллигенция, в основном в первом поколении, – но она была немногочисленной.

В местной среде были выходцы из зажиточных и образованных кругов – но в условиях господствующей советской идеологии они постарались забыть свое происхождение и никогда не упоминать об этом. В общей своей массе предки советских уйгуров были земледельцами и ремесленниками, переселившимися из Кульджинского края в пределы Российской империи в конце XIX в. (Karimova 2016).

Многие мигранты из горожан принадлежали к старинным родовитым и зажиточным семьям Синьцзяна. Они получили на родине образование, работали в различных учреждениях и жили достаточно обеспеченно. Об этом говорится во многих интервью (ПМА-2: П.У., М.Т., А.Х., Н.К., ПМА-1: Ахметов, Махмудов, Йолдашев, Гаппаров). В Советском Союзе они волею судеб вынуждены были идти на заводы, в торговлю, становиться шоферами, проводниками в поездах. “Черная работа” кормила их семьи, но при этом люди никогда не забывали своего прошлого.

Зажиточные переселенцы приехали с богатым скарбом (ювелирные украшения, домашняя утварь: серебряные столовые приборы, например палочки для еды [уйг. *чока*], старинный китайский фарфор, подносы, посуда известных русских дореволюционных заводов, турфанские ковры, вышитые изделия и пр.). На новом месте, а это были в основном города (Алма-Ата, Панфилов, Фрунзе, Ташкент) или же пригородные селения, многие из них купили или построили дома и в сложных для семьи экономических ситуациях продавали что-либо из привезенных вещей. Так, в музейные коллекции, в частности Казахстана, попали изделия традиционных уйгурских художественных ремесел, старинный китайский фарфор – эти предметы пополнили фонды и экспозиции Государственного музея искусств Республики Казахстан им. А. Кастеева и Центрального музея Республики Казахстан.

Отношения переселенцев с местными уйгурами были сложными, противоречивыми. Многие мигранты с обидой вспоминают, что их называли “китайскими” или “пришлыми”, смотрели на них свысока, не приглашали на традиционные мероприятия (ПМА-1: Ахметов, Махмудов, Сабитов, Гаппаров, Кахаров). “Местные” уйгуры, напротив, рассказывают, что со стороны мигрантов чувствовали к себе высокомерное отношение и, в свою очередь, пытались найти аргументы в свою защиту: говорили, что им пришлось пройти через все тяготы жизни страны (через коллективизацию, индустриализацию, гражданскую и Отечественную войны), а иммигранты прибыли “на готовое”, подчеркивали, что они (“местные”) были более простодушными и утратили способность к конкурентной борьбе, а приезжие, будучи предприимчивыми, хорошо устроились. Пришлые стали незаслуженно пользоваться всеми благами, жить более обеспеченно и при этом смотреть на “местных” свысока. Кроме того, “местные” уйгуры считали себя более современными, идущими в ногу с прогрессивным человечеством (ПМА 3). Противостояние между группами было довольно напряженным, доходившим у молодежи в отдельных случаях до жестоких драк (ПМА-1: Кибиров).

Вместе с тем в судьбе некоторых мигрантов важную позитивную роль сыграли именно представители “местных” уйгуров. О таких людях респонденты вспоминают с огромной благодарностью. Так, А. Махмудов рассказал о своем учителе Желиле Алахунове из чунджинской уйгурской школы, который первым заметил у мальчика тягу и способности к литературе и помогал ему публиковать свои стихи в местной газете. По настоянию учителя после получения аттестата зрелости А. Махмудов (поскольку в г. Алма-Ате в основном окружение было русскоязычным) уехал к родственникам в Ташкент и там продолжил учебу.

Мужчина вспоминает, сколько трудностей он претерпел, и по своей глупости в том числе, но в конце концов окончил техникум культуры и заочно педагогический институт. В 1980-х годах А. Махмудов вернулся в Казахстан и поселился в с. Чунджа, административном центре Уйгурского района (ПМА-1: Махмудов).

Препятствовало слиянию двух групп уйгуров различное отношение к религии. “Местные”, также мусульмане-сунниты, относились к религии достаточно формально, они исполняли некоторые традиционные обрядовые предписания, но в то же время вели образ жизни, совершенно свободный от религиозных обязанностей. Среди них было немало число атеистов, в особенности среди членов КПСС и ВЛКСМ. Некоторые представители городских уйгуров перестали исполнять одно из основных предписаний ислама – обрезание сыновьям, что мусульмане-мигранты считали недопустимым (ПМА-1: Гаппаров). Приезжие, в отличие от “местных”, были довольно религиозными, вели образ жизни, предписываемый истинным мусульманам: употребляли только “чистую” пищу (уйг. *halal*); старшие совершали обязательную пятикратную молитву (*намаз*); были привержены традиционной обрядовой культуре – сохраняли многие элементы традиционного быта, одежды, пищи. Для них существование без религии было неприемлемым. В представлении советских уйгуров мигранты были “отсталыми”. Таким образом, религия способствовала отчуждению сторон. И хотя некоторые мигранты пытались приспособиться к предъявляемым требованиям, при этом они сохраняли свою религиозность. В одном из интервью говорится, что отец респондента, уже будучи коммунистом, дома продолжал совершать намаз (ПМА-1: Махмудов).

Приверженность традиционной культуре, обычаям и обрядам, быту в контексте адаптационного процесса не может быть оценена однозначно. В Советском Союзе выработался определенный, “советский” образ жизни, который через образование, средства массовой информации, через трудовые коллективы (не важно, где человек работал, в административном учреждении или на производственном предприятии) целенаправленно внедрялся в сознание населения. Советские люди прошли через множество испытаний, участвуя в создании своей “советской истории”, и относились к ней с большим пиететом. Считалось, что жители СССР находились в процессе формирования новой общности “советский народ”. Советские уйгуры не были исключены из этого процесса: они приобщились к советским традициям, отмечали признанные государством праздники, были открыты для взаимодействия с другими этносами страны. Во дворе и в школе дети росли в полиэтничном окружении, друзья выбирались по интересам и духовной близости, национальность при этом не бралась во внимание. На пути к общности “советский народ” “местные” городские уйгуры практически забыли родной язык, носителями которого еще пока оставались старшее поколение и сельские жители. Молодые горожане в большинстве своем еще понимали бытовой уйгурский язык, но говорили и думали на русском.

Мигранты в устоявшейся советской реальности, в особенности в первые десятилетия, не находили своего места. Для них это была чужая история, чужая жизнь, чуждые праздники. При этом сама форма проведения последних – застолье с обязательными алкогольными напитками – вызывала неприятие, осуждение и, как следствие, вела к отчуждению. Мигранты отмечали мусульманские праздники *Роза хайт*, *Курбан хайт*, *Навруз* (Новый год) и др. Только через детей и внуков, которые постепенно включились в окружающую их социальную среду, началось приобщение мигрантов к некоторым советским традициям.

Отдельно необходимо подчеркнуть, что отношение “местных” уйгуров к

алкоголю сыграло огромную роль в замедлении процесса адаптации мигрантов. У “местных” употребление крепких напитков “по случаю”, по праздникам, считалось нормальным не только для мужчин, но и для женщин. Многие из наших респондентов отмечали, что родители предостерегали их, говоря, что уже только по этой причине не стоит входить в тесные контакты, а тем более создавать семью с представителями “местных” уйгуров (ПМА-2: Н.К. и др.). Еще один важный фактор на пути адаптации – это то, что мигранты обозначали выражением “обрусевший” (уйг. *орус мижэз*), т.е. воспитанный по-русски или “не знающий обычаев” (уйг. *урп-адэтни билмэйдиган*), не следующий традиционным нормам, этикету (ПМА-1: Гаппаров). Кстати сказать, “местные” уйгуры со временем стали употреблять выражение *орус мижэз*, вкладывая в него то же содержание. Так они выражали свое отношение к поведению некоторых представителей своей группы.

В 1970-х годах среди “местных” городских уйгуров довольно распространены стали межнациональные браки. Отношение приезжих к этому было резко негативным. Они считали такие семьи “беспорядочными” (уйг. *қалай-миқан*) и осуждали их. В среде “китайских” уйгуров очень серьезно подходили к вопросам знакомства и круга общения детей. За пределами школы мальчики и девочки контактировали с родственниками, близкими знакомыми и мигрантами-соседями. В этом окружении, когда дети подрастали, составлялись традиционные группы для мальчиков (уйг. *оттуз-оғул*), проводились посиделки для девочек (уйг. *чай отуруш*) и смешанные увеселительные застолья (уйг. *машран*) (Камалов 2018; Harris, Kamalov 2021: 19–22). Из этого же круга, как правило, подбирали невест и женихов. В семьях мигрантов не было никаких конфликтов, не возникало недоразумений, браки были устойчивыми. Этот факт укреплял приезжих во мнении, что они все делают правильно.

Отношение к пище у обеих исследуемых групп также было различным. У советских уйгуров сложились свои предпочтения в употреблении традиционных блюд, свои особенности их приготовления, свой набор продуктов. В этом сказался и более скромный в финансовом отношении прожиточный уровень “местных”. Заметное влияние на питание горожан оказало взаимодействие с другими этносами. Большое значение приобрели продукты, появившиеся на новых местах расселения в конце XIX в.: картофель, белокочанная капуста, свекла. В рационе закрепились распространенные в СССР блюда азиатской и европейской кухни. Можно сказать, что питание “местных” уйгуров претерпело изменения в процессе взаимовлияния различных этносов. Например, для приготовления распространенного национального блюда – лапши с мясной подливкой (уйг. *ләгмән*) “местные” использовали редьку (уйг. *чамғур*), картофель (уйг. *янью*), чесночные стрелки (уйг. *жүтэйзә*), томатную пасту, а мигранты – разновидность капусты (уйг. *бәсәй*), распространенной в Синьцзяне, длинные тонкие стручки фасоли (уйг. *жаңду*), свежие и толченые сушеные помидоры. “Местные” из соображений экономии значительно реже готовили чисто мясные блюда, чаще мясо сочетали с какими-либо овощами. Так, манты и гёш-нан (уйг. *манта*, *гөш нан*) мигранты по большей части готовили только из мяса, а практически все “местные” уйгуры добавляли к нему тыкву (*манты кава*), джусай (уйг. *жусай*), зеленый лук и пр. (ПМА 1, 3). При этом и те, и другие нещадно критиковали кулинарные рецепты и предпочтения друг друга.

* * *

Уйгуры, в отличие от большинства репатриантов и иммигрантов других национальностей, в условиях полиэтничного государства всегда стремились селиться компактно, создавая моноэтнические соседские общины в отдельных районах города или целые селения в областях. Такими “центрами притяжения” стали окраины г. Алматы (до сих пор в народе сохранились старые названия районных поселений – Султан-курган, Горный гигант, Дружба, Заря Востока), Уйгурский район, г. Жаркент (бывш. Панфилов), селения Чилик, Аксу, Большое Аксу и мн. др. в Алматинской области, где основной массив населения еще во второй половине прошлого века составляли уйгуры. Моноэтничность постепенно была размыва плановыми застройками, расселением репатриантов других национальностей и пр. Однако, даже покидая эти уже привычные места проживания, уйгуры селились рядом с уйгурами. Так произошло и с переселенцами 1950–1960-х годов. Распределенные по колхозам и совхозам в разных областях Казахстана, они почти все со временем переехали в Алматы, Алматинскую область, Бишкек и Ташкент и пополнили уйгурские махалли.

Несмотря на перечисленные негативные факторы, процесс адаптации неизменно развивался. Можно сказать, для “китайских” уйгуров в Казахстане он в целом завершился ко времени распада СССР и в первые десятилетия существования суверенного государства. Это заметно по третьему поколению переселенцев 1950–1960-х годов. В позднесоветское время дети мигрантов-горожан получили высшее или как минимум среднее специальное образование. Благодаря трудолюбию, предприимчивости, взаимной поддержке и наработанным связям они устроились на хорошую работу. Общение мигрантов, их детей и внуков стало более широким и разнообразным. Тем не менее на внутрисемейном уровне оно и сейчас ограничивается в основном сформированным еще родителями кругом родных и знакомых. За десятилетия, прошедшие после переселения, между “китайскими” и “местными” уйгурами заключено (больше всего в поколении внуков и правнуков) множество семейных союзов. Участвовавшие межнациональные браки среди потомков мигрантов заставили и старшее поколение пересмотреть свое отношение к “местным” уйгурам. Сейчас старики рады воссоединению хоть и с “местными”, но все же уйгурами. Такие браки более всего способствуют стиранию различий между представителями двух групп.

Нельзя сказать, что все несходства огульно критиковались и отвергались в противостоящих группах уйгурского населения Казахстана. “Местные” понимали, что мигранты являются носителями нетронутой ассимиляцией традиционной культуры, что они способствуют возрождению в значительной степени утраченных на пути строительства социализма знаний и навыков, а главное – родного уйгурского языка. Мигранты помогли советским уйгурам замедлить процесс ассимиляции (этнической и культурной), вернуться к родной культуре, в том числе обрядовой, осознать важность сохранения национальной идентичности. Приехавшие, со своей стороны, понимали, что в процессе адаптации “местные” уйгуры могут служить проводниками в советское общество, они с уважением относились к представителям местной интеллигенции, признавая их достижения.

Таким образом, существующее в Казахстане разделение на “китайских” и “местных” уйгуров возникло в результате миграции представителей этого народа из Китая в СССР в 1950–1960-е годы. “Китайский” сегмент в уйгурской общине Казахстана – явление достаточно осязаемое и устойчивое, с выражен-

ной культурной спецификой. При этом, как описано выше, “китайские” уйгуры не стремились к объединению с местным контингентом. На протяжении десятилетий жизнь этих двух групп протекала во многом обособленно, пересекаясь лишь по необходимости (родственные связи, общинные и родственные мероприятия, общее место работы). Процесс адаптации “китайских” уйгуров затянулся как минимум на два поколения – самих мигрантов и их детей, часть которых родилась в СУАР КНР. В настоящее время казахстанские уйгуры сохраняют память о своей принадлежности к одной из групп (ПМА-1: Махмудов, Кибиров), но все это потеряло прежние актуальность и остроту. Различия между “местными” и “китайскими” уйгурами все больше сводятся к этнографическим культурно-бытовым особенностям, обусловленным различными жизненными условиями. Государственная политика формирования гражданской идентичности в Казахстане также способствует стиранию граней между локальными группами уйгурского этноса (Камалов 2016: 92–100).

Примечания

¹ Синьцзян – Синьцзян-Уйгурский автономный район Китайской Народной Республики, исторический Восточный Туркестан, завоеванный Цинской империей во второй половине XVIII в.

² Кульджа (уйг. *Фульжа*, совр. Инин) – город на северо-западе Синьцзян-Уйгурского автономного района, расположен на р. Или вблизи казахстанско-китайской границы.

³ Хоргос – село в Панфиловском районе Алматинской области Республики Казахстан, а также погранзастава и контрольно-пропускной пункт на казахстанско-китайской границе.

⁴ Сары-Озек (Сарыозек) – село, административный центр Кербулакского района Алматинской области Казахстана.

⁵ ВТР – Восточно-Туркестанская республика, существовавшая на территории трех северных округов (Или, Алтай и Тарбагатай) провинции Синьцзян Китая в 1944–1949 гг.

⁶ Зия Ибадатович Самади родился в 1914 г. в с. Ханихай Панфиловского района Талды-Курганской области. Много лет был литконсультантом по уйгурской литературе при Союзе писателей Казахстана. Начало творческой деятельности писателя относится к 1934 г., когда он написал пьесу “Кровавое пятно”. Основные драматические произведения: “Гарип и Санам”, “Мать”, “Секрет”, “Суровая минута”, “В тюрьме”, “Конец деспота”.

⁷ Фрунзе – ныне г. Бишкек, столица Республики Кыргызстан.

⁸ Панфилов – ныне г. Жаркент Республики Казахстан.

⁹ Чу – Шу, узловая железнодорожная станция на линии Алма-Ата – Тараз.

¹⁰ Отар – село в Отарском районе Жамбылской области Казахстана.

¹¹ Иссык-Куль – имеется в виду самый восточный регион Киргизии, ныне Иссык-Кульская область Республики Кыргызстан.

¹² О Нурбуви Маметовой см.: <https://parvaz.kz/index.php/articles/221-nurbuvi-mametova-narodnya-artistka-kazakhstan-ssr> (дата обращения: 09.02.2022).

Источники и материалы

ЦГА РК-1 – Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф. И-64. Оп. 1. Д. 4852, 4854, 4861, 4954.

- ЦГА РК-2 – Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф. И-44. Оп. 1. Д. 67.
- ПМА 1 – Полевые материалы автора 2021–2022 гг. Опрос уйгуров, жителей г. Алматы, иммигрировавших в СССР в 1950–1960 годы, а также их потомков (респонденты: Кудат Ахметов, 80 лет; Шамшидин Масимахун, 88 лет; Алмасхан Йолдашев, 89 лет; Сабир Гаппаров, 82 года; Турсун Кахаров, 85 лет; П. Каримова, 1956 г.р.; С. Калпетходжаева, 1963 г.р.; Х. Турдиева, 1963 г.р.; Р. Разиева, 1952 г.р.; Т. Каримова, 1940 г.р.; Т. Аблизова, 1949 г.р.), выходцев из Кульджинского уезда (респонденты: Абдухалик Махмудов, 76 лет; Ярмухаммед Кибиров, 71 год); выходца из Урумчи (респондент Абдукерим Сабитов, 87 лет).
- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Интервью уйгуров, выходцев из Кульджи (анонимные респонденты: П.У., 72 года; М.Т., 66 лет; Х., 87 лет; Н.К., 65 лет).
- ПМА-3 – Полевые материалы автора 2021–2022 гг. Опрос местных уйгуров, жителей г. Алматы, потомков переселенцев конца XIX в. (респонденты: Х. Усманова, 1934 г.р.; Г.С. Каримова, 1931 г.р.; Г. Хаджиева, 1964 г.р.; Х. Шеретова, 1958 г.р.; Ш. Рузиева, 1938 г.р.; А. Камилова, 1956 г.р.; Р. Каримова, 1950 г.р.; Г. Ескендинова, 1949 г.р.; А. Арзиева, 1962 г.р.; З. Каримова, 1976 г.р.; Х. Масимова, 1977 г.р.; З. Баратбаева, 1949 г.р.; Г. Аутова, 1964 г.р., Ш. Баратова, 1980 г.р.; А. Баратбаев, 1945 г.р.).
- Таарих-и Эмэние 1905 – История владетелей Кашгарии, сочинение Муллы Мусы бен муллы Айса, сайрамаца. Казань: Издание Н.Н. Пантусова, 1905.

Научная литература

- Аблажей Н.Н.* Масштабы и последствия возвратной миграции из Китая в СССР // Сибирское общество в контексте модернизации XVIII–XX вв. Сборник материалов конференции (22–23 сентября 2003 г., Новосибирск) / Отв. ред. В.А. Ламин. Новосибирск: НГУ, 2003. С. 167–175.
- Воскресенский А.Д.* Дипломатическая история русско-китайского Санкт-Петербургского договора 1881 года. М.: Памятники исторической мысли, 1995.
- Исиев Д.А.* Уйгурское государство Йэттишар. М.: Наука, 1981.
- Кадыров А.Н.* Уйгурский советский театр. Алма-Ата: Онер, 1984.
- Камалов А.К.* Уйгуры Казахстана. Астана: Академия государственного управления при Президенте РК, 2016.
- Скачков П.Е., Мясников В.С.* (сост.) Русско-китайские отношения, 1689–1916: официальные документы. М.: Восточная литература, 1958.
- Селицкий И.В.* Кульджинские переселенцы пограничной с Китаем полосы // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. 1904. Т. XX. Вып. 6.
- Федоров Д.* Опыт военно-статистического описания Илийского края. Ч. II. Ташкент: Издание Штаба ТуркВО, 1903.
- Ходжаев А.* Захват цинским Китаем Джунгарии и Восточного Туркестана. Борьба против завоевателей // Китай и соседи в новое и новейшее время / Отв. ред. С.Л. Тихвинский. М.: Наука, 1982. С. 153–195.
- Clark W., Kamalov A.* Uighur Migration across Central Asian Frontiers // Central Asian Survey. 2004. Vol. 23. No. 2. P. 167–182.
- Harris R., Kamalov A.* Nation, Religion and Social Heat: Heritagizing Uyghur

- Mäshräp* in Kazakhstan // *Central Asian Survey*. 2021. Vol. 40. No. 1. P. 9–33. <https://doi.org/10.1080/02634937.2020.1835825>
- Hsü I.* *The Ili Crisis: A Study of Sino-Russian Diplomacy, 1871–1881.* Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Kamalov A.* Birth of Uyghur National History in Semirech'ye // *Oriente Moderno*. 2016. Vol. 96. No. 1. P. 181–196. <https://doi.org/10.1163/22138617-12340099>
- Kamalov A.* Identity of Kazakhstan's Uyghurs: Migration, Homeland, and Language // *Central Asian Affairs*. 2021. Vol. 8. No. 4. P. 319–345. <https://doi.org/10.30965/22142290-12340011>
- Karimova R.U.* On the History of Cultural Traditions Transformation: Arts and Crafts of Kazakhstani Uighurs // *Oriente Moderno*. 2016. No. 96 (1). P. 3–24. <https://doi.org/10.1163/22138617-12340092>
- Kim H.* *Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864–1877.* Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Perdue P.* *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia.* Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Roberts S.* The Uighurs of the Kazakstan Borderlands: Migration and the Nation // *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*. 1998. Vol. 26. No. 3. P. 511–530.

Research Article

Karimova, R.-B.U. Formation of the “Chinese” Segment in the Uyghur Community of Kazakhstan in the Context of the Adaptation of Immigrants from China to the USSR in the 1950–1960s [Formirovanie “kitaiskogo” segmenta v uigurskoi obshchine Kazakhstana v kontekste adaptatsii pereselentsev iz Kitaia v SSSR v 1950–1960-e gody]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 123–140. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010086> EDN: PMWDHY ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Risalat-Bibi Karimova | <http://orcid.org/0000-0003-0696-9034> | risalat.karimova@mail.ru | The R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies (29 Kurmangazy St., Almaty, 050010, Republic of Kazakhstan)

Keywords

USSR, China, Kazakhstan, migration, Uighurs, adaptation, Chinese segment

Abstract

The article examines specific features of adaptation of migrants, focusing on the case of the Uyghurs of Kazakhstan who moved from China to the USSR in the 1950–1960s. Migration from China to the USSR of that period was a top-down process; it was carried out according to an agreement between the governments of the two countries and in line with a general plan within the framework of repatriation campaign pursued by the Soviet government. It also was directly linked to the virgin-and-fallow-lands development campaign in Kazakhstan and was supposed to alleviate labor shortages. Adaptation of migrants to the Soviet environment was shaped in different ways and was specific for each ethnic group. For the Uyghurs, one of the important consequences of the adaptation was a formation of the “Chinese” segment in the Uyghur community of Kazakhstan.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan [number AR08856731] (project “Oral History of Migration of the 1950–1970s from China to Kazakhstan)

References

- Ablazhei, N.N. 2003. Masshtaby i posledstviia vozvratnoi migratsii iz Kitaia v SSSR [The Scale and Consequences of Return Migration from China to the USSR]. In *Sibirskoe obshchestvo v kontekste modernizatsii XVIII–XX vv. Sbornik materialov konferentsii (22–23 sentyabrya 2003 g., Novosibirsk)* [Siberian Society in the Context of Modernization of the 18th–20th Centuries: Conference Proceedings (September 22–23, 2003, Novosibirsk)], edited by V.A. Lamin, 167–175. Novosibirsk: NGU.
- Clark, W., and A. Kamalov. 2004. Uighur Migration across Central Asian Frontiers. *Central Asian Survey* 23 (2): 167–182.
- Isiev, D.A. 1981. *Uigurskoe gosudarstvo Iettishar* [The Uyghur State of Eyyetishar]. Moscow: Nauka.
- Fedorov, D. 1903. *Opyt voenno-statisticheskogo opisaniia Iliiskogo kraia* [Experience of the Military-Statistical Description of the Ili Region]. Pt. II. Tashkent: Izdanie Shtaba TurkVO.
- Harris, R., and A. Kamalov. 2021. Nation, Religion and Social Heat: Heritagizing Uyghur *Mäshräp* in Kazakhstan. *Central Asian Survey* 40 (1): 9–33. <https://doi.org/10.1080/02634937.2020.1835825>
- Hsü, I. 1965. *The Ili Crisis: A Study of Sino-Russian Diplomacy, 1871–1881*. Oxford: Clarendon Press.
- Kadyrov, A.N. 1984. *Uigurskii sovetskii teatr* [Uighur Soviet Theater]. Alma-Ata: Oner.
- Kamalov, A.K. 2016. *Uigury Kazakhstana* [Uighurs of Kazakhstan]. Astana: Akademiia gosudarstvennogo upravleniia pri Prezidente RK.
- Kamalov, A. 2016. Birth of Uyghur National History in Semirech'ye. *Oriente Moderno* 96 (1): 181–196. <https://doi.org/10.1163/22138617-12340099>
- Kamalov, A. 2021. Identity of Kazakhstan's Uyghurs: Migration, Homeland, and Language. *Central Asian Affairs* 8 (4): 319–345. <https://doi.org/10.30965/22142290-12340011>
- Karimova, R.U. 2016. On the History of Cultural Traditions Transformation: Arts and Crafts of Kazakhstani Uighurs. *Oriente Moderno* 96 (1): 3–24. <https://doi.org/10.1163/22138617-12340092>
- Khodzhaev, A. 1982. Zakhvat tsinskim Kitaem Dzhungarii i Vostochnogo Turkestana. Bor'ba protiv zavoievatelei [The Capture by Qing China of Dzungaria and East Turkestan: Battle against Conquerors]. In *Kitai i sosedi v novoe i noveishee vremia* [China and Neighbors in Modern and Contemporary Times], edited by S.L. Tikhvinskii, 153–195. Moscow: Nauka.
- Kim, H. 2004. *Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864–1877*. Stanford: Stanford University Press.
- Perdue, P. 2005. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Roberts, S. 1998. The Uighurs of the Kazakstan Borderlands: Migration and the Nation. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 26 (3): 511–530.

- Skachkov, P.E., and V.S. Miasnikov, eds. 1958. *Russko-kitaiskie otnosheniia, 1689–1916: ofitsial’nye dokumenty* [Russian-Chinese Relations, 1689–1916: Official Documents]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Selitskii, I.V. 1904. Kul’dzhinskie pereselentsy pogranichnoi s Kitaem polosy [Kuldzha Settlers of the Border Strip with China]. *Izvestiia obshchestva arkhologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete* XX (6).
- Voskresenskii, A.D. 1995. *Diplomaticheskaiia istoriia russko-kitaiskogo Sankt-Peterburgskogo dogovora 1881 goda* [Diplomatic History of the Russian-Chinese St. Petersburg Treaty of 1881]. Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli.

ИСТОРИЯ НАУКИ

“ЭТНИЧЕСКИЕ МИГРАНТЫ” И НАЧАЛО ИХ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЕ

П. Лозовиук

Петр Лозовиук | <https://orcid.org/0000-0002-6053-4990> | lozoviuk@ksa.zcu.cz | PhD,
заведующий кафедрой антропологии философского факультета | Западночешский уни-
верситет (Sedláčkova 15, CZ-301 00, Пльзень, Чешская республика)

Ключевые слова

этнические мигранты, история этнографии, немцы Бессарабии, Йозеф Ханика, Чехия

Аннотация

“Этнических мигрантов” можно рассматривать как участников специфического типа миграции, для которого характерно институциональное и материальное упрощение принимающей страной условий миграционного движения исключительно на основе этнического происхождения мигрантов. При этом заявленное такими мигрантами этническое происхождение, как правило, совпадает с этническим происхождением титульной нации, находящейся в принимающей стране. Цель данной статьи – отобразить способ реализации и методологические предпосылки одной из первых попыток этнографического анализа так наз. этнических мигрантов и передать, как тематические и методологические направления вышеупомянутого научного подхода привели к теоретическим инновациям немецкоязычной этнологии послевоенного периода. В качестве примера будут представлены исследования исчезающих этнографических феноменов, проведенные среди бессарабских переселенцев немецкого происхождения на территории тогдашнего протектората Богемии и Моравии.

Информация о финансовой поддержке

Исследование было проведено в рамках проекта “SGS-2022-029” Западночешского университета в г. Пльзень (Чешская Республика).

“Этнических мигрантов” можно определить как участников специфического типа миграции, для которого характерно институциональное и материальное упрощение принимающей страной условий миграционного движения на основе этнического происхождения мигрантов. При этом заявленное такими мигрантами этническое происхождение, как правило, совпадает с этническим происхождением титульной нации, находящейся в целевой стране. Этот способ массового переселения следует обозначить как *novum* XX в.

Статья поступила 28.09.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 21.10.2022

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

Лозовиук П. “Этнические мигранты” и начало их этнографического изучения в Центральной Европе // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 141–157. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010098> EDN: PMWVKE

Lozoviuk, P. 2023. “Etnicheskie migranty” i nachalo ikh etnograficheskogo izucheniia v Tsentral’noi Evrope [On “Ethnic Migrants” and the Beginning of Their Ethnographic Study in Central Europe]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 141–157. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010098> EDN: PMWVKE

и, наряду с созданием национального государства в качестве модели государственного устройства, можно напрямую связать как с политическими событиями того времени, так и с экономическим неравенством, существующим между разными государствами. Несмотря на то, что практика привилегирования мигрантов по принципу их этнического происхождения – довольно распространенное явление для многих стран, наиболее полное понимание этого феномена с точки зрения объема и большой значимости таких миграций для общества в целом раскрывается именно в подходе, примененном в Германии.

История массового “возвращения” немцев, живших за рубежом, на “родину предков” начинается уже в начале 1920-х годов. Первая значительная волна этнической миграции такого типа относится к 1919–1923 гг. и считается прямым следствием процесса политических изменений в Центральной и Юго-Восточной Европе, которые начали происходить после окончания Первой мировой войны. В результате включения обширных областей, заселенных немецкоязычным населением, в иные государственные образования в Германию и Австрию из Польши, Чехословакии, прибалтийских стран, Королевства сербов, хорватов и словенцев, Румынии, Франции и Италии мигрировало приблизительно 1,3–2 млн человек (*Oltmer* 2010: 718). В основном это были представители политической, государственной и экономической элиты, в определенной степени связанные с системой прежнего государственного аппарата. И, несмотря на такое огромное количество эмигрировавших, по объективным оценкам второй половины 1930-х годов за пределами Германии и Австрии все еще находилось около 8,5 млн человек, причислявших себя к немецкой национальности (*Münz, Ohliger* 1998: 402).

Следующим этапом массовой миграции немцев из восточной части континента в западном направлении было в той или иной степени насильственное переселение, организованное на основании межгосударственных договоренностей конца 1930-х годов. Эти миграционные акты распространялись преимущественно на немцев родом из Прибалтики, Бессарабии, Буковины, Словении, Южного Тироля и Волыни. Количество представителей немецких меньшинств, принявших участие в первой, так наз. факультативной фазе выборов в пользу Третьего рейха, составило 450 тыс. человек. Альтернативой отъезду в Германию и получению гражданства Третьего рейха был отказ от коллективных прав меньшинства на родине.

Вышеупомянутые мигранты являлись желанным средством “германизации” для идеологов нового видения европейского устройства. Они в основном были призваны заселять восточные части империи – недавно завоеванные области, где до сих пор доминировало ненемецкое население, которое, согласно представлениям национал-социалистов, в будущем должно быть либо германизировано, либо “устранено”. Ко второй фазе этих миграций можно отнести продолжавшийся с 1943 г. частично организованный, частично стихийный отток немецкого гражданского населения из Юго-Восточной Европы (Югославия, Словакия, Польша, часть Румынии и Украины) в направлении, противоположном приближающейся линии фронта. Вторая фаза предположительно охватила около 1,3 млн человек, однако следует признать, что количественные данные за этот период очень недостоверны. В послевоенный период этнические миграционные потоки уже включали в себя многочисленные группы военных беженцев и (впоследствии) поздних переселенцев.

Феномен “этнической миграции” под видом иммиграции “земляков” на родину предков в ряде европейских стран послевоенного периода являлся очень

оживленной этнологической темой. Развитию этого направления в европейской этнологии послужили начавшиеся в межвоенные годы исследования этнических анклавов и так наз. языковых островов¹, которыми прославилась прежде всего немецкоязычная этнологическая традиция (*Volkskunde*). Именно немецкие этнографы, языковеды, демографы и (антропо)географы уже в 20-х годах XX в. предприняли попытку предложить теоретическо-методологический инструментарий, который позволил бы не только изучать разнообразные анклавы, но и комплексно их анализировать, в том числе в рамках определенного иноэтнического контекста. Важным шагом в этом направлении стала монография о немецкоязычных анклавах, написанная немецким историком и этнографом Вальтером Куном (*Kuhn 1934*)². Эта в свое время очень влиятельная работа была направлена на закрепление теоретической и методологической основы так наз. науки о языковых островах (*Sprachinselforschung*), этнографическое исследование которых было введено в качестве специальной этнографической субдисциплины (*Sprachinselvolkskunde*) с выраженными междисциплинарными компонентами.

В послевоенное время способ мышления, сформировавшийся в рамках этнографического изучения этноязыковых анклавов, повлиял на этнологический анализ масштабных миграционных потоков, с которыми сталкивалась Германия во второй половине XX в. Цель данной статьи – отобразить способ реализации и методологические предпосылки одной из первых попыток этнографического анализа так наз. этнических мигрантов и передать, как тематические и методологические направления вышеупомянутого научного подхода привели к теоретическим инновациям немецкоязычной этнологии послевоенного периода. В качестве примера будут представлены исследования исчезающих этнографических феноменов, проведенные среди бессарабских переселенцев немецкого происхождения на территории тогдашнего протектората Богемии и Моравии.

Бессарабские немцы как специфическая этнографическая группа

Бессарабские немцы принадлежали к тем восточноевропейским этническим группам, которые смогли сформироваться только в начале XIX в. в результате организованных миграций центральноевропейского населения на окраины расширившейся Российской империи. Вместе с представителями других этнических групп, прежде всего болгар, гагаузов, русских, украинцев, а также албанцев и поляков, немецкоязычные колонисты способствовали тому, что районы Бессарабии, обезлюдившие в результате российской завоевательной политики, были заселены экономически грамотным и политически надежным населением³. Массовый приток переселенцев из Центральной Европы в тогдашнюю Новороссию обеспечил царский указ от февраля 1804 г.

Первые колонисты из немецкоязычных стран прибыли в Буджак (так в русскоязычной и украинскоязычной литературе называется южная часть исторического ландшафта Бессарабии) в 1813 г., но их приток продолжался до 1840-х годов. В этот период материнские колонии были основаны переселенцами из нескольких областей Центральной Европы, в частности Вюртемберга, Баварии, Мекленбурга, Померании, Пруссии и центральной Польши⁴. Богемия (*Böhmen*) также спорадически упоминается среди мест отправления мигрантов; следовательно (исходя из случаев, происходивших в других областях Юго-Восточной Европы, куда направлялись колонисты из чешских земель) можно предполо-

жить, что в той или иной степени небольшие группы чехов могли переселяться в Буджак вместе с чешскими немцами (ср.: *Lozoviuk* 1998). Из негерманских районов вместе с немцами приезжали мигранты из франкоязычных кантонов Швейцарии и из самой Франции (*Капустин, Радова* 2005: 226). Территориальное расширение немецкоязычного района в Буджаке происходило и в более поздние годы, но исключительно за счет вторичной колонизации.

Жители вновь основанных поселений были наделены широким кругом привилегий, которые были закреплены в специальном законе 1817 г. (Там же: 229). Кроме того, немецкие колонии пользовались местной автономией, которая касалась, в частности, трех уровней: 1) местного самоуправления (включая использование немецкого языка в качестве локального официального языка), 2) сферы образования и 3) религиозной сферы. Благодаря громким выступлениям как славянофилов, так и русских либералов царское правительство было вынуждено отменить привилегии немецкого населения – аналогично привилегиям других нерусских групп в России – в 1871 г. (Там же: 230). Тем не менее немецкие колонии в Бессарабии продолжали развиваться в экономическом, культурном и демографическом плане, что стало предпосылкой для дальнейшего территориального расширения немецкоязычных поселений в форме внутренней колонизации (*Schlarb* 2014)⁵.

Результатом колонизационной политики Российской империи в южной Бессарабии, в которой кроме немцев участвовали в основном русские, украинцы, болгары, гагаузы и еще несколько менее многочисленных этнических групп, стало формирование на относительно небольшой территории конгломерата, разнообразного в языковом, конфессиональном, этническом и культурном отношении. Согласно результатам румынской переписи 1930 г., в Бессарабии проживало 2,8 млн человек, из которых 56,2% принадлежали к молдавскому или румыноязычному населению, 12,3% объявили себя русскими, 11% – украинцами, 7,2% – евреями, 5,7% – болгарами и 3,4% – гагаузами. Немцы составляли 2,8% всего населения региона (81 089 человек) (*Schlarb* 2014).

В результате националистической политики, проводимой румынским государством, в 1920-х и особенно в 1930-х годах по всей стране обострились межэтническая напряженность и проявления открытой дискриминации в отношении нерумынских народов. В немецких поселениях Буджака это проявилось в запрете преподавания немецкого языка в школах (*Jachomowski* 2010: 132) и в ограничении деятельности учреждений местных меньшинств. В ответ на эти меры немецкая сторона стала устанавливать более тесные контакты с образовательными организациями непосредственно из рейха и создавать свои собственные ассоциации самопомощи, такие как “Бессарабское немецкое движение обновления. Служба народу” (*Bessarabische Deutsche Erneuerungsbewegung, Volksdienst*), целью которого было содействие развитию жизни немецкого меньшинства при поддержке из рейха (ср.: *Glass* 1996: 515–518).

Значительным поворотным моментом в жизни бессарабских немцев стал 1939 г., летом которого Третий рейх и Советский Союз заключили договор о ненападении, включавший “секретный протокол” о взаимном разделе сфер влияния в Восточной Европе. В сентябре 1939 г. был заключен еще один германо-советский договор о дружбе, который также включал одно секретное соглашение, касающееся переселения бессарабских немцев. Между СССР и Третьим рейхом было достигнуто еще несколько подобных договоренностей (*Jachomowski* 2010: 132)⁶. Согласно этим соглашениям, этническим немцам было позволено сделать выбор в пользу Третьего рейха и впоследствии пересе-

литься в Германию. Эвакуация немецкого населения из Бессарабии проходила в несколько этапов (с сентября 1940 г. по апрель 1941 г.) и в общей сложности охватила практически все немецкое население страны, в конкретных цифрах – 93 548⁷ человек⁸. Переселение бессарабских немцев было организовано из рейха учреждением под названием “Координационный центр немецких соплеменников” (*Die Volksdeutsche Mittelstelle*)⁹. Шесть тысяч семей из восточных областей СССР и еще несколько тысяч из Западной Украины были перемещены советскими властями на покинутые немцами места. Задача переселенцев заключалась в том, чтобы взять под контроль агропромышленные предприятия, оставленные немцами, и создать колхозы на освободившихся сельскохозяйственных землях (*Кубякин 2014: 357*).

Организованные перевозки бессарабских немцев со второй половины 1940 г. были направлены примерно в 800 временных сборочных лагерей, которые располагались в основном в Саксонии, Судетской области и (в меньшей степени) в других регионах рейха, по преимуществу в Баварии, Тюрингии и Австрии (*Schmidt 2008: 325*). К 1944 г. большинство мигрантов находилось в рейхсгау Данциг-Западная Пруссия и Вартеланд (*Jachotowski 2010: 133*) – районах, в которых новоприбывшие должны были выступать в качестве своего рода “германизирующего элемента”. Более мелкие группы были обнаружены на территории генерал-губернаторства, современной Словении, а также в протекторате Богемии и Моравии (*Schmidt 2008: 330; Brandes 2015: 175*).

“Степные немцы” и их этнографическое изучение

Интересный и до сих пор не упоминавшийся этап в развитии немецкой сравнительной этнологии (*vergleichende Volkskunde*)¹⁰ представляет собой этнографическое изучение этих бессарабских иммигрантов в рейхе, которое было организовано основателем этого научного направления, последним ординарным профессором немецкой этнографии в Пражском университете Йозефом Ханикой¹¹, принадлежавшим к группе так наз. исследователей языковых островов (*Sprachinselforscher*), ориентировавшихся на изучение немецкоязычных анклавов в Восточной Европе. Первоначально отправной точкой для данного исследования стала традиционная методология, распространенная в этнографии этнических анклавов (*Sprachinselvolskunde*). Однако в связи с динамичным изменением предмета изучения необходимо было рассмотреть возможность модификации общего подхода к сбору этнографических данных, а также способа их оценки. Таким образом, можно сделать вывод о структурном сходстве с инновациями в антропологических исследованиях, которые почти одновременно с немецкой “этнографией изгнанников” (*Vertriebenenvolkskunde*) ввела Манчестерская школа антропологии на основе своих исследований среди мигрантов на юге Африки.

Переписка Ханики с представителями Райхенбергского института¹² и партийными чиновниками (НСДАП) из Судетского гауляйтунга показывает, что идея изучения культуры бессарабских немцев в их новой среде возникла уже в 1940 г., сразу после их переселения в Центральную Европу. Похоже, что это исследование было инициировано непосредственно гауляйтунгом, который поддерживал его материально и политически на протяжении всего периода (AAVCR: Dok. 1)¹³. Планируемая научная работа должна была опираться на уже реализованные начинания, которые поставили перед собой цель задокументировать диалекты бессарабских немцев (*Ibid.: Dok. 8*)¹⁴. Собранный фило-

логический материал должен был дополняться информацией о народной или же национальной культуре соответствующей группы мигрантов. Кроме того, формальным вдохновением для организаторов широкомасштабного исследования послужила работа по проекту межвоенного периода “Атлас немецкого народоведения”.

Поскольку бессарабско-немецкие лагеря предоставляли уникальную возможность “надежно зафиксировать наиболее ценный народный материал и сохранить его для научных целей”, Ханике было поручено провести “исследования, желательные с точки зрения этнографического изучения” (Ibid.: Dok. 1). По поручению гауляйтунга и с помощью Райхенбергского института он должен был разработать для этой цели научный “рабочий план”, а также позаботиться об организации всего процесса (Ibid.: Dok. 4). Одной из центральных задач этой работы было проведение этнографических “спасательных исследований”, поскольку, как утверждал председатель правительства (*Regierungspräsident*) в городе Карлсбад Вильгельм Себековский в письме от ноября 1940 г. в гауляйтунг в Райхенберге (Либереце), это, по его мнению, была последняя возможность “поднять старые (культурные) сокровища, так как они могут быть вскоре потеряны” (Ibid.: Dok. 2). “Это факт, – говорится в другой части документа, – что мы лучше информированы, например, о тибетцах, чем о тех частях некоторых немецких племен (*Volksstämme*), которые десятилетиями или даже веками не участвовали в живом духовном кровотоке немецкого народа”. Именно поэтому было принято решение о необходимости более тщательного этнографического изучения этих немцев, “которые, безусловно, обладают многими специфическими (культурными) ценностями” (Ibid.: Dok. 2).

Сначала предполагалось сосредоточить внимание исключительно на сборе бессарабско-немецких нарративных материалов в бессарабско-немецких лагерях в районе рейхсгау Судетенланд (Ibid.: Dok. 22). В плане архивных материалов особенно выделяются лагеря в Ческой-Каменице, Требендорфе и Мариенбаде (Ibid.: Dok. 18). Однако, по словам Ханики, для того, чтобы исследовательский проект “дал более полное представление о бессарабско-немецкой этнической группе, необходимо было включить и лагеря за пределами нашего гау” (Ibid.: Dok. 24). Поэтому этнографическая деятельность рассредоточилась и на ряд других мест, где Ханике пришлось прибегнуть к помощи добровольцев из отдельных лагерей или заинтересованной местной общественности.

Для практического осуществления работы по сбору материала в дополнение к вопроснику Ханика составил отдельную “инструкцию”, которая ориентировалась “на общие области материала и выделяла соответствующие вопросы” (Ibid.: Dok. 10). Это позволило привлечь к сбору информации многочисленных непрофессионалов из числа как переселенцев, так и коренных жителей. Задача этих сотрудников по преимуществу состояла в заполнении анкет, подготовленных Ханикой на основе опросов бессарабско-немецких информантов, за что им также выплачивалось “рабочее вознаграждение”.

Ханика не только выступал в качестве “экспертного руководителя” всей акции, но и являлся посредником между учреждением, где собранные данные временно архивировались¹⁵, и полевым персоналом. Это влекло за собой, помимо прочего, необходимость решения различных прагматических проблем, особенно тех, которые касались размера вознаграждения сотрудников, занимающихся сбором материала. Например, в письме от января 1941 г. Фердинанд Вагнер, бессарабский немец из лагеря № 115 в Ческой-Каменице, просил Ханику выплатить ему единовременную сумму в размере 450 рейхсмарок (Ibid.:

Док. 11). Из их переписки следует, что Вагнер неоднократно требовал у Ханики повышения зарплаты. Следует отметить и то, что Вагнер был одним из самых важных сотрудников Ханики. Он не только механически заполнял анкеты, подготовленные Ханикой, но и стал автором нескольких рукописных статей. Одна из них, под названием “Бессарабские немцы как крестьяне”¹⁶, информировала об основных исторических и этнографических реалиях бессарабских немцев и, безусловно, стала для Ханики и его сотрудников введением в данную тему.

Вагнер даже написал для Ханики один обширный (в объеме 115 страниц) этнографический текст под названием “Жизнь немцев в Бессарабской степи”¹⁷. Эта рукопись была создана благодаря знанию Вагнером ситуации в Бессарабии и на основе интервью, которые он вел с рядом переселенцев. В работе рассмотрены традиционные для немецкой этнографии того времени темы, такие как материальная культура, язык (диалектные подразделения), народная пища, условия окружающей среды бессарабско-немецких поселений, их структура, религиозная ситуация, народная медицина (включая магические практики) и т.д. Значительное внимание уделялось обычаям, традициям и различным фольклорным жанрам бессарабских немцев, которые документированы многочисленными примерами (песнями, легендами, пословицами, поговорками и т.д.). С точки зрения межэтнических отношений особый интерес представляет информация, касающаяся контактов, существовавших между немецкими колонистами и представителями других этнических групп в Буджаке. Текст, который должен был стать “полной картиной немецкой жизни в Бессарабии” (SOACH: 115), завершается несколькими страницами размышлений о причинах, по которым бессарабские немцы не поддались ассимиляции в инонациональной среде (Ibid.: 111–115). В этом контексте Вагнер упоминает параллели и различия в историческом развитии бессарабских немцев с иной группой, которая тоже в это время была переселена в рейх – вольнскими немцами (*Wolhyniendeutsche*). Это единственный отрывок в рассматриваемом тексте, который выходит за рамки описательного рассказа и в котором его автор осмеливается выразить свои собственные мысли.

Хотя работу, проведенную Вагнером, в полном смысле слова нельзя назвать этнографическим исследованием, а его рукопись представляла собой коллекцию более или менее “сырых” эмпирических данных, его текст является ценным источником для понимания культурных и языковых реалий уже не существующих “степных немцев”. Ханика ответил на работу Вагнера несколькими десятками вопросов, на которые явно ожидал дополнительных ответов от автора. В какой степени Вагнер смог откликнуться на просьбу Ханики дополнить и, конечно, расширить рукопись, неизвестно. Показательным для современной ситуации и исторической судьбы изучаемого немецкого меньшинства является то, что Вагнер закончил свой текст в следующем меланхолическом духе: “Как и каждый бессарабец, я тоже с меланхолией вспоминаю нашу покинутую родину, и оплакиваю не столько свое имущество, которое мне пришлось отдать, сколько задачи, которые были поставлены перед нами и в выполнении которых я участвовал на передовой и с самоотверженностью, неизвестной в рейхе” (Ibid.: 115).

Вероятно, самой выдающейся личностью среди этнографов-любителей, участвовавших в исследовательской кампании Ханики, был Альберт Брош, который уже в то время был известен как “успешный собиратель народных песен”. Часовщик по профессии и уроженец западно-чешского города Эгер (Cheb), Брош являлся “хорошим другом профессора Юнгбауэра” из пражского Немецкого университета (Ibid.: 2). Свою этнографическую деятельность он на-

чал развивать уже в межвоенный период под влиянием и руководством Адольфа Хауффена и стал известен как искусный собиратель судето-немецкого фольклора, особенно песен, из Эгерланда и Шумава (*Weinmann* 1985: 90). О том, что Брош был опытным исследователем народного творчества, свидетельствует тот факт, что уже зимой 1939–1940 гг. он по своей инициативе посетил переселенных немцев Волыни с намерением провести среди них сбор народных песен (*Ibid.*: 2). Помимо соратников-любителей, Ханика рассчитывал на поддержку своих судето-немецких коллег, в том числе Франца Беранека и Ганса Кляйна (*Ibid.*: 24).

Наиболее активная фаза опросной кампании пришлась на первые годы войны. Уже первые опросы в лагере Требенсдорф показали, “что поселенцы не так продуктивны в плане народной песни, как более ранние (пришедшие в Германию. – П.Л.) группы из Волыни и Галиции, однако ошибочно было бы полагать, что у них вообще нет народных песен” (*Ibid.*: 22). По мере нарастания трудностей из-за продолжающейся войны работа над проектом постепенно прекратилась, и записи больше не могли быть оценены. Сами судетские немцы стали беженцами, и после 1945 г. материал был недоступен для немецких (и до недавнего времени также чешских) этнологов.

От *Sprachinselvekskunde* к социально ориентированной этнографии

За лингвистическим и этнографическим интересом к национальным анклавам в межвоенный период стояло аксиоматическое убеждение, что в ситуации языкового острова можно наблюдать и изучать архаичные социальные явления в ясной и сжатой форме (*Jungbauer* 1930b: 21), что уже считалось невозможным на родине предков колонистов. Уклад немецкоязычных меньшинств рассматривался как пример исконно немецкого образа жизни, на который индустриализация и урбанизация не повлияли или повлияли незначительно. Поэтому отдельные населенные пункты, заселяемые потомками немецкоязычных колонистов, рассматривались не только как национальные “оазисы” в море иноэтничного пространства, но и как “культурные консервы”. По этой причине исчезающие формы старой традиции, описание которых велось в среде относительно прозрачных, преимущественно сельских обществ, были признаны подходящими объектами для этнографического изучения.

Напротив, в реформированной фолькскунде послевоенного периода преобладала тенденция интерпретировать языковые анклавы как зоны контакта двух или более этнических групп, а не как национальные “острова”. Послевоенная европейская этнология (*Ethnologia Europaea*) подчеркивала важность межэтнического аспекта в повседневной жизни жителей этнических анклавов, тогда как их архаичности и традиционализму уже не придавалось такого значения. Наиболее системно это происходило в исследовании так наз. межэтнических отношений; центральной фигурой в этой области была немецкий этнолог Ингеборг Вебер-Келлерманн (ср.: *Weber-Kellermann* 1959)¹⁸. Именно Вебер-Келлерманн, первоначально исходя из традиции *Sprachinselvekskunde*, решила “деэтнизировать” и “деромантизировать” довоенную этнографию языковых островов (ср.: *Ibid.*: 1967). Тем самым она задала новый курс на изучение лингвистически смешанных территорий в немецкой этнологии, который впоследствии перерос в исследование широко понимаемых этнических процессов (*Interethnik*¹⁹), а затем – в межкультурную коммуникацию (ср.: *Лозовюк* 2015: 173).

Другим примером инновационной оценки этнографического изучения этнических анклавов межвоенного периода является попытка расширить сферу исследования немецкой этнографии до границ, затрагивающих тематику социокультурных и демографических изменений, вызванных военной ситуацией. Важной научной темой, над которой Йозеф Ханика работал в послевоенный период, являлась проблема немецкого населения, депортированного из Восточной Европы в оккупированные зоны Западной Германии. Самым значительным его достижением в этой области стало обобщенное методическое пособие 1957 г., которое тематизировало этнографическое осмысление культурных изменений, последовавших за массовыми вынужденными миграциями (*Hanika* 1957).

Преодолев трудности послевоенного периода (подробнее см.: *Zückert* 2001: 216), Ханика попытался вернуться к своей академической работе в новой баварской среде. Кроме преподавательской и организационной деятельности в Мюнхенском университете одним из самых значительных его достижений стало написание вышеупомянутого “методического руководства по исследованию”, в котором он сформулировал новый подход к этнографическому осмыслению культурных процессов, вызванных массовыми миграциями (*Hanika* 1957). Это исследование Ханики являлось одной из первых теоретических работ²⁰, ставших сигналом смены парадигмы в немецкой послевоенной этнологии, которая заключалась в том, что в центр этнографического интереса была поставлена динамика культурных изменений, вызванных миграционными перемещениями.

Научной общественности до сих пор не было известно, что инновационный вклад Ханики в немецкую послевоенную этнографию был основан и в некотором смысле построен на его более ранних исследованиях, которые он и его соратники проводили еще во время войны в сборных лагерях бессарабских немцев. Наиболее убедительным аргументом в поддержку этого заключения является то, что данная работа Ханики имеет явные параллели с более ранней рукописью военного времени, в которой он предложил “план” этнографических записей переселенных бессарабских немцев (*Hanika* n.d.). Однако, в отличие от рукописи, опубликованная работа содержит также теоретические отрывки, в которых автор стремится пролить свет на динамику культурных изменений, вызванных миграцией, с новой этнографической точки зрения.

В своей работе Ханика приходит к выводу, что этнографические исследования должны быть направлены не на фиксацию “традиционной” культуры, а на осмысление изменений в социальной структуре, вызванных притоком мигрантов в иммигрантские населенные пункты. Что происходит в этнографическом, социальном, культурном и психологическом плане, спрашивал Ханика, “когда люди, образующие местное сообщество, связанные традициями и происхождением, внезапно вынуждены покинуть свою родину в результате внешнего импульса” (*Hanika* 1957: 15)? “Наш главный этнографический вопрос в области германских племенных исследований заключается в том, чтобы выяснить, как эти племена (*Stämme*. – *П.Л.*) и подплемена (*Schläge*. – *П.Л.*) реагируют на потерю родины и расселение” (*Ibid.*: 145)? Какую форму примет “перенос патриархальных слоев крестьянства (*Bauernvolk*. – *П.Л.*) из юго-восточной Европы в высокоиндустриальную (и урбанизированную) среду западной Германии” (*Ibid.*)?

Поиск ответов на эти и другие вопросы в конечном итоге привел к изучению процессов социальной и культурной интеграции в новой среде или искоренению из нее. Общим знаменателем подобных размышлений стала фраза “трансформация через миграцию”, где динамичные процессы ассимиляции

изучались с точки зрения как коренного населения, так и приезжих. Особое значение для культурной трансформации традиции, по мнению Ханики, имел травматический, intersubjectively разделяемый опыт, связанный с вынужденным перемещением. Несмотря на некоторые, сегодня уже не актуальные аспекты²¹, упомянутая книга Ханики поднимает вопрос о том, какую роль должны играть этнологи в осмыслении подобных социальных явлений; например, в осознании нынешних массовых миграционных потоков, которые направляются в страны ЕС. Очевидно, что Ханика, как и некоторые немецкие этносоциологи (Вильгельм Эмиль Мюльман²², Ойген Лемберг или Эмерих Френцис²³), считал, что в задачу “новой” этнографии входит изучение основ формирования новых обществ в ходе миграционных процессов. Этот подход должен был в конечном итоге привести к “тесному и плодотворному соприкосновению между народоведением и дисциплинами социальных наук” (*Hanika* 1957: 10).

Вероятно, единственным автором, писавшим об исследованиях Ханики в военный период, был баварский историк и этнолог Тобиас Вегер. Вместе с тем следует отметить, что его критическая аргументация, касающаяся вклада Ханики в развитие дисциплины в Германии, не кажется вполне убедительной, особенно по причине следующих двух пунктов. Во-первых, Ханика был обвинен в том, что посредством этих исследований принимал участие в расистской и политической категоризации населения нацистским режимом, а значит, и в нацистской этнической политике (*Volkstumspolitik*) и расово оправданной войне (*Weger* 2006: 191–192). Во-вторых, его новаторские достижения в послевоенной немецкой этнографии рассматриваются в слишком релятивной перспективе. В случае *Vertriebenenvolkskunde* Ханики, по словам Вегера, речь идет не о “инновационном подходе, а о преемственности нацистских парадигм”, о чем якобы свидетельствует терминология, используемая Ханикой (*Weger* 2006: 207).

О политической актуальности изучаемого этнографического исследования свидетельствует тот факт, что импульс к его проведению исходил от представителей местной политической власти, которая его и достаточно финансово обеспечила. С другой стороны, следует отметить, что Ханике была предоставлена значительная свобода в способе его проведения. Бессарабские немцы воспринимались как отдельная этническая группа, этнографические особенности которой должны были быть зафиксированы в наиболее полной форме, поскольку предполагалось, что их ассимиляция в новой среде произойдет очень скоро. Сбор эмпирических данных методично проводился в духе традиционной межвоенной *Volkskunde*, но их оценку уже нельзя было осуществлять по объективным причинам. Таким образом, была реализована только лишь первая запланированная задача – сохранение оригинального этнографического материала “для научных целей”. Каким способом эти материалы должны были быть в дальнейшем обработаны и использованы в политических целях, мы сегодня можем только догадываться. Несомненно, этнографическая деятельность Ханики военного периода характеризуется этнополитической радикализацией, которая усиливалась с течением времени и в конечном итоге достигла кульминации в его национал-социалистическом образе мышления. Публикации Йозефа Ханики того времени, ориентированные на расовые исследования, являются ярким тому подтверждением. Тем не менее вышеупомянутые архивные материалы служат скорее свидетельством того, что в случае изучения бессарабских переселенцев речь шла в первую очередь об исключительно этнографическом предприятии, целью которого действительно было документирование народной культуры мигрантов, которая уже находилась в процессе исчезновения.

Примечания

¹ Однако истоки этого исследовательского направления берут начало в середине XIX в. (см.: *Schott* 1842).

² Новаторский вклад в эту проблематику также внесла статья профессора этнографии Немецкого университета в Праге Густава Юнгбауэра (*Jungbauer* 1930a).

³ Об истории и реализации этих миграций см., напр.: *Грек, Руссев* 2011; *Киссе и др.* 2014.

⁴ Обзор их регионального происхождения см.: *Schmidt* 2008: 86.

⁵ О процессе покупки сельскохозяйственных земель немецкими колонистами в южных регионах Российской империи во второй половине XIX в. см.: *Капустин, Радова* 2005: 232–234.

⁶ Одним из них было соглашение от 5 сентября 1940 г., в котором оговаривались условия переселения немцев из Бессарабии и Буковины. Полное название этого соглашения: “Der deutsch-sowjetische Staatsvertrag über die Umsiedlung der Volksdeutschen aus Bessarabien und der Nord-Bukowina. Vereinbarung zwischen der Deutschen Reichsregierung und der Regierung der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken über die Umsiedlung der deutschstämmigen Bevölkerung aus den Gebieten von Bessarabien und der Nördlichen Bukowina in das Deutsche Reich” (*Schieder* 1957: 134E–145E).

⁷ В работах таких авторов, как Дирк Яхомовски (*Jachomowski* 2010: 133) и Уте Шмидт (*Schmidt* 2008: 317) наблюдаются незначительные различия в данных, касающихся количества немецких мигрантов. Оба автора сообщают о 93 318 зарегистрированных перемещенных лицах; Корнелия Шларб (*Schlarb* 2014) называет следующую цифру – 93 342 человека. Примечательно, что кроме немцев заинтересованность в переезде в Германию выразили и некоторые другие жители Буджака, среди которых были даже евреи (*Jachomowski* 2010: 133).

⁸ Die Umsiedlung Stand I. Juli 1942. Überliefert im Bundesarchiv Bestand NS 19 (Persönlicher Stab des Reichsführers SS). Akte 2743. S. 6. [http://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/umsiedlung-statistik\[1\].pdf](http://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/umsiedlung-statistik[1].pdf) (дата посещения: 23.10.2015).

⁹ Более подробно об истории, организации, задачах и практической деятельности этого учреждения см.: *Görlich* 2014.

¹⁰ Насколько мне известно, единственным автором, обратившим внимание на этот аспект деятельности Ханики, помимо автора данного текста, был Тобиас Вегер (*Weger* 2006: 191).

¹¹ О карьере Ханики в Немецком университете в Праге и о его значении для судето-немецкой этнографии в целом см.: *Lozoviuk* 2008; *Лозовиук* 2020.

¹² Речь идет о Судето-немецком институте региональных и народных исследований (*Sudetendeutsche Anstalt für Landes- und Volksforschung*), находившемся в северочешском городе Либерец (Reichenberg).

¹³ Цитируемые документы хранятся в архиве Академии наук ЧР в Праге (AAVČR). На момент оценки фонды не были обработаны, нумерация отдельных архивных документов была выполнена автором данного текста.

¹⁴ Лингвистические исследования были проведены в пятидесяти бессарабско-немецких лагерях с помощью так наз. предложений Венкера (*Wenker-Sätze*).

¹⁵ Что должно было произойти с оригинальными записями после проведения оценки, оставалось неясным. В письме от 29 января 1941 г., адресованном Судетско-немецкому институту региональных и народных исследований, Ханика предложил отправить их в Штутгарт, поскольку, как он написал, “бессараб-

ские немцы для нас лишь преходящее явление” (AAVČR: Dok. 17). В Штутгарте начиная с 1917 г. работал Немецкий институт зарубежья (*Deutsches Ausland-Institut*), одной из важных задач которого было изучение немцев, живущих за границей.

¹⁶ Wagner Ferdinand “Die Bessarabiendeutschen als Bauern” (1941) (AAVČR: Dok. 14).

¹⁷ Wagner Ferdinand “Deutsches Leben in der bessarabischen Steppe” (SOACH).

¹⁸ Вебер-Келлерманн в какой-то степени можно назвать ученицей и – на первых этапах ее академической деятельности – даже восторженной поклонницей Вальтера Куна, но это не помешало ей впоследствии направить значительную часть своей критики довоенного *Sprachinselvolkskunde* на работы своего бывшего наставника.

¹⁹ Межэтнические исследования в немецкой этнологии были сосредоточены на изучении явлений культурного обмена и взаимоотношений между представителями народов, находящихся в непосредственном контакте.

²⁰ О Ханике неоднократно положительно высказывался, например, Ульрих Толксдорф, который считал его исследовательское направление методологически образцовым для всей (немецкой) этнографии того времени (*Tolksdorf* 1987: 198).

²¹ Речь идет о традиционных явлениях народной культуры, которые, по мнению Ханики, этнограф тоже должен был фиксировать во время исследований, проводимых среди этнических переселенцев.

²² Вклад Мюльмана в немецкую этнологию и этносоциологию рассматривается на русском языке в монографии Геннадия Евгеньевича Маркова (*Марков* 2004: 202–218, 307–321).

²³ О карьере этих двух ученых см.: *Лозовюк* 2015: 178–179, 173–175.

Источники и материалы

AAVČR – Archiv AV ČR Praha. Fond: Sudetoněmecký vlastivědný ústav v Liberci. Sudetoněmecký Archiv/Sudetendeutsches Archiv 17.–20. století.

Görlich 2014 – *Görlich F.* Volksdeutsche Mittelstelle (VoMi) // Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa. 2014. ome-lexikon.uni-oldenburg.de/55550.html

Hanika n.d. – *Hanika J.* Plan für die volkskundlichen Aufnahmen in den Lagern der deutschen Umsiedler aus Bessarabien (Manuskript aus dem AAVČR. Fond: Sudetoněmecký vlastivědný ústav v Liberci. Sudetoněmecký Archiv/Sudetendeutsches Archiv 17.–20. století).

Schlarb 2014 – *Schlarb C.* Bessarabien // Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa. 2014. ome-lexikon.uni-oldenburg.de/p32551

SOACH – Státní okresní archiv Cheb. Fond č. 35: Hanika Josef, Dr. Inv. č. 112 Wagner, Ferdinand: Die Bessarabier-Deutschen als Bauer (Němci z Besarábie jako sedláci), strojopis, doplňující korespondence (mj. 1 fotografie) 1941.

Научная литература

Грек И.Ф., Руссев Н.Д. 1812 – поворотный год в истории Буджака и “задунайских переселенцев”. Кишинев: Stratum Plus, 2011.

Капустин С., Радова О. К вопросу об этнокультурном и демографическом развитии немцев Бессарабии в XIX – начале XX вв. // Нові етноісторич-

- ні виміри. Матеріали II Міжнародного наукового семінару “Кайндлівські читання” / Под ред. Р.Ф. Кайндль. Чернівці: Прут, 2005. С. 226–240.
- Киссе И.А., Пригарин А.А., Станко В.Н.* (ред.) Буджак: историко-этнографические очерки юго-западных районов Одесчины. Одесса: PostScriptUm, 2014.
- Кубякин В.В.* Сочинение на заданную тему или Откуда есть пошло местечко Тарутино в Буджаке. Арциз: ФОП Петров О.С., 2014.
- Лозовюк П.* Нечешские богемцы как теоретики этничности и национализма // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 169–190.
- Лозовюк П.* Между наукой и идеологией. История немецкоязычной этнографии чешских земель // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2020. Т. 65 (4). С. 1162–1185. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu02.2020.409>
- Марков Г.Е.* Немецкая этнология: учебное пособие для вузов. М.: Академический Проект, 2004.
- Brandes D.* Germanizovat a vysídlit. Nacistická národnostní politika v českých zemích. Praha: Prostor, 2015.
- Glass H.* Zerbrochene Nachbarschaft. Das deutsch-jüdische Verhältnis in Rumänien (1918–1938). München: Oldenbourg Verlag, 1996.
- Hanika J.* Volkskundliche Wandlungen durch Heimatverlust und Zwangswanderung. Methodische Forschungsanleitung am Beispiel der deutschen Gegenwart. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1957.
- Jachomowski D.* Deutsche aus Bessarabien // Lexikon der Vertreibungen. Deportation, Zwangsaussiedlung und ethnische Säuberung im Europa des 20. Jahrhunderts / Hrsg. D. Brandes, H. Sundhaussen, S. Troebst. Wien: Boehlau Verlag, 2010. S. 131–133.
- Jungbauer G.* Sprachinselvolkskunde // Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde. 1930a. Bd. 3: Nr. 4. S. 143–150; Nr. 5. S. 196–204; Nr. 6. S. 244–256.
- Jungbauer G.* Die deutsche Volkskunde in der Tschechoslowakei // Deutsche Volkskunde im ausserdeutschen Osten / Hrsg. G. Brandsch et al. Berlin: 1930b. S. 1–25.
- Kuhn W.* Deutsche Sprachinsel-Forschung. Geschichte, Aufgaben, Verfahren. Plauen i.V.: G. Wolff, 1934.
- Lozoviuk P.* Němečtí vystěhovalci z českých zemí a jejich jazykové ostrovy v jihovýchodní Evropě // Češi v cizině. 1998. № 10. С. 39–87.
- Lozoviuk P.* Interethnik im Wissenschaftsprozess. Deutschsprachige Volkskunde in Böhmen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2008.
- Münz R., Ohliger R.* Privilegierte Migration – Deutsche aus Ostmittel- und Osteuropa // Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte. 1998. Nr. XXVII. S. 401–445.
- Oltmer J.* Erster Weltkrieg // Lexikon der Vertreibungen. Deportation, Zwangsaussiedlung und ethnische Säuberung im Europa des 20. Jahrhunderts / Hrsg. D. Brandes, H. Sundhaussen, S. Troebst. Wien: Boehlau Verlag, 2010. S. 716–719.
- Schieder T.* (ed.) Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mittleuropa. Bd. III, Das Schicksal der Deutschen in Rumänien. Berlin: Bundesministerium für Vertriebene, 1957.
- Schmidt U.* Bessarabien. Deutsche Kolonisten am Schwarzen Meer. Potsdam: Deutsches Kulturforum, 2008.
- Schott A.* Die deutschen Kolonien in Piemont: Ihr Land, ihre Mundart und Herkunft. Ein Beitrag zur Geschichte der Alpen. Stuttgart: J.G. Cotta'scher Verlag, 1842.
- Tolksdorf U.* Zum Stand der ostdeutschen Volkskundeforschung // Flüchtlinge und Vertriebene in der westdeutschen Nachkriegsgeschichte. Bilanzierung der

- Forschung und Perspektiven für die künftige Forschungsarbeit / Hrsg. R. Schulze, D. von der Brelie-Lewien, H. Grebing. Hildesheim: August Lax, 1987. S. 196–200.
- Weber-Kellermann I.* Probleme interethnischer Forschungen in Südosteuropa // *Ethnologia Europaea*. 1967. Nr. 1. S. 218–231.
- Weber-Kellermann I.* Zur Frage der interethnischen Beziehungen in der Sprachinselvolkskunde // *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. 1959. Nr. 62. S. 19–47.
- Weger T.* “Völkische Wissenschaft” zwischen Prag, Eger und München. Das Beispiel Josef Hanika // *Geschichtsschreibung zu den böhmischen Ländern im 20. Jahrhundert. Wissenschaftstraditionen – Institutionen – Diskurse* / Hrsg. C. Brenner et al. München: Collegium Carolinum, 2006. S. 177–208.
- Weinmann J.* Egerländer biografisches Lexikon. Bd. 1 (A–M). Männedorf: J. Weinmann, 1985.
- Zückert M.* Josef Hanika (1900–1963) Volkskundler. Zwischen wissenschaftlicher Forschung und “Volkstumskampf” // *Prager Professoren 1938–1948. Zwischen Wissenschaft und Politik* / Hrsg. M. Gletter, A. Mišková. Essen: Klartext, 2001. S. 205–220.

Research Article

Lozoviuk, P. On “Ethnic Migrants” and the Beginning of Their Ethnographic Study in Central Europe [“Etnicheskie migranty” i nachalo ikh etnograficheskogo izucheniia v Tsentral’noi Evrope]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 141–157. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010098> EDN: PMWVKE ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Petr Lozoviuk | <https://orcid.org/0000-0002-6053-4990> | lozoviuk@ksa.zcu.cz | University of West Bohemia (15 Sedláčkova, Pilsen, CZ-301 00, Czech Republic)

Keywords

ethnic migrants, history of ethnography, Bessarabia Germans, Josef Hanika, Czechia

Abstract

“Ethnic migrants” can be understood as participants of a specific type of migration, which is characterized by institutional and material facilitation by the host country of the conditions of migration movement based solely on the ethnic origin of migrants. The ethnic origin declared by such migrants, as a rule, coincides with the ethnic origin of the titular nation located in the target country. The aim of this article is to depict the mode of implementation and methodological preconditions of one of the first attempts at ethnographic analysis of so-called ethnic migrants and to convey how the thematic and methodological directions of the aforementioned scientific approach led to theoretical innovations in German-speaking ethnology in the post-war period. As an example, studies of disappearing ethnographic phenomena conducted among Bessarabian migrants of German origin in the territory of the then Protectorate of Bohemia and Moravia will be presented.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: University of West Bohemia (Pilsen, Czech Republic) [project number SGS-2022-029]

References

- Brandes, D. 2015. *Germanizovat a vysídlit. Nacistická národnostní politika v českých zemích* [Germanize and Displace: Nazi National Policy in the Czech Lands]. Prague: Prostor.
- Glass, H. 1996. *Zerbrochene Nachbarschaft. Das deutsch-jüdische Verhältnis in Rumänien (1918–1938)* [Broken Neighbourhood: German-Jewish Relations in Romania (1918–1938)]. München: Oldenbourg Verlag.
- Grek, I.F., and N.D. Russev. 2011. *1812 – povorotnyi god v istorii Budzhaka i “zadunaiskikh pereselentsev”* [1812 is a Pivotal Year in the History of Bujak and the “Danube settlers”]. Kishinev: Stratum Plus.
- Hanika, J. 1957. *Volkskundliche Wandlungen durch Heimatverlust und Zwangswanderung. Methodische Forschungsanleitung am Beispiel der deutschen Gegenwart* [Ethnographic Transformations through Loss of Homeland and Forced Migration: Methodological Research Guidance Using the Example of Contemporary Germany]. Salzburg: Otto Müller Verlag.
- Jachomowski, D. 2010. Deutsche aus Bessarabien [Germans from Bessarabia]. In *Lexikon der Vertreibungen. Deportation, Zwangsaussiedlung und ethnische Säuberung im Europa des 20. Jahrhunderts* [Encyclopaedia of Expulsions: Deportation, Forced Resettlement and Cleansing in 20th Century Europe], edited by D. Brandes, H. Sundhaussen, and S. Troebst, 131–133. Vienna: Boehlau Verlag.
- Jungbauer, G. 1930. Die deutsche Volkskunde in der Tschechoslowakei [German Ethnography in Czechoslovakia]. In *Deutsche Volkskunde im ausserdeutschen Osten* [German Ethnography in the non-German East], edited by G. Brandsch, et al., 1–25. Berlin.
- Jungbauer, G. 1930. Sprachinselvolkskunde [Ethnography of Linguistic Islands]. *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 3 (4): 143–150; 3 (5): 196–204; 3 (6): 244–256.
- Kapustin, S., and O. Radova. 2005. K voprosu ob etnokul’turnom i demograficheskom razvitii nemtsev Bessarabii v XIX – nachale XX vv. [On the Ethno-Cultural and Demographic Development of Germans in Bessarabia in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries]. In *Novi etnoistorichni vimiri. Materiali II Mizhnarodnogo naukovogo seminaru “Kaindlivs’ki chitannia”* [New Ethnohistorical Dimensions: Materials of the II International Scientific Seminar “Kaindls Readings”], edited by R.F. Kaindl, 226–240. Chernivtsi: Prut.
- Kisse, I.A., A.A. Prigarin, and V.N. Stanko, eds. 2014. *Budzhak: istoriko-etnograficheskie ocherki iugo-zapadnykh raionov Odeschiny* [Budjak: Historical and Ethnographic Sketches of the South-Western Districts of Odessa Region]. Odessa: PostScriptUm.
- Kubiakin, V.V. 2014. *Sochinenie na zadannuiu temu ili Otkuda est’ poshlo mestechko Tarutino v Budzhake* [An Essay on a Given Topic or Where the Town of Tarutino in Bujak Came from]. Artsiz: FOP Petrov O.S.
- Kuhn, W. 1934. *Deutsche Sprachinsel-Forschung. Geschichte, Aufgaben, Verfahren* [German Language Island Research: History, Tasks, Procedures]. Plauen i.V.: G. Wolff.
- Lozoviuk, P. 1998. Němečtí vystěhovalci z českých zemí a jejich jazykové ostrovy v jihovýchodní Evropě [German Emigrants from the Czech Lands and Their Language Islands in Southeastern Europe]. *Češi v cizině* 10: 39–87.
- Lozoviuk, P. 2008. *Interethnik im Wissenschaftsprozess. Deutschsprachige Volkskunde in Böhmen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen* [Interethnics in

- the Academic Process: German Ethnography in Bohemia and Its Social Impact]. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Lozoviuk, P. 2015. Necheshskie bogemtsy kak teoretiki etnichnosti i natsionalizma [Non-Czech Bohemians as Theoreticians of Ethnicity and Nationalism]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 169–190.
- Lozoviuk, P. 2020. Mezhdru naukoj i ideologii. Istoriia nemetskoiazychnoi etnografii cheshskikh zemel' [Between Science and Ideology: History of German Speaking Ethnography of Czech Lands]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriia* 65 (4): 1162–1185. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu02.2020.409>
- Markov, G.E. 2004. *Nemetskaia etnologiia: uchebnoe posobie dlia vuzov* [German Ethnology: Textbook for Universities]. Moscow: Akademicheskii Proekt.
- Münz, R., and R. Ohliger. 1998. Privilegierte Migration – Deutsche aus Ostmittel- und Osteuropa [Privileged Migration – Germans from East Central and Eastern Europe]. *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* XXVII: 401–445.
- Oltmer, J. 2010. Erster Weltkrieg [World War I]. In *Lexikon der Vertreibungen. Deportation, Zwangsaussiedlung und ethnische Säuberung im Europa des 20. Jahrhunderts* [Encyclopedia of Expulsions: Deportation, Forced Resettlement and Ethnic Cleansing in 20th Century in Europe], edited by D. Brandes, H. Sundhaussen, and S. Troebst, 716–719. Vienna: Boehlau Verlag.
- Schieder, T., ed. 1957. *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa* [Documentation of the Expulsion of Germans from East-Central Europe]. Vol. III, Das Schicksal der Deutschen in Rumänien [The Fate of the Germans in Romania]. Berlin: Bundesministerium für Vertriebene.
- Schmidt, U. 2008. *Bessarabien. Deutsche Kolonisten am Schwarzen Meer* [Bessarabia: German Colonists on the Black Sea]. Potsdam: Deutsches Kulturforum.
- Schott, A. 1842. *Die deutschen Kolonien in Piemont: Ihr Land, ihre Mundart und Herkunft. Ein Beitrag zur Geschichte der Alpen* [The German Colonies in Piedmont: Their Land, Dialect and Origin, A Contribution to the History of the Alps]. Stuttgart: J.G. Cotta'scher Verlag.
- Tolksdorf, U. 1987. Zum Stand der ostdeutschen Volkskundeforschung [On the State of East German Ethnographic Research]. In *Flüchtlinge und Vertriebene in der westdeutschen Nachkriegsgeschichte. Bilanzierung der Forschung und Perspektiven für die künftige Forschungsarbeit* [Refugees and Displaced Persons in West German Postwar History: Taking Stock of Research and Perspectives for Future Research Work], edited by R. Schulze, D. von der Brölie-Lewien, and H. Grebing, 196–200. Hildesheim: August Lax.
- Weber-Kellermann, I. 1959. Zur Frage der interethnischen Beziehungen in der Sprachinselvolkskunde [On the Question of Interethnic Relations in the Ethnography of Linguistic Islands]. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 62: 19–47.
- Weber-Kellermann, I. 1967. Probleme interethnischer Forschungen in Südosteuropa [Problems of Interethnic Research in Southeast Europe]. *Ethnologia Europaea* 1: 218–231.
- Weger, T. 2006. “Völkische Wissenschaft” zwischen Prag, Eger und München. Das Beispiel Josef Hanika [“Völkische Wissenschaft” between Prague, Eger and Munich: The Example of Josef Hanika]. In *Geschichtsschreibung zu den böhmischen Ländern im 20. Jahrhundert. Wissenschaftstraditionen – Institutionen – Diskurse* [Historiography of the Czech Lands in the 20th Century: Scientific Traditions – Institutions – Discourses], edited by C. Brenner, et al., 177–208. München: Collegium Carolinum.

- Weinmann, J. 1985. *Egerländer biografisches Lexikon*. Vol. 1 (A-M) [Egerländer Biographical Dictionary, Vol. 1 (A-M)]. Männedorf: J. Weinmann.
- Zückert, M. 2001. Josef Hanika (1900–1963) Volkskundler. Zwischen wissenschaftlicher Forschung und “Volkstumskampf” [Josef Hanika (1900–1963) Ethnographer: Between Scientific Research and the “Volkstumskampf”]. In *Prager Professoren 1938–1948. Zwischen Wissenschaft und Politik* [Prague Professors 1938–1948: Between Science and Politics], edited by M. Gletter and A. Mišková, 205–220. Essen: Klartext.

РУДОЛЬФ ВИРХОВ И ЭПИДЕМИОЛОГИЧЕСКОЕ БЛАГОПОЛУЧИЕ КАК АНТРОПОЭКОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ

С.Ю. Шевченко

Сергей Юрьевич Шевченко | <https://orcid.org/0000-0002-7935-3444> | simurg87@list.ru | к. филос. н., исследователь | Межрегиональная общественная организация “Русское общество истории и философии науки” (ул. Гончарная 12/1, Москва, 109240, Россия)

Ключевые слова

антропозкология, эпидемия, санитарно-эпидемиологическое благополучие, общественное благо, Р. Вирхов

Аннотация

В настоящей статье рассматривается антропозкологическое понимание санитарно-эпидемиологического благополучия и предпринимаются шаги по выстраиванию генеалогии такого понимания. Работы немецкого врача Рудольфа Вирхова о культурных, административных, биологических и географических факторах развития пандемии тифа рассматриваются как антропозкологические тексты. Такое истолкование его работ позволяет подчеркнуть два существенных аспекта антропозкологического понимания эпидемиологического благополучия. Во-первых, его отличие от понимания благополучия как отсутствия рисков, сепарации человеческой популяции от инфекционных агентов. Во-вторых, миссия ученого и врача по достижению эпидемиологического благополучия предполагает участие не только в санитарных мероприятиях, но прежде всего в указании путей к достижению экологической устойчивости определенного культурного сообщества.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 19-18-00494]

Что мы поняли о благополучии во время пандемии? В течение последних двух-трех лет многие гигиенические, микробиологические и иммунологические понятия расширили поля своих значений, с новой энергией были возвращены к своим метафорическим ролям. Эти обновленные понятия не только описывают, но и конституируют противоречия и конфликты, групповые и институциональные практики.

Понятие санитарно-эпидемиологического благополучия также вышло за рамки правил и регламентов и, употребленное в неофициальной речи, оказалось призывом к собственному пересмотру. В официальном, “институциональ-

Статья поступила 21.06.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 07.09.2022

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

Шевченко С.Ю. Рудольф Вирхов и эпидемиологическое благополучие как антропозкологическое понятие // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 1. С. 158–174. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010104> EDN: PNFYUA

Shevchenko, S.Yu. 2023. Rudol’f Virkhov i epidemiologicheskoe blagopoluchie kak antropoekologicheskoe poniatie [Rudolf Virchow and Epidemiological Well-Being as an Anthropoecological Concept]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 158–174. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010104> EDN: PNFYUA

ном” значении оно заключало в себе лишь отсутствие эпидемиологических рисков. При этом в официальных документах, посвященных санитарному надзору и биобезопасности, практически ничего не говорилось о том, как обеспечить это благополучие в ситуации, когда угроза уже реализовалась. Повсеместное распространение COVID-19 предполагает, что сегодня невозможно вернуться к некоей допандемийной ситуации, воспринятой даже как регулятивный идеал. Соответственно образ эпидемиологического благополучия не может предполагать отсутствия потенциально опасных объектов, их полного иммунологического и политического отделения от сферы повседневной жизни большинства людей. С самого начала пандемии институциональные решения, направленные на достижения благополучия, демонстрировали, что оно стало пониматься как адаптивность, как не только биологическая, но и социальная, культурная характеристика группы людей или населения страны в целом. Так, приспособленными к присутствию вируса могли оказаться не только человеческие биологические тела, получившие информацию о структуре вируса благодаря вакцинации или перенесенному заболеванию. Приспособленность к эпидемиологической угрозе стала характеристикой определенного сообщества. Так, группа инъекционных наркоманов может оказаться иммунной к гепатиту С благодаря употреблению одноразовых шприцов. При этом, разумеется, ни один из членов группы может не обладать биологическим иммунитетом к вирусу. Элементы материальной культуры, повседневные практики и стратегии заботы могут оказаться более или менее адаптивны по отношению к эпидемиологической угрозе. Такое понимание санитарно-эпидемиологического благополучия я предлагаю считать антропоэкологическим. Наиболее полно экологический смысл адаптивности раскрыт в работах канадского эколога Кроуфорда Холлинга (*Holling* 1973). Работая с понятием устойчивости экосистемы, он обратил внимание, что важна не только скорость обретения системой равновесного состояния после стрессового воздействия, но и качественные характеристики этого состояния. Холлинг предложил считать адаптивной ту экосистему, которая, двигаясь к равновесию, сохраняет неповрежденной большую часть отношений между собственными элементами. Это виденье в значительной степени совпадает с антропоэкологическим пониманием качества жизни как функциональной оценки взаимодействий отдельной человеческой популяции со средой обитания (*Ryashchenko* 2012). Перекликается оно и с антропоэкологическим подходом к измерению человеческого благополучия как совокупности факторов, которые с одинаковым успехом могут быть приписаны индивиду или среде его обитания (качество питания, инфекционное давление; даже вероятность появления наследственных патологий может быть оценена как совокупность генетических особенностей индивида и силы мутагенного воздействия среды) (*Parker, Harper* 2006). Однако рассмотрение существенных этапов генеалогии антропоэкологического виденья эпидемиологического благополучия способно сделать это и соседние понятия более глубокими и операционально пригодными.

Шаг к такому генеалогическому разворачиванию, который делает эта статья, будет осуществлен благодаря рассмотрению взглядов Рудольфа Вирхова на миссию ученого, его общественной деятельности и положившей ей начало “Сообщение о господствующей в Верхней Силезии эпидемии тифа”. Мы обращаемся к фигуре Вирхова, к его научным трудам и общественной позиции как к полю антропоэкологических смыслов, которое сегодня может обогатить наше понимание эпидемиологического благополучия. Исследовательская и общественная деятельность Вирхова задала то поле значений деятельности ученого,

возврат к которому позволяет нам сегодня осуществить коррекцию взглядов на эпидемиологическое благополучие, произвести его антропоэкологическую пересборку. При этом мы практически не будем касаться роли Вирхова в генезисе современных представлений об эпидемиологическом благополучии, не будем пытаться оценить его вклад в их формирование.

Разумеется, антропоэкологическое толкование этой деятельности Вирхова не претендует на исключительность. С точки зрения наук о человеке его работы могут рассматриваться и как принадлежащие к медицинской, политической или культурной антропологии. Выбранный ракурс обусловлен задачей по проведению некоторых черт генеалогии санитарно-эпидемиологического благополучия как антропоэкологического понятия. Именно оно представляется содержательной альтернативой понимания санитарно-эпидемиологического благополучия как отсутствия рисков.

Два компонента санитарно-эпидемиологического благополучия населения

Понятие, вынесенное в подзаголовок, невозможно полноценно охарактеризовать на языках эпидемиологов, гигиенистов или инфекционистов. В конечном счете, в медицинской литературе оно определяется через негацию – отсутствие рисков для общественного здоровья (*Попова и др.* 2017). С философской точки зрения такое понимание благополучия выглядит противоречивым, поскольку оно предполагает наличие, а не отсутствие широкого разнообразия характеристик человеческой жизни, а также изобилие возможностей, которыми располагает человек. С практической же точки зрения сконструировать ситуацию полной и долговременной изоляции группы людей от угроз невозможно¹, такая ситуация видится регулятивным идеалом благополучия. На практике речь идет о мониторинге возможных угроз, о менеджменте рисков. Соответственно разрабатывается рубрикатор таких рисков, уточняющийся перечень их пороговых значений (Там же). Санитарно-эпидемиологическое благополучие обеспечивается за счет сочетания двух компонентов: эпидемиологического мониторинга и ответных мер в случае обнаружения неприемлемого уровня риска. Эта двухкомпонентная система сложилась к 1970-м годам (Методы эпиднадзора 1970) и приобрела некоторые модификации внутри национальных границ. Так, в России вместо мониторинга употребляется термин “эпидемиологический надзор”, предполагающий не просто наблюдение за уровнями риска, их периодическое измерение, но и контроль за рискогенными факторами. Собственно и сама словесная формула “санитарно-эпидемиологическое благополучие” фигурирует в основном в русскоязычных источниках, ее англоязычная калька (*sanitary-epidemiological well-being/welfare*) распространена благодаря абстрактам русскоязычных статей или переводам русскоязычных нормативных документов. В статьях по вопросам здравоохранения, опубликованных на английском языке, слово “благополучие” (*well-being*) чаще встречается как составляющее термина “психологическое благополучие”.

Так или иначе функция эпидемиологического мониторинга заключается в определении того, насколько часто инфекционный агент встречается в популяции. Основой такого мониторинга является лабораторная диагностика. Диагностические процедуры могут предполагать как определение актуального присутствия инфекционного агента (ПЦР-тесты на COVID-19), так и идентификацию иммунных “следов” взаимодействия с агентом (тесты на антитела к

ВИЧ). Эпидемиологический смысл обоих видов лабораторных тестов заключается в измерении уровня заболеваемости. Для этого достаточно повторения одной стандартизированной диагностической процедуры. При этом “ответные меры” зачастую направлены не на непосредственное воздействие на инфекционных агентов. Социальное дистанцирование не схоже с пастеризацией. Оно скорее напоминает эволюцию застройки деревянных городов, благодаря чему те оказывались в большей степени приспособлены к пожарам.

Под ответными мерами в собственном смысле как правило понимается мобилизация “критической инфраструктуры”, в нашем случае – разворачивание резервов коечного фонда, закупка аппаратов ИВЛ, повышение численности медицинских работников. Критическая инфраструктура позволяет снизить масштабы негативного воздействия эпидемиологического бедствия. В этом смысле ее создание может рассматриваться как адаптивная стратегия, способ достижения экологической/эпидемиологической устойчивости в масштабах страны. Однако эта инфраструктура скорее служит страховкой на случай, если не сработали “социокультурные” механизмы адаптации, если общество уже лишено санитарно-эпидемиологической устойчивости и благополучия. Поэтому в этой статье создание критической инфраструктуры будет оставлено за пределами рассматриваемой области. Фигурой, обозначающей эпидемиологическую адаптацию, может быть скорее человек, делящийся с другим антисептиком для рук, а не изобретатель, придумавший простой “кустарный” способ изготовления аппарата ИВЛ.

Антропозкология эпидемии Рудольфа Вирхова

Стартовой точкой институционализации социальной медицины принято считать экспедицию 26-летнего сотрудника берлинской клиники “Шарите” Рудольфа Вирхова в Верхнюю Силезию в 1848 г. В то время Верхняя Силезия была слабо развитой прусской окраиной, в которой проживало по преимуществу славянское население. В то время, когда Вирхов изучал там социальные условия возникновения эпидемии, в Париже была провозглашена Вторая Республика, а к моменту возвращения молодого врача в Берлин там также проходили уличные столкновения (*Taylor, Rieger 1985*). И написанный по итогам поездки отчет Вирхова “Сообщение о господствующей в Верхней Силезии эпидемии тифа”, и само общественное движение за медицинскую реформу невозможно вырвать из контекста “Весны народов” 1848 г. – их не стоит рассматривать вне истории преодоления социального неравенства и исключения.

Текст Вирхова на многие годы стал эталоном исследований социальных факторов развития болезни. Вирхов называет тиф, дизентерию и туберкулез болезнями толпы, рукотворными болезнями, – в том смысле, что их распространение зависит от социальных факторов: полноценности рациона, типов жилищ, условий труда (*Virchow 1848: 160–167*). При этом Вирхов не отрицает, что движущей силой развития патологии в отдельном организме является деятельность болезнетворных бактерий. Но сами по себе бактерии не мыслятся как абсолютно чужеродные для организма сущности, производящие в нем изменения, резко различимые с физиологическими реакциями клеток человеческого тела. Вариабельность медицинской нормы и отсутствие четкой границы между нормальными и патологическими процессами, происходящими в клетках и тканях, во многом стали концептуальной матрицей и для исследований Вирхова в области физической антропологии.

Антрополог и этнолог Франц Боас, признававший влияние Вирхова на свои исследования, пишет о той осторожности, с которой Вирхов относился к признанию антропометрических черт типичными для какой-либо группы (*Boas* 1902: 444). В поздние годы жизни Вирхов писал об антропометрическом разнообразии представителей германской нации (как культурной общности). Вполне вероятно, интерес к областям, которые мы сейчас назвали бы культурной и физической антропологией, сформировался у него во время поездки в Силезию.

Вернувшись из нее, Вирхов начинает издавать журнал “Медицинская реформа”, в первом выпуске которого делает программное заявление: “Медицина – социальная наука, и политика – это не что иное, как крупномасштабная медицина” (*Taylor, Rieger* 1985: 548). При этом более поздняя политическая карьера Вирхова, ставшего членом парламента, демонстрирует его верность этой формуле. Как либеральный парламентарий Вирхов мыслит санитарные проекты как часть социальных реформ, устраняющих неравенства в условиях жизни. Например, в проекте по обустройству берлинской канализации он подробно анализирует причины более высокой смертности людей, живущих в подвальных помещениях (*McNeely* 2002). Понимая, что они в основном заключаются в бедности, а не только во вредных испарениях нечистот, он стремится избавить бедных от этих испарений как от одного из знаков бедности. Сами проектные изыскания, произведенные в этом направлении, были довольно быстро переведены на русский язык (*Вирхов* 1879). Ключевой предпосылкой Вирхова “к разработке системы очистки” является то, что за счет одной сколь угодно эффективной системы не удастся приспособиться к растущей концентрации населения в столице Пруссии.

Вероятно, антропоэкологический сюжет заинтересовал и переводчиков его статей, изданных по-русски под заголовком “Гигиена одежды”. В тексте рассматривается роль одежды в передаче инфекционных заболеваний – в свете моды и уровня достатка населения (*Вирхов* 1899). Так, культурное – уход за одеждой, передача ношенной одежды другим людям – оказывается знаком биологического, эпидемиологического риска, который, в свою очередь, возлагает профессиональные и социальные обязательства на врача.

Стоит подчеркнуть, что в этом смысле исследования Вирхова не являются уникальными². Связь индустриализации, скученности людей в жилищах с развитием эпидемий была предметом изучения французских гигиенистов начала XIX в. Например, Луи-Рене Виллерме (1782–1863) изучал здоровье промышленных рабочих, статистически показав влияние бедности и тяжелых условий труда на продолжительность их жизни. Современный анализ соответствующих данных подтвердил его правоту (*Julia, Valleron* 2011). Вслед за публикациями французских гигиенистов, многие из которых также изучали экономическую сторону проблемы, в Англии появился значительный корпус исследований об условиях труда и жизни английских индустриальных рабочих. Большое значение в становлении общественного здравоохранения и системы социальной опеки в Великобритании приобрели книги и статьи Эдвина Чедвика. Историки медицины также отмечают роль исследования Фридриха Энгельса “Положение рабочего класса в Англии” в том, что в “Сообщении о господствующей в Верхней Силезии эпидемии тифа” Вирхов говорит о необходимости достаточно радикальных социальных реформ (*Brown, Fee* 2006).

Российские гигиенисты откликнулись на нарастающие объемы исследований европейских коллег организацией журнала “Архив судебной медицины и общественной гигиены”, выходявшего в 1865–1871 гг. Помещенные там статьи

были среди прочего посвящены влиянию пьянства на общественное здоровье, санитарным условиям жизни в подвалах городских зданий, условиям труда чернорабочих-рудодкопов (*Егорышева, Чалова 2022*). Эта тематика сходна с тем, что Вирхов видел полем своей практической деятельности. Наше обращение именно к его фигуре обуславливается скорее ее яркостью и тем, насколько полно и эксплицитно в его научном творчестве и общественной деятельности прочерчены связи между антропоэкологией и медициной. Эти связи вдохновляли его современников, но продолжают быть актуальными и по сей день (*Papan et al. 2021*).

Экономика клеток и экология человека

Уже в молодые годы Вирхов сформулировал цель развития медицины как достижение единства между наукой и искусством: стратегиями описания, установления причин и предсказания и тактиками вмешательства в процессы жизни (*Virchow 1849: 21*). Такое вмешательство должно быть произведено исходя из полноты биологических знаний. Говоря о нем, Вирхов имел в виду в первую очередь воздействие на экологические отношения клеток организма, нарушения в которых вызывают формирование патологических тканей. При этом антропоэкология и клеточная экология служили для Вирхова метафорами друг друга: недостаток питания и повторяющееся токсическое воздействие могут стать источником патологии – тифа на уровне человеческой популяции или рака на уровне популяции клеток (*Wagner 1999*). То, что специалисты по эпигенетике в современном мире называют клеточной экологией, Вирхов обозначал как “экономику клеток” (*Virchow 1858*). Это подчеркивают аналогию между результатами поездки Вирхова в Силезию с его последующими работами по клеточной патологии. Индивидуальный патологический эпизод – клинический случай тифа или возникновение раковой клетки – описывается через отношения с окружением. Но аналогия здесь может быть прослежена не только в плане дескрипции, научного объяснения, но и на уровне выбора тактики вмешательства. И клеточная, и человеческая экология/экономика могут обладать структурными проблемами, которые требуют системного вмешательства.

Инфекционные и неинфекционные болезни, которыми страдают люди, описывались как проявления социальных болезней, культурного подавления и изоляции. А значит, миссия врача заключалась не просто в натуралистическом описании источников и механизмов прогрессирования заболевания, а в разработке способов вмешательства в систему экологических отношений страдающей от болезни популяции. По результатам патологоанатомических исследований тел умерших от тифа Вирхову не удалось как-то охарактеризовать инфекционного агента. Он лишь ограничивается признанием инфекционной природы тифа и представляет классификацию изменений, произведенных болезнью в человеческом организме (*Virchow 1848: 214–226*). Собственно биомедицинское влияние “Сообщения...” можно признать довольно слабым, учитывая, что современники Вирхова и сегодняшние врачи, историки и антропологи обсуждают последние 20-30 страниц текста (*Pridan 1964*). Там Вирхов предлагает социальные меры по предотвращению эпидемий. Значимую роль для него играет преодоление языковой депривации жителей Силезии, говоривших по-польски. Он предлагает сделать польский официальным языком этой территории.

Для Вирхова задача по охране общественного здоровья, т.е. и здоровья бедных слоев населения, уже включает в себя защиту интересов этих слоев. Иными

словами, быть врачом означает для Вирхова в том числе быть представителем – адвокатом бедных и их парламентарием (*Lange* 2021). Эта двойная роль – врача и общественного деятеля, включенного в политические баталии, – проявилась и в знаменитом эпизоде с вызовом на дуэль, полученным Вирховом от канцлера Бисмарка. Вирхов получил право на выбор оружия и предложил дуэль на свиных сосисках, одна из которых должна быть зараженной трихинеллами, червями-паразитами. Дуэль не состоялась, Бисмарк отказался принимать медицинские правила игры (*Mangione et al.* 2019). Фактически Вирхов начал свою профессиональную биографию с медицины как метафоры политики, а уже в поздний период жизни в своей политической деятельности, в исторических и антропологических исследованиях он мыслил соображения общественного здоровья как включенные во все виды активности³. Для него здоровье как общественное благо не могло ограничиваться сферой ответственности отдельных институтов или быть предметом исключительно практик врачевания – что можно рассматривать как практическое опровержение “бюрократического подхода” к сообществу, который будет рассмотрен в пятом разделе статьи.

Как врач и политик Вирхов был представителем бедных слоев населения, но как ученый, как основатель клеточной патологии он говорит от имени клеток, которые, оказываясь в неблагоприятной среде, начинают “производить болезнь” (*Buja* 2021). И эта клеточная среда в конечном итоге оказывается социально обусловленной – ее можно мыслить как социальную – именно поэтому инфекционные и неинфекционные болезни могут быть названы рукотворными.

Антропология инвалидности и экологическая устойчивость

Такое двойное представительство – представительство людей и клеток – контрастирует с латуровским пониманием успеха Пастера. Для Бруно Латура Пастер представляет исключительно микробов, хотя и готов действовать в интересах виноделов, фермеров и других групп (*Latur* 2015). Пастеровский взгляд на гигиену строится на возможности следить за источниками заражения, опознавать эпидемиологическую угрозу и создавать препятствия для ее распространения (*Farley, Geison* 1974). В качестве огромного упрощения можно сказать, что пастеровская логика предполагает исключение источника опасности, логика Вирхова – включение подверженных многообразным рискам людей в пространство безопасности. Обе эти логики могут быть использованы как инструменты патерналистской политики или практик исключения.

Для Пастера противостояние с теорией самозарождения имело гораздо большее идеологическое значение. Во-первых, теория самозарождения считалась плодом чуждой французам немецкой натурфилософии. Во-вторых, взгляды Пастера были близки сторонникам “партии порядка” (*Ibid.*: 197). Порядок легко поддерживать благодаря опознанию угрозы и пониманию, что она не может спонтанно возникнуть ниоткуда.

Взгляды Вирхова на социальное вмешательство как медицинскую практику не предполагают прямую стабилизацию человеческой популяции через проведение вокруг нее санитарных границ. Скорее эти взгляды напоминают менеджмент устойчивости в социальной экологии – воздействие на определенную экосистему ради сохранения стабильных отношений между ее элементами. При этом сохраняется понимание, что все элементы связаны друг с другом и невозможно установить между ними непроходимые барьеры. Современные пред-

ставители критической теории видят в менеджменте устойчивые возможности для перераспределения ответственности (*Walker, Cooper* 2011). Например, жители Силезии были бы ответственны за усвоение предложенных им культурных новшеств, за правильное использование знания, которое им предоставлено правительством. Однако представляется, что понимание благополучия как адаптивности менее подвержено такой эрозии, чем понимание благополучия как отсутствия опасности. В частности, большую стойкость к искажениям и большую продуктивность такого представления о благе демонстрируют исследования по антропологии инвалидности.

Вопрос “Кто счастливее: глухой или слепой?” – одна из самых старых и широко обсуждаемых попыток ввести рассуждения о благополучии в контекст еще формирующейся антропологии болезни и инвалидности (*Wines* 1888). Представление о том, что отсутствие какой-либо способности воспринимать окружающий мир обязательно снижает уровень счастья, скорее говорит о стратегиях исключения и социальной маргинализации, чем о содержательном наполнении понятия благополучия (*Söderfeldt, Verstraete* 2013). Благополучие тем самым понимается как отсутствие повреждения способностей. Ответы на вопрос о счастье, как правило, не касались возможностей слепых или глухих адаптироваться к происходящим изменениям среды.

Сегодня наиболее распространенной в антропологии инвалидности является ценностно-нейтральная модель ограниченных возможностей. Согласно ей, сама по себе инвалидность не влияет на благополучие индивида, а снижение качества жизни всегда является следствием социальной несправедливости (*Barnes* 2016). Существует мнение, что эта модель неприменима в случае патологического снижения когнитивных возможностей, поскольку это снижает благополучие при нахождении в любом окружении (*Gould* 2022). Однако как минимум некоторые виды снижения когнитивных функций могут быть компенсированы за счет адаптивной среды. Например, создание цифровых и “вещественных” экологических ниш для человеческой памяти способно улучшить жизнь больных деменцией (*Heersmink* 2022). Соответственно и физическое, и ментальное благополучие индивида могут пониматься экологически – как качество его/ее отношений с окружающей средой.

Концентрируясь на адаптивности, мы можем избежать возникновения некоторых слепых зон, характерных для “гиперконструктивистской” социальной модели инвалидности, – таких, как игнорирование телесного опыта индивидов, историко-культурного контекста их жизни (*Носенко-Штейн* 2018). Стоит также отметить, что проблема взаимосвязей инвалидности и технологической среды обитания человека достаточно подробно освещена в русскоязычной антропологической литературе. Инвалидность концептуализируется как “нестыковка” сенсорных возможностей людей, технологических артефактов и их социального окружения (*Курленкова* 2018). При этом не выглядит простой и заслуживает отдельного рассмотрения задача осуществить перевод “доступности среды” как регулятивного понятия антропологии инвалидности в концептуальное поле антропозологии.

Еще сложнее дела обстоят с изучением социальных образов благополучия. Сегодняшние антропологические изыскания в сфере благополучия скорее ориентированы на исследования сообществ с использованием “мягких” компаративистских подходов. Их мягкость заключается в стремлении рядоположить различные сборки регулятивных понятий, работающих в разных сообществах, а не их прямого сравнения (*Mathews, Izquierdo* 2009). В то же время существу-

ют антропологические работы, предлагающие приступить к разработке универсального и объективного представления о благополучии. Однако и такие представления могут быть не наполнены содержательно, через нормативизацию определенного образа благополучия. Понятие благополучия обретает более широкую применимость опять-таки через устойчивость рутинных практик перед лицом изменяющийся среды (*Pedersen et al.* 2019; *Weisner* 2010). Такой образ благополучия я в дальнейшем буду называть “антропоэкологическим”. При этом устойчивость здесь понимается как непрерывность, а не как неизменность. Процессы же, происходящие в окружающей среде, по отношению к которым проявляется устойчивость, могут быть хаотичными или направленными, рукотворными или происходящими помимо воли человека.

Понимание благополучия как характеристики отношения человека и среды не является чем-то новым для антропологической мысли. Эмиль Дюркгейм, говоря о том, что дикарь и цивилизованный человек могут быть одинаково счастливы, имел в виду, что располагаемые ими средства могут соответствовать их желаниям. Однако проблемы такого несоответствия раскрывались им через понятие аномии, имеющей отношение к социальному порядку, а не к адаптивности или устойчивости (*Vowinckel* 2000). Интересную вариацию на тему благополучия, целей и средств предлагает современный социальный исследователь Нил Син (*Neil Thin*). Свою перспективу изучения счастья он называет интеракционистской, отмечая, что благополучие может быть охарактеризовано как совокупность возможностей для действия и уровнем оптимизма в их отношении. Он предлагает обратить внимание на способность наслаждаться жизнью и рефлексировать над этим наслаждением как на уникальную черту человека. В связи с этим он вводит фигуру *Homo gaudisus*, “человека счастливого” (*Thin* 2008).

Разумеется, весьма беглый взгляд, брошенный на антропологическую литературу, связанную с проблемой благополучия, не позволяет детально типологизировать разные сборки этого понятия. Однако в нем намечены две магистральные линии, по которым разворачиваются исследования благополучия: “антропология болезни” и “антропология счастья”. Первая выглядит экологически ориентированной, но анализирует отдельные формы индивидуальных дезадаптаций и возможностей культурного сообщества по их предотвращению. При этом благополучие определяется как отсутствие рассматриваемых дезадаптаций. “Антропология счастья” не ограничивается пониманием благополучия через негацию, рассматривая его в перспективе желаний и действий. Однако при этом из поля зрения выпадает культурное сообщество. Обе линии лишь в небольшой степени ориентированы на проблему коэволюции культурных сообществ, техники и окружающей природной среды. Даже понимание благополучия, описанное выше как антропоэкологическое, говорит об устойчивости рутинных практик на индивидуальном уровне, уровне экологической ниши индивида или малой группы, а не сообщества.

Казус Вирхова, как представляется, позволяет акцентировать внимание именно на антропоэкологическом понимании общественного благополучия. Исследуя черты культурного сообщества, сделавшие население Верхней Силезии более подверженным эпидемии тифа, или разрабатывая систему избавления Берлина от отходов, Вирхов участвовал в конструировании коллективной устойчивости.

“Все для блага человека”: экологическое виденье и “бюрократический подход” в антропологии

Значимым аспектом антропоэкологического понимания санитарно-эпидемиологического благополучия, которое демонстрируют научные изыскания и общественная позиция Вирхова, является его, если можно так выразиться, “антибюрократический характер”. Вирхов не предлагает ограничиться созданием в Верхней Силезии отдельного государственного института или инфраструктурного объекта, который мог бы обеспечить такое благополучие. Адаптивность не может стать функцией отдельных элементов сообщества, скорее она является характеристикой внутренних отношений сообщества и его внешних связей с природными, социальными и политическими институтами. Для того, чтобы бегло высветить этот “антибюрократический” момент, мы используем некоторые суждения антрополога, философа и эколога Грегори Бейтсона о способах антропоэкологического исследования стабильности.

Рассуждая о ценности общественной стабильности для жителей Бали, Бейтсон задает вопрос не об институте, группе или агенте, которые обеспечивают это состояние или руководят практиками стабилизации (Бейтсон 2005: 184–185). Он начинает свое рассуждения с того, что люди, как и остальные млекопитающие, имеют многофакторную зависимость от окружающей среды. Ценность аминокислот не сравнима с ценностью кислорода, потому что одно не заменит другое. Точно так же дела обстоят и с “социальными” ценностями – престиж или богатство не всегда означают власть или большую свободу действий. В этой связи Бейтсон как экологически мыслящий антрополог ставит вопрос о контексте, позволяющем свернуть многомерность потребностей или хотя бы сделать эту многомерность осязаемой, – и тем самым дающем возможность осуществиться единому образу благополучия. Иллюстрируя понимание *благополучия как устойчивости*, мы можем в некотором смысле инвертировать логику Бейтсона, проделавшего путь к пониманию *стабильности как благополучия*.

Бейтсон начинает со стабильности как благополучия и затем обращается к множеству факторов, которые упорядочены, “упакованы” в укоренившимся в сообществе понятии. Вирхов, наоборот, начинает с отдельных характеристик жизни людей в Верхней Силезии – питания, употребления алкоголя, скученности, одежды, режима труда и отдыха, способов общения с прусской администрацией – из всего этого он складывает модель эпидемиологического благополучия. И если предикат “эпидемиологический” для него характеризует аспект измерения благополучия, способ его схватывания, то само содержание благополучия и характеристика мер, направленных на его достижение, не могут быть отнесены только к сфере эпидемиологии или даже общественного здравоохранения в привычном нам понимании. Разумеется, распаковка и упаковка у Бейтсона и Вирхова еще не говорят о глубоком сходстве их антропоэкологических воззрений – их сопоставление потребовало бы подготовки отдельной статьи, – оно позволяет высветить две важных черты раскрываемого в настоящем тексте антропоэкологического понимания благополучия.

Общее в стратегиях распаковки понятия благополучия у Бейтсона и его упаковки у Вирхова заключается в двух существенных моментах. Во-первых, это неприятие отрицательного определения благополучия: стабильность не заключается в отсутствии любых изменений, здоровье популяции не предполагает полное отсутствие инфекционных агентов. Во-вторых, общее заключается в отрицании бюрократической логики, закрепляющей отдельную функцию до-

стижения благополучия за конкретным институтом. Именно эти два момента и выглядят наиболее значимыми для антропоэкологического понимания эпидемиологического благополучия. Именно их артикуляция и позволяет рассмотрению фигуры Вирхова внести в это понятие и близкие к нему концепты дополнительные смыслы, не артикулированные в работах по антропоэкологии благополучия и качества жизни (*Ryashchenko 2012; Parker, Harper 2006*).

Рассуждая об этнографическом методе в 1935 г., Бейтсон критикует “бюрократический” подход к исследованию культурных сообществ (*Бейтсон 2005: 117*). Такой подход, по его мнению, обозначен в “Меморандуме комитета исследовательского совета социальных наук” (*Redfield et al. 1935*). Сегодня этот документ был бы проанализирован скорее как пример колониального подхода к исследованию культуры, однако связь между колониализмом и бюрократизацией прослеживается довольно легко. В меморандуме культура неевропейских обществ мыслится как совокупность неразвитых институтов, выполняющих определенные функции. Иными словами, черты культуры необходимо классифицировать по рубрикам, относящимся, например, к политическому доминированию, религиозным практикам или экономической выгоде. Эта рубрикация и делает возможным интервенцию, аккультурацию, развитие про-институтов.

Бейтсон не прибегает к критике колониальных черт такого подхода, но отмечает противоречивость функционализма в культурной антропологии (*Бейтсон 2005*). Он подчеркивает, что Малиновский и его ученики продемонстрировали, что всю культуру или отдельные ее элементы можно рассматривать с точки зрения функций формирования норм, обеспечения пищи, сексуального удовлетворения. С другой стороны, культурное сообщество продолжает рассматриваться как совокупность институтов или практик, каждая из которых имеет основную функцию. При этом главные функции институтов не пересекаются и не накладываются друг на друга. Разумеется, критические замечания Бейтсона не являются ни исчерпывающим, ни самым детальным разбором функционалистских и связанных с ними структуралистских подходов (пример такой работы см.: *Mills 2000*). Эти замечания интересны по другой причине. Бейтсон сегодня чаще всего упоминается в связи с экологическим подходом к обществу и культуре (*Orr et al. 2015*). Он широко использует биологические метафоры (*Бейтсон 2005*), но экология для него остается наукой и об обществе, и о природной среде, в которой это общество развивается.

В этой связи это критика “бюрократизации” видится как первое указание на методологическую проблему, с которой не побоялся встретиться лицом к лицу молодой Вирхов. Идентификация феномена нуждается в простом и, как правило, однозначном критерии. Фиксация эффектов, вызванных коллективными действиями, призванных воздействовать на этот феномен, требует мультифакторной матрицы измерений. Сочетание двух этих форматов исследования оказывается серьезной концептуальной проблемой, поставить и разрешить которую Бейтсон пытался в рамках экологического видения общества, биологической жизни, информации. Экологический взгляд на благополучие оказался гораздо более актуальным сегодня, чем во времена Бейтсона, поскольку возрастающая роль технологий в окружающей человека среде заставляет нас расширить рамки антропологического рассмотрения. Не зря врачи, отдыхающие на полу реанимационного отделения во время острой фазы пандемии COVID-19, говорят о Вирхове не только как о героической фигуре, задающей ролевую модель поведения (*Papan et al. 2021*). Фигура Вирхова позволяет им прежде всего

понять критическую ситуацию, наметить способ сохранения устойчивости и осознать свою миссию в этом деле.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект №19-18-00494 “Миссия ученого в современном мире: наука как профессия и призвание” в Русском обществе истории и философии науки.

Примечания

¹ “Принципиальным также является тот факт, что не существует (не достижим) уровень нулевого риска для здоровья в результате воздействия факторов среды обитания” (Попова и др. 2017).

² Автор благодарит одного из анонимных рецензентов настоящей статьи за указание на приведенные ниже исторические сюжеты.

³ В этом смысле экспертная работа для Вирхова всегда оставалась лишь отдельным аспектом реализации социально значимых проектов, и в данном контексте ее направленность контрастирует с современным пониманием политически нейтральной экспертизы (Тухватулина 2021).

Источники и материалы

Вирхов 1879 – Вирхов Р. Работы по очистке и канализации Берлина. М.: Тип. М.П. Щепкина и К°, 1879.

Вирхов 1899 – Вирхов Р. Гигиена одежды (*R. Virchow. Hygiene der Tracht*) / Пер. и доп. по трудам проф. Анучина, акад. Тарханова, проф. Ферреро и В. Эрисмана. СПб.: В.И. Губинский, 1899.

Методы эпиднадзора 1970 – Методы эпиднадзора за инфекционными болезнями: отчет о работе семинара, созданного Европейским региональным бюро ВОЗ (Гаага, 21–30 мая 1969 г.). Копенгаген, 1970.

Virchow 1848 – Virchow R.C. Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin. Vol. 2. Berlin: George Reimer, 1848. S. 143–332.

Virchow 1849 – Virchow R. Die Einheitsbestrebungen in der wissenschaftlichen Medicin. Berlin: G. Reimer, 1849.

Virchow 1858 – Virchow R. Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre. Berlin: August Hirschwald, 1858.

Wines 1888 – Wines F.H. Deafness and Blindness Compared // *American Annals of the Deaf.* 1888. Vol. XXXIII (3). P. 226–227.

Научная литература

Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума. Избранные статьи по антропологии. М.: КомКнига, 2005.

Егорышева И.В., Чалова В.В. Вклад медицинской общественности в разработку теоретических проблем здравоохранения в 60-е годы XIX века // *Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины.* 2022. Т. 30 (1). С. 167–171. <https://doi.org/10.32687/0869-866X-2022-30-1-167-171>

Курленкова А.С. Визуальные императивы культуры и телесно-технологические медиа людей с нарушениями зрения // *Этнографическое обозрение.* 2018. № 1. С. 59–72. <https://doi.org/10.7868/S0869541518010062>

- Латур Б.* Пастер: Война и мир микробов. СПб.: Изд-во ЕУСПБ, 2015.
- Носенко-Штейн Е.Э.* Антропология инвалидности: проблемы и задачи // Этнографическое обозрение. 2018. № 1. С. 5–11. <https://doi.org/10.7868/S0869541518010013>
- Попова А.Ю. и др.* Научная концепция развития нормативно-методической основы обеспечения санитарно-эпидемиологического благополучия населения // Гигиена и санитария. 2017. № 96 (12). С. 1226–1230. <https://doi.org/10.47470/0016-9900-2017-96-12-1226-1230>
- Тухватулина Л.А.* Нормативная модель политически нейтральной экспертизы // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 5 (4). С. 57–64. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2021-4-57-64>
- Barnes E.* *The Minority Body: A Theory of Disability.* Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Boas F.* Rudolf Virchow's Anthropological Work // *Science.* 1902. Vol. 16 (403). P. 441–445.
- Brown T.M., Fee E.* Rudolf Carl Virchow: Medical Scientist, Social Reformer, Role Model // *American Journal of Public Health.* 2006. Vol. 96 (12). P. 2104–2105. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2005.078436>
- Buja L.M.* The Cell Theory and Cellular Pathology: Discovery, Refinements and Applications Fundamental to Advances in Biology and Medicine // *Experimental and Molecular Pathology.* 2021. Vol. 121. P. 104660. <https://doi.org/10.1016/j.yexmp.2021.104660>
- Farley J., Geison G.L.* Science, Politics and Spontaneous Generation in Nineteenth-Century France: The Pasteur-Pouchet Debate // *Bull Hist Med.* 1974. Vol. 48 (2). P. 161–198.
- Gould J.B.* Why Intellectual Disability is Not Mere Difference // *Journal of Bioethical Inquiry.* 2022. Vol. 19. P. 495–509. <https://doi.org/10.1007/s11673-022-10190-y>
- Heersmink R.* Preserving Narrative Identity for Dementia Patients: Embodiment, Active Environments, and Distributed Memory // *Neuroethics.* 2022. Vol. 15 (8): 1–16. <https://doi.org/10.1007/s12152-022-09479-x>
- Holling C.S.* Resilience and Stability of Ecological Systems // *Annual Review of Ecology and Systematics.* 1973. Vol. 4. P. 1–23. <https://doi.org/10.1146/annurev.es.04.110173.000245>
- Julia C., Valleron A.J.* Louis-Rene Villerme (1782–1863), a Pioneer in Social Epidemiology: Re-analysis of His Data on Comparative Mortality in Paris in the Early 19th Century // *Journal of Epidemiology & Community Health.* 2011. Vol. 65 (8). P. 666–670. <https://doi.org/10.1136/jech.2009.087957>
- Lange K.W.* Rudolf Virchow, Poverty and Global Health: From “Politics as Medicine on a Grand Scale” to “Health in All Policies” // *Global Health Journal.* 2021. Vol. 5 (3). P. 149–154. <https://doi.org/10.1016/j.glohj.2021.07.003>
- Mangione S., Wilson J.F., Herrine S.K.* The Archetypes of Medicine: A Job Description for the 21st Century // *The American Journal of the Medical Sciences.* 2019. Vol. 357 (2). P. 87–92. <https://doi.org/10.1016/j.amjms.2018.09.007>
- Mathews G., Izquierdo C.* Towards an Anthropology of Well-Being // *Pursuits of Happiness: Well-Being in Anthropological Perspective* / Eds. G. Mathews, C. Izquierdo. Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 248–266.
- McNeely I.F.* *Medicine on a Grand Scale: Rudolf Virchow, Liberalism, and the Public Health.* L.: Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at University College London, 2002.
- Mills C.W.* *The Sociological Imagination.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Orr Y., Lansing J.S., Dove M.R. Environmental Anthropology: Systemic Perspectives // Annual Review of Anthropology. 2015. Vol. 44. P. 153–168. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014159>
- Papan C., Last K., Meyer S. COVID-19: Fighting the Foe with Virchow // Infection. 2021. Vol. 49. P. 1069–1070. <https://doi.org/10.1007/s15010-021-01628-3>
- Parker M., Harper I. The Anthropology of Public Health // Journal of Biosocial Science. 2006. Vol. 38 (1). P. 1–5. <https://doi.org/10.1017/S0021932005001148>
- Pedersen E., Weisner S.E., Johansson M. Wetland Areas' Direct Contributions to Residents' Well-Being Entitle Them to High Cultural Ecosystem Values // Science of the Total Environment. 2019. Vol. 646. P. 1315–1326. <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2018.07.236>
- Pridan D. Rudolf Virchow and Social Medicine in Historical Perspective // Medical History. 1964. Vol. 8 (3). P. 274–278. <https://doi.org/10.1017/s002572730002963x>
- Redfield R., Linton R., Herskovits M.J. Memorandum for the Study of Acculturation // American Anthropologist. 1936. Vol. 38 (1). P. 149–152. <https://doi.org/10.1525/aa.1936.38.1.02a00330>
- Ryashchenko S.V. The Quality of Life in the Anthropoecological Dimension // Geography and Natural Resources. 2012. Vol. 33 (3). P. 242–245. <https://doi.org/10.1134/S1875372812030109>
- Söderfeldt Y., Verstraete P. From Comparison to Indices: A Disabling Perspective on the History of Happiness // Health, Culture and Society. 2013. Vol. 5 (1). P. 249–264. <https://doi.org/10.5195/hcs.2013.134>
- Taylor R., Rieger A. Medicine as Social Science: Rudolf Virchow on the Typhus Epidemic in Upper Silesia // International Journal of Health Services. 1985. Vol. 15 (4). P. 547–559. <https://doi.org/10.2190/XX9V-ACD4-KUXD-C0E5>
- Thin N. “Realising the Substance of Their Happiness”: How Anthropology Forgot about Homo Gausius // Culture and Well-Being: Anthropological Approaches to Freedom and Political Ethics / Ed. A. Corsín-Jiménez. L.: Pluto Press, 2008. P. 134–155.
- Vowinkel G. Happiness in Durkheim's Sociological Policy of Morals // Journal of Happiness Studies. 2000. Vol. 1. P. 447–464. <https://doi.org/10.1023/A:1011534324845>
- Wagner R.P. Anecdotal, Historical and Critical Commentaries on Genetics: Rudolph Virchow and the Genetic Basis of Somatic Ecology // Genetics. 1999. Vol. 151 (3). P. 917–920. <https://doi.org/10.1093/genetics/151.3.917>
- Walker J., Cooper M. Genealogies of Resilience: From Systems Ecology to the Political Economy of Crisis Adaptation // Security Dialogue. 2011. Vol. 42 (2). P. 143–160. <https://doi.org/10.1177/0967010611399616>
- Weisner T.S. Well-Being, Chaos, and Culture: Sustaining a Meaningful Daily Routine // Chaos and Its Influence on Children's Development: An Ecological Perspective / Eds. G.W. Evans, T.D. Wachs. Washington: American Psychological Association, 2010. P. 211–224. <https://doi.org/10.1037/12057-013>

Research Article

Shevchenko, S.Yu. Rudolf Virchow and Epidemiological Well-Being as an Anthropoecological Concept [Rudolf Virkhov i epidemiologicheskoe blagopoluchie kak antropoekologicheskoe poniatie]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 158–174. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010104> EDN: PNFYUA ISSN 0869-5415
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Sergey Shevchenko | <https://orcid.org/0000-0002-7935-3444> | simurg87@list.ru | Russian Society for History and Philosophy of Science (12/1 Goncharnaia St., Moscow, 109240, Russia)

Keywords

anthropoecology, epidemic, sanitary and epidemiological well-being, public good, Rudolf Virchow

Abstract

This article discusses the anthropoecological understanding of epidemiological well-being and takes steps to the genealogy of such understanding. The works of the German physician Rudolf Virchow on cultural, administrative, biological and geographical factors of a typhoid pandemic are considered as anthropoecological texts. Such an interpretation of his work makes it possible to emphasize two significant aspects of the anthropoecological understanding of epidemiological well-being. First, it underlines its difference from the understanding of well-being as the absence of risks, total separation of the human population from infectious agents. Secondly, the mission of a scientist and physician in realization of epidemiological well-being involves participation not only in sanitary measures, but, above all, lies in indicating ways to achieve the environmental sustainability of a certain cultural community.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 19-18-00494]

References

- Barnes, E. 2016. *The Minority Body: A Theory of Disability*. Oxford: Oxford University Press.
- Bateson, G. 2005. *Shagi v napravlenii ekologii razuma. Izbrannyye stat'i po antropologii* [Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology]. Moscow: KomKniga.
- Boas, F. 1902. Rudolf Virchow's Anthropological Work. *Science* 16 (403): 441–445.
- Brown, T.M., and E. Fee. 2006. Rudolf Carl Virchow: Medical Scientist, Social Reformer, Role Model. *American Journal of Public Health* 96 (12): 2104–2105. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2005.078436>
- Buja, L.M. 2021. The Cell Theory and Cellular Pathology: Discovery, Refinements and Applications Fundamental to Advances in Biology and Medicine. *Experimental and Molecular Pathology* 121: 104660. <https://doi.org/10.1016/j.yexmp.2021.104660>
- Egorysheva, I., and V. Chalova. 2022. Vklad meditsinskoi obshchestvennosti v razrabotku teoreticheskikh problem zdravookhraneniia v 60-e gody XIX veka [The Contribution of Medical Community into Elaboration of Theoretical Problems of Health Care in the Sixties of XIX Century]. *Problemy sotsial'noi gigieny, zdravookhraneniia i istorii meditsiny* 30 (1): 167–171. <https://doi.org/10.32687/0869-866X-2022-30-1-167-171>
- Farley, J., and G.L. Geison. 1974. Science, Politics and Spontaneous Generation in Nineteenth-Century France: The Pasteur-Pouchet Debate. *Bull Hist Med* 48 (2): 161–198.
- Gould, J.B. 2022. Why Intellectual Disability is Not Mere Difference. *Journal of*

- Bioethical Inquiry* 19: 495–509. <https://doi.org/10.1007/s11673-022-10190-y>
- Heersmink, R. 2022. Preserving Narrative Identity for Dementia Patients: Embodiment, Active Environments, and Distributed Memory. *Neuroethics* 15 (8): 1–16. <https://doi.org/10.1007/s12152-022-09479-x>
- Holling, C.S. 1973. Resilience and Stability of Ecological Systems. *Annual Review of Ecology and Systematics* 4: 1–23. <https://doi.org/10.1146/annurev.es.04.110173.000245>
- Julia, C., and A.J. Valleron. 2011. Louis-Rene Villermé (1782–1863), a Pioneer in Social Epidemiology: Re-analysis of His Data on Comparative Mortality in Paris in the Early 19th Century. *Journal of Epidemiology & Community Health* 65 (8): 666–670. <https://doi.org/10.1136/jech.2009.087957>
- Kurlenkova, A.S. 2018. Visual Imperatives of Culture and Bodily-Technological Media of Visually Impaired People [Vizual'nye imperativy kul'tury i telesno-tekhnologicheskie media liudei s narusheniami zreniia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 59–72.
- Lange, K.W. 2021. Rudolf Virchow, Poverty and Global Health: From “Politics as Medicine on a Grand Scale” to “Health in All Policies”. *Global Health Journal* 5 (3): 149–154. <https://doi.org/10.1016/j.glohj.2021.07.003>
- Latour, B. 2015. *Paster: Voyna i mir mikrobov* [Pasteur: War and Peace of Microbes]. St. Petersburg: Izdatel'stvo EUSPb.
- Mangione, S., J.F. Wilson, and S.K. Herrine. 2019. The Archetypes of Medicine: A Job Description for the 21st Century. *The American Journal of the Medical Sciences* 357 (2): 87–92. <https://doi.org/10.1016/j.amjms.2018.09.007>
- Mathews, G., and C. Izquierdo. 2009. Towards an Anthropology of Well-Being. In *Pursuits of Happiness: Well-Being in Anthropological Perspective*, edited by G. Mathews and C. Izquierdo, 248–266. Oxford: Berghahn Books.
- McNeely, I.F. 2002. *Medicine on a Grand Scale: Rudolf Virchow, Liberalism, and the Public Health*. London: Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at University College London.
- Mills, C.W. 2000. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Nosenko-Stein, E.E. 2018. Antropologiya invalidnosti: problemy i zadachi [Anthropology of Disability: Problems and Goals]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 5–11. <https://doi.org/10.7868/S0869541518010013>
- Orr, Y., J.S. Lansing, and M.R. Dove. 2015. Environmental Anthropology: Systemic Perspectives. *Annual Review of Anthropology* 44: 153–168. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014159>
- Papan, C., K. Last, and S. Meyer. 2021. COVID-19: Fighting the Foe with Virchow. *Infection* 49: 1069–1070. <https://doi.org/10.1007/s15010-021-01628-3>
- Parker, M., and I. Harper. 2006. The Anthropology of Public Health. *Journal of Biosocial Science* 38 (1): 1–5. <https://doi.org/10.1017/S0021932005001148>
- Pedersen, E., S.E. Weisner, and M. Johansson. 2019. Wetland Areas' Direct Contributions to Residents' Well-Being Entitle Them to High Cultural Ecosystem Values. *Science of the Total Environment* 646: 1315–1326. <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2018.07.236>
- Popova, A.Yu., et al. 2017. Nauchnaia kontseptsiiia razvitiia normativno-metodicheskoi osnovy obespecheniia sanitarno-epidemiologicheskogo blagopoluchiia naseleniia [The Paradigm of the Development of the Regulatory and Methodological Framework Aimed to Maintain Sanitary and Epidemiological Welfare of the Population]. *Gigiena i sanitaria* 96 (12): 1226–1230. <https://doi.org/10.47470/0016-9900-2017-96-12-1226-1230>

- Pridan, D. 1964. Rudolf Virchow and Social Medicine in Historical Perspective. *Medical History* 8 (3): 274–278. <https://doi.org/10.1017/s002572730002963x>
- Redfield, R., R. Linton, and M.J. Herskovits. 1936. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist* 38 (1): 149–152. <https://doi.org/10.1525/aa.1936.38.1.02a00330>
- Ryashchenko, S.V. 2012. The Quality of Life in the Anthropoecological Dimension. *Geography and Natural Resources* 33 (3): 242–245. <https://doi.org/10.1134/S1875372812030109>
- Söderfeldt, Y., and P. Verstraete. 2013. From Comparison to Indices: A Disabling Perspective on the History of Happiness. *Health, Culture and Society* 5 (1): 249–264. <https://doi.org/10.5195/hcs.2013.134>
- Taylor, R., and A. Rieger. 1985. Medicine as Social Science: Rudolf Virchow on the Typhus Epidemic in Upper Silesia. *International Journal of Health Services* 15 (4): 547–559. <https://doi.org/10.2190/XX9V-ACD4-KUXD-C0E5>
- Thin, N. 2008. “Realising the Substance of Their Happiness”: How Anthropology Forgot about Homo Gausius. In *Culture and Well-Being: Anthropological Approaches to Freedom and Political Ethics*, edited by A. Corsín-Jiménez, 134–155. London: Pluto Press.
- Tukhvatulina, L.A. 2021. Normativnaia model’ politicheski neutral’noi ekspertizy [A Normative Model of Politically Neutral Expertise]. *Filosofia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki* 5 (4): 57–64. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2021-4-57-64>
- Vowinckel, G. 2000. Happiness in Durkheim’s Sociological Policy of Morals. *Journal of Happiness Studies* 1: 447–464. <https://doi.org/10.1023/A:1011534324845>
- Wagner, R.P. 1999. Anecdotal, Historical and Critical Commentaries on Genetics: Rudolph Virchow and the Genetic Basis of Somatic Ecology. *Genetics* 151 (3): 917–920. <https://doi.org/10.1093/genetics/151.3.917>
- Walker, J., and M. Cooper. 2011. Genealogies of Resilience: From Systems Ecology to the Political Economy of Crisis Adaptation. *Security Dialogue* 42 (2): 143–160. <https://doi.org/10.1177/0967010611399616>
- Weisner, T.S. 2010. Well-Being, Chaos, and Culture: Sustaining a Meaningful Daily Routine. In *Chaos and Its Influence on Children’s Development: An Ecological Perspective*, edited by G.W. Evans and T.D. Wachs, 211–224. Washington: American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/12057-013>

СТАТЬИ И МАТЕРИАЛЫ

ТУРИЗМ НА АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ МЕСТАХ СРЕДНЕГО ЗАУРАЛЬЯ: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СТАТУСА ЛАНДШАФТА И РЕЖИМЫ НАСЛЕДИЯ

Ф.С. Корандей, М.Г. Агапов

Федор Сергеевич Корандей | <https://orcid.org/0000-0003-1781-1937> | f.s.korandej@utmn.ru | к.и.н., старший научный сотрудник Лаборатории исторической географии и регионалистики | Тюменский государственный университет (ул. Володарского 6, Тюмень, 625003, Россия)

Михаил Геннадьевич Агапов | <https://orcid.org/0000-0002-3433-1516> | m.g.agapov@utmn.ru | д.и.н., ведущий научный сотрудник Лаборатории исторической географии и регионалистики | Тюменский государственный университет (ул. Володарского 6, Тюмень, 625003, Россия)

Ключевые слова

режимы наследия, коммодификация наследия, переосмысление статуса ландшафта, аффордансы среды, археологический туризм, Курган, Тюмень

Аннотация

В статье исследуется феномен туристической коммодификации археологических мест среднего Зауралья. Превращение зауральского Притоболья в профессиональный ландшафт археологической науки, связанной с городскими центрами региона, а также попытки создания в регионе инфраструктуры внутреннего туризма, направляемые как государственной, так и частной инициативой, вовлекают в городскую экономику отдаленные ландшафты, хранящие память о глубокой древности. Эта экспансия описывается нами с точки зрения нарративов и практик, связанных с переосмыслением статуса ландшафта, объявляемого ресурсом нового типа. В процесс прояснения позиций по поводу этого вопроса вовлекаются все социальные группы, претендующие на место в ландшафте, а также сам ландшафт, видоизменяющийся в соответствии с групповыми представлениями об археологическом наследии (режимами наследия) и с вызовами, порождаемыми межгрупповым взаимодействием. На материале полевых исследований в Курганской области и на юге Тюменской области мы описываем группы, активно декларирующие свое мнение по поводу целей популяризации археологического наследия, а также практики совместной модификации археологических мест, порождающие характерную материальность переосмысляемых ландшафтов.

Информация о финансовой поддержке

Российский фонд фундаментальных исследований, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 20-05-00592 А]

Статья поступила 08.12.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 25.12.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Корандей Ф.С., Агапов М.Г. Туризм на археологических местах среднего Зауралья: переосмысление статуса ландшафта и режимы наследия // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 175–198. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010116> EDN PNHBYM

Korandei, F.S., and M.G. Agapov. 2023. Turizm na arkheologicheskikh mestakh srednego Zaural'ia: pereosmyslenie statusa landshafta i rezhimy nasledia [Tourism in Archaeological Sites of the Trans-Urals Region: Rethinking the Landscape Status and Heritage Regimes]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 175–198. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010116> EDN PNHBYM

Интернет-страницы мест, которым посвящена эта работа, описывают их как острова уникальности, затерянные среди однообразных просторов. “В переводе с угорского (так! – *Ф.К., М.А.*) слова Сав, Савн переводятся как остров среди болота... С вершины хорошо просматривается окружающая местность” (Святылище Савин б.г.). “МОРЕЛЕСА... место в сосновом бору, где одинаково хорошо и взрослым, и детям” (Морелеса 2021). Эти места, расположенные в разных, пусть и соседних, субъектах федерации и климатических зонах, продуцируют похожий опыт. Выехав из города и совершив продолжительное путешествие – сначала переполненный тракт, затем пустынные проселочные дороги – вы обнаруживаете себя среди хрупких, сияющих новизной сооружений, совсем не похожих на избы окрестных деревень. Для нарративов тех, кто принес сюда эти дрожащие на степном ветру фотозоны и сияющие в таежной ночи глэмпы, характерны мотивы слабой укорененности – в частности, мотив невозможности капитального строительства, объясняемой то отсутствием архитектурного проекта, то недостаточным финансированием, то необходимостью сохранения археологического слоя. Всем своим видом эти аванпосты городской культуры заявляют о своем первопроходческом статусе, неуверенном вторжении на территории, которые исторически использовались совсем иначе. Позже, начиная исследовать природно-социальное положение этих комплексов, вы обнаруживаете в них одних и тех же героев, повествующих о схожих вещах – ключевую роль в обеих историях играет археологическое место, обретающее особое значение в тот момент, когда городская экономика начинает экспансию на староосвоенные, но ныне испытывающие отток населения земли. В ходе этой экспансии статус территорий, становящихся ресурсом нового типа, подвергается переосмыслению, в процесс которого с необходимостью вовлекаются все группы, претендующие на место в ландшафте.

Эта статья посвящена исследованию феномена коммодификации (трансформации в туристический продукт) ландшафтов периферии крупных городов среднего Зауралья на основе археологических мест (археологических памятников). Мы не случайно подчеркиваем моментальность этого события – в обоих случаях археологическое место, тысячи лет хранившее в себе древности и хорошо известное профессиональным археологам, проявилось в обыденном ландшафте недавно, вдруг попав в силовые поля городской экономики. Еще недавно неизвестные никому, кроме профессионалов, сейчас эти места становятся общедоступной материальной реальностью. Вырастая из ландшафта буквально на глазах, они оказываются в центре нарративов и практик четырех групп, по-разному прочитывающих их значение: профессиональной археологии, туристического бизнеса, местных сообществ, а также представителей новых религиозных движений.

Отправной точкой нашего интереса к теме и входом в поле стало общение с коллегами-археологами, риторика которых при обсуждении этих вопросов отсылала к дискуссиям на темы “рефлексирующей археологии” (*reflexive archaeology*) и “этнографических археологий” (*ethnographic archaeologies*). Для этого комплекса критических идей, вдохновленного этнографическим поворотом в археологии (*Castaneda 2008*), характерно внимание к социальному контексту археологической практики, деколонизация археологии, обнаруживающей субъектность других групп, с которыми археолог соприкасается в поле, в вопросах, касающихся наследия.

Особый интерес для нас представляли работы, касавшиеся переосмысления режимов археологического наследия: права доступа к нему, права распо-

ряться им и получать с него доход, наконец, права отождествлять себя с ним, использовать как орудие идентичности и, в конечном счете, предлагать его интерпретации, альтернативные академическим (*Brown 2003; Hodder 2003; Hodder 2010; Шнирельман 2014, 2020*). Релевантной для нашего материала представляется рамка *режимов наследия*, возникающая на стыке полей рефлексивной археологии и исследований коммодификации и туризма. Нарративы и практики каждой из групп, артикулирующих свое мнение по поводу наследия, отсылают к нескольким разным его типам: 1) космополитической практике сохранения и охраны наследия как общечеловеческой ценности; 2) неолиберальным практикам коммодификации, сводящим наследие к индустрии приносящих доход впечатлений; 3) конструктивистским практикам идентичности, для которых являются определяющими демонстрационный и интерпретационный аспекты наследия (*Silberman 2012: 246–247; Селезнева 2014; Geismar 2015*).

Выводя иногда попадающий в заголовки (*Atalay 2010; Pyburn 2011*) факт внезапно обнаруженного многоголосия (*Silberman 2008*) дотоле молчавшего археологического поля за пределы внутрицеховой рефлексии, мы обнаруживаем, что “племя” археологов, чья роль в превращении повседневного периферийного ландшафта в пространство конфликтной дискуссии по поводу наследия является ключевой (*Silverman 2011*), заслуживает своей этнографии и должно быть показано в контексте других “племен”, чьи притязания на наследие как ресурс имеют под собой иные основания. Особенный интерес в этом смысле представляет специфика рассматриваемых ниже кейсов – при отсутствии в этих местах индигенного населения ни один из участников процесса не имеет особенных статусных преимуществ, позволяющих безоговорочно “присвоить” наследие, лишь недавно явленное на свет буквально из-под земли. В этой ситуации все участники вынуждены так или иначе артикулировать свои позиции по поводу происходящего. Этот процесс, как правило, связанный с внедрением в дискурсы и практики локальных групп и сообществ отношений туристической коммодификации, мы называем ситуацией переосмысления статуса ландшафта. Приобретает ли данная ситуация хотя бы иногда характер подлинной общественной дискуссии по поводу права представителей каждого из режимов наследия на участие в трансформации ландшафта – вопрос открытый. Во всяком случае, появление исследователя, готового услышать точки зрения всех сторон, обнаруживает и отношения соперничества, порой перерастающие в реальные конфликты, и отношения продуктивного сотрудничества, и возникающую в результате этих отношений в ландшафте новую материальную среду, и запрос на непредвзятую модерацию, которая, вероятно, могла бы облегчить путь к достижению консенсуса в пользовании новым ресурсом. Наше внимание в данном случае привлекла динамика и процессуальность становления новых ландшафтов наследия (*Harvey 2015*), с одной стороны, проявляющая обычно скрытые отношения власти, с другой – отражающая высокую аффективную вовлеченность в процесс множества людей. Подчеркнем, что в цели работы не входило развернутое исследование стандартных практик использования археологических мест – в данном случае это использование фактически только начинается, а практики только складываются. Такое исследование – дело будущего. Мы наблюдали ситуацию в процессе становления, а потому нас интересовали прежде всего позиции ключевых “организаторов” процесса (этим объясняется отсутствие среди наших информантов “рядовых” посетителей этих объектов). С прояснением ключевых идеологических позиций связаны

обильные цитирования наших собеседников, отражающие многоголосие этой трансформации ландшафта, ее коллективность и незавершенность. Осознавая ограничения “нарративной” оптики, мы старались, по возможности чаще, проводить наши интервью в ландшафте, путешествуя с нашими информантами по тем местам, о которых шла речь, и обращая внимание на то, как наши собеседники представляют себе “перспективную”, формирующуюся материальность этих объектов, предназначенных для последующего массового использования (результаты этих наблюдений отражены в заключительной части статьи). Данная работа построена на большом числе “пешеходных” и “автомобильных” интервью с “организаторами” переосмысления статуса ландшафта.

Продолжающее темы, поднятые в нашей статье (*Агапов, Корандей 2019*), сравнительное исследование отношений переосмысления статуса ландшафта, инициированных недавним открытием археологического музея под открытым небом “Савин-1” (Белозерский район Курганской области) и природно-туристического комплекса “Морелеса” (Нижегородский район Тюменской области) осуществлялось в 2020–2021 гг. в рамках поддержанного РФФИ проекта “Провоцирующие ландшафты”. Базовыми для проекта, предполагающего полилокальное исследование этнографий, складывающихся вокруг типичных элементов повседневного ландшафта, стали идеи, лежащие в основании теории Тима Ингольда, описывающие сдвиг от “внешней” исследовательской оптики “чтения ландшафта” к “внутренней” позиции участника средовых коммуникаций (*Корандей 2021*).

В связи с нашей темой представляет особый интерес аналитическая релевантность ингольдовской интерпретации предрасположенностей (“affordances”) ландшафта¹ как элемента взаимной сонастройки среды и культуры и ее связь с категорией ресурса – важным понятием языка самоописания наших информантов. Между практическим открытием новых возможностей места, осознанием ландшафта в этом новом качестве, началом его систематического и тем более коммерческого использования проходит время, порой немалое. Несмотря на то, что древности хранились в этой земле долгие столетия, трансформация современного сельскохозяйственного ландшафта в ландшафт исторического наследия – это продолжительный социальный процесс со многими составляющими. Как и в случае с ингольдовским прочтением (и отрицанием) термина “ландшафт” (*Ingold 2000: 190–193*), остраивающая и объективирующая логика товарного ресурсопользования представляется нам не совсем релевантной в тех случаях, когда процесс коммодификации ландшафтного наследия только начался и еще отнюдь не достиг успеха. Осознавая археологическое место как аффорданс, т.е. обнаруживаемую в ландшафте новую возможность, но при этом еще не вполне понимая, как именно эта возможность работает, участники переосмысления статуса ландшафта, действуя с позиций разных режимов наследия, раз за разом декларируют свое право им распоряжаться, иногда вступая в конфликт, иногда отыскивая консенсус. Еще одна важная для нас концептуальная диспозиция, восходящая к той же теории – описание ландшафта как материального социального медиума с точки зрения его совместного использования в прагматическом профессиональном и рекреационном режимах (*Ibid.: 193–198; Tilley, Cameron-Daum 2017*).

В процессе исследования было предпринято четыре экспедиции, проведено три десятка полуструктурированных тандемных интервью и фокусированных (направленных) бесед с археологами, чиновниками, музейщиками, бизнесменами, сотрудниками и посетителями туристических комплексов, местными

жителями. Анализируя полученные в ходе интервью нарративы, а также непосредственный опыт полевых наблюдений, мы отвечаем ниже на следующие вопросы: какие типичные социальные группы проявляют себя в ситуации переосмысления статуса ландшафта? на каких основаниях базируется декларируемое ими право на место в этом ландшафте? какие конфликты порождаются различиями в представляемых ими режимах наследия, как описываются, в том числе в связи с категорией туристического ресурса, новые возможности, которые открывает ландшафт? как они воплощаются в материальной среде вновь возводимых туристических комплексов?

Археологическая “колонизация” Среднего и Нижнего Притоболья

Профессиональная археология укоренилась в долине Тобола относительно недавно, в середине 1960-х годов. Ее опорой стали педагогические институты Кургана и Тюмени, сотрудники которых получили первый профессиональный опыт в составе Уральской археологической экспедиции УрГУ под руководством В.Ф. Генинга: тюменские студенты стали выезжать на раскопки с 1964 г. в составе Уральских археологических экспедиций, курганские – с 1966 г., под руководством выпускницы Львовского университета Т.М. Потемкиной, в начале 1960-х годов также учившейся археологии на Урале. Институциональное строительство продолжалось довольно долго, причем курганцы несколько опережали тюменцев – Курганская археологическая экспедиция, работавшая, хотя и с перерывами, с 1966 г., дала первую археологическую кандидатскую в 1976 г. (автор Т.М. Потемкина, тогда уже работавшая в Москве), а Тюменская, открытая в 1978 г. на базе нового Тюменского университета – в 1985 г. (выпускник НГПУ А.В. Матвеев, писавший на материалах Приобья) и в 1988 г. (выпускница ТюмГУ Н.П. Матвеева, писавшая на местном материале). Создав собственную систему подготовки кадров, молодое профессиональное сообщество, оказавшееся в положении фактических первооткрывателей древностей региона², действовало и продолжает действовать чрезвычайно активно. Насколько нам известно, сводных исследований динамики роста числа выявленных археологических памятников в регионе не существует. Но, к примеру, исследователи древностей археологического микрорайона в 500 квадратных километров, расположенного вокруг Андреевского озера в окрестностях Тюмени, подсчитали, что за период с 1995 по 2012 гг. только на этой, весьма небольшой в масштабах региона территории, число известных археологических объектов выросло со 134 до 366, то есть было открыто 232 памятника (*Зах и др.* 2014: 6)³. На этом фоне предметом особой гордости сообщества являются открытия, совершенные когда отстроенная исследовательская инфраструктура впервые начала приносить плоды – открытое курганцами энеолитическое святилище Савин-1 (1982) (*Вохменцев* 2016; *Маслюженко* 2020) и выявленный тюменцами археологический микрорайон Ингальская долина (1994) (*Матвеева, Волков, Рябогина* 2003; *Матвеев* 2004; см. Рис. 1).

Археологи – в силу специфики своей профессии весьма близкие к “земле” эксперты – обладают медийной известностью и воплощают в глазах местной аудитории авторитет исторического знания как такового. Эта роль формирует особый этос, кроме всего прочего, предполагающий систематические усилия по популяризации местного археологического наследия. Экономический контраст между “бедной” Курганской областью и “богатой” Тюменью сказывается

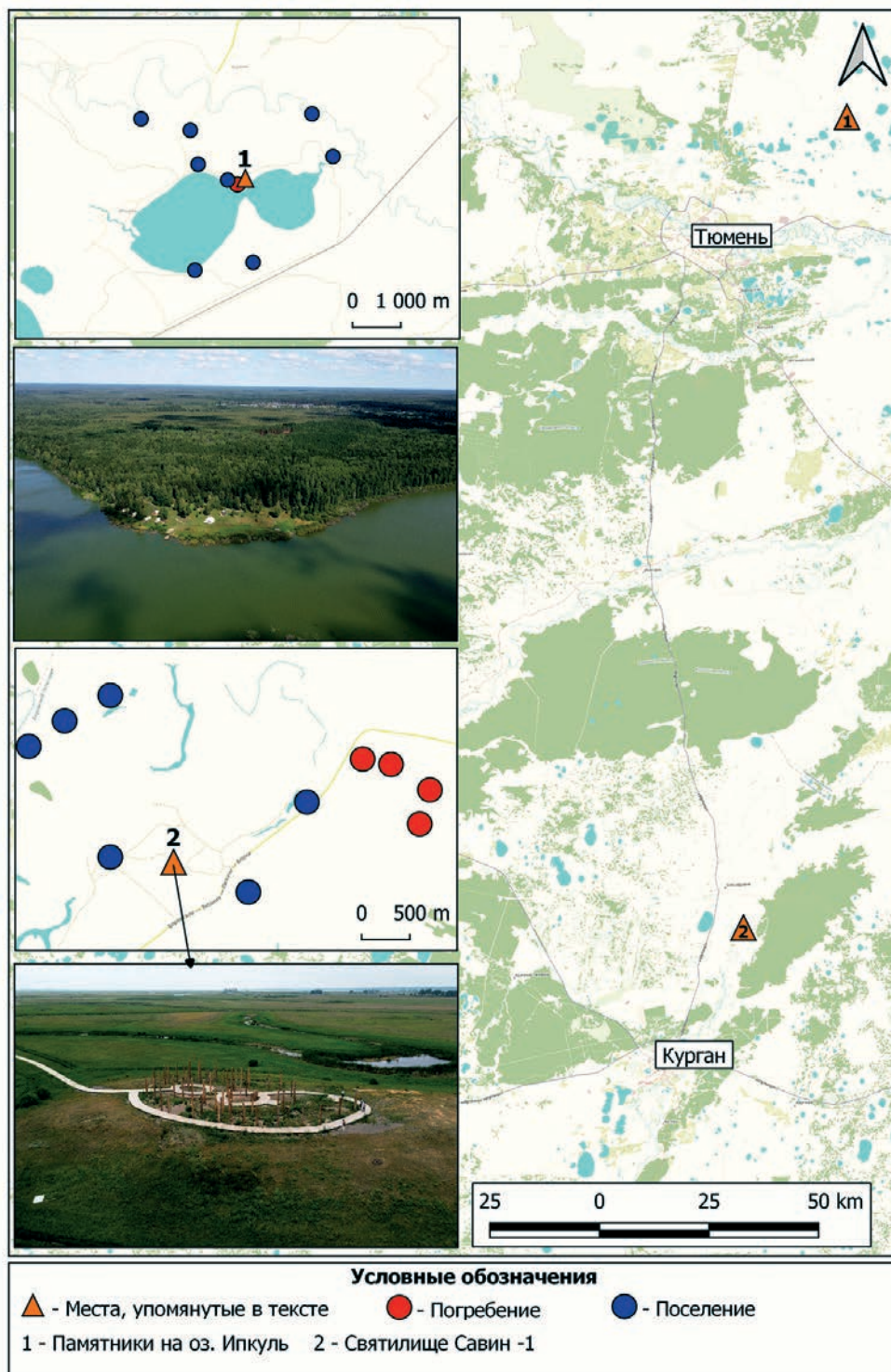


Рис. 1. Ландшафтно-археологический контекст мест, упомянутых в тексте статьи (схема выполнена В.М. Костомаровым)

и на масштабах и скорости музеефикации. Первый в регионе археологический музей, вписанный в ландшафт, был открыт на упомянутом выше озере Андреевском в 1982 г. в результате кампании, в которой участвовали институты всей новой местной археологии (*Зах и др.* 2014: 10). Другим “ландшафтным” проектом, идея которого долгое время вынашивалась тюменскими археологами, но до сих пор не воплощена в жизнь, был проект туристско-археологического кластера в упомянутой выше Ингальской долине, последний раз широко обсуждавшийся в прессе в 2016 г. (Ингальская долина 2016а, 2016б). В 2020 г. курганские археологи при поддержке Фонда президентских грантов и областных властей взяли реванш, открыв на территории Белозерского района полноразмерную реконструкцию энеолитического святилища “Савин-1”, которая описывается в областных медиа как часть будущего туристического маршрута, включающего в себя, в частности, реконструкцию саргатского кургана у села Гагарье (Реконструкция кургана 2021). Ознакомившись с разнообразием версий туристического будущего этого района, представленных в нарративах наших курганских и белозерских информантов, мы обнаружили похожую историю рядом с Тюменью. Местные бизнесмены, внедряя на рынок новый формат глэмпинга – модульного отеля на природе, не предполагающего капитального строительства, в какой-то момент осознали, что их бизнес со всех сторон окружен археологической древностью. История глэмпинга “Морелеса”, расположенного в шестидесяти километрах к северо-востоку от Тюмени, на берегах озера Ипкуль, дает возможность взглянуть на те же проблемы, что и инициированная археологами коммодификация Белозерья со стороны весьма востребованного туристического предприятия.

Переосмысление статуса ландшафта: внезапно проявляющиеся “другие”

Исследования конструктивистских аспектов музеефикации археологических памятников, самым известным примером которой в России, вероятно, является Аркаим, имеют тенденцию описывать присущее профессиональным археологам отношение к наследию как норму, характеризуя логику других групп как отклонение от нее (*Белолипецкая* 2010; *Куприянова* 2014; *Шнирельман* 2011, 2015). Нам представляется, что отношения, возникающие в процессе переосмысления статуса ландшафта, которые могут быть сведены к четырем взаимоналагающимся позициям – науке, туристическому бизнесу, местным сообществам, а также активно посещающим эти места горожанам, представляющим то, что принято называть “новыми религиозными движениями”, – устроены сложнее. В процессе полевой работы хорошо видно, что профессиональный взгляд археологов на вещи – всего лишь одна из возможных позиций, отнюдь не воспринимаемая остальными как истина в последней инстанции. Реальная ситуация переосмысления статуса ландшафта должна описываться скорее как сцепленный клубок логик и практик, ни одна из которых не имеет подавляющего дискурсивного преимущества над другими. Сильные позиции притязующих на пользование данным ландшафтом уравниваются их слабостями, а процесс декларации позиций и их материализации в ландшафте имеет реактивный спонтанный характер (*Агапов, Корандей* 2019), характеризующийся риторикой взаимной критики и соперничества. На языке кинотропов это называется “мексиканское противостояние”: все отвечают всем, действие, даже самое тривиальное, вроде строительства туалета в степи, порой

имеет многочисленные последствия, неожиданные для остальных участников. Нарративная самопрезентация наших информантов, повествующих о том, что происходило на Савине и Ипкуле после того, как там началась активная деятельность по коммодификации, очень часто строится вокруг мотива внезапного проявления в ландшафте других, невидимых до этого групп, имеющих свое собственное мнение по поводу археологического наследия.

Ключевую роль в этом процессе играют археологи – инициаторы создания музея под открытым небом “Савин” и первооткрыватели археологического Ипкуля, появившиеся на озере до прихода бизнеса и представителей новых религиозных движений.

Первое наше интервью с археологами, вводившими нас в спонтанный и напряженный контекст переосмысления статуса ландшафта, происходило на холме Савина в серый октябрьский день 2020 г. Стоя на холодном ветру, наши собеседники в буквальном смысле показывали рукой на горизонте, кто и как из местных акторов низового уровня вовлечен в процесс обживания нового ландшафтного объекта. Прежде всего речь шла о весьма обобщенно сформулированных директивах областной администрации по превращению района в туристический кластер (Стратегия развития 2019) и о том, с какими сложностями сталкивается на “земле” эта стратегическая повестка, ставящая перед низовыми исполнителями задачи строительства инфраструктуры и извлечения прибыли. Не обнаружив в ландшафте непосредственно тех, кто принял это стратегическое решение, наши собеседники много говорили о консультативном “общении” с районной администрацией, по мере сил своих воплощающей в жизнь распоряжения начальства. После районного музея и департамента по культуре обсуждались окрестные фермеры, еще не разобравшиеся в том, что им делать с новым туристическим объектом, районные бизнесмены, неуверенно пытающиеся на нем зарабатывать, и, наконец, представители деревенской общественности, по преимуществу встревоженные тем, каких именно туристов пока привлекает в район открытие археологического парка.

Реконструкция энеолитического святилища, как и его открытие в 1980-х и раскопки в 1990-х, привела в район множество странных горожан. В нарративах археологов этот момент (неожиданное последствие их профессиональной деятельности), как правило, описывается с интонацией изумления:

Соб.: Зачем сюда приезжают люди?

Инф.: За энергией. В данный момент, пока тут все не оборудовано, тут больше людей, лоящих энергию. Наверно, их больше, чем просто обычных людей... Мы тут сидели, ели, приехала группа, наверно, человек пятнадцать... Они вышли, ради приличия спросили, что мы тут делаем, а потом сели на ковриках. У них там спич, у них там, получается, свой ведущий, и он рассказывает... про энергию, про эру Близнацов, про заканчивающуюся эру Водолея, про еще какую-то, про мировое правительство, про Билла Гейтса... (ПМА 1: инф. 1).

Эта новая волна, это мы, условно говоря, запустили ее. Это, реально, прошлый год, начало прошлого года... Приехали один раз, а там, к примеру, уже отдыхают, уже что-то сделали, женщины в сари, красивые молодые женщины... Ух ты, интересно даже, они уже расселись, сидят и уже отдыхают... Видимо, что-то уже было. Я думаю, классно, реально же интересно... (ПМА 1: инф. 3).

В похожем духе описывали встречу с этими персонажами и археологи, работавшие на Ипкуле:

В 2010 г. мы приехали, первый год там копать. У меня парни вырезали там идола, Орхона, там же посвящение (в археологи – Ф.К., М.А.) у нас проводится... Он там стоял достаточно долго, хороший такой идол, замечательный. На следующий год мы приезжаем – около нашего идола лежат камни, на этих камнях – хлеб. Мы подумали, это что такое? Ну, остались там лагерь ставить. И через некоторое время приезжают бородатые мужики и говорят: “А че это вы нашего идола?” – Мы говорим: “Нет, дядя, это наш идол. Это наш идол, дядя, это – Орхон”. – “А мы тут собираемся устроить праздник Ивана Купала...” И реально там проводили хороводы, прыганья через костер и т.д. (ПМА 2: инф. 7).

“Биоэнергеты”, “родноверы” и “неоязычники” – такими и подобными терминами обозначаются в нарративах археологов, районных администраторов и местных жителей многочисленные представители новых религиозных движений, испытывающие повышенный интерес к подобным местам. Проблема описания различий обрядовых представлений этих групп, формирующих религиозные пространства Савина и Ипкуля, слишком велика и не входит в задачи статьи⁴. Свидетельства очевидцев и интервью с некоторыми из представителей этих движений, занимающимися организацией поездок к “местам силы” (ПМА 1: инф. 8, ПМА 2: инф. 9), позволяют утверждать, что круг горожан, которых приводят на древние археологические места силы духовные поиски, весьма широк и эклектичен, и отвечает отмечаемой исследователями современных сакральных ландшафтов тенденции к размыванию границ между сферами туризма и паломничества (Collins-Kreiner 2010; Finlayson 2012; Scriven 2014; Давыдова, Штырков 2022). Нас все же интересовали не столько различия ландшафтных представлений и практик неоязычников и эзотериков, сколько сходства между ними. Будучи современными горожанами, путешествующими в поисках значимого духовного опыта, и те, и другие озвучивают в контексте переосмысления статуса археологического ландшафта весьма похожие идеи.

Нам довелось услышать немало описаний встреч с этими пестрыми, мобильными и загадочными персонажами, максимально “чужими” для местного повседневного ландшафта. Эти описания функционируют в дискурсе “укорененных” групп как своего рода былички, всякий раз изображая, при помощи отклонения от нормы, нормативную модель поведения в ландшафте. Для археологов такие пришельцы – в первую очередь люди, игнорирующие рамки идеального с “археологической” точки зрения режима “пришли, посмотрели, ушли” и вмешивающиеся в ландшафт при помощи конструируемых на ходу ритуалов, которые на взгляд профессиональных историков не имеют под собой никакого основания:

У меня дети копают, а вокруг толпа людей, все ходят, смотрят, а мы понять не можем, какое отношение татарское озеро Ипкуль имеет к празднику Ивана Купалы. Тут не было славян вообще как таковых до девятнадцатого века (ПМА 2: инф. 7).

Это же, в обрядности любой – необходимо овеществовать свое действие. Особенно, эти вот, ранние верования. Надо помимо слов сделать еще какое-то дело. Вот она приходит, ходит, ходит, ходит возле этой сосны, чего-то там вяжет, ушла туда, ушла сюда. А мы заканчиваем, она возле нас ходит. Я ей говорю, мы уже уходим, собираемся, если нужно, оставайтесь, делайте, если мы вам мешаем. А она мне – нет, я уже сказала и сделала все, что нужно. И уходит (ПМА 1: инф. 3).

С точки зрения местных жителей и районных администраторов эти интервенции, впрочем, не выглядят столь безобидными, как для горожан-археологов. Приезжающие к “месту силы”, потянувшиеся на Савин сразу после того, как стало известно об открытии святилища, описываются в местных нарративах

всегда негативно, прежде всего, как носители вредоносной религиозности, притязющие на использование места в коммерческих целях. Характерен рассказ о том, как предприниматели из числа таких людей безуспешно пытались выкупить земельные паи у сопротивлявшегося сельского поселения:

Вот они устроили одно мероприятие, были приглашены шаманы, всякие целители. За вход брали пятьсот рублей... Они такой куш поимели, “предприниматели”-то. Ну и все, глаза-то у нас раскрылись, что это может деньги принести, и вот решили его прихватизировать. Я созвала Думу и попросила разрешения купить паи у населения, чтобы всю эту землю оформить в собственность населения... Депутаты дали добро, что я и сделала (ПМА 1: инф. 4).

Вышеописанная рационализация мотивов представителей новых религиозных движений, характерная для нарративов местного сообщества, чьих ресурсов явно недостаточно для конкуренции с приезжими в области туристического бизнеса, как правило, идет в одной связке с драматически преувеличенной тревогой местных по поводу вторжения в ландшафт чуждой религиозности.

Да ради бога, пусть они строят, развивают, но нам вот этого вот, ни целителей, ни шаманов нам там не надо... Мы ведь не против туризма, мы – за. Я поэтому ведь и брала паи. Может быть, со временем сельсовету это хоть какие-то денежки будет приносить... (ПМА 1: инф. 4).

В 2019 г. связанный с процессом реконструкции всплеск интереса к Савину-1 среди представителей новых религиозных движений (в частности, праздники, отмечавшиеся приезжими “родноверами” на Савине: Купала и Перунов день) вызвал мобилизацию местного сообщества, возглавляемого православными и казачеством. Деревенские лидеры стали систематически предпринимать попытки воспрепятствовать проведению “языческих” празднеств.

Служил тогда у нас отец С., он против вот этого вот восстановления неоязычества. И вот он объединил их вокруг себя. В дни, заявленные у них (в качестве праздников – *М.А.*, *Ф.К.*) – в солнцестояние, в ночь летнего солнцестояния, они просто берут и проводят там молебны, сбивают всю программу этим неоязычникам... (ПМА 1: инф. 2).

Сами городские “паломники” на Савин и Ипкуль, которым подозрения в притязаниях на коммерческое использование территории, равно как и обвинения в проведении на местности языческих ритуалов, хорошо известны, декларативно отрицают всякие коммерческие интересы, заявляя о коллективной экономике своих мероприятий:

Там не присутствует коммерция. Вы знаете, я на индивидуальных встречах (шаманские ритуалы, выполняемые по частному заказу – *Ф.К.*, *М.А.*) зарабатываю больше, чем я потрачу усилий, когда вложу туда это. Коммерческой составляющей там нет вообще как таковой... Люди откупаются, шаманский откуп. Они вот в этот шаманский мешочек ложат нечто. Кто-то положит шоколадку, кто-то положит булочку, кто-то положит полотенчик, это и есть моя составляющая. А то, что мы собираемся и скидываемся... Сюда входят транспортные расходы, расходы на дрова, питание, вот составляющая... Это пожертвования... Если была бы коммерческая составляющая, то я бы раз в неделю туда выезжала за большие бабки, как это делают другие (ПМА 1: инф. 8).

Они не коммерческие у нас... От силы, человек, если так просто приходит – триста рублей... Для чего? Там кормят, обед, ужин, на следующий день – завтрак, обед, причем кормят очень хорошо... Несколько раз представители власти приходили к нам, их наводили, мол, там сатанисты встречаются... И коммерческую сторону тоже пытались уви-

деть... Мы им говорим: “Так вы (когда – *Ф.К., М.А.*) на рыбалку едете, сбрасываетесь?” – “Сбрасываемся!” Так вот и мы тоже. Самая затратная часть – время, силы (ПМА 2: инф. 9).

Для представителей этой группы, городской, крайне разнообразной по своему составу, но занимающей в ситуации переосмысления статуса ландшафта, как правило, одну и ту же позицию, тоже свойственно описывать ландшафт при помощи мотива неожиданного явления другого. Как и археологи, горожане, приезжающие издалека к “месту силы”, вдруг обнаруживают, что вокруг него живут люди. В рассказе об описанном выше конфликте с сельской администрацией наш собеседник употребил характерные выражения:

В начале двухтысячных люди кинулись к “местам силы”, ну и я, естественно, решила купить это все в паях. Колхозные пая, которые раздавались, я хотела их купить... Местная администрация пошла мне навстречу, мы договорились их купить, но *откуда-то взялась какая-то общественность* (курсив наш. – *Ф.К., М.А.*), вдруг, и решила, что как это так... отдать эти земли?!.. (ПМА 1: инф. 8).

Примеры подобной риторики можно множить далее. Археологи, с удивлением для себя обнаруживающие на холме женщин в разноцветных сари, приехавшие из города шаманы, ощущающие явственное неудовольствие местных жителей, бизнесмены, возводящие на берегу лесного озера глэмпинг и вынужденные объясняться с полными праведного гнева археологами – все эти типичные конфликтные нарративы, безусловно, порождаются различиями в том, как все эти группы определяют свое место в ландшафте, лишь недавно проявившем скрытые в нем возможности, начавшем свое неуверенное превращение в разнообразность ресурса.

Переосмысляемый ландшафт и режимы наследия

Спускаясь на “землю”, конвенциональный для “большого” управленческого дискурса метанарратив экономического развития, полагающий укорененные в конкретных ландшафтах “объекты культурного наследия” ресурсом развития туристической отрасли (ФЦП 2011; Стратегия развития туризма 2019–2023), преломляется в зеркалах различных групповых оптик. Воспринимаемый в качестве вновь открывающейся возможности, археологический ландшафт предоставляет каждой из групп, действительно вовлеченных в процесс этой трансформации, особенный аффорданс, предопределяемый свойственным для нее режимом наследия.

В этой части, опираясь на характерные групповые нарративы, мы попытаемся описать, какой смысл видят представители этих групп в сохранении и преобразовании археологического ландшафта, как они видят его будущее использование, как описывают и переживают притязания других групп на участие в этом процессе.

Инициаторы процесса – археологи – как правило, занимают позицию инстанции, критически оценивающей притязания на место других участников ландшафтной коммодификации. На то у них есть все основания: экспертный авторитет сообщества удостоверяется, по крайней мере, дважды – академической средой и государственной сертификацией. Последняя, налагая на сообщество археологов юридические обязательства, в свою очередь (по крайней мере, на уровне дискурса), делегирует ему функции ландшафтного мониторинга, что выражается в характерных эмоциональных реакциях:

И я приезжаю, смотрю, там стоят эти палатки. Буквально, чуть ли не на курганах. Вот, я начинаю стучать кулаком по столу, топтать ногами... Спрашиваю: “На каком основании вы тут поставили это все?” (ПМА 2: ннф. 7).

Воспринимая ландшафт как *taskscape*, пространство профессиональной специализированной деятельности, направленной прежде всего на исследование, сохранение и консервацию наследия, археологи ревниво оберегают его от дилетантов всех уровней. Идеальный археологический парк в их понимании – это парк, созданный учеными (Стоунхендж и Аркаим возникли в наших беседах именно в этом контексте). Взятые в качестве эталонов бестселлеры глобального наследия предопределяют и утопические ожидания от будущих туристов, которые жизнь быстро подвергает коррекции:

Все-таки Аркаим – это бренд, созданный учеными... Не сотня, конечно, но десятки археологов, разного уровня, мирового в том числе, занимались продвижением индоиранской вот этой вот темы, “страны городов”. То есть базис большой, научный... У Савина, конечно, бэкграунд попроще... У них (тех, кто развивает Аркаим – Ф.К., М.А.) есть генеральная линия изучения вот этого объекта. И сделано место, где можно бесноваться. Они всех выгнали из этого Аркаима, лагеря, и теперь у них там за забором реально вырос город, такие ряды торговые. Вообще здорово, интересно выглядит (ПМА 1: инф. 3).

А мы, само собой, ориентируем это как семейный туризм. Семейный туризм выходного дня. Приехали люди, сходили, посмотрели, попили чаю и ушли. Мы будем надеяться, что будет доля постепенно увеличиваться. Доля людей, которые будут просто интересоваться... Но сюда уже едут люди, которые заряжены определенной идеей. Им, как бы, наши идеи мало интересны (ПМА 1: инф. 1).

Такая позиция, предполагающая профессиональную ответственность и порожающая гиперопеку по отношению к ландшафту, не позволяет выйти из процесса, даже когда твоя часть работы закончилась. Даже признавая, что коммодификация как таковая выходит за пределы их собственных интересов и компетенций, наши информанты-археологи продолжают размышлять о будущем проекта, сокрушаясь, что это уже не совсем наука:

Вот тебе хрустальный шар, иди, зарабатывать с ним деньги. И ты, такой, думаешь, а чё, как-то вот использовать его по назначению я, в принципе, не умею, я же не профессионал-стеклодув, и не маг-волшебник, чтобы плясать возле этого шара. Но я могу на фоне этого шара проводить свои мероприятия... И, в принципе так и происходит. То есть они Савин, конечно же, используют, главную его тему и прочая, и прочая, но там нет историков, там нет археологов, он фоном выступает... (ПМА 1: инф. 3).

Ключевой проблемой на этом этапе, по мнению археологов, является отсутствие возможности планирования и контроля коммодификации, фактически “спущенной” вниз по административной вертикали с уровня принятия действительных решений на низовой уровень исполнительского поля. Решения о туристической трансформации района принимаются “наверху”, но работать археологам, не желающим самоустраняться от процесса даже после завершения своей части работы, приходится преимущественно “внизу”, оказывая экспертную “морально-психическую” поддержку работникам районной культурной сферы, на которых возложена работа по туристической коммодификации как таковая. В этой связи, например, районные музейщики демонстративно солидаризируются с археологами и декларируемым ими “научно-просветительским” режимом наследия. Декларация “научных” целей деятельности районного му-

зая и департамента культуры, занимающихся созданием туристического кластера, обыкновенно звучит в нарративах, направленных на критику реальных и воображаемых практик представителей новых религиозных движений, приезжающих к “местам силы”:

Используются профессиональные психологи, используются грибочки – ягодки, используются специальные чаи... Обойти вокруг березки – пять тысяч, завязать ленточку, просто приехать туда – пятнадцать, просто место в “Икарусе”, а дальше чай с грибочками – еще пять тысяч, и так далее... Они приехали сюда группой, я же их не буду выгонять... Ну, конечно, мы пытаемся рассказать, что такое Савин с научной точки зрения... (ПМА 1: инф. 2).

Вслед за районными администраторами с археологической концепцией наследия, как правило, солидаризируются и представители деревенской общности. Наш информант из соседнего с Савиным села с теплотой вспоминала археологические раскопки двадцатилетней с лишним давности и замечательно вкусный чай, которым угощали ее когда-то археологи, заварив как-то по-особенному обычные местные травы. Воспоминание об этом чае стало метафорическим описанием всего открытия Савина, неизвестного местным ранее.

Соб.: Что такое для вас Савин?

Инф. (смеется): Если честно говорить, ничего... Мы до девяностых годов о нем ничего не знали... Раскопки-то были в девяносто седьмом году. Профессор проводила их, Потемкина Тамила Михайловна. Вот уникальный человек-то... Я и не думала, что у нас, травы-то, такой чай прекрасный, что и в магазине покупать не надо... а она сумела это организовать (ПМА 1: инф. 4).

Согласно таким нарративам, местные предпочитают обретенный на месте травяной чай археологов “одурманивающему” чаю городских “паломников”. Ученые, ставшие в местном дискурсе первооткрывателями Савина, являются, по мнению деревенских жителей, куда более уважаемыми партнерами, чем странные горожане, приезжающие к “месту силы”:

Представляете, они бы ведь скупили эти паи, и они бы там пели и плясали. С наукой бы нас туда уже потом уже не пустили бы... (ПМА 1: инф. 4).

На ментальных картах представителей новых религиозных движений Савин и Ипкуль занимают то же положение, что и Аркаим. Многие из “паломников” на Савин и Ипкуль уже побывали в Аркаиме или собираются там побывать. Для организаторов духовно-туристических поездок на Савин и Ипкуль Аркаим выступает одновременно и образцом, и конкурентом. В рекламных объявлениях туристических операторов можно встретить такие пассажи: “Савин – дедушка памятников типа Аркаима, замечу, что Аркаим моложе Савина на тысячу лет” (Савин – место силы б.г.). В нарративах представителей новых религиозных движений мы встречаем конструктивистскую версию режима наследия, в известной степени оппозиционную модели культурно-просветительского туризма. Пытаясь получить от разных собеседников, занимавшихся организацией поездок представителей этой группы на Савин и Ипкуль, интерпретацию ключевой для этого дискурса категории “места силы”, мы обнаруживаем, что духовные качества места как таковые имеют для них куда меньшее значение, нежели групповые традиции, в обоих случаях уже вокруг него сложившиеся. С точки зрения одной нашей информантки, ключевым моментом в истории

Савина является то, что холм был местом коллективных собраний уже в глубокой древности:

Намоленное место, это знаете как... В любом капище, в любой церкви, в любой мечети есть места намоленные, так их назовем, где человек ощущает себя по-другому, поэтому и здесь тоже так же... Мы это воспринимали как капище, где можно поговорить, где можно высказаться, можно о чем-то задуматься, о себе, обо всем... Ну, люди после этого ощущают подъем, это нравится людям, они хотят это слышать, видеть, участвовать в этом... (ПМА 1: инф. 8).

Тот же самый мотив можно проследить в одном из нарративов, связанных с Ипкулем:

Есть природные места силы, а есть места силы, которые напитаны человеком. Ну, вот то, что мы там праздники проводим, это мы своей силой напитываем это место... Я не знаю, был ли или не был Ипкуль изначально местом силы. Но мне там хорошо (ПМА 2: инф. 9).

Суть данного режима наследия – использование древнего места в качестве пространства манифестации коллективного духовного самовыражения, открытого, по крайней мере, на декларативном уровне, для любого участника. Эта типично городская риторика “либерального” совместного участия, разделяемого всеми участниками собраний права на свободную интерпретацию наследия, как правило, дискурсивно противопоставляется “жестким” схемам остального мира, в том числе, и системе научной аргументации (*Lantian et al.* 2018). Рассказывая о крестном ходе, при помощи которого местное сообщество пыталось оградить Савин от “неоязычников”, наша собеседница отмечает:

Я не против никакой религии, я – за, пусть человек верит во все, что угодно, это помогает ему жить... Мы разных национальностей, но восемьдесят процентов – русские христиане, им это не мешает, и в церковь ходить не мешает... Не мешает это жить, а наоборот улучшает (ПМА 1: инф. 8).

Но мы по-другому это дело ведем: у *них* (курсив наш. – *Ф.К., М.А.*) – разделяй и властвуй, у нас другое – соединяй и здравствуй. Мы придерживаемся такого видения, что мы не смотрим, в чем мы различаемся, а мы смотрим, что общее у нас есть (ПМА 2: инф. 9).

С этой позиции представители новых религиозных движений критикуют и планы развития “научно-просветительского” туризма, отмечая слабую притягательность этого режима использования древностей для современного горожанина. Идеальным сценарием использования Савина для этих людей является превращение старинного холма в пространство, сочетающее практики эклектической духовности с досуговыми практиками городского рекреационного туризма:

Если не будет изюминки этого места, если не будет такой, позитивной, так скажем, легенды у этого места, (если он будет – *Ф.К., М.А.*) простым объектом, просто археологическим объектом, ну, это не развить сильно... Ну, за год могут съездить все, кто хочет послушать, а на второй год кто будет ездить туда? Туда школьников возят, понимаете? И что Белозерский район с этого имеет? Ничего. Материально никто ничего не имеет. А ведь все равно любые действия, связанные с туризмом, они связаны с тем, чтобы предприниматели, которые этим занимаются, получали бы прибыль. Поэтому я не вижу, что здесь можно нажиться на чем-то... А если им что-то такое показать, ну, пусть, не фейерверки, но что-то такое, связанное с эзотерикой... И научная, и досуговая, и культурная, и эзотерическая программы могут быть... Они что, каждый день видят шаманский обряд? А если еще и поучаствовать? (Там же).

Риторика принятия режима свободной эклектики характерна и для нарративов бизнесменов, отвечающих потребностям реальной городской аудитории:

Я просто узнала об этом (археологическом прошлом Иркуля – *Ф.К., М.А.*) несколько позже, ну и поняла, что с этим надо жить и работать. И вот, когда у меня туристы бывают... я вижу, зрелые туристы. Вот зрелое сознание... Образованные, эрудированные, я им рассказываю много всяких интересных моментов. У нас еще там есть языческое капище, и оно тоже исторически, за двадцать пять лет до нас было образовано. Хотя их критикуют, мол, они язычники, тра-та-та... Клоуны. Но я считаю, что эта реконструкция, вот этого прошлого, до христианства, она тоже имеет место быть. И мы тоже используем это как некий исторический аспект. Людям нравится, что там есть алтарь, где они проводят обряд... И мы туда водим туристов, они там прикладывают руку, загадывают желания, и это все становится частью некой игры. Т.е. они приехали в место силы, они наполняются природой (ПМА 2: инф. 6).

Заключение: материальность переосмысливаемого ландшафта

Мотив конфронтации, присущий и для тех, кто описывает будущее археологических мест в терминах “культурно-просветительского” туризма, и для тех, кто придерживается дискурса “свободной эклектики”, на практике редко приводит к открытым конфликтам. В случае Савина и археологи, реализующие хоздоговорные проекты на нефтяном севере, чтобы затем вложить эти деньги в раскопки на малой родине, и съезжающиеся со всей страны искатели “мест силы”, и опасаящиеся непонятных чужаков жители района, и местные бизнесмены, пытающиеся найти способы заработать на проявившемся внутреннем туризме, так или иначе инвестируют в этот обладающий экономическим потенциалом ландшафт собственные деньги, время, экспертный статус и эмоции, а потому вынуждены жить в мире. Во время бесед об этом обнаруживается сплетенный клубок связей и отношений, консенсус как таковой: искатели “места силы” когда-то узнали о Савине от археологов, местные иногда посещают праздники, проводимые приезжими “паломниками”, часть инфраструктуры археологического парка возведена на средства местного бизнесмена и так далее. Объединяющим мотивом всех этих дискурсов является, пожалуй, тщетный запрос на медиацию со стороны непостижимой и экстерриториальной власти, определяющей сверху общее направление местного развития, помещающей в местный контекст идеи развития инфраструктуры и коммерческой прибыли, но фактически отсутствующей в ландшафте в лице своих полномочных представителей, необходимых для живого участия в этом обсуждении.

Внизу же, “на земле”, безусловно, важны диалог и сотрудничество. В случае с Савиным стороны, охотно обвиняющие друг друга в желании заработать, также охотно признают, что при всех вложенных в эту землю через научные и административные программы средства пока на ней не заработал никто. На данный момент речь идет не о конкуренции коммерческих проектов, но о конкуренции режимов наследия, мировоззрений, которые не строятся на чисто товарных отношениях. Является ли Савин ресурсом местного развития, или это еще только одна из возможностей этого ландшафта, для подлинного превращения которой в туристический ресурс нужен обладатель особого аффорданса, приспособленный для этого игрок, сторонник еще одного, ориентированного на коммерческую прибыль, режима наследия? Пока что планы коммерческого использования места упираются во внеэкономические мировоззренческие установки. Археологи не готовы участвовать в коммодификации, справедливо

полагая, что они этого не умеют; эмоционально переживающий появление чужаков район, которому в максимально урезанном виде делегированы полномочия развития местного туризма, опасается денег, которые могли бы принести на его землю городские искатели духовности; городские “паломники”, возможно, наилучшие бизнесмены из всех вышеперечисленных, экстерриториальны и, в лучших традициях городского снобизма, отнюдь не стараются понравиться местному сообществу, которое отвечает им тем же.

Материальность современного Савина как ландшафта отражает все эти конфликты и строится вокруг обещания инфраструктуры (*Anand, Gupta, Appel* 2018), возводимой в Белозерском районе совместными усилиями нескольких участников – археологов, областных и районных властей, а также местного бизнеса. Совместное создание инфраструктуры парка, происходящее в условиях заметного дефицита ресурсов, сопровождается нарративом об отсутствии общего архитектурного проекта и перекрестной критикой отдельных частных инициатив. В этой ситуации Савин представляет собой коллективный ландшафт намеренно манифестируемой материальности, чье назначение – убедить зрителя, что деньги потрачены на дело:

Полтора миллиона (стоит – *Ф.К., М.А.*) проект, и ты после этого либо должен найти там еще полтора-два-три миллиона на реализацию этого проекта, либо (сразу вкладываешь эти – *Ф.К., М.А.*) полтора миллиона (в стройматериалы – *Ф.К., М.А.*) и уже начинаешь что-то делать. Да – это без проекта, но зато уже что-то видно (ПМА 1: инф. 5).

За год нашего исследования Савин-1 превратился из слабо выраженного в рельефе горизонтального холма в частокол хорошо заметных издалика деревянных вертикальных объектов. Прогулка по реконструкции энеолитического вудхенжа в компании с ее инициаторами сопровождалась потоком анекдотов, повествующих об агентности этой поднявшейся над степью материи. Рассказы о полюбившейся посетителям “места силы” сосне, которую спилил местный священник, о надписях, которые посетители Савина повадились выкладывать на земле из оставшихся стройматериалов, о возведении поблизости от настоящего саргатского кургана его уменьшенного двойника, выстроенного на базе проекта овощехранилища, или о целенаправленно сломанном неустановленными лицами туалете отражали разнообразие не совсем уверенных в себе социальных акторов, проявившихся в период инициированной археологами реконструкции святилища.

В случае тюменского Ипкуля возможное столкновение тех же конфликтных дискурсов смягчилось тем, что функции модератора происходящей ландшафтной трансформации взял на себя бизнес. Вложения в инфраструктуру были сделаны с самого начала, целевая группа, на которую ориентирован проект (“городские интроверты”), была четко определена, местные жители получили рабочие места, а администрация района – отчисления в бюджет. Однако заняв в этом пустынном лесном ландшафте доминирующую позицию, новый бизнес скоро ощутил присутствие некоторых других групп, обнаружив на своей территории известные науке археологические памятники и святилище городских искателей “места силы”. Нынешний ландшафт природно-туристического комплекса на Ипкуле демонстрирует стремление к компромиссу – глэмпы практически не касаются культурного слоя, а древние курганы, святилище неоязычников и их кологодные праздники на общих основаниях вплетены в рекреационную туристическую повседневность.

Примечания

¹ Учитывая сложную интеллектуальную историю термина, однозначный перевод слова “affordance”, по-видимому, только усложнит дело. Базовым вопросом дискуссии, первоначально развивавшейся в поле экологической психологии (Gibson 1979: 127) и затем продолжившейся благодаря усилиям Т. Ингольда в антропологии, был вопрос о том, какой фактор является основным в формировании средового поведения живых существ – качества природной среды, предполагающие определенное поведение (Stoffregen 2003), качества животных, позволяющие им распознать и воспользоваться качествами природной среды (Chemero 2003), сложный коллективный процесс поиска средовых возможностей, предполагающий не только реагирование в ответ на стимулы, но и обучение, построенное на категориальном мышлении, формирование реципрокных отношений между средой и ее обитателями (Heft 2007). В целом придерживаясь третьего прочтения термина, имеющего наиболее важные для социальной антропологии следствия, мы, тем не менее, должны обратить внимание, что в разных контекстах аффорданс может означать разное: строгую средовую детерминанту, ситуативное реагирование, культурно обусловленный процесс сонстройки среды и населяющих ее сообществ. В связи с этой концептуальной сложностью мы позволим себе далее использовать английскую кальку этого термина.

² А.В. Матвеев, только переехавший в Тюменскую область из Новосибирска, вспоминал, что планируя первую экспедицию за древностями и предполагая, что аграрии бронзового века должны были разбираться в плодородии почв и продуктивности пастбищ не хуже современников, опирался на свидетельства советских СМИ. “В новостях говорилось тогда об успехах тружеников Упоровского района. Это и решило судьбу экспедиции” (Матвеев 2004: 7).

³ Что касается археологического контекста наших кейсов, то с момента открытия Савин-1 в его окрестностях курганскими археологами открыто еще 7 памятников; в течение двух лет после открытия в 1971 г. могильника на озере Ипкуль (36 курганов) Уральской экспедицией было вскрыто 7 из них, а тюменцами в 2010–2011 гг. – 15 курганов (Чукунова 2017: 80).

⁴ См. Ахатов, Бахшиев, Тузбеков 2016; Белолипецкая 2010; Куприянова 2014; Селезнев, Селезнева 2017; Селезнева 2014; Шнирельман 2011, 2014, 2015, 2020.

Источники и материалы

Зах и др. 2014 – Зах В.А. и др. Древности Андреевской озерной системы. Т.1. Археологические памятники. Новосибирск: Новосибирское отделение издательства “Наука”, 2014.

Ингальская долина 2016а – Ингальская долина имеет шанс стать уникальным туристическим комплексом // Официальный портал органов власти Тюменской области. 28.06.2016. https://admtyumen.ru/ogv_ru/news/subj/society/more.htm?id=11377473@egNews (дата обращения: 08.09.2021)

Ингальская долина 2016б – Ингальская долина может развиваться только совместными усилиями // Park72.ru. 29.06.2016. <https://park72.ru/economics/101807/> (дата обращения: 08.09.2021)

Морелеса 2021 – МОРЕЛЕСА: природно-туристический комплекс. <https://morelesa.com/> (дата обращения: 06.09.2021)

- ПМА 1 – Полевые материалы авторов. Экспедиции в Курганскую обл. (инф. 1, археолог, запись сделана в Кургане 7.10.2020; инф. 2, директор краеведческого музея, запись сделана в пос. Белозерское 7.10.2020; инф. 3, археолог, запись сделана в Кургане 26.06.2021; инф. 4, бывший глава сельского поселения, запись сделана в Белозерском р-не 26.06.2021; инф. 5, должностное лицо, запись сделана в Кургане 27.06.2021; инф. 8, участник поездок на Савин, запись сделана в Кургане 18.09.2021).
- ПМА 2 – Полевые материалы авторов. Экспедиции в Тюменскую обл. (инф. 6, бизнесмен, руководитель природно-туристического комплекса, запись сделана в Тюмени 29.06.2021; инф. 7, археолог, запись сделана в Тюмени 1.07.2021; инф. 9, участник поездок на Ипкуль, запись сделана в Тюмени 16.09.2021).
- Реконструкция кургана 2021 – Рядом с зауральским святилищем “Савин” заканчивают реконструкцию кургана // Новый мир: региональная газета. 12.07.2021. <https://www.nm45.ru/news/obshchestvo/ryadom-s-zauralskim-svyatilishchem-savin-zakanchivayut-rekonstrukciyu-kurgana> (дата обращения: 08.09.2021)
- Савин – место силы б.г. – Савин – место силы. https://vk.com/wall48649135_4250 (дата обращения 04.05.2022)
- Святилище Савин б.г. – Святилище Савин: музей под открытым небом. <https://savin.kurgan.pro/> (дата обращения: 06.09.2021)
- Стратегия развития туризма Курганской области на 2019–2023 гг. – Стратегия развития туризма Курганской области на 2019–2023 гг. http://www.economic.kurganobl.ru/assets/files/_right/obsh_sovet/info/20190328/strategiya_turizma.pdf (дата обращения: 19.09.2021)
- ФЗП 2011 – Постановление Правительства РФ от 2 августа 2011 г. № 644 О федеральной целевой программе “Развитие внутреннего и въездного туризма в Российской Федерации (2011–2018 годы)”. http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_118424/

Научная литература

- Агапов М.Г., Корандей Ф.С.* “Пока Сабетта достраивается...”: практики спонтанной музеефикации в ландшафте ревитализации берега р. Туры в г. Тюмени // Этнографическое обозрение. 2019. № 4. С. 155–172.
- Ахатов А.Т., Бахшиев И.И., Тузбеков А.И.* Роль археологических объектов в формировании новых сакральных пространств Южного Урала // Уральский исторический вестник. 2016. № 4 (53). С. 33–43.
- Белолипецкая Н.А.* Заповедник Аркаим: особенности взаимоотношений музея и общества // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 69–77.
- Вохменцев М.П.* Памятники неолита, энеолита и ранней бронзы в лесостепном Притоболье. Челябинск: ЦИКР Рифей, 2016.
- Давыдова А.С., Штырков С.А.* “Это, говорят, ваше местное место силы”: духовный туризм на Сейдозере глазами проводников по Кольскому полуострову // Антропологический форум. 2022. № 55. С. 257–296.
- Корандей Ф.С. и др.* Провоцирующие ландшафты: исследования повседневных культурных ландшафтов периферии агломераций // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2021. № 3 (54). С. 246–256. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2021-54-3-21>
- Куприянова Е.В.* Поселение Аркаим и популяризация археологии на Южном

- Урале (к вопросу о проблемах взаимодействия науки и массового сознания) // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 146–161.
- Маслюженко Д.Н.* (отв. ред.) Святилище Савин-1 эпохи энеолита в Притоболье: антология статей. Курган: Издательство Курганского государственного университета, 2020.
- Матвеев А.В.* Затерянный мир Ингальской долины. Тюмень: Тюменский дом печати, 2004.
- Матвеева Н.П., Волков Е.Н., Рябогина Н.Е.* Древности Ингальской долины. Новосибирск: Наука, 2003.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Археологические памятники и новые сакральные пространства: иеротопия, хронотоп и глобальная информационная среда // Уральский исторический вестник. 2017. № 1 (54). С. 135–143.
- Селезнева И.А.* Сакральный центр и внешний мир: проблемы взаимодействия // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 59–73.
- Чикунова И.Ю.* Ипкульский курганный могильник (результаты раскопок 2010–2011 гг.) // АВ ORIGINE: археолого-этнографический сборник. Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2017. Вып. 9. С. 79–110.
- Шнирельман В.А.* Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 133–167.
- Шнирельман В.А.* Места силы: конструирование сакрального пространства. Введение к дискуссии // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 3–9.
- Шнирельман В.А.* Конструирование исторического наследия – случай Аркаима // Сибирские исторические исследования. 2015. № 2. С. 53–65.
- Шнирельман В.А.* Археология, историческое наследие и проблемы этики // Сибирские исторические исследования. 2020. № 1. С. 97–122.
- Anand N., Gupta A., Appel H.* (eds.) *The Promise of Infrastructure*. Durham, London: Duke University Press, 2018.
- Atalay S.* “We don’t talk about Çatalhöyük, we live it”: Sustainable Archaeological Practice through Community-based Participatory Research // *World Archaeology*. 2010. Vol. 42 (3). P. 418–429. <https://doi.org/10.1080/00438243.2010.497394>
- Brown M.F.* *Who Owns Native Culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Castaneda Q.E.* The “Etnographic Turn” in Archaeology: Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies // *Ethnographic Archaeologies: Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices* / Ed. by Q.E. Castaneda, C.N. Matthews. Lanham, MD: Altamira Press, 2008. P. 25–62.
- Chemero A.* An Outline of a Theory of Affordances // *Ecological Psychology*. 2003. Vol. 15 (2). P. 181–195.
- Collins-Kreiner N.* Geographers and Pilgrimages: Changing Concepts in Pilgrimage Tourism Research // *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*. 2010. Vol. 101 (4). P. 437–448. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9663.2009.00561.x>.
- Finlayson C.C.* Spaces of Faith: Incorporating Emotion and Spirituality in Geographic Studies // *Environment and Planning A*. 2012. Vol. 44. P. 1763–1778. <https://doi.org/10.1068/a44580>
- Geismar H.* Anthropology and Heritage Regimes // *Annual Review of Anthropology*. 2015. Vol. 44. P. 71–85. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014217>
- Gibson J.J.* *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

- Harvey D.* Landscape and Heritage: Trajectories and Consequences // *Landscape Research*. 2015. Vol. 40 (8). P. 911–924. <https://doi.org/10.1080/01426397.2014.967668>
- Heft H.* The Social Constitution of Perceiver-Environment Reciprocity // *Ecological Psychology*. 2007. Vol. 19 (2). P. 85–105.
- Hodder I.* Archaeological Reflexivity and the “Local” Voice // *Anthropological Quarterly*. 2003. Vol. 76 (1). P. 55–69.
- Hodder I.* Cultural Heritage Rights: from Ownership and Descent to Justice and Well-being // *Anthropological Quarterly*. 2010. Vol. 83 (4). P. 861–882. <https://doi.org/10.1353/anq.2010.0025>
- Ingold T.* *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge, 2000.
- Lantian A. et al.* Stigmatized Beliefs: Conspiracy Theories, Anticipated Negative Evaluation of the Self and Fear of Social Exclusion // *European Journal of Social Psychology*. 2018. Vol. 48. No. 7. P. 939–954.
- Pyburn K.A.* Engaged Archaeology: Whose Community? Which Public? // *New Perspectives in Global Public Archaeology* / Ed. by K. Okamura, A. Matsuda. New York: Springer, 2011. P. 29–41.
- Scriven P.* Geographies of Pilgrimage: Meaningful Movements and Embodied Mobilities // *Geography Compass*. 2014. Vol. 8 (4). P. 249–261. <https://doi.org/10.1111/gec3.12124>
- Silberman N.A.* Virtual Viewpoints: Multivocality in the Marketed Past? // *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies* / Eds. J. Habu, C. Fawcett, and J.M. Matsunaga. New York: Springer, 2008. P. 138–143.
- Silberman N.A.* Heritage Interpretation and Human Rights: Documenting Diversity, Expressing Identity, or Establishing Universal Principles? // *International Journal of Heritage Studies*. 2012. Vol. 18 (3). P. 1–12. <https://doi.org/10.1080/13527258.2012.643910>
- Silberman N.A.* Discourses of Development: Narratives of Cultural Heritage as an Economic Resource // *Heritage and Tourism. Place, Encounter, Engagement* / Ed. by R. Staiff, R. Bushell, S. Watson. London: Routledge, 2013. P. 213–225.
- Silverman H.* Contested Cultural Heritage: A Selective Historiography // *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World* / Ed. by H. Silverman. New York: Springer, 2011. P. 1–49. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7305-4_1
- Stoffregen T.A.* Affordances as Properties of the Animal-Environment System // *Ecological Psychology*. 2003. Vol. 15 (2). P. 115–134.
- Tilley C., Cameron-Daum K.* *An Anthropology of Landscape: The Extraordinary in the Ordinary*. London: University College, 2017.

Research Article

Korandei, F.S., and M.G. Agapov. Tourism in Archaeological Sites of the Trans-Urals Region: Rethinking the Landscape Status and Heritage Regimes [Turizm na arkhеologicheskikh mestakh srednego Zaural'ia: pereosmyslenie statusa landshafta i rezhimy naslediiia]. *Ethnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 175–198. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010116> EDN PNHBYM ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Fedor S. Korandei | <https://orcid.org/0000-0003-1781-1937> | f.s.korandej@utmn.ru | Tyumen State University (6 Volodarskogo St., Tyumen, 625003, Russia)

Michail G. Agapov | <https://orcid.org/0000-0002-3433-1516> | magapov74@gmail.com | Tyumen State University (6 Volodarskogo St., Tyumen, 625003, Russia)

Keywords

heritage regimes, commodification of heritage, landscape of negotiations, affordances of environment, archaeological tourism, Kurgan, Tyumen

Abstract

The article discusses the tourist commodification of archaeological sites in the Tobol Trans-Urals region (Tobol'skoe Zaural'e, Russia). The transformation of the region into a taskscape of professional archaeology associated with the urban centers of the Kurgan and Tyumen regions, as well as its tourist development, run by both the state and private business, involves the archaeological heritage of remote territories into the urban economy. This urban expansion is described here from the perspective of landscape negotiation, that is, the narratives and practices of rethinking the territories interpreted as a resource of the new type. This rethinking process involves all social groups claiming a place in the landscape, as well as the landscape itself, modified both in accordance with group ideas about the archaeological heritage (heritage regimes) and in accordance with the challenges generated by intergroup interaction. Based on fieldwork in the Kurgan region and in the south of the Tyumen region, we identify the main groups participating in negotiation on the promotion of the archaeological heritage, and also describe the practices of mutual modification of archaeological sites, which producing landscapes of negotiation.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [grant no. № 20-05-00592 A]

References

- Agapov, M.G., and F.S. Korandei. 2019. "Poka Sabetta dostraivaetsia...": praktiki spontannoi muzeifikatsii v landshafte revitalizatsii berega r. Tury v g. Tiumeni ["While Sabetta's construction is being completed": Practices of Spontaneous Museumification in the Landscape of Revitalization of the Tura River Waterfront in Tyumen]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 155–172.
- Akhatov, A.T., I.I. Bakhshiev, and A.I. Tuzbekov. 2016. Rol' arkhologicheskikh ob'ektov v formirovanii novykh sakral'nykh prostranstv Yuzhnogo Urala [Role of Archaeological Sites in the Formation of New Sacral Spaces of the Southern Ural]. *Ural Historical Journal* 4 (53): 33–43.
- Anand, N., A. Gupta, and H. Appel . 2018. *The Promise of Infrastructure*. Durham, London: Duke University Press.
- Atalay, S. 2010. 'We don't talk about Çatalhöyük, we live it': Sustainable Archaeological Practice through Community-based Participatory Research. *World Archaeology* 42 (3): 418–429. <https://doi.org/10.1080/00438243.2010.497394>
- Belolipetskaia, N.A. 2010. Zapovednik Arkaim: osobennosti vzaimootnoshenii muzeia i obshchestva [Arkaim Reservation: Particularities of the Relationship between the Museum and the Society]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 69–77.

- Brown, M.F. 2003. *Who Owns Native Culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Castaneda, Q.E. 2008. The “Etnographic Turn” in Archaeology: Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. In *Ethnographic Archaeologies: Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices*, edited by Q.E. Castaneda, C.N. Matthews. Lanham, MD: Altamira Press.
- Chemero, A. 2003. An outline of a theory of affordances. *Ecological Psychology* 15 (2): 181–195.
- Chikunova, I.Yu. 2017. Ipkul'skii kurgannyi mogil'nik (rezul'taty raskopok 2010–2011 gg.) [Ipkul'sky Burial Ground (Results of the 2010–2011 Excavations)]. In *Ab origine: arheologo-etnograficheskii sbornik* [Ab origine: Collection of Articles on Archeology and Ethnography] 9: 79–110. Tiumen': Izdatel'stvo Tiumenskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Collins-Kreiner, N. 2010. Geographers and Pilgrimages: Changing Concepts in Pilgrimage Tourism Research. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 101 (4): 437–448. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9663.2009.00561.x>.
- Davydova, A., Shtyrkov, S. 2022. “Eto, govoriat, vashe mestnoe mesto sily”: dukhovnyi turizm na Seidozere glazami provodnikov po Kolskomu poluostrovu [“This, They Say, Is Your Local Place of Power”: Spiritual Tourism on Seydozero through the Eyes of Guides on the Kola Peninsula]. *Antropologicheskij forum* 55: 257–296. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2022-18-55-257-296>
- Finlayson, C.C. 2012. Spaces of Faith: Incorporating Emotion and Spirituality in Geographic Studies. *Environment and Planning A* 44: 1763–1778.
- Geismar, H. 2015. Anthropology and Heritage Regimes. *Annual Review of Anthropology*, 44: 71–85. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014217>
- Gibson, J.J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Harvey, D. 2015. Landscape and Heritage: Trajectories and Consequences. *Landscape Research* 40 (8): 911–924. <https://doi.org/10.1080/01426397.2014.967668>
- Heft, H. 2007. The Social Constitution of Perceiver-Environment Reciprocity. *Ecological Psychology* 19 (2): 85–105.
- Hodder, I. 2003. Archaeological Reflexivity and the “Local” Voice. *Anthropological Quarterly* 76 (1): 55–69.
- Hodder, I. 2010. Cultural Heritage Rights: from Ownership and Descent to Justice and Well-being. *Anthropological Quarterly* 83 (4): 861–882. <https://doi.org/10.1353/anq.2010.0025>
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge.
- Korandei, F., et al. 2021. Provotsiruuiushchie landshafty: issledovaniia povsednevnykh kul'turnykh landshaftov periferii aglomeratsii [Provocative Landscapes: A Study of Everyday Cultural Landscapes at the Outskirts of Agglomerations]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 3 (54): 246–256. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2021-54-3-21>
- Kuprianova, E.V. 2014. Poselenie Arkaim i popularizatsiia arkheologii na Yuzhnom Urale (k voprosu o problemakh vzaimodeistviia nauki i massovogo soznaniia) [The Arkaim Site and Popularization of Archaeology in the Southern Urals (On the Issue of Interaction between Science and Mass Consciousness)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 146–161.
- Lantian, A. et al. 2018. Stigmatized Beliefs: Conspiracy Theories, Anticipated

- Negative Evaluation of the Self and Fear of Social Exclusion. *European Journal of Social Psychology* 48 (7): 939–954.
- Masliuzhenko, D. ed. 2020. *Sviatilishche Savin-1 epokhi eneolita v Pritobol'e: antologiya statei* [The Chalcolithic Sanctuary Savin-1 in Tobol Region: a Collection of Papers]. Kurgan: Kurgan State University.
- Matveev, A.V. 2004. *Zaterianni mir Ingalskoi doliny* [The Lost World of the Ingala Valley]. Tiumen': Tiumenskii dom pečhati.
- Matveeva, N.P., and E.N. Volkov, N.E. Rjabogina. 2003. *Drevnosti Ingalskoi doliny* [Antiquities of the Ingala Valley]. Novosibirsk: Nauka.
- Pyburn, K.A. 2011. Engaged Archaeology: Whose Community? Which Public? In *New Perspectives in Global Public Archaeology*, edited by K. Okamura, A. Matsuda, 29–41. New York: Springer.
- Scriven, P. 2014. Geographies of Pilgrimage: Meaningful Movements and Embodied Mobilities. *Geography Compass* 8 (4): 249–261. <https://doi.org/10.1111/gec3.12124>
- Seleznev, A.G., and I.A. Selezneva. 2017. Arkheologicheskie pamiatniki i novye sakral'nye prostranstva: ierotopiia, khronotop i global'naia informatsionnaia sreda [Archaeological Objects and New Sacral Spaces: Hierotopy, Chronotope and Global Information Environment]. *Ural Historical Journal* 1 (54): 135–143.
- Selezneva, I.A. 2014. Sakral'nyi tsentr i vneshnii mir: problemy vzaimodeistviia [The Sacral Center and the Outside World: The Problems of Interaction]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 59–73.
- Shnirelman, V.A. 2011. Arkaim: arkheologiya, ezotericheskii turizm i natsional'naia ideia [Arkaim: Archaeology, Esoteric Tourism and National Idea]. *Forum for Anthropology and Culture* 14: 133–167.
- Shnirelman, V.A. 2014. Mesta sily: konstruirovaniye sakral'nogo prostranstva. Vvedenie k diskussii [Sacred Sites: The Construction of Sacred Space: Introduction to Discussion]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–9.
- Shnirelman, V.A. 2015. Konstruirovaniye istoricheskogo naslediya – sluchai Arkaima [Constructing Historical Heritage – the Case of Arkaim]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 53–65.
- Shnirelman, V.A. 2020. Arkheologiya, istoricheskoe nasledie i problemy etiki [Archaeology, Historical Heritage and the Problems of Ethics]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 97–122.
- Silberman, N.A. 2008. Virtual Viewpoints: Multivocality in the Marketed Past? In *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*, edited by J. Habu, C. Fawcett, and J.M. Matsunaga, 138–143. New York: Springer.
- Silberman, N.A. 2012. Heritage Interpretation and Human Rights: Documenting Diversity, Expressing Identity, or Establishing Universal Principles? *International Journal of Heritage Studies* 18 (3): 1–12. <https://doi.org/10.1080/13527258.2012.643910>
- Silberman, N.A. 2013. Discourses of Development: Narratives of Cultural Heritage as an Economic Resource. In *Heritage and Tourism. Place, Encounter, Engagement*, edited by R. Staiff, R. Bushell, S. Watson, 213–225. London: Routledge.
- Silverman, H. 2011. Contested Cultural Heritage: A Selective Historiography. In *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, edited by H. Silverman. New York: Springer, 1–49. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7305-4_1

- Stoffregen, T.A. 2003. Affordances as Properties of the Animal-Environment System, *Ecological Psychology* 15(2): 115–134.
- Tilley, C., and K. Cameron-Daum. 2017. *An Anthropology of Landscape: The Extraordinary in the Ordinary*. London: University College.
- Vokhmentsev, M.P. 2016. *Pamiatniki neolita, eneolita i rannei bronzy v lesostepnom Pritobole* [Neolithic, Chalcolithic and Early Bronze Age Archaeological Sites in a Forest-Steppe Zone of the Tobol]. Chelyabinsk: Rifei.

ВОСПРОИЗВОДСТВО ТИТУЛЬНЫХ ЯЗЫКОВ РЕСПУБЛИК ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ: ЕДИНСТВО ИНДИВИДУАЛЬНЫХ И КОЛЛЕКТИВНЫХ ПРАКТИК

Л.Р. Низамова

Лилия Равильевна Низамова | <http://orcid.org/0000-0002-5439-0636> | lnizamov@kpfu.ru | к. социол. н., доцент кафедры общей и этнической социологии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций | Казанский (Приволжский) федеральный университет (ул. Кремлевская 18, Казань, 420008, Россия)

Ключевые слова

родной язык, титульный язык, этничность, Башкортостан, Марий Эл, Мордовия, Татарстан, Удмуртия, Чувашия, многоязычие

Аннотация

На материалах конкретно-социологических исследований 2012–2021 гг. (массовых опросов и интервью с лидерами мнения) раскрывается сложносоставный характер языковых практик жителей Республики Татарстан и других национальных республик Поволжья и Приуралья, в которых язык титульной национальности является родным для большинства ее представителей и государственным наряду с русским. В статье оцениваются соотношение индивидуального и коллективного в языковом репертуаре граждан, значение языка как маркера этнического в условиях растущей индивидуализации, размывания этнической приверженности и формирования множественных идентичностей. С позиций соотношения свободы речевых предпочтений и воспроизводства языка и культуры этнической общности автор отдельное внимание уделяет восприятию лидерами мнения республик Волго-Уралья (национальной интеллигенцией, работниками СМИ и представителями общественных организаций) изменений в преподавании родных языков, инициированных федеральными органами власти в 2017–2018 гг.

Многокультурность современной России оправданно связывается с полиэтничностью и многоконфессиональностью, а также с воспроизводством многих десятков языков народов страны. В научном и политическом дискурсах широко признано, что язык выступает очевидным проявлением самобытности этнической общности и значимым маркером этнических различий. Вместе с тем в условиях общества начала XXI столетия в результате как процессов нациестроительства, так и всеохватывающей глобализации усиливаются индивидуализация и диверсификация социальной жизни во всех ее про-

Статья поступила 30.06.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 16.10.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Низамова Л.Р. Воспроизводство титульных языков республик Поволжья и Приуралья: единство индивидуальных и коллективных практик // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 199–216. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010128> EDN: PNHKCG

Nizamova, L.R. 2023. Vosproizvodstvo titul'nykh yazykov respublik Povolzh'ia i Priural'ia: edinstvo individual'nykh i kollektivnykh praktik [Reproduction of the Titular Languages of the Volga and Urals Republics: Integrity of Individual and Collective Practices]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 199–216. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010128> EDN: PNHKCG

явлениях (в сферах труда, политики, религии, брака и семьи и др.), размывая казавшиеся ранее незыблемыми примордиальные узы родства, семьи, религиозной и этнической общностей. Все большее количество исследователей подчеркивает изменчивость, вариативность, ситуационность социальных практик и оформление многоуровневых идентичностей в обществе высокого модерна. В связи с этим в современной этнологии и антропологии активно пересматриваются сложившиеся ранее категории описания этносов, языков и культур и подвергаются критике эссенциалистские и детерминистские трактовки этнического (*Phillips 2009; Брубейкер 2012; Тишков 2019*). В таком контексте возникают вопросы: насколько далеко продвинулся процесс языковой индивидуализации? каково соотношение индивидуального и коллективного в языковых и этнических отношениях в российском обществе? как оценивать устремления по сохранению культурной самобытности и языкового разнообразия в условиях углубляющейся индивидуализации и плюрализации этнокультурных идентичностей?

Цель данной статьи состоит в том, чтобы на материалах конкретно-социологических исследований раскрыть содержание и определить соотношение индивидуальных и коллективных установок и практик языкового поведения представителей титульных этнических общностей республик Поволжья и Приуралья: прежде всего Татарстана, а также Башкортостана, Марий Эл, Мордовии, Удмуртии и Чувашии. В статье обобщаются эмпирические данные, полученные с участием автора в 2012 и 2018 гг. в рамках массового опроса жителей Республики Татарстан в возрасте 18 лет и старше (выборки составили соответственно 1590 и 2000 чел.) и в серии интервью с представителями национальной интеллигенции, деятелями массмедиа и культуры, представителями и активистами общественных организаций, т.е. “лидерами мнения”, шести вышеперечисленных республик Поволжья и Приуралья в 2021 г. (всего проведены 48 интервью; среди респондентов преобладали представители титульной национальности). Дополнительно используются данные Всероссийской переписи населения 2010 г. о национальности и владении языками жителей национальных республик Поволжья.

* * *

Языковое многообразие советского и современного российского общества, динамика языковых процессов и стратегии языковой политики всегда находились в поле зрения отечественных исследователей (*Губогло 1984; Аллатов 2000*), однако в последние годы наблюдается оживление интереса к языковой проблематике как на федеральном (*Тишков 2019; Филиппова, Соколовский 2020; Арутюнова 2021; Мартынова 2021*), так и на региональном уровнях (*Долгова 2020; Шабыков, Кудрявцева 2020; Вахрушева 2021; Шайхисламов 2021*). Изучение востребованности языков и изменения языкового поведения россиян сопровождается проблематизацией концепции “родной язык”, анализом вопросов этнокультурного образования и преподавания государственного и родного языков, уточнением векторов и инструментов языковой политики в увязке с вопросами формирования общегражданской идентичности и будущности самобытных этноязыковых идентичностей.

Большинство исследователей в области этнологии, этносоциологии и культурной антропологии прошлого и настоящего признают значимость языка как маркера этнического (*Вебер 2004; Бромлей 1981; Смит 2004; Тишков 2001,*

2003; *Мартынова* 2021), отсылающего к общему происхождению общности и подпитывающего коллективную веру в единые корни и историю (*Вебер* 2004). Вместе с тем в формировании этнических границ “мы” и “они” в процессе социального взаимодействия во внимание принимаются только те различия, которые считаются важными самими людьми, независимо от степени этих различий; различия (и, соответственно, маркеры этнического), воспринимаемые как существенные в одних условиях, не оказываются таковыми в других (*Вебер* 2004; *Барт* 2006). Это в том числе объясняет внутреннюю гетерогенность любого языка и наличие в нем многих диалектов и говоров, не исключающих единства и определенности языка в его целостности, несмотря на имеющийся де-факто плюрализм речевых практик. Это значит, что, независимо от характера личного владения/не владения языком и степени его использования, представители статистических меньшинств могут относить себя к своей группе и их этническое членство признается или приписывается окружающими. Как отмечал авторитетный антрополог Ф. Барт, автор теории этнических границ, приписывание идентичности себе и другим – это “главный признак этнических групп”; культурные признаки, сигнализирующие о границе, могут меняться, а этнические границы, создаваемые за счет социальных процессов исключения и включения, остаются устойчивыми (*Барт* 2006). Среди поволжских народов все больше тех, кто не владеет или владеет слабо родным языком, признает таковым не “этнический”, а русский язык (исключительно или в качестве еще одного родного языка), но, как и его предки ранее, считает себя, например, удмуртом или татаринном.

Российские исследователи не без оснований подвергают критике эссенциалистские и примордиалистские трактовки этноса (*Тишков* 2003), и даже оппоненты конструктивистских теорий признают распространение “неклассических форм” этничности. Петербургский социолог Б. Винер констатировал, что “классическая этничность”, предполагающая, что “человек рождается и живет на той территории, где издавна жили его предки, использует в повседневной жизни язык предков, который является для него родным, исповедует религию своих предков (конечно, если он верующий), следует многим обычаям предков и т.д.” (*Винер* 2005: 43), – это один из полюсов континуума, который охватывает и другие “формы этничности”. По Б. Винеру, существуют “безэтнические группы”, “символическая этничность”, “мультиэтничность”, “сдвоенная этничность”, “квазиэтничность”, подтверждающие, что не всегда имеет место абсолютная согласованность этнодифференцирующих признаков и идентичности индивида (и группы) (подробнее о сложноставной концепции современной этничности см.: *Низамова* 2009). На наш взгляд, было бы более правильным рассматривать этническую вариативность как “модусы этничности” (*Низамова* 2012), характерные и для самой “классической этничности” в ее синхронном и диахроническом аспектах. Диверсификация и фрагментация этничности не есть социальное отклонение от некоей этнической нормы или редкое исключение; модусы этнического не могут быть сведены исключительно к субэтническим различиям. Это гетерогенное и вместе с тем связанное пространство позиций и социальных отношений акторов (индивидуальных и коллективных агентов социального действия), включенных в отличительные этнокультурные практики и узнаваемых по ним окружающими – по характеру и интенсивности использования языка, приверженности своим обычаям, религии, традиционной территории и образу жизни, актуализации этнического самосознания. В этом случае своеобразие речевых практик представителей этнической группы не от-

меняет значимости общего для сообщества языка – фундамента самобытных культурных практик.

Для социологической науки в целом характерно рассмотрение языка как социального явления и продукта коллективного сознания, а общества – как пространства символического, в том числе языкового, взаимодействия (Блумер 2017). Идея Э. Дюркгейма об общественной природе языка получила развитие в начале XX в. в работах основоположника современного языкознания Ф. де Соссюра, доказавшего, что “язык есть факт социальный”, не сводимый к речевой деятельности с ее двумя сторонами – индивидуальной и социальной (Соссюр де 1977). Если речь многообразна и разнородна, то язык обладает свойством целостности, вносящим в речевую деятельность единство; если речь “относится и к сфере индивидуального, и социального”, то язык – исключительно “к сфере социального, коллективного” (Там же). Введение классиком лингвистической науки аналитического различения языка и речи представляется важным и в контексте данного исследования. Речевые практики представителей этнических групп отличаются разнообразием и вариативностью, охватывают как приверженность “этническому языку”, так и проявления билингвизма или языкового нигилизма, но язык как способность понимать и быть понятыми другими есть совокупность исторически сложившихся социальных конвенций, разделяемых сообществом. Это объясняет озабоченность статистических меньшинств неблагоприятными демографическими тенденциями сокращения численности этнической группы как носителя языка и усилия этнонациональных элит по защите и сохранению родного языка на местном, национальном и международном уровнях. К тому же есть понимание того, что в условиях индустриализации, урбанизации, секуляризации и плюрализации жизненных миров человека, характерных для эпохи модерна, все более распространенными становятся сложные многоуровневые и гибридные идентичности, все более привычными – разнообразные формы дву- и многоязычия.

Языковая приверженность и маркеры этнического в оценке “от противного”

Среди ученых широко распространена позиция, в соответствии с которой этническая идентификация осуществляется по ряду признаков: языку, которому отводится весомая роль (Вебер 2004; Бромлей 1983; Дробижева 2013; Смит 2004; Geertz 1973), традициям, обычаям, религии и другим проявлениям культуры, самоидентификации, знанию истории народа и чувству сопричастности с ней, территории проживания, фенотипическим характеристикам и др. В массовом опросе 2012 г. респондентам в Татарстане была задана серия из шести вопросов в нетрадиционной формулировке, предлагающей оценку “от противного”: “Можно ли быть человеком Вашей национальности, если: 1) не владеть вообще языком Вашей национальности; 2) не придерживаться традиционной религии Вашей национальности; 3) не придерживаться традиций и обычаев Вашей национальности; 4) проживать вне традиционных территорий и за границей; 5) не интересоваться и не знать хорошо историю народа; 6) иметь супруга (супругу) иной национальности?”. Как среди русских, так и среди татар в Татарстане в отношении невладения “этническим языком” существенная доля респондентов выбрала утвердительный ответ, причем среди татар она составила преобладающие 54%. По другим индикаторам этнической принадлежности также заметны эффекты индивидуализации и плюрализации модусов этнично-

сти: можно быть татариним, не будучи приверженцем ислама, полагали 47% татар, не придерживаясь народных традиций – 42%, проживая вне традиционных территорий или за границей – 79%; не интересуясь и не зная истории народа – 50%; имея супруга (супругу) иной национальности – 72%. Данные свидетельствуют о том, что критика детерминистской концепции этничности (или “классической этничности”) не умозрительна, она опирается на эмпирические данные, дополняющие антиэссенциалистские теоретические аргументы.

Об устойчивости приведенных выше общественных настроений свидетельствуют материалы массового репрезентативного опроса по Республике Татарстан 2018 г., посвященного исключительно языковой проблематике. Респондентам был повторно задан вопрос о том, “можно ли быть человеком Вашей национальности, если не владеть вообще языком Вашей национальности?” (см. Табл. 1).

Таблица 1

**Ответы на вопрос “Можно ли быть человеком
Вашей национальности, если не владеть вообще языком
Вашей национальности?” (%)**

Ответ	2012 г.		2018 г.	
	Татары	Русские	Татары	Русские
Да	54,1	32,9	56,8	41,8
Нет	34,6	54,4	29,2	39,5
Затрудняюсь ответить	11,3	12,7	14,0	18,7

Как и в 2012 г., наиболее распространенным ответом среди татар был утвердительный (“да”), причем доля полагающих, что можно быть представителем своей национальности, не владея ее языком, к 2018 г. увеличилась до 56,8%. Вместе с тем, при заметной доле затрудняющихся с ответом (в среднем около 16% в 2018 г.) в целом в Татарстане, не менее трети опрошенных жителей республики уверены в обратном; поляризация мнений просматривается в обеих статистически представительных этнических группах – и у татар, и у русских.

Об ограниченности детерминистского понимания этничности свидетельствуют ответы на вопрос о родном языке. В 2018 г. измерительная шкала позволяла выбрать в качестве родного один (татарский или русский), два (русский и татарский) языка или вписать свой ответ. Результаты дали возможность не только обновить устаревшие сведения Всероссийской переписи населения 2010 г., но и существенно уточнить их: хотя 71% татар, т.е. подавляющее большинство, считает родным язык своей национальности и родителей и еще 9% – исключительно русский язык, тем не менее 20% назвали родными оба языка (и татарский, и русский). Это подтверждает мнение ученых о плюрализации в современном мире языкового репертуара человека, затрагивающей и самый близкий ему родной язык.

В контексте текущей дискуссии о значении категории “родной язык” в научном и политическом дискурсах интересны мнения жителей Республики Татарстан о том, что для них является определяющим в ответе на вопрос о родном языке¹. Среди вариантов ответов респондентам были предложены как те, что связывают родной язык с коллективными отношениями и идентичностями (приверженностью семье, этнической и общенациональной общностям), так и те, что свидетельствуют о тенденции индивидуализации жизненных стратегий

и фокусировке жизненного мира на личной субъектности. Для каждой из этнических групп характерны и первые, и вторые варианты ответов, но они разнятся по частоте упоминания и значимости. Наиболее распространенным среди татар было имеющее большую степень индивидуализации и вместе с тем отсылающее к семье как малой первичной группе определение родного языка как языка “моих родителей” (54%), значительное число опрошенных связывают его с языком повседневного общения (30%) и языком этнической группы, с которой они себя идентифицируют (30%); как язык общения в семье его трактует еще почти каждый пятый (18%). Примечательно, что распределение ответов среди русских в Татарстане было иным: 57% определяют родной язык чаще всего как язык повседневного общения, еще около четверти наделяют его такими смыслами, как язык моих родителей, язык моей страны, а пятая часть – как язык, на котором они думают. Доля татар, связывающих родной язык с языком своей этнической группы, в 2 раза превышает таковую среди русских в республике, тогда как доля русских, определяющих родной язык по языку своих родителей, напротив, вдвое меньше, чем у татар.

В актуальном исследовании 2021 г. языковой ситуации и языковой политики в шести республиках Поволжья и Приуралья с помощью полужформализованных интервью с лидерами общественного мнения – кумуляторами, выразителями и творцами общественных настроений – тема родного и “этнического” языков стала одной из центральных. Деятелям СМИ, культуры и общественных организаций был также задан вопрос: “Можно ли быть человеком своей национальности, если не знать язык этой национальности?” В анализе полученных ответов нас больше интересовали не количественные распределения (они не являются репрезентативными при имеющемся объеме выборки), но содержательные оценки языковых процессов в поволжских республиках и аргументация авторитетных информантов. В четырех республиках из шести уверенные отрицательные ответы были очень редкими (за исключением Мордовии и Марий Эл). Хотя большинство лидеров мнения выказывали большую приверженность своему языку и ратовали за его сохранение и развитие, чаще отмечалось, что в современных условиях можно быть представителем своей национальности, не зная ее языка, так как социум изменился и сейчас “таких много”.

В Татарстане все опрошенные татары полагают, что можно быть человеком своей национальности, не зная татарского языка, что означает признание эффектов индивидуализации этничности. Объяснение и аргументация при этом были очень разными. Во-первых, подчеркивалось, что этническая принадлежность определяется самоидентификацией и этническим самосознанием, а не происхождением и родословной (“если человек считает, у него самосознание татарское, и он считает себя татарин, конечно” [ПМА: Т4²]). Во-вторых, татарскость ассоциируется не только с языком, но и с религией или культурой в целом. Поэтому татары, проживающие в других регионах России, не перестали быть татарами с утерей языка, так как “живут” своей родной культурой. В-третьих, важно сохранить всех представителей своего народа, и не всегда человек виноват в потере языка. Все вышеперечисленные аргументы не снижают значимости сохранения родного языка, поэтому невладение им воспринимается как “некий факт несовершенства”, не столько личного, сколько социального (ПМА: Т8). Наконец, есть примеры народов, которые, утратив язык, не растворились, не исчезли и даже со временем восстановили его. Данные интервью в Татарстане, как и в других республиках, указывают на неразрывное единство индивидуального и коллективного измерений языка и этничности.

В Чувашии половина опрошенных лидеров мнения считают, что можно быть чувашом, не зная родной чувашский: есть “патриоты без языка”. Главное – это ощущение причастности к народу, поэтому нельзя определять этническую принадлежность только по кровнородственным связям. Вместе с тем есть неоднозначные оценки и множественные оговорки, отсылающие к социальной природе языка и этнической общности: не говорящий на чувашском языке может считать себя частью народа, но его дети “уже будут русскими” – так как нарушается языковая преемственность. Кроме того, важно не только, как человек себя идентифицирует, но и то, кем его считают окружающие. В дополнение отмечено: быть чувашом по происхождению, но не называть себя чувашом – “это ненормально”, “но ругать не будем” – сейчас никто жестких требований не выдвигает (ПМА: Ч5). Тем не менее среди опрошенных есть занимающие противоположную позицию и уверенные в том, что знать свой язык должно. Можно заявлять, что ты – чуваш, но без языка на деле это не так. Предполагается, что в будущем будет меньше владеющих языком, но больше по-прежнему заявляющих о своей чувашской идентичности.

В Удмуртии очень многие лидеры мнения считают, что можно быть удмуртом, не владея родным удмуртским языком, так как помимо языка большое значение имеют самоидентификация, личное самоощущение, “внутреннее чувство”, любовь к культуре и местный патриотизм. Многие удмурты утратили родной язык (“выясняется, что он удмурт, которого просто не учили удмуртскому. То есть такие люди тоже есть” [ПМА: У6]), особенно если живут в другом регионе, но не перестали быть удмуртами – они краеведы, любят удмуртские песни, традиции и обычаи. Среди обрусевших допускается постижение удмуртской культуры посредством русского языка. Такая позиция в целом свидетельствует о значительной языковой ассимиляции удмуртов и других поволжских народов как в традиционных территориях проживания, так и в других регионах страны и актуализации одной из стратегических задач языковой политики РФ – сохранения культурного наследия и развития культурного многообразия России (Конституция РФ 1993). При этом в ряде случаев респондентами было отмечено, что это – сложный и спорный вопрос: действительно, есть удмурты, не владеющие родным языком, но не отказывающиеся от этнической принадлежности. Однако, с точки зрения респондента-неудмурта, все же именно язык является ключевым в формировании самосознания, это значит, что “каким языком ты владеешь, то ты сам и есть”.

В Башкортостане значительная часть опрошенных полагает, что можно быть башкиром, не владея башкирским языком, так как указание национальности стало личным вопросом и представления об этом заметно “перевернулись”. Вместе с тем этничность и язык тесно связаны (“язык является тем основным, что твой народ делает народом” [ПМА: Б5]), хотя эта связь была серьезно подорвана в позднесоветскую эпоху. Старшее поколение, воспитанное как советские люди, далекие от любых проявлений национализма, не разговаривало с детьми на башкирском языке и не смогло передать его внукам. Но в современных условиях даже русскоязычные башкиры “ведут своих детей в башкирские школы, стараются отдать в башкирские садики, то есть, интересуются культурой...” (ПМА: Б3). Около половины опрошенных сочли вопрос трудным или дали сложносоставный ответ “и да, и нет”. Башкиры, не владеющие родным языком, действительно есть, и это имеет свои последствия: “отсутствие у человека языковой компетенции в области родного языка не дает ему возможности вообще почувствовать и понять свой народ и его традиции, и создает у человека

неправильное понимание своей нации” (ПМА: Б2), порождает манкуртов, не знающих истории и языка.

В Республике Марий Эл не менее половины опрошенных лидеров мнения полагают, что, если оставить в стороне нюансы, нельзя быть марийцем, не владея марийским языком, так как язык является одним из важнейших показателей национальности. Быть марийцем, значит владеть родным языком и уметь передать его своим детям и внукам (“каждый человек должен знать родной язык” [ПМА: МЭ3]). Менее категоричные суждения сводились к тому, что нужно хотя бы понимать язык своего народа и знать на базовом уровне. Недостаточно только помогать развитию марийской культуры, радеть за нее или способствовать ее популяризации. Позиция, отмечающая, что “[е]сть у нас марийцы, которые, как бы, не разговаривают, но очень много могут сделать для марийцев” (ПМА: МЭ4), звучала реже. Ее сторонники считают марийцами не владеющих этническими языками потому, что они “генетически” являются марийцами, показывают стремление к марийскости и соответствующие результаты. На этом фоне выделялось суждение не мари о том, что в целом не стоит делать акцент на этом аспекте, потому что быть представителем национальности – это “устаревшая форма самоотнесения”, это “градация” сродни расовой, она способна привести к междоусобице (ПМА: МЭ8).

В Республике Мордовия мнения разделились приблизительно поровну, оказались контрастными и почти без полутонов. Многие из числа эрзя и мокша не владеют либо плохо владеют родным языком, потому что их не научили родители или семья проживала вне традиционных территорий мордвы, но они не перестают считать себя представителями своего народа. Одни отмечают: «Мы говорим: “Ничто никогда не поздно”» (ПМА: М2), – это значит, что возможны возвращение к истокам и актуализация этнического самосознания. Другие же уверены, что “язык надо изучить!” (ПМА: М5), и этот тезис озвучивался лаконично как не требующий дополнительных объяснений: если “ты не знаешь этого языка, ты не можешь назваться эрзя или мокша” (ПМА: М6). При этом даже высказывающиеся категорично признают, что ситуации все же бывают разные.

Традиционные детерминистские представления о народах России по-прежнему разделяет часть лидеров мнения как титульной, так и русской национальностей. Быть представителем своего народа значит владеть его языком и говорить на нем, в противном случае – «нет, не назвал бы [не владеющего “этническим языком” представителем этой национальности], надо знать свой язык. К тому же <...> культуру должен знать» (ПМА: Ч8). В республиках Мордовия и Марий Эл, где, по данным исследования 2021 г., языковая тема звучит в публичном пространстве не так выражено, как в соседних республиках Поволжья, многие информанты считают, что нельзя быть марийцем, мокша или эрзя, не зная своего языка, родной язык, язык своего народа, надо знать и передавать детям (ПМА: МЭ2). Не только представители титульных народов, но и другие подчеркивают особую роль языка и видят в нем решающий фактор этнического самоопределения, а это значит, что приверженные другому языку, например, русскоязычные татары, – это скорее русские (ПМА: Т6). Вместе с тем массовые данные Всероссийской переписи населения свидетельствуют о том, что этническая самоидентификация у статистически относительно малочисленных народов сохраняется, даже если не подкрепляется владением “этническим языком” (Всероссийская перепись населения 2010).

Родной язык в школе

О значимости родного “этнического языка” свидетельствуют как изменения в порядке его преподавания в российских школах, введенные в 2017 г. и узаконенные поправками в федеральном законодательстве 2018 г. (ФЗ № 317), так и оценка этих изменений в национальных республиках (в том числе получившая отражение в интервью с представителями национальной интеллигенции, общественниками, деятелями культуры и массмедиа в Поволжье и Приуралье в 2021 г.). Новый порядок изучения родного языка узаконил в этом качестве и русский язык, хотя ранее, по инерции советского времени, родными именовались только языки нерусских народов России. В последние годы отмечается, что термин “родной язык” не имеет однозначного содержания, одновременно предлагается пересмотр данной базовой категории (Тишков 2019). При этом трактовка родного языка как наиболее активно применяемого в социальной жизни или языка, которым человек лучше всего владеет и чаще всего на нем общается, не объясняет причин, потребовавших перемен в его преподавании в школе, – русский язык уже максимально широко востребован, изучается всеми школьниками независимо от национальности, является основным языком социальной и частной жизни в стране и единственным языком ЕГЭ. Перемены в логике обеспечения последовательного языкового равноправия скорее закрепили русский язык в статусе самого первого и близкого для русского народа “этнического языка” (как ранее признавались “родными” языки других народов России), т.е. в его “коллективном” и отчасти примордиальном качестве, наряду с узаконенной возможностью выбора “неэтнического языка” в качестве родного под влиянием тренда индивидуализации.

Интервью в поволжских республиках позволили оценить отношение к переменам в преподавании титульных языков. Почти во всех случаях отмечалась значимость сохранения, поддержки и изучения языка народа, давшего название республике (т.е. титульного языка: татарского – в Татарстане, чувашского – в Чувашии, удмуртского – в Удмуртии и т.д.), даже если этот язык не является языком большинства на ее территории. Понятие “титульный язык” не используется лидерами мнения, а статус языка (родной или государственный в республике), если и упоминается, то не в первую очередь. Для представителей национальной интеллигенции и общественников важно, чтобы их язык сохранялся, получал внимание и поддержку, чтобы он не исчез и имел будущее. Это также признают респонденты нетитульных национальностей.

Особенностью репрезентации языковой тематики в Татарстане является более выраженная и уверенная, чем в других республиках макрорегиона Поволжья, артикуляция имеющихся проблем: татары, особенно молодежь, все хуже владеют своим родным языком, реже его используют; сокращается пространство воспроизводства татарского языка в сельской местности, в публичной сфере городов и в частной жизни татар; его все реже выбирают в качестве родного для изучения в школе; татарские школы закрываются и перепрофилируются и многие др. Отдельным предметом озабоченности становится изменение характера действующих татарских гимназий и школ: в них все больше преподавания на русском языке и все меньше на родном татарском языке.

В Чувашской Республике также высказывается обеспокоенность отменой обязательного изучения чувашского языка в школах, тенденцией ухудшения не только языковой ситуации, но и культурной: накопление проблем чувашской культуры в ее многообразных аспектах (искусство и театр, литература, твор-

ческие коллективы, СМИ, издательское дело, образование и национальное самосознание). Тревогу вызывает и то, что эти вопросы мало обсуждаются или почти не обсуждаются в публичном поле, не все авторы получают возможность высказаться и многие жители не осознают языковые потери (“не всем этот вопрос интересен”), включая часть интеллигенции. Последняя полагает, что достаточно сохранить культуру, ее самобытные элементы, а чувашский язык автоматически приложится. Не все оценивают ситуацию как “драматичную”, но все же отмечается, что в целом тенденция угасания местных языков присуща всему Волго-Уральскому региону.

В Удмуртской Республике среди приоритетных вопросов языкового развития называются более активное использование удмуртского языка и его изучение не только в школах, но и в детских садах как первой и базовой ступени формирования идентичности. Важна популяризация удмуртского языка среди родителей и детей, чтобы появилась мотивация “снизу” (от “законных представителей” учащихся и их самих) для заинтересованного освоения и использования родного языка. Не снимаются с повестки дня и вопросы повышения статуса государственных языков республики, включая удмуртский, и сохранения самобытной республиканской идентичности. Актуализируется необходимость сохранения удмуртского языка в деревнях и селах, где все заметнее нарушение межпоколенной языковой преемственности. В отличие от Чувашии и Татарстана, в Удмуртии изучение титульного языка не было обязательным до 2017 г., кроме того, в республике почти не ставится вопрос о преподавании и обучении на удмуртском языке, так как в приоритете другая задача: обратить вспять устойчивое сокращение сфер использования титульного языка и сохранить возможности для его изучения как учебного предмета.

Введение в школах нового учебного предмета “Родной язык”, позволяющего родителям по их письменному заявлению выбрать для изучения их детьми один из языков в качестве родного, получило разноречивые оценки, а представители национальной интеллигенции и активисты-общественники в основном не одобрили эти перемены (за исключением Республики Мордовия, где, по данным состоявшихся интервью, сдержанные позитивные оценки преобладали). Наряду с нередкими критическими суждениями (в Татарстане, Башкортостане, Чувашии, Марий Эл), звучали и неоднозначные, противоречивые комментарии, иногда ответы были уклончивыми. Например, в Чувашии респонденты титульной национальности негативно и неодобрительно высказались об изменениях 2017–2018 гг., поскольку инициативы “сбили с толку” родителей, учителей, воспитателей. Отмечалось, что в Чувашской Республике не было проблемы с изучением чувашского языка, так как детей к этому “не принуждали”; выпускники школ с высокими баллами поступали в московские вузы. Но в 2017 г. сложившаяся практика изучения языков, когда все было хорошо и без конфликтов, была сломана, и это стало ошибкой. У родителей появилась возможность надавить на школу, что в целом неправильно (“каждый родитель со своим самоваром лезет”) и понижает авторитет учителя. Высказывалось недоумение по поводу того, что в 2017 г. решения на уровне государства были проведены немедленно, учебники родного языка не были включены в Федеральный перечень, а теперь учебное пособие нельзя использовать, если его нет в данном перечне. Подчеркивалась значимость чувашского языка для Чувашии и всех ее жителей, поэтому Совет старейшин республики обращался в 2017 г. к Президенту В.В. Путину со своими озабоченностями.

В Удмуртии введение нового учебного предмета “Родной язык” тоже по-

лучило разноречивые оценки. В отличие от Татарстана и Чувашии наиболее представительной стала более мягкая (и менее определенная) позиция, не отрицающая новую образовательную инициативу, но указывающая на ее неоднозначные и проблемные стороны. Отмечалось, что новшества были внедрены без требуемого переходного периода, и поэтому во многом были неправильно поняты: родители стали отказываться от изучения удмуртского языка в пользу “родного русского”. Введение нового предмета должно было способствовать изучению титульного языка, но на деле этого не происходит. В Удмуртии чуть чаще, чем в Татарстане и Чувашии, звучат одобрительные оценки появившейся возможности учить родной язык, но и они сопровождаются оговорками и дополнениями. Подчеркивается, что это “формально-декоративная мера”, что для сохранения удмуртского языка требуется большая работа с директорами школ, родителями и учителями.

В Башкортостане многие не одобрили изменения 2017–2018 гг., отмечая, что они стали источником путаницы и недоумений для участников образовательного процесса, что они игнорируют интересы титульной национальности, что эта инициатива – “удар по федерализму” и следствие “неправильной политики”; говорилось и о противоречивых (как позитивных, так и негативных) последствиях перемен, сопровождавшихся прокурорскими проверками. Титульный государственный язык был вытеснен из обязательной части учебной программы, хотя республики имеют право его вводить. Таким образом, было исключено обязательное изучение родного языка – языка родителей и предков, хотя, например, “в Республике Башкортостан проживают чувашаи, и в тех деревнях <...> все равно там должно идти обучение на чувашском языке” (ПМА: Б3). Если одни представители нетитульных национальностей с одобрением отметили появившуюся свободу выбора родителей и возможность изучения своего (например, татарского) языка, то другие были недовольны в целом обязательным характером предмета “Родной язык”: “если человек не хочет изучать языки, зачем ему это в программе” (ПМА: Б4) вместо, например, любимой информатики? Отмечается, что де-факто выбор родного языка становится формальностью, так как просто может не набраться группа. Кроме того, “в целом сама система образования ведет к тому, что дети не хотят изучать родной язык, и их родители, потому что нагрузка большая” (ПМА: Б5).

В Марий Эл отмечена пестрота мнений: наряду с выражением одобрения или неодобрения, обозначились и менее определенные промежуточные оценки. Одобрившие перемены подчеркнули значимость введения нового учебного предмета (“Родной язык”) в школе и предоставления выбора, однако эти респонденты осознают, что “может не быть выбора для людей, которые заинтересованы в изучении других [а не только русского] языков” (ПМА: МЭ8), что родители часто отказываются от изучения марийских языков их детьми, считая что эти языки слабо востребованы в социуме, не используются за пределами республики и не способствуют успешной учебе в вузе. Если до перемен 2017 г. марийские языки изучались в республике как государственные безальтернативно, то “сейчас для них [русских и других национальностей] есть плюс, что можно выбрать русский как родной”. С другой стороны, марийские языки все реже выбирают сами марийцы (“страшно смотреть, как вот население сельских родителей мари выбирают русский как родной” [ПМА: МЭ2]), и это плохо для будущего марийцев. Администрация школ не проводит разъяснительную работу и даже поощряет выбор в качестве родного русского языка; в других случаях аналогичным образом продвигается титульный язык. Не одобрявшие

эту образовательную реформу отметили, что к ее практическому внедрению приступили до того, как были сделаны необходимые шаги: внесены поправки в федеральный закон, разработаны учебники и методическая база (“учебников не было, механизма реализации не было, нормальной нормативно-правовой базы в школе не было, а предмет уже был” [ПМА: МЭ6]). Возражение вызывал принцип добровольности в преподавании титульного языка, при этом было отмечено, что эта проблема в Марий Эл обозначилась много раньше – в 2001 г., когда без изменения Конституции республики и ее закона о языках министром образования Марий Эл марийский язык был объявлен факультативным, что вызвало тогда “сильное общественное возмущение”. Отсутствовал ясный ответ на вопрос, “почему нужно изучать в школах второй раз русский язык” (ПМА: МЭ6) при том, что он уже стал широко освоенным вторым родным языком. Отдельно упоминалась неуместность требования заполнять заявления на изучение родного языка, без чего ранее обходились.

В Республике Мордовия преобладали не критические и не прямые комментарии, хотя отмечалось, что «есть две точки зрения: можно сказать “за”, можно сказать “против”» (ПМА: М2). Позиция одобрения перемен подпитывается уверенностью в необходимости изучения родного языка. Подчеркивается, что знание языков и билингвизм способствуют общему развитию человека, что сейчас изучение языков проходит интересно, в развлекательной форме, с использованием разговорных методик, с вовлечением в культуру и обычаи мордвы – даже если не всегда в школе обеспечивается возможность освоения требуемого языка: случается, что мокша изучает язык эрзя. Все регионы России полиэтничны, но освоение родного языка относительно малочисленного народа (например, армянского) неизбежно сталкивается с ограничениями, в этом случае “придется изучать не свой родной язык, а язык соседа” (ПМА: М8). Часть опрошенных считает более правильным обязательное изучение титульного языка, хотя перемены в целом принимаются. Вместе с тем сложившаяся “нормальная” ситуация выбора родного языка описывается следующим образом: «Нас просто перед фактом поставили, просто дети принесли бумажки согласия на изучение родного русского языка. Никто ничего даже не вякнул. Никто не попросил: “Давайте мы будем эрзянский или мокшанский, это наш родной язык, или татарский”. Тишина» (ПМА: М4). Лидеры мнения полагают, что, в отличие от обычных городских школ, где выбранный родной титульный язык преподается в малом объеме часов, в национальных школах и на селе должна быть обязательная, более развернутая программа изучения мордовских языков и литературы, как это было раньше. Кроме того, “все-таки дома надо работать со своими детьми, на своем примере показывать любовь к своему языку” (ПМА: М1).

Причины неодобрения изменений в преподавании родных языков были множественными: 1) непроработанность, несогласованность, поспешность нововведений и сомнения в их эффективности для сохранения и развития титульных языков, 2) неспособность содействовать гармонизации межэтнических отношений и воспитанию уважения к языку и культуре соседствующих этнических общностей, 3) усиливающаяся бюрократизация (написание заявлений о родном языке) и “выкачивание денег” (напр., в работе по включению учебников в федеральный перечень), 4) вмешательство в частную жизнь ученика и его семьи и непонимание того, как родной язык – первый или материнский язык – может быть предметом выбора, независимо от этничности родителей, 5) уверенность в очень хорошей представленности русского языка в учебной программе российских школ, на порядок превосходящей таковую других “эт-

нических языков”, 6) несогласие с перспективами изучения титульного государственного языка республики как факультатива или на необязательной основе, 7) неготовность к масштабной и системной реализации поправок в ФЗ на практике из-за отсутствия учителей, лицензированных учебников и опыта преподавания родных языков (кроме русского языка) в городах, особенно за пределами титульных территорий, из-за ограниченных “возможностей, предоставляемых системой образования” (ФЗ № 317), 8) смещение центра принятия решений в пользу школы и ее организационных интересов, приводящее к давлению на родителей, которых поощряют написать заявление о родном (русском или другом) языке; готовность выбрать русский язык объясняется значимостью подготовки к ЕГЭ в перспективе.

В Республике Мордовия многие лидеры мнения в целом одобрили изменения в преподавании родного языка, полагая крайне важным присутствие такого предмета в школьной программе и подчеркивая значимость его изучения. Позитивные оценки в Республике Мордовия были конкретизированы в ответах на вопрос, каким оно должно быть: по выбору (добровольным) или обязательным. Половина опрошенных высказалась в пользу обязательности, что связано с государственным статусом мордовских языков (языков эрзя и мокша), ожиданием уважительного отношения к языку соседствующих в регионе народов; отмечалось, что изучение титульных языков Мордовии должно быть обязательным в национальных школах, тогда как в остальных образовательных учреждениях – добровольным.

Высокую оценку получает возможность изучения разных родных языков в условиях соседства нескольких культур в регионе. В каждой из республик были высказавшие поддержку состоявшимся переменам. Среди русских и русскоязычных респондентов эта точка зрения была преобладающей: они отметили, если человек не хочет учить титульный язык, он не обязан это делать. Кроме того, благодаря отказу от изучения титульного языка (зачастую трудного для представителей других народов) и второго иностранного языка снизилась учебная нагрузка на ребенка, а оставшихся русского и иностранного языков достаточно для поступления в вуз даже за пределами республики.

* * *

В российском обществе начала XXI столетия, испытывающем противоречивое влияние как глобализации и процессов модернизации под влиянием текущей технологической революции, масштабной географической мобильности граждан, так и нового этапа нациестроительства в федеративном государстве при сохранении его региональных и локальных особенностей, языковой репертуар гражданина неизбежно расширяется. Индивидуальный плюрилингвизм и многоязычие в социуме становятся все более распространенными и привычными явлениями. Изучение общенационального русского, родного и иностранных языков узаконено в российской школе, хотя и сопровождается дискуссиями в публичном поле о приоритетах и относительной значимости каждого из них.

Родной язык в этих условиях сохраняет свои значение (большее или меньшее, в зависимости от территории) и востребованность, выступая не только символической ценностью, но и актуальным средством выражения своего “я” и коллективного “мы” в пространстве индивидуальных действий и социальных практик (более всего семейных, родственных, локальных, территориальных, наднациональных). При этом потенциал языка статистически малочисленной

общности может заметно варьировать в разных социальных контекстах частного и публичного жизненных миров человека, не теряя своей привлекательности и функциональности для его носителей. Государственный статус десятков республиканских языков Российской Федерации, безусловно, закрепляет и обеспечивает воспроизводство языка относительно малочисленной национальности как языка этнического, локального или территориального сообщества.

Эмпирические данные свидетельствуют о неразрывном единстве индивидуальной и коллективной составляющих речевых практик россиян, о наличии очевидных пределов языковой индивидуализации, преодоление которых под влиянием ассимиляции ведет к ослаблению и даже размыванию чувства принадлежности к групповому “мы”. Однако это не происходит исключительно в силу утери родного “этнического” языка. Культура в ее широком значении оказывается устойчивым пространством отличительных смыслов и социальных практик, более или менее крепко удерживающих индивида в поле своего притяжения в течение его жизни. Широко распространенную “русско-национальную” двуязычность представителей этнических меньшинств не следует всегда расценивать как этническую маргинальность, т.е. состояние в процессе изменения этнического членства или отказа от него. Это нередко проявление комплексной, многоуровневой идентичности в современном обществе, в структуре которой этническая, религиозная, территориальная и общенациональная составляющие не становятся взаимоисключающими или конкурирующими, а сложным образом дополняют друг друга. Пример языкового репертуара народов Поволжья и Приуралья также свидетельствует о значительном потенциале непротиворечивого сосуществования и взаимодействия этнических, титульных и общенациональных языков.

Благодарности

Работа выполнена по Программе фундаментальных и прикладных научных исследований РАН “Этнокультурное многообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности”, проект “Конфликтогенные факторы в сфере языка и языковой политики в республиках Поволжья и Приуралья: идентификация, технология прогнозирования и предупреждение конфликтов” (2020–2022 гг.) в Казанском федеральном университете.

Примечания

¹ Вопрос в формулировке “Что для Вас определяющее в ответе на вопрос о родном языке?” позволял выбрать не более двух вариантов ответа: 1) язык моего повседневного общения, 2) язык этнической группы, с которой я себя идентифицирую, 3) язык, на котором я думаю, 4) язык моих родителей, 5) язык моей страны, 6) язык, на котором я общаюсь в семье, 7) затрудняюсь ответить. Сумма ответов на многовариантный вопрос превышает 100%.

² В кодах интервью: ПМА – полевые материалы автора; “Б” обозначает Башкортостан, “МЭ” – Марий Эл, “М” – Мордовию, “Т” – Татарстан, “У” – Удмуртию, “Ч” – Чувашию; цифра означает номер интервью. Все интервью проведены в 2021 г.

Источники и материалы

Конституция РФ 1993 – Конституция Российской Федерации от 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020.

<http://ivo.garant.ru/#/document/10103000/paragraph/45705/doclist/5694/showentries/0/highlight/Конституция%20РФ%20с%20изменениями:1>

Всероссийская перепись населения 2010 – Всероссийская перепись населения 2010. Владение языками населением наиболее многочисленных национальностей по субъектам Российской Федерации. https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-07.pdf

ФЗ № 317 – Федеральный закон от 3 августа 2018 г. № 317-ФЗ «О внесении изменений в статьи 11 и 14 Федерального закона “Об образовании в Российской Федерации”». <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001201808030079?index=0&rangeSize=1>

Научная литература

Аллатов В.М. 50 языков и политика. 1917–2000: социолингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства. М: Крафт+, Институт востоковедения РАН, 2000.

Арутюнова Е.М. Русский язык в российской идентичности: теоретические подходы и актуальный контекст // Социологическая наука и социальная практика. 2021. Т. 9. № 1. С. 111–123. <https://doi.org/10.19181/snsp.2021.9.1.7876>

Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / Ред. Ф. Барт. М.: Новое изд-во, 2006. С. 9–48.

Блумер Г. Символический интеракционизм. Перспектива и метод. М.: Элементарные формы, 2017.

Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии (Очерки теории и истории). М.: Наука, 1981.

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

Брубейкер Р. Этничность без групп. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012.

Вахрушева Л.В. (отв. ред.) Родной язык в системе образования: современное состояние и перспективы развития: сборник статей. Ижевск: Шелест, 2021.

Вебер М. Отношения этнической общности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Т. VII. № 2. С. 8–21.

Винер Б.Е. Формы этничности, бывает ли у этноса сущность, и что сторонники академика Бромлея могут взять у новых теорий // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т. VIII. № 2. С. 142–164.

Дробизева Л.М. (отв. ред.) Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013.

Губогло М.Н. Современные этноязыковые процессы в СССР: основные факторы и тенденции развития национально-русского двуязычия. М.: Наука, 1984.

Долгова А.П. Об изменениях в ситуации с родными языками в школах Чувашии: взгляд из региона // Родной язык. Лингвистический журнал. 2020. № 1. С. 25–48.

Мартынова М.Ю. (отв. ред.) Язык и идентичность: антропологическое исследование ситуации в России. М.: ИЭА РАН, 2021.

Низамова Л.Р. Сложносоставная концепция современной этничности: пределы и возможности теоретического синтеза // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. Т. XII. № 1. С. 141–159.

Низамова Л.Р. Современная этничность и ее модусы: теория и практики // Ученые записки Казанского университета. Серия, Гуманитарные науки. 2012. Т. 154. Кн. 6. С. 105–116.

- Смит Э.Д. Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий наций и национализма / Пер. с англ. М.: Праксис, 2004.
- Соссюр де Ф. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977.
- Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. М.: Наука, 2001.
- Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.
- Тишков В.А. Языковая ситуация и языковая политика в России (ревизия категорий и практик) // Полис. Политические исследования. 2019. № 3. С. 127–144. <https://doi.org/10.17976/jpps/2019.03.08>
- Филиппова Е.И., Соколовский С.В. (ред.) Смерть языка – смерть народа? Языковые ситуации и языковые права в России и сопредельных государствах. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Горячая линия – Телеком, 2020.
- Шабьков В.И., Кудрявцева Р.А. Гражданская и этническая идентичность молодежи в контексте межнациональных отношений в поликультурном пространстве (на материале Республики Марий Эл). Йошкар-Ола: МарНИИЯ-ЛИ; Марийский гос. ун-т; Вертола, 2020.
- Шайхисламов Р.Б. (ред.) Языковое многообразие в российских регионах: возможности развития. Уфа: РИЦ БашГУ, 2021.
- Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic Books, 1973.
- Phillips A. Multiculturalism without Culture. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Research Article

Nizamova, L.R. Reproduction of the Titular Languages of the Volga and Urals Republics: Integrity of Individual and Collective Practices [Vosproizvodstvo titul'nykh yazykov respublik Povolzh'ia i Priural'ia: edinstvo individual'nykh i kollektivnykh praktik]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 199–216. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010128> EDN: PNHKCG ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Liliya Nizamova | <http://orcid.org/0000-0002-5439-0636> | Inizamov@kpfu.ru | Kazan Federal University (18 Kremlyovskaya St., Kazan, 420008, Russia)

Keywords

native language, titular language, ethnicity, Bashkortostan, Mari El, Mordovia, Tatarstan, Udmurtia, Chuvashia, multilingualism

Abstract

Based on the sociological materials collected in the period of 2012–2021 (mass surveys and interviews with opinion leaders), the article examines the complex nature of linguistic practices of residents of the Republic of Tatarstan and the national republics of the Volga region and the Urals. In every republic, the titular language is the native language for most representatives of the titular nationality and the state language of the republic along with Russian. The article evaluates the interrelation of the individual and the collective in the linguistic repertoire of citizens, the importance of language as a marker of ethnic affiliation in the context of growing individualization, the erosion of ethnic adherence and the formation of multiple

identities. Special attention is paid to the perception of changes in the teaching of native languages initiated by federal authorities in 2017–2018, and to the viewpoints of the opinion leaders of the Volga-Ural republics (national intelligentsia, media workers and representatives of public organizations) which are discussed in terms of correlation of the freedom of speech preferences and the reproduction of language and culture of the ethnic community.

References

- Alpatov, V.M. 2000. *50 yazykov i politika. 1917–2000: sotsiolingvisticheskie problemy SSSR i postsovetskogo prostranstva* [50 Languages and Politics, 1917–2000: Sociolinguistic Problems of the USSR and the Post-Soviet Space]. Moscow: Kraft; Institut vostokovedeniia RAN.
- Arutiunova, E.M. 2021. Russkii yazyk v rossiiskoi identichnosti: teoreticheskie podkhody i aktual'nyi kontekst [Russian Language in Russian Identity: Theoretical Approaches and Current Context]. *Sotsiologicheskaya nauka i sotsial'naya praktika* 9 (1): 111–123. <https://doi.org/10.19181/snsp.2021.9.1.7876>
- Barth, F. 2006. Vvedenie [Introduction]. In *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy. Sotsial'naya organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic Groups and Social Boundaries: Social Organization of Cultural Differences], edited by F. Barth, 9–48. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Blumer, G. 2017. *Simvolicheskii interaksionizm. Perspektiva i metod* [Symbolic Interactionism: Perspective and Method]. Moscow: Elementarnye formy.
- Bromlei, Y.V. 1981. *Sovremennye problemy etnografii (Ocherki teorii i istorii)* [Modern Problems of Ethnography (Essays on Theory and History)]. Moscow: Nauka.
- Bromlei, Y.V. 1983. *Ocherki teorii etnosa* [Essays on the Theory of Ethnicity]. Moscow: Nauka.
- Brubaker, R. 2012. *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity without Groups]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Dolgova, A.P. 2020. Ob izmeneniakh v situatsii s rodnymi yazykami v shkolakh Chuvashii: vzgliad iz regiona [About Changes in the Situation with Native Languages in Schools of Chuvashia: A View from the Region]. *Rodnoi yazyk. Lingvisticheskii zhurnal* 1: 25–48.
- Drobizheva, L.M., ed. 2013. *Grazhdanskaia, etnicheskaia i regional'naya identichnost': vchera, segodnia, zavtra* [Civil, Ethnic and Regional Identity: Yesterday, Today, Tomorrow]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaya entsiklopediia.
- Filippova, E.I., and S.V. Sokolovskiy, eds. 2020. *Smert' yazyka – smert' naroda? Yazykovye situatsii i yazykovye prava v Rossii i sopredel'nykh gosudarstvakh* [Is the Death of the Language the Death of the People? Language Situations and Language Rights in Russia and Neighboring States]. Moscow: IEA RAN; Goriachaia liniia – Telekom.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Guboglo, M.N. 1984. *Sovremennye etnoyazykovye protsessy v SSSR: osnovnye faktory i tendentsii razvitiia natsional'no-russkogo dvoiyazychiia* [Contemporary Ethno-Linguistic Processes in the USSR: The Main Factors and Trends in the Development of National-Russian Bilingualism]. Moscow: Nauka.
- Martynova, M.Y., ed. 2021. *Yazyk i identichnost': antropologicheskoe issledovanie situatsii v Rossii* [Language and Identity: An Anthropological Study of the Situation in Russia]. Moscow: IEA RAN.
- Nizamova, L.R. 2009. Slozhnosostavnaia kontseptsiiia modernoi etnichnosti: predely

- i vozmozhnosti teoreticheskogo sinteza [The Compound Concept of Modern Ethnicity: Limits and Sources of Theoretical Synthesis]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 12 (1): 141–159.
- Nizamova, L.R. 2012. Modernaia etnichnost' i ee modusy: teoriia i praktiki [Modern Ethnicity and Its Modes: Theory and Practice]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya, Gumanitarnye nauki* 154 (6): 105–116.
- Phillips, A. 2009. *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Saussure de, F. 1977. *Trudy po yazykoznaniiu* [Works on Linguistics]. Moscow: Progress.
- Shabykov, V.I., and R.A. Kudriavtseva. 2020. *Grazhdanskaia i etnicheskaia identichnost' molodezhi v kontekste mezhnatsional'nykh otnoshenii v polikul'turnom prostranstve (na materiale Respubliki Marii El)* [Civil and Ethnic Identity of Youth in the Context of Interethnic Relations in a Multicultural Space (Based on the Material of the Republic of Mari El)]. Yoshkar-Ola: Mariiskii nauchno-issledovatel'skii institut yazyka, literatury i istorii; Mariiskii gosudarstvennyi universitet; Vertola.
- Shaikhislamov, R.B., ed. 2021. *Yazykovoe mnogoobrazie v rossiiskikh regionakh: vozmozhnosti razvitiia* [Linguistic Diversity in Russian Regions: Opportunities for Development]. Ufa: Bashkirskii gosudarstvennyi universitet.
- Smit, E.D. 2004. *Natsionalizm i modernizm: kriticheskii obzor sovremennykh teorii natsii i natsionalizma* [Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism]. Moscow: Praxis.
- Tishkov, V.A. 2001. *Etnologiya i politika. Nauchnaia publitsistika* [Ethnology and Politics: Scientific Writings]. Moscow: Nauka.
- Tishkov, V.A. 2003. *Rekvem po etnosu: issledovaniia po sotsial'no-kul'turnoi antropologii* [Requiem for the Ethnos: Studies in Socio-Cultural Anthropology]. Moscow: Nauka.
- Tishkov, V.A. 2019. Yazykovaia situatsiia i yazykovaia politika v Rossii (reviziia kategorii i praktik) [Language Situation and Language Policy in Russia (Revision of Categories and Practices)]. *Polis. Politicheskie issledovaniia* 3: 127–144. <https://doi.org/10.17976/jpps/2019.03.08>
- Vakhrusheva, L.V., ed. 2021. *Rodnoi yazyk v sisteme obrazovaniia: sovremennoe sostoianie i perspektivy razvitiia* [Native Language in the Education System: Current State and Prospects of Development]. Izhevsk: Shelest.
- Viner, B.E. 2005. Formy etnichnosti, byvaet li u etnosa sushchnost', i chto storonniki akademika Bromleia mogut vziat' u novykh teorii [Forms of Ethnicity, Does an Ethnos Have an Essence, and what Supporters of Academician Bromley Can Take from New Theories]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 8 (2): 142–164.
- Weber, M. 2004. Otnosheniia etnicheskoi obshchnosti [Ethnic Community Relations]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 7 (2): 8–21.

ДОНСКИЕ КАЗАКИ-ДУХОБОРЦЫ В АРХАНГЕЛЬСКОЙ ССЫЛКЕ

С.А. Иникова

Светлана Александровна Иникова | <http://orcid.org/0000-0002-4925-8817> | ovis2@yandex.ru | к. и. н., ведущий научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

казаки-духоборцы, вероучение, ссылка, Архангельская губерния, государство, религиозные диссиденты

Аннотация

Статья посвящена истории пребывания казаков-духоборцев в ссылке в Архангельской губернии в 1778–1802 и 1812–1818 гг. На основе впервые введенных в научный оборот архивных материалов показаны жизнь группы ссыльных, отступивших от православной церкви, в экстремальных условиях Севера России, попытка создания ими религиозной общины с привлечением местных жителей, выбранная тактика поведения в общении с государственными чиновниками разных уровней. Автор рассматривает проявление духоборческой ментальности в условиях ссылки. В статье на конкретном материале показана политика светской власти в отношении вероотступников.

Информация о финансовой поддержке

Статья публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

Секта духоборцев, возникшая предположительно в начале XVIII в., но ставшая известной правительству только в 1768 г., принадлежала к религиозному направлению, которое принято называть духовным христианством. Поклоняясь Богу “духом и истиною”, отвергая все материальные, видимые культовые атрибуты, таинства и обряды, заявляя, что “церковь не в бревнах, а в ребрах”, духоборцы верили, что в душе человека запечатлен троичный Божий образ; сам Дух Святой просвещает и руководит каждым, разделяющим духоборческое учение, а Сын Божий, однажды посланный Отцом на землю, продолжает пребывать среди людей во плоти руководителей секты. Таким людям, как духоборцы, подчиняющимся и служащим только Богу, уже не нужны священники, законы и правители. Идеология духоборческой секты шла вразрез с идеологией любого государства, о чем свидетельствовала вся ее история: духоборцы были гонимы при всех властях и прошли через пенитенциарную систему Российской империи, Советской России и Канады, куда часть их переселилась в 1898–1899 гг.

Статья поступила 15.09.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 25.11.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Иникова С.А. Донские казаки-духоборцы в архангельской ссылке // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 217–237. <https://doi.org/10.31857/S086954152301013X> EDN PNNDLF

Inikova, S.A. 2023. Don Cossacks-Doukhobors in the Arkhangelsk Exile [Donskie kazaki-dukhobortsy v arkhangel'skoi ssylke]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 217–237. <https://doi.org/10.31857/S086954152301013X> EDN PNNDLF

В Российской империи духоборцы значительными группами или массово побывали в ссылках во многих местах – и каждая, несмотря на общие черты, имела свои особенности, становясь частью истории не только духоборческой секты, но и российского судопроизводства с его системой наказаний. Данная работа посвящена истории ссылки в Архангельскую губернию группы духоборцев – выходцев из донских казаков. Архивный материал, собранный в РГИА, РГАДА, ГААО, ГАРК, ГАОО, НАГ и ОР РНБ, дает редкую возможность показать жизнь духоборцев в ссылке в последней четверти XVIII – начале XIX в., рассмотреть бытовую и религиозную стороны их пребывания на Севере России. Исследование этих аспектов является неотъемлемой частью религиозной антропологии. Документальный материал также позволяет изучить правовые аспекты наказания людей, отступивших от православия. Начиная с 1768–1769 гг. все дела о наказании духоборцев оказывались в поле зрения царствовавших особ и чиновников высшего эшелона власти и решения по ним в полной мере отражали государственную политику в отношении религиозных диссидентов.

Существует большое количество работ, написанных правоведами и историками и посвященных исследованию законодательства о наказаниях и пенитенциарной системе России (*Жижин* 1900; *Колчин* 1908; *Фельдштейн* 1893; *Марголис* 1995; *Упоров* 2004; *Шаляпин* 2013). Основательно изучена уголовная и политическая ссылка в разные исторические периоды. Однако практика наказаний за религиозные преступления, особенно в XVIII в., не привлекла достаточного внимания ученых. В качестве фундаментальной можно указать только книгу А. Попова, одна из глав которой посвящена российскому законодательству о наказаниях за преступления против религии и нравственности в XVIII в. Чтобы проиллюстрировать правоприменительную практику, исследователь привлек конкретный исторический материал (*Попов* 1904). Пребыванию иконоборцев в ссылке в Коле посвящены несколько страниц книги историка-краеведа И.Ф. Ушакова. Несмотря на то что автор использовал в работе неизвестный ранее архивный материал, относящийся к последней четверти XVIII в., тема осталась не раскрытой (*Ушаков* 2007).

Существует небольшое количество работ, исследующих ссылку за религиозные преступления, совершенные в XIX – начале XX в. Пожалуй, можно назвать лишь публикации, посвященные высылке скопцов в Якутию, духоборцев, молокан и суботников в Закавказье (*И-к* 1894; *Ольминский* 1905; *Майнов* 1912; *Скопцы* 1898; *Иникова* 2014; *Breyfogle* 2005).

Преступление и наказание

Делами еретиков, раскольников и богохульников, на основании Духовного регламента 1721 г., занимался прежде всего духовный суд. Священникам и иерархам православной церкви вменялось в обязанность увещаниями возвращать вероотступников в лоно православия. Но при Петре I и последующих правителях это была скорее формальная дань христианскому гуманизму. При Екатерине II увещаниям в делах религиозных было придано особое значение. Раскаившиеся проклинали свою ересь, давали клятву больше не отпадать, целовали крест и Евангелие и получали свободу. В светский суд для допросов и вынесения приговора попадали только упорствовавшие в своем заблуждении.

Российское уголовное законодательство и судебное-следственное производство во второй половине XVIII в. было отмечено некоторой либерализацией, и это сказалось на отношении к преступлениям против православной веры и церкви.

Если в царствование Петра I и Анны Иоанновны, в соответствии с Уложением 1649 г., Воинскими артикулами 1716 г, а также рядом указов, за богохульство и отпадение в ересь полагались самые жестокие наказания, вплоть до сожжения, то при Елизавете Петровне смертная казнь, в том числе и за подобные преступления, была заменена вечной каторгой (Попов 1904: 287–289, 309–310, 333–335, 337–339; ПСЗ 1, 2). Екатерина II, увлеченная трудами французских просветителей, в первые же годы после восшествия на престол (1762 г.) ограничила применение пыток к подсудимым в светских судах и повысила роль увещания преступников, что должно было привести к даче чистосердечных показаний и способствовать смягчению методов ведения розыскного процесса (ПСЗ 3).

В “Наказе Комиссии о составлении проекта Нового Уложения” Екатерина II сформулировала свой подход к проблеме религиозного инакомыслия. Императрица руководствовалась интересами государства, в котором проживало много разных народов и существовало много вер. В 496-й статье “Наказа” она писала: “Тонение человеческие умы раздражает, а дозволение верить по своему закону умягчает и самые жестоковые сердца, и отводит их от заматерелого упорства”. Но дозволение давать следовало “разумно”, только тому, что “православною нашею верою и политикою не отвергаемо”. Екатерина II призывала к осторожности в исследовании дел о волшебстве и еретичестве, обвинение в которых “может чрезмерно нарушить тишину, вольность и благосостояние граждан, и быть еще источником безчисленных мучительств” (ПСЗ 4). Отступление от православной церкви, обеспечивавшей идеологическую основу государства и власти, со времени написания “Наказа” должно было рассматриваться как нарушение государственных и общественных устоев и интересов, а не как преступление против религии. Конечной целью такого нового подхода было не что иное, как приведение “всех сих заблудших овец” в православие, но все же более гуманными методами, чем это делалось раньше. Этот взгляд на проблему религиозного инакомыслия сохранялся при Павле I и получил широкое признание в государстве и обществе при Александре I. История архангельской ссылки духоборцев в полной мере отражает изменения в государственном подходе к отступлению от православия в тот исторический период.

В феврале 1776 г. в станицах Войска Донского были обнаружены *иконоборцы*. Вероотступников оказалось всего 13 человек, пятеро из которых – дети. Казаков долго увещевали духовные особы, и большинство иконоборцев признали свое “заблуждение”, раскаялись и вернулись в православие. Однако, вновь оказавшись на свободе, они еще более утвердились в истинности внецерковного пути спасения и с еще большим энтузиазмом опять “впали в ересь”. Когда воронежский епископ Тихон в ноябре того же года приехал в столицу Войска Донского г. Черкасск, ему сообщили, что, кроме этих казаков, в станицах Михалевской, Нижней Курмоярской и Филиповской нашлись и другие такие же вероотступники с семьями, – всего более 100 душ (РГАДА 2: Д. 309. Л. 1–1об).

По показаниям самих казаков, свое учение они взяли от сосланных в 1769 г. в Азовскую крепость тамбовских раскольников (Иникова 1997). После беседы с иконоборцами Тихон отметил, что они не только переняли у ссыльных готовое учение, но и сами читали Библию и толковали ее по-своему, прибавляя к старым новые заблуждения. Близкое знакомство вновь открытых еретиков с тамбовскими раскольниками подтвердилось, когда во время тюремного заключения последние специально приезжали из Азова в Черкасск и приходили к тюрьме, чтобы передать милостыню и морально поддержать единомышленников (РГАДА 2: Д. 309: Л. 30об). И тамбовские раскольники, и донские иконоборцы принадле-

жали к секте, члены которой только в 1786 г. в официальных бумагах получают название духоборцы, поэтому в дальнейшем в работе так и будем их именовать.

Епископ Тихон извлек из бесед с подследственными лишь некоторые положения исповедуемого ими учения и сообщил в Синод, что иконоборцы

о Боге говорят, что он в них пребывает, утверждаясь на сем: “Бог есть слово, а слово в человеке, так и Бог в человеке”, о воплощении сына Божия умствуют странно, книги Ветхого и Нового завета называют черта, а Писание святое на сердце у человека, Символа веры читают только первый член с прибавкою некоторых своих слов; таинств христианских не приемлют, иконам святым не поклоняются, постов, молитвословий общих, крестного знамения и, словом, никаких обрядов церковных не приемлют. Все их богослужение состоит в пении некоторых псалмов Давыдовых и стихков, ими самими сочиненных, и в поклонении друг другу (Там же: Л. 1об–2).

Тихон попытался выяснить их отношение к государству и высшей власти, спросив, “хотят ли они быть в службе” у императрицы. В станице Михалевской все промолчали, в Филиповской казак ответил, что хочет служить одному Богу. Когда их спросили, а пойдут ли они по приказу императрицы воевать с врагами отечества, они ответили уклончиво, сказав, “что у них много неприятелей таковые мысли отобрать” (Там же: Л. 2). Никакие уговоры владыки не заставили их отказаться от своего учения.

Жители станиц, опасаясь распространения ереси, обратились к местным властям с просьбой принять меры. Дело об этих казаках пошло по инстанциям. Синод передал его в Сенат и там 13 января 1777 г. состоялись слушания. Сенаторы, не рискуя нарушить волю императрицы, сослались на статьи 496 и 497 ее “Наказа” и, напомнив Синоду о неудобности прибегать к помощи светских команд для пресечения ереси, посоветовали отрядить в те селения “искусных, кротких и благоразумных священников”, чтобы они словом Божиим вернули заблудших на истинный путь (Там же: Л. 4об, 5–5об). Но этим дело не закончилось.

Казаки, не желавшие служить императрице, не могли быть терпимы в такой военизированной структуре, как Войско Донское, тем более что число их множилось. Канцелярия Войска дважды обращалась к азовскому, новороссийскому и астраханскому генерал-губернатору кн. Г.А. Потемкину, чтобы добиться ссылки в отдаленные места наиболее упорных духоборцев. Г.А. Потемкин 15 июня 1777 г. обратился в Сенат с рапортом и попросил “удалить сей опасный корень в Сибирь или в другия дальния оттуда провинции” и там “употреблять при строении в тяжкия работы” (РГИА 2: Оп. 59. Д. 98. Л. 1). Однако сенаторы увидели опасность распространения вредного учения среди православного населения Сибири и решили, что еретиков необходимо изолировать от православных.

Прецедентом для принятия решения по делу о донских казаках стал приговор, вынесенный 20 мая 1769 г. тамбовским духоборцам. Тогда, ссылаясь на невежество, “подлуну” природу и воспитание еретиков, а главное в силу беспримерного человеколюбия и милосердия Екатерины II, Сенат приговорил: всех мужчин с 15 лет, “не извиня старостию”, годных определить в военную службу в Азовскую и Таганрогскую крепости, негодных – туда же в крепостные работы. Отдача в солдаты как форма наказания была не нова. В приговоре по делу о хлыстах 1733–1739 гг., например, 38 человек, после того как их высекли плетьюми, были отданы в солдаты и матросы (Попов 1904: 339). Выбор такого наказания для тамбовских духоборцев определялся потребностями военного времени, поскольку шла русско-турецкая война (1768–1774 гг.). Составители указа от 1769 г. выразили надежду, что военная служба будет способствовать соединению вероотступников с церковью и со “всеми благочестно живущими

христианами” (*Высоцкий* 1914: 24). Мальчиков с 5 до 15 лет следовало определить в гарнизонные школы, а по достижении 15 лет отправить в армию, женщин сослать с мужьями на правах солдатских жен, девок и вдов раздать православным в другие селения в работы, а детей обоего пола до пяти лет отправить в сиропитательный дом. И хотя сенатский указ предписывал следить за ссыльными, чтобы они “той их прелести не рассевали”, но, как в дальнейшем выяснилось, предотвратить “рассевание прелести” не удалось.

Поскольку в указе 1769 г. был пункт, предписывавший и далее поступать аналогично со всеми подобными преступниками, то Сенат решил и на этот раз сослать донских казаков в военную службу на таких же условиях, но вместе со всеми отправить вдов и девок, а детей до пяти лет раздать на воспитание православным в дворцовые и экономические волости (РГАДА 2: Д. 309. Л. 32об). Наиболее подходящим сенаторам показался отдаленный и малолюдный заполярный Кольский острог (с 1780 г. это уездный город). Выбирая место, возможно, учли и пожелание Г.А. Потемкина: создать казакам такие условия, в которых они, “будучи удручаемы, не токмо не будут иметь и времени и желания развращать других, но и сами удобно к раскаянию обратятся” (РГИА 2: Оп. 59. Д. 98. Л. 1).

Сенат 26 февраля 1778 г. сообщил архангельскому губернатору Е.А. Головцыну о своем решении. Казаков, как и тамбовских духоборцев, сослали без наказания кнутом и вырезания ноздрей. И 20 октября того же года в столицу Архангелогородской губернии, в состав которой входил Кольский уезд, прибыли 15 мужчин, 11 женщин – их жен и еще 10 вдов и девиц (РГАДА 2: Д. 309. Л. 37).

Все мужчины оказались годны к службе, но встал вопрос, куда их определить, поскольку военная команда в Коле была укомплектована и состояла всего из одного офицера и 24 рядовых. Никаких казенных работ, на которых можно было бы использовать новоприбывших, не предвиделось. Кроме того, нельзя было соединять духоборцев в одном месте, чтобы они не создали сообщества, а Кола в то время была маленьким поселением, и там уже проживали ссыльные, в том числе пугачевцы.

Архангельский губернатор предложил Сенату отправить казаков в более крупную Новодвинскую крепость, где случались казенные работы и были казармы для поселения. Крепость, построенная в самом начале века на Линском о-ве, отстояла на 15–18 верст от Архангельска. Сенат согласился, но с тем, чтобы все-таки четырех мужчин и шестерых женщин отправили в Колу. Прибыли они туда 5 января 1779 г. Остальных 26 человек поселили в Новодвинской крепости (Там же: Л. 37–44)¹.

Е.А. Головцын написал архангельскому обер-коменданту, чтобы казаков никуда из Новодвинской крепости и Колы не отпускали, “кроме самых их нужд”, и в этом случае отправляли под надежным присмотром. Их семьи должны были там же “жить неотлучно”, и за всеми присланными надлежало установить “крепчайшее смотрение” (ГААО: Оп. 3. Д. 132. Л. 2–2об).

Жизнь в ссылке

Военная служба в XVIII в. была пожизненной, и только в 1793 г. ее срок сократили до 25 лет (ПСЗ 5). В отставку отправляли увечных и дряхлых, кто не мог выполнять свои обязанности. Жалованье в разных родах войск отличалось, и меньше всех получали рядовые гарнизонных команд. Кроме денег, в размере 10 руб. в год, им был положен продовольственный порцион. По штатам 1784 и 1794 гг. гарнизонный солдат получал муку, крупы и соль в год в среднем

на 3 руб. 88 коп. (Бенда 2018: 48). Во время походов рядовым полагались деньги на мясную порцию, но гарнизонных это не касалось. Женатым могли давать квартирные пособия для аренды помещения (комнаты, угла).

По данным на март 1797 г. все казаки-духоборцы, кроме Степана Редечкина, служившего в Коле, уже были переведены в поселенцы и получали инвалидное жалование (пенсию) – все те же 10 руб. в год, но без продовольственного пособия (ГААО: Оп. 3. Д. 132. Л. 1; Д. 131. Л. 7). Солдатское обеспечение и тем более инвалидное жалование были малы для семейных, а среди казаков было много вдов и девиц, которых тоже надо было содержать.

За три года до прибытия в Колу казаков-духоборцев Сенат отправил туда в ссылку на поселение десятерых участников пугачевского восстания, полагая, что, после выделения им из государственного бюджета средств на обустройство, они займутся сельским хозяйством (Ушаков 2007: 37–39; РГАДА 2: Д. 291. Л. 1). Архангельский губернатор рапортом от 31 января 1775 г. описал природно-климатические условия и возможности хозяйствования в Заполярье. Он сообщал, что “хотя б и земли удобныя к хлебопашеству были, никакой хлеб родиться не может, но при том и земель таковых не находится да и для скотоводства никаких удобных мест не состоит, зачем и скота там нет, кроме малого числа у некоторых кольских жителей коров, но и тех за неимением травы кормят белым мхом”. Народ, по словам губернатора, “пропитывался” привозным хлебом и “от промыслов же звериных и рыбных”. В остроге проживало 56 человек посадских (мужских душ), 20 человек гарнизонной воинской команды да несколько приказных, церковников и отставных солдат, поэтому и работ “партикулярных (частных. – С.И.), в разсуждении малости и бедности жителей, сыскывать не у кого” (РГАДА 2: Д. 291. Л. 1–1об, 2).

Описание, данное академиком Н. Озерецковским, побывавшим в Коле в 1771 г., производит еще более удручающее впечатление: “...коляне, несмотря на богатство моря, так живут бедно, что иногда за неимением хлеба едят сосновую кору” (Озерецковский 1773: 107). Впрочем, рыба и сосновая кора² были обычной пищей и для аборигенного населения – лопарей.

Сенат, невзирая на опасность того, что секретные ссыльные могут разбежаться, с одобрения императрицы все-таки разрешил пугачевцам в Коле заниматься звериными и рыбными промыслами (РГАДА 2: Д. 291. Л. 3об). Хотя решение Сената касалось конкретной группы ссыльных, после прибытия казаков-духоборцев комендант Кольского острога был вынужден “по неимению никакого пропитания для снискания онаго” отпустить на рыбные и зверобойные промыслы и новоприбывших (РГИА 2: Оп. 59. Д. 98. Л. 41).

Такая же ситуация сложилась и в небольшой Новодвинской крепости. Она занимала площадь в 9 десятин, была обнесена каменными стенами, за ними стояли деревянные избушки, над которыми возвышался ветшавший деревянный дворец Петра Великого (Островский 1848: 38; Молчанов 2009: 113). Никаких местных заработков не было и там. Начальство Новодвинской крепости тоже было вынуждено позволить духоборцам зарабатывать на промыслах. И хотя со временем новодвинские духоборцы построились и переселились в собственные дома, управляющий крепостью отмечал, что живут казаки, “с крайнею нуждою прокармливая себя и семейства свои, и прокормиться никак не могут” (ГААО: Оп. 3. Д. 132. Л. 1). Мужчины нанимались к хозяевам в артели и занимались ловом трески, сельди, семги, били тюленей, а некоторые зарабатывали отловом кречетов и соколов для соколиной охоты, которая еще была в моде при дворе Екатерины II (Верещагин 1849: 45–47). Несмотря на суровый климат, даже в

Коле за полярным кругом население выращивало репу и капусту, занималось сбором дикорастущей ягоды.

За время ссылки в некоторых семьях появились дети. Мальчиков, родившихся в семьях солдат, в будущем тоже ожидала солдатчина, поскольку они принадлежали военному ведомству. Петра Рящева и Василия Коренева, рожденных в первые годы пребывания казаков в ссылке, поместили в гарнизонную школу для обучения, а по достижении ими 16 лет крестили по православному обряду, дав им фамилии крестных отцов – первый стал Поликиным, второй Гайдуковым (ГААО: Оп. 3. Д. 272. Л. 71).

Коменданты крепостей следили за поведением ссыльных и ежемесячно отправляли в Архангельск рапорты. Духоборцы, несмотря на тяготы жизни, старались не конфликтовать с местной властью в вопросах, прямо не касавшихся их религиозных убеждений. Отзывы кольского городничего о казаках, особенно в последние годы их пребывания в ссылке, были исключительно положительными. В 1798 г. он сообщал военному губернатору, что казаки “ведут себя в добропорядочном поведении в тишине и спокойствии”, в 1800 г. – что они “поведения тихаго”, а в 1801 г., на фоне нелестных отзывов о других ссыльных в Коле, – что “все оные поселенцы весьма похвального поведения и потому заслуживают о себе одобрения” (ГААО: Оп. 3. Д. 74. Л. 120, 255об; Д. 272. Л. 38).

На приходских священников была возложена обязанность систематически увещевать духоборцев, а за регулярностью этого процесса следил преосвященный Вениамин – епископ Архангелогородский и Холмогорский. Результаты увещеваний были неутешительными: только одна вдова Колычева в 1781 г. вернулась в православие, остальные упорствовали, хотя в случае раскаяния могли бы получить прощение и возвратиться на прежние места жительства. Через пять лет у священника Воскресенского собора г. Колы появилась надежда вернуть в православие девицу Устину Редечкину. Будучи уверен, что семья и остальные духоборцы не позволят ей этого сделать, священник просил каким-то образом оградить Устину от их влияния (РГИА 2: Оп. 59. Д. 98. Л. 11; ГААО: Оп. 2. Т. 1. Д. 153. Л. 1–1об), но отправить ее в другое место не представлялось возможным, а сама Устина не решилась идти наперекор своей семье и духоборческой общине.

Побеги

“Тихое” поведение не помешало ссыльным донским казакам совершить восемь побегов с участием 14 человек. Бежали четыре семейные пары и брат с сестрой, два друга, двое – поодиночке (ГААО: Оп. 3. Д. 272. Л. 70об–71). Столь многочисленные побеги духоборцев были характерны только для архангельской ссылки. Очевидно, ссыльные жили здесь более свободно, чем в других местах, поскольку коменданты крепостей не имели возможности контролировать их передвижения.

В свое время, разрешая пугачевцам в Коле заниматься звериным и рыбным промыслами, сенаторы полагали, что “по отдаленности и пустоте тамошняго места кажется нет сомнения [и опасности], чтоб возможно им было бежать оттуда внутрь России” (РГАДА 2: Д. 291. Л. 3об). Действительно, ближайшее русское селение Кандалакша было расположено в 210 верстах от Колы, а Новодвинская крепость окружена со всех сторон водой. Судьба большинства беглецов неизвестна. Возможно, кто-то погиб, ушел в Норвегию или жил где-то, скрываясь у своих единоверцев. Однако некоторые казаки-духоборцы все же пробились “внутрь России”.

Побег в системе религиозно-нравственных координат разных сект оценивается неодинаково. Во всех христианских сектах существовал культ мученичества, заключающийся в стойком перенесении страданий за веру, в следовании по пути Христа и уподоблении ему. Но одни, например скопцы, рассматривали избавление от наказания с помощью побега как слабость и нежелание нести свой крест до конца – таких беглецов презирали, в то время как духоборцы были готовы страдать за веру, но не считали себя обязанными безропотно сносить наказание от государства, власть которого над собой не признавали. Для подавляющего большинства духоборцев, уже находившихся в местах отбывания наказания, получение свободы ценой покаяния и публичного проклятия своей “ереси”, тем более на глазах у единоверцев, было просто невозможно. Хотя на этапе следствия случаев покаяния и возвращения в лоно православной церкви, очень часто неискренних, было много. Выходом из ситуации виделся побег.

Первым, еще по дороге в ссылку, бежал Михайло Поцелуев. Это был один из проповедников духоборческого учения, лидер группы. Он сумел добраться до земель Войска Донского, был пойман и отослан в Петербург, где его допрашивал генерал-прокурор Сената кн. А.А. Вяземский. Поцелуева вновь сослали, только теперь уже не в Колу, где у него осталась взрослая дочь, а в Лифляндию на о-в Эзель. В 1780 г. он бежал и оттуда и некоторое время скрывался в Курляндии. Потом появился в Екатеринославском наместничестве, получил прощение на основании всемилостивейшего манифеста от 5 мая 1779 г. по случаю рождения великого князя Константина Павловича и приписался к мещанству г. Новомосковска, но на житье поселился в слободе Богдановка, расположенной недалеко от города (ОР РНБ: Л. 11; РГИА 2: Оп. 67. Д. 189. Л. 9–9об).

В эту слободу и соседние селения в конце 1770-х – начале 1780-х годов начали съезжаться отпущенные в отставку тамбовские духоборцы, служившие в солдатах. Число вероотступников в Богдановке и окрестностях быстро увеличивалось не только за счет приезжих, но и за счет притока в секту местных жителей. В 1785 г. было начато расследование, и в числе главных совратителей оказались трое: Михайло Поцелуев, Степан Кузнецов и Фома Разводов. Все трое уже каялись, давали обещания не разглашать свое учение и якобы возвращались в православие.

Поскольку Поцелуев и Кузнецов уже один раз понесли наказание за распространение “ереси”, то власти Екатеринославского наместничества решили ограничиться взятием с них подписок о неразглашении и отпустить (РГИА 2: Оп. 67. Д. 189. Л. 26). Однако в ноябре 1786 г. недовольный таким решением Синод внес этот вопрос на рассмотрение в Сенат. Дело закончилось сенатским указом, подписанным Екатериной II 20 января 1787 г., в котором говорилось, что за все содеянные преступления Поцелуева, Кузнецова и Разводова “в страх другим сослать в Колу, где менее людей есть, за караулом скованных, с тем, чтоб содержаны оныя там были в разсуждении пищи и одежды собственной их работаю и был бы за ними надлежащий от кого следует по начальству присмотр” (ГААО: Оп. 2. Т. 1а. Д. 110. Л. 1об). Следы Кузнецова и Разводова теряются, а Михайлу Поцелуева водворили на жительство в Колу.

Побег из Колы в июне 1781 г. совершили Василий Редечкин и Антон Поцелуев, а с ними бежал и присланный в острог почти в одно время с казаками духоборец из экономических крестьян Шацкого уезда Ефим Титов. Ночью все трое на лодке поплыли по р. Туломе якобы за дровами и исчезли. Посланные комендантом люди обнаружили в Кольской губе перевернутую лодку, но тел утонувших не нашли. Через месяц беглецы добрались до Петербурга, некоторое

время осматривались, а 10 сентября отправились в Царское Село и подали челобитную самой императрице с просьбой об освобождении их от работ (РГАДА 1: Оп. 2. Д. 2521. Л. 18об–21об; *Ушаков* 2007: 54). Таких челобитчиков из простонародья, докучавших государыне, да еще и беглых, должны были бы строго наказать, но очень сурово обошлись только с Ефимом Титовым, которого, кроме побега и подачи челобитной, обвинили еще и в “развратном толковании веры и иконоборной ереси”. Его на пять лет заточили в Кексгольмскую крепость, но поскольку Титов не подавал надежды на исправление, срок продлевали, и в 1791 г. он умер в заключении (РГАДА 1: Оп. 2. Д. 2521. Л. 22; *Ушаков* 2007: 54–55). Что касается казаков-духоборцев, то Екатерина II, “заметя из сего их поступка, что они пришли прямо к ней, более доверенность, нежели по их глупости непослушание” (ОР РНБ: Л. 12), отправила их к Вяземскому и приказала узнать, могут ли они обзяться хранить свою веру “про себя” и жить тихо, не разглашая другим. Следуя идеям, изложенным в “Наказе”, она не требовала от казаков отречения от их вероучения; ее заботило соблюдение общественного порядка и спокойствия. Редечкин и Поцелуев клятвенно обещали не разглашать свое учение, и по предложению Вяземского их отправили на о-в Эзель в крепость Аренсбург на поселение, где они должны были сами, но под присмотром, позаботиться о своем пропитании без выполнения обязательных работ. Императрица в порыве милосердия повелела привезти из Колы в Аренсбург жену Василия Редечкина и мать Антона Поцелуева. Хотя женщины ехали с конвоем, как преступницы, им были выделены значительные прогонные и кормовые деньги (ОР РНБ: Л. 13–13об; ГААО: Оп. 1. Т. 8. Д. 66. Л. 1–13).

Прозелитизм

На местные власти Архангельской губернии и комендантов (с 1780 г. городничих) крепостей была возложена обязанность следить, чтобы духоборцы не контактировали с православным населением и не вовлекали его в свою секту. Власти губернии, чтобы минимизировать контакты, предписали коменданту Колы неослабно надзирать за казаками, “а при отпуске их на промыслы подтверждать хозяевам судов, чтобы они ни под каким видом не допускали их ни до каких не принадлежащих до них разговоров” (РГИА 2: Оп. 59. Д. 98. Л. 41об). Духоборцы, сосланные в Новодвинскую крепость, не только занимались в промысловые артели, но и ездили по хозяйственным делам в Архангельск. По пути они останавливались ночевать в домах местных жителей – среди них со временем у казаков появились приятели, с которыми они говорили о вере.

В январе 1785 г. в Архангельском наместническом правлении рассматривали дело жившего на квартире в Богоявленской Ухтоостровской волости Холмогорского уезда архангельского мещанина Семена Патокина, который “обличился в заблуждении”. Вначале местные власти не связывали высказывания Патокина с иконоборческим учением донских казаков. С него была взята подписка, что он не будет вступать в разговоры, “не принадлежащие до него”, иначе с ним поступят по законам (Там же: Л. 21об). В конце года епископ Архангельский и Холмогорский сообщил в Синод, что крестьянин д. Верхний Хвост лоцман Федор Варакин, который еще в 1783 г. исповедовался и причащался, начал вдруг хулить церковь, перестал соблюдать посты и поклоняться иконам, не захотел исповедаться и причаститься и других отговаривал. Он критиковал православную церковь за то, что в ней поклоняются рукотворному, что там все покупается и продается, и поэтому называл ее “вертепом разбойническим”, “капищем

идольским”, “торжищем мирским”, а священников – самозванцами и хищниками. Варакин апостолов считал ложными, святыням не верил, святую воду называл поганой, с которой священник ходит по домам и “людей поганит” (Там же: Л. 15об–16, 20об). Весной 1786 г. всякие “противности и раздоры вере христианской” стал делать крестьянин Богоявленской Ухтостровской волости крестчатый помытчик³ Вавила Кустов, на квартире у которого жил Патокин. Вся семья Вавилы перестала соблюдать посты, ходить в церковь, кланяться образам, называя их кумирами и идолами. О его отступничестве епископу сообщил сильно обеспокоенный отец Вавилы, который заметил перемены в сыне после возвращения последнего с промысла в 1785 г. (Там же: Л. 21). На допросе Кустов показал, что “истинная церковь и исповедь состоит в сердце”, “истинную веру почитает он во внутренности”, потому что “Бог установил поклонение верою”. Вместо пищевых постов семья “постилась духом”. Кустов и его жена признались, что слышали все это от казаков и квартировавшего у них Патокина (Там же: Л. 32, 32об). Жены этих троих не только оказались солидарны с мужьями, но еще более прониклись новым учением.

Выяснилось, что Патокин, Варакин и Кустов хорошо знакомы с казаками и казачками, проживавшими в Новодвинской крепости, которые неоднократно останавливались в домах Варакина и Кустова по пути в Архангельск и обратно. Казаки и Патокин читали в доме Кустова Псалтырь и Евангелие и толковали их (Там же: Л. 32–33, 34). Это был обычный для духоворцев метод вербовки православных в свою секту: доказывать истинность своего учения, извлекая подходящие отрывки из текстов Священного Писания и по-своему толкуя их. Варакин не только слушал чтение, но и сам читал церковные книги, которые брал у священника. При обыске у новоявленных иконоборцев были обнаружены записи двух больших духоворческих псалмов, в которых изложены основы учения⁴. Священники приступили к их увещаниям, и уже в мае 1786 г. Патокин, Варакин, Кустов, а также их семьи вернулись в православие. Они ходили в церковь, причастились, но продолжали тайно исповедовать духоворчество. Дальнейшие события показали, что контакты вступивших в секту местных жителей и казаков-духоборцев, несмотря ни на что, продолжались. Отразилась ли эта история на положении самих казаков, неизвестно.

При новом царе

В ноябре 1796 г. на престол взшел Павел I, который, несмотря на неприятие политического курса Екатерины II, на непоследовательность принимаемых им решений, продолжил смотреть на религиозное инакомыслие с точки зрения сохранения общественного спокойствия и неприкосновенности государственных устоев, чтобы “каждый бы, оставаясь при исповедании того, к коему совесть его прилепляет, был добрым и мирным гражданином”. Считая своим долгом обеспечить “свободу исповедания веры”, Павел при этом обещал “охранять всеми мерами Святую Грекороссийскую Православную веру”, а “возмутителей общаго покоя” предавать суду (ПСЗ 6). Некоторые принятые им послабления в вопросах веры коснулись иностранцев и старообрядцев поповского направления (*Валишевский* б.г.: 167–168).

Для казаков-духоборцев царствование Павла I началось с нового испытания. Как и положено, подданные империи, в том числе и ссыльные, должны были дать присягу на верность новому императору. По правилам, приносившие

присягу повторяли текст за читавшим его вслух, а после целовали крест и Евангелие. Учение духоборцев запрещало клясться и присягать, а тем более поклоняться рукотворным вещам: иконам, кресту, Евангелию. Принесение присяги напрямую касалось их вероисповедания. Под давлением все духоборцы, кроме двоих, все-таки пошли на компромисс и выполнили требуемое. Солдат штатной команды Степан Редечкин и поселенец Михайло Поцелуев отказались принести присягу, о чем комендант Колы полковник Ернер 27 ноября 1796 г. сообщил архангельскому и олонецкому генерал-губернатору И.Р. Ливену. На допросе оба ссыльных заявили, что “[по] силе первой и второй заповедей (заповеди, данные Богом Моисею. Исход 20: 2–4. – С.И.), кроме создавшего небо и землю, никому не поклоняются и не присягают. Крест же и евангельские слова целовать не хотят” (ГААО: Оп. 2. Т. 1. Д. 946. Л. 1–1об). После безрезультатных уговоров Редечкина и Поцелуева заковали в ножные кандалы и поместили под стражу.

Генерал-губернатор решил не давать этому делу хода. По его распоряжению Архангельское правление прислало Ернеру присяжный лист, и в конце декабря того же года духоборцам был прочитан текст “клятвенного обещания”, подпись под присягой за них поставили другие (ГААО: Оп. 2. Т. 1. Д. 949. Л. 5, 6). Но тут выяснилось, что мещанин Семен Патокин, об отпадении которого от православия десять лет назад велось дело, тоже вначале отказывался от целования креста и Евангелия, потом исполнил требуемое, но на допросе изложил свои прежние взгляды. Оказалось, что после покаяния и возвращения в православие в 1786 г. Патокин больше не был на исповеди и у причастия. Увещевания преосвященного Вениамина не дали результата, и чтобы Патокин “не заразил кого своею ересью”, его по предложению Архангельского губернского правления и И.Р. Ливена с одобрения Павла I отправили в Соловецкий монастырь. Там он должен был присутствовать на всех богослужениях, а в свободное время участвовать в монастырских работах. Уже через семь месяцев Патокин вновь раскаялся и повелением императора после ходатайства архимандрита монастыря был освобожден (РГАДА 1: Д. 3055. Л. 1–4, 7об–9).

С воцарением Павла I у духоборцев появилась надежда, что им будет дарована милость и в их жизни произойдут изменения к лучшему. Но время шло, а ничего не менялось. 12 февраля 1798 г. Михайло Поцелуев написал императору письмо, надеясь обратить его внимание на участь духоборцев. Публикуем письмо полностью, в соответствии с оригиналом:

Ваше царское величество Павел Петрович,
нынечи слышим мы неповинным суд правой.
Мы, загнанные правды ради за слово Божие, за свидетельство Иисуса Христа веруем во единого Бога отца вседержителя творца, которой сотворил небо и землю и вся человеки, и всю красоту небесную. Глаголет Господь прежде мене не бысть ин Бог и по мне не будет, и открыл нам свой путь правой, 1-ю заповедь и вторую. 1-я заповедь аз Господь ваш, не будут вам Бози разве иних мене, 2-я: не сотвори себе кумира ни какого подобия, не поклонися ни горе ни низу ни солнцу, ни коеи же прилститися поклонитися ей опричь Бога единого. Входим в едину соборную и апостольскую церковь где собрание святых, причащаемся ко святым животворящим тайнам безсмертным христовым, исповедуемся Богу единому во век милость его, кланяемся образу Божию по подобию которой в подобие спасителя нашего Господа Иисуса Христа сына Божия. Дети наши разобраны, дома наши разорены мы дватцать второй год неимеем себе никакого покровительства, обитание себе имеем аки птица на поле и братья и сестры наши все розвергнуты един по единому препровождаемое время в городе Коле, от такова беззаконнова нападения сил наших не стало терпеть. Намерен был итить плакатся в иные земли. Милостивою судия уподобится милостивому Богу, гордой человек уподобится аду змеину. Проситель войска донскаго казак Михаило Поцелуев в чем подписуюсь (ГААО: Оп. 3. Д. 74. Л. 61–61об).

Прошение лишено какого-либо подобострастия, которым обычно переполнены челобитные царям. Духоборцы, считая всех людей равными по происхождению, полагали, что монархи отличаются от других только высокой должностью, и отсюда такой тон письма.

Слова о незаконном нападении звучат как обвинение всех тех, кто отправил казаков в ссылку, и совсем уж дерзко автор письма упомянул о “милостивом судие” и “гордом человеке”. В духоборческом вопросо-ответном псалме есть фраза: “Милостивый человек подобен милостивому Богу” (Животная книга 1909: пс. 44). В этой фразе заложен глубокий смысл, который был понятен религиозно просвещенным людям того времени: человек, склонный к греху, или, как говорили, “ветхий”, по своей сути не мог быть милостивым, ибо милость и любовь – божественные качества, и только тот, кто возрожден во Христе, кто стремится к Богу, мог прощать, сострадать и любить, и тем уподобиться Ему. Поцелуев поставил перед императором вопрос: а Вы кто? Выбирайте.

Письмо Поцелуева было прочитано служащим почтового правления и в апреле представлено кольскому городничему. Тот, в свою очередь, передал его архангельскому военному губернатору И.Р. Ливену⁵, который опять же не стал производить следствие, а положил письмо в стол.

Когда Михайло Поцелуев писал свое письмо, он не знал, что 16 января 1798 г. И.Р. Ливен отправил в Петербург генерал-прокурору кн. А.Б. Куракину представление о ссылке донских казаках для доклада Павлу I. И.Р. Ливен обратил внимание А.Б. Куракина на тяжелое положение уже состарившихся в ссылке и больных духоборцев Новодвинской крепости, инвалидное содержание которых не позволяло им прожить. После выхода в отставку новодвинские духоборцы очень просили о переселении их в Архангельск, где было легче найти работу. Несмотря на их “добропорядочное поведение”, И.Р. Ливен не осмелился “зараженным сим иконоборною ересью людям позволить свободно жить в Архангельске”. Он предложил перевести их в другое место, “если б по примеру прежде отправленных из собратий их в город Колу, повелено было и их с семействами отправить в отдаленной и малолюдной сей губернии Архангельской город”, где они могли бы себя и свои семейства “безбедно пропитывать” (РГАДА 1: Д. 3208. Л. 1об). А.Б. Куракин доложил императору, что И.Р. Ливен просит переселить духоборцев в Колу, хотя эту фразу можно было понять и иначе: отправить в маленький город, подобный Коле. И 6 февраля Павел I повелел перевести духоборцев, находившихся в Новодвинской крепости, в Колу “для удобнейшаго там жительства” (Там же: Л. 4).

Возможно, переселение состарившихся духоборцев в Колу инициировало появление указа Павла I Сенату от 15 марта 1798 г., в соответствии с которым впредь преступников, осужденных на крепостные работы, “которые за старостию, болезнями и увечьем, к делу сему не употребляясь, служат токмо напрасным истощением ассигнуемых на фортификационные работы сумм <...> отсылать по удобности (т.е. в зависимости от того, что ближе. – С.И.) на поселение Архангельской губернии в город Колу и в Иркутск <...> на суконные и заводские работы” (ПСЗ 7).

Получив в феврале 1798 г. высочайшее повеление, И.Р. Ливен тотчас распорядился о его выполнении. Переселение людей, оставлявших свои дома, да еще такое спешное, вело к их полному разорению. Две семьи в Новодвинской крепости, в которых были рожденные в ссылке дети, не выдержали новых испытаний и заявили о своем желании оставить “иконоборскую ересь” и “воспринять веру греческого исповедания”, только чтобы их оставили на прежнем месте (ГААО:

Оп. 3. Д. 132. Л. 13). Комендант крепости передал эту просьбу И.Р. Ливену, но получил от него резкий, раздраженный приказ исполнять в точности то, что уже предписано (Там же: Л. 13–14).

В предложении Архангельскому губернскому правлению от 19 февраля И.Р. Ливен указал на обязательное соблюдение всех правил этапирования преступников, как это было определено регламентом. Вместе с тем уже от себя он потребовал доставлять переселяемым казакам инвалидное жалование “всегда в свое время” и отправить их до Колы с казенным пропитанием и “без всякаго при свойственном их состоянию пропитании изнурения”, во время пути “надзирать, чтоб не потерпели они в дороге, особливо жены и несовершеннолетние еще их дети, никакого изнурения и не только сурово с ними не обходится, но стараться всемерно подавать им всякую в нуждах их помощь” (ГААО: Оп. 3. Д. 131. Л. 1–2). Военный губернатор обязал Архангельское губернское правление предписать кольскому городничему, чтобы при строгом присмотре прибывшие не только не были “ничем ни от кого утеснены, но отведя им в тот час по прибытии обывательские в городе квартиры, не воспрещал им упражняться во всякой свойственной их состоянию работе и даже отлучаться в близкие от Колы места на рыбные и звериные промыслы всегда им позволяя” (Там же: Л. 2).

Казакам выдали полагавшееся инвалидное жалование за два месяца и 12 человек отправились в Колу. В пути один за другим умерли муж и жена Рящевы, которых наспех похоронили по пути.

Освобождение

Жизнь ссыльных духоборцев, а их, кроме Архангельской губернии, было много и в других местах, круто изменилась с восшествием на престол в 1801 г. Александра I. Для императора, воспитанного на либеральных идеях и верившего в силу просвещения, а в середине своего царствования увлекшегося мистическими учениями о внутренней церкви, залогом спасения стало внутреннее христианство, а не та или иная церковь (Васильев 1896: 37–44; Вишленкова 1997: 97–99). Александр I в отношении религиозного инакомыслия продолжил политику Екатерины II и попытался быть более последовательным.

Через три дня после восшествия на престол, 15 марта 1801 г., молодой император дал указ Сенату об освобождении из заключения людей, следствия по делам которых производились в Тайной экспедиции. К указу прилагались поименные списки, но духоборцев там не было (ПСЗ 8). Однако 17 марта высочайшим повелением из ссылки были освобождены духоборцы, находившиеся в Динаминдской крепости и в Екатеринбурге. 15 сентября 1801 г. начала работу Комиссия для пересмотра прежних уголовных дел, которой поручалось собрать сведения об узниках, “коих вины неумышленны, и более относятся ко мнению и образу мыслей того времени, нежели к делам безчестным и действительный государству вред наносящим” (ПСЗ 9). Александр I намеревался облегчить их участь, но “не ослабляя силы закона”.

Освобожденные из Динаминда и Екатеринбурга духоборцы, вернувшись на свои прежние места в Слободско-Украинскую и Новороссийскую губернии, встретили далеко не добрый прием как со стороны населения, так и со стороны власти. Возник конфликт, и вряд ли бы он хорошо закончился, если бы в самый его разгар в ноябре 1801 г. в Слободско-Украинскую губернию с ревизией не приехали из Петербурга сенаторы И.В. Лопухин и Ю.А. Нелединский-Мелецкий. И.В. Лопухин – известный масон и мистик, приверженец европейского гуманизма, увидел в

духоборческом учении близкие ему идеи и взял духоборцев под свое покровительство. В двух донесениях императору от 12 ноября и 3 декабря Лопухин изложил свое видение конфликта в очень благоприятном для сектантов свете и приложил прошение духоборцев о поселении их отдельно от православных и возвращении из ссылки всех единоверцев, еще находившихся на о-ве Эзель, в Сибири и г. Коле, а также заключенных в Соловецком монастыре (РГИА 7: Л. 3–3об).

Комиссия для пересмотра дел приступила к рассмотрению вопроса об этих ссыльных 17 декабря 1801 г. и пришла к выводу, что донские казаки-духоборцы, находившиеся в Архангельской губернии, придерживаются того же учения, что и уже освобожденные слободско-украинские, и обратилась к императору с представлением об их освобождении и водворении на прежние места жительства. Резолюция Александра I “Быть по сему” (РГИА 1: Л. 32об–33; РГАДА 1: Д. 3704. Ч. 5. Кн. 2. Л. 141) поставила точку в 23-летней архангельской ссылке донских казаков.

Снабженные прогонными и кормовыми деньгами до Черкаска в 1802 г. на родину отправились 14 человек (ГААО: Оп. 3. Д. 272. Л. 73–73об, 77). Одна Устина Редечкина, когда-то желавшая, но не решившаяся перейти в православие, воспользовалась случаем и осталась в Архангельске. Вместе со всеми отпустили и родившихся в Новодвинской крепости мальчиков Федора Коренева и Илью Мартынова, хотя по установившейся практике их должны были изъять из семей и поместить в гарнизонную школу. Из ссылки на Эзеле были освобождены Антон Поцелуев с матерью и жена умершего к тому времени Василия Редечкина, а также их сын, рожденный на острове.

Хотя после указа Александра I от 25 января 1802 г. на имя губернатора Новороссийской губернии (ПСЗ 10) началось добровольное переселение духоборцев в Таврию на земли по течению р. Молочные Воды, все освобожденные казаки поехали на Дон, где были их родственники.

Вторая ссылка в Колу

После доклада И.В. Лопухина и Ю.А. Нелединского-Мелецкого о духоборцах Александр I отправил рескрипт от 27 ноября 1801 г. на имя слободско-украинского губернатора, допустившего притеснение духоборцев, в котором писал в духе 496 ст. “Наказа”: “И разумом и опытами давно уже дознано, что умственный заблуждения простого народа, прениями и нарядными увещаниями в мыслях его оглубляясь, единым забвением, добрым примером и терпимостью мало по малу изглаждаются и исчезают” (Собрание 1863: 17).

Свою позицию император в скором времени более четко сформулировал в указе от 21 февраля 1803 г. тамбовскому губернатору по поводу обнаруженных там духоборцев. Он заявил об общем правиле, которого следовало держаться в подобных вопросах: “Чтоб не деляя насилия совести и не входя в разыскание внутреннего исповедания веры, не допускать однако же никаких внешних оказательств отступления от церкви и строго воспрещать всякие в сем соблазны, не в виде ересей, но как нарушение общего благочиния и порядка” (Там же). Сами же духоборцы восприняли свое освобождение как признание высшей властью истинности их веры.

Под “оказательство” можно было подвести любое действие сектантов: непосещение церкви, погребение не по православному обряду, непринятие священников в домах, молитвенные собрания. Продолжительность пребывания на свободе вернувшихся казаков-духоборцев зависела от того, как скоро священник или прихожане начнут писать на них жалобы, обвиняя в оказательстве.

В 1807 или начале 1808 г. в Войске Донском была открыта группа из 13 человек, отступивших от православной церкви. Среди них наряду с обнаруженными впервые оказались также те, кто уже побывал в архангельской ссылке. Своей вины недавние ссыльные не признавали, но кто-то из новых членов секты, успевший быстро отречься и покаяться, показал, что они все вместе участвовали в “сборищах” и там пели псалмы, читали книги “и с ними обще раскрывали толки свои о той ереси” (ГАРК: Д. 1183. Л. 3).

И опять, как в 1776–1778 гг., расследование продвигалось очень неспешно и долго не могли решить, куда же сослать виноватых: в Сибирь, в Кольский уезд Архангельской губернии или расселить между крестьянами протестантского исповедания в северных частях Финляндской и Олонецкой губерний. Для духоборцев, уже побывавших в ссылке, наказание повторной ссылкой было предопределено, поскольку они пренебрегли царской милостью и вовлекли в секту других. Государственный совет однозначно признал, что эта секта “в благоустроенном обществе терпима быть не может” и решил всех мужчин с женами и на сей раз с детьми отправить в Кольский уезд. Мнение Госсовета было утверждено Александром I 10 апреля 1811 г. (РГИА 3: Л. 2об; ГАРК: Д. 1183. Л. 3об–4об; ПСЗ 11). Войсковая канцелярия от себя предложила дать мужчинам по 25, а женщинам по 15 ударов кнутом (ГАРК: Д. 1183. Л. 2об). Порке подвергли четверых, троих освободили по старости и еще двоих на том основании, что на начало следствия им было по 15 лет и они не были замечены в разглашении ереси (Там же: Л. 3об). Что же касается новооткрытых и нераскаявшихся духоборцев из числа казаков, то их отправили в Таврическую губернию к уже поселенным там единоверцам (Там же: Л. 1об–3).

В Кольском уезде с 1803 г. уже отбывали наказание тамбовские духоборцы, с 1804–1805 гг. – духоборцы из казаков Астраханской и крестьян Кавказской губерний. Группа донских казаков-духоборцев из девяти человек прибыла на место в апреле 1812 г. На сей раз их поселили не в самой Коле, а, как и других духоборцев, по несколько человек в разных селениях лопарей, с тем чтобы ссыльные “пропитывались от своих трудов”. Местное население промышляло рыбными промыслами и охотой, чем пришлось заняться и духоборцам. О своей жизни в письме от 15 июня 1817 г. на имя министра внутренних дел О.П. Козодавлева ссыльные писали, что “по непривычке к морским промыслам, которыми занимаются здешние жители, по неимению родственников и знакомых, которые бы могли нам вспомоществовать и по разным другим причинам при всем нашем старании об устройстве своего состояния, мы проводим самую кочевую жизнь” (РГИА 6: Л. 3). Архангельский губернатор А.Я. Перфильев тоже вынужден был признать, что “положение их со стороны жизни и приобретения самое трудное, как в месте весьма отдаленном, безхлебном и скудном” (Там же: Л. 9).

Донские казаки, прежде уже жившие в Коле, хорошо знали местную жизнь. Пятеро из них когда-то отбывали ссылку в Новодвинской крепости, и у них в Холмогорском уезде остались не просто знакомые, а единоверцы, с которыми удалось возобновить контакты. Вовлеченные в секту еще в 1780-е годы, архангельские жители сохраняли преданность духоборчеству все последующие годы и не могли остаться безучастными к судьбе собратьев. Позже они ставили себе в заслугу, что когда у ссыльных появилась сильная “надобность в постороннем вспоможении, тогда мы, так как постоянные поселяне, по единомыслию в вере и по особенной приверженности, делали им всякое пособие” (Там же: Л. 156об).

Архангельский губернатор отзывался о ссыльных духоборцах как о людях, не дававших повода считать их “беспокойными” (Там же: Л. 9). Оказавшись

среди лопарей, которые хотя и считались православными, но в подавляющем большинстве русского языка не знали, духоборцы были лишены возможности привлечь кого-то из них в свою веру, так что никакого беспокойства местной духовной и светской власти они не доставляли.

В июне 1817 г. с просьбой об освобождении сосланных в разные места, в том числе в Кольский уезд, духоборцев и поселения их в Таврии к министру внутренних дел О.П. Козодавлеву обратились поверенные от общества духоборцев на Молочных Водах. Параллельно к О.П. Козодавлеву с такой же просьбой обратились и сами архангельские духоборцы. В списке просителей значатся Степан Редечкин, жена его и невестка-вдова Анна, Илья Мартынов с женой, матерью и четырьмя детьми (Там же: Л. 1–4). Евстафий Коренев и его жена к тому времени умерли, а их сын Федор перешел в православие, и в 1817 г. был освобожден и отправлен на родину (РГИА 4: Л. 76).

В мае 1818 г. проездом в духоборческой слободе Терпение в Таврии побывал Александр I. Жители слободы произвели на императора очень благоприятное впечатление, и 26 июня 1818 г. министр внутренних дел довел до сведения Комитета министров высочайшее повеление о возвращении духоборцев, сосланных в Архангельскую, Иркутскую и Тобольскую губернии (РГИА 5: Л. 494). В октябре 1818 г. на казенный счет партиями из Архангельска в Таврическую губернию отправились 60 духоборцев (*Ливанов* 1870: 631–632).

Перед отъездом “человеколюбивые христиане из иностранцев” пожертвовали духоборцам 2550 руб., но деньги не успели прийти к этому времени. Духоборцы решили отблагодарить отставного лоцмана Федора Варакина. Они дали ему уверенность на получение денег с тем, чтобы он оставил их себе, “поелику, – как они писали, – мы таковую сумму из сожаления и доброжелательства вашего к нам сполна от вас получили” (ГАРК: Д. 1756. Л. 3, 5–6).

Отъезжавшие духоборцы пригласили архангельских единоверцев переселиться к ним на Молочные Воды и обещали в свою очередь помочь им обустроиться. И в 1820 г. пять человек, уже далеко немолодых архангельских жителей, не прося у казны никаких пособий, попытались переехать в Таврию. Однако на тот момент переселение на Молочные Воды было закончено, да и устное приглашение, данное при отъезде, силы не имело. Скорее всего, молочноводские духоборцы даже и не знали о неожиданно возникшем у их друзей желании воссоединиться с ними. Архангельский губернатор сумел убедить архангельских духоборцев отказаться от тщетных попыток и остаться на месте (РГИА 6: Л. 147–147об, 156–157об, 159–160, 165об; *Ливанов* 1872: 523–525).

К началу очередного принудительного массового переселения духоборцев с Молочных Вод в недавно присоединенные к России области Закавказья за отказ перейти в православие из тех донских казаков, кто был еще в первой архангельской ссылке, в списках значился только Илья Мартынов, проживавший в слободе с многозначительным названием Терпение (ГАОО: Л. 120об). Мартынова с семьей выслали в Закавказье в 1841 г. в первой партии, в которую включили “страдальцев” – людей, прошедших тюрьмы и ссылки, и их потомков как наиболее влиятельных среди духоборцев и способных своим авторитетом удержать людей от перехода в православие. По документам, Илья Мартынов с сыновьями и внуками прибыл на новое место поселения (НАГ: Л. 8об), но потом его фамилия исчезает из списков закавказских духоборцев. Проведя свои детские годы в Новодвинской крепости и Коле, отбыв шесть лет во второй архангельской ссылке, он вновь оказался в условиях, когда надо было начинать жизнь с нуля, и, очевидно, не выдержав нового испытания, принял условия правительства и вернулся с семьей в Таврию.

* * *

Религиозная терпимость, провозглашенная Екатериной II, поддержанная Павлом I и положенная в основу государственной политики Александром I, по сути означала лишь гуманизацию методов возвращения вероотступников в лоно православной церкви. В условиях, когда православная церковь имела статус государственной и была наделена исключительным правом распространять свое учение, веротерпимость не могла выйти за рамки декларации. Результатом нового взгляда на вероотступничество как на нарушение государственных устоев и общественного порядка стал тот факт, что даже при Александре I – самом либеральном императоре, старавшемся проводить в жизнь принципы веротерпимости – духоборцы вновь и вновь попадали в ссылку за “оказательство” своей веры. В лице духоборческой секты Российское государство в XVIII в. впервые столкнулось с религиозной организацией, члены которой исповедовали учение, отрицавшее необходимость и государства, и царской власти и потому уже самим фактом своего существования подрывавшей основы порядка.

Первая и вторая архангельские ссылки имели общие цели: наказать духоборцев и утратить сочувствовавших им, изолировать вероотступников от православного населения. Однако в организации ссылок были существенные отличия. Первая сочетала сразу два вида наказания: отправку на поселение в отдаленную местность с тяжелыми условиями проживания и одновременно отдачу мужчин в армейскую службу, что все-таки давало какое-то материальное обеспечение. Контролировать передвижения и изолировать духоборцев от православных оказалось невозможно, результатом чего стало большое количество побегов и вовлечение в секту местных жителей. Во время первой ссылки священники периодически увещевали духоборцев, не оставляя попыток вернуть их в православие. Вторая – была классической ссылкой на поселение. Духоборцы жили исключительно тем, что зарабатывали своими трудами. Правительство обратило особое внимание на то, чтобы не только изолировать духоборцев от православных, но и разъединить их. Для этого людей расселяли по разным селениям среди инородцев, которых невозможно было совратить в секту в силу языкового барьера. Во второй ссылке духоборцев, видимо, уже не увещевали.

Оказавшись в тяжелейших условиях архангельской ссылки, духоборцы продемонстрировали готовность страдать за веру и в то же время, в целях выживания, идти на небольшие компромиссы. И хотя у каждого из них могли быть свои представления о границах допустимых уступок властям, но общая стратегия поведения группы в условиях несвободы формировалась и контролировалась коллективно на основании религиозных установок секты.

Несмотря на то что в ссылку попадали самые упорные, не поддавшиеся на увещевания священников и угрозы во время следствия, система наказаний давала свои результаты и не только отсеивала людей, не готовых идти “тесным путем”, но ломала даже тех, кто был готов к величайшим жертвам ради спасения души. Духоборческое сообщество высоко ценило тех, кто, пройдя через все испытания, остался верен своему вероучению и секте, – таких людей называли “страдальцами”, ими гордились, а воспоминания об их страданиях становились неким моральным камертоном, с которым последующие поколения сверяли свою жизнь.

Примечания

¹ Список казаков, поселенных в Новодвинской крепости:

Корнило Коренев (45 лет) с женой (47), Евстафий Коренев (40) с женой (30); Яков Рящев (58) с женой (50), их сын Семен (30) и дочь Анна (25), жена Семена (26); Семен Агафонов (22) и его сестра (25); Фирс Маркин (30) и его жена (27); вдова Авдотья Мартынова (60) и ее дети: Антон (36), Матфей (21), жена Антона (28), невестка (28); Яким Кузнецов (22) и его жена (20); Герасим Хрустев (50) и его жена (40); Иван Ражнов (40) и его жена (28); женка Настасья (30); вдова Катерина Колычева (37).

Список казаков-духоборцев, поселенных в Коле:

вдова Агафья Редечкина (45) и ее дети: Василий (30), Степан (25), Устина (22) Редечкины, жена Василия (32) и жена Степана (24); вдова Наталья Поцелуева (60) и ее дети: Антон (24), Ларион (20) Поцелуевы; сбежавший Михайло Поцелуев и его дочь Пелагея (20) (РГИА 2: Оп. 59. Д. 98. Л. 63–63об).

² Лопари использовали в пищу не саму сосновую кору, а заболонь – наружный, менее плотный слой древесины, лежащий непосредственно под корой. Заболонь снимали, долго вываривали, сушили и измельчали до состояния муки.

³ Кречатый помытчик занимался отловом кречетов и обучал их охоте.

⁴ Эти псалмы имеют незначительные отличия от псалмов № 73 и № 86, помещенных в “Животной книге духоборцев”.

⁵ В должности Архангельского и Олонецкого генерал-губернатора И.Р. Ливен был менее года (1796 г.). С начала 1797 г. он стал Архангельским военным губернатором.

Сокращения

ГААО – Государственный архив Архангельской области.

ГАОО – Государственный архив Одесской области.

ГАРК – Государственный архив Республики Крым.

НАГ – Национальный архив Грузии.

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки.

РГАДА – Российский государственный архив древних актов.

РГИА – Российский государственный исторический архив.

ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1649–1825. СПб.: Тип. II Отделения собственной ЕИВ канцелярии, 1830.

Источники и материалы

Валишевский б.г. – Валишевский К. Сын Великой Екатерины Император Павел I. Его жизнь, царствование и смерть. 1754–1801. СПб.: Новое время – изд-во А.С. Суворина.

Верецагин 1849 – Верецагин В. Очерки Архангельской губернии. СПб.: Тип. Я. Третья, 1849.

Высоцкий 1914 – Высоцкий Н.Г. Материалы из истории духоборческой секты. Сергиев Посад: Тип. И.И. Иванова, 1914.

ГАОО – ГАОО. Ф. 1. Оп. 151. 1841 г. Д. 77.

ГАРК – ГАРК. Ф. 27. Оп. 1.

Животная книга 1909 – Животная книга духоборцев / Сост. В.Д. Бонч-Бруевич. СПб., 1909.

- Ливанов* 1870 – *Ливанов Ф.В.* Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. СПб.: Тип. М. Хани, 1870. Т. 2.
- Ливанов* 1872 – *Ливанов Ф.В.* Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. СПб.: Тип. М. Хани, 1872. Т. 3.
- Молчанов* 2009 – *Молчанов К.С.* Описание Архангельской губернии. М.: Фонд поддержки экономического развития стран СНГ, 2009.
- НАГ – НАГ. Ф. 254. Оп. 1. Д. 1946. 1842 г.
- Ольминский* 1905 – *Ольминский М.* Из истории сектантства в Якутской области // *Правда*. 1905. Август. С. 155–181.
- ОР РНБ – ОР РНБ. Ф. F1, 761.
- Островский* 1848 – *Островский Д.Н.* Путеводитель по Северу России. СПб.: изд-е Тов-ва Архангельско-Мурманского пароходства, 1848.
- ПСЗ 1 – ПСЗ. Т. XIII. № 9871, 10.113.
- ПСЗ 2 – ПСЗ. Т. XIV. № 10.306, 10.541.
- ПСЗ 3 – ПСЗ. Т. XVI. № 11.717, 11.750, 11.759.
- ПСЗ 4 – ПСЗ. Т. XVIII. № 12.949. Ст. 495–497.
- ПСЗ 5 – ПСЗ. Т. XXIII. № 17.149. Ст. 6.
- ПСЗ 6 – ПСЗ. Т. XXIV. № 17.879. С. 512–513; № 17.904. С. 524.
- ПСЗ 7 – ПСЗ. Т. XXV. № 18.437.
- ПСЗ 8 – ПСЗ. Т. XXVI. № 19.784.
- ПСЗ 9 – ПСЗ. Т. XXIV. № 20.012. С. 790.
- ПСЗ 10 – ПСЗ. Т. XXVII. № 20.123.
- ПСЗ 11 – ПСЗ. Т. XXXI. № 24.590. С. 612–613.
- РГАДА 1 – РГАДА. Ф. 7. Оп. 2.
- РГАДА 2 – РГАДА. Ф. 248. Оп. 113.
- РГИА 1 – РГИА. Ф. 468. Оп. 43. Д. 679.
- РГИА 2 – РГИА. Ф. 796.
- РГИА 3 – РГИА. Ф. 1147. Оп. 1. Д. 662.
- РГИА 4 – РГИА. Ф. 1163. Оп. 1. 1816 г. Д. 16.
- РГИА 5 – РГИА. Ф. 1263 (1802–1906). Оп. 1. 1816 г. Д. 100.
- РГИА 6 – РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. 1817 г. Д. 23.
- РГИА 7 – РГИА. Ф. 1307. Оп. 1. Д. 51.
- Скопцы 1898 – Скопцы в Якутской области // *Сибирский торгово-промышленный и справочный календарь на 1898 г.* Томск: Изд. Ф.П. Романов, 1898. С. 279–310.
- Собрание 1863 – Собрание постановлений по части раскола. Лондон: Trubner & Co, 1863.

Научная литература

- Бенда В.Н.* Особенности продовольственного и вещевого обеспечения личного состава русской армии во второй половине XVIII в. // *Juvenis scientia*. 2018. № 11. С. 46–48.
- Васильев А.* Веротерпимость в законодательстве и жизни в царствование Александра I (1801–1825 гг.) // *Наблюдатель*. 1896. № 6. С. 35–56.
- Вишленкова Е.А.* Религиозная политика: официальный курс и “общее мнение” России Александровской эпохи. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1997.
- Жижин В.Д.* Ссылка в России (законодательная история русской ссылки) // *Журнал Министерства юстиции*. СПб., 1900. № 2. С. 53–95.
- И-к В.* Олёмминские скопцы. Историко-бытовой очерк // *Живая старина*. 1894. Вып. 2. С. 301–324.

- Иникова С.А.* “Небесный град” в Якутской тайге // Традиционная культура. 2014. № 1. С. 71–81.
- Иникова С.А.* Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 1997. Вып. 1. С. 39–53.
- Колчин М.* Ссылные и заточенные в острог Соловецкого монастыря в XVI–XIX вв. М.: Посредник, 1908.
- Майнов И.И.* Русские крестьяне и оседлые инородцы в Якутской области // Записки РГО по отделу статистики. 1912. Т. XII. С. 297–339.
- Марголис А.Д.* Тюрма и ссылка в императорской России: исследования и архивные находки. М.: Лантерна; Вита, 1995.
- Озерецковский Н.* Примечание на Кольский острог // Труды Вольного экономического общества. СПб.: Издание Академии наук, 1773. Ч. XXIV–XXV. С. 105–115.
- Попов А.* Суд и наказание за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань: Типо-литография Императорского ун-та, 1904.
- Упоров И.В.* Пенитенциарная политика России в XVIII–XX вв. Историко-правовой анализ тенденций развития. СПб.: Юридический Центр Пресс, 2004.
- Ушаков И.Ф.* Ссылка на Кольский Север в досоветское время. Мурманск: Мурманское книжное изд-во, 2007.
- Фельдштейн Г.* Ссылка. Очерки ее генезиса, значения, истории и современного состояния. М.: Товарищество скоропечати А.А. Левенсон, 1893.
- Шаляпин С.О.* Церковно-пенитенциарная система России XV–XVIII веков. Архангельск: ИПЦ САФУ, 2013.
- Breyfogle N.* Heretics and Colonizers: Forging Russia’s Empire in the South Caucasus. L.: Cornell University Press, 2005.

Research Article

Inikova, S.A. Don Cossacks-Doukhobors in the Arkhangelsk Exile [Donskie kazaki-dukhobortsy v arkhangel’skoi ssylke]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 217–237. <https://doi.org/10.31857/S086954152301013X> EDN PNNDLF ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Svetlana Inikova | <http://orcid.org/0000-0002-4925-8817> | ovis2@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Cossacks-Doukhobors, creed, exile, Arkhangelsk province, state, religious dissidents

Abstract

The article examines the life of Cossacks-Doukhobors, who retreated from the Orthodox Church, in exile in the Arkhangelsk province in 1778–1802 and 1812–1818. I draw on a range of newly discovered archival materials to describe the experience of a group of exiles in the extreme conditions of the North of Russia, their attempt to create a religious community involving the local residents, and their tactics of behavior vis-a-vis state authorities of different levels. I explore the manifestations of the Doukhobor mentality as exhibited in the conditions of the exile and discuss the policies of the secular authorities towards the apostates.

References

- Benda, V.N. 2018. Osobennosti prodovol'stvennogo i veshchevogo obespecheniia lichnogo sostava russkoi armii vo vtoroi polovine XVIII v. [Features of Food and Clothing Provision of the Personnel of the Russian Army in the Second Half of the 18 Century]. *Juvenis scientia* 11: 46–48.
- Breyfogle, N. 2005. *Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus*. London: Cornell University Press.
- I-k, V. 1894. Olekminskie skoptsy. Istoriko-bytovoi ocherk [Olekminsky Eunuchs: Historical and Household Essay]. *Zhivaia starina* 2: 301–324.
- Inikova, S.A. 1997. Tambovskie dukhobortsy v 60-e gody XVIII veka [Tambov Doukhobors in the 60s of the 18 Century]. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya Gumanitarnye nauki* 1: 39–53.
- Inikova, S.A. 2014. “Nebesnyi grad” v Yakutskoi taige [“Heavenly City” in the Yakut Taiga]. *Traditsionnaia kul'tura* 1: 71–81.
- Feldshtein, G. 1893. *Ssylka. Ocherki ee genezisa, znachenii, istorii i sovremennogo sostoiianiia* [Exile: Essays on Its Genesis, Meaning, History and Current State]. Moscow: Tovarishestvo skoropechati A.A. Levinson.
- Kolchin, M. 1908. *Ssyl'nye i zatochennye v ostrog Solovetskogo monastyr'a v XVI–XIX vv.* [Exiled and Imprisoned in the Prison at the Solovetskii Monaster' in the 16th–19th Centuries]. Moscow: Posrednik.
- Mainov, I.I. 1912. Russkie krest'iane i osedlye inorodtsy v Yakutskoi oblasti [Russian Peasants and Settled Foreigners in the Yakut Region]. *Zapiski RGO po otdelu statistiki* XII: 297–339.
- Margolis, A.D. 1995. *Tiur'ma i ssylka v imperatorskoi Rossii: issledovaniia i arkhivnye nakhodki* [Prison and Exile in Imperial Russia: Research and Archival Findings]. Moscow: Lanterna; Vita.
- Ozeretskovskii, N. 1773. Primechanie na Kol'skii ostrog [Note on the Kola Fortress]. *Trudy Vol'nogo ekonomicheskogo obshchestva* XXIV–XXV: 105–115.
- Popov, A. 1904. *Sud i nakazanie za prestupleniia protiv very i npravstvennosti po russkomu pravu* [Trial and Punishment for Crimes Against Faith and Morality under Russian Law]. Kazan': Tipo-litographiia Imperatorskogo universiteta.
- Shaliapin, S.O. 2013. *Tserkovno-penitentsiarnaia sistema Rossii XV–XVIII vekov* [The Church Penitentiary System of Russia of the 15th–18th Centuries]. Arkhangel'sk: IPTs SAFU.
- Uporov, I.V. 2004. *Penitentsiarnaia politika Rossii v XVIII–XX vv. Istoriko-pravovoi analiz tendentsii razvitiia* [Penitentiary Policy of Russia in the 18–20 Centuries: Historical and Legal Analysis of Development Trends]. St. Petersburg: Yuridicheskii Tsentri Press.
- Ushakov, I.F. 2007. *Ssylka na Kol'skii Sever v dosovetskoe vremia* [Link to the Kola North in Pre-Soviet Times]. Murmansk: Murmanskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Vasiliev, A. 1896. Veroterpimost' v zakonodatel'stve i zhizni v tsarstvovanie Aleksandra I (1801–1825 gg.) [Religious Tolerance in Legislation and Life in the Reign of Alexander I (1801–1825)]. *Nabliudatel'* 6: 35–56.
- Vishlenkova, E.A. 1997. *Religioznaia politika: ofitsial'nyi kurs i “obshchee mnenie” Rossii Aleksandrovskoi epokhi* [Religious Policy: The Official Course and the “General Opinion” of Russia of the Alexander Era]. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta.
- Zhizhin, V.D. 1900. *Ssylka v Rossii (zakonodatel'naia istoriia russkoi ssylki)* [Exile in Russia (Legislative History of Russian Exile)]. *Zhurnal Ministerstva Yustitsii* 2: 53–95.

КРИТИКА, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

**ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУХНЯ КАК ФЕНОМЕН
И ОБЪЕКТ МУЛЬТИДИСЦИПЛИНАРНОГО ИЗУЧЕНИЯ**
(РЕЦ. НА: MONTANARI M. (A CURA DI). CUCINA POLITICA.
IL LINGUAGGIO DEL CIBO FRA PRATICHE SOCIALI
E RAPPRESENTAZIONI IDEOLOGICHE. BARI: LATERZA, 2021. 328 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)

Storia e Società

a cura di Massimo Montanari

Cucina politica

Il linguaggio del cibo
fra pratiche sociali e
rappresentazioni ideologiche

 Editori Laterza



Тот факт, что сегодня антропология питания как гигантское междисциплинарное научное поле наконец-то заслуженно обретает признание во всей своей многомерности и полноте, убедительно доказывается стремительным ростом числа исследований, авторы которых “все реже воспринимают пищу только как биотопливо для наших организмов и... все больше тяготеют к ее прочтению и интерпретации в историческом, социальном, философском, конфессиональном, идеологическом и *политическом* (курсив мой. – О.Ф.-Л.) измерениях” (Colas et al. 2018: 2).

Однако заметим, что, невзирая на подобные утверждения и на очевидную злободневность исследований пищи именно в политическом ключе¹, несмотря на то что она уже давно получает националистическое звучание, становясь символом борьбы за не-

Рецензия поступила 12.11.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 25.11.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Фаис-Леутская О.Д. Политическая кухня как феномен и объект мультидисциплинарного изучения (рец. на: Montanari M. (a cura di). Cucina politica. Il linguaggio del cibo fra pratiche sociali e rappresentazioni ideologiche. Roma; Bari, 2021) // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010141> EDN PNNERU

Fais-Leutskaia, O.D. 2023. Politicheskaia kukhnia kak fenomen i ob'ekt mul'tidistsiplinarnogo izucheniia [Political Cuisine as a Phenomenon and Object of Interdisciplinary Study]: A Review of Cucina politica. Il linguaggio del cibo fra pratiche sociali e rappresentazioni ideologiche, edited by M. Montanari. *Этнографическое обозрение*, 2023, no. 1, pp. 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010141> EDN PNNERU

зависимость, а порой и обоснованием для сепаратистских настроений (еще в 20-е годы XX в. политик Ф. Агульо указывал, что существование “своей” кухни дает каталанцам основание считать себя нацией [Agullò 1990: 6]), в парадигме политики пища “читалась”, исследовалась и интерпретировалась в науке достаточно редко.

Именно поэтому столь актуальной и долгожданной оказалась коллективная монография “Политическая кухня. Язык пищи от социальных практик до идеологических представлений” под редакцией и при участии М. Монтанари, талантливого исторического антрополога, медиевиста, не чурающегося исследования современности, специалиста по проблемам алиментарной и социальной культуры. Впечатляет и коллектив авторов, представленных историками, политологами, социологами, семиотиками, философами, ведущими европейскими специалистами в области антропологии питания.

Во “Вступлении” (с. V–VI) М. Монтанари отметил, что авторы, исходя из предложенного еще К. Леви-Стросом определения пищи как средства коммуникации, поставили целью анализ “политической природы” двух граней языка алиментарности: пищи как знака принадлежности к определенной этнокультурной общности, с одной стороны, и дискурсов и образов, которые сопровождают алиментарные акции, инициированные властями в их взаимоотношениях с населением, – с другой. Новизна же “Политической кухни...” состоит в том, что в ней обе эти ипостаси политического бытия пищи впервые предстают тесно переплетенными, а “язык пищи” подается как *тотальный политический* (по своей природе) *факт*, поскольку не только отражает уже существующие реалии, но и способствует формированию новых.

Любопытен выбор названия книги. Оно отсылает к фильму *Politiki kouzina* (2004 г.) греческого режиссера Т. Булметиса, обратившегося к событиям 1964–1965 гг., когда турецкие власти изгнали из Стамбула местное греческое население. По мнению авторов и редактора “Политической кухни...”, название предельно полисеманлично и как нельзя лучше отражает смысл концепции монографии и ее содержание. Т. Булметис обыгрывает различные значения греческого слова *politiki*: и непосредственно *политику* – действия властей, и принадлежность высылаемых к *polis(y)* как конкретной этнокультурной общности и к *Polis(y)* как Городу – астиониму и синониму Стамбула, остающемуся для греков исключительно Константинополем; одновременно здесь просматривается апелляция и к устойчивому выражению “политическая кухня”, и к локальной системе питания турецких греков.

Книга делится на два раздела. В первом в широком хронологическом диапазоне (начиная от Средних веков) на обширном геоисторическом пространстве освещаются разнообразные потестарные аспекты пищи. При кажущейся пестроте сюжетов статьи этого раздела обнаруживают глубокую внутреннюю взаимосвязь. Представленные материалы убедительно доказывают, что понятие “политическая кухня” – концепт вневременной, отнюдь не исчерпывающийся современностью.

Так, тема пищи как отражения политического статуса монарха, а церемониальной трапезы – как акта и кода публичной передачи политического посыла раскрывается на примерах застолий Карла Великого (с. 5–17) и “дипломатических банкетов” XIV–XVI вв. во Франции и в Италии (с. 18–28, 29–41). Органично продолжает тему исследование механизма превращения пищи в маркер статуса в рамках дихотомии “господин–побежденный”. Анализируя взаимоотношения конкистадоров и индейцев в Новой Испании, автор статьи приходит к выводу,

что пища может служить инструментом одновременно контроля и угнетения и выражения инакомыслия, протеста и сопротивления, а затем экстраполирует этот вывод на современность, подчеркивая его универсальность (с. 59–74). Эти рассуждения, в свою очередь, перекликаются с заключениями антрополога Ф. Саббан (с. 129–142), исследующей “диету маоизма” – систему питания различных категорий населения в Китае конца 1950–1970-х годов (иностранцев, партийной элиты, рядовых жителей) с точки зрения маркировки статуса, заданного господствующей идеологией и соответствующего официальной “табели о рангах”. Обращаясь к феномену пресловутого “Большого скачка” (1956–1960 гг.) и его ужасающим последствиям, Ф. Саббан анализирует роль пищевых стратегий государства как двигателя политики и детерминанты истории. Такой подход неожиданно обнаруживает и выявляет параллели китайских реалий середины XX в. и явлений, отмеченных во многих других странах в разные исторические периоды. Это и события, ставшие результатом продовольственной политики Людовика XIV, обусловленной его моральными и государственным приоритетами (с. 75–95), это и рождение после Великой французской революции на волне становления наций и развития национализма в Европе XIX в. концепции *национальных кухонь*, это и истоки современного *гастроанализма* (и “идущих снизу” составляющих, тесно связанных с идентитарными настроениями масс – латентного национализма населения, и заданных сверху векторов развития) (с. 96–112), это и судьба национальных кухонь в контексте авторитаризма и тоталитаризма XX в. (Испания эпохи Франко и нацистской Германии) и национализма наших дней (в Италии, Бельгии, Ирландии и т.д.) (с. 113–128). Несомненная перекличка с “китайскими тезисами” прослеживается и в анализе продовольственной политики государств эпохи глобализма в рамках концепции *food security* с довлеющей в ней сугубо политической составляющей (с. 143–155), и в исследовании современного, связанного с поиском населением своей идентичности, но подконтрольного государству процесса *патримониализации* пищи² (позиционирования ее “своей”, включения в состав собственного культурного наследия) (с. 162–174), и, наконец, с пандемией COVID-19, обусловившей специфические изменения пищевого поведения населения планеты и алиментарных стратегий властей (с. 175–189).

Но если в первом разделе книги внимание исследователей фокусируется преимущественно на богатстве и разнообразии исторических форм проявлений взаимосвязи политики и пищи, то во втором, исходя из более широкого и полисемантического прочтения понятия “политика”, препарируется и концептуализируется в философском ключе природа использования политикой пищи.

Так, семиотик Дж. Марроне, своего рода *enfant terrible* итальянской науки, яркий, серьезный, но срывающийся эпатажным исследователь, интерпретирует политику как совокупность векторов поведения в сфере питания, как “форму”, в которую должно облечься абстрактное и идеальное *съедобное* (“материя”), чтобы стать реальным и конкретным принимаемым или отвергаемым *поглощаемым* (“сущностью”) (с. 193–208). Конкретным воплощением этих понятий исследователю видятся допущения и табу в сфере мясоедения, которые он объясняет исключительно степенью эмоциональной близости/удаленности человека с теми или иными животными в разных культурах. Столь же неоднозначна, а порой и спорна аргументация Дж. Марроне в обосновании политической природы института ресторации. При этом трудно не согласиться с исследователем в том, что ресторан как явление появился во Франции XVIII в. после Великой французской революции для удовлетворения гастро-социальных запросов на-

рождающихся буржуа, и – как следствие – в том, что ресторан может считаться феноменом политическим. Однако достаточно натянутым представляется категоричное утверждение Дж. Марроне, что политикой объясняется присущее ресторану и не существовавшее ранее в системе общественного питания “сокрытие” повара от публики и связанное с этим разделение территорий готовки (кухни) и трапезы (обеденного зала): якобы террор в отношении аристократов побудил их бывших поваров прятаться в кухнях. Не менее сложно усматривать в сегодняшней контртенденции (шефы стремятся общаться с публикой, а кухня все чаще открыта взору посетителей) абсолютное доказательство справедливости такого заявления.

Общим знаменателем многих глав второго раздела монографии является трактовка политики как стратегии и совокупности заданных моделей общественного поведения в духе фуконианских концепций биополитики. Присутствующая в рассуждениях Дж. Марроне, она звучит, например, и в исследовании массовых общественных (а посему и политических) явлений – повального увлечения диетами, перехода на *bio*-питание, имеющего глобальный масштаб, и в том, что ИМТ (индекс массы тела) становится в обществе маркером социального (политически окрашенного) статуса человека в контексте истории и *нутриционизма* – неоконфессии и квазирелигии наших дней, на уровне ее адептов представляющей собой сплав вульгаризированных медицинских, диетологических и навязываемых алиментарными индустриями маркетинговых идей и представлений (с. 209–222).

Особый интерес вызывает сюжет, связанный с темой алиментарной рекламы как средства продвижения идущего сверху месседжа, посылка. На примере такого пищевого артефакта, как *merendina*³, семиотик Д. Мангано исследует не только механизмы промоушна определенных продуктов питания, визуализации и создания зрительных пищевых символов и икон (“идей о пище”), но и сопряженные с ними социальные мутации: смену потребительской аудитории (от детей ко взрослым), режима приема пищи (от полуденного до вневременного – в течение дня) и мест питания (школа/дом *vs* повсеместность), а также изменение эмиического видения пищи и культуры питания в масштабе нации (с. 223–241).

Не менее интересно и обращение в ракурсе политики к самым малоизученным человеческим чувствам – вкусу (с. 270–283) и обонянию (с. 284–298). Признавая индивидуальность ольфактивных и вкусовых предпочтений, исследователи настаивают на том, что они суть категории коллективные, с глубокой древности связанные с идентичностью, разграничением Своих и Чужих. Эволюция вкусов и запахов (модификация прежних и формирование новых) рассматривается как следствие отнюдь не случайных факторов, но как результат маркетингологического и политического конструирования, умышленного внедрения в сознание и подсознание населения определенных топосов (напр., запах пищи как маркер статуса едящего). Любопытны примеры: практика раздачи школьникам маршмэллоу в Калифорнии в конце XX в. в награду за прилежание, обернувшаяся годы спустя тем, что сладкий вкус, согласно исследованиям, для взрослого населения стал коннотатом преодоления стресса и стимулирования работоспособности; выпуск в 2020 г. McDonald’s(ом) свечей с характерной отдушкой – запахами своей пищевой продукции (фаст-фуда, пиццы и т.д.).

Разумеется, мы коснулись далеко не всех представленных в монографии проблем, сюжетов, вариантов прочтения концепта “политика” и аспектов взаимосвязи политики с пищей – жанр рецензии не допускает, да и не предполагает тотального охвата содержания. Однако обзор даже части исследований позво-

ляет убедиться в том, что “Политическая кухня...” – важное событие в современной науке, поскольку, органично сочетая фактологическую конкретику и теоретико-методологический (философский) ракурс ее освещения, монография позволяет получить ответы на широкий круг вопросов, стоящих сегодня перед населением планеты.

Примечания

¹ Достаточно вспомнить недавние предельно идеологизированные, опасные полемики по поводу природы борща, возведенного в ранг национального символа государственности, продолжающиеся яростные дебаты об этнических/ национальных “корнях” долмы, “хумусовые войны” на Ближнем Востоке, непрекращающееся оспаривание одними государствами патримониализации другими пищевых символов, увековеченных в списке нематериального наследия ЮНЕСКО, и т.д., а главное – сугубо политические подоплеку и последствия таких споров.

² Этот процесс осуществляется как внутри государства, способствуя его консолидации, так и на меж- и надгосударственном уровнях (например, в ЮНЕСКО), становясь в таком случае частью внешней политики страны.

³ От *merenda* – традиционный детский домашний полдник. *Merendina* – “перекус”, изготовленный промышленным способом; сдоба длительного хранения в упаковке, запущенная в производство в середине XX в. в Италии, в частности, индустриальным концерном “Motta”.

Научная литература

Agullò F. *Llibre de cuina catalana*. Barcelona: AltaFulla, 1990.

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.

Book Review

Fais-Leutskaia, O.D. Political Cuisine as a Phenomenon and Object of Interdisciplinary Study [Politicheskaiia kukhnia kak fenomen i ob’ekt mul’tidistsiplinarnogo izucheniia]: A Review of *Cucina politica. Il linguaggio del cibo fra pratiche sociali e rappresentazioni ideologiche*, edited by M. Montanari. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 1, pp. 238–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523010141> EDN PNNERU 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)