ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

МАЛЫЕ ЭТНИЧЕСКИЕ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ГРУППЫ





Рудольф Фердинандович Итс.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Выпуск 3

МАЛЫЕ ЭТНИЧЕСКИЕ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ГРУППЫ

Сборник статей,
посвященный 80-летию со дня рождения
профессора Рудольфа Фердинандовича Итса

Ответственный редактор *В. А. Козьмин*

vk.com/ethnograph

Санкт-Петербург
2008

ББК 63.5(3)
М20

Редакционный совет:
А. Ю. Дворниченко (председатель),
И. И. Верняев, В. А. Козьмин, А. В. Коновалов, Е. А. Резван

Редколлегия выпуска:
И. И. Верняев, В. А. Козьмин (отв. ред.), А. Г. Новожилов

Р е ц е н з е н т ы: канд. ист. наук *В. Н. Седых* (Санкт-Петербургский государственный университет),
канд. ист. наук *П. И. Погорельский* (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН)

Рекомендовано к печати Ученым советом
Исторического факультета С.-Петербургского государственного университета

М20 **Малые этнические и этнографические группы:** Сб. статей, посвященный 80-летию со дня рождения проф. Р. Ф. Итса / Под ред. В. А. Козьмина. – СПб.: Новая Альтернативная Полиграфия, 2008. – 356 с., [2] ч/б л. ил. (Историческая этнография. Вып. 3).

Сборник статей посвящен 80-летию со дня рождения доктора исторических наук, профессора, директора Ленинградской части Института этнографии АН СССР и первого заведующего кафедры этнографии и антропологии исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета Рудольфа Фердинандовича Итса.

Сборник состоит из двух частей. В первой собраны воспоминания коллег и учеников известного советского этнографа. Во второй части публикуются статьи по теме, которая разрабатывалась Р. Ф. Итсом и не потеряла своей актуальности сегодня – малые этнические и этнографические группы. В ней представлены исследования по теоретическому анализу, этнической истории, хозяйственно-бытовой и культурной специфике указанных групп.

Для историков, этнографов, преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных факультетов университетов и педагогических вузов; для практических работников административной, национально-культурной и социальной сфер и всех интересующихся историей культуры народов мира.

ББК 63.5(3)

Рисунок на обложке взят из книги:
Символы и атрибуты власти / Под ред. В. А. Попова. СПб., 1996. С. 160.

© Авторы сборника, 2008
© Исторический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2008
© Новая Альтернативная Полиграфия, 2008

ISSN 1812-3325

ПРЕДИСЛОВИЕ

1 октября 2008 г. заместителю директора, руководителю Ленинградской части Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, заведующему кафедрой этнографии и антропологии Ленинградского государственного университета, востоковеду, доктору исторических наук, профессору Рудольфу Фердинандовичу Итсу исполняется 80 лет.

В двух сборниках, посвященных памяти Рудольфа Фердинандовича, авторы предисловий и вводных статей были солидарны в том, что «срок, прошедший со времени ухода Р. Ф. Итса, оказался слишком незначительным для того, чтобы всесторонне и объективно, не впадая в крайности, ничего не преувеличивая и не приуменьшая, определить и оценить по достоинству его вклад в те сферы науки и культуры, к которым он был причастен»[1]. «Сегодня еще не настало время для всесторонней глубокой оценки и анализа подлинного вклада Р. Ф. Итса во все сферы науки, которые он затрагивал в своем творчестве»[2].

По мере течения времени становится понятным, что сложность оценки деятельности Рудольфа Фердинандовича не ограничивается ее многообразием. Формально оно может быть обозначено неким набором очерков о предметных сферах занятий ученого. Вероятно, речь должна идти о том влиянии, которое оказал Р. Ф. Итс на науку, которой он посвятил свою жизнь, на его присутствие в современной этнографической науке.

Хотелось бы отметить, что один из аспектов его деятельности до настоящего времени способствует привлечению молодежи в сферу этнографического знания. Это этнографическая беллетристика. Справедливости ради следует

---

[1] *Гадло А. В., Козьмин В. А., Цветкова Н. Н.* Рудольф Фердинандович Итс: ученый, педагог, популяризатор науки // Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса / Отв. ред. В. А. Попов. М., 1993. С. 10.

[2] *Гадло А. В.* Памяти Рудольфа Фердинандовича Итса (вместо предисловия) // Историческая этнография. Вып. 4 / Под ред. В. А. Козьмина. СПб., 1993. С. 7.

сказать, что этнографы, в силу экзотичности предмета, всегда занимались, судя по специальному разделу «Популяризация этнографических знаний», который выделил С. А. Токарев в очерках по истории русской этнографии, этим сюжетом[3]. Многие ученые XX в. – З. П. Соколова, И. С. Гурвич, В. И. Васильев, В. П. Алексеев, Ю. Б. Симченко и др. продолжили такую традицию. Их публикации относятся к жанру научно-популярных изданий. Творчество Р. Ф. Итса скорее наследует В. Г. Богоразу, первый рассказ которого увидел свет в 1896 г., а последний роман вышел в 1935 г. Этнографические рассказы – чукотские, колымские – «пишущего человека», как называли чукчи В. Г. Богораза, сыграли большую роль не только в развитии так называемой сибирской школы писателей, но имели большое общественное звучание[4].

В Рудольфе Фердинандовиче, как и в В. Г. Богоразе, в данном жанре проявилось много общего. О последнем Д. К. Зеленин писал: «...беллетрист в нем часто боролся с ученым и нередко побеждал, о чем знают все этнографы, бывшие на докладах и лекциях В. Г. Богораза»[5]. Книги Р. Ф. Итса, принадлежащие жанру научно-художественных произведений[6], обычно имеют подзаголовки – «этнографические этюды», «этнографические повести», «этнографические этюды о традиционных народных верованиях», «историко-этнографические новеллы» и т. п. и известны широкому кругу читателей. А. В. Гадло об этой стороне жизни ученого писал следующее: «Сам Р. Ф. Итс относился к своей писательской деятельности исключительно серьезно. В ней он видел не только одну из форм реализации своей внутренней потребности к творчеству, одну из форм своего самовыражения, но и одну из наиболее эффективных форм пропаганды знаний о народах и цивилизациях, приобщения к этим знаниям людей разных склонностей и профессий, и, конечно, в первую очередь – молодежи; через нее он стремился к утверждению гуманистических идеалов согласия, мира и дружбы между народами, представляющими разные расы, языки и культуры, идеалов, в которые он искренне верил и которым самоотверженно служил всю свою жизнь»[7]. Можно сказать, что в прошлом абитуриентов на кафедру и во многом на исторический факультет университета «приводил» Тур Хейердал, сейчас Р. Ф. Итс.

Из всех сфер научной деятельности Р. Ф. Итса редколлегия сборника, учитывая их многообразие, выбрала малые этнические и этнографические группы, т. е. ограничила тематику сборника тем исследовательским аспектом, с ко-

---

[3] *Токарев С. А.* История русской этнографии (Дооктябрьский период). М., 1966. С. 131–134.

[4] Муравьев Вл. Владимир Германович Тан-Богораз (1865–1936) // Богораз-Тан В. Восемь племен. Магадан, 1979. С. 3–19.

[5] Там же. С. 11.

[6] Библиографию трудов Р. Ф. Итса см.: *Этносы* и этнические процессы. С. 26–36.

[7] *Гадло А. В., Козьмин В. А., Цветкова Н. Н.* Рудольф Фердинандович Итс... С. 22.

торым Рудольф Фердинандович вошел в этнографическую науку. И позже во время работы в университете он занимался исследованием малочисленных народов, организовывая и принимая участие в этнографических экспедициях в Туву, на Алтай, в Западную Сибирь и Якутию, на Чукотку и Камчатку. Именно этническое многообразие человечества, по мнению Р. Ф. Итса, обеспечивает его благополучие. Перефразируя известную цитату, в одном из последних публичных выступлений на объединении «Кировский завод» (г. Ленинград) он сказал: «Главное в нашей жизни, конечно, не анекдоты, а сознание того, что как яркие цветы на лугу, на поле – это прекрасно, так и прекрасно разнообразие языков и культур, народов, соединяющихся в нашем Союзе»[8].

Представление авторского коллектива сборника, в соответствии взглядам Р. Ф. Итса на феномен «малого, локального этноса/этничности», определяет его структуру.

Статьи П. Л. Белкова, Н. И. Бондаря, К. И. Логинова, В. С. Бузина и С. Б. Егорова посвящены общим проблемам малой/локальной этничности как в общетеоретическом плане, так и ее интерпретации на конкретном материале.

Характеристики исторического прошлого и механизмов сохранения традиций в современном мире малых народов мира представлены в статьях С. А. Маретиной, Д. Г. Савинова, А. Б. Спеваковского, Т. А. Зиминой и Н. Г. Краснодембской.

Специфике культуры малых народов мира и их локальных групп посвящены очерки Е. В. Ивановой, Н. В. Мазуриной, С. В. Дмитриева и А. С. Морозовой, И. В. Семенова, С. Б. Киселева, О. Г. Барановой, А. Г. Новожилова и С. А. Хрущева.

Отчасти, в границах конструктивистского подхода оценки феномена этничности, выполнены работы К. Пича и И. Ю. Котина. В. А. Попова. Т. Г. Емельяненко, Ю. Ю. Карпова, В. А. Дмитриева, А. Ю. Чистякова.

В. А. Козьмин

---

[8] *Итс Р. Ф.* О межнациональных отношениях в СССР (выступление на объединении «Кировский завод») // Историческая этнография. Проблемы археологии и этнографии. Вып. 4 / Под ред. А. В. Гадло, Р. Ф. Итса. СПб., 1993. С. 26.

Часть I

Р. Ф. ИТС – УЧЕНЫЙ, УЧИТЕЛЬ, КОЛЛЕГА

В. А. Козьмин, И. И. Верняев, А. Г. Новожилов

НАУЧНО-ОРГАНИЗАЦИОННАЯ И ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ Р. Ф. ИТСА

Предлагаемый сборник научных трудов и воспоминаний посвящен памяти первого заведующего кафедрой этнографии и антропологии ЛГУ–СПбГУ профессора Рудольфа Фердинандовича Итса. Несмотря на то, что со дня смерти ученого прошло почти два десятилетия, его значение для развития основанной им кафедры остается весомым. Возьмем на себя смелость утверждать, что, благодаря огромному влиянию, оказанному Рудольфом Фердинандовичем на многочисленных учеников, его научно-педагогическое наследие и сегодня во многом определяет процесс подготовки специалистов-этнографов в Санкт-Петербурге и ряде других научно-педагогических центров России.

Это влияние тем более значимо, что для Р. Ф. Итса парадигма научного и общественного значения этнографии значительно отличалась от современных установок. В мировоззренческом плане этнография представлялась ему как наука, служащая социальному прогрессу человечества, прежде всего в области межнациональных отношений. В программной статье, написанной для одного из главных научных изданий страны, он писал: «Будущее мира, как никогда ранее, непосредственно определяется уровнем взаимопонимания народов, взаи-

© В. А. Козьмин, И. И. Верняев, А. Г. Новожилов, 2008

vk.com/ethnograph

мопонимание же невозможно без объективного знания о многих сторонах жизни других народов, и в частности об их этнической истории, этническом настоящем и будущем. ...опираясь на свои научные принципы исследования, этнография ныне в состоянии самостоятельно решать важнейшие вопросы истории человечества, формирования мировой культуры...»[1].

В дальнейшем, несмотря на изменение политического курса страны, Р. Ф. Итс не единожды повторял идею принципиальной важности этнографии для гармоничного развития межнациональных отношений[2].

С концепцией этнографии, служащей социальному прогрессу, неразрывно связаны интернационалистские убеждения, которые не просто декларировались в официальных текстах, но и являлись для Р. Ф. Итса важнейшей идеологемой. Он пропагандировал идею В. И. Ленина о предоставлении самых широких прав угнетенным народам, вне зависимости от их размеров и формационного или технологического развития, обосновывал роль этнографа в интернационализации этнических культур, цитируя высказывание Л. Я. Штернберга: «Этнограф, знающий один народ, не знает ни одного»[3].

Однако при всей влюбленности в малые народы, Р. Ф. Итс отнюдь не был апологетом местечкового национализма. Более того, он столь же бурно защищал и идею слияния национальных культур, как итог всемирного процесса развития мировой культуры. В этом отношении необходимо выделить две основные тенденции его теоретико-методологического подхода: 1) идея В. И. Ленина о диалектическом единстве двух тенденций в национальном вопросе – расцвета и сближения наций; 2) так называемый исторический подход в этнографии, реально отражающий постепенное сближение этнических культур по мере расширения всемирных, глобальных коммуникаций[4]. При этом Р. Ф. Итс

---

[1] *Итс Р. Ф.* Место этнографии в системе университетского образования // Вестн. АН СССР. 1982. № 3. С. 48.

[2] *Бромлей Ю. В., Итс Р. Ф.* Ленинское наследие и советская этнография // Ленинизм и проблемы этнографии / Под ред. Ю. В. Бромлея, Р. Ф. Итса. М., 1987. С. 16; *Бондарь Н. И., Итс Р. Ф.* Перспективные задачи этнографической науки и значение локальных фольклорно-этнографических исследований // Проблемы археологии и этнографии Северного Кавказа / Под ред. В. Б. Виноградова. Краснодар, 1988. С. 101–102; *Итс Р. Ф.* Этнические аспекты национальных отношений в СССР // Обновление: Межнациональные отношения и перестройка. Материалы науч.-практ. конференции / Сост. Н. Г. Скворцов. Л., 1989. С. 20.

[3] *Итс Р. Ф.* 1) Советский народ – новый тип исторической общности людей // Вестн. Ленингр. ун-та. 1972. № 20. С. 27, 31; 2) Великий Октябрь и народы Востока // Сов. этнография. 1977. № 6. С. 5–7; 3) Место этнографии в системе... С. 48; 4) Национальные проблемы и этнография // Актуальные проблемы межнациональных отношений в СССР / Сост. Р. Ф. Итс, К. И. Поздняков, Б. Н. Путилов. Л., 1989. С. 5; *Бондарь Н. И., Итс Р. Ф.* Указ. соч. С. 111.

[4] *Итс Р. Ф.* 1) Советский народ – новый тип... С. 29–33, 36; 2) Место этнографии в системе... С. 48–49; 3) Этнические аспекты... С. 23, 25; *Бромлей Ю. В., Итс Р. Ф.* Указ. соч. С. 7–9, 12–13.

не воспроизводил механически тексты классиков марксизма, а участвовал в дискуссиях, связанных с этой проблематикой. Одну из таких проблем он поднял еще в начале 1970-х годов. Речь шла о двух тенденциях в национальном вопросе – сближении наций и развитии социалистических национальных культур. Р. Ф. Итс пишет: «...в исторической науке если не теоретически, то фактически допускался в условиях социалистического общества хронологический разрыв между действием первой и второй тенденций в национальном вопросе»[5]. То есть ученые, по его мнению, увлекаясь исследованием культуры отдельных народов СССР, совершенно не обращали внимания на межнациональные процессы[6].

Кроме того, Р. Ф. Итс принимал активное участие в обсуждении феномена «советского народа». Исходя из марксистского определения нации, абсолютно логичным видится выявление базисных (экономических), надстроечных (политическая, социально-идеологическая, культурная) и языковых характеристик советской нации. Р. Ф. Итс искренне верил, что в области экономики, политики и идеологии единство достигнуто. Дело осталось за малым – добиться культурного и языкового единства. Он писал: «Хотя этнические различия, и особенно языковые, имеют иной темп сближения (чем экономическое и политико-идеологическое), такое сближение в условиях развития советского народа как общности происходит»[7]. В частности, расширяется использование русского языка как инструмента межнационального общения и знакомства с достижениями мировой культуры, которая многонациональна по своей форме и едина по содержанию[8].

Однако именно в этом утверждении руководство Института этнографии АН СССР в лице Ю. В. Бромлея и Р. Ф. Итса столкнулось с непониманием редакции Центрального теоретического органа КПСС. Бытовавшая в 1960–1970-е годы схоластическая мысль об этничности советского народа (в виде «этнополитической общности» или «метаэтноса»)[9] была подвергнута критике: «Наличие у всех советских наций и народностей общей территории, единой социалистической экономики, общих черт духовного облика не дает основания

---

[5] *Итс Р. Ф.* Советский народ – новый тип... С. 30.

[6] Там же. С. 29–32; *Бромлей Ю. В., Итс Р. Ф.* Указ. соч. С. 8, 10–11.

[7] *Итс Р. Ф.* Советский народ – новый тип... С. 32, 36.

[8] Там же. С. 32–36; *Бромлей Ю. В., Итс Р. Ф.* Указ. соч. С. 13.

[9] *Брук С. И.* Основные проблемы этнической географии (методика определения этнического состава населения, принципы этнического картографирования). М., 1964. С. 28; *Бромлей Ю. В., Козлов В. И.* Ленинизм и основные тенденции этнических процессов в СССР // Сов. этнография. 1970. № 1. С. 13; *Брук С. И., Чебоксаров Н. Н.* Метаэтнические общности // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. Вып. 6. М., 1976. С. 15–41.

считать советский народ новым этническим образованием. Многонациональный советский народ является интернациональной общностью...»[10].

Р. Ф. Итс посчитал своим долгом вмешаться в дискуссию и предложил компромиссный вариант решения данной проблемы: «Вместе с тем было бы неправильным считать, что формирование нового типа исторической общности безразлично к изменениям в этнической сфере, что оно не может явиться базой, условием этнической интеграции». Следовательно, советский народ является специфическим «национально-социальным» организмом, а сложение новой этнической общности в результате слияния наций – залог будущих грандиозных этнических изменений[11]. Нельзя не заметить, что эти теоретические рассуждения оторваны от реальной этнографической работы. В то же время необходимо отметить, что за ними видится совершенно ясное стремление Р. Ф. Итса максимально актуализировать этнографическую науку, перетянуть ее из «живой старины» в разряд действенных инструментов строительства нового общества.

Для выполнения такой цели, безусловно, наиважнейшим было не созидание теоретических схем или поиск методических моделей, а «правильная» организация научного процесса, эффективная координация деятельности всех научных ресурсов. В этом смысле для Р. Ф. Итса организация науки представлялась в технократическом духе XX в. А интеллектуальный прогресс, понимаемый в инженерно-техническом ракурсе, не терпит копания в архаике, он диктует стремление актуализировать научную деятельность.

Р. Ф. Итс пишет: «Таким образом, этнография – это не только наука о раритетах, о культурно отсталых народах, об их традициях и обычаях, фольклорно-этнографическом быте, но и наука о бурном развитии современного этапа этнической и культурной истории мира... а также о будущих этнических преобразованиях на планете»[12]. В другом месте, совместно с Ю. В. Бромлеем, он настаивает: «...не допускать фетишизации пережиточных форм культуры»[13].

Позитивная программа актуализации этнографии формулировалась Р. Ф. Итсом не единожды. В 1969 г. он пишет письмо в ЦК КПСС и СМ СССР с предложением создания этнографической службы[14]. Он, очевидно, желает

---

[10] Могучий оплот ленинской дружбы народов: Передовая // Коммунист. 1972. № 4. С. 12.

[11] *Итс Р. Ф.* Советский народ – новый тип... С. 33, 36.

[12] *Итс Р. Ф.* Место этнографии в системе... С. 49.

[13] *Бромлей Ю. В., Итс Р. Ф.* Указ. соч. С. 8.

[14] *Итс Р. Ф.* 1) Этнические аспекты национальных отношений... С. 24; 2) Национальные проблемы и этнография // Актуальные проблемы межнациональных отношений в СССР. С. 5.

сделать этнографию максимально современной, отбить хлеб у научных коммунистов или, по его определению, «истматовских кадров»[15].

Сначала актуализация воспринималась Р. Ф. Итсом в наибольшей степени в образовательном плане[16]. С активизацией политической жизни в стране на первых порах идеи научной актуализации звучат мягко: «исследуя национальную специфику, этническое своеобразие культуры, а также психических черт наций и их самосознание, современная марксистская этнография может внести немалый вклад в изучение национальных процессов» в целях совершенствования социализма[17].

Затем концепция актуальности приобретает развернутый характер. Наиболее четко эта позиция сформулирована в совместной статье с Н. И. Бондарем. Здесь формулируются научные проблемы этноцентризма, стереотипов поведения, социокультурных параметров народов СССР; подчеркивается воспитательное значение этнографии, ее роль в сохранении и популяризации национальных традиций; обосновывается участие этнографов в социально-экономических и материально-бытовых преобразованиях страны – вплоть до благоустройства сел[18]. И, наконец, актуальность определяется резко политически – этнографы должны участвовать в решении национальных проблем в СССР[19]. А в итоге в пылу борьбы за повышение роли этнографии Р. Ф. Итс впал в несвойственный ему идеализм. По его мнению, без лоббируемой им этнографической службы «ни одно ведомство не может принимать компетентных решений, затрагивающих народы, их суверенитет, хозяйство, их территорию»[20].

Тем не менее, очевидны и конкретно-позитивные стремления автора этих романтических строк: стремление консолидировать науку в организационном и методическом планах, сделать исследования востребованными обществом и государством. Такие идеи были близки Р. Ф. Итсу и в личном плане. Ему скучно было в «живой старине», и он был готов делать вид, что все этнографы только и думают о современных этнических процессах.

Таким образом, если в отношении парадигмы взгляды Р. Ф. Итса были прогрессистско-интернационалистскими, то методологически они были в первую очередь научно-организаторскими и актуалистскими.

---

[15] *Итс Р. Ф.* Национальные проблемы и этнография. С. 4–5.

[16] *Итс Р. Ф.* Место этнографии в системе... С. 52–54.

[17] *Бромлей Ю. В., Итс Р. Ф.* Указ. соч. С. 8–9, 16.

[18] *Бондарь Н. И., Итс Р. Ф.* Указ. соч. С. 102–105, 108–111.

[19] *Итс Р. Ф., Поздняков К. И., Путилов Б. Н.* Введение // Актуальные проблемы межнациональных отношений в СССР. Л., 1989. С. 4; *Итс Р. Ф.* Этнические аспекты национальных отношений... С. 19–23.

[20] *Итс Р. Ф.* Национальные проблемы и этнография. С. 5.

В наши дни идеи Р. Ф. Итса о прикладном потенциале этнографии, этнографической службе и экспертизе остаются не менее значимыми. Многое из того, о чем писал и говорил в 1980-х годах Рудольф Фердинандович, перешло в практическую плоскость, хотя процесс правового оформления этой деятельности еще далек от завершения. Так, с 1993 г. функционирует Региональная общественная организация «Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов» (EWARN), которая осуществляет регулярную экспертную оценку общественно-политической конфликтности регионов Российской Федерации и других постсоветских государств. Результаты мониторинга активно используются органами государственной власти, международным экспертным сообществом и общественными организациями[21]. В современной отечественной литературе обсуждаются и адаптируются принятые в мировой практике и разрабатываются самостоятельно методы комплексной этноэкологической экспертизы[22].

В настоящее время на федеральном уровне разрабатывается законодательство по этнологической экспертизе. Обсуждается вопрос о дополнении закона об экологической экспертизе положениями о проведении этнологической экспертизы. При этом ряд регионов, не дожидаясь общефедерального закона, самостоятельно создают правовую базу и осуществляют этнологическую экспертизу. Например, в Сахалинской области в 2006 г. в соответствии с распоряжением губернатора началось проведение этнологической экспертизы в районах проживания коренных малочисленных народов. Цель проведения экспертизы – корректировка комплексной программы социального и экономического развития сахалинского Севера, поиск баланса интересов между местными сообществами, властью и нефтегазодобывающими компаниями[23].

Таким образом, идеи Р. Ф. Итса в отношении прикладного потенциала этнографии, хотя и с трудом, но прибивают себе дорогу как на федеральном, так и на региональном уровнях. Здесь, однако, необходимо отметить, что Р.Ф. Итс по своим научным интересам не был ни социологом, ни политологом. Его конкретные этнографические исследования были посвящены преимущественно этнической истории народов Восточной Азии. Здесь, очевидно, возникает дилемма актуальности и устремленности в прошлое.

Но именно для Р. Ф. Итса особых противоречий в данном вопросе не было, ибо этнос он воспринимал исключительно в этноисторическом аспекте. В этом

---

[21] См.: Бюл. Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Вып. 1–76. М., 1993–2007.

[22] *Методы* этноэкологической экспертизы / Науч. ред. В. В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 1999. 299 с.

[23] Управление информации администрации Сахалинской области. В районах проживания коренных народов Сахалина будет проведена этнологическая экспертиза // http://www.sakhalin.info/society/39237.

смысле этноистория актуальна: «Правильная оценка конкретного вклада каждого народа в мировую культуру, участия каждого этноса в мировой цивилизации – это также одна из сфер научного поиска этнографии»[24], и чуть позже: «Изучение этногенеза, этнической истории, развития традиционной бытовой культуры всех народов объективно способствует упрочению контактов между государствами и народами...»[25].

Этнография, воспринимаемая прежде всего как этническая история, подразумевает безусловную недостаточность материалов полевых этнографических исследований при формировании источниковой базы. Учитывая это обстоятельство, Р. Ф. Итс разработал свое виденье этнографического источниковедения.

По данному поводу в развернутом виде он высказывался в монографии, посвященной этнической истории юга Восточной Азии, изложив свои взгляды на методы работы с конкретным материалом по изучаемому региону. Разрабатывая свою модель этногенеза и этнической истории региона, Р. Ф. Итс привлек все доступные источники и результаты исследований смежных наук – физической антропологии, археологии, лингвистики, фольклористики. В этноисторических реконструкциях анализ первоисточников сочетался с использованием наиболее фундированных моделей и выводов исследователей-«смежников». Однако в некоторых случаях приходилось доделывать работу и за них. Так, ввиду отсутствия на тот момент публикаций, обобщающих материалы археологических раскопок в южных регионах Восточной Азии, в своей докторской диссертации и монографии Р. Ф. Итсу пришлось взять на себя и осуществить скрупулезную работу по систематизации и этноисторической интерпретации разрозненных археологических данных[26]. На основе собственного опыта этноисторических изысканий и опыта коллег-этнографов он в специальной источниковедческой работе методологического плана изложил стройную систему взглядов безотносительно конкретных этнических коллективов[27].

Весь пафос источниковедческих работ Р. Ф. Итса есть ни что иное как апология этнографии в качестве ведущей составляющей этногенетических исследований: «Говоря о методологии этногенетических исследований, о комплексном подходе, мы видим, прежде всего, фигуру этнографа, который...способен, исходя из современного уровня развития разных наук, наиболее объективно

---

[24] *Итс Р. Ф.* Место этнографии в системе... С. 48.

[25] *Бондарь Н. И., Итс Р. Ф.* Указ. соч. С. 102.

[26] *Итс Р. Ф.* 1) Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972. 308 с.; 2) Происхождение народов Южного Китая (Очерки этнической истории чжуан, мяо и ицзу): Дис. на соискание учен. степени докт. ист. наук. Л., 1967. 621 с.

[27] *Итс Р. Ф.* Этногенетические исследования (о значении различных источников в рамках комплексного подхода) // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. М., 1987. Вып. 17. С. 28.

оценить этногенетические факты»[28]. Р. Ф. Итс отказывает в праве на существование как сугубо археологическим, так и сугубо лингвистическим концепциям этногенеза, всячески пропагандируя этнографические работы, активно использующие данные и языкознания, и археологии. Модель этногенетических исследований видится ему в комплексном подходе. Если этнограф должен использовать данные других наук, то этих наук должно быть как можно больше, и принять их надо как можно более комплексно: «Идея комплексного подхода в этногенетических исследованиях заключается в широком и методически верном использовании данных этнографии в сочетании с материалами исторических и смежных наук, включая разделы некоторых естественных дисциплин»[29].

Комплексный метод проблематичен не только в плане соотношения данных разных дисциплин в этногенетических исследованиях, но и в плане характера их использования. Р. Ф. Итс предлагает брать в качестве источника «основательные и принципиальные данные» исследователей языковедов, антропологов, археологов и др.[30] При этом комплексный метод он противопоставляет частному подходу, нередко свойственному антропологам, археологам и лингвистам, которые делают прямолинейные этноисторические интерпретации, базируясь только на одном типе данных[31].

При комплексном исследовании, в понимании Р. Ф. Итса, частные исследования и их выводы располагаются последовательно на своеобразной хронологической оси реконструкции этногенеза. Первыми стоят данные антропологии – «науки, способной дать наиболее древние этнодифференциирующие факты»[32]. Далее следуют материалы археологии в ее палеоэтнографическом разрезе, языкознания, письменной истории, фольклора и, наконец, собственно полевые этнографические исследования[33].

В принципиальном плане Р. Ф. Итс отдает предпочтение все же полевым экспедиционным материалам, прежде всего собранным стационарным методом, перед фактами, аккумулированными смежными науками[34]. В то же время этнография как историческая наука, опирающаяся на комплексный метод, не может базироваться исключительно на данных, собранных путем опроса, наблюдения или соучастия в жизни (у Итса это названо экспериментом) исследуемого населения[35].

---

[28] Там же. С. 22.

[29] Там же. С. 12.

[30] *Итс Р. Ф.* Этническая история... С. 18.

[31] *Итс Р. Ф.* Этногенетические исследования... С. 12–13.

[32] Там же. С. 13.

[33] *Итс Р. Ф.* 1) Этническая история... С. 12–18; 2) Этногенетические исследования. С. 18–26.

[34] *Итс Р. Ф.* Введение в этнографию: Учеб. пособие. Л., 1991. С. 85–86.

[35] Там же. С. 86–87, 114–130.

В целом источниковедческая концепция Р. Ф. Итса, несмотря на зависимость от данных других наук, очень стройная и сугубо ведомственная – этнографическая, подчеркивающая исключительную роль этнографа, прежде всего в этноисторических исследованиях. Опираясь на такую модель, этнографы, по его мнению, не только восстанавливают лакуны в истории бесписьменных народов, но и «устанавливают закономерности развития самого длительного периода в истории человечества – эпохи доклассового общества»[36].

Очевидно, что источниковедческие взгляды Р. Ф. Итса очень тесно связаны с его научно-организационной деятельностью. Такое понимание источниковедения отвечает организации работ при коллективных исследованиях. Р. Ф. Итс приглашал к сотрудничеству с Ленинградской частью Института этнографии АН СССР, помимо собственно этнографов и антропологов, также лингвистов и археологов, а Кунсткамеру оценивал прежде всего как «источниковую базу»[37].

Источниковедческие взгляды Р. Ф. Итса определяют выбор предпочтительной стратегии исследования. Выбирая между изучением этнической общности и исследованием представителей разных этносов, населяющих одну территорию, он предпочитает последний вариант, поскольку в его рамках есть возможность подключить более широко археологию, свидетельства политической истории, ономастику и другие дисциплины[38]. Подобный этнорегиональный подход к изучению этногенеза и этнической истории был всесторонне разработан в докторской диссертации Р. Ф. Итса, где на комплексном материале осуществлено исследование трех современных народов Южного Китая (чжуаны, мяо, ицзу), исторические судьбы которых определили ход этнической истории этого региона[39].

Естественно, что при таком подходе наибольший интерес вызывают именно малые народы, не имеющие собственной политической истории, часто бесписьменные (до XX в.), четко географически локализуемые и отличающиеся от соседей прежде всего в плане языковой принадлежности и особенностей социальной истории, но также, возможно, в плане культуры и быта.

Личные научные интересы Р. Ф. Итса, как известно, полностью отвечали этим позициям – этническая история малых народов южной части Восточной Азии. Его этнографические взгляды складывались в период обучения в аспирантуре Института этнографии АН СССР и затем при написании эпохального труда «Народы Восточной Азии»[40]. Отсюда его последующее внимание к эт-

---

[36] *Итс Р. Ф.* Место этнографии в системе... С. 48; *Бондарь Н. И., Итс Р. Ф.* Перспективные задачи этнографической науки... С. 101.

[37] *Итс Р. Ф.* Место этнографии в системе... С. 49.

[38] *Итс Р. Ф.* Этногенетические исследования... С. 13.

[39] *Итс Р. Ф.* Происхождение народов Южного Китая... С. 9.

[40] Об этом см. статью А. М. Решетова в настоящем сборнике (с. 29–42).

нографии малых народов Сибири[41] и теоретическое обоснование сосуществования «больших» и «малых» народов в плане «долга и обязанности передовых социалистических наций в отношении к прежде отсталым и порабощенным народам внутри страны»[42].

Интерес Р. Ф. Итса к малым народам и сохранению их культуры отразился и в попытке освоить совершенно новую область – этноэкологические исследования. Сразу оговоримся, что этот опыт был скорее неудачным, но само внимание к существующей проблеме показательно[43].

Исследовательский интерес Р. Ф. Итса к малым этническим и этнографическим группам, который он проявлял на протяжении всей своей научной и педагогической карьеры, обусловил формулировку редакционной группой основной темы данного памятного сборника.

* * *

С именем Рудольфа Фердинандовича Итса связан самый продолжительный период этнографического образования в Ленинградском университете. В год 80-летия Рудольфа Фердинандовича кафедре этнографии и антропологии СПбГУ исполняется 40 лет.

В настоящее время практически отсутствуют свидетельства современников о том, как она создавалась. Поэтому следует обратиться к документальным материалам, которые фактически подводят итог процессу подготовки открытия кафедры.

Кафедра этнографии и антропологии была организована на историческом факультете на основании приказа Министерства высшего и среднего образования РСФСР от 14 июля 1967 г. № 326 и приказа по ЛГУ от 29 июля 1967 г. № 234-Д в связи с увеличением подготовки специалистов и развитием учебной и научной работы в области этнографии и антропологии[44].

---

[41] *Итс Р. Ф., Самбу И. У.* Исследования этносоциальных изменений в связи с перемещением коренного населения в районах крупномасштабных строек СССР // Тез. докл. на сессии Отд. истории АН СССР и Ученом совете Ин-та этнографии АН СССР. М., 1974. С. 12–14.

[42] *Итс Р. Ф.* 1) Советский народ – новый тип исторической общности людей. С. 31; 2) «Малые народы» и этнокультурные процессы в Восточной и Юго-Восточной Азии // Этнокультурные процессы в современном мире: Краткие тез. докл. и сообщений Всесоюз. конференции. Элиста, 1981. С. 148–150.

[43] *Итс Р. Ф.* 1) Экология и традиционное природопользование народов Севера СССР // XIV Тихоокеан. науч. конгресс: Тез. докл. комитета L, социальные и гуманитарные науки. М., 1979. Т. II. С. 78–79; 2) Современные экологические проблемы и традиционное природопользование народов Севера // Вестн. АН СССР. М., 1982. № 5. С. 67–71.

[44] ЦГА СПб. Ф. 7240. Из исторической справки к оп. 22.



Р.Ф. Итс в 1950-е годы.



У стенда Всесоюзной студенческой этнографической конференции, посвященной пятидесятилетию образования СССР (1972 г.). Слева направо: Р.Ф. Итс, Д.Г. Савинов, А.В. Гадло.



Кафедра этнографии и антропологии (середина 1970-х годов). Слева направо: Н.Н. Цветкова, Б.П. Шишло, Л.П. Лисненко, Д.Г. Савинов, Р.Ф. Итс, И.И. Гохман, А.В. Гадло, В.Е.Макеева.



Экспедиция в Горный Алтай. (1969 г.). Слева направо: Константин Дубков, Валериан Козьмин, Нина Мудида, Р.Ф.Итс.



Со студентами кафедры на пароме через р. Обь. Слева направо: Сергей Старостенков, Валентина Горбачева, Ольга Рудик, Д.Г. Савинов, Галина Романова, Р.Ф. Итс, Наташа Баучкина.



В экспедиции.



Интернациональная экспедиция в Краснодарский край (середина 1980-х годов).



Р.Ф. Итс. в экспедиции к казымским хантам. (1975 г.).



Кафедра этнографии и антропологии в начале 1980-х годов.
Слева направо: А.В. Гадло, Р.Ф. Итс, Д.Г. Савинов.

Год спустя, 20 июня 1968 г., Ученый совет исторического факультета в соответствии со штатным расписанием формирует преподавательский состав кафедры: заведующий кафедрой, профессор Р. Ф. Итс – востоковед (АН СССР), доцент И. И. Гохман – антрополог (АН СССР), ассистенты А. В. Гадло – археолог (исторический факультет ЛГУ), Д. Г. Савинов – археолог (АН СССР).

Чем стала кафедра Р. Ф. Итса в традиции этнографического образования университета?

Этнография/этнология и физическая антропология как отрасли научной деятельности и как предметы преподавания в СПбГУ существовали с 80-х годов XIX в. В настоящее время можно выделить несколько этапов структурно-методического ее конституирования.

Первый связан с комплексом наук, прежде всего естественных, исследующих древнейшие периоды человеческой истории в границах «доисторической археологии». В университете происходит сложение основ палеоэтнологического направления (И. С. Поляков, К. С. Мережковский, А. А. Иностранцев)[45].

С 80-х годов XIX в. на физико-математическом факультете профессор Э. Ю. Петри образовал кафедру географии и этнографии, на которой начинает читать систематические курсы по антропологии, которую он понимал как науку о развитии человеческой культуры. Это время связано с деятельностью Д. Г. Коропчевского, Ф. К. Волкова.

В палеоэтнологическом направлении последовательно работал Ф. К. Волков, который едва ли не первым предпринял попытки разделения антропологического знания по предметной сфере. В частности, на историко-филологическом (обществоведческом) факультете он предлагал создать кафедру археологии и исторической географии с преподаванием палеоэтнологии (доисторической археологии) и собственно этнографии, а на физико-математическом (естественном) – кафедру антропологии с преподаванием анатомической антропологии, палеоэтнологии и этнографии – этнологии[46]. Эта программа так и не была воплощена и в течение первой половины XX столетия, когда подготовка этнографов (в известном смысле формально) продолжала осуществляться в различных структурных подразделениях университета. Такое положение объясняется многими причинами – это и дань предшествующей традиции, и роль взглядов ученых, занимавшихся преподаванием этнографии, на ее место в системе наук, и потребностью общества в этнографических кадрах и, наконец, проблемой наличия кадров, которые бы были в состоянии обеспечить учебный процесс.

---

[45] *Тихонов И. Л.* Археология в Санкт-Петербургском университете. Историографические очерки. СПб., 2003. С. 99–10.

[46] Там же. С. 124.

Следующий этап истории этнографического образования в Петроградском–Ленинградском университете был связан с географическим факультетом[47].

Основателями факультета (отделения) являются Л. Я. Штернберг (с декабря 1918 г. – декан) и В. Г. Богораз, считавшие этнографию «венцом всех гуманитарных наук, ибо она изучает всесторонне все народы, все человечество в его прошлом и настоящем»[48]. Фактически, не будучи профессионалами, но имея огромный опыт полевой работы в традиционных культурах, они по сути стали основателями отечественной школы подготовки этнографов. Разработанная и реализованная ими технология подготовки специалистов в значительной части актуальна и в настоящее время.

В августе 1937 г. на базе литературного и лингвистического факультетов закрытого ЛИФЛИ в ЛГУ был организован филологический факультет, а в июне 1938 г. на нем было восстановлено отделение этнографии[49].

Этнографическое образование на филологическом факультете ЛГУ возглавил выпускник этнографического отделения географического факультета этнограф, востоковед-арабист, профессор И. Н. Винников. Вероятно, именно это обстоятельство предопределило организацию учебного процесса на этнографическом отделении. В 1938 г. И. Н. Винников публикует учебный план специализации, который во многом как стратегически, так и структурно повторяет учебный план географического факультета[50]. В частности, основу профессиональной подготовки составили 8 «циклов» или «уклонов» с введением предмета «Основной язык», который соответствовал специализации студента в частной этнографической проблематике.

В послевоенный период кафедра этнографии переводится на восточный факультет. В 1949 г., в связи с упорядочиванием специализаций, с исторического на восточный факультет переводится кафедра истории Востока[51], а с восточного на исторический – кафедра этнографии, которая объединяется с кафедрой археологии в кафедру археологии и этнографии[52].

---

[47] *Станюкович Т. В.* Из истории этнографического образования // Труды Ин-та этнографии. 1971. Т. 95. С. 123–138.

[48] *Гаген-Торн Н. И.* Лев Яковлевич Штернберг. М., 1975. С. 175; *Памяти* Л. Я. Штернберга. 1861–1927. Л., 1930. С. 30.

[49] *Материалы* по истории Санкт-Петербургского университета. 1917–1965: Обзор архивных документов / Сост. Е. М. Балашов и др.; Под ред. Г. А. Тишкина. СПб., 1999. С. 281.

[50] *Винников И. Н.* 1) Вновь организуемое этнографическое отделение на филологическом факультете Ленинградского государственного университета // Советская этнография: Сб. статей. М.; Л., 1938. Т. I. С. 232–233; 2) Программа кандидатских испытаний по специальности этнография // Советская этнография: Сб. статей. М.; Л., 1941. Т. 5. С. 175–176; 3) Первый этнографический диспут в Ленинградском государственном университете // Советская этнография: Сб. статей. М.; Л., 1940. Т. 3–4. С. 212–214.

[51] *Материалы* по истории... С. 206.

[52] Там же. С. 190.

В 1952 г. исторический факультет окончили последние студенты, специализировавшиеся по этнографии, и этнографическое образование в ЛГУ прекратило свое существование. Причиной тому, по мнению А. В. Гадло, послужили идеологические основания[53]. Судя по всему, основную роль в «затухании» этнографии в университете сыграла проблема кадров. Практически все преподаватели в это время являлись сотрудниками Академии наук СССР[54]. Сам Р. Ф. Итс считал, что «кафедра этнографии на историческом факультете со специфическим набором востоковедческих дисциплин оказалась инородным телом и прекратила свое существование»[55].

Таков путь этнографического образования в университете к середине XX в.[56]

Эта ситуация конечно же не осталась без внимания. Уже в период структурного объединения этнографии и археологии на историческом факультете ЛГУ заведующий кафедрой профессор М. И. Артамонов воспринимал его как явление временное[57]. Он считал, что «этнографы восприняли переход на кафедру археологии как катастрофу. Принципиально совершенно правилен перевод этнографической специализации на исторический факультет. Необходимо поднять этнографическое образование, а для этого требуется активность специалистов этнографов. В дальнейшем, кафедра должна быть самостоятельной»[58].

Как отмечает А. М. Решетов, Институт этнографии неоднократно ставил вопрос о восстановлении этнографического образования в Ленинграде[59]. Его постановка мотивировалась тем, что в «Ленинграде, где родилась отечественная этнография, где существовали и существуют единственные в стране музейные центры по этнографии народов мира и этнографии народов СССР, где функционируют Ленинградская часть Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР и этнографическое отделение ГО СССР, где имеются редкие этнографические библиотечные собрания, была прекращена подготовка специалистов-этнографов для научной, музейной и практической деятельности. Такое положение не могло быть терпимым»[60].

---

[53] Кафедра этнографии и антропологии // Исторический факультет в прошлом и настоящем. Справочник для абитуриентов и студентов. СПб., 1998. С. 55.

[54] *Тихонов И. Л.* Археология... С. 292.

[55] *Итс Р. Ф.* Кафедра этнографии и антропологии // Вопросы истории исторической науки: Сб. статей / Отв. ред. И. Я. Фроянов. Л., 1984. С. 126–127.

[56] Более подробный очерк см.: *Козьмин В. А.* Кафедра этнографии и антропологии // Исторический факультет Санкт-Петербургского университета 1934–2004. Очерк истории / Отв. ред. А. Ю. Дворниченко. СПб., 2004. С. 317–341.

[57] *Тихонов И. Л.* Археология... С. 286.

[58] Там же. С. 194.

[59] *Решетов А. М.* Рудольф Фердинандович Итс (1928–1990): человек, ученый, педагог // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 2: История. 2004. Вып. 1–2. С. 112.

[60] *Итс Р. Ф.* Кафедра этнографии и антропологии... С. 127.

Это, конечно же, не означало кадрового дефицита в этнографических центрах города. Институт и музей пополнялись успешно работающими выпускниками восточного, филологического и исторического факультетов университета. В то же время, как отметила М. В. Станюкович, каждая система подготовки специалистов, даже в довольно близких сферах, имеет свою специфику, что затрудняет их последующую интеграцию в единый коллектив и требует ее еще на студенческой скамье[61].

Можно обратиться к вышеприведенным нормативным актам, в соответствии с которыми решением Президиума Академии наук СССР и Министерства высшего и среднего образования РСФСР доктор исторических наук Р. Ф. Итс с 1 августа 1968 г. был переведен на исторический факультет ЛГУ в качестве заведующего кафедры этнографии и антропологии. В 1970 г. он избирается профессором университета[62].

Университет (ректор, профессор К. Я. Кондратьев) и факультет (декан, профессор В. В. Мавродин) оказали поддержку в возрождении кафедры. Так, на основании ходатайства ректора ЛГУ Министерство высшего и среднего образования РСФСР выделило первоначальные ставки[63], В. В. Мавродин перевел на кафедру младшего научного сотрудника кафедры истории СССР А. В. Гадло[64].

Работа началась 1 августа 1968 г. По воспоминаниям Р. Ф. Итса: «Август ушел на разработку программ общих и специальных курсов, подготовку лекций, отбор студентов, желающих специализироваться по этнографии и антропологии. Это было напряженное и прекрасное время. Восстанавливалось этнографо-антропологическое вузовское образование, и вместе со студентами молодые преподаватели тоже учились, познавая специальность педагога и этнографа, постоянно опережая своих учеников, отдавая им все свои знания, энергию»[65].

Именно Рудольф Фердинандович не просто возглавил, но стал самой сутью процесса подготовки нового этнографического поколения. Эта работа весьма многоплановая, и мы позволим себе остановиться на нескольких ее аспектах, которые определялись, по словам А. В. Гадло, во всем, «что делалось в эти годы на кафедре и что делается на ней сейчас, ощущалось и ощущается влия-

---

[61] Форум. Образование в антропологии и социальных науках // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 86–90.

[62] *Решетов А. М.* Рудольф Фердинандович Итс... С. 112.

[63] *Итс Р. Ф.* Кафедра этнографии и антропологии... С. 127.

[64] *Фроянов И. Я., Карпов Ю. Ю., Козьмин В. А.* Александр Вильямович Гадло // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия: Межвуз. сб. К 60-летию со дня рождения проф. А. В. Гадло / Ред. докт. ист. наук И. Я. Фроянов. СПб., 1997. С. 6.

[65] *Итс Р. Ф.* Кафедра этнографии и антропологии... С. 128.

ние незаурядной личности профессора Р. Ф. Итса, его интеллекта, энергии, знаний, жизненного опыта»[66].

Общая концепция. По замыслу Р. Ф. Итса в деятельности кафедры должна была возродиться российская традиция комплексного этнографо-антропологического образования. В первоначальном виде ее оценить сложно, поскольку она была озвучена только в 1982 г.[67], но начало реализации этой программы приходится уже на 1968/69 учебный год. Очевидно, что Рудольф Фердинандович ориентировался на «географический этап», поскольку руководством, определяющим его отношение к этнографии и самому процессу профессиональной подготовки этнографов, были знаменитые «Десять заповедей этнографа» Л. Я. Штернберга и В. Г. Богораза, две из которых он любил приводить: **«Первая**. Этнография – венец всех гуманитарных наук, ибо она изучает всесторонне все народы, все человечество в его прошлом и настоящем. **Вторая**. Не делай себе кумира из своего народа, своей религии, своей культуры. Знай, что все люди потенциально равны: нет ни эллина, ни иудея, ни белого, ни цветного. Кто признает один народ – не знает ни одного, кто признает одну религию, одну культуру – не знает ни одной»[68].

В связи с первой, осознавая значимость этнографии как самостоятельной дисциплины, познающей историю народов и распространяющей знания о них, Р. Ф. Итс считал ее наукой, способствующей росту взаимопонимания между народами. Поэтому делом первостепенной важности он считал подготовку этнографических кадров, от уровня компетентности которых зависят судьба и перспективы развития этнографии в целом. Он писал, что «этнография – это наука не только о раритетах, о культурно отсталых народах, об их традициях и обычаях, фольклорно-этнографическом быте, но и наука о бурном развитии современного этапа этнической и культурной истории мира... а также о будущих этнических преобразованиях на планете»[69].

В этой связи возникает отличие «исторического» этапа этнографического образования от «географического» (практическая направленность) и «филологического» (региональная специализация на основе языковой подготовки), которое состоит в подготовке универсального специалиста, потенциально способного к занятиям в различных сферах этнографии. Приятно осознавать, что такая стратегия была отмечена в качестве одной из возможных редколлегией «Антропологического форума», посвященного современным проблемам образования в антропологии и социальных науках[70].

---

[66] *Гадло А. В.* Памяти Рудольфа Фердинандовича Итса (вместо предисловия) // Историческая этнография. Вып. 4 / Ред. А. В. Гадло, Р. Ф. Итс. СПб., 1993. С. 5.

[67] *Итс Р. Ф.* Место этнографии в системе... С. 48–54.

[68] *Гаген-Торн Н. И.* Указ. соч. С. 175.

[69] *Итс Р. Ф.* Место этнографии в системе... С. 49.

[70] От редколлегии // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 12–15.

Р. Ф. Итс полагал, что этнографическое образование должно проистекать в последовательности «Университет – Академия наук – Университет» не только в связи с подготовкой кадров, условно, для АН, но и поддержкой образовательного процесса со стороны ученых-этнографов. Реализация этой программы начала осуществляться буквально с первого учебного года систематическими занятиями студентов в библиотеке, доступом в фонды Института этнографии и музея, для антропологической специализации непременным присутствием на заседаниях сектора, практически ежедневной работой с антропологическими коллекциями.

Параллельно с этим Рудольф Фердинандович привлекает к преподаванию предметов специализации ведущих этнографов не только Ленинграда, но и Москвы. В разные годы со студентами кафедры работали Ю. Д. Беневоленская, А. О. Бороноев, Н. А. Бутинов, Ю. Б. Вахтин, Н. М. Гиренко, Н. Г. Краснодембская, Т. А. Крюкова, В. П. Курылев, Л. Н. Молотова, Л. П. Потапов, Б. Н. Путилов, А. М. Решетов, Е. Н. Студенецкая, И. Н. Уханова, К. В. Чистов, А. А. Зубов, П. И. Пучков, Г. Л. Хить, М. А. Членов.

Структура образовательного процесса формировалась Рудольфом Фердинандовичем исходя не только из предшествующей традиции, но и из организационных основ современных научно-исследовательских коллективов, а также из предметной сферы этнографии.

Так, само название кафедры согласовывалось с двумя основными профилями научной деятельности Института этнографии – этнография и антропология.

Собственно антропологическая составляющая была реализована только в начальный период существования кафедры. И это было связано не столько со сложностью подготовки антрополога как специалиста в сфере биологии вида Homo sapiens. Уже первые студенты, которые начали в 1968 г. специализироваться в антропологии (план специализации был разработан Р. Ф. Итсом и И. И. Гохманом), занимались не только общеисторическими, этнографическими и антропологическими дисциплинами на историческом факультете. На биологическом факультете ЛГУ они проходили подготовку по таким предметам как общая биология и практические занятия по курсу, анатомия человека и практикум, генетика человека, биостатистика, сравнительная анатомия, имели возможность прослушать спецкурсы по серологии, одонтологии, дерматоглифике и т. д. То есть базовое антропологическое образование было вполне достаточным. Не случайно, в сектор антропологии были распределены некоторые выпускники, которые фактически удовлетворили потребности института в кадрах. Последующие попытки сохранения антропологической специализации в виде подготовки специалистов, способных работать как в сфере антропологии, так и этнографии, оказались безрезультатными. Рудольф Фердинандович приводил примеры С. И. Руденко, М. Г. Левина, Н. Н. Чебок-

сарова, курсы которых в связи с гуманитарными предпочтениями студентов не получили систематической реализации. Тем не менее современная кафедра в учебном плане сохранила четыре антропологических курса, в том числе один большой методический, обеспечивающих выпускника основами знаний в сфере физической антропологии.

Основываясь на «принципиальных методических рекомендациях», обеспечивающих универсализм выпускника кафедры, Рудольф Фердинандович разработал учебный план, который содержит три блока дисциплин, распределенных на весь период обучения, а также условие специализации по кафедре начиная с I курса. Основу подготовки составили три цикла лекционных курсов – общеобразовательные этнографические, общетеоретические и методико-инструментальные.

Первый цикл объединяет введение в специальность, историю и историографию этнографической науки, полный набор региональной этнографии. Второй – условно общетеоретический, который «включает всесторонний анализ основного объекта этнографической науки – этноса, характеристику его предметной области и соотношение этнографии со смежными дисциплинами». Это довольно широкий набор дисциплин, раскрывающих различные предметные характеристики этноса – языкознание, впоследствии этнолингвистика, фольклор, народное искусство и промыслы, этнопсихология, этнодемография и т. п. Третий цикл содержит методико-инструментальные дисциплины – методику полевых этнографических исследований, этнографическое источниковедение, отраслевую библиографию, комбинаторно-статистические методы в этнографии, этносоциологию (как предмет и методику исследования этничности)[71]. В течение всего периода обучения студенты принимают участие, как минимум, в трех этнографических экспедициях, трех годичных спецсеминарах, должны прослушать пять предметных либо региональных спецкурсов, проходят профильные музейную и архивную практики.

Очевидно, что первоначально такую программу реализовать было довольно сложно. Р. Ф. Итс пишет, что кафедра этнографии и антропологии «возникла, прежде всего, как центр подготовки специалистов по народам Севера и Сибири, также европейской части СССР»[72], но к середине 1980-х годов она была выполнена полностью.

Интересно, но Рудольф Фердинандович не принимал участия в дискуссии по проблемам этнографического образования в высшей школе[73]. К сожа-

---

[71] *Итс Р. Ф.* Место этнографии в системе... С. 52–54.

[72] *Итс Р. Ф.* Кафедра этнографии и антропологии... С. 132.

[73] *Пименов В. В.* Подготовка профессионального этнографа: проблемы перестройки // Сов. этнография. 1988. № 3. С. 65; обсуждение проблемы см.: Сов. этнография. 1988. № 4, 6; 1989. № 3.

лению, своими соображениями о предмете дискуссии с коллегами он не обменивался. Сейчас можно только предполагать, что особое положение его кафедры, значительный объем часов, выделяемых на специализацию (уже после первых выпусков в 1975 г. кафедра ходатайствует перед Ученым советом факультета о передаче ряда общеисторических дисциплин и семинаров в план специализации), который в настоящее время составляет 4981 ч, гармоничное сочетание фундаментальных и вспомогательных дисциплин, позволило Рудольфу Фердинандовичу, который был абсолютно лишен менторского начала, не принимать участия в дискуссии, на которой обсуждались в основном решенные им проблемы. Вместе с тем он с коллегами активно занимались пропагандой опыта преподавания этнографии в ряде высших учебных заведениях страны и за рубежом[74].

Можно отметить наличие и особой научно-педагогической идеологии кафедры, которая активно разрабатывалась Р. Ф. Итсом и его коллегами, – историческая этнография как одна из предметных областей этнографии, изучающая «вопросы, связанные с расселением этнических общностей и их генезисом, а также с их экономикой и социальной структурой, с динамикой их материальной и духовной культуры, отражающей исторические изменения, происходящие в недрах той или иной конкретной области, взаимодействия между общностями»[75]. Это стало возможным в связи с изначальной научной специализацией преподавателей. Так, Р. Ф. Итс занимался проблемами этногенеза и этнической истории народов Южной и Восточной Азии, А. В. Гадло – этнической историей народов Северного Кавказа и юга России, Д. Г. Савинов – проблемами этно- и культурогенеза народов Центральной Азии и Южной Сибири.

Рудольфом Фердинандовичем была разработана методология учебного курса «Методика этногенетических исследований», который в течение многих лет читался на кафедре, Д. Г. Савинов проводил опыты в рамках спецкурсов и спецсеминаров по теме «Палеоэтнография». Причем современное критическое отношение к былому увлечению отечественных этнографов этногенетической и этноисторической проблематикой, что вроде бы позволяет подвергать сомнению обозначенную выше идеологию, может корректироваться мнением о том, что «этнической историей можно называть как подход к изучению прошлого этнической общности, так и область этнологии, использующей такой подход»[76].

Учебник. На период открытия кафедры профильная учебная литература практически отсутствовала. Показательным является список литературы в

---

[74] *Итс Р. Ф.* Кафедра этнографии и антропологии... С. 131.

[75] *Гадло А. В.* Предисловие // Историческая этнография. Вып. 1: Вопросы этнической истории народов России / Отв. ред. А. В. Гадло. СПб., 2004. С. 3.

[76] *Винер Б. Е.* Предисловие // Егоров С. Б., Киселев С. Б., Чистяков А. Ю. Этническая идентичность на пограничье культур. СПб., 2007. С. 4.

учебнике «Основы этнографии» 1968 г. Практически она сводится к перечню серии «Народы мира» либо к региональным монографиям. Сложно представить, что студент-историк физически в состоянии освоить такой объем источников. Применительно к специализации в распоряжении преподавателей были два учебника С. А. Токарева и пособие Г. Г. Громова. Р. Ф. Итс является автором двух учебников. Первый вышел в свет еще в 1961 г.[77] Но его имя связано прежде всего с уникальным для отечественной историографии учебником по введению в специальность[78]. Его содержание довольно полно проанализировано[79], потому отметим только то, что во втором издании, в соответствии с приведенным выше научно-педагогическим кредо, введены главы «Этногенетические исследования (о значении различных источников в рамках комплексного подхода)» и «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР», директором которого Р. Ф. Итс оставался до конца жизни. Для многих поколений студентов вузов этот учебник раскрывает многообразный мир этнографического знания.

Существует мнение, что данное издание было подготовлено под влиянием книги Н. Н. и И. А. Чебоксаровых «Народы, расы, культуры», вышедшей в свет в 1971 г.[80], но в 1968 г. Р. Ф. Итс начинает чтение курса «Введение в этнографию» по схеме, реализованной в учебном пособии. Кстати, некоторые аспекты этого курса подвигли студентов на собирание этнографической терминологии. Так, выпускник кафедры Н. И. Бондарь за период обучения собрал несколько общих тетрадей терминов. Впоследствии эта идея нашла воплощение в многотомном издании «Свода этнографических понятий и терминов». На наш взгляд, основанием схемы пособия Р. Ф. Итса явилась первая часть «Этнографии» В. Харузиной 1909 г. В нем нашли отражение такие аспекты как история этнографической науки, задачи и предмет этнографии, этнографический и вспомогательный источники, методы этнографии, терминология, но материал пособия отразил современное состояние этнографической науки. Существенным является то, что пособие лишено профессиональной узости и стало полезным, интересным и нужным не только будущим этнографам, но и студентам, аспирантам, научным сотрудникам различных специальностей.

Под влиянием этой работы сотрудники кафедры выпустили ряд учебных пособий, которые, согласно опыту «Введения в этнографию», ориентированы

---

[77] *Итс Р. Ф., Смолин Г. Я.* Очерки истории Китая с древнейших времен до середины XVII века: Пособие для учителя. Л., 1961. 216 с.

[78] *Итс Р. Ф.* 1) Введение в этнографию: Учеб. пособие для исторических факультетов университетов. Л., 1974. 160 с.; 2) Введение в этнографию: Учеб. пособие для студентов гуманитарных специальностей вузов. 2-е изд., испр. и доп. Л., 1991. 169 с.

[79] *Гадло А. В., Козьмин В. А., Цветкова Н. Н.* Рудольф Фердинандович Итс: ученый, педагог, популяризатор науки // Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса / Под ред. В. А. Попова. М., 1993. С. 17–18.

[80] *Решетов А. М.* Рудольф Фердинандович Итс... С. 113.

не только на студентов, специализирующихся в сфере этнографии, но и на более широкий круг учащихся[81].

Справедливости ради, следует отметить, что состояние учебной литературы по специальности и в настоящее время неудовлетворительно[82].

Заветы. Очевидно, что работа современной кафедры согласуется с общей концепцией этнографического образования в высшей школе, разработанной и воплощенной Р. Ф. Итсом. Хотелось бы добавить, что его программная статья, опубликованная в Вестнике АН СССР (1982. № 3), называется «Место этнографии в системе университетского образования». В ней, подчеркивая мировоззренческое предназначение этнографической науки, он полагал возможным преподавание этнографии в университетах в качестве общеобразовательного курса[83].

К настоящему времени общий с 1970 г. для всех историков курс «История первобытного общества и основы этнографии» был разделен на два самостоятельных. С этого времени курс «Этнография/этнология» на всех отделениях факультета читается преподавателями кафедры. С 2002 г. на факультете вводится еще один общеобразовательный курс – «Этнография и историческая демография Северо-Запада России», который также обеспечивает кафедра. Ее преподаватели читают также общефакультетские элективные курсы «Традиционные культуры народов мира», «Антропогенез», а для отдельных кафедр и специальностей ряд курсов специализации – «Историография и источниковедение этнографии народов России», «Этнография народов России», «Этнография народов зарубежной Европы», «Восточнославянская этнография». Преподавание «Этнологии» ведется на философском и филологическом факультетах СПбГУ.

К настоящему времени кафедра подготовила около 400 специалистов, работающих в различных сферах общественной деятельности.

Можно с уверенностью утверждать, что цели, которые ставил перед кафедрой Р. Ф. Итс и которые он и его коллеги реализовывали в своей деятельности, достигнуты. Сейчас из десяти штатных сотрудников кафедры семь являются ее выпускниками, тем самым решена проблема университетских кадров, способных заниматься воспроизводством специалистов. Выпускники кафедры возглавляют академические институты и их структурные подразделения, университетские и институтские кафедры, музейные центры, работают в органах власти и управления, различных образовательных учреждениях. Около

---

[81] *Гадло А. В.* Этнография народов Сибири и Дальнего Востока: Учеб. пособие. Л., 1987. 84 с.; *Бузин В. С.* Этнография восточных славян: Учеб. пособие. СПб., 1997. 96 с.; *Гадло А. В.* Этнография народов Средней Азии и Закавказья: Учеб. пособие. СПб., 1998. 96 с.; *Бузин В. С.* Этнография русских. Учеб. пособие. СПб., 2007. 421 с.

[82] От редколлегии // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 11–12.

[83] *Итс Р. Ф.* Место этнографии в системе... С. 52–54.

трети научных сотрудников Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и Российского этнографического музея – это выпускники кафедры.

Об уровне профессионализма выпускников кафедры говорит не только широта возможностей реализации их подготовки, но и тот факт, что 12 из них, включая прошедших аспирантуру, являются докторами наук – В. А. Попов, Г. М. Афанасьева, А. Б. Спеваковский, А. И. Куропятник, Ю. Ю. Карпов, А. Н. Садовой, Р. И. Бравина, Д. А. Функ, Е. Н. Романова, А. М. Сагалаев, Л. И. Шерстова, Ю. К. Чистов, более 90 защитили кандидатские диссертации.

В 1982 г. Р. Ф. Итс занимает должность руководителя Ленинградской части Института этнографии АН СССР, оставаясь заведующим кафедрой этнографии и антропологии на общественных началах. Высказывались мнения, что руководство институтом не позволит ему плодотворно осуществлять руководство образовательным процессом. К счастью, они не оправдались. В этот период можно отметить усиление связи «Университет – Институт – Университет», которая, по его мнению, является основой подготовки этнографа в высшей школе.

И здесь совершенно справедлива оценка личности Рудольфа Фердинандовича, высказанная А. М. Решетовым: «Возглавив два ведущих этнографических учреждения, Р. Ф. Итс по существу становится неофициальным главой этнографической науки в городе, одной из самых заметных и влиятельных фигур в советской этнографии»[84].

***

Научно-педагогическое наследие Р. Ф. Итса не является только прошлым науки и высшей школы. Его коллеги и ученики во многом и сегодня живут в контексте его идей, интересов, методических приемов. Формулируя направление современных этнографических исследований, определяя черты научной и преподавательской деятельности, мы в качестве основного объекта анализа выбираем малые этнические, этнографические и этнотерриториальные группы. Интерес к малым этническим группам и сегодня не потерял своей научной и общественно-политической актуальности. А обращение к локальным этнографическим, этнотерриториальным группам условно «больших этносов» является сегодня результатом более внимательного отношения и к характеру полевых источников, формирующихся в условиях локальных групп, и к неоднородности, многоликости культур самих этих этносов. Занимаясь исследованием малых групп, мы обращаемся к самим истокам этничности, в частности к социальным ее корням, к тому уровню, где социальные объединения, первичные сообщества обретают этническую составляющую.

[84] *Решетов А. М.* Рудольф Фердинандович Итс... С. 113.

А. М. Решетов

РУДОЛЬФ ФЕРДИНАНДОВИЧ ИТС КАК СИНОЛОГ[1]

Имя доктора исторических наук профессора Рудольфа Фердинандовича Итса (1 октября 1928 г. – 11 июля 1990 г.) прочно вошло в историю отечественного востоковедения второй половины XX в. и занимает в ней видное почетное место. Областью его непосредственных научных синологических интересов явилась по преимуществу этнография народов Китая. Около 40 лет продолжалась его активная научно-исследовательская, музейная, научно-организационная, научно-просветительская, преподавательская и общественная деятельность в Ленинградской части Института этнографии АН СССР и Ленинградском государственном университете[2]. Его имя и труды и теперь широко известны этнографическому сообществу, коллегам-синологам, как в нашей стране, так и за ее пределами. К такому признанию он шел, преодолевая препятствия и трудности, а их на его пути было немало. Ведь в его жизни были периоды, когда надо было просто выдержать, выдюжить, состояться как личность, чтобы идти дальше.

В сентябре 1937 г., когда Рудольфу не исполнилось и 10 лет, оказались арестованными его родители, объявленные «врагами народа». Эта официальная формулировка была представлена и детям. Рудольфа сразу направили в детский приемник, а затем в новочеркасский детский дом. С началом войны в ноябре 1941 г. вместе с другими детдомовцами он был эвакуирован в Омскую область. Конечно, вне всякого сомнения, ему уже в раннем возрасте пришлось переживать все эти страшные, трагические потрясения. Ему, ребенку из преуспевающей советской семьи, надо было привыкнуть к режиму детского дома, а главное всегда помнить о том, что его родители арестованы и осуждены, как «враги народа». Какие душевные силы, как можно предположить, понадобились юноше, чтобы пережить все это. Он переступил через трагедию своей семьи, как это делали тогда многие дети репрессированных родителей, ради жизни и карьеры.

---

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 06-01-00598).

[2] Об этом подробнее см.: *Решетов А. М.* 1) Рудольф Фердинандович Итс [Некролог] // Сов. этнография. 1991. № 4. С. 185–187; 2) Рудольф Фердинандович Итс (1928–1990): человек, ученый, педагог //Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 2: История. 2004. Вып. 1–2. С. 107–116; *Этносы* и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса / Под ред. В. А. Попова. М., 1993. 344 с.

© А. М. Решетов, 2008

Рудольф учился всегда очень хорошо, старался быть среди отличников. Он непременно активнее других проявлял себя также в общественной работе. Инициативного пионера заметили, поощряли. В ноябре 1942 г., когда ему исполнилось только 14 лет, в Омском детском доме его как активиста приняли в комсомол, а вскоре он был избран секретарем комсомольской организации. Вполне логично предположить, что именно в эти годы, в школе на пионерской и комсомольской работе формировались его общественно-политические взгляды, активная жизненная позиция, непоколебимая преданность идеалам коммунизма. Задумывался ли тогда юный комсомольский вожак Рудольф Итс о судьбе своих родителей, о трагедии их семьи, как он понимал происходящие в стране события? На эти вопросы теперь никто не сможет дать ответа. Нам остается фиксировать только факты.

Очевидно, Рудольфа в те годы прежде всего интересовали светлые перспективы своего будущего. На это настраивали и происходившие тогда в стране и в мире радостные события – близилось победное окончание Великой Отечественной войны. В 1944 г., еще не закончив школу, он был направлен в город Пушкин Ленинградской области на курсы комсомольского актива, образованные при ЦК КП(б) Эстонии с целью подготовки кадров для работы среди молодежи Эстонии. В ноябре 1944 г. Рудольф Итс был назначен комсоргом ЦК ЛКСМ Эстонии в 6-й средней школе города Таллина, где ему удалось быстро организовать комсомольскую ячейку, и это несмотря на незнание им эстонского языка. Очевидно, подействовали убежденность, активность, инициативность молодого вожака. В 1945 г. он в этой же школе экстерном закончил 10-й класс. Руководство ЦК ЛКСМ Эстонии сочло задачу, поставленную перед Рудольфом Итсом, успешно выполненной и в благодарность своим решением направило его на учебу в Ленинградский государственный университет.

1945 г. – год Победы. В этот год состоялся первый послевоенный прием студентов. Внимание многих абитуриентов привлекал к себе восточный факультет, воссозданный в 1944 г. как самостоятельное подразделение в структуре университета. Сюда в приемную комиссию и пришел молодой совсем еще недавно комсомольский работник Рудольф Итс. Синолог профессор Г. Ф. Смыкалов предложил ему поступать на кафедру китайской филологии. Яркие рассказы о Китае убеленного сединами профессора, хорошо знавшего страну и ее народы, увлекли Рудольфа. Да и события, разворачивавшиеся в те годы в Китае, привлекали к себе пристальное внимание советских людей. И выбор был сделан – Итс подал свое заявление на китайское отделение. В те годы на факультете преподавали многие выдающиеся востоковеды, среди них академики декан факультета монголист С. А. Козин, арабист И. Ю. Крачковский, египтолог В. В. Струве и др.

Кафедру китайской филологии возглавлял маститый ученый академик В. М. Алексеев. В молодости он совершил длительное путешествие по Китаю,

затем совершенствовал свои знания в Европе. Он принадлежал к поколению востоковедов-энциклопедистов, одинаково свободно ориентировавшихся в проблемах языкознания, литературоведения, фольклористики, истории, этнографии и т. д. В. М. Алексеев читал курс «Введение в китайскую филологию». Это были яркие беседы, надолго запоминавшиеся слушателям. Он рассказывал о своих встречах с китайскими учеными, в частности с известным философом Ху Ши, с французскими синологами Э. Шаванном и П. Пеллио. В. М. Алексеев мастерски владел искусством художественного перевода с китайского на русский. Чтение с ним текстов Ляо Чжая становилось настоящим научным семинаром.

С профессором Г. Ф. Смыкаловым студенты читали образцы старых китайских газетных текстов, например статьи Ху Ши 1919 г. о необходимости обучения в Китае на разговорном языке байхуа, тогда как раньше оно велось на классическом древнем языке вэньянь, а также статьи из энциклопедического словаря «Цы хай» («Море слов»), издание 1914 г. Я. Б. Радуль-Затуловский вел курс по китайской философии, он знакомил студентов еще и с образцами старых китайских философских трактатов. С О. Л. Фишман читали «Танские новеллы», а с Б. И. Панкратовым – главы из романа «Сон в красном тереме». У специально приезжавшего из Москвы молодого ученого, воспитанника В. М. Алексеева Л. З. Эйдлина студенты прослушали курс по истории китайской литературы. В. М. Штейн читал лекции по экономике восточноазиатского региона, основное внимание уделяя Китаю. На последних курсах современные политические тексты штудировали с В. П. Илюшечкиным, с историей Китая познакомились у Г. В. Ефимова. Грамматику китайского языка преподавали Г. Ф. Смыкалов и А. А. Драгунов, каждый по своим программе и методике.

Как известно, изучение китайского языка, как и любого другого восточного, требует усидчивости, регулярности посещения занятий, исключительной настойчивости и целеустремленности в овладении специальностью. Для того чтобы добиться успехов в учебе, приходилось преодолевать различные трудности, в том числе острую нехватку словарей и специальной литературы. Дома и в общежитии их просто не было. Поэтому центром подготовки к очередным занятиям была «восточка» – читальный зал библиотеки восточного факультета, где пусть и в небольшом количестве имелись необходимая литература, словари и справочники. Это был своеобразный клуб коллективной и индивидуальной ежедневной подготовки востоковедов, в том числе китаистов, к языковым и семинарским занятиям.

Китайская группа была довольно сильной: достаточно назвать имена ныне широко известных китаистов: Е. А. Серебряков, С. Е. Яхонтов, Т. А. Малиновская, Л. Г. Казакова, В. И. Кудрин, Б. Я. Лисица и других, бывших сокурсниками и одногруппниками Рудольфа Итса. Все они не только успешно учились,

но и активно работали в студенческом научном обществе (СНО). Академик В. М. Алексеев и другие преподаватели давали списки литературы, с которой рекомендовали познакомиться во внеурочное время, на новые издания советовали написать рецензии, которые потом коллективно обсуждались. Помимо основных занятий по специальности, студенты восточного факультета посещали лекции по общеобразовательным предметам. И как же их было не посещать, если курсы по общему языкознанию читали академик И. И. Мещанинов, профессор А. А. Холодович, по истории Древнего Востока академик В. В. Струве и т. д. Студенческая жизнь проходила в трудах бурно и в отдыхе весело. Самодеятельность восточного факультета славилась во всем университете, на вечера восточников приходили студенты с других факультетов.

В студенческие годы Рудольф Итс жил в общежитии во дворе факультета. Здесь у студентов были еще свои специфические занятия: так как здание отапливалось печками, необходимы были заготовка дров, доставка их в корпус. Нередко вечерами Рудольф собирал группу, состоящую преимущественно из девушек, и читал им свои рассказы: уже в то время он стал увлекаться сочинительством. Но особое внимание он уделял своей общественной деятельности. Конечно, неслучайно через месяц после начала занятий на I курсе его избрали делегатом на общеуниверситетскую комсомольскую конференцию. Звенящим, как струна голосом он, выступая в прениях, бичевал тех комсомольцев, в том числе и делегатов конференции, которые не носят комсомольских значков, напомнив всем, что ношение таковых – обязанность комсомольцев. С гордостью он сообщил, что еще совсем недавно приехал из Таллина, где комсомольский значок на груди молодых людей служил мишенью, но они бесстрашно соблюдали правила и не снимали его – свидетельства их принадлежности к коммунистической организации, созданной В. И. Лениным. Речь была встречена аплодисментами зала, руководящие товарищи заметили молодого активиста. Студента Р. Итса волновали и вопросы жизни факультета, подготовки и специализации студентов. Сокурсники до сих пор помнят яркую речь студента III курса Рудольфа Итса, с которой он выступил на заседании кафедры китайской филологии, на котором председательствовал ее заведующий академик В. М. Алексеев и присутствовал декан факультета профессор В. М. Штейн. Он в резких тонах критиковал систему подготовки китаистов, доказывая необходимость целенаправленно готовить китаистов-филологов, китаистов-историков, китаистов-экономистов и т. д., а не вообще китаистов. Критика была признана правильной, и В. М. Штейн обещал принять меры для исправления положения.

В конце 1940-х годов у студентов-китаистов негативное отношение вызывали лекции академика В. М. Алексеева, утверждавшего, что китаеведение есть наука французская, а ведущие французские синологи являются «крупнейши-

ми синологами XX века»[3]. Такие оценки входили в явное противоречие с критикой превосходства западной науки, которая велась тогда в советской научной прессе. Критику позиции В. М. Алексеева не мог не поддержать и Рудольф Итс, сохраняя при этом общее уважительное отношение к учителю. Подтверждением этого является его участие в переводе на русский язык китайского дневника В. М. Алексеева и других материалов на китайском языке, относящихся к его путешествию по Китаю[4].

В январе 1949 г. студент-активист Рудольф Итс был принят кандидатом в члены ВКП(б), через год уже стал членом партии. Активность его не знала границ, он был активен всегда и везде: на факультете, в общежитии, на демонстрации, в стройотряде... Симпатичный, с громадной шевелюрой, молодой, энергичный, шумливый Рудольф Итс привлекал к себе внимание, его любили коллеги, но особым вниманием он пользовался у женской части курса. Его же выбор пал на милую, невысокого роста студентку-тюрколога, также энергичную активистку Галю Петрову, которая и стала его женой, добрым ангелом. Он поселился в квартире жены, обрел домашний уют и заботу, которых ему так не хватало с детских лет.

1 октября 1949 г. состоялось провозглашение Китайской Народной Республики: в стране победила народная революция, которую на всех этапах возглавляла Коммунистическая партия. До этого все внимательно следили за событиями в этой стране, сводки с фронтов воспринимались заинтересованно и с громадным интересом. Для Рудольфа Итса это был двойной праздник: образование КНР совпало с его днем рождения: ему исполнился 21 год! На восточном факультете с историческими событиями в Китае связывали перспективы развития китаеведения в стране, возможности поездок в Китай на практическую работу и стажировку.

В 1949 г. произошло еще одно важное событие местного значения: на восточный факультет с исторического были переведены исторические востоковедные кафедры. Исторические дисциплины всегда были особо интересны Рудольфу Итсу, поэтому он оказался в числе той немногочисленной группы китаистов, которые решили специализироваться на истории Китая. На последних двух курсах он писал работу по новейшей истории, темой его диплома была «Аграрная политика Коммунистической партии Китая в период 1927–1937 гг.»[5], которая как самостоятельное научное исследование была высоко

---

[3] Об этом подробнее см.: *Циперович И. Э.* К публикации писем В. М. Алексеева //Алексеев В. М. Письма Эдуарду Шаванну и Полю Пеллио / Сост. И. Э. Циперович. СПб., 1998. С. 13.

[4] От редакции //Алексеев В. М. В старом Китае. Дневники путешествия 1907-го. М., 1958. С. 5.

[5] *Итс Р. Ф.* Аграрная политика Коммунистической партии Китая в период 1927–1937 гг.: Дипломная работа Л., 1950. 97 с. // Архив кафедры этнографии и антропологии исторического факультета СПбГУ.

vk.com/ethnograph

оценена Г. В. Ефимовым. Позднее она была напечатана и стоит по своей тематике особняком в списке синологических работ автора[6].

После окончания университета Рудольф Итс получил приглашение поступить в аспирантуру при восточном факультете, но по неизвестным причинам оно не состоялось. Есть молва, что не дала добро мандатная комиссия Министерства высшего образования СССР. Рудольф мужественно, не подавая вида, пережил случившееся. Ему предложили работу библиотекаря «восточки». Знакомство с книжными фондами прославленного хранилища востоковедной, в том числе и китайской, литературы в дальнейшем сослужило ему добрую услугу, что он потом отмечал с благодарностью.

В 1951 г. произошло важное событие, определившее направление дальнейшей научной карьеры Р. Ф. Итса на всю жизнь. Летом 1951 г. он успешно сдал вступительные экзамены и был зачислен в очную аспирантуру Ленинградской части Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР по специальности «этнография народов Китая». В научном коллективе института Р. Ф. Итс вел себя с привычной для него активностью и напористостью. Появление молодого деятельного аспиранта сразу было замечено: да иначе и быть не могло. Уже на первом году учебы в аспирантуре, используя публикации в новых китайских журналах и свое отличное знание языка, он стал выступать с реферативными докладами на заседаниях разных секторов института. Так, на заседании сектора антропологии и археологии он доложил о новейших раскопках в Чжоукоудяне и об археологических раскопках в КНР, на заседании сектора Восточной и Южной Азии, при котором проходила его аспирантская подготовка, – о двух работах китайского историка Фань Вэньланя о национальном составе страны и причинах длительного существования феодализма в Китае. Тематика сообщений и докладов, несомненно, отражала широкий круг научных интересов Р. Ф. Итса. Некоторые его материалы позднее в 1952–1955 гг. были опубликованы в различных ведущих научных журналах страны[7]. В эти годы вместе с Б. Б. Вахтиным впервые в истории отечественной синологической фольклористики он переводит и из-

---

[6] *Итс Р. Ф.* Аграрная политика Коммунистической партии Китая в период второй гражданской революционной войны (1927–1937) //Учен. зап. Ленингр. ун-та. Сер. востоковедных наук. 1954. № 179. Вып. 4. С. 28–66.

[7] *Итс Р. Ф.* 1) Новейшие археологические раскопки в КНР //Вестн. древней истории. 1952. № 3. С. 156–164; 2) К вопросу об этнической истории народов Китая //Сов. этнография. 1953. № 3. С. 229–232; 3) Археологические исследования в Чжоукоудяне // Там же. № 4. С. 109–112; 4) Ценное издание по истории культуры Китая //Вестн. древней истории. 1955. № 2. С. 111–118; 5) Лян-Сы-юн (к годовщине со дня смерти) // Там же. С. 205–207; 6) Культуры Яншао и Луншань //Сов. археология. 1955. № 24. С. 98–118; *Воробьев М. В., Итс Р. Ф.* Работы китайских археологов // Сов. археология. 1954. № 1. С. 430–458.

дает с комментарием в серии «Литературные памятники» эпос народов Южного Китая[8].

Все это позволило научному руководителю Р. Ф. Итса профессору Н. В. Кюнеру написать 26 марта 1952 г., т. е. менее чем за полугодичный срок пребывания его в аспирантуре Института этнографии, следующее: «Учитывая эту активность в научной подготовке и успешность выполнения не только аспирантского плана, но и внеплановых самостоятельных работ, я счел бы целесообразным поощрить аспиранта Р. Ф. Итса к дальнейшей столь же успешной работе путем предоставления ему повышенной стипендии имени Миклухо-Маклая, почетному назначению которой он вполне соответствует по данным настоящей характеристики его работы»[9].

Осваивая основные оригинальные китайские, западноевропейские и русские источники и литературу, Р. Ф. Итс стремительно создавал текст своего диссертационного исследования. При полной поддержке научного руководителя и сотрудников сектора он уже в первом квартале 1954 г. завершил написание текста, а уже 15 июня досрочно защитил в Москве на заседании Ученого совета Института этнографии АН СССР диссертацию на тему «Народ мяо (историко-этнографический очерк)» на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Мяо принадлежат к числу крупнейших народов Китая, обладающих богатой самобытной традиционной культурой. Поэтому выбор темы был весьма удачным; выводы, к которым пришел аспирант, вполне удовлетворили взыскательных членов Ученого совета. «История многовековой культуры народа мяо, вышедшего из единого мяо-яоского корня мань и связанного близким родством с яо, в своем развитии ознаменовала освоение прежде всего повседневного опыта своего народа и опыта великого китайского народа. То, что в некоторых элементах культуры и быта мяо есть следы прямых заимствований от китайцев или других соседей, не отрицает самобытности мяоской культуры, как не отрицает и целесообразности этих заимствований»[10]. Это была первая диссертация в отечественной синологии об одном из народов Китая, созданная этнографом, владеющим китайским языком, на громадной источниковедческой базе. В 1960 г. работа Р. Ф. Итса «Мяо» была опубликована в очередном томе «Трудов Института этнографии»[11], но она была вполне достойна быть изданной отдельной монографией.

---

[8] *Вахтин Б. Б., Итс Р. Ф.* Народы южного Китая и их эпос // Эпические сказания народов южного Китая. Перевод и комментарии / Под ред. Б. Б. Бахтина, Р. Ф. Итса. М.; Л., 1956. С. 9–194.

[9] Архив МАЭ РАН. Ф. К-1, оп. 7, д. 24, л. 24.

[10] *Итс Р. Ф.* Мяо (историко-этнографический очерк) //Восточно-Азиатский этнографический сборник: Труды Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Нов. серия. Т. LX. М., 1960. С. 111.

[11] Там же. С. 3–118.

В середине 1950-х – начале 1960-х годов Р. Ф. Итс также занимался исследованием частных и общих вопросов истории Китая. Он продолжал внимательно следить за китайской научной литературой, периодически публикуя сообщения об открытиях в Китае[12]. Восполняя громадный интерес к истории этой страны, по заданию Учпедгиза подготовил и издал работы очеркового характера о древнем периоде китайской истории[13]. Особо интересовали синолога Р. Ф. Итса социально-экономические отношения Китая в древние периоды его истории. Впервые он обратился к данной теме в начале 1950-х годов[14]. С докладами по этим проблемам он неоднократно выступал на конференциях по историографии и источниковедению истории Древнего Востока. Материалом для них служили новые публикации в китайских изданиях, преимущественно в журналах. Само по себе это было полезным делом, ибо таким образом советские историки знакомились с достижениями молодой китайской исторической науки. Однако следует иметь в виду, что в те годы в советской исторической науке господствовала теория о последовательной сменяемости пяти социально-экономических формаций. После образования КНР она как последнее слово в науке насаждалась и в самом Китае. В своих публикациях и докладах Р. Ф. Итс выступал как убежденный сторонник данной теории, формирование которой связывалось с именем И. В. Сталина. В конце 50-х – начале 60-х годов в отечественной синологической науке она стала подвергаться основательной критике, а вместе с нею негативную реакцию вызывали и ее сторонники. К чести Р. Ф. Итса надо сказать, что он довольно быстро понял, что проблема социально-экономического строя древнего Китая требует специального углубленного исследования, и он оставляет эту тему. В дальнейшем к проблемам собственно истории Китая он обращался только в связи с историей народов Китая и этническими процессами в этой полиэтничной стране[15].

На следующий день после защиты кандидатской диссертации 16 июня 1954 г. Р. Ф. Итс был зачислен на должность младшего научного сотрудника Ленинградской части Института этнографии АН СССР. Коллеги тепло при-

---

[12] См., например: *Итс Р. Ф.* О каменных изваяниях в Синьцзяне //Сов. этнография. 1958. № 2. С. 100–103.

[13] *Итс Р. Ф.* 1) Древний Китай. Перевод, комментарии //Хрестоматия по истории древнего мира / Под ред. В. В. Струве. М.; Л., 1956. С. 92–121; 2) Древний Китай //Очерки по истории Древнего Востока. Л., 1956. С. 219–274; *Итс Р. Ф., Смолин Г. Я.* Очерки истории Китая с древнейших времен до середины XVII века: Пособие для учителей. Л., 1961. 216 с.

[14] *Итс Р. Ф.* Социально-экономические отношения в Китае в период Инь (XVI–XII вв. до н. э.) // Вестн. древней истории. 1954. № 2. С. 9–18.

[15] *Итс Р. Ф., Крюков М. В., Решетов А. М., Чебоксаров Н. Н.* Китайцы. Исторический очерк // Народы Восточной Азии / Под ред. Н. Н. Чебоксарова, С. И. Брука, Р. Ф. Итса, Г. Г. Стратановича. М.; Л., 1965. С. 133–165; *Итс Р. Ф.* Борьба за независимость как фактор этнического развития народов южного Китая в период государства Цин // Этническая история народов Азии / Отв. ред. С. М. Абрамзон, Р. Ф. Итс. М., 1972. С. 114–136.

ветствовали вернувшегося из Москвы триумфатора. Родился добродушный анекдот: «Кто первым сказал “мяо”? – Рудольф первым сказал “мяо”». Рудольфа любили в коллективе за его человеческие качества. Он отнюдь не чурался черновой работы, а ее в музее было предостаточно, особенно при создании новых экспозиций. В середине 1950-х годов сектор Восточной и Южной Азии открывал одну экспозицию за другой: китайскую, корейскую, вьетнамскую, и в подготовке каждой из них принимал участие Р. Итс. Его наставником по музееведению был Г. А. Гловатский: он учил молодого ученого работать с музейными коллекциями, делать их научные описания. Результатом изучения музейных собраний по народам Вьетнама и Китая явилась серия статей, опубликованных Р. Ф. Итсом в сборниках МАЭ[16].

Можно утверждать, что знаменательным в жизни Р. Ф. Итса был 1958 г. Начавшаяся после XX съезда КПСС реабилитация жертв политических репрессий, наконец, дошла и до его родителей. 21 марта посмертно была реабилитирована его мать, а буквально через 10 дней – и его отец. Нам невозможно представить себе, что переживал, получив это известие, Рудольф Фердинандович, но можно с большой долей вероятности предположить, что перед его мысленным взором неоднократно в разном темпе и подробностях проходили все прожитые годы, все душевные тяжести и жизненные невзгоды. О них он никогда ни с кем не говорил, но сам-то он помнил все. Однако это важное событие никак не изменило взглядов Р. Ф. Итса: он по-прежнему оставался убежденным коммунистом, полностью поддерживавшим политику партии. Если раньше при застольях он вставал одним из первых и провозглашал тост за родного учителя, отца и вождя Иосифа Виссарионовича Сталина, то теперь он славил КПСС. Но мысль о судьбе родителей никогда не покидала его, он верил в их невиновность. Пройдет несколько лет, и на своей главной книге без какой бы то ни было политизированности он напишет: «Памяти моих родителей – интернационалистов-ленинцев посвящаю. Автор»[17].

Р. Ф. Итс оказался благодарным учеником. После ухода из жизни своего учителя выдающегося востоковеда профессора Н. В. Кюнера он провел большую скрупулезную работу по подготовке к публикации его сложного труда, включавшего в себя переводы отрывков из старых китайских источников о народах Южной Сибири, Средней Азии и Дальнего Востока[18]. Трудоемкой оказалась, в общем-то, черновая работа по составлению указателя. Однако ее

---

[16] См., например: *Итс Р. Ф.* Одежда мяо и яо (мань) Вьетнама в собраниях МАЭ // Сборник МАЭ. Л., 1957. Т. 17. С. 186–214; *Гловацкий Г. А., Итс Р. Ф.* Парадный костюм китайского генерала из собраний Кунсткамеры // Там же. С. 215–231.

[17] *Итс Р. Ф.* Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972. С. 3.

[18] *Кюнер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. 392 с.

мог выполнить только грамотный синолог, и Р. Ф. Итс достойно вынес этот тяжкий, но почетный труд. В эти же годы, особенно с началом 1960-х годов, резко возросла активность по подготовке тома «Народы Восточной Азии» из серии «Народы мира. Этнографические очерки». Основное место в нем должны были, естественно, занять материалы по этнографии народов Китая. Однако написание статей этого издания было сопряжено тогда с большими трудностями. Первая трудность – слабая разработка в Китае вопроса об этническом составе страны. Еще в первой половине XX в. произвольный список народов Китая насчитывал свыше 100 названий, в КНР официальная таблица этнического состава страны теперь включает чуть больше 50. Остро ощущался недостаток литературы по этнографии народов Китая как на китайском, так и на западноевропейских языках. Все ухудшавшиеся с конца 1950-х годов советско-китайские отношения создавали дополнительные немалые трудности. В такой ситуации готовить такое издание впервые в истории не только советской, но и мировой этнографии было нелегко. Большая нагрузка легла на плечи Р. Ф. Итса. Для этого тома им самостоятельно или в соавторстве был подготовлен ряд важных разделов по китайцам и народам преимущественно Южного и Юго-западного Китая: чжуан, тай, ли, мяо, яо, шэ, ицзу, лаху, наси, туцзя. кава, булан, гаошань и др.[19] Плодотворно и напряженно потрудился он в качестве одного из ответственных редакторов данного издания. Президиум АН СССР в 1966 г. удостоил его вместе с другими редакторами и авторами тома С. И. Бруком, Г. Г. Стратановичем и Н. Н. Чебоксаровым почетной премии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. В эти же напряженные годы он интенсивно трудился над подготовкой докторской диссертации. Летом 1965 г. в течение двух дней на заседании сектора Восточной и Южной Азии в Ленинграде обсуждался текст его диссертационного исследования, но обсуждение оказалось для автора неблагоприятным. К его чести он не высказал никакого раздражения, обиды или мести. Он сразу взял отпуск и с удвоенными силами включился в доработку текста диссертации, приняв во внимание высказанные существенные критические замечания. Через полгода при повторном обсуждении его диссертация была рекомендована к защите. 19 марта 1966 г. на заседании Ученого совета Института этнографии АН СССР в Москве Р. Ф. Итс успешно защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора исторических наук на тему «Происхождение народов Южного Китая (очерки этнической истории чжуан, мяо и ицзу)», на основе которой в 1972 г. была издана монография[20]. Новое, несколько странное название было вызвано, как это не парадоксально, исключительно политическими мотивами: издательство избегало слова Китай в названии книги. Дан-

[19] Народы Восточной Азии. С. 133–165, 434–446, 456–463, 473–503, 531–551, 563–571, 576–578, 589–597, 600–609.

[20] *Итс Р. Ф.* Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972. 307 с.

ный труд Р. Ф. Итса и поныне остается единственным фундаментальным исследованием по этногенезу и этнической истории народов южного Китая. Его выводы основываются на солидной источниковедческой базе, а потому в своих главных положениях о самобытной культуре региона с честью выдержали испытание временем. В 1981 г. этот труд Р. Ф. Итса был издан в Китае на китайском языке, что свидетельствует о признании китайской наукой его ценности[21].

Проблемы исследования этнической и социальной истории народов Южного Китая были ведущими в научном творчестве Р. Ф. Итса. Помимо народов группы мяо-яо он большое внимание уделил ицзу – народу со сложной этнокультурной историей и весьма самобытной социально-экономической структурой[22]. Ляньшаньское общество, по его определению, являлось рабовладельческим с кастово-сословной структурой, хотя он признавал, что, с одной стороны, нет оснований для разделения низших социальных групп по профессиональному признаку, а с другой – нельзя полностью отождествлять общественные группы ицзу с сословиями. Очень жаль, что Р. Ф. Итс не обобщил новые китайские материалы и не продолжил исследование этого интересного с этнографической точки зрения этноса.

В 1963 г. приказом директора Института этнографии АН СССР члена-корреспондента АН СССР профессора С. П. Толстова Р. Ф. Итс был назначен руководителем ленинградской группы сектора Восточной и Южной Азии, Австралии и Океании. Хотя в связи с подготовкой томов «Народы Южной Азии», «Народы Восточной Азии» и «Народы Юго-Восточной Азии» работа сотрудников велась в напряженном ритме, новый заведующий предложил подготовить ряд новых коллективных трудов. Так, учитывая интересы большинства членов сектора, он выступил инициатором создания сборника «Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии»[23], а также подготовки докладов для VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук, состоявшемся в 1964 г. в Москве. Под его руководством активизировалась деятельность коллектива сектора по изучению музейных коллекций Музея антропологии и этнографии (МАЭ), что на-

---

[21] *Итс Р. Ф.* Этническая история юга Восточной Азии. Чэнду, 1981.

[22] *Итс Р. Ф.* 1) К проблеме соотношения классов и государства (по материалам ляншаньских ицзу). М., 1964. 10 с.; 2) Об общественном устройстве ляншаньских и (ицзу) (некоторые дополнительные данные) //Страны и народы Востока. Вып. XXIII. Дальний Восток (История, этнография, культура) / Под ред. В. В. Струве. М., 1982. С. 175–189; *Итс Р. Ф., Яковлев А. Г.* К вопросу о социально-экономическом строе ляншаньской группы народности и // Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии / Под ред. Р. Ф. Итса. Л., 1967. С. 64–106.

[23] *Община* и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Л., 1967. 198 с.

шло отражение в подготовке секторальных «Сборников МАЭ». Он по праву выступал в качестве ответственного редактора или соредактора этого музейного издания[24].

На направление всей деятельности Р. Ф. Итса принципиальное влияние оказали события, последовавшие начиная с 1968 г. 1 августа 1968 г. решением Президиума АН СССР и Министерства высшего образования СССР он был переведен на исторический факультет ЛГУ для воссоздания кафедры этнографии и антропологии, которую он и возглавил[25]. В 1970 г. состоялось его избрание профессором ЛГУ. Формирование квалифицированного преподавательского состава кафедры, разработка и чтение основных этнографических курсов, работа со студентами, аспирантами и стажерами теперь занимали все его основное время. На основе прочитанных им курсов по общей и региональной этнографии, под влиянием книги Н. Н. и И. А. Чебоксаровых «Народы, расы, культуры» Р. Ф. Итс в 1974 г. издал учебное пособие для студентов вузов[26]. Будучи опытным полевым работником, Р. Ф. Итс, стремясь передать свой богатый опыт студентам и аспирантам, с особым размахом развернул полевую экспедиционную практику и объехал со своими учениками почти всю территорию нашей громадной страны. В университете и на факультете он выполнял громадный объем общественной работы.

В 1982 г. Р. Ф. Итс, оставаясь заведующим кафедрой этнографии и антропологии ЛГУ, по предложению Ленинградского обкома КПСС принимает еще и должность заместителя директора Института этнографии АН СССР – руководителя его Ленинградской части. Возглавляя одновременно эти два ведущих этнографических учреждения, он по существу становится неофициальным главой этнографической науки в городе, одной из самых заметных и влиятельных фигур в советской этнографии. При этом он занимает ряд постов по партийной, профсоюзной и общественной линиям[27]. На научную работу в области синологии у него остается все меньше и меньше времени. Теперь он зачастую ограничивается участием в тематических научных конференциях, публикаци-

---

[24] *Культура* и быт народов стран Тихого и Индийского океанов // Сборник МАЭ. Л., 1966. Т. 23. 268 с.; *Культура* народов зарубежной Азии и Океании // Сборник МАЭ. Л., 1969. Т. 25. 364 с.; *Культура* народов зарубежной Азии // Сборник МАЭ. Л., 1973. Т. 29. 252 с.; *Культура* народов Австралии и Океании [Совместно с Н. А. Бутиновым] // Сборник МАЭ. Л., 1974. Т. 30. 251 с.; *Одежда* народов зарубежной Азии [Совместно с А. М. Решетовым] // Сборник МАЭ. Л., 1977. Т. 32. 271 с.

[25] Об этом периоде жизни и деятельности подробнее см.: *Гадло А. В., Козьмин В. А., Цветкова Н. Н.* Рудольф Фердинандович Итс: ученый, педагог, популяризатор науки // Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса / Под ред. В. А. Попова. М., 1993. С. 10–25.

[26] *Итс Р. Ф.* Введение в этнографию: Учебн. пособие. Л., 1974. 160 с.; 2-е изд. Л., 1991. 169 с.

[27] Подробнее об этом периоде см.: *Решетов А. М.* Рудольф Фердинандович Итс (1928–1990): человек, ученый, педагог... С. 107–116.

ей тезисов, редко статей. В них он поднимает ряд важных проблем этнокультурной истории народов Южного Китая[28]. В различных изданиях появляются его статьи и доклады по теоретическим вопросам этнографии с использованием также синологических материалов[29]. В 1960–1970-е годы в его творчестве большое место занимают научно-популярные издания, художественные произведения (в 1968 г. его приняли в Союз писателей СССР), публицистика, он никому не отказывает стать ответственным редактором его книги или коллективных трудов[30].

Особо следует подчеркнуть значение его научно-популярных и научно-художественных произведений. Р. Ф. Итс создавал их на основе изучения материалов музейных коллекций, собранных в экспедициях материалов и художественного преломления в его сознании научных сюжетов. Нередко он в художественных произведениях воплощал яркие сюжеты из истории малых народов Южного Китая, к сожалению, отказываясь от их научной разработки и изложения[31]. В Р. Ф. Итсе, как представляется, всегда боролись ученый-исследователь и ученый-писатель.

Хотя Р. Ф. Итс даже перенес однажды инсульт и долго лечился, он не щадил себя, активность его во всех делах – научно-организационных, общественных – была практически безграничной. Нельзя не отметить его бурную деятельность в лекторской группе института. Особо охотно он выступал с лек-

---

[28] *Итс Р. Ф.* 1) Роль юэ в этнической истории юго-восточного Китая // Тез. докл. научной сессии, посвященной итогам работы Ин-та этнографии АН СССР (Ленингр. отд.) за 1966 г. (11–13 апреля 1967 г.). Л., 1967. С. 24–26; 2) Шичжайшань и его место в истории юго-восточного Китая // Тез. конференции по истории, языкам и культуре Юго-восточной Азии. Л., 1967. С. 8–9; 3) Основные проблемы истории народов юго-восточной Азии // Тез. докл. годичной сессии Ленингр. отд. Ин-та этнографии. АН СССР. Л., 1968. С. 39–41; 4) Наньюэ – государство древних чжуанов // 4-я сессия по Древнему Востоку. 5–10 февраля 1968 г.: Тез. докл. М., 1968. С. 101–102; 5) Северные юэ и их роль в этногенезе малайе-полинезийцев // Страны и народы Востока. Вып. 13. М., 1972. С. 207–214; 6) Чжуанские средневековые государства Хуан и Наньтянь и их место в истории тайских народов // 4-я науч. конференция по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии: Тез. докл. Л., 1972. С. 22–24; 7) Южное Чжао и его место в средневековой истории // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Вып. 2. Л., 1973. С. 17–23.

[29] *Итс Р. Ф.* 1) Этнокультурное развитие во внешних и внутренних изолятах: Докл. на IX МКАЭН. Чикаго, сентябрь 1973. М., 1973. 13 с.; 2) Этногенетические исследования: (о значении разных источников в рамках комплексного подхода) // Расы и народы. Вып. 17. М., 1987. С. 11–28.

[30] См.: *Список* основных научных трудов доктора исторических наук, профессора Итса Р. Ф. (1928–1990) / Сост. А. В. Панеях // Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса / Отв. ред. В. А. Попов. М., 1993. С. 26–36.

[31] См., например: *Итс Р. Ф.* 1) Золотые мечи и колодки невольников. Историко-этнографический роман. Хабаровск, 1983. 192 с.; 2) Шепот земли и молчание неба. Этнографические этюды о традиционных народных верованиях. М., 1990. 318 с.

циями по Китаю: в соответствии с политикой КПСС он на первом этапе прославлял грандиозные успехи нового Китая, вступившего на путь социалистического строительства, а затем критиковал антисоветскую политику маоистского руководства; во все времена он ярко рассказывал о богатой культуре и исторических достижениях народов Китая, их вкладе в мировую цивилизацию.

К сожалению, Р. Ф. Итсу не удалось побывать в Китае в лучшие годы своей жизни. Такая возможность ему представилась только в 1988 г. Он не особенно верил в реальность предприятия и наскоро сочинил программу пребывания в Китае, включив только посещение Пекина и Шанхая, выступления перед китайскими этнографами, обмен литературой и т. д., не вспомнив при этом о стране вечной весны полиэтнической Юньнани или о провинции Гуйчжоу – стране мяо... Когда же летом 1988 г., в самое жаркое время года, он прибыл в Китай, программу ему не разрешили изменить, пришлось ограничиться посещением названных двух городов. Если в Пекине сосредоточены действительно основные этнографические учреждения страны, где состоялись встречи с китайскими коллегами, то поездка в Шанхай оказалась всего лишь туристической. Р. Ф. Итса знали в Китае как одного из ведущих советских этнографов, автора работ по этнографии Китая, особенно в томе «Народы Восточной Азии». Эта поездка явилась щедрым долгожданным подарком известному синологу в год его 60-летия.

Путешествие в Китай, проходившее в тяжелых климатических условиях, оказало неблагоприятное влияние на здоровье Р. Ф. Итса. Время, в которое ему выпало руководить Ленинградской частью института, было тяжелым, молодое поколение бурлило, и он далеко не всегда находил с ним общий язык. Рудольф Фердинандович болезненно переживал и общую ситуацию в стране. Многое теперь не соответствовало его устоявшимся представлениям, но он честно старался нести уже непосильную ношу, выполнять в полной мере возложенные на него обязанности. Р. Ф. Итс был человеком долга. Он всегда был готов помочь всем, кто к нему обращался с просьбой.

В 1990 г. во Владивостоке должна была состояться защита докторской диссертации известным дальневосточным этнографом Ю. А. Семом, в качестве официального оппонента был приглашен Р. Ф. Итс. Все, кто узнавал об этом, видя его состояние здоровья летом 1990 г., категорически не советовали ему предпринимать это рискованное дальнее путешествие, а ограничиться посылкой оппонентского отзыва по почте. Однако он, верный слову и долгу, все-таки полетел во Владивосток. К несчастью, поездка оказалась последней в его жизни. 11 июля Рудольфа Фердинандовича не стало. Страшно подумать, что он ушел из жизни на 62-м году. Хоронили его 17 июля. Вечное упокоение он нашел на Серафимовском кладбище.

Смерть безжалостно разметала все многочисленные и разнообразные планы, которые, несомненно, были у Р. Ф. Итса. Теперь остались только его книги, дети, внуки. Это его научное и человеческое наследие. Памятником ему является востребованность его научных, художественных и публицистических произведений. Имя Рудольфа Фердинандовича Итса занимает почетное место среди синологов второй половины XX в. Вместе со своими коллегами и друзьями он делал все возможное для плодотворного развития науки и общества. В этом была вся его жизнь ученого и гражданина.

Е. А. Алексеенко

ПЕРВЫЙ ТУРУХАНСКИЙ АРГИШ РУДОЛЬФА ИТСА (1958 г.)

Что-то в приведенных здесь зарисовках может показаться «не в формате» или даже лишним. Но я исхожу из того, что и разрозненные сюжеты, и факты способны отразить общую картину экспедиционной жизни 29-летнего Рудольфа Итса в его первой поездке на Север – Туруханский район Красноярского края, представить людей, с которыми его сводило поле, взаимоотношения с ними и в какой-то степени саму обстановку тех далеких лет.

Север притягивал Р. Итса не только как этнографа, но как чрезвычайно жизнелюбивого и активного человека, романтика дальних дорог. Лучше всего свое мироощущение позднее выразил он сам: «Может быть, в тот год, бывший первым в моем списке экспедиционных лет (речь идет о поездке в Туву в 1952 г. в составе Саянской экспедиции проф. Л. П. Потапова – *Е. А.*), я и не успел сделать много полезного, но я научился вслушиваться в дыхание Сибири, а Сибирь для меня, специалиста по этнографии Китая, на многие годы стала землей обетованной»[1].

Как начинающий писатель Рудольф Итс ехал за непридуманными сюжетами и образами, живыми впечатлениями и эмоциями. Увлеченность автора передавалась его читателям. С «Последнего аргиша» Р. Ф. Итса (М., 1964) на-

[1] *Итс Р. Ф.* К людям ради людей. Л., 1987. С. 82.

© Е. А. Алексеенко, 2008

чался путь в этнографию и сибиреведение не одного ныне известного специалиста[2].

***

Китаист, молодой кандидат наук Рудольф Фердинандович Итс прибыл в Красноярск, естественно, скорым поездом № 1 «Москва–Пекин». Изучаемый регион приблизился к нему грибами сянь-гу и еще чем-то из акульих плавников в вагоне-ресторане. Но до самого Китая было очень далеко, а в засыпанном тополиным пухом Красноярске Рудольфа ждали, казалось, неразрешимые проблемы.

На железнодорожном вокзале под лаконичными указателями «на восток» и «на запад» и стрелками, на всякий случай удостоверяющими означенные направления, большими печатными буквами стационарно значилось: «Билетов нет». А нам был очень нужен восток, чтобы отправить туда неистового венгра, известного исследователя шаманства Вильмоша Диосэги. Он уже более полугода (с осени 1957 г.) работал в Ленинграде – в МАЭ, ГМЭ (нынешний РЭМ), собирая материал для базисной картотеки по сибирскому (и не только) шаманству. На очереди были сибирские центры.

Я готовилась ко второй своей поездке к кетам и взялась помогать В. Диосэги в Красноярске, пока туда не подъедет второй участник нашего Туруханского этнографического отряда Северной экспедиции ИЭ АН СССР – Рудольф Итс.

Диосэги после Красноярска предстояли Иркутск, Улан-Удэ, кажется, еще какие-то южно-сибирские города. Все отпущенные на Красноярск дни (их было не менее семи) мы с ним работали на плоской, раскаленной континентальным солнцем крыше замечательного Красноярского краевого краеведческого музея на набережной Енисея. В плетеных корзинах туда поднимали отобранные по описям предметы. Фонды красноярского музея – богатейшие, вещи – уникальные, и Вильмош ликовал, не замечая ничего вокруг и не желая тратить зря ни минуты, измеряя, фотографируя и описывая предмет за предметом. Вечером мы плелись на вокзал, надеясь на прорыв билетной блокады, но нас встречало все то же безнадежное: «Билетов нет». Впрочем, оптимизма Диосэги это не убавляло – сроки пока выдерживались, работа шла, а это было главным.

---

[2] Много лет назад к моему столу в кабинете Сибири МАЭ подошла старшеклассница в вязаной шапочке и тихим голоском спросила, где нужно учиться, чтобы стать этнографом и изучать Сибирь. Такое желание в ней зародила книга «Последний аргиш». Школьницей той была Елена Геннадиевна Федорова, автор нескольких крупных монографий и большого числа статей по финно-угорским народам Сибири. В экспедиции на Обь она и теперь выезжает ежегодно.

Но случилось непредвиденное. На крыше возникла плотная фигура в строгом синем костюме – директор музея Зинаида Константиновна Глусская. Она оглядела впечатляющий фронт работ и попросила спуститься с крыши в ее кабинет. А там, не объясняя, предложила прекратить съемку и передать ей отснятые катушки и все записи – «до выяснения некоторых обстоятельств».

До приезда Рудольфа Итса в Красноярск оставалось менее суток, но за это время Диосэги изменился так, что на него боязно было смотреть: лицо почернело, глаза ввалились; он молчал и отказывался есть...

Настороженное отношение к иностранцам, особенно в провинции, было тогда в порядке вещей. К тому же со времени венгерских событий осенью 1956 г. прошло всего полтора года. И З. К. Глусская, и В. Диосэги помнили о них. Зинаида Константиновна до музея работала в серьезных организациях. Теперь она испугалась «задним числом» (все документы и высокие отношения из академических учреждений Венгрии и СССР ей были предъявлены ранее): иностранец, к тому же венгр, с фотоаппаратурой на крыше ее музея, а совсем рядом объект: сменивший понтонную переправу, великолепный мост через Енисей (возможно, он тогда еще достраивался).

Не видать бы Диосэги своих катушек и тетрадок, но в кабинет к Зинаиде Константиновне решительно вошел Рудольф Итс...

Система его аргументов и доказательств осталась неизвестной (мы ждали в коридоре), но результат ошеломил. Все пленки и другой материал были возвращены, разрешено было доснять отобранное. Вильмош получил добрые напутствия и приглашение приехать снова в Красноярск для продолжения работы в музее!

Столь крутым поворотом в своей красноярской судьбе В. Диосэги целиком был обязан Рудольфу – его уверенности, дару убеждать и, разумеется, обаянию, неизменно располагавшему людей. Не будучи профессионалом, З. К. Глусская преданно служила музею и ревниво оберегала его сокровища. Более всего она не доверяла бойким командировочным из центра. Ее побаивались. Но с Рудольфом она на удивление быстро нашла общий язык. Он смог оказаться полезным – проконсультировал новые археологические поступления, атрибутировал ряд экспонатов. По просьбе Зинаиды Константиновны к нашему отряду был присоединен сотрудник музея, археолог Роман Викторович Николаев. Впоследствии он стал известным исследователем по проблемам этногенеза народов Енисейского Севера, но тогда, летом 1958 г., впервые отправлялся к кетам.

Нужно ли говорить, что гордый успехом в музее и окончательно принявший командование в свои руки Рудольф Фердинандович поздним вечером того же первого дня в Красноярске отправил так и не оправившегося от шока В. Диосэги на тот самый восток (в Иркутск), куда билетов не было и, казалось, не будет никогда. Для Рудольфа они нашлись (механизм своих действий он не

раскрывал, просил только не мешать), равно как и билеты для нас на теплоход, следующий на Диксон.

***

Теплоход медленно приближался к туруханскому берегу. Низкие, заполнившие все небо облака, виднеющиеся на высоком угоре неопределенные деревянные строения, прибрежная галька и крутой спуск к Енисею – все было унылого белесо-серого цвета. Темное пятно образовывала лишь плотно сдвинувшаяся к месту, куда спустят трап, напряженная толпа: люди ждали возможности попасть в буфет и ресторан. Шел июль 1958 г., в самом Туруханске в дефиците было все: масло, яйца, мясные консервы, конфеты, не говоря уже о такой роскоши, как колбаса, сыр, пиво, сигареты с фильтром. Но на рейсовых теплоходах можно было достать некоторые блага «материка», и закаленные в борьбе с трудностями туруханцы, хорошо знавшие топографию, целеустремленно ринулись к точкам пароходного общепита. Противостоять лавине было бессмысленно – сметет, и мы, как немногие другие, сходившие в Туруханске, некоторое время были зажаты в углу возле внушительной горки своего имущества: рюкзаки, спальные мешки и магнитофон «Яуза», весивший 20 кг (на складе в Москве его нам выдали как «самый портативный»).

Первые впечатления при всем желании назвать сияющими было нельзя, наоборот, они вызывали какое-то смутное беспокойство. Но Рудольф в широком плаще из чего-то похожего на мешковину, в кирзовых сапогах (то и другое со склада экспедиционного оборудования в Москве), синем берете и с трубкой, набитой великолепным «капитанским» табаком, излучал уверенность и был явно доволен своим образом бывалого землепроходца[3].

В Туруханске мы были впервые и никого там не знали. Все учреждения к часу прибытия теплохода должны были закрыться, и вопрос, куда деваться, пусть на белую, но все же ночь, тревожил. Но только не Рудольфа. Свое оптимистическое ощущение момента он потом выразил строфами (привожу по памяти):

«Мне везет на друзей и на встречи.
Мы сошли, незнакомо кругом,
Огляделись, и в тот самый вечер
Обрели свой палаточный дом».

[3] Скажу сразу, что привезенные с собой трубки у него долго не задерживались, как и московские сигареты с фильтром, и хороший табак. Он их щедро раздаривал, сам переходя на канский «Беломор». Были случаи, когда он обменивался трубкой с кем-то из стариков. Самодельную «трубку мира» Рудольф раскуривал с гордостью, но используемый при этом самосад был невыразим.

Действительно, дом – вместительная палатка, где ждали оказии на Нижнюю Тунгуску геолог Таня Баженова из Новосибирска и коллектор Коля – красноярский паренек, – стояла на угоре чуть выше береговой линии. Рудольфу стоило только подойти к палатке и заговорить, и вот уже Коля помогает перетаскивать наши вещи.

Дружеское расположение Тани и Коли рассеяло тревогу неизвестности. Сами же они – открытые, приветливые – запомнились своей влюбленностью в землю, именуемую Туруханским Севером.

Необъяснимая на первый взгляд привязанность к этой далекой и не самой ласковой земле настигала многих, побывавших там. Спустя годы она сохранялась как ощущение соприкосновения с тем настоящим, главным, что заключено в первозданной природе и несуетной жизни людей.

А утром Таня отвела нас в низенький побеленный дом с маленькими «северными» (без форточек) окошками на близкой к Енисею улице им. Григория Вейнбаума (председатель Красноярского губисполкома в 1918 г.). Там жили замечательные «старички» – тетя Груня и дядя Федя Гавриленко (распространенная в регионе фамилия, идущая от первых казаков на Енисее). Оба – коренные туруханцы: она из бывшей приенисейской деревни Мироедиха, он с Нижней Тунгуски (?). «Старичками» в ту пору Гавриленко вовсе не были, так их назвали приезжие, в основном, молодые геологи; а может быть потому, что Аграфена Михайловна именовала мужа «старичком». Геологи останавливались у Гавриленко на короткий срок или оставляли там ненужное в очередном маршруте оборудование, личные вещи. Все жилье включало сенцы, проходную кухоньку с печкой и жилую комнату, интерьер которой образовывали кровать старичков, стол и небольшой шкафчик. Но спальный мешок не требует большого пространства, и у Гавриленко всегда кто-то жил из «дорожных людей».

С того первого, 1958, года большинство поездок Туруханского этнографического отряда ИЭ/МАЭ начинались или заканчивались на Вейнбаума, 18. Рудольф участвовал в четырех из них – в 1958, 1959, 1960 и 1961 гг. А через 17 лет после первой поездки, в 1975 г., профессор, заведующий кафедрой этнографии и антропологии ЛГУ Рудольф Фердинандович Итс привел к Гавриленко пять своих студентов – Лену Соболеву, Юру Карпова, Сашу Азарова, Васю Глухова и Юру Савватеева – и московского аспиранта Валерия Осинова. Туруханский район он выбрал как место их полевой практики. С ними была его жена – Галина Геронтьевна Итс. И теперь, более трех десятилетий спустя, она очень тепло вспоминает ту поездку и «старичков».

Тетя Груня тогда нашла место всем (правда, использовался и чердак), как, впрочем, и в 1965, 1967 гг., когда у них останавливались антропологи из большого отряда И. И. Гохмана (сам он впервые переступил их порог при Рудольфе – в 1960 г.). На помощь в тот раз пришла баба Поля, старшая сестра дяди

Феди, дом которой был через дорогу. Все антропологи и их объемистое оборудование у «старичков» не помещались.

Оценить великое благо иметь в Туруханске надежный приют в течение многих лет можно, лишь зная кризисное жилищное состояние районного центра в те годы. Туруханск всегда, а особенно в навигационное время, был переполнен нуждающимися в жилье командировочными разных профессий. Плата за постой (так называемые квартирные) была мизерной даже по тем временам, хотя Рудольф (в отряде он очень ответственно ведал финансами) старался выискать в смете оптимальные возможности для наших хозяев (временно – сторожем – работал только дядя Федя, жилось им трудно). Но наши добрые отношения сложились на душевной привязанности, и фундамент им заложил, конечно, Рудольф (в сказанном ниже я выхожу за пределы 1959 г.). Он очень скоро стал «своим» не только для «старичков», но и их родственников, соседей. Никогда не упускал возможности поговорить с ними «за жизнь», включался в их проблемы и в свободное время старался действенно помочь, чем мог: от физической работы (колол дрова, разгребал снег, подносил воду) до составления «бумаг» в различные учреждения. Рудольф сердцем принял несчастье тети Груни: в Челябинске от острого лейкоза умерла ее дочь. С веселой красавицей Фаиной мы познакомились в предзимье 1959 г. На Урале она оказалась после окончания техникума; в Туруханск тогда приезжала в отпуск перед своей свадьбой...

«Старички» платили любовью, и в шлейфе их отношения к Рудольфу хорошо было всем, кто ему сопутствовал или знал его. Аграфена Михайловна поименно помнила приезжавших к ней. Об Илье Гохмане и Саше Крылове (наш художник в поездке 1960 г.) она расспрашивала годы спустя. Только любя можно было до неописуемой белизны отстирывать на руках задымленные в чумах вкладыши к спальным мешкам, расстраиваться, если, занятые в районных присутствиях, мы не приходили обедать. В дни нашего пребывания в Туруханске (на пути туда и обратно, а также между поездками на места) она старалась угостить налимьей ухой, зная, что Рудольф любит «максу» – налимью печень. Для него она ставила и мороженную печень, приправленную уксусом. Образовывалось застолье, в котором с явным удовольствием принимала участие 90-летняя баба Поля. Внешне она была очень похожа на брата, но никогда ни в чем с ним не соглашалась. Слушать их диалоги было великим удовольствием, хотя по интонации и «туруханским» словечкам («Ты че, девка? Ага, как же! Уйди отсюда!») не всякий раз можно было понять, серьезный то разговор или любимый обоими прием.

В ожидании транспорта на р. Курейку (место расселения курейской группы кетов – пос. Серково и оз. Мадуйка – было первым в плане той поездки 1958 г.) удалось использовать нашу «портативную» «Яузу». В Туруханске после больницы тогда находилась Вера Сергеевна Дорожкина из Сургутихи – уди-

вительная сказительница, может быть, последний знаток крупных произведений кетского устного фольклора. Она была уже очень преклонных лет, но живо откликнулась на предложение поработать. И мы поработали, хотя сначала обстоятельства складывались хуже некуда.

Двадцатикилограммовая «Яуза» требовала электричества, а в Туруханске и на станках его не было – во время полярного дня экономили топливо. Было от чего приуныть, но Рудольф нашел выход. Он догадался, что работающая круглый год электростанция должна быть у авиаторов. «Надев по такому случаю белую рубашку с галстуком» (слова Рудольфа[4]), он отправился в аэропорт и сумел договориться с замполитом Туруханского отряда Геннадием Михайловичем Хохловым. Тот в свою очередь, попросил редкого столичного гостя прочитать лекцию о непонятной науке этнографии летчикам и работникам порта. У входа в клуб авиаторов вывесили большое объявление, и вечером назначенного дня зал был полон. Вдохновленный присутствием асов северной авиации (среди них были и бывшие военные летчики), Рудольф выступил блестяще.

За его знаниями стояли Ленинград, ЛГУ, аспирантура в МАЭ, а слушателями были люди настоящей мужской профессии, не по книгам знакомые с превратностями Севера, но преданные ему и не мыслившие себя без него. Рудольф

---

[4] Вот что пишет Р. Ф. Итс об уроке, преподанном ему в Туруханске Марией Яковлевной Витковской, умудренной большим жизненным опытом, первым секретарем Туруханского райкома КПСС. «Все знают, что Туруханск – центр огромного района Красноярского края, расположен на крутом берегу у места впадения Нижней Тунгуски в Енисей. В тот год после двухмесячного пребывания в дальних таежных стойбищах я добрался на почтовом катере до районного центра в середине рабочего дня. Мне нужно было в райком, и я, наскоро сменив походный костюм, причесавшись, но не сбрив отросшей бороды – она была предметом моей гордости (рыжая в завитушках, ну как у викингов), – отправился на эту деловую встречу. В длинной беседе разговор перешел на общие темы, и Мария Яковлевна вдруг заметила:

– Последние годы у нас много геологов из столичных мест, из Москвы и из Ленинграда. Нередко их базы тут же в поселке. В геологических партиях много молодых парней, симпатичных и, наверное, умных. Но вы посмотрите на них в нашем клубе. Они вваливаются в сапожищах, заросшие щетиной, – бородатые, усатые, в робе. Добро бы только в кино, но и на танцы. А наши-то девушки в светлых платьицах, в туфельках лакированных, и это-то при наших дорогах, грязище. Что же эти парни нас за людей не считают? Наши-то местные хлопцы все при галстуках, побриты. Они не сезон проводят в тайге, а всю жизнь в ней, и не кичатся, не отпускают бородищи – вот, мол, как нам было трудно, мы в тайге были!

Лукаво посмотрев на меня, Мария Яковлевна добавила:

– Дам команду комхозу, пусть еще парикмахерскую откроют, одной, видимо, мало...

На другой день от моей викинговской бороды не осталось и следа. После того разговора я никогда не ездил в экспедиции без походного бритвенного прибора и приличного костюма для появления на людях» (*Итс Р. Ф.* Культура поведения в общественных местах // Советский этикет. Л., 1971. С. 74–75).

ценил мужественных людей (в окружении гуманитариев они встречаются не часто) и щедро делился своими знаниями. Лекция перешла в неформальный, откровенный разговор, люди не расходились часа четыре. Именно в тот раз Рудольф познакомился, а потом подружился с лучшими туруханскими авиаторами – Ростовцевым, Хохлачевым, Ермаковым, Кусумяном. А туруханским летчикам перестали казаться странными наши разъезды по отдаленным точкам и интерес, казалось бы, к самым обычным вещам. Благодаря Рудольфу, они всегда шли навстречу ленинградцам, выручали в сложных случаях, когда слово авиатора оказывалось важнее других обстоятельств. Рудольф гордился возникшей дружбой, ценил ее. С Г. М. Хохловым их отношения сохранялись десятилетия. В 1975 г. получивший повышение бывший туруханский замполит уже из Красноярска помогал в переездах внутри района студентам из экспедиции Р. Ф. Итса.

Кроме авиации, наши передвижения впрямую зависели от двух катеров – «Огней Енисея» и почтовой «Звездочки». Они поочередно сверху вниз и снизу вверх бороздили Енисей в пределах огромного района, останавливаясь, практически, везде, где есть хоть один человек, и в любое время суток. Темными осенними ночами берег будили шарящий луч и сирена, спускали крутой подрагивающий трап...

Пассажиров всегда было много, особенно, если катер шел «на низ» – в Туруханск. Люди ехали в районную больницу (почему-то всегда находился кто-то с аппендицитом), по паспортным делам, на районные конференции и сессии разного толка – партийные, советские, учительские. В дороге возникали важные для нас контакты с жителями района, и иногда они определяли планы и сроки наших передвижений внутри него.

Пространство для пассажиров на катерах часто бывало переполнено, и Рудольф, уступая место старым и слабым, иногда вынужден был по многу часов стоять, опираясь спиной на крутую узкую лестницу, ведущую на палубу. Из-за рева двигателей (особенно у «Огоньков», бывших прежде морским военным катером) и резкого ветра наверх поднимались только мужчины, чтобы покурить. В одном из таких переездов (их в 1958 г. было несколько; тот, о котором идет речь, – уже ближе к осени, ночной) произошел запомнившийся нам случай. Среди пассажиров в плохо освещенном трюме оказался человек, который сначала долго всматривался, а потом приблизился и спросил Рудольфа, когда и откуда он приехал в район. Мужчина тот – выходец из семьи вынужденных переселенцев в 1940-х годах из Эстонии – обратил внимание на «эстонский облик» Рудольфа (плащ и берет, видимо, тому способствовали) и понадеялся узнать от нового человека (всех «своих» переселенцы знали, хотя жили в разных поселках) что-либо о родных местах и близких, связь с которыми была потеряна. Рудольфу пришлось разочаровать его, но они несколько часов разговаривали, чаще обычного поднимаясь курить.

Рудольф был всегда естественен, и ему сопутствовала атмосфера открытости и дружества. Стремление помогать, брать на себя трудное было его жизненной установкой.

На Мадуйском озере (Полярный круг пересекает его ровно посередине) он включился в звено рыбаков-кетов (все – Серковы). Белыми, но очень холодными ночами (ночью волна меньше) они уходили неводить. Моторов тогда у рыбаков не было, и снасти, тару и улов везли на веслах порой 17–20 км. Рудольф, как более сильный, всегда греб. Но и сама неводьба требовала немалых усилий (сноровке он учился у кетов). Мужчины возвращались в чумы к утру и сразу валились спать. Как и все, Рудольф от усталости не мог есть, только выпивал кружку горячего черного (плиточного) чая. Превосходная рыба – чир, пелядь, сиг, – сваренная в котле на костре, ждала до вечера.

Рыбаки всерьез принимали помощь Рудольфа, она им была нужна. Рудольф (кто-то из стариков звал его Удоль) запомнился, и еще в 1975 г. приехавшие с ним на Мадуйское озеро студенты чувствовали ответную заботу и помощь местных жителей. А в 1958 г. мы, благодаря Рудольфу, получили надежный, из рук участника, этнографический, фольклорный и социологический материал. В сборе социологических данных роль Рудольфа всегда была первостепенной, как и в той сфере, что ныне именуется «связи с общественными организациями». Здесь он был в своей стихии. Об объеме и характере этой его деятельности теперь можно объективно судить. Некоторые его выводы были приняты и реализованы (в частности, перенос колхозного центра и служб из пос. Серково на Курейке на Мундуйское озеро и образование там поселка)[5]. А в 1958 г. на месте сегодняшнего поселка Мундуйка (Мадуйка), что на северном берегу озера, было только два дома и сарай с рыболовными снастями, бочками и ящиками.

В один из домов, где жил со своей дочерью Анной старик Лукьян Иванович Серков, мы и ввалились ночью, продрогшие и насквозь промокшие в неближнем пути (от Серково 25 км на барже по полноводной еще с весны Курейке и 14 км по раскисшей таежной дороге). Нас было 6–7 человек; среди них председатель Серковского сельского совета Константин Петров, работник Туруханского рыбозавода Михаил Рыбкин, фельдшер Валя, библиотекарь Юля. С некоторыми из них мы добирались вместе с самого Туруханска, другие стали попутчиками в Серково. К Лукьяну Ивановичу мы пришли уже добрыми зна-

[5] До недавнего времени закрытые докладные записки, адресованные в руководящие местные и центральные организации, опубликованы Институтом этнологии и антропологии РАН (см.: *Этнологическая* экспертиза. Народы Севера России. 1956–1958 гг. / Под ред. З. П. Соколовой, Е. А. Пивневой. М., 2004; *Этнологическая* экспертиза Севера. 1959–1962 гг. / Под ред. З. П. Соколовой, Е. А. Пивневой. М., 2005. В этих изданиях опубликованы четыре наши докладные, относящиеся к поездкам 1958, 1959, 1960 и 1961 гг.).

комыми. Хозяева восприняли наше ночное появление как радость, обогрели, обсушили, напоили чаем с лепешками. Анна поставила блюдо с дымящейся пелядкой. А потом наступил замечательный момент – Лукьяна Ивановича попросили рассказать что-нибудь из его баек военного времени. Из-за неграмотности и плохого зрения при формировании призывников в Канске его определили в стройбат. Там-то с ним и происходили веселые истории. Блестя хитрыми глазами, Лукьян Иванович с удовольствием демонстрировал ужас своего начальника, когда принес ему добычу – гусей, попавших в силки. Беда была в том, что гуси те оказались домашние, а ловушки он расставил на тропе, по которой они привыкли ходить к озерцу. В другом эпизоде Лукьян Иванович выразительно недоумевал, почему его ругали за то, что он позволил лошади пастись «в хлебе» (во ржи), в то время как вокруг не было «ни одной булки хлеба». Рассказы Лукьяна Ивановича Серкова, возможно, где-нибудь когда-нибудь всплывут уже в жанре фольклорных быличек. Не знаю, использовал ли какие-то из них в своем литературном творчестве Рудольф.

В ожидании переправы на другой берег озера, где были Большой и Малый заказники, а также засольный пункт, Рудольф сумел сколотить группу молодежи. Вечерами, сидя на складе на свернутых канатах и ящиках, беседовали (в основном Рудольф отвечал на самые разные вопросы) и пели народные и советские песни. Кеты все отличаются хорошим слухом. У Рудольфа он отсутствовал вовсе, но зато пел он очень громко – вместе со всеми и соло. Правда, песни его иногда казались странными, как, например, исполнявшаяся с придыханием и «страданием» жестокая «Из-за пары растрепанных кос...».

На берегу Мундуйского озера китаиста-Рудольфа ждал сюрприз в лице двух китайцев, сбежавших, как они объясняли, от Мао аж за Полярный круг. Рудольф был удивлен чрезвычайно (тогда китайцы по Сибири еще не бегали), но и китайцы обомлели, когда в запущенном засольном пункте, где они пластали и солили рыбу, там же и жили, появился молодой человек, обратившийся к ним по-китайски. Не берусь судить, как шли их беседы на китайском (Рудольф приезжал к засольщикам на лодке несколько раз), но людям показалось, что после них затруднения с русским языком у китайцев стали заметнее...

Об одном из них, Хуо Бао-чжане, позже доходили вести, что он женился на местной русской. А многие годы спустя я увидела его бюст в Выставочном зале Союза художников на Охте (где демонстрировались произведения красноярских художников). В подписи значилось, что Ли Бао-джан – лучший засольщик Туруханского рыбзавода. Об этом я успела рассказать Рудольфу...

Д. Г. Савинов

РУДОЛЬФ ФЕРДИНАНДОВИЧ ИТС И КАФЕДРА ЭТНОГРАФИИ ЛГУ (до 1984 г.)

Круг научного и личного общения Рудольфа Фердинандовича Итса – как ученого, организатора науки, заведующего кафедрой этнографии и антропологии ЛГУ, писателя, общественного деятеля и просто хорошего человека – был очень широк. Наверное, многие могли бы написать о нем свои воспоминания, дополняющие и по-разному освещающие этот образ, ибо Рудольф Фердинандович, начиная со своего экзотического имени, которое легко запоминалось и говорило о чем-то необычном и интересном, был не похож на других – от природы талантливый, общительный, энергичный, всегда готовый прийти на помощь, в то же время решительный и деловитый, одинаково открытый людям, независимо от их социального статуса и положения.

Нас связывала с Р. Ф. Итсом многолетняя, почти ежедневная работа на кафедре этнографии и антропологии ЛГУ, которая открылась на историческом факультете в 1968 г. Рудольф Фердинандович предоставил мне возможность работать на ней; он был первым, кому я позвонил и сообщил о рождении своего сына; именно он в 1987 г. выступал оппонентом на защите моей докторской диссертации в Новосибирске, хотя к тому времени я уже ушел с кафедры и сама тема диссертации была ему недостаточно близка. Вообще, в моих воспоминаниях о Р. Ф. Итсе, много моментов личного характера, о которых вряд ли здесь уместно говорить. Поэтому хотелось бы рассказать не столько о Рудольфе Фердинандовиче (хотя, конечно, в первую очередь именно о нем!), сколько о кафедре этнографии, которую он создал и которая, несомненно, была его лучшим произведением.

Впервые я увидел Р. Ф. Итса около вахты на служебном входе в Кунсткамеру в мае 1968 г. Тогда еще продолжалась дискуссия, где открывать кафедру этнографии – на географическом или историческом факультете? Решили, и совершенно правильно, что на историческом. Р. Ф. Итс начал подбирать ее сотрудников. Я пришел к нему практически с «улицы» (работал тогда временно в камералке Красноярской экспедиции, которая находилась в Первобытном отделе Эрмитажа, и одновременно в кочегарке Зоологического института, рядом с Кунсткамерой), но за плечами у меня были археологические экспедиции, в том числе и в должности начальника отряда, несколько печатных работ, армия. Насколько я знаю, до этого обо мне, как о возможном кандидате в со-

© Д. Г. Савинов, 2008

трудники новой кафедры, с Р. Ф. Итсом говорили Сергей Григорьевич Кляшторный, с которым мы были на Енисее в экспедиции 1967 г., и (через Люсю Иванову, раньше меня окончившую кафедру археологии) Илья Иосифович Гохман.

Рудольф Фердинандович сбежал по лестнице в светло-сером костюме и белой рубашке, с галстуком (он всегда предпочитал серые или серо-голубые костюмы, с галстуком), протянул руку: «Итс». Я кое-как ему рассказал, что работал в археологических экспедициях в Туве и на Енисее, всегда интересовался этнографией и, если мне дадут время на подготовку, могу читать курс по этнографии Сибири. Выслушав меня, Р. Ф. Итс сказал приблизительно следующее: «Ты (он всегда говорил всем "ты". – *Д. С.*) слишком заикаешься (что было действительно так, только лекции потом меня окончательно излечили) и поэтому мне не подходишь... Впрочем, давай встретимся здесь же завтра». На завтра повторилось все то же самое, но, видимо, что-то за это время существенно изменилось. Р. Ф. Итс был настроен весьма решительно и буквально через несколько минут, помимо «Этнографии Сибири», я согласился читать целый букет других курсов, в том числе «Этнография Средней Азии» и «Методика полевых этнографических исследований», о которых до этого не имел никакого представления.

Первый семестр кафедра этнографии и антропологии начала работать в полном составе: заведующий кафедрой исполняющий обязанности профессора Р. Ф. Итс, ассистенты А. В. Гадло и Д. Г. Савинов (этнография), 0,5 ставки доцента (по совместительству) И. И. Гохман (антропология). Секретарем кафедры стала Валентина Ефимовна (к сожалению, не помню ее фамилию). То, что среди преподавателей кафедры, читавших лекции по этнографии, не было ни одного профессионального этнографа (Р. Ф. Итс по базовому образованию – китаист, Александр Вильямович Гадло и я – археологи) – да и откуда их было взять, если этнографическое образование в Ленинграде прекратилось в 50-е годы, – конечно, снижало информационный и методический уровни лекционных курсов. Однако, это было хорошо, так как не было излишне узкой специализации, изначально стимулировался комплексный подход к анализу этнографических источников, через знание своего, более знакомого материала помогало оттенить значение и смысл этнографии. По сути дела, мы, во всяком случае А. В. Гадло и я, вместе со студентами (может быть это и не было заметно) учились этнографии, что, несомненно, повышало уровень нашей ответственности и радость от новизны преподаваемого материала. Особенно это помогало при чтении курса «Основы этнографии», где такая широкая подготовка необходима.

К моменту открытия кафедры Р. Ф. Итс уже защитил докторскую диссертацию, но еще не получил звание профессора, что, по-моему, его несколько сковывало. На историческом факультете ЛГУ он был человеком новым, и отно-

шение к нему и вновь открытой кафедре со стороны старых преподавателей было слегка настороженным. Мой прежний научный руководитель, человек совершенно иного склада, Михаил Илларионович Артамонов, когда-то возглавлявший объединенную кафедру археологии и этнографии, относился к нему с уважением, но соблюдая определенную дистанцию. Мое сближение с Рудольфом Фердинандовичем он, судя по всему, воспринял негативно. Из числа наиболее близких тогда Р. Ф. Итсу на факультете людей, с которыми его связывали, скорее всего, прежние университетские годы, следует назвать В. Н. Филиппова (проректора по вечернему и заочному обучению), Г. Л. Курбатова (заведующего кафедрой истории средних веков), М. О. Малышева (доцента кафедры истории искусств). Могу судить об этом по тому, что, помимо всего прочего, расположение этих людей распространялось и на нас, ближайших сотрудников Р. Ф. Итса по кафедре. Безусловно, поддерживал все его начинания декан факультета Владимир Васильевич Мавродин. Однако очень скоро общественная активность и обаяние Р. Ф. Итса сыграли свою роль, и он стал одним из наиболее уважаемых и признанных профессоров исторического факультета. Так продолжалось и позже, когда деканом факультета стал Виктор Анатольевич Ежов.

На первых порах у кафедры своего помещения не было. Мы встречались и проводили заседания прямо в коридоре, чаще всего именно там, где сейчас находится кафедра антропологии и этнографии (ауд. 92). В этом совпадении есть какая-то предопределенность. Затем для кафедры выделили помещение напротив, где сейчас находится кафедра исторического регионоведения (ауд. 77). Там она и просуществовала довольно длительное время.

С самого начала организация работы кафедры была четко продумана Р. Ф. Итсом. Были определены сферы научных интересов и соответственно лекционные курсы (у Р. Ф. Итса – все, что касается зарубежной этнографии, в первую очередь зарубежная Азия; у А. В. Гадло – Кавказ и этнография русских; у меня – Сибирь и Средняя Азия). К этому добавлялись другие общие и специальные курсы. Всю педагогическую нагрузку по этнографии на кафедре мы осуществляли втроем. И. И. Гохман вел все занятия по антропологии. С самого начала Рудольф Фердинандович поручил мне договориться с кем-то в Академии художеств, где я еще раньше учился, об изготовлении настенных карт – копий этнографических карт из только что вышедшего «Атласа народов мира», что и было сделано. Студентами из Академии художеств вручную были изготовлены 10 больших этнографических карт для всех основных лекционных курсов. Насколько я знаю, некоторые из них сохранились и используются на кафедре до сих пор. Большое внимание Р. Ф. Итс уделял курсу «Введение в этнографию», который он разработал, читал на I курсе, сразу погружая студентов в самое интересное и важное, что было, по его мнению, в этнографической науке. Наверное, во многом благодаря этому, на моей памяти не было

случаев перехода студентов после I курса с кафедры этнографии на другую, как часто случается в настоящее время.

Уже в первом учебном плане был поставлен курс «Региональная этнография», который читался (как бы вне учебной программы) сотрудниками Кунсткамеры, выборочно по основным этнографическим регионам. Это значительно расширяло этнографические познания студентов и, что не менее важно, персонифицировало для них ту или иную область этнографии. В 1972 г. на базе кафедры была успешно проведена первая Всесоюзная студенческая этнографическая конференция, собравшая большое количество участников из различных регионов страны. Все это было сделано без промедления, в очень короткий срок и, несомненно, способствовало утверждению кафедры под руководством Р. Ф. Итса в качестве одного из ведущих центров этнографического образования в стране.

На одной из книг, подаренных в те годы Рудольфу Фердинандовичу (точно не помню кем, скорее всего, Г. Е. Марковым), было написано: «Кормчему нового этнографического корабля с пожеланием счастливого плавания!». Сейчас, уже через много лет, могу сказать, что Р. Ф. Итс был замечательным заведующим кафедрой. За долгие годы его руководства (а я могу судить об этом с 1968 до 1984 г.) на кафедре не было ни одного заметного конфликта, всегда царила доброжелательная, непринужденная и в то же время деловая обстановка. Конечно, этим мы были обязаны в первую очередь ему. Очень характерным было само каждое появление Р. Ф. Итса на кафедре. Слышно было его еще издалека, когда он в коридоре, на ходу, решал какие-то вопросы; потом распахивалась дверь, в дверях появлялся Итс, в расстегнутом пальто, иногда даже в шапке (если зимой), сдвинутой немного набекрень. «Ну, здра-а-авствуйте!» – нараспев говорил он. И от этого обращения сразу создавалась какая-то уютная, чуть ли не домашняя обстановка, как будто мы все его ждали (а в общем-то, так оно и было) и вот он пришел. Р. Ф. Итс усаживался в свое любимое кожаное кресло, закуривал, клал перед собой пачку сигарет («Можно, Рудольф Фердинандович?») и начиналось обсуждение кафедральных дел. Часто это происходило спонтанно, без какого-либо назначенного заседания, просто, когда в этом возникала необходимость.

Постепенно кафедра обрастала новыми кадрами. Появились Надежда Николаевна Цветкова, специализировавшаяся у И. И. Гохмана по антропологии; Борис Петрович Шишло, которого я знал еще по Академии художеств, бывший сначала аспирантом Р. Ф. Итса; Лидия Петровна Лисненко, пришедшая с кафедры «истории средних веков», удивительная красавица и умница, занимавшаяся расшифровкой миштекских рукописей и ставшая настоящей хозяйкой кафедры. Она безукоризненно и точно выполняла всю «бумажную работу» на кафедре, спорила с Р. Ф. Итсом и называла его ласково «Шефуля», после его кончины перешла работать в Кунсткамеру. К сожалению, подготовив

ряд высокопрофессиональных антропологов, среди которых заведующий отделом антропологии МАЭ Валерий Иванович Хартанович и директор Кунсткамеры Юрий Кириллович Чистов, прекратил преподавание на кафедре И. И. Гохман. С тех пор, несмотря на то, что сохранились все прежние курсы, настоящей специализации по антропологии на кафедре, по-моему мнению, нет.

В пору своего расцвета (середина 70-х годов XX в.) штатный состав кафедры, не считая аспирантов и стажеров, насчитывал 6–7 человек. Р. Ф. Итс любил проводить на кафедре праздники, всегда находился во главе стола, говорил тосты, рассказывал всяческие истории про известных и нам совершенно не известных («Как! Неужели не знаешь?») людей. Часто здесь обсуждались и весьма серьезные вопросы, с которых в таких случаях начинался разговор, после чего Рудольф Фердинандович распределял нужные поручения и снова переходил к основной части «заседания». Все это было очень искренне, интересно и создавало атмосферу взаимного доверия и сопричастности к одному общему и важному делу.

Отношения Р. Ф. Итса со студентами – совершенно особая тема, где все его человеческие качества проявлялись особенно рельефно. Думаю, что, если бы ему вдруг пришлось выбирать между нами и студентами, он, наверное, выбрал бы студентов, так как любил их, звал всех по фамилиям и на «ты», был доступен и доброжелателен, когда было нужно, всегда приходил на помощь.

Начиналось это с первого собеседования при приеме на кафедру. Как правило, его проводили Р. Ф. Итс (всегда сидел посередине), А. В. Гадло и я. Их было очень много, этих бесед, которые проходили индивидуально, с каждым абитуриентом и будущим выпускником кафедры. Позволю себе вспомнить только один эпизод, когда на вопрос Рудольфа Фердинандовича: «Фамилия?», очень хорошенькая девочка скромно ответила – «Рудик». И тут он так искренне и громко расхохотался, что вместе с ним рассмеялись и все, в том числе и не понимающая, отчего ее фамилия вызвала такое всеобщее веселье, абитуриентка. А дело в том, что именно так – Рудик – называли Итса его самые близкие люди. «Берем!» – сказал Р. Ф. Итс. А через несколько лет, когда Оля Рудик закончила кафедру и вышла замуж, мы отмечали это событие в столовой Ленфильма на Кировском проспекте, и опять ее напутствовал Рудольф Фердинандович Итс.

Обычный вопрос: «А ты знаешь, что у такого-то (такой-то) то-то и то-то? Надо что-то делать». И он действительно делал, не требуя благодарности и относясь к этому как к само собой разумеющемуся. Вместе с тем он был достаточно требователен и строг, а иногда мог и «разгневаться» по какому-либо поводу, но ненадолго. Он очень ценил чувство собственного достоинства у студентов, не терпел списывания, особенно в курсовых работах. Я не помню случаев, когда студентов вызывали и при всех распекали на кафедре, принима-

ли какие-либо меры административного воздействия к нарушителям и т. д. Подобные дела решались раньше и до кафедры не доводились. Таким же неформальным, уважительным и благодарным было отношение студентов к Р. Ф. Итсу, которые между собой называли его запросто – «папа Итс».

В немалой степени этому способствовало и внекафедральное общение со студентами. Так, я помню, как Рудольф Фердинандович водил нас всех (и преподавателей, и студентов) на Пасху в Никольский собор, куда свободно пускали только старушек, а всех остальных – по специальным, из Смольного, пропускам. Он достал эти пропуска (для всей кафедры!), и мы смогли провести здесь, правда, на хорах, всю пасхальную ночь. По курсу «Методика полевых этнографических исследований» мы выезжали на практику со студентами в Юкки обмерять мой (точнее тогда – моих родителей) большой деревянный дом (сгорел в 1996 г.). Сама задача обмера и составления плана (по азимутам!) этого занесенного снегом дома зимой была достаточно эфемерна. Но пока замерзшие студенты возились с планшетом и миллиметровкой, в тепло натопленном доме под руководством Р. Ф. Итса накрывался стол и, когда приготовления заканчивались, за него усаживались все – иногда очень тесно, буквально «друг на дружке». Как всегда вел «заседание» Р. Ф. Итс, говорил тосты за этнографию, за кафедру, за «тех, кто не с нами», и т. д. Уходили уже поздно вечером, в темноту, по скрипучему снегу. К сожалению, такие своеобразные «репетиции» экспедиции проводились не часто, но как важен был каждый такой совместно проведенный день.

В летние месяцы Р. Ф. Итс всегда выезжал в экспедиции: в Якутию и на Кавказ, в Туву и на Чукотку, в Среднюю Азию и на Алтай, где студенты кафедры проходили этнографическую практику. Трижды он приезжал ко мне на Алтай (1969, 1970, 1973 гг.), и каждый раз это было «знаковым» событием, отложившим отпечаток на весь полевой сезон. Непосредственно полевой этнографической работой Рудольф Фердинандович не занимался, этнографические коллекции не собирал; главным образом, его интересовали люди, характеры, различного рода ситуации, возникавшие в той или иной этнической среде. Во время нахождения в экспедиции он всегда рассказывал студентам разнообразные истории, действительные и вымышленные, некоторые из которых потом становились сюжетами его рассказов и повестей. Так, я никогда не забуду, как в конце сезона 1970 г. на берегу Оби, сидя у огромного поваленного дерева, которое поджигалось и использовалось в качестве вечернего костра, мы слушали его рассказ об Айталине, девушке с золотыми волосами, храбром монгольском юноше и злом шамане (у Итса всегда противопоставлены хорошие и плохие персонажи. – *Д. С.*). Сюжет рассказа, который шел с продолжением несколько дней («А что дальше, Рудольф Фердинандович?»), основывался на реальных находках, которые были сделаны самими слушавшими его студента-

ми во время раскопок Осинкинского могильника (были использованы и разные типы наконечников стрел, и накладки лука монгольского типа, и лазуритовые подвески, и нагрудник из зеленого шелка, и сопроводительные захоронения собак в одном из погребений). Позднее этот рассказ был опубликован Р. Ф. Итсом под названием «Алтайская легенда» (1974 г.). В экспедиции на южном Алтае он рассказывал студентам Горно-Алтайского пединститута, которые также проходили практику в моем отряде, историю Чингиз-хана (прямо по «Сокровенному сказанию», которого, естественно, у него с собой не было), чем вообще привел их в полный восторг.

Еще более чудесным было появление Р. Ф. Итса в 1969 г. Тогда с небольшой группой студентов, в числе которых после окончания I курса был Валериан Александрович Козьмин (ныне заведующий кафедрой антропологии и этнографии СПбГУ), по «наводке» сотрудника Бийского музея Б. Х. Кадикова, я забрался в один из самых глухих уголков Горного Алтая – таежный поселок Уожан, еще дальше за Чемалом, где в свое время отбывала ссылку жена Михаила Ивановича Калинина. Добирались мы туда два дня, пешком, какими-то горными тропами, через болота и, наконец, поставили лагерь на высокой террасе, за речкой, несколько в стороне от Уожана. Жили мы там довольно тихо, немножко занимались этнографией, немножко копали какие-то разрушенные ограды (эпохи бронзы?). Это уже потом, за хребтом, на Эдигане, начнутся большие археологические работы, связанные со строительством Катунской ГЭС.

И вот однажды, когда уже стемнело, а мы (всего 6 человек!), как всегда, сидели у костра, снизу со стороны поселка послышались шаги. Я направил туда фонарь. «Уберите свет!» – раздался знакомый голос, и через минуту перед нами предстал Рудольф Фердинандович, в том же костюме, с чемоданчиком, как будто только вчера расстались. В чемоданчике у него были бутылка какого-то вина и, по-моему, пирожные. Как он узнал о нашем местонахождении и, главное, как сумел добраться до нас (это в костюме и с чемоданчиком!), остается для меня загадкой... Утром я проснулся очень рано и, выглянув из палатки, увидел, что Р. Ф. Итс уже развел костер и варит в котле кашу. «Буди всех», – сказал он, – «скоро пойдем». «Куда?» – спросил я, не понимая. «К людям», – уверенно ответил он, – «хватит здесь сидеть». Действительно, через какое-то время мы гуськом, во главе с ним отправились в Уожан. По пути нам попался застрявший трактор «Беларусь», возле которого ходил тракторист, явно расстроенный и не знавший, что делать. «Итс» – протянул ему руку Рудольф Фердинандович. Тракторист почтительно пожал ее, по-видимому, уже совсем недоумевая, как мог появиться здесь в такую рань человек в костюме, да еще с такой «марсианской» фамилией – Итс. «А ну, давайте помогать, – распоряжался Р. Ф. Итс, – ты здесь, ты там. Взяли!» Совместными усилиями мы выта-

щили трактор и вошли в Уожан уже вместе с трактористом, гордо возглавившим наше шествие и доставившим нас прямо к своему дому. А дальше хозяйка побежала в магазин, тут же был накрыт стол, у Итса с хозяином – водителем трактора нашлись какие-то общие знакомые из ссыльных в Ленинск-Кузнецке. Так мы просидели в этом доме до вечера и снова также гуськом отправились в свой лагерь. Так закончился этот замечательный поход «к людям», и, хотя в нем не было никакой этнографии, весь этот день, благодаря Рудольфу Фердинандовичу, был наполнен каким-то удивительным чувством сопричастности к семье, условиям жизни этого тракториста, а через это – и к другим жителям поселка Уожан, на окраине которого мы тихо жили все время. А потом очень скоро Р. Ф. Итс уехал, также неожиданно, как и появился, от нас дальше, в Якутию.

Помимо студентов, на кафедре всегда было несколько стажеров и аспирантов. Обычно они приезжали оттуда, где до этого побывал в экспедиции Р. Ф. Итс. И это тоже была одна из сторон его научно-организационной работы. Среди этих аспирантов можно выделить блистательную плеяду молодых исследователей из Якутии: Платон Слепцов, Роза Семенова (Бравина), Катя Дьяконова (Романова), Федя Васильев. Все они до этого были учениками А. И. Гоголева, который также проходил у нас стажировку. Кроме безвременно погибшего Феди Васильева, они защитили сначала кандидатские, а затем и докторские диссертации и стали ведущими специалистами – этнографами и организаторами науки в Республике Саха (Якутия). Крупными исследователями и докторами наук стали А. М. Сагалаев (мировоззрение тюркских народов Сибири) и Л. И. Шерстова (тюрки и русские Сибири, XVII – начало XX вв.).

Пожалуй, самым необычным аспирантом кафедры был известный тувинский писатель М. Б. Кенин-Лопсан, фигурирующий под тем же именем в одной из ранних этнографических повестей Р. Ф. Итса «Стрелы немой скалы», впоследствии также доктор исторических наук и Главный шаман Тувы. Тема его кандидатской диссертации – «Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства». По этому поводу на кафедру пришло возмущенное письмо из Тувинского обкома партии, что мы всячески искореняем шаманство, как «опиум для народа», а вы, в своем университете, обучаете и пропагандируете этих шаманов. Р. Ф. Итс, не долго думая, переправил это письмо вместе с диссертацией в Новосибирск академику Алексею Павловичу Окладникову, которого тогда называли «шефом Сибири». Он работу принял, оценил и опубликовал отдельной книжкой, под редакцией моей и А. М. Сагалаева (издана в 1987 г.). На этом отношения с Тувинским обкомом партии по поводу диссертации М. Б. Кенин-Лопсана закончились.

Следует отметить, что при всем своем партийном образе жизни, который, к счастью, оставался за стенами кафедры, Р. Ф. Итс всегда был совершенно

vk.com/ethnograph

честен в оценке той или иной работы. Так, именно он, а никто другой, написал развернутое предисловие к книге Л. Н. Гумилева «Этногенез и биосфера Земли», уже отданной на поругание, и тем самым первым способствовал ее выходу в свет (1990 г.). Среди его друзей, приходивших на кафедру, был Б. Вахтин, много раз Итс тепло отзывался, как о близком ему человеке, о писательнице Вере Пановой. Зная трагическую судьбу родителей Рудольфа Фердинандовича (оба репрессированы почти одновременно в 1937 г., а дети после ареста размещены в разных детских домах), можно думать, что и этот круг знакомств был для него не случайным. Но это еще одна, наименее мне известная, сторона его жизни.

Меня вообще всегда удивляло, как в Р. Ф. Итсе сочетаются, дополняют друг друга и дают о себе знать и детдомовское военное детство, и комсомольско-партийная юность, верность которой он совершенно искренне сохранял на протяжении всей жизни, и творческая зрелость всесторонне одаренного человека. Он вполне естественно и свободно обращался со всеми на «ты», и было трудно понять, откуда пришла эта привычка – то ли от детдомовского прошлого, то ли от партийного настоящего. Впрочем, как мы сейчас знаем, в принципе, одно не противоречит другому.

Удивительная черта характера Р. Ф. Итса, уже отмеченная многими, писавшими о нем, которая была выражением его жизненной позиции, – это готовность оказывать любую помощь людям. Причем он и не ждал, когда его начнут просить (хотя, конечно, учитывая его положение и статус, это бывало довольно часто), но и сам вызывал человека на разговор, выяснял, какие имеются трудности и предлагал свою помощь. И в оказании ее делал все от него зависящее, всегда оставаясь человеком своего слова. Думаю, что многие испытали на себе эту удивительную черту характера Рудольфа Фердинандовича.

Помимо непосредственной работы в качестве заведующего кафедрой, Р. Ф. Итс занимал ряд ответственных должностей в ЛГУ. Все они так или иначе были связаны с работой с людьми (председатель профкома университета, ответственный секретарь центральной приемной комиссии и др.) Много усилий Итс приложил к тому, чтобы на историческом факультете был открыт Специализированный Совет по защитам кандидатских диссертаций по специальностям «археология, этнография, искусствознание», и стал его первым председателем. Этот совет функционировал на факультете многие годы, дал путевку в жизнь многим молодым талантливым специалистам – археологам, этнографам, искусствоведам. К сожалению, в результате проводимых сейчас реформ он, кажется, прекратил свое существование.

Но, пожалуй, самой главной, неосуществленной мечтой Р. Ф. Итса было создание Этнографической службы в СССР, с тем, чтобы в административных

органах во всех национальных районах страны работали этнографы-специалисты, корректирующие применение союзного законодательства, наблюдающие за соблюдением обычного права, сохранением этнических традиций, предотвращающие различного рода конфликты на национальной почве и т. д. Одновременно это помогло бы решить уже тогда остро стоявшую проблему распределения студентов кафедры этнографии, которые должны были готовиться к такого рода практической деятельности. Соответствующие предложения Р. Ф. Итс разработал и неоднократно отправлял в Совет Министров СССР и даже, насколько я знаю, лично Председателю Совета Министров Алексею Николаевичу Косыгину, но не получил ответа. А как это могло пригодиться в последующие 90-е годы! Вообще, я думаю, что если бы был жив Рудольф Фердинандович, то отношения с его родной республикой – Эстонией (а уж он, конечно, не остался бы в стороне) во многом могли складываться иначе.

В 1983 г. Р. Ф. Итс принял на себя руководство Ленинградской частью Института этнографии АН СССР (Кунсткамера), сохранив за собой заведование кафедрой этнографии в ЛГУ. Основное место его нахождения переместилось в МАЭ. На кафедре он стал бывать значительно реже, только по своему расписанию. В 1984 г. я перешел на работу в Ленинградское отделение Института археологии (ЛОИА). Когда я рассказал ему об этом решении, он был откровенно расстроен, но ему не препятствовал. Более того, мы вместе ходили к недавно назначенному новому декану исторического факультета Игорю Яковлевичу Фроянову и Р. Ф. Итс помогал мне аргументировать это решение.

Такова была кафедра этнографии и антропологии ЛГУ, которую обычно называли просто «кафедрой Итса». Нам всем – и тем, кто работал, и тем, кто учился тогда на этой кафедре, – исключительно повезло, что был в нашей жизни такой человек – Рудольф Фердинандович Итс. Сам Р. Ф. Итс – крупный, широкоплечий, с прямо и гордо посаженной головой, твердым подбородком и серыми спокойными глазами – мне всегда чем-то напоминал образ Михайло Васильевича Ломоносова. И сейчас, когда я, как всегда, прохожу по Менделеевской линии, там, где установлен памятник Ломоносову, удивительно похожий на Р. Ф. Итса, и именно в том самом месте, где он обычно ждал свою жену Галину Геронтьевну, работавшую на филологическом факультете, я ловлю себя на том, что обращаюсь к нему и говорю: «Здравствуйте, Рудольф Фердинандович!».

Э. Д. Фролов

РАНО ПРЕРВАННАЯ ДРУЖБА: ПАМЯТИ РУДОЛЬФА ФЕРДИНАНДОВИЧА ИТСА

Мое знакомство с Рудольфом Фердинандовичем Итсом относится к самому концу 60-х годов прошлого столетия. В ту пору он был занят созданием (или воссозданием) на историческом факультете Ленинградского университета кафедры этнографии. Естественно, Итс часто появлялся на факультете, а когда образованная им кафедра разместилась в одной из аудиторий в самом начале истфаковского коридора, наискосок от старого помещения нашей кафедры (т. е. кафедры истории древней Греции и Рима), мы стали часто встречаться.

Впечатление от фигуры и личности Р. Ф. Итса было достаточно сильным. Он был приземист, крепко сложен, от него веяло силой физической и силой характера. Мы, старожилы исторического факультета, узнали постепенно о том, что родом он был из Прибалтики, из Эстонии, его родители были интернационалистами, а потому в свое время репрессированы, а он тоже вдоволь хлебнул лиха. По образованию Итс не был историком. Если не ошибаюсь, он окончил восточный факультет и на историческом факультете был чужаком, но он легко входил в контакт с людьми. Сталинские репрессии не помешали ему остаться убежденным коммунистом, и он без особого труда добился уважительного к себе отношения в партийных кругах. Говорили, что новую кафедру он создал при прямой поддержке Василеостровского райкома партии. Он заботливо обустроил ее, сформировал штат необходимых сотрудников, которые теперь чтут его память как своего родоначальника.

В качестве заведующего кафедрой этнографии Р. Ф. Итс вошел в состав Ученого совета исторического факультета ЛГУ, и я помню, как настороженно поначалу члены совета отнеслись к нему. Он обладал зычным голосом, смело вступал в дискуссии и в спорах нередко допускал употребление лексики, которую тогда (о, старые времена!) считали ненормативной. Речь идет не о недозволенных в обычном смысле слова выражениях, а о словах, заимствованных из лагерного обихода. Так, он легко мог сказать – и этим шокировал академическую элиту – что такое-то предложение есть просто *туфта*. А когда он голосовал, то спускавшийся по правой руке рукав пиджака обнажал большую татуировку (если память мне не изменяет, какое-то имя, кажется «Коля»). Но постепенно мы привыкли к некоторым крутым сторонам его поведения. Стало

© Э. Д. Фролов, 2008

ясно, что новый наш товарищ не только наделен большим житейским опытом, но и достаточно образован и умен, а его участие в работе Ученого совета оказывается весьма полезным.

К сожалению, я не помню, как именно я сблизился с ним. Возможно, этому содействовало неожиданное для меня обстоятельство. Как-то (дело было в 1982 г.) он появился в дверях нашей кафедры, держа за руку девушку, как оказалось, приятельницу моей дочери Ольги. Это была его падчерица, ее звали Саша Виноградова, и она вместе с Ольгой занималась на подготовительных курсах, а в тот год поступила на исторический факультет. Итс представил мне ее и напутствовал примерно такими словами: «На кафедре античной истории ты сможешь приобрести действительно солидные знания. Занимайся здесь, и все будет в порядке». Девушка осталась и на самом деле оказалась неплохой «античницей». Ее интересовала в особенности история культуры, и по окончании университета она поступила на работу в музей истории города в Петропавловской крепости.

По-видимому, эта история сблизила нас, и скоро мы перешли на «ты» и стали называть друг друга по именам. Для Рудольфа Фердинандовича это было нетрудно, а для меня непросто, так как я нелегко схожусь с людьми. Я в своей жизни на истфаке на «ты» говорил разве что еще с двумя или тремя людьми, не более.

Р. Ф. Итс вкладывал всю душу в созданную им новую кафедру. Благодаря ему она обустроилась, обрела необходимые экспонаты, в том числе и столь необходимые для этнографов-антропологов черепа. В ту пору, в 1970–1980-е годы, было принято устраивать в апреле ко дню рождения В. И. Ленина субботники для уборки помещения. Мы иногда заглядывали к этнографам и наблюдали, как они отмывали в очередной раз в мыльной воде принадлежавший им жутковатый реквизит.

По окончании субботников обычно устраивалось застолье, и в случае необходимости мы снабжали друг друга стаканами и другими необходимыми предметами. Не могу в этой связи не вспомнить один занятный эпизод. У Итса был молодой сотрудник, подававший большие надежды. Отправили его на стажировку в Париж, а он там взял, да и остался. Тогда это было не частое явление, и, конечно, оно вызвало соответствующую реакцию на факультете и на кафедре Р. Ф. Итса. Как сейчас помню: был яркий солнечный апрельский день. Мы вымыли на нашей кафедре окна, вытерли пыль, накрыли на стол и тут оказалось, что нехватает одного стакана. Я пошел к Итсу, открыл дверь и был поражен: за длинным столом сидели одетые в черное (как мне тогда показалось) преподаватели-этнографы, а во главе стола мрачно восседал, тоже в черном костюме, сам заведующий. Я понял, что происходит что-то неладное, пробормотал извинения и попятился к двери, но он мрачно и повелительно сказал: «Сядь с нами и выпей в связи с общей бедой». Лично я не переживал по поводу

сбежавшего сотрудника, а потому участия в этой тризне мне показалось очень даже забавным.

Но были и другие поводы для общения, более серьезные и важные. Приближалось время очередной партийной конференции университета. Она должна была проходить в Таврическом дворце. Я был одним из делегатов, и Р. Ф Итс предложил мне выступить на этой конференции с речью в защиту редких специальностей, в защиту так называемых малых кафедр, к числу которых на историческом факультете относились в ту пору и наша, и его кафедры. Я согласился, но выразил сомнение, что руководство университетское и партийное и в самом деле предоставит мне слово. Однако Итс сказал, чтобы я по этому поводу не беспокоился. И действительно, он добыл для меня место в ряду выступавших. Конечно, мое выступление было всего лишь эпизодом в той непростой борьбе за существование, которую мы – представители дисциплин редкостных, но, как считалось, не актуальных – временами должны были вести. Но я упоминаю об этом факте, потому что он хорошо рекомендует Итса как истинного универсанта, понимавшего смысл и значение специальных исторических занятий.

От серьезного я вновь перейду к более легкому и занимательному. Как-то после заседания Ученого совета Р. Ф. Итс остановил Г. Л. Курбатова (византиниста, тогда заведовавшего кафедрой истории средних веков) и меня и пригласил зайти с ним в какое-нибудь веселое место и отметить присужденную ему премию. Разумеется, мы согласились, и втроем двинулись через Дворцовый мост, в конце которого Итс решительно свернул направо к ресторану-поплавку, стоявшему тогда у набережной напротив Адмиралтейства. Вошли в это милое заведение, и Итс с порога громко обратился к девице, сидевшей в глубине за стойкой: «Людочка, мы люди старые, новых веяний не понимаем, ты дай нам бутылку чистого коньяка». В ту пору действовало какое-то ограничение на спиртное, и коньяк подавали только с кофе, рюмками, хотя иногда, как например, в «Севере», особо решительным гостям могли подать и целый кофейник коньяка. «Откуда ты знаешь, что она Людочка? Ты что, знаком с ней?» – спросил я Итса. «Нет, никогда ее до сих пор не видел, но уверен, что родовое имя буфетчиц – Людочка». Так он и обращался к ней в течение всего вечера, и она послушно выполняла его повеления. Мы провели чудесный вечер, разговаривая о всякой всячине. А по утру узнали, что ночью на Неве поднялось волнение, поплавок перевернуло, после чего здесь нового ресторанчика уже не устраивали. Столь роковым оказалось для этого злачного места посещение его тремя членами Ученого совета во главе с решительным главой кафедры этнографии!

Вообще, на мой взгляд, Р. Ф. Итс был на редкость полноценным человеком – настоящим мужчиной, отличным организатором и, несомненно, круп-

ным ученым. Кстати, он много написал, и я всегда с уважением принимал от него дары – новые издания его книг, среди которых были и популярный очерк о Кунсткамере, и замечательное введение в научную этнографию, и увлекательно написанные художественные очерки о жизни народов Крайнего Севера и Востока.

Р. Ф. Итс рано окончил свой жизненный путь. От природы он был человеком сильным, но полнокровным, страдал от повышенного артериального давления, но не берег себя в должной мере. В 1990 г. он согласился полететь на Дальний Восток, чтобы оппонировать по одной из диссертаций, и это предприятие, от участия в котором его отговаривали, кончилось катастрофой: он умер от инсульта еще во время полета. Год спустя, представляя исторический факультет в университетской комиссии по присуждению премий за научные достижения, я смог отдать последний долг памяти покойного друга: по решению нашего факультета профессор Рудольф Фердинандович Итс за свои научные труды посмертно был удостоен первой университетской премии.

Заканчивая эту небольшую статью, я хочу выразить чувство, оставшееся в моей душе после неожиданной смерти Р. Ф. Итса, – горечь от осознания того, как рано прервалась моя дружба с этим замечательным человеком.

ВОСПОМИНАНИЯ О РУДОЛЬФЕ ФЕРДИНАНДОВИЧЕ ИТСЕ

24 октября 2003 г. в рамках научно-практической конференции «Культура и менталитет населения Сибири», проводившейся Санкт-Петербургским государственным университетом, Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Российским этнографическим музеем состоялось заседание Ученого совета МАЭ РАН, посвященное 75-летию со дня рождения профессора Рудольфа Фердинандовича Итса. На нем его друзья и коллеги поделились своими воспоминаниями о Рудольфе Фердинандовиче. Прозвучали рассказы о его научной, педагогической и популяризаторской деятельности, а также о человеческих качествах этого выдающегося этнографа.

Настоящая публикация представляет собой расшифровки аудиозаписей выступлений Софьи Александровны Маретиной, Ильи Иосифовича Гохмана и Елены Владимировны Ивановой.

© С. А. Маретина, И. И. Гохман, Е. В. Иванова, 2008

С. А. Маретина:

С Рудольфом мы общались в основном в Кунсткамере, хотя я знала его раньше, в период учебы в школе и университете, но я мало что помню... Сейчас уже немного осталось людей, которые помнят Рудольфа молодым – стройным, обаятельным блондином. Это был высокий тоненький мальчик, с копной великолепнейших белокурых волос. Девочки просто ходили вокруг и ловили его улыбку – вот таким он мне представлялся в университете.

Одно из моих первых впечатлений о нем относится еще к студенческим временам, когда Рудольф Фердинандович только что окончил восточный факультет ЛГУ и какое-то время работал в библиотеке восточного факультета. Девчонки-старшекурсницы (и я в том числе) специально нажимали звонок в его книжное хранилище, чтобы он открыл дверь и можно было полюбоваться его широкой улыбкой и редкостной копной светлых волос.

Через несколько лет я попала в Институт этнографии – никого там не знаю, совершенно чужой коллектив, и прежде всего, конечно, попала в объятия к Рудольфу, которого тогда знала мало. Он с присущей ему активностью сразу начал знакомить меня со сверстниками, тогда еще очень немногочисленными, чем помог войти в новое общество. Он, действительно, всем помогал – когда чувствовал, что кому-то нужна поддержка, всегда оказывался рядом.

Рудольф Фердинандович всех старался объединить, и с самого начала работы в институте, ему удалось сплотить коллектив молодых ученых. Он уже был кандидатом наук и, безусловно, гордостью института. Во всяком случае, имя его постоянно звучало по самым различным поводам, он неизменно не только участвовал во всех научных начинаниях и разного рода мероприятиях институтской жизни, но и был их инициатором. В такие рутинные мероприятия, как организация Ленинского субботника или встреча высокопоставленных иностранцев, Рудольф вносил такой искренний энтузиазм, что невольно заражал им и других. Трудно представить себе тогдашний институт без него, шумного, общительного, заинтересованного и в своей работе, и в работе коллег ... Недаром этноним «мяо-яо», обозначающий никому ранее неведомые племена Южного Китая, которыми он занимался, с того времени стал известен всем и в институте, и на кафедре этнографии, и, думаю, за их пределами. И до сих пор, когда мне приходиться на лекциях произносить это и другие названия народов юго-восточного Китая, передо мною сразу встает образ Рудольфа

Это были времена, когда Рудольф был сотрудником, очень рано до окончания аспирантуры защитившим диссертацию. Видимо, жизнь его сначала не пускала, поэтому он потом всегда торопился. Рано закончил школу, досрочно защитил диссертацию, все было в спешке, в спешке, в спешке.

Эта бьющая через край энергия, стремление как можно скорее и как можно больше все познать, все успеть, позволяет понять, как мальчик, оказавший-

ся в непостижимо трудных условиях, сумел пробить себе право на учение, на работу, на жизнь... И ему постоянно приходилось бороться за то, чтобы сохранить это право. Помню, как однажды (во время хрущевской оттепели) он подозвал меня к окну в нашем кабинете, известном под кодовым названием «гроб», где тогда не было людей, и показал мне две фотографии – полного лысеющего мужчины, похожего на Рудольфа, и прелестной молодой черноволосой женщины. «Это мои родители», – сказал он тихо. Видимо, память о них жгла его всю жизнь.

Было такое впечатление, что все, что творилось с институте, как-то связано с ним. Ему всегда было до всего дело. Например, его беспокоил вопрос, что зарубежники в нашем институте не могут получить практику полевой работы – они же этнографы. Я признательна ему за то, что именно благодаря его хлопотам смогла принять участие в двух экспедициях – московской на Урал и интереснейшей, организованной на деньги Института археологии, Байкальской.

Когда вспоминаешь о любом мероприятии тех лет, снова возникает образ Рудольфа. Когда я только пришла в институт, устраивались вечера, очень разные, в частности для молодежи и детей сотрудников. Прекрасные вечера, все знакомились, отношения были семейные, почти семейно-патриархальные, потому что все знали друг друга не только по работе. Были прекрасные детские елки. Однажды моя мама, которая привезла моих ребят на елку, встретилась с тещей Рудольфа и его детьми. Они оказались подругами детства, были знакомы еще до революции, потом рыдали на плече друг у друга от радости. Рудольф обожал свою тещу, а она всегда говорила, что не представляет себе лучшего зятя, чем Рудольф.

Выше уже упоминался кабинет, который мы называли «гроб». Все, кто приходил в институт, сначала попадали в него, попала и я, там в это время сидел Рудольф. В этом кабинете шла своя очень интересная жизнь. На работу тогда ходили каждый день, был только один библиотечный день. После окончания рабочего дня мы долго не уходили. Чем мы занимались? Во-первых, я помню, довоенные сотрудники, которые тогда уходили на пенсию, купили проигрыватель, такой старомодный, «Риттербаум» назывался, и по вечерам его заводили и танцевали в этом самом кабинете или просто веселились В это время служила заведующей Капитолина Васильевна Вяткина, сидела в кабинете Дальнего Востока, и она, чтобы оторвать нас от развлечений, решила заставить освоить английский язык, тем более что у нас стали тогда по немножку налаживаться связи с представителями иностранной науки. Пригласили преподавателей и занимались в этом кабинете. И договорились, что будем говорить только по английски – хорошая практика была, и за каждое русское слово платить штраф – рубль, тогда система отсчета была другая. Ближе к концу дня собиралась некая сумма, на нее покупалось шампанское, заводилась музыка и

начиналось веселье... Никаких безобразий не было, просто собирались люди и учились английскому языку. Но на двери повесили объявление: «Тут говорят только по-английски». В этой деятельности принимал активное участие и Рудольф Фердинандович. Вообще время его пребывания в институте в 1950–1960-е годы – это, наверное, самый творческий период в нашей жизни. Кипели споры по многим теоретическим вопросам, ведущие ученые (Д. А. Ольдерогге, С. А. Токарев и др.) выступали с докладами и собирали молодежь. Существовала традиция ежегодных сессий, благодаря им мы знали, кто над чем работает, и были в курсе того, что происходит не только в секторе, но и вообще в институте. На ученых советах заседали до бесконечности... А еще были философские семинары. Это были творческие собрания, где обсуждались проблемы не политэкономии, а вопросы общей этнографии: проблемы происхождения религии, типологии общины и прочее. Я много лет была секретарем этого семинара, у меня хранились толстые пухлые пачки записанных выступлений. Они были безумно интересны и являлись прекрасной школой для научной молодежи. И Рудольф находился тогда в центре всего этого. Конечно, я не хочу сказать, что все это – исключительно заслуги Рудольфа Фердинандовича, но роль его в поддержании такой творческой атмосферы была неоспорима, это почувствовали мы все, когда он ушел в университет...

Особенно тесным стало у нас общение с Р. Ф. Итсом после того, как он был назначен заведующим нашим, тогда очень большим сектором. Сейчас это три сектора, а тогда был один большой сектор, сначала его возглавлял Николай Васильевич Кюнер, а потом после его кончины какое-то время до Рудольфа заведовала Капитолина Васильевна Вяткина.

Не скрою, поначалу не все приветствовали это назначение, не у всех совпадали с ним жизненные позиции. Но это продолжалось недолго.

С первых шагов он всех подкупил своей открытостью, расставив все точки над «и» в разногласиях, которые неизбежно возникали при приходе нового начальника. Сразу установилось взаимное доверие, поскольку обо всем, что волновало сотрудников в фигуре нового заведующего, было сказано вслух, с полной откровенностью. То же он делал, если в коллективе происходил какой-то небольшой конфликт. Он начинал с того, что всех собирал, и открытым текстом объяснял все, что происходит в данном конфликте, и это помогало его разрешению.

Оглядываясь назад, я могу смело утверждать, что никогда наш сектор – в то время достаточно сложный по составу – не работал с такой отдачей. И еще у нашего заведующего было одно очень ценное свойство: какие бы ни были проблемы у сотрудников, как бы он не выражал свое неудовольствие задержкой в написании статьи или другой работы – перед начальством мы все всегда были лучшими, уникальными, самыми замечательными... Помню, как он отстоял перед московским начальством мое право на написание книги – тогда

младшим сотрудникам это не было положено; кстати, тогда он уже не работал в Кунсткамере, но по-прежнему продолжал вникать во все. Особенно он заботился о молодежи, хлопотал об их принятии на работу и всегда отстаивал их право заниматься научной работой, даже если они были приняты с условием заниматься только музеем. Понимание и забота о людях вытекали из его детства в детском доме, в котором сформировался его характер. Он всегда, всегда обо всех заботился, обо всех думал, и мы это в нашем секторе прекрасно ощущали.

Я уже не говорю о его компанействе. Где бы не затевалась какая-либо встреча, Рудольф был обязательным участником и душой компании.

Он был прекрасным организатором в дружеском общении, что было очень важно в разных мероприятиях, например таких как поездки в колхоз. Рудольф был в центре всего, он как-то умел настроить людей так, что оказывалось, что это никакое не тягостное мероприятие, а наоборот – радостное, веселое, даже интересное, – и это тоже талант.

Рядом с ним всегда было много народа. Я вспоминаю, что когда он, уже будучи директором, проходил по Кунсткамере, где-нибудь по дороге, особенно на повороте, его уже несколько человек поджидали. Внешне он был человек открытый и очень шумный, еще не видишь его, но уже слышишь голос, смех, и только после появляется Рудольф. Это тоже, так сказать, насыщало всю окружающую среду, он заполнял ее самим собой. И когда он ушел из института, думаю, в секторе не было (или почти не было) человека, который бы от души не жалел об этом. Однако, хотя он работал на кафедре этнографии ЛГУ, но постоянно появлялся на ученых советах института, с привычной энергией добиваясь устройства своих выпускников. По-прежнему он оставался нашим, был в курсе жизни института. А затем снова вернулся в роли директора в свой знакомый родной коллектив. К сожалению, как всем известно, начались болезни. Рудольф Фердинандович, который долгие годы был «невыездным», с жадностью, не считаясь со своим здоровьем, пытался нагнать прошлое. Наконец-то он попал в свой Китай. Я знаю по собственному опыту, что значит уже на закате жизни увидеть страну, которую ты изучал столько лет. В этот период жизни я меньше общалась с Рудольфом – все-таки директор! Но и здесь хотела бы добрым словом помянуть его. Он очень помог мне, тогда находившейся в очень сложном положении. Именно по его настоянию я смогла пойти на защиту и, в конечном счете, вернуться в родной сектор.

Таким он и остался в памяти – доброжелательный, всегда готовый помочь, человек, жадный до жизни. Недаром его любимыми строчками из песни были: «Я люблю тебя, жизнь, и надеюсь, что это взаимно». Он действительно очень любил жизнь и стремился, несмотря ни на что, реализовать свои способности – свой дар ученого, писателя, организатора науки. И, думаю, это ему удалось.

И. И. Гохман:

Говорить о Рудольфе Фердинандовиче Итсе, с одной стороны, просто – он был человек общительный и доступный, его действительно очень многие знали; с другой – это был человек совсем не такой простой, как могло показаться после знакомства с ним, тем более, что существовали различные оценки его бурной деятельности.

Жизнь, как тогда говорили «биография», Рудольфа была чрезвычайно непростая, и это закрывало от нас его внутреннюю жизнь и порождало внутреннюю напряженность. Родители Рудольфа Фердинандовича, и отец, и мать, были репрессированы и погибли. Рудольф, его старший брат и сестра воспитывались в разных детских домах. Он стал тем, кем мы его знали; его брат и сестра работали на шахте.

Рудольф был моим близким другом, мы часто доверительно разговаривали. Однажды он мне рассказал, что когда ему было 10 лет и он был в детском доме, у него было свидание с мамой и она ему сказала: «...ты не думай, мы не враги, это ошибка и нужно быть преданным партии». Честно говоря, я никогда не верил в это свидание – трудно предположить, что десятилетнему мальчику устроили свидание с арестованной матерью. Она была музыкантом, директором музыкальной школы, отец был крупным партийным работником в Ленинградском обкоме партии.

Мне кажется, что он эту историю, скорее всего, придумал, а потом сам в нее поверил, потому что ему нужно было внутреннее убеждение. Это было своего рода выживание: с одной стороны, он никогда не верил, что его родители – враги, а с другой – ему нужно было оправдать Коммунистическую партию и советскую власть. Вот так и родилась, я думаю, эта история, в которую он, наверное, в конце концов, поверил. Конечно, жизнь в детском доме наложила не только отрицательный отпечаток на Рудольфа – он был чрезвычайно общителен и всегда готов был всем помочь.

Я не знал Рудольфа Фердинандовича в студенческие годы. Надо сказать, что послевоенное время, когда мое поколение училось в вузах, т. е. конец 1940-х – начало 1950-х годов, – было чрезвычайно своеобразное. Оно было в чем-то, может быть, и плохое, а в чем-то очень хорошее. Обстановка была трудная, все время были какие-то идеологические кампании. Вместе с тем было чувство эйфории, что теперь, когда окончилась война, все будет хорошо. Вузы были открыты для всех, война показала, что наука нужна, она в этот момент расцветала. В институтах было открыто много студенческих мест. Например, на историческом факультете, когда я на нем учился, было 750 студентов, на нашем курсе было 250 человек, из них археологов – 25, на предыдущем курсе было 50 археологов.

И вот один эпизод тех лет, связанный с Рудольфом Фердинандовичем, который я узнал значительно позднее. Он очень характерен для него в студен-

ческие годы. Рассказал эту историю Петр Афанасьевич Грязневич. Рудольф приехал поступать в университет немножко поздно, и ему не дали общежитие, поэтому он жил, где попало. И вот в один день Рудольф пришел какой-то непонятный, стружечный мусор в волосах. Оказалось, что он ночевал в вазе, в той самой вазе, которая стоит в Румянцевском саду. Туда листья падали, лежала стружка от маскировки, а он залез в эту вазу и там спал.

Мы познакомилисьь с Рудольфом Фердинандовичем и стали дружить в МАЭ в 1950-е годы. Атмосфера в то время здесь была творческая. На ученых советах зал просто не вмещал всех желающих послушать. Заседания продолжались подолгу, помню один совет начался в 2 часа дня, а закончился в 11 часов вечера. Люди не расходились, потому что обсуждались интереснейшие проблемы и вышедшие книги. Причем, когда книги обсуждались для того, чтобы их отдать в печать, то осторожничали, а когда книжка уже вышла, вот тогда уже начиналось настоящее обсуждение. Книжке уже повредить было нельзя, а поднятые проблемы можно было рассмотреть.

В МАЭ тогда пришло целое поколение молодых ученых, многие из них к настоящему времени уже умерли, но тогда это были молодые люди. Но было много и работников со стажем, в каждом отделе были выдающиеся ученые. Мы на них даже смотрели как на богов. Научный коллектив был целостным; он нес богатые традиции, которые восходили к Л. Я. Штернбергу.

Одним из сильнейших отделов был отдел Сибири. В нем работали Леонид Павлович Потапов, Андрей Александрович Попов, Сергей Васильевич Иванов, Глафира Макарьевна Василевич. Были сотрудники, не имеющие степени, такие как В. В. Антропова, Е. Д. Прокофьева, Н. Ф. Прыткова. Вокруг них собирались ученые из других отделов, и в кабинете Сибири пили чай. Для молодежи, пришедшей в МАЭ, попасть в этот круг, который совместно пил чай, – была великая честь. Конечно, Рудольф сразу же, как только поступил в аспирантуру, попал на эти чаепития, представляете себе, что это такое!

Чаепития из отдела Сибири потом переместились в отдел, в котором работал Р. Ф. Итс, в помещение, которое называется до сих пор «гробом». Надо сказать, что на них стремились многие попасть. Там был довольно молодой коллектив, на который, с одной стороны, дирекция иногда посматривала с некоторой осторожностью. С другой стороны, этим молодым людям, пришедшим после войны, поручались все физические работы, например уборка после наводнения.

Эти чаепития стали очень популярны в МАЭ. На них приглашалось даже начальство, которое приезжало из Москвы – директор Сергей Павлович Толстов, его заместители Максим Григорьевич Левин, Иван Изосимович Потехин, они все приходили пить чай. Сами чаепития сопровождались ритуалами. Все что приносилось, собирали, складывали в горшок, затем заваривался чай, потом Рудольф делил все или поровну, или на подобие фантов, не просто разда-

вали еду на тарелки, а спрашивали, кому что. А потом в заключительном круге неожиданно для москвичей произносилась считалка, кому мыть посуду после всего. Один раз выпало мыть посуду Максиму Григорьевичу Левину, он растерялся, но его, естественно, заменили. Эти чаепития были чрезвычайно интересными и по существу. Во-первых, там были интересные люди, во-вторых, обсуждались всегда научные или организационные вопросы. Это было своего рода маленькой научной конференцией, заседали довольно-таки долго и Рудольф всегда занимал в них ведущее место.

Вообще Рудольф Фердинандович был удивительным человеком и замечательным товарищем. Я с ним был и в экспедиции, он брал на себя всегда значительную часть экспедиционной работы – и костер, и организация еды, и организация ночлега, – т. е. все, что необходимо в бытовом отношении.

Я принимал участие в организации кафедры этнографии и антропологии. Расскажу один эпизод, характеризующий отношение к Рудольфу Фердинандовичу. Михаил Илларионович Артамонов, заведующий кафедрой археологии, всегда понимал, что смежные науки совершенно необходимы для полноценного образования. Еще в наши студенческие годы он пригласил читать на кафедре археологии курс по этнографии заведующего кафедрой арабистики на восточном факультете И. Н. Винникова.

Однажды Михаил Илларионович позвал меня: «Зайдите, – говорит, – ко мне на проблему». А я в то время читал курс по антропологии для археологов. Я захожу, у него сидит декан факультета Владимир Васильевич Мавродин. Они мне сказали, что есть идея создать кафедру этнографии и антропологии. Поскольку я работал в МАЭ, они хотели со мной посоветоваться, кого пригласить в качестве заведующего кафедрой, – разговор был абсолютно прямой.

У них уже была предварительная беседа с Леонидом Павловичем Потаповым, но он готов был пойти только на полставки. Их это не устраивало, не потому, что Леонид Павлович не может руководить кафедрой, а потому, что здесь нужен человек молодой и энергичный, организатор, который будет делать эту кафедру с нуля. Естественно, что Потапов на полставки – это для значимости и не более.

И я сразу же тогда сказал: «Рудольф Итс – это та самая фигура, которая вам нужна». Реакция была скорее отрицательная. Рудольф, как человек, который делает много, всегда имел не только друзей, но и врагов, потому что всегда кто-то бывает недоволен. О Рудольфе тогда некоторые говорили, что он «сталинист». Свой отказ они обосновывали тем, что он тогда еще не был доктором, а я ответил им, что он скоро защитит диссертацию. Вот так не без сопротивления Р. Ф. Итс шел к созданию кафедры этнографии и антропологии. Рудольф, собирая свой коллектив, мне кажется, делал все очень правильно. Он привлек молодых ученых, которые оказались достойными его последователями.

Е. В. Иванова:

Мое знакомство с Рудольфом Фердинандовичем началось в 1950 г., когда я поступила на китайское отделение восточного факультета университета, а он только что закончил его, работал в его библиотеке и очень нравился читателям, особенно читательницам. Наши пути снова пересеклись спустя несколько лет в Институте этнографии АН СССР.

Мне довелось знать Рудольфа Фердинандовича как коллегу, как заведующего отделом Зарубежной Азии, в котором я стала работать, затем и как директора Ленинградской части Института этнографии, ну и, наконец, как исключительно яркую, незабываемую личность. Уже через два года после окончания университета он написал кандидатскую диссертацию под руководством Н. В. Кюнера, который считал его необычайно способным учеником. Способности его развивались и проявлялись действительно очень стремительно.

Когда вспоминаешь человека, в ближний круг общения которого не входил, воспоминания рассыпаются на отдельные фрагменты. Когда я пришла аспирантом в отдел Зарубежной Азии, Рудольф Фердинандович сидел в кабинете Дальнего Востока за роскошным, достойным китайского императора столом, лакированным, инкрустированным перламутром, и смотрелся за ним очень эффектно. Но потом начались какие-то интриги, поступила информация, что он сидит за музейным экспонатом, была назначена экспертиза стола, Рудольф Фердинандович был «раскулачен», а великолепное произведение китайского искусства перекочевало в ближайший музейный зал.

Другой момент – представление Итсом докторской диссертации. посвященной этнической истории народов Южного Китая. Работа была спорная, и заседание, посвященное ее обсуждению, растянулось на три дня. В зале заседаний на первом этаже Кунсткамеры собралось очень много народа, потому что все, что делал Рудольф Фердинандович, вызывало колоссальный интерес. Мнения, высказанные по поводу диссертации, очень расходились. Это в конечном итоге пошло автору на пользу, он еще много поработал над диссертацией, внес много исправлений в первоначальный текст и создал книгу, которая называется «Этническая история юга Восточной Азии». Ее публикация пришлась на то время, когда нельзя было упоминать слово «Китай», и таков был выход из положения – слова «юг Восточной Азии» звучали нейтрально. Так вот, после трех дней выслушивания речей коллег, в большинстве своем далеко не лестных, Рудольф Фердинандович сказал: «Благодарю всех выступивших за высокую оценку моей работы». Это было великолепно и свидетельствовало о большом его оптимизме и силе духа, об его умении держать удар. Мне вспоминается мое волнение, когда я, начинающий аспирант, позволила себе в запальчивости довольно резкие критические замечания по работе Итса, а на следующий день ехала в Комарове на велосипеде к Финскому заливу и на крутом

спуске застряла в песке и упала. В тот момент я ощутила это как наказание за свою излишнюю критичность...

Когда сотрудников Академии наук знакомили со знаменитым докладом Н. С. Хрущева на XX съезде с разоблачением Сталина, читал его не кто иной, как Р. Ф. Итс, и в памяти и сознании людей, работавших в Институте этнографии, начало новых времен оказалось связанным с его именем.

Когда вспоминаешь. как отражались события в жизни страны в стенах Кунсткамеры, неизменно приходит на память Рудольф Фердинандович. В этом вот зале энное количество лет назад был собран народ, чтобы осудить писателей Даниэля и Синявского, выступить было поручено именно Итсу. Если бы он познакомился с ними лично, то несомненно, по своей натуре, сразу вступил бы с ними в отличные дружеские отношения, но, будучи человеком той эпохи, вынуждаемый определенными обстоятельствами, он выступил с их осуждением.

Надо сказать, что в голову Итсу часто приходили идеи, которые он сам потом браковал, и очень сильное впечатление производило то, что он не стеснялся признаваться в своей неправоте. Так, однажды он написал очень плохую рецензию на рукопись книги Нины Ивановны Гаген-Торн о Л. Я. Штернберге, доказывая, что незачем издавать книгу о нерусском ученом, когда еще не всем русским ученым посвящены подобные труды. А параллельно происходило еще одно событие. Без консультаций с высоким московским начальством Итс выступил с идеей объединения всех этнографических учреждений нашего города в единое целое, включающее прежде всего наш институт, Российский этнографический музей и кафедру этнографии ЛГУ. Эта акция сулила автономию ленинградским этнографам от Москвы. Для поддержки своей инициативы он привлек некоторых академиков и других важных и известных лиц, которые, не будучи посвящены в суть дела, подписали соответствующее прошение в высшие инстанции, а когда поняли, что втянуты в конфликтную ситуацию, были возмущены. И вот опять-таки в этом же зале произошло знаменательное событие: Итс произнес покаянную речь. Он говорил о своем хорошем отношении к Гаген-Торн и Штернбергу, а также об ошибочности идеи объединения ленинградских этнографов и стремления к их автономии. Он произнес незабываемые слова: «Я приношу извинения коллективу».

Позже я заведовала аспирантурой, и мне пришлось быть свидетелем разного отношения к человеку в стенах нашего института. Из Ельца приехала соискательница, которой нужна была на несколько дней крыша над головой, и я послала ее к заместителю директора по хозяйственной части Шутову, чтобы он обеспечил ей место в аспирантском общежитии. Но она вскоре вернулась и сказала, что он ей отказал. Тогда я предложила нашей гостье зайти в соседний кабинет к директору Р. Ф. Итсу, и через минуту сияющая молодая женщина вышла оттуда с подписанной бумагой.

У Рудольфа Фердинандовича было замечательное чувство юмора. В этом зале он рассказывал о своих впечатлениях о поездке на конгресс этнографов в Индию. Кроме замечательных этнографических наблюдений, он рассказывал о том, каково оказаться путешественником, совершенно не имеющим при себе денег. Но почему-то этот печальный момент только усиливал в его восприятии остроту впечатлений от посещения замечательной страны. Еще он очень насмешил всех, рассказав, почему именно он, а не заведующий кафедрой этнографии МГУ Марков (место было одно), был послан в командировку в Америку. По его словам, Маркову помешало знание английского языка, которым не отличался сам Р. Ф. Итс, а для властей был предпочтительнее человек, не владеющий иностранным языком.

В Рудольфе Фердинандовиче было очень много привлекательных черт. Он ушел из жизни рано, но словно успел прожить несколько жизней, потому что жил очень интенсивно, и наш долг – запечатлеть его жизненный путь. Р. Ф. Итс не издал при жизни библиографии свих трудов, как это сделали многие другие ученые, и мы должны восполнить этот пробел.

Я с большой радостью вспоминаю Рудольфа Фердинандовича, личность противоречивую, но яркую, интересную, наделенную необычайной энергией, заставившей запомнить его навсегда.

Часть II

СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МАЛЫХ ЭТНИЧЕСКИХ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ГРУПП

С. А. Маретина

ПУТИ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ АДАПТАЦИИ БЫВШИХ ИЗОЛЯТОВ

Индия – страна не просто многонациональная, но и полиэтническая. Кроме двух-трех десятков крупных наций в ней имеется весьма существенный пласт малых народов, которые здесь официально именуются племенами или адиваси – последний термин, означающий «первонасельники», в последние время приобрел наибольшую популярность[1]. Хотя адиваси составляют лишь 8% всего населения, в абсолютных цифрах это выражается в весьма значительной величине – свыше 84 млн человек. По официальным данным в Индии зареги-

[1] В статье использована следующая литература: *Малые* народы Южной Азии: Сб. статей / Отв. ред. М. К. Кудрявцев. М., 1978. 242 с.; *Маретина С. А.* 1) Эволюция общественного строя у горных народов Северо-Восточной Индии. М., 1980. 259 с.; 2) Андаманцы. К проблеме доземледельческих обществ. СПб., 1995. 225 с.; *Охотники*, собиратели, рыболовы. Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе: Сб. статей / Отв. ред. А. М. Решетов. М., 1972. 288 с.; *Седловская А. Н.* Малые народы Бихара: Ист.-этногр. очерк. М., 1976. 127 с.; *Anand V. K.* Nagaland in transition. Delhi, 1968; *Dixit N. K.* Tribals in India. Delhi, 2006; *Fox H. G.* Professional primitives: hunters and gatherers of Nuclear South Asia // Man in India. 1969. Vol. 49, N 2; *Vidyarthi L. P., Rai B. K.* The tribal culture of India. Delhi, 1985.

© С. А. Маретина, 2008

стрировано 636 племенных групп, однако это число нельзя считать окончательным, поскольку из-за большой дробности племен и недостаточной изученности их языков и диалектов классификация их постоянно находится в движении. Именно множество малых этнических групп и создает представление об Индии как о «муравейнике народов», как о ней писали английские чиновники, отчаявшиеся разобраться в сложностях этнического состава своей колонии. Малые народы расселены по всей Индии, занимая экологически сложные труднодоступные районы, в первую очередь горные. Индийские племена не представляют собой некую более или менее однородную общность, хотя часто они упоминаются суммарно, что имеет свое оправдание, поскольку в чем-то речь может идти об общности их судеб (многовековая изоляция и последующий поиск своего места в жизни страны). Племена – это очень разнородный мир, куда входят этнические общности от мелких и мельчайших до насчитывающих миллионы, отличающиеся по происхождению, языку, расе, образу жизни и уровню развития. В то же время особенности условий проживания наложили на племена свой отпечаток (как и на народы других континентов и культур, оказавшихся в сходном природном окружении) – это дробность этнического состава, замедленная, имманентная эволюция социальных форм, стойкость традиционных институтов, множественность вариантов культуры, тесная связь с экологическим окружением. Длительный отрыв от контактов с внешним миром породил отставание этих народов не просто по уровню, но и по стадиям развития от больших народов.

Очевидно, что присутствие в жизни Индии миллионов горных жителей, нуждающихся в подтягивании к среднему уровню развития страны и в то же время предъявляющих свои требования относительно своего дальнейшего обустройства, составляет достаточно болезненную проблему, которая требует изучения и разрешения. Особенную остроту она приобрела в тот беспокойный период, когда ранее скрытые от постороннего мира племена вышли из состояния изоляции. Время это в целом сопоставимо не только для отдельных индийских адиваси, но и для более широкого круга изолятов на разных континентах. Это время – конец XIX – начало XX вв., когда процессы капитализации, достаточно запоздалой, дошли и до колониальных стран Востока, и потребовались условия для их реализации, т. е. нужны были энергетические и минеральные ресурсы, главные запасы которых находились в горных районах. Лес – самый дешевый вид топлива – также сохранялся в своем высокоствольном виде в основном в горах, куда и потянулись ленты узкоколеек для вывоза лесных богатств. Процесс, раз начавшись, стремительно нарастал, результатом чего стало крушение барьеров, разъединявших царство гор и равнин. Племена, приспособившиеся к своему замкнутому миру с его натуральным хозяйством и многовековыми традициями, оказались лицом к лицу с миром индустриальным, основанным на принципиально иных ценностях. Как они впишутся в этот мир, по какому пути пойдет их дальнейшая история? Такой вопрос встал как

перед самими племенами, так и перед правительственными чиновниками, призванными решать эту нелегкую проблему.

В настоящей статье будут рассмотрены те перемены, которые произошли в хозяйстве отдельных племенных групп непосредственно после выхода их из изоляции. Конечно, ситуация была неоднозначна даже в пределах одного региона, и прежде всего она была связана со степенью развитости того или иного народа – выше уже указывалось, сколь значительны были различия между отдельными этносами. Но в начале выделим основные группы адиваси – как уже отмечалось, такие скопления племен проживали в определенных горных массивах.

Крупнейшей зоной расселения адиваси является центральноиндийская (Центральноиндийское нагорье, горы Виндхья, плато Чхота-Нагпур), где расселена почти половина племен (свыше 150 этнических наименований). Особенность этого района состоит в том, что он, в отличие от других главных племенных территорий, занимает внутреннее положение в стране, находится далеко от границ. Отличающиеся разнообразием по всем параметрам адиваси проживают здесь в непосредственном соседстве с рядом крупных народов, влияние которых отдельные группы адиваси испытывали с давних времен.

Другой район скопления адиваси – Северо-Восточная Индия, горные районы штата Ассам, в пределах которого за время независимости местные народы добились создания ряда автономных штатов и союзных территорий – Нагаленда, Мегхалаи, Мизапура, Аруначала и др. Это пограничная территория, поэтому здесь опасность раскола была реальна, особенно ввиду рано проявившегося у многих недавних изолятов (нага, мизо и др.) стремления к автономизации. Горные народы (тибето-бирманцы по языку, монголоиды) отличаются по происхождению и расе от равнинных соседей, отсюда большая их сплоченность и замкнутость в первые десятилетия после встречи с индуистскими соседями.

Наконец, третий крупный племенной район – сложное переплетение горных цепей и массивов Южной Индии, где проживают мелкие дравидоязычные племена, относящиеся к числу наименее развитых. Кроме указанных зон, адиваси встречаются и в других горных областях: в Западной, Северной пригималайской и некоторых других. Особняком стоят аборигены Андаманских островов, которые стали известны миру лишь во второй половине XIX в., когда после подавления Сипайского восстания английские хозяева Индии стали подыскивать место для каторги – в перенаселенной Индии такового не было.

Итак – посмотрим, каковы были те пути (вернее – некоторые направления), которые представились новоявленным гражданам Индии в первые годы после их выхода из изоляции? Ввиду отмеченного выше различия этих путей, связанного со степенью отставания племен, характеризуем представителей разных по уровню социально-экономического развития племенных общностей.

На самом низком уровне развития стояли коренные обитатели Андаманских островов. Их считают остатком одного из древнейших человеческих сообществ, которые донесли до нашего времени культуру и психологию людей каменного века. Наиболее полно оторванные от внешнего мира из-за своего островного положения, андаманцы на протяжении долгих веков имели в качестве единственного партнера биотическую среду, адаптация к которой составляла основу их жизни. Известно природное богатство лесов архипелага, которое позволяло бессчетному числу поколений заниматься собирательством (корне- и клубнеплоды, пряности, мед диких пчел), охотой (дикие свиньи, черепахи, птицы), ловить рыбу в прибрежных водах океана. Традиционные способы добывания пищи не истощали ресурсы островов, но это же сохранение на протяжении столетий баланса человека и природы лишало аборигенов стимулов к изменению существующего хозяйственного уклада: место динамичного развития сменил гомеостаз. Застойный образ жизни островитян, который мог бы еще просуществовать многие века, был нарушен – достаточно грубо – строительством каторжного поселения, за которым последовали потоки колонистов и переселенцев. Аборигены оказались полностью неподготовленными к этой встрече, тем более, что, поскольку переселенцы принадлежали к разным индийским регионам и этносам, они не представляли собой единой культуры, чье влияние могло бы как-то обогатить местное население. Резко меняется обстановка, привычная для андаманцев: начинаются вырубки леса и расчистка территорий под поля и огороды. Сведение лесов нанесло тяжелый удар аборигенам не потому, что не стало лесных площадей. Они оттеснялись в глубинные районы и тем самым выпадали из своих привычных хозяйственных комплексов. Адаптированные к своей, местной экологии, к своим, известным еще предкам путям перекочевок, они не вынесли оттеснения даже в сходные, но новые для них районы и стали быстро утрачивать привычный хозяйственный ритм.

Общей деградации населения способствовали так называемые «хоумы» (от англ. «дом»). В этих специально выстроенных домах аборигены, по планам администрации, должны были приобщаться к новым видам труда, новым привычкам и навыкам культурной жизни. Были предприняты попытки научить местных жителей разводить огороды, сделать из них кузнецов, ткачей, плотников. Однако хоумы не только не имели успеха – андаманцы не желали поселяться в них, – но и сыграли роковую роль в их судьбе. Политика подкармливания андаманцев окончательно отбила у них инициативу в добывании пищи, даже при столь любимой ими охоте. Вместо того, чтобы привычно находить себе пропитание в лесу, они ждали, когда придет с материка корабль с рисом и другими, ранее им неведомыми продуктами. Житье в общих домах оказало разрушительное действие на сами основы организации племенного общества, ибо представители администрации не заботились о соблюдении дифференциации отдельных племен, происходило их смешение и, как следствие, разру-

шение и без того достаточно хрупкой социальной организации. Численность андаманцев стала стремительно сокращаться. Они не сумели – из-за непреодолимого различия в развитии – адаптироваться к новым течениям хозяйственной жизни, выпали из собственной системы и в результате утратили «нерв жизни» – интерес к тем ценностям, на которые ориентировались все предшествующие поколения.

Ситуация с андаманцами – наиболее драматический поворот в судьбе адиваси после крушения отделявших их барьеров. Слаборазвитые доземледельческие племена проживают и в горах Южной Индии, их адаптация к новым условиям тоже оказалась нелегкой, но в целом менее трагичной, чем на Андаманских островах. Рассмотрим на примере одного небольшого племени из Западных Гхат – кадаров, каковы были их первые шаги при столкновении с внешним миром.

Горная территория кадаров не была столь жестко изолирована, как островные, что допускало возможность эпизодических контактов; это позволило им проявить хотя бы слабую инициативу в переориентировке хозяйства, на что андаманцы оказались неспособны. Лес был родным домом и кладовой для живших в нем племен, которые полностью удовлетворяли за его счет свои достаточно ограниченные потребности. Жили кадары тоже сбором лесных продуктов и охотой, используя самые примитивные орудия труда. Но на рубеже XX в. этот девственный мир был потревожен. Лесные богатства южных (как и других) гор привлекли внимание предпринимателей. Администрация Кочина, куда входила территория кадаров, разрешила вырубку лесов в горах и провела узкоколейку для их вывоза, которая оказалась той артерией, через которую стали просачиваться, а вскоре хлынули потоком новшества, достигшие самых лесных глубин. Как всегда, прежде всего они коснулись хозяйства: с появлением первых пришельцев с равнин сложились обменные отношения между адиваси и чужаками – первоначально случайные, бартерного типа, которые достаточно быстро переросли в денежные. Кадары не изменили своего традиционного рода деятельности – они остались собирателями. Они так и не перешли к земледелию, хотя им были выделены небольшие земельные угодья под огороды у подножья гор. Как и прежде, значительную часть года кадары проводят в более или менее продолжительных походах за лесными продуктами, пользуясь теми же примитивными орудиями, но состав собирательства кардинально изменился, задачи его стали другими. Если раньше собранные корнеплоды и другие лесные богатства потреблялись на месте самими кадарами, то теперь они стали ориентироваться в первую очередь на спрос на местном и общеиндийском рынке. Теперь лесные жители собирают не съедобные коренья и клубнеплоды, не древесную кору и пальмовые листья для набедренных повязок и юбок, а те лесные продукты, которые пользуются особым спросом на рынке – дикие специи (кардамон, имбирь), мед диких пчел, ценную древесину. В обмен када-

ры приобретают рис, ставший основным продуктом питания, хлопчатобумажные ткани, металлическую посуду, спички, дешевые украшения и множество других товаров, без которых еще в недавнем прошлом они прекрасно обходились. Так выглядит процесс аккультурации. Таким образом, если раньше, будучи отделенными экологическими барьерами от внешнего мира, кадары полностью обходились тем, что им давал родной лес, то после выхода из изоляции все их хозяйство оказалось нацеленным на рынок, без которого они уже не могут существовать. Кадары нашли свое место в качестве специализированных собирателей лесных богатств, в которых нуждались равнинные народы, не имевшие необходимых навыков и не способные ориентироваться в лесу, чтобы правильно находить и отбирать те ценные продукты, которые он предоставлял.

Характерно, что изменился и сам термин, которым определялся хозяйственный статус аборигенов: вместо foodgatherers – forest products collectors. Хочется подчеркнуть, что процессы, подобные описанному, имели место у многих примитивных обществ на разных континентах и даже дали основание определить такой тип общества как «покупательский» (Леман). Таким образом, кадары в современном обществе нашли свою нишу – поставщиков продуктов леса, но в то же время, будучи привязанными к экономике крупных народов и находясь в полной зависимости от их потребностей, они лишились перспективы самостоятельного развития и остались на роли придатков развитых народов.

Само собой разумеется, выше были выделены лишь основные тенденции развития, которые вытекают из традиционных особенностей хозяйства собирателей. Судьбы их могут складываться по-разному – кто-то заводит примитивные огороды на той земле, которая им была отведена (хотя без особого успеха), кто-то вливается в неквалифицированные слои ближайшего города или городка и растворяется в их среде, И все это происходит на фоне постоянно идущих процессов аккультурации, которая, ввиду низкого уровня доземледельческого населения, часто превращается в ассимиляцию.

А что происходит с теми адиваси – а их большинство, – которые издавна были знакомы с земледелием и в условиях горных лесов на протяжении многих поколений расчищали свои маленькие участки? Наглядный пример тому дают горные народы Северо-Восточной Индии – такие как нага, гаро, мизо и еще свыше десятка других.

Традиционной формой хозяйства у этих народов было подсечно-огневое земледелие (местный термин – джхум), древнейший способ расчистки поля в лесных условиях, который поныне применяют лесные жители разных районов земного шара и различной этнической принадлежности. Лишь некоторые племена (ангами, нага, апа-тани, кхаси) были знакомы с плужным земледелием, преимущественно террасного типа; к этому их понуждали как специфические

географические особенности (безлесные плокогорья у кхаси, недостаток лесных площадей у ангами и пр.), так и большие успехи в плане социального развития. Именно на базе подсечно-огневого земледелия, которое было преобладающей формой у большинства адиваси на протяжении многих поколений, сложился особый тип общины, основанной на натуральном хозяйстве и приспособленной к изолированному существованию в горных лесах. Основные этапы земледельческого цикла состоят в вырубке участка, принадлежащего общине, и после высушивания поваленного леса предания его огню. Такое поле может служить не более двух лет, поскольку в него не вносится никаких удобрений, кроме золы от спаленных деревьев, а стремительные потоки сезонных муссонов смывают наиболее плодородный слой почвы. Одновременно у каждого земледельца имеются два поля – вновь расчищенное и прошлогоднее, служащее второй год. На одном сеют рис, а другом производят смешанный посев, включающий разные злаки и овощи. Через два года расчищают новое поле, а старое покидают на 12–15 лет, и оно зарастает лесом. Возвращаются к нему тогда, когда на нем вырастает высокоствольный лес, поскольку только тогда сохраняется необходимое для возделывания качество земли. Пока в горах сохраняется излишек свободных лесных площадей, а население сравнительно малочисленно (таковы необходимые условия при джхуме) весь цикл может повторяться в течение сотен поколений (как происходит, например, у даяков с о-ва Калимантан). Резерв леса, по сравнению с постоянным полем, должен превосходить необходимый для пропитания семьи надел в 8–10 раз. Уменьшение срока отдыха земли приводит к ее оскудению и невозможности дать полноценный урожай.

Таким образом, этот метод, хотя и крайне трудоемкий, продолжает практиковаться до тех пор, пока сохраняется необходимая пропорция между количеством леса и населения. Джхум наглядно демонстрирует связь общества с природной средой, которая тем теснее и очевиднее, чем ниже уровень развития народа. Если, как мы видели, доземледельческие народы целиком зависели от своего естественного окружения, то у мотыжных земледельцев отчетливо дает себя знать цепочка «среда – хозяйство – социальная структура», все звенья которой взаимосвязаны: изменения в природе требуют перехода к постоянным полям, а появление поля, находящегося во владении подготовившей его семьи, ослабляет зависимость человека от общины и в конечном счете приводит к ее разложению. Земля, которая при системе переложного земледелия могла быть только общинной, становится предметом купли-продажи, на смену натуральным отношениям приходят частновладельческие и рыночные.

Но это особая тема, вернемся к новой хозяйственной адаптации горцев. В течение долгих столетий изоляции горцы, расселенные среди обширных лесных пространств Индии, могли практиковать джум, сохраняя сроки отдыха зем-

ли. Однако начиная с конца XIX – начала XX вв. положение стало меняться. С одной стороны, установление постоянных связей с равнинами, работа христианских миссий, которые достигли в Ассамских горах значительных успехов, способствовали сокращению смертности, в частности детской, которая раньше была очень велика. Тем самым ускорился прирост населения. В то же время площади высокоствольных лесов, которые и раньше не могли не страдать от практикуемого метода подсеки, после нарушения изоляции стали более стремительно сокращаться. Англичане, обеспокоенные исчезновением основного природного богатства их колонии – лесов, издали ряд «Лесных законов», ограничивая, а в некоторых районах и вообще запрещая подсечно-огневое земледелие. Земли пригималайских районов оказались наиболее пригодными для такой перспективной отрасли хозяйства как разведение чая. Чайные плантации «поползли» в горы, занимая земли, которые ранее использовались местными жителями. Наконец, ввиду перенаселенности плодороднейшей Индо-Гангской равнины, многие землевладельцы-заминдары стали занимать земли на нижних склонах и у подножья гор. Образовавшийся ощутимый разрыв между земельными резервами и количеством населения привел к тому, что горному земледельцу пришлось возвращаться на покинутое поле не через 12 лет и более, а через 8 и даже менее лет. После такого сокращенного срока отдыха земля все более истощалась и практически не могла прокормить своих хозяев. Со всей остротой встал вопрос о переходе к постоянным формам хозяйства, которые уже ранее были известны, как отмечалось, некоторым племенам или их частям.

Переход к орошаемому земледелию – процесс медленный и трудный. В глубинных местах, с редким населением, еще сохраняется джхум наравне с орошаемым полем. Но в целом процесс смены одной формы земледелия другой получил в XX в. широкое распространение. Вместе с новыми формами хозяйства приходят и новые социальные отношения – владение постоянным полем сразу выделяет человека из среды общинников, да и его заинтересованность в общинной земле становится меньше и позволяет ему пренебрегать многими общинными обязательствами. Племена выходят на новый уровень общественного развития.

Но это только часть тех перемен, которые вторгаются в жизнь племен после выхода их из изоляции. Появляются специализированные культуры – картофель у кхаси, апельсины у гаро, кофе, каучук и др. Одновременно происходит специализация некоторых ремесел по отдельным деревням (гончарство, плетение, работы по металлу), но в то же время некоторые ремесла уходят из жизни, не выдерживая конкуренции с дешевыми фабричными изделиями, которыми заполняются местные рынки. Обмен получает развитие и у земледельцев и так же, как у собирателей, он набирает все бóльшую силу. Отдельные племена Северо-Восточной Индии и раньше обменивались различными про-

дуктами питания и предметами ремесла, но это был преимущественно эпизодический натуральный обмен. По мере усиления связей между горными районами Ассама и сопредельными территориями обмен превращается в денежный и становится нераздельной частью хозяйственной жизни горцев. Нарушение изоляции означало крутой перелом в области хозяйства, изменивший прежде всего его натуральный характер. Путь непосредственного личного включения в хозяйство равнинных народов на первых порах мало привлекал ассамских горцев, что может быть связано с их особым этническим менталитетом, в результате главной формой общения с развитыми народами стал обмен, рынок. Теперь вряд ли существует в регионе ранее изолированное племя, которое было бы полностью самообеспечено. С развитием специализированных культур, которое влечет к ограничению их числа, с исчезновением многих видов ремесла все шире становится ассортимент товаров, приобретаемых извне за деньги. Вспомним ситуацию у собирателей: как у них, так и у мотыжных земледельцев обмен оказался (при всей разнице в уровнях развития) главным регулятором хозяйственной деятельности бывших изолятов

Все это приводит к некой однобокости развития племенной экономики. При этом необходимо иметь в виду, что, выступая в качестве торгового партнера развитых народов (ассамцев, бенгальцев), племя играет в этих операциях подчиненную роль и может превратиться в экономический придаток развитого народа, причем последний заинтересован в таком партнерстве в меньшей степени, чем его горные соседи. Набор специализированных культур племени определяется не потребностями самого общества, а спросом на внешнем рынке (опять аналогия с собирателями). Переход на рельсы денежной экономики стимулируется процессами аккультурации, которые способствуют дальнейшему втягиванию горных народов в орбиту общего рынка, ибо вызывают у них все новые и новые потребности, далеко не всегда вызванные жизненными интересами адиваси: в горы начинают проникать алкогольные напитки, сигареты, наркотики... . Эти процессы получили толчок к развитию после выхода горных районов из изоляции, а в настоящее время уже зашли достаточно далеко.

Как уже отмечалось, район Центральной Индии – самый крупный район проживания адиваси, которые – во всяком случае значительная их часть – имели и в прошлом контакты с окружающим кастовым миром – из-за срединного положения (в отличие от пограничных племенных зон Юга и Северо-Востока), своих минеральных ресурсов (добыча которых издавна привлекала в Центральную Индию рабочих из разных областей), из-за давних традиций отходничества у самих племен региона (именно из их числа, а не из среды более замкнутых северо-восточных горных областей вербовались первые рабочие на чайные плантации Ассама и Дарджилинга). Население региона отличается большой пестротой не только этнической (дравиды, мунда, арьеязычные эле-

менты), но и в социально-экономическом плане (раннегосударственные объединения гондов – и доземледельческие собиратели хо или бирхоры). При большой дробности этнических подразделений такие разные полюса развития можно нередко видеть даже в пределах одной группы. Отсюда многовариантность путей развития бывших изолятов (да и не все адиваси были в прошлом действительными изолятами), которые не поддаются обобщению. Поэтому наметим лишь некоторые процессы, которые имели место в рассматриваемое время.

Обычно в регионе различают три группы горцев (которые, как уже отмечено, присутствуют не обязательно среди всего населения региона) – равнинные, живущие у подножия гор и горные. Именно для последних и можно говорить об экологической изоляции, благодаря которой они сохранили в своей организации наиболее архаичные этнические черты. Первые две группы уже издавна имели контакты – а в некоторых случаях даже жили в единых границах – с индуистскими кастами и, естественно, в значительной степени подверглись влиянию таких народов, как орья или бихарцы.

В рамках данной темы нас интересуют в первую очередь те горные племена, которые находились в длительной изоляции и должны были приспособиться, как и адиваси других районов, к новым рыночным условиям того мира, в котором они оказались. Первые две группы имели уже длительные традиции земледелия – у равнинных основу хозяйства составляло пашенное земледелие, у второй ведущее место в их хозяйственной системе сохраняло подсечно-огневое хозяйство, которое у некоторых племен постепенно – в случае нарушения описанного выше экологического баланса – сменялось постоянными формами земледелия. Но хотя для первых двух групп крушение естественно-географических барьеров между горами и равнинами не было столь решающим поворотом в развитии, как для более глубинных изолятов, все же влияние новых тенденций в описываемый период не могло не сказаться и на них – на направлении и темпах их дальнейшего развития, на степени их соучастия в жизни соседних народов. У большинства народов (кроме наиболее развитых групп равнинных племен) хозяйство до конца XIX в. было практически полностью натуральным. Многочисленные жизненные потребности удовлетворялись за счет широко развитых ремесел и промыслов. Вместе с тем уже издавна существовали отдельные группы, хозяйственная деятельность которых была связана с одним конкретным видом ремесла (в частности, речь идет о кузнечестве и разных видах обработки железа, производстве тканей, веревок, канатов). Их изделия обменивались на другие необходимые товары; таким образом, межплеменной обмен, первоначально в его бартерной форме, был органической частью жизненной активности племен. Установление более тесных связей с окружающими народами способствовало развитию товарно-денежных отношений, что сказалось прежде всего на характере обмена, который принял по-

всеместно денежную форму. Одновременно, с усилением влияния развитых народов, увеличилась потребность адиваси во множестве изделий, которые ранее не входили в число необходимых в их обыденной жизни и которые являются показателями активно идущих процессов аккультурации: это ткани, различные современные украшения, косметика, сигареты и многие другие. При этом ассортимент такого рода изделий постоянно возрастает, способствуя дальнейшему сближению быта адиваси с обычаями больших народов и отходу от собственных традиций. Растущие потребности вынуждают их все большее количество продукции (и земли, и леса) отправлять на рынок. Так, на продажу идет часть традиционных культур (рис, кукуруза), даже выращенных на подсечно-огневых полях, – ведь теперь эти традиционные виды питания дополняются теми, которые приобретаются на рынках от равнинных жителей. О модернизации земледелия свидетельствует то, что многие адиваси начали выращивать товарные культуры (что полностью исключалось в период изоляции) – такие, как сахарный тростник, джут, табак. Адиваси Центральной Индии, как и других районов, но с большей интенсивностью, втягиваются в русло рыночной экономики, хотя, естественно, их продукция не является конкурентноспособной по сравнению с товарами их равнинных партнеров или соседей. Отличает их и то, что при всей модернизации хоззяйства и утрате им натурального характера лесные промыслы, в первую очередь собирательство, продолжают играть заметную роль в племенной экономике.

Обратим внимание на то обстоятельство, что хотя все описанные в работе племена весьма отличаются друг от друга – и по этнической принадлежности, и по территории обитания, и по уровню развития, и по особенностям традиционной культуры, и по ряду других параметров, тем не менее процессы, которые получили у них развитие после нарушения их изоляции, настолько однотипны, что приходилось при описании каждого этноса невольно повторяться, подчеркивая вовлечение их в обмен, в рыночную экономику. Но действительно, именно с этого начинались те большие перемены, которые вывели горных изолятов на новый уровень развития.

Описанные тенденции, проявляющиеся в развитии разных групп адиваси непосредственно после нарушения их длительной изоляции, относятся ко времени, ставшему уже своего рода историческим прошлым для адиваси – времени выхода их из изоляции. Как и в самом составе племен, так и во времени и путях этого процесса имеется множество вариантов, можно сказать, что буквально у каждого из многих сотен племен есть свои особенности, свои темпы развития, свои трудности. Позже развитие адиваси пошло более стремительно, процесс общения с развитыми народами, раз начавшись, уже только набирал скорость. Появились свои новые рубежи – в частности, к важнейшим из них относится создание независимой Республики Индии, когда проблема племен оказалась под пристальным вниманием правительственных и обществен-

ных кругов. Создавались и продолжают появляться многочисленные программы по благоустройству племен, оказанию им помощи для вовлечения в генеральный путь развития Индии, достижению разумной интеграции их в составе полиэтничной и многонациональной страны. На пути реализации таких программ – множество трудностей, связанных прежде всего с преодолением разрыва в развитии бывших изолятов и больших народов, для преодоления которых потребуется еще не одно десятилетие. При всем различии подходов к проблеме племен официальной политикой является «вовлечение их в русло национальной жизни» (in the mainway), в ходе которого должно произойти желанное «выравнивание уровней». Хотя такое форсированное развитие не слишком подготовленных к столь динамичным переменам народов нередко оборачивается простой ассимиляцией и утратой племенами своего этнического лица, современный мир адиваси – это не то царство затерянных в горных лесах ручных земледельцев и собирателей, которые были адаптированы исключительно к своей конкретной экологической нише. В настоящее время многие из племенных жителей, особенно это касается молодого поколения, поддерживаемые государственными и общественными организациями, активно входят в большой мир Индии и стараются использовать имеющиеся у них возможности.

П. Л. Белков

ПОНЯТИЕ «МАЛЫЕ ГРУППЫ» И ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНОГРАФИИ

Проблема этноса – это не проблема определения «народа» как некоторой вещи, которая дана изначально на стадии созерцания. Это проблема определения объекта этнографии, не исключая, что в конечном итоге этносом окажется не «народ», а нечто совершенно иное. Решение данной проблемы, в свою очередь, зависит от нашего понимания предмета этнографии. Два понятия – объект и предмет науки – необходимо различать, хотя бы для того чтобы иметь возможность сравнивать культурную / социальную антропологию и этнографию в качестве двух относительно самостоятельных исследовательских программ

© П. Л. Белков, 2008

внутри одной и той же дисциплины. Ю. В. Бромлей в 1970-е годы писал о необходимости такого различения при определении дисциплины этнографии, но, кажется, не смог правильно отличить само понятие «предмет» от понятия «объект» как более низкую и более высокую ступени абстрактного мышления[1].

Известен скептицизм западных ученых относительно единства предметной области современной антропологии. В то же время на практике, как показывают обзоры существующих работ, культурные или социальные антропологи подходят к предмету своих исследований удивительно единообразно, находя его преимущественно в «примитивных» обществах и так называемых «малых группах» в современном мире. Этот факт сам по себе служит определением данной дисциплины. Кстати говоря, вечный спор между культурной и социальной антропологией – это спор о предмете исследования. В советской науке единое представление об этнографии вылилось в определение С. А. Токарева в учебнике «Основы этнографии»: «этнография – это наука, изучающая народы, их быт и культуру»[2]. Сама форма этого определения свидетельствует о том, что оно в первую очередь говорит об объекте исследования. Таким образом, различие между антропологией и этнографией состоит не в том, *что* они говорят, а в том, *о чем* они говорят. Антропология, определяя свои дисциплинарные границы, указывает на предмет, а этнография – на объект исследования.

К сожалению, этнографы не всегда ясно отдают себе отчет о цели исследований, связанных с определением понятия «народ» (этнической общности, этноса, этнической группы и пр.). Между тем их настоящая цель состоит не в том, чтобы выявить сущность эмпирического явления, именуемого «народом», а в том, чтобы выявить сущность этнографии как науки.

Чтобы осознать это в полной мере, необходимо обратиться к работе С. М. Широкогорова «Этнос» и более внимательно посмотреть, но не на то, какое определение он дает термину «этнос», а на то, *как* он обосновывает введение в этнографию соответствующего понятия. «Вводя новый термин “этнос”, – писал С. М. Широкогоров, – я даю ему определение: этнос – есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освящаемых традицией и отличаемых ею от таковых других групп. Это и есть *этническая единица*, – объект науки этнографии»[3]. Как нами было уже отмечено в другой работе, свою задачу, судя по заключительной фразе, он видел скорее не в опре-

---

[1] *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М., 1973. С. 204–205.

[2] *Токарев С. А.* Введение // Основы этнографии / Под ред. С. А. Токарева. М., 1968. С. 5.

[3] *Широкогоров С. М.* Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923. С. 13.

делении заранее известного объекта исследования этнографии, а именно в идентификации этого объекта[4]. Следовательно, для него понятие этноса в некотором не вполне осознаваемом пределе выступало как *абстрактный теоретический объект*, независимо от конкретных способов его репрезентации (этнос или не этнос, историческая или не историческая общность, социальное или биологическое явление и т. п.).

Напротив, историк не то, чтобы изучает, но подразумевает в своих исследованиях конкретные исторические явления, конкретные нации, или, в терминах С. М. Широкогорова, «группы людей, объединенных в государства». Видимо, именно это он и хотел сказать, когда в качестве недостатка понятия нации для этнографии рассматривал его ассоциированность с государством[5]. Такие ассоциации неизбежно придают объекту свойство конкретности, единичности, воплощаясь в реальных, положенных на географическую карту демографических образованиях. Конечно, для этнографа география также имеет значение, но на совершенно другом уровне. Этнографию в конечном счете интересует не какая-либо конкретная территория, а природные условия как таковые, т. е. как результат некоторой абстрагирующей деятельности, нечто общее для отдельных территорий, даже находящихся в разных частях света.

Надо сказать, и до того, как С. М. Широкогоров ввел понятие этноса, термин «нация» использовался историками и этнографами по-разному. Этнографы на практике всегда абстрагировались от тех свойств исследуемых ими «наций», которые собственно и делают их *группами*, т. е. объединениями реальных людей с руками и ногами. Для них название той или иной «нации» есть лишь способ выделения той или иной совокупности элементов культуры, отличной от других подобных совокупностей. Поэтому в этнографических исследованиях существуют не конкретные люди, составляющие население тех или иных территорий, а только абстрактные «носители традиционной культуры». По нашему мнению, такое устойчивое выражение возникло не случайно.

Таким образом, для того чтобы правильно сконструировать свой объект исследования, этнографии необходимо абстрагироваться от таких взаимосвязанных понятий как история и государство. Здесь следует подчеркнуть, что этнография как особая наука впервые стала упоминаться в 1770-х годах в Германии с вполне осознанной целью отделить «историю народов» от «истории государств»[6].

---

[4] *Белков П. Л.* Этнос: опыт реконструкции проблемы // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 2. 1995. Вып. 4 (№ 23). С. 24.

[5] *Широкогоров С. М.* Указ. соч. С. 14.

[6] *Фермойлен Х. Ф.* Происхождение и институонализация понятия Volkerkunde (1771–1843). Возникновение и развитие понятий «Völkerkunde», «Ethnographie», «Volkskunde» и «Ethnologie» в конце XVIII и начале XIX веков в Европе и США // Этнограф. обозрение. 1994. № 4. С. 101.

В рамках марксистской теории этнография была просто обязана трактоваться как историческая наука. На практике это осуществлялось в особом внимании к исследованиям по этногенезу и этнической истории, а в теории – в периодизации, т. е. построении стадиальных схем развития этнической общности. Собственно говоря, это и создало условия для институонализации Ю. В. Бромлеем в этнографии в сущности сугубо исторического подхода к определению объекта исследования. Его теория этноса на самом деле является теорией нации, следовательно, частью не этнографии, а нарративной истории. Обычно учебник истории, т. е. истории того или иного государства, начинается со сведений доисторического характера о народах (племенах), населявших данную территорию до момента возникновения на ней единого центра власти.

Для уточнения смысла сказанного остается выяснить, что может означать само понятие «историческая наука» в качестве предиката этнографии. Одни ученые, работающие в области этнографии, утверждают, что это историческая наука, другие – что неисторическая. Складывается впечатление, что они просто не очень четко формулируют для себя то, о чем говорят, а потому говорят о совершенно разных вещах. Первые подразумевают, что предмет исследования этнографии подвержен изменениям во времени, вторые – что этнография не является частью нарративной истории. И те, и другие правы. На самом же деле речь идет об отношении к хронологии. Нарративная история строится на абсолютной хронологии: день, неделя, месяц, год, столетие, тысячелетие, эра. Для этнографии такой метод классификации фактов является чуждым по определению. И значение эволюционной теории для этнографии состояло вовсе не в том, что вместе с дарвиновским понятием эволюции в этнографию была привнесена идея развития, следовательно, истории, а как раз наоборот: эволюционизм есть особая форма осознания того факта, что этнография представляет собой отдельную относительно (нарративной) истории дисциплину, внутри которой факты «датируются» по принадлежности к двум масштабным историческим эпохам, называемым «цивилизацией» и «первобытностью» при условии, что «цивилизация» ассоциируется с плужным земледелием, а «первобытность» может делиться на эпоху охотников и собирателей и эпоху ранних земледельцев / скотоводов. Любой учебник по этнографии начинается с выделения этих трех основных хозяйственно-культурных типов, которые, что примечательно, совпадают с тремя этнографическими эпохами (или, в терминах Л. Г. Моргана, «этническими периодами»).

Таким образом, неравномерность развития в различных частях человеческой эйкумены приводит к тому, что в практике этнографических исследований стадии эволюционного развития как категории времени постоянно подменяются хозяйственно-культурными типами как категориями пространства. Это означает, что основным понятием этнографии становится культура в том смысле, в котором мы употребляем данное слово, говоря о культуре охотников

и собирателей, культуре ранних земледельцев с последующим выделением более мелких таксономических единиц с указанием специфики природных условий, географического положения или – еще детальнее – этнических названий (например, культура морских охотников, культура морских охотников Берингова моря, культура эскимосов, культура эскимосов Аляски).

Нетрудно заметить, что в таком виде понятие «культура» полностью совпадает с понятием «этноса», если абстрагироваться от того факта, что культурные различия не только сохраняются, но и используются в историческое время при создании государственных образований, именуемых нациями. Мы не отрицаем этот факт, мы лишь надеемся показать, что он не имеет определяющего значения для этнографии. С точки зрения предмета исследования, этнография есть наука о первобытной культуре, и только поэтому проблема происхождения наций не входит непосредственно в сферу ее внимания.

К вопросу о предмете этнографии еще вернемся, а пока остановимся на том, к чему мы пришли в поисках момента подмены этнографии историей в ее классическом понимании. Как уже было сказано, этот момент связан с недостаточным различением проблемы объекта этнографии («проблемы этноса») и проблемы определения нации, фактически отождествляемой с государством. Так, введение понятия «социальный организм» Ю. С. Семеновым тоже есть не что иное, как попытка абстрагироваться от государства, рассматривая проблему этнической общности. На практике понятие социального организма оказывается лишь эвфемизмом государства, как и было, на наш взгляд, вполне успешно продемонстрировано введением понятия этносоциального организма Ю. В. Бромлеем.

Теперь можно более прочно встать на позиции этнографии, заявив, что проблема этноса – это действительно проблема теоретического объекта исследования этнографии независимо от того, каким он окажется и как мы его назовем. В контексте этнографических исследований понятие этноса совпадает с понятием («отдельной») культуры. Отличие двух фактически функционирующих определений этноса состоит в так называемом родовом понятии. Этнос – это *группа людей*, обладающая отличительными признаками культуры, а культура – это *совокупность признаков* (результатов) человеческой деятельности. Такое противопоставление позволяет выявить внутреннюю структуру бытующего определения этнографии как науки, изучающей некие группы людей и культурные различия между ними. Данное определение имеет слишком высокую цену. Следуя ему, признаем, что этнография имеет два субстанционально неоднородных предмета исследования.

Кроме того, определять предмет дисциплины, как бы она ни называлась, с помощью понятия «народ» или понятия «этнические различия», в данном контексте означает одно и то же. Согласно программным заявлениям Ю. В. Бромлея, предмет этнографии странным образом составляет не культура, а куль-

турные различия, с учетом того обстоятельства, что различие предполагает сходство[7]. В работах представителей семиотической школы теория этноса Ю. В. Бромлея приобретает более респектабельный вид, не меняя своей сути. Например, по мнению А. К. Байбурина, этнография строит себя, направляя внимание прежде всего на сходство или различие элементов культуры в зависимости от «этнической дистанции» между народами[8]. Но если это так, то, действительно, этнография есть «наука об этносах» и, как следствие, наука не о самой культуре, а о неких различиях в ней, т. е. о чем-то поверхностном, пустом, бессодержательном.

Наконец, есть еще одна странность. Конъюнкция «народ *и* культура» подразумевает, что понятие народа не нуждается в определении посредством общности культуры, ибо оно каким-то неизвестным образом определяется нами *a priori*, до момента соединения с понятием культуры посредством союза «и». Естественно, возникает вопрос: как вообще можно определить народ (этнос), мыслимый отдельно от своей культуры? Только как группу людей. Но тогда, что может их связывать помимо общих признаков культуры? Остается только один признак, который этимологически заложен в самом слове «народ». Он есть единство происхождения. В этом случае мы обязаны принять вывод, что этнос – это биологическая популяция. (Кстати говоря, само использование слова «организм» сторонниками теории Токарева–Бромлея говорит, что для них подчеркивание социальной сущности этноса является лишь способом отмежевания от тех взглядов, которых открыто придерживаются сторонники теории Широкогорова–Гумилева.)

Таким образом, формально мы обязаны признать верной и теорию этногенеза Л. Н. Гумилева, которая в немалой степени построена на логической несостоятельности господствующей теории этноса, нарушающей элементарное правило: «приняв посылки, мы обязаны принять и заключение». Принять полученное заключение последователи господствующей теории не хотят, а увидеть, в чем состоит ложность используемых ими посылок, они не могут. Однако, чувствуя это слабое место в системе общепринятых взглядов, Л. Н. Гумилев не сформулировал, в чем же состоит их ошибочность. Возникает парадокс: теория Л. Н. Гумилева может считаться верной только внутри (на фоне) противоборствующей ему теории, поскольку в данном случае неспособность артикулировать ложность посылок равносильна их принятию.

На наш взгляд, существует очень простой выход из этих противоречий. Бессмысленно отрицать существование народов как больших единиц населе-

---

[7] *Бромлей Ю. В.* Указ. соч. С. 207–208.

[8] *Байбурин А. К.* Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры (к проблеме этнографического факта) // Сборник МАЭ. Т. XXXVIII. Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С. 9.

vk.com/ethnograph

ния, объединенных общностью происхождения, т. е. преобладанием внутренних браков, и осознающих ее в той или иной степени. В то же время нет никаких оснований утверждать, что эти популяции являются объектом исследования этнографии.

Посылка, из которой молчаливо исходят и Л. Н. Гумилев, и Ю. В. Бромлей, состоит именно в том, что они изначально в качестве объекта исследования этнографии рассматривают некие большие группы людей, или единицы населения, а это противоречит основам этнографии. Само выражение «основы этнографии» настолько примелькалось, что никто уже не вдумывается в его смысл. Между тем основой, т. е. предметом исследования, этнографии является иерархия хозяйственно-культурных типов, или культурных ареалов, на нижних ступенях которой находятся локальные культуры, выделяемые нами по тем или иным признакам. Знаменитое высказывание Лео Фробениуса, что «культура не имеет ног», советским этнографам казавшееся чем-то крамольным, как нельзя лучше определяет предмет исследования этнографии. Это культура народов, а не народы. Речь идет о том, что этнографы на словах могут сколь угодно долго определять этнографию как науку о народах, но на практике они всегда делают нечто иное, т. е. изучают культуру.

При таком подходе понятие культуры полностью идентично понятию этноса, который можно определить как культурный круг, очерчиваемый исследователем путем абстрагирования тех или иных признаков. Это и есть объект исследования этнографии, а объект исследования всегда является теоретической конструкцией. Заслуга диффузионистов состоит как раз в построении объекта этнографии под именем «культуры», или «культурного круга» (во многом аналогичного понятию «этнического периода» Л. С. Моргана). Хотя сами они, видимо, не очень хорошо понимали, что имеют дело именно с теоретическим, а не эмпирическим объектом. Эмпирический базис этнографии составляет ее предмет исследования. Как известно, в отличие от объекта предмет исследования только выделяется в качестве фрагмента реальности. Для этнографии таким фрагментом и выступает первобытная культура.

Идентичность понятия этноса как «этнической единицы» С. М. Широкогорова и понятия культуры как «культурного круга» в немецкой школе этнографии можно продемонстрировать, сравнив известные положения теорий Л. Фробениуса и Л. Н. Гумилева. Согласно Фробениусу, культуры рождаются и умирают. То же утверждал Л. Н. Гумилев, говоря о «возрастах этноса». В связи с этим можно заметить, что усиленное внимание Л. Н. Гумилева к географии и, как следствие, к биологии при определении объекта исследования этнографии является как раз признаком того, что он выступал как этнограф в большей степени, чем Ю. В. Бромлей. С этой точки зрения, спор между Л. Н. Гумилевым и Ю. В. Бромлеем во многом был спором между этнографом, придерживающимся, правда, концепции географического детерминизма, и историком.

Естественно, для одного предметом исследования выступала культура, для другого – нация (т. е. национальное государство) как «историческая общность». Борьба между ними – с переменным успехом – происходит и внутри рассматриваемых теорий с той лишь разницей, что в теории Л. Н. Гумилева победа остается за этнографом, а в теории Ю. В. Бромлея – за историком.

В зарубежной и прежде всего американской науке вопрос, что представляет собой «этническая группа» – популяцию или социальную общность, – кажется, вообще не ставился, поскольку интерес к изучению «малых групп» возник на основе реальных политических конфликтов, опрокинувших теорию «плавильного котла». Но почему «малые группы» стали частью предмета исследования именно антропологии, а не традиционной истории, подобно тому, что мы условно называем большими нациями?

Разгадка этой ситуации лежит как раз в способе определения предмета исследования, порождающем в головах ученых ряды тех или иных ассоциаций. В отличие от этнографии как некоторой парадигмы культурная антропология более последовательно рассматривает в качестве приоритетного предмета исследования культуру и именно первобытную культуру, причем по содержанию, а не по форме, и безразлично к тому, окажется ли данная культура отличной от какой-либо другой или нет. А поскольку понятия первобытной культуры и малых групп при определении предмета культурной антропологии ставятся рядом, они, хотя и неявным образом, должны быть чем-то связаны в сознании исследователей.

Решая этот вопрос, надо помнить, что первобытный строй часто называют еще племенным, или догосударственным. Вероятно, на этих ассоциациях (точнее, диссоциациях) и строится понятие «малых групп», говорящее о чем-то отдаленно похожем на племя или о чем-то (еще) не обладающем структурой государства. Действительно, в этом аспекте этнические меньшинства, состоящие из мигрантов, ничем не отличаются от этнических меньшинств, состоящих из автохтонов, т. е. представителей некогда первобытных племен, ныне превратившихся в анклавы на территориях постколониальных государств. Таким опосредствованным путем, исходя скорее из внешней формы, «малые группы» могут быть подведены под категорию традиционного предмета исследования культурной антропологии. Этот же пример говорит о том, что для западных этнографов (культурных или социальных антропологов) характерна та же ошибка, когда в предмет исследования по исторической инерции включаются человеческие популяции, именуемые «народами».

Важно подчеркнуть, что в основе «расширения» предмета исследования культурной антропологии за счет «малых групп» стоит определенная процедура мышления, а не голая конвенция. Здесь же обнаруживается еще одно обстоятельство. По своему содержанию, т. е. по отношению к первобытной культуре в качестве предмета исследования, определения культурной антропологии

и этнографии абсолютно идентичны. Расхождения в формулировках происходят от внешних факторов, не связанных напрямую с потребностями науки. Известное положение о том, что этнография *должна* изучать не только первобытные, но и современные народы, означает как раз то, что на практике этнография всегда изучала культуру первобытных народов.

Последнее, может быть, наиболее важное замечание касается часто повторяемого тезиса о неоднородности предметной области этнографии. Теперь можно утверждать, что это представление связано с необоснованным включением «народов» непосредственно в определение, следовательно, в предмет этнографии. Делая объектом этнографии этнос в значении «народ», мы разрушаем, а то и просто теряем предмет этнографии. Напротив, исключив «народ» из определения этнографии, становится невозможно говорить о неоднородности ее предмета исследования.

При таком условии внутри предмета этнографии может оказаться только то, что так или иначе подходит, если угодно, подгоняется, под шаблон «первобытной культуры». Какие элементы достаточно широкого множества определений первобытной культуры и их оттенков будут использованы в конкретном исследовании, зависит от его целей. Но каждый раз объектом исследования выступает некий «культурный круг» в виде отдельной целой культуры или одного из ее «слоев», который, с точки зрения морфологии культуры, также может быть представлен как нечто *полное*, т. е. круг или система.

Н. И. Бондарь

МАЛЫЕ ЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ: К ПРОБЛЕМЕ ПОНЯТИЯ И ТИПОЛОГИИ

Этнические процессы и межэтнические отношения в современном мире свидетельствуют о теоретической и практической актуальности темы малых этнических групп (МЭГ), которые часто являются основными субъектами внутри- и межэтнических, этнополитических отношений и событий. Вместе с тем этническая жизнь Европы, СССР и России второй половины XX – начала XXI вв. дала этнологам, антропологам не только богатый эмпирический мате-

© Н. И. Бондарь, 2008

риал, но и показала насколько серьезными могут быть последствия несогласованности теории и практики.

Европа, а с небольшим запозданием и Россия, с учетом возросшей роли этничности, этнического фактора в социально-экономической, демографической, политической сферах ощутила и практическую значимость этих теоретических вопросов.

Уже в 1960-е годы западноевропейские общества, открывшие в связи с демографическими и экономическими трудностями (нехваткой трудовых ресурсов) каналы для иноэтнической миграции, столкнулись с другой серьезной проблемой – ростом этничности и проявлением ее в агрессивных формах, которая стала угрожать основам гражданского общества.

Европейская антропологическая / этнологическая наука оказалась не готовой к такому развитию событий. К этому времени, в силу разных причин, доминирующей стала идея о постепенном, по мере развития европейской цивилизации, глобализации, угасании этничности и снижении, вплоть до полного исчезновения, роли этнического фактора в жизни обществ. В итоге по отношению к этничности, как проявлению жизнедеятельности этноса, была избрана, с научной точки зрения, странная стратегия. Этничность воспринималась как нечто нежелательное, архаичное, пережиток. Некоторые антропологи заявляли, что она может быть терпима лишь в фольклорной форме. Ее предлагалось «игнорировать, содействовать ее исчезновению, активно подавлять...»[1].

Публикации того времени, как отмечает Дж. Комарофф, как правило, содержат оценки того, «насколько удивительно ошибочной и банальной оказалась евро-американская теория» в этом вопросе[2].

Ошибочность таких взглядов и подходов подтверждается тем, что количество этносов и этнических групп в Европе, вопреки ожиданиям, не уменьшилось, а, наоборот, увеличилось. Усилилась и роль этнического, этноконфессионального фактора в жизни ранее спокойных в этом отношении государств: Германия, Франция, Бельгия...

С подобными проблемами с незначительным запозданием столкнулись и СССР, и Россия: рост этничности, межэтнические конфликты и т. п. Активизация этничности в СССР, как считает, например, Н. А. Томилов, наблюдается в 1980-е годы[3]. С этой точкой отсчета можно согласиться, но с одной оговоркой.

---

[1] *Мейбери-Льюис Д.* Демократия, тоталитаризм и этнический плюрализм // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы: Ежегодник. Вып. 24. М., 1997. С. 19.

[2] *Комарофф Дж.* Национальность, этничность, современность: политика самосознания в конце XX века // Этничность и власть в полиэтничных государствах: Материалы международной конференции 1993 г. / Отв. ред. В. А. Тишков. М., 1994. С. 35.

[3] *Томилов Н. А.* Проблемы сохранения и развития национальных меньшинств в Сибири // Расы и народы. Вып. 24. С. 180.

Начался данный процесс, в том числе в скрытых, подпольных формах, раньше, а в 1980-е годы – это уже реальный факт[4].

В последующем, после развала СССР в ходе глобальных социально-экономических и политических преобразований этничность в разных сферах и формах, в том числе и крайне агрессивных, на уровне как этносов, так и МЭГ, только нарастала[5]. Результаты такого процесса, не касаясь причин, стимулировавших рост этнического самосознания, находят отражение в современных этносоциологических исследованиях в среде молодежи в национальных республиках России. Они предельно просты и прозрачны. От 70 до 80% «национальной молодежи», кроме русских и некоторых православных народов из числа коренных этносов России, свою этническую, этноконфессиональную солидарность / общность и ее интересы ставят выше общероссийской[6].

Следствием роста этничности стали этнические конфликты, не исчерпавшие себя и к 2008 г., активные и очень часто целенаправленные миграции, радикально перекроившие этническую карту России, приведшие к образованию новых МЭГ и диаспор в самых разных регионах России.

Реакция отечественной этнографии / этнологии на это явление была и остается весьма разнообразной, а с учетом евро-американского опыта и предсказуемой. Ряд российских этнографов, да и некоторые зарубежные коллеги, заинтересовавшиеся межэтническими отношениями, культурой пограничных территорий, приняли самое активное участие в «мобилизации этничности». Другие, слагая реквиемы по этносу, на теоретическом уровне настойчиво проводили идею об эфемерности существования таких этносоциальных общностей как этносы[7], пытались доказать необходимость отказа от такого явления (его восприятия и изучения) как этничность, которая якобы «приписывается государством своим гражданам»[8]. Третьи сосредоточились на защите прав этнических, языковых, конфессиональных меньшинств[9], часто забывая о существовании «большинств».

---

[4] См., например: *Природные* ресурсы и производительные силы Северного Кавказа. Население и трудовые ресурсы / Отв. ред. Г. С. Гужин. Ростов-на-Дону, 1987. С. 144; *Ланда Р. Г.* Ислам в истории России. М., 1995. С. 248–249, и др.

[5] См.: *Этническая* толерантность в поликультурных регионах России / Отв. ред. Н. М. Лебедева, А. Н. Татарко. М., 2002. С. 156–167.

[6] *Губогло М. Н.* Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. М., 2003. С. 241–251.

[7] *Тишков В. А.* Реквием по этносу. Исследования по социальной и культурной антропологии. М., 2003. С. 59–66, 105–123, и др.

[8] *Воронов В.* Мультикультуризм и деконструкция этнических границ // Мультикультуризм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В. С. Малахова, В. А. Тишкова. М., 2002. С. 46.

[9] *Российский* опыт этнической дискриминации: месхетинцы в Краснодарском крае. Автор доклада А. Г. Осипов / Ред. А. Б. Гудович. М., 1999. 223 с.

К концу XX – началу XXI вв. широкий размах получило прикладное направление в этносоциологии, основу которого составила идея о необходимости формирования, воспитания у народонаселения этнической толерантности[10], которому должно бы было предшествовать объективное изучение природы интолерантности.

Главным же является то, что все исследователи, особенно те, кто продолжал заниматься изучением полиэтничных регионов, отдельных этносов и МЭГ, порой вопреки своим целям и убеждениям, прямо или косвенно, подтвердили совсем не новую в этнологии / антропологии мысль, которую хорошо сформулировал Д. Мейбери-Льюис: «Этничность, часто именуемая трайболизмом, не есть атавистическая человеческая наклонность, которая исчезает в процессе модернизации. Она является постоянной величиной в человеческих делах»[11]. На наш взгляд, заслуживает внимания и другая мысль этого автора: «Нам надо также меньше тратить внимания на всякое осуждение этничности и значительно больше на понимание ее»[12].

К числу таких актуальных не только в теоретическом, но и в практическом отношении явлений, требующих понимания их природы и роли в современных этнических процессах и межэтническом взаимодействии, относятся МЭГ.

В связи с этим следует отметить, что для отечественной этнографии характерен давний и устойчивый интерес к данной проблеме, о чем свидетельствует факт обращения к разным ее аспектам, часто без применения этого термина (МЭГ), многих исследователей: Р. Ф. Итса, В. И. Козлова, С. И. Брука, М. В. Крюкова, А. И. Кузнецова, Н. Н. Чебоксарова, С. А. Токарева, Ю. В. Бромлея и многих других[13].

К 1980-м годам, в процессе разработки теории этноса, составной частью которой следует рассматривать и происхождение, развитие и типологию МЭГ, этнографы в значительной мере приблизились к пониманию самого явления и его значимости. А. М. Решетов, например, считал необходимым посвятить этой проблеме специальное коллективное исследование[14]. Однако оно так и не было

---

[10] См., например: *Идентичность* и толерантность / Отв. ред. Н. М. Лебедева. М., 2002. 416 с.

[11] *Мейбери-Льюис Д.* Демократия, тоталитаризм и этнический плюрализм. С. 21.

[12] Там же.

[13] *Токарев С. А.* Проблемы типологии этнических общностей // Вопросы философии. 1964. № 11; *Чебоксаров Н. Н.* Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых // Сов. этнография. 1967. № 4; *Козлов В. И.* О понятии этнической общности // Там же. № 2; *Кузнецов А. И.* О классификации этносов в островной части юго-восточной Азии // Типология основных элементов традиционной культуры / Отв. ред. М. В. Крюков, А. И. Кузнецов. М., 1984; *Субэтносы* в СССР: Сб. науч. трудов / Отв. ред. А. В. Коновалов. Л., 1986, и др.

[14] *Решетов А. М.* К проблеме исторического соотношения типов этнических общностей (на примере монголоязычных народов) // Субэтносы в СССР. С. 73.

осуществлено, а в обобщающих монографиях Ю. В. Бромлея[15] и солидных коллективных изданиях, посвященных этническим процессам в СССР и мире[16], теоретическая, в том числе терминологическая, разработка этой темы полного завершения не получила. Более того, в этих работах указываются конкретные разновидности МЭГ, анализируются их особенности и дается типология, но сам термин практически не используется. Более регулярное его применение в научной литературе приходится на последующие, 1990-е годы[17]. Однако характер его использования разными исследователями свидетельствует о его недостаточно содержательной определенности и неясном статусе, общее это или конкретное понятие.

Термины этническая группа, МЭГ как применялись, так и применяются к качественно различающимся этническим общностям и их состояниям (большие – малые): к «малым народам»[18], этническим, языковым, конфессиональным меньшинствам[19], диаспорам[20] и др.

С одной стороны, исследование одного и того же термина к различным этническим объектам и их состояниям, а также в качестве синонима (малые народы, этнотерриториальная группа, диаспора и т. п.) указывает на то, что существует несколько видов общностей этнической принадлежности, близких по своим характеристикам друг другу. Это требует введения и применения к ним общего (видового) понятия. Частота и приложимость термина МЭГ к разным этническим общностям и свидетельствует о его постепенном переходе именно в это качество. Термин МЭГ действительно может (и должен) использоваться именно в таком качестве, но тогда необходимо вывести его удовлетворительное определение.

Вместе с тем применение его по отношению к разнообразным, а в ряде случаев к разнородным объектам свидетельствует о том, что не выявлены надежные критерии и признаки, позволяющие отделить МЭГ от других похожих образований. Совокупность признаков-маркеров может быть определена только через сравнительный анализ этнических общностей. Выявление основных и

---

[15] *Бромлей Ю. В.* 1) Современные проблемы этнографии (очерки теории этноса). М., 1981; 2) Очерки теории этноса. М., 1983.

[16] *Современные* этнические процессы в СССР. 2-е изд. / Отв. ред. Ю. В. Бромлей. М., 1977; *Этнические* процессы в современном мире / Отв. ред. Ю. В. Бромлей. М., 1987.

[17] См., например: *Курылев В. П.* Некоторые малые этнические группы Южного Казахстана // Материалы полевых этнографических исследований. 1988–1989 / Отв. ред. Ю. Ю. Карпов. СПб., 1992. С. 17–33.

[18] *Эпические* сказания народов Южного Китая / Пер., ввод. статья и комментарий Б. Б. Бахтина и Р. Ф. Итса. М.; Л., 1956. С. 139–142; *Тишков В. А.* Реквием по этносу. С. 71 и др.

[19] *Титов Т. А.* Этнические меньшинства в городах Татарстана // Этнограф. обозрение. 2007. № 5. С. 54, 59; Расы и народы. Вып. 24. С. 5, и др.

[20] *Дятлов В.* Диаспора: попытка определиться в понятиях // Диаспоры. Вып. 1 / Гл. ред. В. И. Дятлов. М., 1999. С. 9–10.

дополнительных признаков необходимо как для формирования общего понятия, так и для типологии МЭГ.

Сравнительный анализ этнотерриториальных, этноязыковых, этноконфессиональных групп, диаспор и других системных образований различной этнической, языковой, религиозной, территориальной принадлежности показывает, что таких общих (универсальных) признаков, характеризующих общности, которые можно отнести к МЭГ, немного. К их числу, во-первых, относится то, что они являются частью каких-либо этносов, их внутренними подразделениями. Во-вторых, для них характерно наличие культурно-бытовых особенностей, отличающих их от основной части (ядра) этноса и других его внутренних подразделений. Причем эти особенности могут проявляться как в широком круге культурно-бытовых явлений, так и в более узком, в том числе в языке, конфессиональной принадлежности. В-третьих, эти культурно-бытовые особенности осознаются членами МЭГ и их окружением, соседями и могут способствовать формированию у них двойного самосознания и самоназвания. И, в-четвертых, для таких объединений характерно сохранение естественного механизма социокультурного, культурно-бытового воспроизводства, составной частью которого является более или менее жесткая эндогамия.

Ряд других признаков, которые отмечаются исследователями или даже берутся за основу, как-то численность (малые – большие), характер расселения (компактные – дисперсные), формы социальной, социально-экономической самоорганизации и жизнедеятельности (община, диаспора, колония) и т. п., на наш взгляд, вторичны и на сущности явления (МЭГ) в целом не отражаются.

Исходя из этого, в качестве общего понятия МЭГ можно предложить следующее. МЭГ – это внутреннее подразделение этноса, находящееся на своей этнической территории или за ее пределами, обладающее культурно-бытовыми особенностями, в ряде случаев – двойным самосознанием, сохраняющее механизм естественного социокультурного воспроизводства.

Определение конкретных типов МЭГ основывается в целом на тех же базовых признаках, которые легли в основу общего понятия: культурно-бытовые особенности и самосознание. Однако такого рода исследования имеют и дополнительную особенность. Сравнению на уровне отдельных элементов культуры (жилище, пища, обряды, верования, язык и т. д.) подвергаются по преимуществу МЭГ, относящиеся к одному и тому же этносу.

К 1980-м годам в ходе интенсивных коллективных и индивидуальных исследований в рамках разработки теории этноса был выявлен весьма впечатляющий по разнообразию и количеству ряд этнических групп: иноэтнические, конфессиональные, культурные, локальные, национальные, субэтнические, этнографические, этнорасовые и т. д.[21]

---

[21] См., например: *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса.

На первый взгляд каждая из них является конкретным типом МЭГ. На самом деле это не так, так как авторы, в зависимости от целей и задач, часто использовали не системообразующие компоненты и, следовательно, признаки МЭГ, а вторичные, характеризующие их происхождение, формирование (этнорасовые, иноэтнические и т. п.), пространственые параметры (локальные, дисперсные), или брали за основу один из ярко выраженных культурных признаков, отличающих эту группу от других (религия, язык).

На самом деле количество конкретных типов МЭГ скорее всего не так велико.

Чтобы в этом убедиться, обратимся для примера к одной из наиболее полиэтничных территорий Российской Федерации – Краснодарскому краю (Кубани). Ее, как и многие другие регионы современной России, можно рассматривать в качестве своеобразной естественной лаборатории по изучению происхождения, развития, взаимодействия различных этносов и МЭГ.

Формирование современной этнической карты Кубани начинается с конца XVIII в. Происходило это в несколько этапов.

Конец XVIII–XIX вв. – наряду с адыгскими этносами («племенами») в пределах будущей Кубанской области начинают формироваться разнотипные МЭГ различной этнической принадлежности: русские, украинская, кубанское казачество, греческие, армянские, молдавская, чешская, болгарская, немецкая, эстонская и цыганская.

Длительное время, вплоть до последней четверти XX в., это этнокультурное пространство существенных изменений не претерпевало.

1917–1930-е годы – это прежде всего время этнодемографических перемен. Гражданская война, «расказачивание», депортация части казачьего населения, голод приводят к резкому сокращению численности восточно-славянских МЭГ. Вместе с тем на карте Кубани появляется новая этническая компонета – айсоры / ассирийцы.

1940–1980-е годы – депортация немцев и, частично, армян, греков; затем в последующие, послевоенные, десятилетия возвращение части депортированных, а также болгар (крымских), переселение из Средней Азии небольшими группами армян-хемшил, начало формирования корейской диаспоры и некоторых временных финно-угорских групп из числа чувашей, мордвы, марийцев.

1980-е годы – начало XXI в. – время обвальных и во многом неконтролируемых миграций, приведших к существенному изменению этнического облика Краснодарского края, увеличению численности одних групп, формированию новых МЭГ и диаспор. На этот период приходится переселение карабахских и «ереванских» армян и оформление армянской диаспоры; миграция курдов и йезидов / езидов, крымских татар, турок-месхетинцев, оформление корейской

диаспоры, переселение значительных групп из числа северо-кавказских народов, а также грузин, азербайджанцев[22].

По итогам Всероссийской переписи 2002 г. этнический состав населения Кубани выглядит следующим образом. Всего зафиксировано 124 национальности, как традиционных для края (русские, украинцы, адыгейцы, греки, армяне и др.), так и экзотичных (юкагиры, японцы, алеуты, саамы, бенгальцы и т. д.)[23].

Однако эта цифра не должна вводить в заблуждение ни исследователей, ни практиков. Подавляющее большинство народов, отмеченных в переписи, – небольшие группы – от двух-трех до нескольких десятков человек, которые не представляют никаких этнических групп и свою этничность, как правило, не декларируют и не проявляют.

Вместе с тем значительное количество этносов на Кубани – это именно МЭГ, которые и выступают в качестве важных субъектов межэтнических отношений. Причем, как показывают исследования, один и тот же этнос может быть представлен несколькими однотипными или разнотипными МЭГ.

Наиболее показательными в этом отношении являются материалы по русскому, украинскому, армянскому и греческому народам.

Численность греков на Кубани на 2002 г. составляла 26 540 человек. История формирования греческих МЭГ на Кубани, исключая легендарных адыгоязычных греков, сведения о которых в дореволюционных источниках крайне скудны, а следы существования в настоящее время не прослеживаются[24], относится ко второй половине XIX в. В соответствии с договоренностями, достигнутыми между Россией и Турцией, в пределы Российской империи было разрешено переселяться христианским, православным народам. В их числе были и так называемые понтийские греки. Помимо того, что их традиционная культура отличалась от культуры метрополии (Греции), они и сами оказались неоднородными в культурно-бытовом, в том числе языковом, отношении[25]. Это

---

[22] *Бондарь Н. И.* Этническая карта Кубани // Краснодарская краевая науч.-практ. конференция «Проблемы и пути развития межнациональных отношений в Краснодарском крае» / Отв. ред. А. А. Хагуров. Краснодар, 2001. С. 30–31.

[23] Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года по Краснодарскому краю. Официальное издание: В 13 т. Т. 4: Национальный состав и владение языками, гражданство. Краснодар, 2005. С. 7, 10 и др.

[24] *Колесов В. И.* Черкесские греки – кто они? (к проблеме классификации греческой общности) // Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Северного Кавказа за 2002 год. Дикаревские чтения (9). Материалы регион. науч. конференции / Науч. ред. и сост. М. В. Семенцов. Краснодар, 2003. С. 146–149.

[25] *Раевская И. Г.* Календарные праздники греков Кубани // Кунсткамера. Этнографические тетради / Соредакторы: М. Ф. Альбедиль, М. А. Родионов, И. А. Алимов, О. И. Трофимова. СПб., 1996. Вып. 10. С. 118.

привело к формированию двух греческих МЭГ на территории Кубани: ромеос и урумов.

Ромеос еще в XIX в. основывают ряд компактных поселений, которые длительное время оставались моноэтничными. По вере – православные. Говорят на понтийском диалекте новогреческого языка. Обладают, как отмечалось ранее, культурно-бытовыми особенностями, которые отчасти сохраняются и ныне. В целом для них была характерна эндогамия, но вместе с тем допускались и межэтнические браки (по преимуществу с православными или, реже, христианами). Ромеос поддерживали и поддерживают межобщинные (в пределах Краснодарского края) и межтерриториальные, в пределах Северного Кавказа, связи[26]. Характерным признаком данной МЭГ является наличие двойного самосознания. Идентифицируя себя с греками (эллинес), но осознавая культурно-бытовые особенности своей группы, они выделяют себя на индивидуальном и групповом уровнях в греческом этнографическом пространстве, что и нашло отражение в самосознании и самоназвании – ромеос.

История урумов, по сравнению с ромеос, сложнее. В связи с неоднократными переселениями, эта группа прошла несколько адаптивных циклов[27], что не могло не отразиться в их культуре. Самостоятельных компактных поселений на Кубани они не имели, а подселялись небольшими общинами, по несколько десятков человек, в уже имеющиеся станицы. Этот процесс можно наблюдать и сегодня. Речь идет о переселении так называемых «цалкинских греков» (урумов) из Грузии[28]. Урумы, как они объясняют, ради сохранения веры – православия, перешли на турецкий язык. Да и в культурно-бытовом отношении в целом, обладая сходством с ромеос, они имеют и ряд существенных отличий. Их культура оказалась более «тюркизированной». Несмотря на дисперсное расселение, урумы поддерживают межобщинные связи, которые наиболее наглядно проявляются в дни календарных и семейных праздников и обрядов. В сфере брачных отношений придерживаются стратегии, сходной со стратегией ромеос. Представители данной МЭГ осознают свое культурно-бытовое отличие, в том числе от ромеос, что и повлияло на формирование двойного самосознания, закрепившегося в микроэтнониме – урум.

---

[26] *Иванова Ю. В.* Культурная общность понтийцы // Понтийские греки / Ред. кол.: К. Г. Дмитриев, И. В. Кузнецов, Р. Ш. Кузнецова, С. А. Левожинский , М. В. Таращук. Краснодар, 1997. С. 13.

[27] *Колесов В. И.* Греки-урумы – культура семиотической периферии // Археология и этнография Северного Кавказа / Отв. ред. Н. И. Кирей. Краснодар, 1998. С. 369.

[28] *Полевые* материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции-2007 (далее ПМ КФЭЭ). Аудиокассета (далее АК) № НБ-12, 13. Краснодарский край, Выселковский район, ст. Новобейсугская.

Таким образом, обе греческие группы демонстрируют, помимо культурно-бытовых особенностей, наличие двойного самосознания, что и позволяет отнести их к такому типу МЭГ как субэтносы, в том понимании этого термина, которое предлагал в свое время Ю. В. Бромлей, а затем другие исследователи, по отношению к одной из разновидностей внутренних подразделений этноса[29].

Вторую по численности позицию в общей массе народонаселения Краснодарского края по данным переписи 2002 г. занимают армяне – 274 566 человек.

В организационном отношении в настоящее время они представляют диаспору, которая сформировалась в конце 1980-х – 1990-е годы. Для нее характерны устойчивая связь с метрополией, общероссийскими и международными армянскими организациями, свои религиозные институты и культовые центры, средства массовой информации, развитая сеть национально-культурных центров / обществ (которые вопросами культуры, за немногим исключением, не занимаются), предпочтительность моноэтничных браков. Все это позволяет им, как и любой другой диаспоре, не только воспроизводить свою этническую и этнорелигиозную идентичность и солидарность[30], но и ставить под контроль определенные сферы жизнедеятельности общества, лоббировать свои интересы.

Однако сама диаспора по причине иных механизмов ее формирования и функционирования, целей и задач к МЭГ не может быть отнесена, она может состоять из них. И это хорошо прослеживается на примере армянской диаспоры Кубани.

Если не рассматривать адыгоязычных черкесо-гаев, к моменту включения этой территории в состав Российской империи утративших, как свидетельствуют источники, почти все свои культурно-бытовые особенности, за исключением веры, которые, сыграв важную роль в основании Армавира, к настоящему времени как общность практически не существуют[31], то наиболее ранней по времени формирования на Кубани следует считать этническую группу амшенских армян.

Кубанский период их этнической истории начинается со второй половины XIX в. – время переселения из Турции. Наличие компактных, длительное время однородных в этническом отношении поселений, эндогамия, функцио-

---

[29] *Раевская И. Г.* Календарные праздники греков Кубани. С. 118–129.

[30] *Scheffer G. A.* New Feld of Studiy: Modern Diasporas in international Politics. London, 1986. P. 1–2, 5–7, 14–15.

[31] Перепись 2002 г. выявила всего лишь трех человек, идентифицирующих себя как черкесо-гаев // Итоги Всероссийской переписи населения по Краснодарскому краю. Т. 4. С. 7.

нирование естественных механизмов воспроизводства культурных традиций создавали условия для сохранения диалектных особенностей культуры, языка и способствовали формированию двойного самосознания, присущего такому типу МЭГ как субэтнос[32].

Еще одну субэтническую группу армянского этноса на Кубани представляют армяне-хемшилы, самоназвание – хумшиаци[33].

История образования этой МЭГ во многом сходна с историей греков-урумов.

До конца XIX в. они пребывают в пределах Турции (Трепезундский вилайет) – под мощным влиянием турецко-исламской культуры происходит не только «тюркизация» бытовой культуры, но и смена веры, принятие ислама, но, в отличие от урумов, с сохранением языка (диалекта).

Конец XIX в. – 1944 г. – переселение в Батумский округ и пребывание на территории Грузии.

1944–1970 гг. – депортация в Киргизию.

1970–1980-е годы – переселение (и поселение небольшими по численности группами) на Северный Кавказ, в том числе на Кубань, без образования компактных поселений[34].

Сохранение внутригрупповых и межобщинных связей, культурно-бытовых особенностей, в том числе языковых, иная, по сравнению с другими группами армян (армян-григориан, православных), конфессиональная принадлежность послужили основой формирования и сохранения двойного самосознания: армяне-хемшилы.

«Ереванские» (собственно из Армении) и карабахские армяне, чей миграционный пик приходится на 1980–1990-е годы, составляющие основу современной армянской диаспоры, системных образований (МЭГ) не представляют. Возможно, это тот этнический материал, из которого в ходе взаимодействия и адаптации сформируется еще одна МЭГ армянского этноса.

Из большого количества и нескольких типов МЭГ в Краснодарском крае состоит русский этнос. Это вполне объяснимо, так как Кубань, часть которой представляет этническую территорию адыгских народов, одновременно является и периферией расширившейся в XVIII–XIX вв. этнической территории русских.

---

[32] *Кузнецов И. В.* Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры / Отв. ред. С. А. Арутюнов и А. К. Байбурин. М., 1995. С. 12–13, 21 и др.; *Бугаева Н. О.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды амшен (конец XIX – первая половина XX в.) // Фольклорно-этнографические исследования этнических культур Краснодарского края / Сост. и науч. ред. М. В.Семенцов. Краснодар, 1995. С. 56–69.

[33] ПМ КФЭЭ-1989. АК № 58, 59. Краснодарский край, Апшеронский район, пос. Ерик.

[34] *Кузнецов И. В.* Хемшилы Краснодарского края // Старый Свет: археология, история, этнография / Под ред. В. Б. Виноградова. Краснодар, 2000. С. 110–111.

По данным переписи 2002 г. общее количество русских в Краснодарском крае – 443 6272 человек. Численность украинцев, которые сыграли свою роль в формировании этнического облика края, в том числе новых МЭГ русской идентификации, – 131 774 человек[35].

К числу основных структурных подразделений русского этноса следует отнести кубанских казаков. Процесс формирования данного субэтноса весьма показателен в плане изучения процессов возникновения (их разнообразия) и развития МЭГ вообще и субэтносов в частности.

Исходную основу кубанского казачества (во второй половине XVIII – первой половине XIX вв.) составляли две этнические компоненты – украинская (Черноморское казачье войско) и русская (Линейное казачье войско), каждая из которых первоначально сохраняла свои культурно-бытовые особенности, неоднородность, в том числе языковую и религиозную (православные, старообрядцы), исходное самосознание (украинцы, русские)[36].

Однако адаптация к внешней среде, естественной и социо-, этнокультурной, взаимодействие в самых различных сферах (экономической, военной, семейно-брачной, культурной), административные реформы, при сохранении в значительной мере исходного этнокультурного субстрата, привели к количественным и качественным изменениям во всех блоках и основных компонентах культуры: материальной и духовной ее составляющих, картине мира, языке[37]. Трансформация субстрата и наращивание инновационного слоя в культуре – это показатель формирования нового культурного диалекта или даже новой локальной культуры. Явления подобного рода неизбежно ведут к трансформации, усложнению этнического самосознания. Эти изменения развивались в следующем направлении и примерно в такой последовательности. Для русской исходной компоненты: русские → кубанские казаки → кубанские казаки, русские. Для украинской исходной компоненты: украинцы → кубанские казаки → кубанские казаки, русские. То есть у кубанских казаков оно обретает многослойность, становится двойным[38].

Параллельно с формированием кубанского казачества, но с некоторым запозданием, в Кубанской области начинается процесс складывания еще двух

---

[35] Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года по Краснодарскому краю. Т. 4. С. 7–12.

[36] *Очерки* традиционной культуры казачеств России: В 2 т. / Под общей ред. Н. И. Бондаря. М.; Краснодар, 2002. Т. 1. С. 237–241.

[37] *Матвеев О. В.* Историческая картина мира кубанского казачества (конец XVIII – начало XX века): категории воинской ментальности. Краснодар, 2005; *Борисова О. Г.* Кубанские говоры: материалы к словарю. Краснодар, 2005.

[38] Более подробно: *Бондарь Н. И.* Кубанское казачество в контексте проблемы: этнос – пространство – время // Старый Свет: археология, история, этнография. С. 153–154.

МЭГ – русской и украинской. Речь в данном случае идет не только и не столько о так называемых «иногородних», «лицах невойскового сословия», которые к началу XX в. во многих станицах по численности равнялись или даже превосходили казачье население, а о неказачьих, чисто русских и украинских по составу селах, например русское село Белая Глина (в настоящее время – районный центр), украинское село Новопавловка (Успенский район) и др. Эти группы в большей мере, чем казачество, сохраняли южнорусские и украинские (метропольные) традиции[39] и исходное этническое самосознание. Причем культурно-бытовые особенности могли использоваться и использовались в случае необходимости оппозиционирования себя казачеству[40]. В данном случае именно культурно-бытовые особенности (бóльшая сохранность метропольных традиций, изменения и инновации, накопленные в ходе приспособления к новым условиям, в том числе под влиянием казачьей культуры), несмотря на, судя по всему, незавершенность рассматриваемого процесса, все же позволяют отнести эти части населения к такому типу МЭГ как этнографические группы соответственно русского и украинского этносов.

Отдельную МЭГ русских в Краснодарском крае представляют старообрядцы.

К ней в данном случае не относятся казаки-староверы, которые, образуя религиозные общины, самостоятельной этнической группы в составе Кубанского казачьего войска не представляли и к началу XIX в. в основном утратили свои конфессиональные особенности. Речь идет о старообрядческих общинах, история которых на Кубани начинается с 1920-х годов.

Из староверческих общин Кубани наиболее полно систему своего духовного и этнокультурного воспроизводства сохранили старообрядцы-липоване хутора Новопокровского (Приморско-Ахтарский район)[41]. В связи со спецификой данной МЭГ следует отметить, что религия, влияя на состав и особенности развития их традиционной культуры, предпочтительность эндогамных отношений, устойчивость внутриобщинных и межобщинных, в том числе зарубежных, связей с единоверцами, не затронула этнической иденти-

---

[39] *Кубанские* станицы. Этнические и культурно-бытовые процессы на Кубани / Отв. ред. К. В. Чистов. М., 1967. С. 22–23, 33.

[40] Поэтому, на наш взгляд, недостаточно корректными являются обобщенные описания традиционной культуры русского и украинского населения того или иного региона (см., например: *Заседателева Л. Б.* Культура и быт русского и украинского населения Северного Кавказа в конце XVI–XIX в. // Кавказский этнографический сборник. Вып. VIII / Отв. ред. В. К. Гарданов. М., 1984. С. 38–64).

[41] *Очерки* традиционной культуры казачеств России / Под общ. ред. Н. И. Бондаря. М.; Краснодар, 2005. Т. 2. С. 57–63; *Община* старообрядцев-липован Приморско-Ахтарского района: история и культура / Сост. М. А. Лященко; Науч. ред. Н. И. Бондарь. Краснодар, 2006.

фикации. Этническое самосознание (русские), в отличие, например, от армян-хемшил, которые, правда, в отличие от староверов вообще вынуждены были сменить христианство на ислам, осталось однослойным.

Все это, на наш взгляд, позволяет отнести старообрядцев к такому типу МЭГ как этнографическая группа русского этноса.

Объем данной статьи не позволяет рассмотреть МЭГ других этносов, представленных в Краснодарском крае (чехов, болгар, молдаван, цыган, курдов, турок-месхетинцев, крымских татар, адыгов), хотя факторы и механизмы их формирования и особенности в развитии крайне полезны в связи с разработкой теории этноса.

Тем не менее изложенный материал, по нашему мнению, позволяет сделать предварительный вывод о том, что МЭГ, являясь внутренними подразделениями этносов, существуют, вероятнее всего, только в виде двух конкретных типов – субэтносов и этнографических групп. Языковые, конфессиональные особенности, безусловно влияющие на традиционную культуру, могущие стимулировать даже возникновение самостоятельных этносов (например, курды-йезиды), по сравнению с культурно-бытовыми особенностями и самосознанием, оказываются вторичными. Поэтому выделение конфессиональных, языковых этнических групп правомерно, но они могут рассматриваться не как типы, а как подтипы МЭГ.

В целом же необходимо возвратиться к конструктивной идее А. М. Решетова о специальной работе, посвященной МЭГ. Цикл тематических конференций и серия публикаций позволят разработать понятийный аппарат, общероссийскую программу исследований по данной теме, будут стимулировать региональные исследования в этой области. А издание обобщающей работы по МЭГ России явится важным вкладом в разработку теории этноса, приблизит к пониманию закономерностей развития этносов в пространстве и времени.

ЭТНИЧЕСКОЕ ОКРУЖЕНИЕ СТРАНЫ ЕНИСЕЙСКИХ КЫРГЫЗОВ

Страна енисейских кыргызов до середины IX в. включала обширные пространства Южной Сибири и сопредельных областей. По карте С. В. Киселева, она очерчивается в пределах современной Хакасии, в то время как Тюркские каганаты простираются от Аральского моря до Дальнего Востока[1]. Такое соотношение противоречит известному свидетельству Тан-шу о том, что «Хягас (т. е. кыргызы. – *Д. С.*) было сильное государство, по пространству равнялось тукюеским (т. е. тюркским. – *Д. С.*) владениям (очевидно, имеются в виду границы Второго тюркского каганата. – *Д. С.*)». Здесь же приводятся фактические данные о его пределах: на восток – до Прибайкалья (страна курыкан), на юго-запад – до Алтая (страна карлуков до переселения их в Семиречье)[2]. Северная граница, как полагает Л. Н. Гумилев, проходила в районе Красноярска, где кыргызы граничили с бома (алатами). Что касается восточной границы, то, по мнению Л. Н. Гумилева, «их было две: основная, первая, проходила по подножию Восточных Саян, а вторая – по водоразделу Оки (приток Ангары) и Ангары. В промежутке между этими двумя границами жили три племени – дубо, милигэ и эчжи»[3].

В качестве южной границы источники называют Западные Саяны (Кögменская чернь) или хребет Танну-Ола (Тань-Мань), простирающийся от Южного Алтая до Косогола. Метрополия кыргызов находилась до середины IX в. в Минусинской котловине. На территории современной Тувы, до Танну-Ола, селились телеские племена, чики и азы, известные из древнетюркских рунических надписей. Их в первую очередь покоряли тюрки, приходящие из Монголии: сначала азов, затем чиков, а уж потом, перевалив через Саяны, кыргызов. Известно, что карлуки, чики и азы постоянно выступали в качестве политических союзников кыргызов и, скорее всего, были связаны с ними тесными отношениями. Таким образом, как правильно предположил Л. Н. Гумилев, можно говорить о двух границах государства енисейских кыргызов – «внут-

[1] *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951. Табл. XL, XLV.

[2] *Бичурин Н. Я.* (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Ч. 1. М.; Л., 1950. С. 354.

[3] *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М.; Л., 1967. С. 264.

© Д. Г. Савинов, 2008

ренней», в пределах которой жили собственно кыргызы, и «внешней», где обитали подчиненные кыргызам «вассальные» племена и этнические общности, находящиеся с кыргызами в союзнических (или договорных) отношениях.

События периода «кыргызского великодержавия» (термин, предложенный В. В. Бартольдом) естественно резко расширили границы владений кыргызов, что привело к столкновению их с многочисленными народами Центральной и отчасти Средней Азии, в первую очередь уйгурами и кимаками. Наиболее четкое представление о пределах страны кыргызов во второй половине IX – начале X вв. дает анонимное сочинение «Худуд ал-алам», написанное в 982–983 гг., т. е. на самом «взлете» кыргызского «великодержавия», в разделе «Слово об области хырхыз»: «На востоке от нее – область Чина (Китай. – *Д. С.*) и море – Восточный океан, на юге от нее – пределы тогузгузов (уйгуров. – *Д. С.*) и частично халлухов (карлуков, переселившихся в Семиречье. – *Д. С.*), на западе от нее – пределы расселения кимаков и на севере – необитаемые страны севера (таежные пространства Северной Азии. – *Д. С.*)»[4].

Из всех народов, сталкивавшихся с енисейскими кыргызами в период их широкого расселения, в арабо-персидской литературе наиболее подробно описаны кимаки. Государство кимаков (имеется в виду этническая конфедерация, в состав которой входили и кыпчаки) в целом занимало бассейн Иртыша, западные и северные предгорья Алтайской горной системы с выходом в Казахстанские степи и южные районы Западной Сибири (сросткинская культура). Граница между кыргызами и кимаками проходила по западным и северным предгорьям Горного Алтая, до Кузнецкого Алатау, служившего этническим барьером в этом месте расселения енисейских кыргызов и кимаков. Данная этногеография хорошо подтверждается материалами археологических памятников: на Западном Алтае представлены как кыргызские, так и кимакские погребения[5], в Восточном Казахстане превалируют смешанные кыргызско-кимакские комплексы[6]; при этом отдельные характерные кимакские изделия найдены на Енисее, а кыргызские – на Иртыше[7]. Центр государства кимаков, скорее всего, находился на Верхнем Иртыше, откуда вели караванные пути к енисейским кыргызам и в сторону Средней Азии[8].

---

[4] *Материалы* по истории киргизов и Киргизии / Пер. извлечений; Отв. ред. и авт. введ. В. А. Ромодин. Вып. 1. М., 1973. С. 41.

[5] *Могильников В. А.* Кочевники северо-западных предгорий Алтая в IX–XI вв. М., 2002. С. 123–125, рис. 216–218.

[6] *Арсланова Ф. Х.* Курганы с трупосожжением в верхнем Прииртышье // Поиски и раскопки в Казахстане / Отв. ред. К. А. Акишев. Алма-Ата, 1972. С. 56–76.

[7] *Савинов Д. Г.* Кимаки на Енисее и кыргызы на Иртыше // Археология Южной Сибири: идеи, методы, открытия: Сб. докл. Междунар. науч. конференции, посвященной 100-летию со дня рождения С. В. Киселева. Красноярск, 2005. С. 136–140.

[8] *Савинов Д. Г.* Караванные пути Южной Сибири // Бартольдовские чтения. М., 1974. С. 49–51.

Сведения об этнографической культуре кимаков на первый взгляд противоречивы. Так, по Гардизи, «никаких строений у них нет; все живут в лесах, ущельях и степях; все владеют стадами коров и баранов, верблюдов у них нет... Летом они питаются кобыльим молоком, которое называется у них кумысом; на зиму заготавливают сушеное мясо, баранье, лошадиное или коровье... В этой стране много снега; бывает, что толщина снежного покрова в степи достигает высоты копья... Предметы охоты кимаков – соболи и горностаи»[9]. Аналогичные сведения содержатся в «Худуд ал-алам»: «И эта область такова, что в ней (только) один город и все. В ней множество племен, и жители ее селятся в шатрах и кочуют (в поисках сухой травы, воды и зеленых лугов) летом и зимой. (Статьей) их дохода являются соболь и овцы, а пища их летом – молоко, а зимой – высушенное мясо»[10]. Наряду с этим сообщается, что «их жилища среди зарослей и густых лесов», «они питаются рисом (? – *Д. С.*), мясом и рыбой. Рыбы у них много»; говорится о земледелии у кимаков и т. д.[11] Совершенно очевидно, что приводимые сведения по этнографии кимаков характеризуют особенности не одного народа (кимаков-йемеков), а свидетельствуют о широком, в различных физико-географических условиях, расселении кимако-кыпчакских племен.

О взаимоотношениях между енисейскими кыргызами и кимаками практически ничего не известно, но вряд ли они могли быть мирными. Так, по ал-Идриси, «все города страны кыргызов расположены на территории, пространство которой измеряется тремя днями пути. Их четыре, окруженные стенами и обитаемые трудолюбивыми и мужественными народами, которые особенно должны опасаться предприимчивости царя кимаков, воинствующего государя, который находится почти всегда в состоянии войны со своими соседями»[12].

К сожалению, сведения о других народах Центральной и Средней Азии, вступивших в соприкосновение с енисейскими кыргызами, в сочинениях арабо-персидской литературы исключительно лапидарны, не снабжены этнографическими характеристиками и не могут быть идентифицированы с материалами археологических памятников, известными (правда, пока в очень небольшом количестве) на территории расселения данных народов. На этом фоне сохранившиеся в китайских династийных хрониках этнографические описания племен, составлявших этническое окружение кыргызов до начала «ве-

---

[9] *Бартольд В. В.* Приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию с научной целью в 1893–1894 гг.» // Бартольд В. В. Сочинения: В 9 т. М., 1973. Т. V. С. 45.

[10] *Материалы* по истории киргизов и Киргизии... С. 44.

[11] *Кумеков Б. Е.* Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972. С. 92– 94.

[12] *История* Киргизской ССР: В 2 т. / Гл. ред. Б. Д. Джамгерчинов. Т. 1: С древнейших времен до середины XIX в. Фрунзе, 1984. С. 424.

ликодержавия», крайне интересны и показательны как с точки зрения культурогенеза, так и формирования хозяйственно-культурных типов Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху раннего средневековья.

В числе ближайших соседей кыргызов на Енисее источники называют три тукюеских (т. е. тюркских. – *Д. С.*) аймака – дубо, милигэ и эчжи[13]. Дубо – одно из крупных телеских (гаогюйских) племен – описываются следующим образом: «Земли поколения Дубо к северу прилежали к Малому морю (считается, что оз. Косогол. – *Д. С.*), на западе смежны с Хагасом (кыргызами. – *Д. С.*), на юге с Хойху (уйгурами. – *Д. С.*)... жили в шалашах из травы; ни скотоводства, ни землепашества, не имели. У них много сараны: собирали ее коренья и приготовляли из нее кашу. Ловили рыбу, птиц, зверей и употребляли в пищу. Одевались в соболье и оленье платье, а бедные делали одежду из птичьих перьев... Покойников полагали в гробы и ставили в горах или привязывали на деревьях»[14]. Данное описание соответствует хозяйственно-культурным особенностям общества с присваивающей экономикой, характерной для лесных (или горно-таежных) районов. Несколько диссонансом при этом звучит сообщение о том, что у дубо «при свадьбах богатые давали лошадей, а бедные приносили оленьи кожи и саранные коренья»[15]. Не менее интересно суммарное описание дубо, милигэ и эчжи, содержащееся в том же источнике: «Живут в избах, берестою покрытых. У них много хороших лошадей. В обыкновении кататься по льду на деревянных лошадях. К ногам подвязывают деревянные лыжи, а под мышками упираются на клюки. При каждом упоре подаются шагов на сто вперед чрезвычайно быстро. По ночам занимаются воровством и грабежом. Хягасы ловят их и употребляют в работу»[16].

На еще более низком уровне развития стояли жившие на восток от кыргызов, по дороге к курыканам, «болотные люди», красочно описанные Гардизи: «Вся местность на пути пропитана водой, и на землю ничего нельзя класть; надо идти позади лошади, пока не пройдешь эту болотистую местность. В этих болотах живут дикие люди, ни с кем не имеющие сношений; они не умеют говорить на чужих языках, а их языка никто не понимает. Они – (самые) дикие из людей; все кладут себе на спину; все их имущество заключается в звериных шкурах... Их луки сделаны из дерева, их одежда – из звериных шкур, их пища – мясо дичи... Если кто-нибудь из них попадает к киргизам, он не принимает пищи; завидя кого-нибудь из своих друзей, он убегает и исчезает. Мертвых они уносят на горы и вешают на деревья»[17].

---

[13] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 354.
[14] Там же. С. 348.
[15] Там же.
[16] Там же. С. 354.
[17] *Бартольд В. В.* Указ. соч. С. 48.

В приведенных описаниях достаточно полно зафиксирован хозяйственно-культурный тип (или типы) лесных племен (охотников, собирателей, рыболовов), причем, вероятно, на разных стадиях развития. Первым это отметил С. В. Киселев, выделяя в горно-таежной области, расположенной к востоку от территории расселения енисейских кыргызов, три района: I – наиболее восточный, к западу от р. Селенги – «его население не знало ни лошадей, ни овец. Домашним скотом были олени. Ими, по-видимому, питались, на них ездили, шкуры их употребляли на одежду. Охота на соболей была одним из важных промыслов. Жили в деревянных низких юртах»; II – северо-западнее Косогола в восточно-саянской тайге – здесь «обитало население, отличавшееся иным охотничье-рыболоведческим бытом. Оно питалось рыбой, зверем и птицей, а также дикорастущей сараной, приготовляя из ее кореньев кашу. Лишь у немногих имелись олени и лошади, жилищем служили шалаши» (этот вариант соответствует приведенному выше описанию дубо и эчжи); III – наиболее высокий, в Западном Прибайкалье и Канском районе, где «как и на Енисее, занимались скотоводством, а местами и пашенным земледелием. Жилища здесь были более совершенные – деревянные срубы, крытые берестой»[18]. К последнему типу, по классификации С. В. Киселева, относились и крайние восточные соседи енисейских кыргызов – курыканы (кит. гулигань), которые описываются в письменных источниках как самый северный из всех телеских народов, занимающийся преимущественно коневодством[19].

Относительно локализации и этнической атрибуции трех указанных племен (дубо, милигэ, эчжи) высказаны различные точки зрения. Л. П. Потапов считал, что «в ранних письменных источниках под наименованием *дубо* выступает одно из племен теле, обитавшее в VI–VIII вв. в районах, прилегающих к оз. Косогол, или Хубсугол, и на запад от Косогола до верховьев Енисея»[20]. С. И. Вайнштейн связывает с ними этногенез тувинцев – тоджинцев[21]. Л. Н. Гумилев относит дубо к тувинцам, милигэ – к меркитам, а эчжи – к племени косогольских урянхайцев ачжэнь. «На эти лесные племена кыргызы совершали набеги, а пленников обращали в рабство»[22]. Не касаясь лингвистической стороны вопроса, можно отметить, что название племени *милигэ* больше всего напоминает (во всяком случае, больше, чем меркитов) традиционное наименование чулымских тюрков – мелетцы или мелесы[23]. О том, что такое сопоставление

---

[18] *Киселев С. В.* Краткий очерк древней истории хакасов. Абакан, 1951. С. 31.

[19] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 348–349; *Кюнер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. С. 291–292.

[20] *Потапов Л. П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969. С. 179.

[21] *Вайнштейн С. И.* Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961.

[22] *Гумилев Л. Н.* Указ. соч. С. 264.

[23] *Тюрки* таежного Причулымья. Популяция и этнос / Под ред. В. П. Алексеева. Томск, 1991. С. 6.

возможно, свидетельствует удивительная точность воспроизведения «иноземных» этнонимов в китайской историографии: гулигань – курыкан, долангэ – теленгут и др. Известно, что образование этнической общности чулымских тюрков (мелетцев) носило сложный характер[24]. Согласно исследованиям Э. Л. Львовой, ближайшими соседями мелетцев было население «Киргисских земель», входившее в состав формирующегося хакасского этноса. «Чулымские тюрки остались вне этого консолидационного процесса, и их этническая история в дальнейшем развивалась самостоятельно»[25]. Археологические материалы подтверждают факт вхождения Причулымья в состав кыргызских земель: благодаря исследованиям О. Б. Беликовой выявлен на материале нескольких представительных могильников чулымский вариант культуры енисейских кыргызов X–XIII вв.[26]

Этноним *эчжи*, возможно, воспроизводится в рунической надписи на одном из сосудов Копёнского чаа-таса: «Золото ... дар Ача». «Подобные дары, – отмечал С. В. Киселев, – характеризовали отношения кыргызского народа и его знати»[27]. Не связаны ли с этим этнонимом – эчжи – названия р. Кача, качинцев (ср. чики – жители р. Хемчик), города Ачинск и т. д.? Возможность такой идентификации уже обсуждалась в литературе. Так, В. Я. Бутанаев, один из наиболее видных специалистов по этнографии хакасов, отмечает, что в прошлом качинцы именовали себя «хааш» или «хаас». При этом «историческое название “хааш” было характерно для этнических образований оленеводов Восточных Саян». По мнению китаеведа С. Е. Яхонтова, этноним «хааш» встречается в летописях «Новой истории Тан» в форме «гээчжи» (т. е. эчжи. – *Д. С.*). Народ гээчжи обитал рядом с племенем дубо в пределах Восточных Саян, где и ныне жители сохранили свое исконное самоназвание «хааш»[28]. Можно предполагать, что в контексте событий политической истории енисейских кыргызов, часть племен, называемых в китайских источниках эчжи, продвинулась вдоль хребтов Восточного Саяна (?) в северные районы Южной Сибири, находившиеся в зависимости от енисейских кыргызов. Показательно, что в составе хакасских родов/сеоков, проживающих на территории метрополии енисейских кыргызов, представлены и носители этнонима дубо (туба, тубинцы), и эчжи – хааш (качинцы)[29]. Что касается «болотных людей, обитавших на пути к курыканам», то, несмотря на этнографическую точность описания, свидетельствующую о показаниях очевидца (?), этническая атрибуция их затруднительна.

---

[24] Там же. С. 96–105.

[25] Там же. С. 7.

[26] *Беликова О. Б.* Среднее Причулымье в X–XIII вв. Томск, 1996.

[27] *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. С. 602–603.

[28] *Бутанаев В. Я.* Происхождение хакасских родов и фамилий. Абакан, 1994. С. 3–4.

[29] Там же. С. 4, 9.

Вопрос о связях кыргызов с племенами Прибайкалья, в частности с курыканами, был впервые поставлен в работах А. П. Окладникова, убедительно показавшего близость курыканских писаниц с енисейскими (типа Сулекской), найденных на Лене рунических надписей – с кыргызскими эпитафиями, курумчинской (курыканской) керамики – с керамикой ладейской культуры из северных районов расселения кыргызов и т. д.

Физико-географические условия проживания кыргызов в Минусинской котловине и курыкан в Западном Прибайкалье (например, в Тункинской котловине), видимо, совпадали и способствовали развитию их культуры в рамках одного хозяйственно-культурного типа, в котором сочетались главным образом скотоводство, земледелие и охота. Большое значение в том и другом районах имело специализированное коневодство, служившее одним из основных источников экспорта. По данным китайских хроник, и «на гулиганьских (курыканских. – *Д. С.*) лошадей похожи лошади племени цзегу (кыргызов. – *Д. С.*), разница в малом»[30].

В середине IX в. одна из волн экспансии енисейских кыргызов была направлена на восток, куда они устремились вслед за отступающими уйгурами. В источниках нет прямых указаний на столкновение кыргызов с курыканами, но историческая обстановка того времени на севере Центральной Азии вполне позволяет сделать такое предположение. Памятники енисейских кыргызов (или очень близкие к ним) появляются на территории курыкан (хойцегорская культура). Уже в монгольское время, по данным Юань-ши, выделяется владение Анкэсинь, названное по Ангаре (р. Анкэлэ) – «малое (подвластное) государство по отношению к цзилицзисы (кыргызам. – *Д. С.*)... Это и есть государство Гулигань (т. е. курыкан. – *Д. С.*), описанное в Танской истории»[31].

Через кыргызов сведения о племенах Прибайкалья проникают в арабо-персидскую литературу, где они называются по-разному – кори, хори, фури, кури. По данным Худуд-ал-алам, «фури – это название народа – также из хырхызов; (они) поселяются к востоку от хырхызов и не смешиваются с прочими хырхызами. Едят людей и беспощадны, их языка другие хырхызы не понимают, они подобны диким зверям, и недалеко от них находится город, который называют Кемиджкет, там живет хырхыз-хакан»[32].

Нельзя не обратить внимания на некоторые совпадения в описаниях народа *фури* и «болотных людей», по Гардизи. Упоминание здесь же города Кемиджкет (Центральная Тува), где в конце IX – начале X вв. находилась ставка

---

[30] *Зуев Ю. А.* Тамги лошадей из вассальных княжеств // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Каз. ССР. Т. 8. Алма-Ата, 1960. С. 87.

[31] *Кюнер Н. В.* Указ. соч. С. 283.

[32] *Материалы* по истории киргизов и Киргизии... С. 41.

кыргызского кагана[33], указывает на относительную близость места их обитания; возможно, около южных отрогов Восточного Саяна, где пролегала дорога от енисейских кыргызов к курыканам.

Среди других народов из окружения енисейских кыргызов особого внимания заслуживают *бома* (фонетические варианты по китайским источникам – «гюньма», «хэла», «била», «элочжи») или алаты (тюркское – «пегие кони»), вопросы локализации которых давно привлекают внимание исследователей.

В древнетюркское время (вторая половина I тыс. н. э.), по сведениям Таншу, местоположение алатов-бома указывается следующим образом: «Бома расположено... прямо на север от туцзюэ (т. е. тюрков. – *Д. С.*)... Их страна близка к Северному морю. Пройдя через (местности) пяти больших поколений туцзюэ, достигаешь (бома). Их страна крайне холодна». В тоже время говорится, что «бома находятся на север от цзйегу (кыргызов. – *Д. С.*)... С цзйегу часто взаимно воюют»[34]. Близкий перевод приводит Ю. А. Зуев: «Они (бома. – *Д. С.*) с цзегу много раз воевали друг друга и взаимно вторгались»[35]. Местоположение «Северного моря» китайских источников остается дискуссионным, скорее всего, это оз. Байкал. В приведенных отрывках наиболее существенно, что «бома любят сражаться с цзйегу (кыргызами. – *Д. С.*)», т. е. должны были иметь с ними общую границу и соответственно расселяться в непосредственной близости от них, но с какой стороны государства енисейских кыргызов – с севера, запада или востока – источники не дают указаний.

Вопросу о местоположении алатов – бома уже посвящена многочисленная литература. Их помещают то на юге Красноярского края (севернее кыргызов), то на месте верхнеобской культуры, в Кузнецкой котловине или в Барабинской лесостепи (западнее кыргызов), то в Западном Прибайкалье и на Верхней Ангаре (восточнее кыргызов). Из предложенных вариантов локализации бома (алатов), на наш взгляд, наиболее аргументирована точка зрения о нахождении алатов севернее енисейских кыргызов, в районе современного Красноярска, высказанная В. В. Бартольдом и развернутая С. И. Илюшенко, относящего к алатам памятники ладейской культуры VIII–X вв., вариантной по отношению к культуре енисейских кыргызов[36]. Это, в принципе, не противоречит предложенной нами локализации алатов в Северо-Западном Прибай-

---

[33] *Кыласов Л. Р.* История Тувы в средние века. М., 1969. С. 95.

[34] *Кюнер Н. В.* Указ. соч. С. 52–53.

[35] *Зуев Ю. А.* Из древнетюркской этнонимики по китайским источникам (бома, яньмо, гуй) // Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Каз. ССР. Т. 15. Алма-Ата, 1962. С. 105.

[36] *Илюшенко С. И.* Китайские летописи как источник для соотнесения археологических памятников с этносами Южной Сибири // Тез. докл. конференции аспирантов и молодых научных сотрудников ИВ АН СССР. М., 1981. Т. 1. С. 4–5.

калье[37], население которого, как уже говорилось, было тесно связано с северными окраинами Минусинских степей. Можно добавить, что именно здесь, в районе Красноярск–Ачинск, в пограничной зоне лесостепи, были открыты укрепленные раннесредневековые городища, свидетельствующие об активных военных действиях, возможно между енисейскими кыргызами и бома.

Этнографические особенности бома (алатов) описаны в источниках достаточно полно: «Лошади мастью все пестрые, отсюда (пошло) наименование государства... жители похожи на цзйегу, но языки непонятны... С помощью лошадей и людей пашут плугом... Любят ловить рыбу и охотиться... Мясо употребляют в пищу, из шкур делают одежду; мало железных орудий, употребляют глиняные котлы и бересту. Из корней делают блюда и чашки. Кочуют. Чтобы сделать дом, связывают деревья, делают колодезный сруб, кроют берестой. Земляные кровати, травяные тюфяки, к этому добавляют войлок и так спят... Их лошади не служат для езды, берут их молоко, употребляют в пищу на кумыс и только»[38]; или: «Пахали землю лошадьми. Лошади были саврасыми, от чего и название государству дано... Хотя содержали лошадей, но верхом не ездили, а пользовались молоком для пищи... Обликом похожи на хягасов (кыргызов. – *Д. С.*), но говорили другим языком. Брили голову, носили берестяные шляпы. Связывали деревья наподобие колодезных срубов и покрывали берестой. Это были их жилища»[39]. Аналогичные сведения приводятся в переводах Ю. А. Зуева[40]. Многие детали в описании бома напоминают этнографию якутов, что вполне вероятно, учитывая южные истоки происхождения якутского этноса, но, в принципе, сопоставимы с этнографическими особенностями любого народа, живущего в условиях лесостепной зоны.

Каким образом окончились войны между енисейскими кыргызами и алатами, сказать трудно. Скорее всего, победой кыргызов. В этом отношении важно замечание В. В. Бартольда о том, что «народ бома не достиг политического объединения; каждая община имела своего начальника, независимого от других, тогда как во главе киргизов стоял единоличный владетель, носящий в китайской истории титул *ажо*»[41]. В начале II тыс. н. э. северная граница владений енисейских кыргызов доходила до места слияния Ангары и Енисея, где находился город Кикас, и «город тот принадлежит к области киргизов»[42].

---

[37] *Савинов Д. Г.* Основные этапы этнической истории алатов // Историческая этнография. Вып. III / Под ред. Р. Ф. Итса. Л., 1985. С. 30–39.

[38] *Кюнер Н. В.* Указ. соч. С. 53.

[39] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 105.

[40] *Зуев Ю. А.* Из древнетюркской этнонимики... С. 105.

[41] *Бартольд В. В.* Киргизы. Исторический очерк // Бартольд В. В. Сочинения. М., 1963. Т. II, ч. 1. С. 480.

[42] *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей / Пер. с перс. О. И. Смирновой; Ред. А. А. Семенова. М.; Л., 1952. Т. 1. С. 102.

Сохранившиеся в письменных источниках «зарисовки» характеризуют в основном этнографический облик населения восточных и северных окраин государства енисейских кыргызов. Как было показано выше, в экономике этнического окружения кыргызов, за исключением кимаков, с которыми столкнулись кыргызы при своем продвижении на запад, преобладали присваивающие виды занятий, чему соответствовали отмеченные культурные особенности и, очевидно, определенные формы социальных отношений.

Хозяйственно-культурный тип самих енисейских кыргызов описывается в письменных источниках как скотоводческо-земледельческий. По данным Таншу, характеризующей общество кыргызов на Енисее в середине IX в., у них «есть верблюды и коровы, но более коров и овец», или: «... верблюды, быки, бараны, причем особенно много быков». Крупный рогатый скот, несомненно, использовался кыргызами как тягловая сила в земледельческом производстве. «Богатые землепашцы, – отмечает Таншу, – водят их по несколько тысяч голов»[43]. Скотоводческий компонент в культуре кыргызов подтверждается видами пищи («питаются мясом и кобыльим молоком»), типами жилищ («палатки, обтянутые войлоком»), некоторыми обычаями («при браках калым платится лошадьми и овцами»). В отдельных районах существовало специализированное коневодство – «их лошади плотны и рослы. Лучшими считаются, которые сильно дерутся»[44]. Вместе с тем имеется немало сведений о земледелии у кыргызов: «Сеют просо, ячмень, пшеницу. Мелют муку ручными мельницами, хлеб сеют в третьей, а убирают в девятой луне. Вино квасят из каши» или: «Отсутствуют пять хлебов (рис и пр. – *Д. С.*), имеется только ячмень, пшеница, темное просо, конопляное семя... Для пшеницы имеется пеший жернов, которым делают муку»[45]. О существовании орошаемого земледелия у кыргызов на Енисее свидетельствуют остатки ирригационных сооружений, находки злаков в погребениях, серпов, железных сошников и жерновов на поселениях и т. д.[46] Различные виды хозяйственных занятий, возможно, имели социальную окраску – «питаются мясом и кобыльим молоком. Один Ажо (кыргызский каган. – *Д. С.*) употребляет хлебное вино»[47]. Интересно, что те же особенности сохранились у кыргызов и в более позднее время. По данным Юаньши, «обычаи цзилицзисы (кыргызов. – *Д. С.*) отличаются от обычаев всех других владений. Имеются значительные сведения об обработке земли»[48].

---

[43] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 351–352; *Кюнер Н. В.* Указ. соч. С. 58– 59.

[44] Там же.

[45] Там же.

[46] *Евтюхова Л. А.* Археологические памятники енисейских кыргызов (хакасов). Абакан, 1948. С. 80–85.

[47] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 353.

[48] *Кычанов Е. И.* Сведения в Юань-ши о переселениях киргизов (хакасов) в XIII в. // Изв. АН Кирг. ССР. Фрунзе, 1961. Т. V, вып. I. С. 59.

Определенную роль в хозяйстве кыргызов играли охота («из зверей находятся тарпаны, косули, сохатые и чернохвостые козы») и рыболовство («из рыб есть одна, длинною около семи футов, гладкая и без костей» (осетр. – *Д. С.*))[49].

В свете всего сказанного мнение о том, что анализ «сведений письменных источников и археологических материалов позволяет отнести кыргызов к культурно-хозяйственному типу кочевых скотоводов»[50], еще раньше высказанное в отдельной работе Ю. С. Худякова[51], представляется излишне категоричным. Столь же неоправданно и ничем не подкреплено мнение о том, что земледелием в государстве раннесредневековых кыргызов занимались преимущественно племена, жившие на периферии Минусинской котловины, так называемые кыштымы[52]. Экономика енисейских кыргызов, как было обосновано С. В. Киселевым[53] и Л. А. Евтюховой[54] носила комплексный характер с доминированием производящих видов хозяйства (скотоводства и земледелия); причем, в отличие от других народов Центральной Азии, именно земледелие играло здесь весьма значительную роль. Предшествующий этап развития этой прогрессивной экономики на территории Минусинской котловины относится ко времени таштыкской культуры. В изображениях на известных деревянных планках из таштыкского склепа у горы Тепсей представлены взнузданные и оседланные кони, у некоторых лошадей показан знак собственности – тавро на крупе; здесь же сцены угона лошадей, парные бычьи запряжки, причем в одном случае изображено и соответствующее орудие (типа бороны) и идущий за этой запряжкой человек; многочисленные фигуры бегущих диких животных и др.[55] Все эти изображения, характеризующие образ жизни населения таштыкской культуры, с успехом могут быть экстраполированы и на культуру енисейских кыргызов второй половины I тыс. н. э.

Что касается окраинного населения страны кыргызов, то оно преимущественно сохраняло присваивающие виды занятий со всеми соответствующими им атрибутами, заимствуя (?) в некоторых случаях навыки ведения коневодства. Продолжая сравнение с рисунками на тепсейских планках, можно отметить изображение на одной из них сцены столкновения таштыкцев, которых легко узнать по характерным прическам с костяными булавками, одетых в

---

[49] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 352.

[50] *Бутанаев В. Я., Худяков Ю. С.* История енисейских кыргызов. Абакан, 2000. С. 121.

[51] *Худяков Ю. С.* К вопросу о хозяйственно-культурном типе енисейских кыргызов в эпоху средневековья // Этнография народов Сибири / Отв. ред. И. Н. Гемуев, Ю. С. Худяков. Новосибирск, 1984. С. 18–24.

[52] Там же. С. 23.

[53] *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. С. 568–590.

[54] *Евтюхова Л. А.* Указ. соч. С. 73–102.

[55] *Грязнов М. П.* Таштыкская культура // Комплекс археологических памятников у горы Тепсей на Енисее. Новосибирск, 1979. Рис. 59–61.

легкие кафтаны и вооруженных сложными луками, с чужеземцами, приплывшими на лодке, очевидно, с верховьев какой-то реки, в подпоясанной глухой одежде, в плоских головных уборах (из бересты?), вооруженных короткими простыми луками[56]. Они же показаны в сцене угона лошадей на одной из планок из Ташебинского чаа-таса[57]. Эти рисунки как бы показывают нам внешний облик представителей тех племен, которые в более поздних письменных источниках фигурируют как «лыжные тукюе» (дубо) или бома (алаты). И не так ли – в результате постоянного угона – объясняется появление у них лошадей, которых потом «богатые давали на свадьбах»?

Взаимоотношения между енисейскими кыргызами и окружающими их народами (племенами) складывались на основе системы социально-этнического подчинения. Для этой системы характерно: 1) присоединение различных в хозяйственном отношении районов, благодаря чему на внутренний рынок поступали продукты разных культурно-экологических областей, а также рудные запасы, изделия местных промыслов, шкуры диких животных, т. е. в первую очередь то, что отсутствовало в природно-хозяйственном потенциале этноса-элиты; 2) использование природных ресурсов различных культурно-экологических областей в торговых целях – на внешний рынок поступали пушнина, мамонтовая кость, драгоценные металлы, мускус и другие товары (или предметы обмена), чем обеспечивалась экономическая целостность самого государства; 3) привлечение иноплеменников для военных действий, различного рода общественных и домашних работ, совершения ритуальных жертвоприношений[58].

Многие из характерных особенностей этой системы существовали у енисейских кыргызов, общество которых состояло из этноса-элиты (собственно кыргызов) и ряда «вассальных поколений», занимавших различное положение в социальной иерархии. Так, как уже говорилось, на одном из сосудов из Копёнского чаа-таса находилась руническая надпись: «Золото... дар Ача». «Подобные дани-дары, – отмечал С. В. Киселев, – характеризовали отношения кыргызского народа и его знати»[59]. Несколько иную форму подчинения представляет надпись на другом копёнском сосуде: «Бегское золото мы дали»[60]. На более низкой ступени социальной иерархии стояли соседние горно-таежные племена, о них говорится: «Ясачные вносят подати соболями и белкою»[61]. Завершая

---

[56] Там же. Рис. 61.

[57] *Вадецкая Э. Б.* Таштыкская эпоха в древней истории Сибири. СПб., 1999. Рис. 58.

[58] *Савинов Д. Г.* Система социально-этнического подчинения в истории кочевников Центральной Азии и Южной Сибири // Монгольская империя и кочевой мир: В 2 кн. / Под ред. Б. В. Базарова и др. Улан-Удэ, 2005. Кн. 2. С. 31–43.

[59] *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири... С. 602–603.

[60] Там же.

[61] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 352.

этнографическую характеристику «лыжных тукюе» (дубо, милигэ и эчжи) источники сообщают: «Хягасы (кыргызы. – *Д. С.*) ловят их и употребляют в работу»[62]. Трудно более кратко и точно передать социально-экономическую зависимость, существовавшую в рамках одного этносоциального объединения. В целом такая система отношений обеспечивала экономическую целостность государства и успехи его в период ведения военных действий. Не случайно указывается, что кыргызы, «когда набирают и отправляют войско, то выступает весь народ (т. е. собственно кыргызы. – *Д. С.*) и все вассальные поколения»[63]. Совершенно очевидно, что такая система взаимоотношений формировалась на Енисее длительное время, во всяком случае, начиная с таштыкской древности.

В этом плане следует рассматривать и одну из главных причин кратковременности периода так называемого «кыргызского великодержавия», когда кыргызы, захватившие в очень короткий срок обширные пространства Центральной Азии, не будучи в состоянии в этих условиях создать новую систему социально-этнического подчинения, последовательно переносят свою ставку – сначала к отрогам Танну-Ола в Северной Монголии, затем в город Кемиджкет в Центральной Туве и, наконец, далеко на север, за Саяны, в место слияния Белого и Черного Июсов, на территорию проживания своих прежних «вассальных» поколений, путь куда красочно описан в сочинении Гардизи[64].

В случае, если в окружение енисейских кыргызов попадали племена, относительно равные по социально-экономическому потенциалу (кимаки и, возможно, алаты), то война между ними и кыргызами велась длительное время («часто взаимно воюют»), но в конце концов так или иначе кончалась расширением владений кыргызов: вплоть до низовьев Ангары, где, по сведениям Рашид-ад-дина, находился белокаменный кыргызский город Кикас.

---

[62] Там же. С. 354.

[63] *Кюнер Н. В.* Указ. соч. С. 60.

[64] *Бартольд В. В.* Приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию...»... С. 47.

А. Б. Спеваковский

АЙНЫ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI вв.

Айны – древнейший этнос не только Японии и островов северной части Тихого океана, но и вообще земного шара. Предки айнов, носители неолитической культуры дзёмон, жили на Японских островах более чем за 10 тыс. лет до наших дней, уже в то время используя керамическую посуду в повседневном обиходе, возможно, раньше какого-либо другого народа мира.

История айнского этноса как продолжительна, так и чрезвычайно трагична. Наверно, не существует на земле другого народа, который бы сопротивлялся иноэтнической экспансии в течение более двух тысячелетий. Вытеснение предков современных айнов с их исконных территорий начали первые переселенцы с материка, которые со временем стали японцами. Войны японцев с айнами в период раннего средневековья были масштабными и кровопролитными. Вооруженная борьба айнского народа за независимость закончилась лишь во второй половине XVII в., когда японцами было подавлено последнее крупное восстание айнов под предводительством Сякусяина.

С 60-х годов XIX столетия после начала активной колонизации о-ва Хоккайдо началась ассимиляция и аккультурация последних локальных групп айнского населения, обладавших еще относительной территориальной целостностью. Традиционные устои общества айнов были разрушены, хозяйственные занятия – охота и рыболовство – пришли в упадок, а национальная культура начала стремительно деградировать. В первую очередь это произошло из-за того, что начиная с периода Мэйдзи (1868–1912 гг.), когда айны были включены в состав японского народа и приравнены к «хэймин» (простому народу), использование айнского языка в процессе школьного обучения было запрещено в связи с принудительным насаждением в айнской среде японского языка. Потеря айнским народом своего языка вела к утрате им духовных ценностей – основ религии, традиционных празднеств и церемоний, древнего фольклора, социальной организации и общения повседневной жизни.

До конца XIX в. положение айнов ухудшилось до такой степени, что японские власти вынуждены были предпринять мероприятия по их формальной защите. 2 марта 1899 г. был принят закон № 27 под названием «Закон о защите бывших аборигенов Хоккайдо» («Хоккайдо кюдодзин хого хо»). Он был предназначен якобы для поддержки айнского населения, а на самом деле преследовал цель слияния айнов в хозяйственном отношении с японцами, что должно

© А. Б. Спеваковский, 2008

было привести к поглощению айнской культуры японской, утрате айнами этнических традиций и окончательной их ассимиляции. Айны, не имевшие никаких навыков земледелия, должны были превратиться из охотничье-рыболовческо-собирательского народа в подобных японцам крестьян-земледельцев, для чего получали наделы земли, которые, естественно, обработать не могли.

Политика создания однородной в этническом отношении нации, проводившаяся японским правительством с конца XIX в., по существу к настоящему времени достигла своей цели. Айнское население почти полностью растворилось в японском, и сейчас подавляющее число айнов в большей или меньшей мере смешано с японцами. Язык по существу стал мертвым, а взамен национальной культуры были введены японские культурные ценности.

В период с конца XIX в. до первой половины XX в., когда императорская Япония готовила и вела захватнические войны в Восточной, Юго-Восточной Азии и на Тихом океане, практически не могло идти речи о какой-либо борьбе айнов за сохранение своей культуры и за гражданские права. Однако идея сохранения айнской национальной самобытной культуры и языка никогда не покидала умы наиболее сознательной части коренного населения Японских островов. После поражения Японии в войне на Тихом океане, принятия мирной конституции и утверждения принципов демократического послевоенного развития появилась возможность начать активную борьбу за сохранение айнских этнических традиций, против всех видов дискриминации и улучшения жизненного уровня айнов, пробудилось самосознание аборигенного населения. Направляли эту борьбу появившиеся уже в конце 40-х годов XX в. несколько общественных организаций, ведущую роль среди них приобрела ассоциация «Хоккайдо айну кёкай» («Общество (Ассоциация) айнов Хоккайдо»), в настоящее время называющаяся «Хоккайдо утари кёкай» («Общество друзей (т. е. айнов) Хоккайдо»). Хотя ассоциация зависела от государства, находилась под влиянием правящей либерально-демократической партии, не признающей наличие в Японии национальных меньшинств, и имела в подавляющем своем большинстве руководителей из числа японцев, она по мере возможности старалась последовательно отстаивать интересы айнского народа. Главным образом общество сосредоточивало свои усилия на повышении материального благосостояния айнов. Развитой капиталистической Японии в 60-е годы XX столетия и позже не составляло никакого труда оказывать финансовую помощь аборигенам. У богатого государства, не в пример бедному, всегда находятся излишки для поддержания коренного населения.

Однако экономические вопросы не были основными для айнов. Труднее всего было противостоять тем, кто в рамках мононационального государства отказывался рассматривать национальный вопрос, признавая за айнами лишь право называться «айну кэй нихондзин» – «японцами айнского происхождения», не считая их национальным меньшинством, тем, кто считал, что денеж-

ные дотации со стороны властей нужны исключительно для уравнивания условий жизни аборигенного населения и японцев.

Борьба была нелегкой. Но любые настойчивые усилия обязательно приносят результат. К началу 80-х годов айнские активисты и поддерживающие их представители японской интеллегенции сформировали в основных чертах цели и определили ряд мероприятий, в соответствии с которыми надлежало добиваться отмены старого (1899 г.) и принятия нового «Закона об айнах». В положениях нового закона главный упор делался на признании айнов как «этнической группы» в составе японского государства и на проведении мер по спасению и развитию самобытной айнской культуры, являющейся источником гордости коренного народа, вносящей «вклад в развитие многообразия культуры Японии». Хронология принятия нового закона была следующей:

1984 г.: в мае на пленарном заседании «Хоккайдо утари» был принят проект «Закона об айнах» и в июле губернатору Хоккайдо и в Хоккайдосскую ассамблею отправлена петиция с просьбой принять этот закон. В октябре Губернаторство Хоккайдо создает Совещание по вопросам «утари» и айнской петиции.

1986 г.: в сентябре в Японии развертывается дискуссия в связи с высказываниями премьер-министра Накасонэ о «мононациональности страны».

1988 г.: в марте Совещание по вопросам «утари» представляет доклад в Губернаторство Хоккайдо. В мае на основании этого доклада «Хоккайдо утари» формулирует на своем пленуме требования к губернатору и Хоккайдосской ассамблее и повторно посылает петицию в Губернаторство и председателю Ассамблеи. В августе в правительство направляется совместное (трехстороннее) прошение о принятии «Закона об айнах» от губернатора Хоккайдо, Хоккайдосской ассамблеи и Ассоциации «Хоккайдо утари».

1989 г.: в декабре правительство Японии создает Комитет по рассмотрению нового «Закона об айнах» из чиновников соответствующих министерств и ведомств.

1995 г.: в марте при генеральном секретаре кабинета министров создается Совещание интеллегенции по вопросам политики «утари».

1996 г.: в апреле Совещание представляет правительству доклад о своей деятельности.

1997 г.: 14 мая публикуется текст нового закона, касающегося аборигенного населения Японии, который получает название «Закон о развитии айнской культуры, а также распространении знаний и просвещении в области айнских традиций». 1 июля он вступил в силу.

Отвечающий чаяниям айнского аборигенного населения Японских островов закон, которого на протяжении долгого времени добивались коренные жители, наконец-то был принят. В нем айны впервые в истории законодательства Японии приобрели статус национального меньшинства («этнической груп-

пы») в составе населения страны, а в айнской интерпретации стали называться народом, получили возможность строить и развивать свои общество и культуру.

В общем содержании нового закона нашли отражение мотивировка его принятия и положение об отмене старого закона, определение айнской культуры и языка, ответственность государства и местных общественных организаций за проведение политики по развитию айнской культуры и их внимательное отношение к проведению этой политики. В законе также были указаны основной курс в отношении политики по развитию айнской культуры, который должен определять премьер-министр Японии, и базовый проект его мероприятий. Основной курс государства включает в себя: 1) ключевые моменты развития айнской культуры; 2) положения, касающиеся мер по ее развитию; 3) меры по распространению знаний и просвещению в области айнских традиций; 4) положения, имеющие отношение к исследованиям, вносящим вклад в развитие культуры айнов; 5) важные положения, на которые требуется обратить внимание при проведении мер по развитию айнской культуры[1].

В июне 1997 г. в городе Саппоро на Хоккайдо в качестве организации, призванной в соответствии с законом проводить в масштабах всей Японии мероприятия по развитию айнской культуры и «углублению понимания в отношении истории и культуры айнов», был основан Фонд изучения и развития айнской культуры.

Наряду с эпохальным принятием «Закона о развитии айнской культуры» конец XX в. дал айнам еще одно знаменательное событие, «необычное явление для айнов», как об этом писали газеты, – в Палату Советников (верхнюю палату) японского парламента Японии («сангиин») впервые за его историю был избран айн Каяно Сигэру. Он стал депутатом парламента от японской Социалистической партии («Сякайто») в 1994 г., может быть, в наиболее ответственный отрезок времени перед принятием нового закона. И не случайно в связи с этим на визитной карточке избранника было написано «Прилагайте усилия для учреждения нового закона, относящегося к айнскому народу».

Каяно являлся одной из самых ярких фигур на айнском небосклоне современности, выдающимся и известным представителем своего народа, таким же как, например, Тири Масихо, который был единственным крупным ученым айнского происхождения, профессором-лингвистом, специалистом по айнскому языку и автором многих работ по языкознанию. Родился Каяно в деревне Нибутани округа Хидака на Хоккайдо. Он окончил лишь начальную шестилетнюю школу, но, будучи талантливым самоучкой, самородком, достиг высот, не всем доступных. Каяно написал около ста книг по айнской истории, этнографии и лингвистике, получил премию за словарь айнского языка и собрание

[1] To Understand the Ainu. Sapporo, 2000. P. 26–27.

фольклора «уэпэкэрэ». На свои личные средства он открыл в родном поселке частную школу айнского языка и преподавал там. Его заслугой является также создание в Нибутани музея истории и культуры айнов. Патриот коренного этноса, Каяно всегда был защитником и помощником аборигенов, поддерживал их морально и материально. Он привлекал к себе людей, и они к нему тянулись. Он не брал от народа, а отдавал ему. Он отдавал деньги, постройки под школы и музеи, душу... На протяжении всех четырех лет парламентской деятельности Каяно не уставал повторять, что он является не депутатом парламента от Социалистической партии, а депутатом айнского народа.

Главным в своей деятельности Каяно считал возрождение родного языка. «Айнский язык чуть было не был забыт», – сказал однажды Каяно. Он заявил, что и сам, когда ходил в школу, думал, что айнский язык не нужен. Но потом признался в своей ошибке, вспоминая бабушку, говорившую только на айнском языке, являвшуюся его первым домашним учителем[2]. Далее он продолжал, что сейчас айнский язык при желании можно выучить, так как имеются словари айнского языка, учебники, книги об айнах, газета на айнском языке и радиопередачи. Как говорил Каяно, язык является большой силой. Это не только средство общения и сохранения общности, ее самосознания и традиций культуры, но и сильнейшее оружие, в том числе и против войны: «Сильнее языка ничего нет». Выступая один раз по хоккайдосскому радио, Каяно привел старинную айнскую историю, повествующую об одном красноречивом и умном старике («экаси»), отправившимся уладить ссору двух локальных групп айнов, готовых начать вооруженные действия друг против друга. Речь старика произвела на враждующих благотворное влияние. «Мы же братья, у нас один язык. Зачем нам воевать?». «Все можно объяснить языком, обо всем можно договориться, все остановить и незачем воевать». «Слушайте других, не перебивайте собеседника и вы станете умнее». «Язык сильнее любой ядовитой стрелы», – сказал старый айн и конфликт был прекращен[3]. Действительно, с помощью языка простые люди всегда смогут договориться о том, что никогда не смогут сделать политики и властители. «Главное начать изучать язык, посадить росток. Если за ним будете ухаживать, вырастет хороший цветок». «И если кто-то гордо скажет, что его учил Каяно и он что-то почерпнул, то я могу сказать – жизнь прожита не зря», – отметил Каяно[4].

Через год после принятия «Закона о развитии айнской культуры» депутатские полномочия в парламенте Каяно Сигэру закончились. На новый срок он не стал баллотироваться. На вопрос, почему он этого не делает, ответил: «Я представитель охотничьего народа. И у нас есть обычай. С охоты всегда нужно

---

[2] Асахи симбун. 2006. 13 апреля; Хоккайдо симбун. 2006. 7 мая.

[3] Асахи симбун. 2006. 13 апреля.

[4] Асахи симбун. 2006. 13 апреля; Хоккайдо симбун. 2006. 7 мая.

возвращаться домой пока еще светло, даже если есть объект промысла»[5]. Этим он показывал, что всему свое время. Основное для своего народа он уже сделал. Хотел он уйти из политики или нет? Кто знает? Он десятки лет боролся за право айнов изучать свой язык в школах, долго и безрезультатно боролся против отторжения айнских земель под строительство плотины в родном поселке Нибутани. Очевидно, Каяно устал и, может быть, понял, что на склоне лет уже ничего не сможет сделать для айнов, предоставив продолжение борьбы молодым. Скончался выдающийся айн в 2006 г. в возрасте 79 лет.

Закон принят и функционирует. Но это еще далеко не конец. Проблем у айнов еще очень много. Принятием только закона невозможно изменить столетиями формировавшегося часто негативного отношения к айнам со стороны японцев, преодолеть различные, нередко и скрытые виды проявлений дискриминации к аборигенам.

Начиная с 1972 г. японские власти пять раз проводили обследование условий жизни айнского населения. Результаты последнего обследования в 1999 г. показали, что 30% айнов Хоккайдо считают свою жизнь очень тяжелой. Среди них доля тех, кто пользуется социальной защитой, приблизительно в два раза выше, чем в среднем по Японии. Масштабы деятельности 29,5% айнов, занятых в сельском хозяйстве, рыбной промышленности и отраслях добывающей промышленности, включая тех, кто управляет малыми и средними предприятиями, очень невелики[6]. До сих пор по отношению к айнам сохраняется дискриминация. Во время обследования 12,4% айнских жителей заявили, что за прошедшие 6–7 лет они испытали на себе разной степени дискриминацию, а 15,7% ответили, что знают таких людей. Самое большое число айнов подверглось дискриминации в школе (46,3%) или при заключении брака (25,4%)[7]. Поэтому и в настоящее время еще многие айны стесняются своего происхождения и скрывают его. Мало кто гордится, что он айн. Даже спросить у человека «Вы айн?» сейчас считается в Японии неудобным, так как, если он скрывает свое происхождение, то может обидеться.

Однако самое печальное заключается в том, что доля айнов, поступающих в высшие учебные заведения, составляет лишь 16,1% (в среднем по Японии – 34,5%). Это указывает на то, что разница в получении образования, которая имеет важное значение при продвижении по социальной лестнице, не преодолена[8], а также, что айны, не имеющие соответствующего образования, не в состоянии на равных с японцами заниматься просвещением своего народа и развивать науку, в том числе и айноведение, заниматься экономикой и

[5] Хоккайдо симбун. 2006. 7 мая.
[6] To Understand the Ainu. P. 20.
[7] Ibid. P. 21.
[8] Ibid.

юриспруденцией, отстаивая интересы коренного населения, быть врачами и т. д. Не случайно, что большинство айнов, получивших от Фонда изучения и развития айнской культуры гранты на исследования по истории, этнографии, языку и другим проблемам айнской общности, не в состоянии довести начатую работу до конца.

Другая беда заключается в непоследовательности некоторых айнских лидеров, перестающих заботиться о нуждах своего народа после получения ими руководящих постов в какой-либо организации, занимающейся айнскими проблемами, на что жалуются сами айны. Это, к сожалению, общечеловеческая особенность, присущая и малочисленным народам. В любой стране, в том числе и в России, эти лидеры, спекулирующие своей национальностью (или псевдонациональностью), возвысившись над своим народом, часто преследуют личные выгоды и живут только на словах жизнью своего этноса. Таких людей можно купить чем-нибудь, сломить и заставить подчиниться, добиться от них молчаливого согласия. Во время полевых исследований японских ученых на Сахалине в 2000 г., например, от местных жителей, недовольных своими лидерами из Ассоциации малочисленных народов Севера, была получена информация о том, что некоторые из них даже и не пытаются вникать или приближаться к злободневным проблемам аборигенного населения. Избранников народа почти не видят на родине, так как те предпочитают набираться якобы опыта отстаивания интересов аборигенов и работы с ними на Аляске или в Японии, на худой конец в Москве или других административных центрах, предоставив своим собратьям самим бороться за выживание в трудных условиях современности.

Сразу же вспоминается Каяно. Он так жить не смог бы.

Принятие нового закона – это заслуга айнов. Но все, что произойдет в дальнейшем, будет зависеть, конечно, только от самих айнов, от их самосознания и чувства собственного достоинства.

Один человек во время недавнего айнского праздника, проходившего в Саппоро, надеялся на нем увидеть традиционные костюмы и услышать национальные айнские мелодии, фольклор, но там появились молодые люди в джинсах, с гитарами в руках. Они начали петь по-японски, иногда вставляя в текст песен айнские слова. «Что бы на это сказал Каяно?», – спросил сам у себя этот человек. – «Наверно, ему бы это не понравилось»[9].

[9] Хоккайдо симбун. 2006. 4 июня.

Е. В. Иванова

ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА ХМОНГОВ (ПО ДАННЫМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ КОНЦА XX в.)

Р. Ф. Итс был наделен незаурядным талантом и энергией и за отпущенный ему судьбой срок жизни смог пройти в науке по многим дорогам и нехоженым тропам, оставить на них свой яркий след, открыть новые для отечественной этнографии направления в исследовании народов зарубежной Азии. Этнографическое «крещение» Рудольфа Фердинандовича состоялось более полувека назад, когда после окончания восточного факультета ЛГУ как аспирант Института этнографии АН СССР под руководством Н. В. Кюнера он написал и в 1954 г. защитил кандидатскую диссертацию о мяо – одном из малых бесписьменных народов Южного Китая (в те годы численность мяо в КНР составляла 2,5 млн человек, но к концу 90-х годов XX в. она утроилась). Работа была написана в жанре историко-этнографического очерка, ставшего у нас популярным для кандидатских диссертаций, посвященных этносам, в изучении которых диссертант, как правило, шел по «целине», не имея предшественников в отечественной науке. Лишенный возможности провести полевые исследования в районе расселения мяо в Китае (где ему довелось побывать лишь в 1980-х годах), Р. Ф.Итс скрупулезно собрал и подверг анализу материалы полевых исследований китайских и западных ученых и написал интересную работу, особенно ценной частью которой была глава о происхождении и этнической истории мяо, основанная на тщательном изучении китайских исторических хроник, на протяжении многих столетий фиксировавших данные о предках мяо, их передвижениях, отношениях с соседями, обычаях. В ней в полной мере проявились исследовательский дар Рудольфа Фердинандовича – этнографа и китаиста и его неиссякаемая трудоспособность. Текст диссертации, выросшей фактически в монографию, под тем же названием «Мяо (Историко-этнографический очерк)» (со ссылкой на 150 сочинений на китайском языке, в том числе древнем!), был опубликован в 1960 г.[1] В 1956 г. в серии «Литературные памятники» вышла книга «Эпические сказания народов Южного Китая», подготовленная Р. Ф. Итсом совместно с Б. Вахтиным. Эпос мяо был пред-

[1] *Итс Р. Ф.* Мяо (Историко-этнографический очерк) // Восточно-Азиатский этнографический сборник: Труды Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. Т. LX. М.; Л., 1960. С. 3–115.

© Е. В. Иванова, 2008

ставлен в ней сказанием «Вождь мяо Чжан Лаоянь» в переводе с китайского языка, выполненном Рудольфом Фердинандовичем.

Отдельную работу Р. Ф. Итс посвятил публикации коллекции одежды мяо и яо Вьетнама, хранящейся в фондах Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера МАЭ РАН)[2]. Им же был написан раздел о мяо и яо в томе «Народы Восточной Азии», как член редколлегии которого он (вместе с Н. Н. Чебоксаровым и Г. Г. Стратановичем) был удостоен премии им. Н. Н. Миклухо-Маклая[3]. Доктором исторических наук Р. Ф. Итс стал в 1967 г. благодаря иследованию этногенеза мяо, яо, тибето-бирманских и тайских народов Южного Китая, вышедшему спустя пять лет в 1972 г. в виде монографии «Этническая история юга Восточной Азии», которая, по нашему мнению, является вершиной научного творчества ученого.

Памяти о «мяосском этапе» научной деятельности Р. Ф. Итса посвящается настоящая статья о хмонгах – одной из двух дисперсно расселенных групп меоязычных групп, обосновавшихся более 100 лет назад в горах Северного Таиланда.

Ответвления этноса мяо, переселившиеся с территории Китая на Индокитайский полуостров, в совокупности принято называть «мео» или «хмонги», но фактически в каждом конкретном случае они имеют свои самоназвания, связанные с цветом женской одежды и особенностями диалекта. Как отмечает С. Е. Яхонтов, «мяо, говорящие на разных диалектах, не понимают друг друга, но почти все группы мяо сохранили общее название народа (в разных фонетических формах)»[4].

В Северном Таиланде представлены группа зеленых монгов и группа белых хмонгов – они говорят на разных диалектах, и их женщины носят различную одежду – у первых юбки из батика, у вторых – белые плиссированные. Они расселены в провинциях Петчабун, Чиангмай, Чианграй и Так. Согласно справочнику С. И. Брука «Население мира» (М., 1983), численность их в 80-е годы XX в. составляла 100 тыс. человек. По более поздним сведениям, приводимым П. Саймондс[5], их 122 768 человек. Живут они в 235 деревнях, на территории, входящей в так называемый «Золотой треугольник». В Китае мяо начали сеять опийный мак в 1883 г. Опиум ввозили в Таиланд из Китая до

---

[2] *Итс Р. Ф.* Одежда мяо и яо (мань) Вьетнама в собраниях МАЭ // Сборник МАЭ. Л., 1957. Т. XVII.

[3] *Народы* Восточной Азии. Этнографические очерки / Под общ. ред. С. П. Толстова. М.; Л., 1965. С. 480–501.

[4] *Яхонтов С. Е.* Прародина и древние передвижения языковых групп народов материковой части Юго-Восточной Азии // Историко-культурные связи народов Тихоокеанского бассейна. Маклаевские чтения. СПб., 2006. С. 61.

[5] *Symonds P. V.* Calling in the soul. Gender and the cycle of life in a hmong village. Seattle; London, 2003.

1947 г., когда разрешено было производить его в самом Таиланде, однако в 1958 г. законом было запрещено выращивание опийного мака в этой стране. В Китае запрет на производство опиума появился раньше, что вынудило многих мяо перебраться в страны Индокитайского полуострова, в том числе Лаос, Бирму и Таиланд..

В 1964 г., когда вышла в свет энциклопедия «Этнические группы материковой Юго-Восточной Азии» (под редакцией Ле Бара и др.)[6], в статье о таиландских мео были упомянуты имена трех иследователей таиландской «фракции» этого этноса – В. Креднера, Г. А. Бернацика и Г. Янга. Позднее их изучали тайские ученые Срисавасди и Чарусатхира, авторы книг о горных племенах Северного Таиланда. Серьезную работу о зеленых мео написал В. Р. Геддес[7].

В последние десятилетия XX в. мео Таиланда попали в фокус пристального внимания со стороны властей Таиланда, обеспокоенных хозяйственной деятельностью этого народа, основанной на подсечно-огневом земледелии, приводящем к истреблению лесов, и на выращивании опийного мака. Была разработана программа переселения их в долины – для отрыва от привычного образа жизни и большей подконтрольности. Осознана необходимость углубленного изучения культуры этого этноса (и других горцев), привычные занятия которых наносят ущерб национальному благосостоянию страны, а вторжение в строй их жизни и разрушение традиций, как показал печальный опыт, влечет за собой тяжелые последствия (наркоманию, алкоголизм, СПИД и пр.). В Чиангмае при Институте исследования горных племен был создан специальный «Хмонгский центр». Министерство здравоохранения Таиланда проводит семинары по планированию семьи у горцев. В Интернете в 1996 г. появился англоязычный «Журнал хмонгских исследований». В программу регулярно проводимых в последние годы международных конференций по тайским исследованиям и ряда других международных симпозиумов во Франции, США и в других странах входят доклады по проблемам традиционной культуры и общества, а также современного положения хмонгов.

Повышенное внимание к хмонгам было вызвано еще одним обстоятельством – вынужденной миграцией части хмонгов Лаоса, воевавших на стороне Америки, после окончания вьетнамской войны в США, Канаду и Европу. Как справедливо заметил С. А. Арутюнов в ходе дискуссии о диаспоре в «Этнографическом обозрении», состоявшейся в 2000 г., «...несколько лет (или десятилетий) назад никто и подумать не мог, что появится хмонгская диаспора в Аме-

---

[6] *Ethnic* groups of mainland South-East Asia / Ed. by Le Barret et al. New Haven, 1964. P. 77–81.

[7] *Srisavasdi B. G.* Hill tribes of Siam. Bangkok, 1966. 203 p.; *Charusathira P.* Thailand's hill tribes. Bangkok, 1966; *Geddes W. R.* Migrants of the mountains. The cultural ecology of the Blue Miao (Hmong Njua) of Thailand. Oxford, 1976. 274 p.

рике...»[8], но тем не менее она появилась. В Миннесотском университете в США в результате работы над проектом «Эмигранты из Юго-Восточной Азии» в 1982 г. был издан сборник статей «Хмонги на Западе». В разные годы были опубликованы серьезные исследования по этнографии хмонгов – Н. Таппа, Ж. Моттина, коллективная монография о хмонгах[9], монография Патриции Саймондс[10].

Благодаря перечисленным выше работам запечатлены разные аспекты традиционной культуры таиландских хмонгов в конце XX в., но для исследователей обрядов жизненного цикла хмонгов, которые до сих пор не были предметом пристального изучения этнографов и которым могут грозить в недалеком будущем в связи с процессами глобализации, ворвавшимися в жизнь этого этноса, постепенная деформация и забвение, особенно важными представляются полевые наблюдения П. Саймондс.

Приводимый ниже материал, основанный на данных этой американской исследовательницы, при сравнении его с соответствующими разделами в очерке «Мяо» Р. Ф. Итса, может дать представление как об общих чертах в обычаях мяо КНР и хмонгов Таиланда, так и об определенной их специфике.

Деревни хмонгов расположены высоко в горах Северного Таиланда, связь их с долинами становится очень ограниченной в дождливый сезон из-за дурных дорог. Но их уже нельзя назвать изолированными, так как с ними поддерживает связь представитель тайских властей, в деревнях работают тайские школы, в некоторых деревнях действуют протестантские церкви. Дома (а их в среднем в поселении 50) строят наземные. Общество хмонгов не ранговое (в отличие, скажем, от качинского в Бирме). Основой социальной структуры являются экзогамные кланы и патрилинейные линиджи. Члены одного линиджа живут поблизости, чтобы иметь возможность коллективно отправлять ритуалы почитания духов предков под руководством старшего мужчины линиджа.

Заключение браков приводит к завязыванию связей между линиджами и кланами. Идеалом (но не нормой) являются кросс-кузенные браки. В политической, экономической, ритуальной сферах жизни патрилиний доминируют мужчины, женщины лишены «публичного» голоса. Сами хмонги утверждают, что «хмонгкость» держится исключительно на мужчинах, так как они могут позволить себе взять жену не только из своей группы или родственной по языку соседней группы, но даже и из другого этноса, и она станет хмонгкой, а их

---

[8] *Арутюнов С. А.* Диаспора – это процесс// Этнограф. обозрение. 2000. № 2. С. 75.

[9] *The Hmong* in the West. Minnesota, 1982; *Tapp N.* The Hmong of Thailand-opium people of the Golden Triangle. London, 1986; *Mottin J.* The history of the Hmong (Meo). Bangkok, 1980; *Cooper R., Tapp N., Lee G. Y., Schwoer-Kohl G.* The Hmong. Bangkok, 1996 (1991).

[10] *Symonds P. V.* Op. cit.

дочери (или сестры), выйдя замуж за не-хмонга, перестают быть хмонгками. Таким образом, этническая принадлежность, по представлениям хмонгов, величина не постоянная, так как определяется при рождении по отцу, а после брака – по мужу.

По представлениям хмонгов, их вселенная состоит из двух частей – земли света (yaiceeb) и земли тьмы (yeebceeb) (загробный мир). К «земле света» относятся живая и неживая природа, звери, люди, духи. «Внешние» духи, враждебные людям, обитают в лесах, полях, реках, скалах, добрые духи – предков, очага, двери, богатства – живут в доме. Земля света и земля тьмы связаны предками – это души тех, о ком помнят, кого кормят и чтут потомки.

Мнения исследователей, работавших среди разных групп хмонгов, о количестве душ у человека – по их представлениям – разошлись. Лемуан утверждает, что у хмонгов Лаоса 12 душ. Патриция Саймондс, работавшая в Северном Таиланде, считает, что 3, так как в тексте, зачитываемом на похоронном обряде, утверждается, что у человека 3 души, 7 теней и тело. Первая из трех душ появляется у ребенка в чреве матери, когда он обретает кости. Вторая – при первом вздохе новорожденного. Третья приходит из страны тьмы после наречения имени и исполнения специального ритуала призыва души в страну света. Первая душа не расстается с телом и следует за ним в могилу. Вторая душа – странствующая, после смерти человека направляется в страну тьмы, в деревню предков и сливается там с душой супруги (супруга) и превращается в почитаемого потомками духа. Третья душа кочует между землей тьмы, откуда приходит, чтобы вселиться в новорожденного, и страной света, откуда уходит в страну тьмы для пребывания там до очередной реинкарнации, причем каждый раз, возрождаясь, меняет пол (т. е. душа мужчины вселяется в девочку, которая после замужества уйдет в другой клан) и таким образом обеспечивает связь разных кланов и их равенство, а также единство всего хмонгского сообщества.

При встрече молодые хмонги должны сообщить друг другу, к какому клану они принадлежат, так как от этого зависит возможны ли между ними брачные отношения. Свою готовность к замужеству девушка демонстрирует ношением вышитого передника (sev), свешивающегося с пояса спереди и сзади и прикрывающего самые сексуальные места ее тела – девочки носят этот компонент женской одежды с 4-х лет, но до наступления зрелости он делается из черной ткани с голубой полосой посередине (таким же он становится у замужних женщин), а когда надо показать, что пришло время замужества и материнства, sev становится вышитым. Заключение брака сопровождается платой за невесту, включающей 6 слитков серебра – 2 за «молоко матери и заботу», 2 – за плаценту ребенка, которого должна родить молодая женщина (эти деньги предназначаются для оплаты невесты ее брата) и еще 2 для оплаты приобретения быка для похорон родителей невесты.

Для хмонгов в этом акте – платы за невесту – много смыслов, помимо чисто финансового, так как брак – это не покупка женщины, а целая серия «обме-

нов» между кланом, берущим жену, и кланом, дающим ее, и брак у хмонгов не союз двух людей, а серия союзов между кланами и линиджами. Репродуктивная сила женщины, рождение ею детей – дочерей, выдача которых замуж в будущем и плата за них даст возможность братьям завести жен, сыновей, на которых держатся ритуалы почитания предков, – обеспечат благополучие и воспроизводство линиджа и приписываемое душам бессмертие. Вместе с тем плата за невесту привязывает жену к мужу и его линиджу теоретически на всю жизнь, давая права на ее труд, ее сексуальность, ее детей и ее вещи. Однако страх потерять «вложенный капитал» в случае дурного обращения мужа с женой и ее ухода от него сдерживает его агрессивность – второй раз платить за женщину он вряд ли сможет. Хмонги не ограничивают рождаемость, ибо первый ребенок скрепляет брачные узы, а сыновья нужны для сохранения патрилинии, и каждый новый ребенок – независимо от пола – предоставляет возможность для возвращения к жизни кого-то из предков. Если жена бесплодна, муж вправе потребовать назад внесенную за нее плату. Сексуальные отношения между невестой и женихом в доме отца невесты исключены – этого не одобряют духи линиджа, потому что «невесте» предстоит из него уйти.

Рожая ребенка, женщина, по представлениям хмонгов, дает ему лишь физическое тело, «сосуд» для вселения души, которое происходит благодаря ритуалу призывания души (из земли тьмы) и наречения имени (выбранного из имен предков), проводимому на третий день после появления ребенка на свет старшим мужчиной в линидже. Чтобы душа предка (какого именно – хмонги не знают) вернулась, открывают «дверь духов», выясняют определенными действиями, благоприятна ли обстановка, после чего исполняется песня призыва души. До этого момента ребенок еще не считается человеком и в случае смерти хоронится без соответствующих ритуалов. Плаценту девочки зарывают под родительской кроватью, мальчика – под главным столбом в центре дома. Новорожденного укрывают тканью с плотной вышивкой геометрическим орнаментом, имеющим функцию оберега.

Роженица 30 дней после родов проводит в доме, около которого муж вывешивает собственноручно сплетенный знак табу, предупреждающий «посторонних» об опасности, исходящей от женщины в этот период и ограждающий ее от общения с чужими людьми. Еду для нее готовит в эти дни ее муж (во избежание попадания на пищу грудного молока, которому приписывается большая «сила», опасная для окружающих).

Особенно сложными ритуалами сопровождается смерть человека, когда его душу, «вызванную» при рождении из земли тьмы на землю света, нужно снова вернуть в загробное пространство. «Правильная» смерть – это кончина в собственном доме, где обитают духи линиджа и где центральный столб связывает землю жизни с предками обитателей дома. Душа покойного мужчины должна найти под этим столбом плаценту, в которой ей предстоит совершить дальнее путешествие. Умершего обмывают, одевают в вышитую одежду, на-

деясь, что она поможет при появлении его души в земле тьмы в деревне предков быть узнанным матерью или бабушкой, подарившими ему одежду. Похоронный ритуал длится у хмонгов 13 дней. Для его проведения требуются «проводник души», «отец слов», музыканты (барабанщики и играющие на духовом инструменте из бамбуковых трубок), многочисленные помощники для приготовления поминальных блюд из жертвенных животных, сколачивания гроба и выполнения прочих необходимых по ходу дела манипуляций. Все 13 дней, в течение которых исполняются предписанные обычаем действия, женщины линиджа имеют одну задачу – охранять тело усопшего, дабы в одежду его или гроб не попали металлические предметы, присутствие которых может сорвать похороны.

Исполнение «проводником души» текста, заученного им наизусть, именуемого «Указание пути», длится 4–5 часов. Это целая эпическая поэма, в которой рассказывается о происхождении жизни, болезней, смерти, о гористой неплодородной земле страны тьмы, о вещах, необходимых путнику, идущему по этой стране, о вырастающих перед ним препятствиях и способах их преодоления. (Текст поэмы приводится в книге П. Саймондс в хмонгском оригинале и в переводе на английский язык.) В соответствии с инструкциями, содержащимися в этом замечательном произведении, в гроб покойнику кладут еду, на грудь кладут лук, приносят ему жертвы, по мере продвижения его души по пути, ведущему в землю тьмы, производят кормление души. Подготавливают для принесения в жертву в строго определенный момент 4 быков – одного от его старшей сестры (убьет его ее муж), одного от дочери (убьет его зять), двоих – от женатых сыновей.

В течение 4 часов ищут подходящее по законам геомантии место для могилы.

8-й день после кончины члена линиджа примечателен появлением у его гроба его старшей сестры с предписанными для данной ситуации дарами. Она возглавляет «караул» возле мертвого брата, деля эту миссию с его женой, невестками и дочерьми. (В случае кончины женщины, ответственной за несение караула, у ее гроба становится жена ее брата, дочери, сестры, мать – в этот момент кровные связи становятся важнее связей по линиджу). Женщины причитают у гроба, импровизируют беседы с усопшим, с предками.

На 9-й день приступает к исполнению своих обязанностей человек, наделенный искусством красноречия и именуемый «отцом слов». Он импровизирует на темы о жизни покойного, выясняет, выплачены ли им все долги, обращается к слушателям со словами благодарности от имени скончавшегося.

Захоронение гроба с покойником происходит на 10-й день в выбранном заранее месте. Перед этим к гробу привязывают 4 быков, чтобы души животных, подлежащих закланию, соединились с душами мертвого человека. Оставив гроб в могиле, возвращаются в деревню, разделывают жертвенных быков, готовят угощение, раздают всем участникам ритуала куски мяса.

В следующие три дня (11–13-й) братья и сыновья умершего ходят на его могилу, кормят его душу и предков – это ритуал Xi Plig. В последний из этих дней вызывают из могилы ту душу, которой суждено навсегда остаться с умершим, уточняют гадательными приемами, действительно ли душа пришла к ним, и в случае положительного ответа просят ее окончательно занять свое место рядом с погребенным.

Завершающий комплекс погребальных действий ритуал Tsi Plig посвящен «общению» с третьей душой человека, которая вызывается из страны тьмы, чтобы возродиться в ребенке, и которой после смерти человека следует снова уйти в страну тьмы. В этом ритуале, руководимом старшим сыном скончавшегося, участвуют музыканты, но нет ни певца, исполняющего поэму «Указание пути», ни «отца слов». Сын просит душу возродиться, «получить мандат на жизнь», совершает жертвоприношение свиньи, просит душу отправиться в страну предков. Убедившись в том, что душа вняла его речам, вместе с музыкантами и гостями он спускает с горы поднос, на котором расставлены угощения и символизирующая присутствие умершего отца куртка.

Патриция Саймондс справедливо отмечает, что похоронный ритуал у хмонгов является действенным средством поддержания солидарности общества и социального порядка[11].

Возражая ученым, которые считают, что женщины в обществе хмонгов не играют никакой роли в духовной жизни, она обращает внимание на то, что их участие проявляется в другой форме – в то время как мужчины говорят, поют, играют на музыкальных инструментах во время обрядов, рассмотренных выше, женщины исполняют свою роль молча – телом (лежа у огня с ребенком после родов, сторожа покойного) или руками (вышивка на одежде несет большую смысловую нагрузку) и исполняя похоронные песни. Особую роль на похоронах играет старшая сестра покойного, хотя и в этот момент на первый план выступает не она сама, а ее муж. Наконец, факт вовращения в страну света третьей души человека в виде человека другого пола свидетельствует о неверности лежащей будто бы на поверхности мысли о том, что патрилиния держится на мужчинах, так как патрилиния пополняется и продолжается за счет душ тех, кто был в жизни женщиной и пришел из другого линиджа.

Итак, жесткое гендерно-стратифицированное общество хмонгов имеет «отдушину», предоставляя душам женщин равные права с душами мужчин в загробном царстве. На «этом свете» поведение женщины строго регламентировано, ей запрещено ездить на рынки и в города в долине, отправляться на заработки, применять контрацептивы, присутствовать на публичных собраниях, получать образование. Но влияние тайского общества усиливается, и эти запреты уже не имеют абсолютной силы для хмонгских женщин.

---

[11] Ibid. P. 111.

Т. А. Зимина, Н. Г. Краснодембская

ВЕДДЫ (СУДЬБА АВТОХТОННОГО НАСЕЛЕНИЯ ШРИ ЛАНКИ К НАЧАЛУ XXI в.)

В свое время именно Рудольф Фердинандович Итс соединил авторов настоящей статьи в работе над названной темой. Для нас он был добрым старшим другом, образцом преданности своему делу, оптимизма, человеколюбия и вдохновителем в этнографических и востоковедных штудиях.

Современные ведды Шри Ланки – малая (и к тому же крайне малочисленная) этническая группа в составе населения этого островного государства, находящегося в Южной Азии. Остров Ланка расположен у южной оконечности п-ова Индостан и отделяется от него лишь Полкским проливом и грядой коралловых рифов и мелких островков. Индия сыграла важную роль в этногенезе и этнической истории ланкийцев, ее влияние в течение многих веков сказывалось в различных аспектах жизни островитян. Тем не менее историческая и культурная судьба Шри Ланки имеет черты богатого своеобразия. Немалую долю этого своеобразия привнесли в них своим существованием и ведды.

В настоящее время подавляющее большинство в населении Шри Ланки (общая численность – более 19 млн человек) составляют сингалы (примерно 2/3 ее жителей). Кроме сингалов здесь в настоящее время также проживают тамилы, чьи предки тоже жили на острове с очень давних времен. Хотя современное ланкийское общество достаточно разнообразно по своему этническому составу, именно с этими двумя народами в основном и связаны историческая судьба веддов, а также все перипетии их культурного развития.

Предки веддов считаются автохтонами острова. Их древнейшее присутствие на земле Ланки подтверждается археологическими находками, в частности первобытными рисунками в пещерах Бинтенне (в северо-восточном регионе острова). Культуры, подобные культуре древних насельников Шри Ланки, обнаруживаются и на материковой части Индостана, а также и в Тихоокеанском регионе.

К сожалению, неизвестно, как называли себя эти ранние обитатели страны. Их современный этноним, равный и самоназванию (*ед. ч.* **ведда**; варианты: **веда**, **беда**, **веддо**, **ваедда**; *сингальское* **väddā**, *мн. ч.* **väddō**; *тамильское* **vedan**),

© Т. А. Зимина, Н. Г. Краснодембская, 2008

этимологически происходят от санскритского **vyādha** «стрелок из лука, охотник». Имеет распространение и собственно сингальское название **vanyalā-ätto**, «живущие в лесу», «лесные люди», «владельцы леса»; им часто пользуются и сами ведды.

В древности ведды, видимо, обитали на всей территории о-ва Ланка. Теперь же преимущественным регионом их проживания считаются восточные части острова, за Центральным нагорьем: там расположена так называемая Веддаратта, «Страна веддов» – засушливые земли, где теперь мало лесов (хотя надо признать, в XX в. сокращение лесных массивов характерно для всей страны).

Исторически ведды заметно отличались от всех других (фактически гораздо более поздних) насельников страны (предков сингалов и тамилов, появившихся на острове не позднее середины I тысячелетия до н. э.) особым антропологическим типом, который в науке и назвали как подтип ***веддоидным*** в составе негро-австралоидной большой расы.

Ведды сыграли очень важную роль в этногенезе ***сингалов***, антропологически южных европеоидов. Веддоидные антропологические черты можно обнаружить и в облике местных дравидов. В этой связи уместно привести знаменитые слова известного ланкийского ученого Н. Д. Виджесекеры: «Мало кто из современных цейлонцев избежал хотя бы косвенного влияния веддов. Мы можем горячо отрицать любое родство, но наши черты лица и этнические элементы выдают нас».

Предполагается, что исторически ведды говорили на собственном языке, отличавшемся от языков других насельников острова. Но вопрос, что это был за язык, до сих пор остается открытым. Считается, что он исчез к концу XX в. В языке современных веддов мы наблюдаем такое сильное влияние сингальского или тамильского языка, что к собственно веддскому можно отнести лишь отдельные элементы. Немецкий исследователь В. Гайгер считал, что часть подлинно веддского языка оказалась законсервированной в особом, магическом, языке сингалов – «языке леса (каеле басáва)». Им пользуются именно в лесу, охотясь или находясь там по какой-нибудь другой надобности: все обычные названия предметов, существ и явлений в этой ситуации заменяются эвфемическими – слона здесь называют «долговязым», медведя – «чернявым», собаку – «наставником». А другая часть – в специфическом наборе лексики, используемой веддами на охоте[1]. Для веддов, в самом деле, характерны обычаи языковой магии, словесного табуирования. И потому естественно, что сферы, где, по-видимому, продолжают употребляться элементы их исконного языка – это охота и отправления культа; особенной является и их терминология родства. Ведды не владели понятием счета и не имели собственных числительных. Так что они заимствовали их у своих более «продвинутых» соседей. От-

[1] *Geiger W. A.* Grammar of the Sinhalese language. Colombo, 1938. P. 168–171.

мечается заметное своеобразие произношения и интонации веддов даже при употреблении сингальских слов и фраз.

Таким образом, в языке веддов все же можно выделить элементы слов, фраз и некоторых иных лингвистических особенностей неарийского происхождения. Известный советский антрополог Н. Н. Чебоксаров выдвинул гипотезу о взаимосвязи языков древнего населения Шри Ланки и Индостана с языками австралоидных популяций азиатско-океанийской зоны[2].

Язык/языки современных веддов и теперь отличает определенное своеобразие по сравнению с языками современных сингалов и тамилов. Оно заключается, во-первых, в сохранении архаических элементов как веддского, так и сингальского и тамильского языков, а во-вторых в специфичности современных заимствований из них. Специфика таких современных заимствований тесно связана с культурой веддов как таковой. Например, ими не усвоено богатство местоимений 2-го лица сингальского языка, столь характерное для развитой системы социальной иерархии у сингалов и отсутствующей у веддов[3]. В современных этнографических справочниках язык современных веддов относят к сингальско-мальдивской подгруппе индоарийской группы индоевропейской семьи. Хотя споры на этот счет не прекращаются, в частности о том, считать ли язык веддов креольским или особым диалектом сингальского языка.

Общая численность современных потомков древних аборигенов Шри Ланки определяется взглядом на ту проблему, кого же считать настоящими веддами. Называются цифры от нескольких сот до нескольких тысяч. В настоящее время выделяются три основные группы веддов: *лесные ведды* (или собственно ведды, они-то и являются обитателями *Страны веддов*); *деревенские*, или *сельские*, *ведды* (самая многочисленная группа) и *прибрежные ведды* (иначе: *верды*). Численность лесных веддов уменьшается быстрее всего: в начале XX в. их насчитывалось более 1000 человек (иногда называлась цифра 3000 человек), в середине века – около 800, по оценке на 2005 г. – не более 300 человек.

Если говорить о веддах в историческом понимании, то принадлежность к ним в настоящее время может определяться следующими важнейшими признаками: 1) принадлежность к одному из родовых подразделений (*варуге*); 2) приверженность древним религиозным воззрениям. Дополнительным показателем можно считать охоту как основной источник существования. Однако следует признать, что в чистом виде такие группы составляют явное меньшинство, с чем и связан разнобой в цифрах, определяющих численность веддов. Много групп смешанного типа: кто-то перешел на другой язык и род занятий,

---

[2] *Чебоксаров Н. Н.* Этнические процессы в странах Южной Азии. М., 1976. С. 16.

[3] *Dharmadasa K. N.* O. The Vedda language // The Vanishing Aborigines. New Delhi, 1990. P. 85.

но еще придерживается деления на варуге; кто-то, изменяя многое в своей жизни, все же сохраняет некоторые элементы культуры, отличающие их от окружающих (например, фольклор). Подчеркнем, что мы указываем преимущественно на внешние показатели, не обсуждая тему самосознания.

Реально в настоящее время, соответственно соседству с крупными этносами, часть веддов уже перешли на сингальский или тамильский язык, а также стали исповедовать буддизм или индуизм. Ассимиляции веддов способствуют и специальные усилия государства: их в течение ряда десятилетий переселяют на вновь осваиваемые территории, наделяют землей и приобщают к новым видам хозяйствования, к вегетарианской пище, запрещая бесконтрольно убивать диких животных.

Традиционное занятие веддов – охота (в том числе загон слонов), которая и выделяла их прежде всего из общей массы населения, как и мясоедство в традициях питания. Собственно говоря, для окружающих это как раз и был важнейший, может быть, признак. Данное представление ощутимо и теперь. Так, например, в беседе о современных веддах студентка-сингалка Ренука Дайгала (в 1991 г.) сказала, что на всю страну известна всего одна семья веддов, ведущая традиционный образ жизни (в области занятий и питания). Именно об этой семье, якобы, и был снят сингальскими учеными фильм «Древние тропы и новые пути»[4]. А между тем действия, запечатленные в фильме, ярко напомнили нам описания веддов, сделанные в середине XVII в. английским наблюдателем, пленником сингалов, Робертом Ноксом: «Они [ведды] охотятся на Оленей и высушивают их Мясо над огнем, а [другие] люди Страны приходят и покупают его у них. Они никогда не пашут Землю под Хлеба и едят только Мясо. Они очень ловко владеют своими Луками. У них имеется небольшой Топор, который всегда заткнут у них на боку, чтобы вырезать Мед из Дупел. Немногие из них, живущие ближе к другим Обитателям [острова], ведут с людьми торговлю».

Типичными орудиями труда веддов и теперь являются лук со стрелами и особой формы топорик; в стрельбе из лука они необычайно искусны, обучаются ей с раннего детского возраста, считая это одним из важных умений мужчины. Лук и стрелы были известны обитателям Ланки еще в эпоху мезолита. В те времена стрелы изготовлялись из твердых и острых щепок бамбука. Особенными были бамбуковые наконечники стрел, обработанные с обеих поверхностей отжимной ретушью. В недалеком прошлом похожие стрелы из бамбука изготовляли некоторые племена Индии, в частности бхилы и мудувары. Вот и у веддов некогда были именно такие стрелы, но со временем они стали заменяться железными, однако форму сохранили прежнюю. Железо для стрел вед-

[4] *Old trails*, new paths. International Centre of Ethnic Studies. Colombo, 1987–1988.

ды брали (и берут теперь) у сингалов уже в виде наконечников, но потом дополнительно обтачивают их на свой манер.

Роберт Нокс отмечал, что в его время ведды имели «стрелы совершенно особого образца, которыми сингалы не пользуются»[5]. Он писал так: «Некоторые более развитые из этих диких людей отчасти являются Подданными Короля. Потому, если их смогут найти, хотя для этого их надо долго разыскивать в Лесах, то они признают его Чиновников и приносят им Слоновьи бивни и Мед, и Воск, и Оленье Мясо; но за это и им тоже дают немало в виде Стрел, Тканей etc., боясь, что иначе они уже больше не появятся.

Многие мне рассказывали, что самые дикие из них, когда хотят получить Стрелы, приносят ночью груду Мяса и подвешивают к дому Кузнеца, а также и Древесный Лист, вырезанный в той форме, какой они хотят иметь [наконечник] Стрелы. И если Кузнец сделает как надо по их Образцу, они ему заплатят, принеся еще больше Мяса; но если он не сделает, они другой раз станут ему вредить, стрелять в него по ночам. Если же Кузнец изготовит для них Стрелы, он оставляет их в том же самом месте, где Ведда привешивали Мясо»[6].

Значимость лука и стрел для веддов привела к тому, что в народном сознании их стали наделять магической силой, а отсюда – использовать эти орудия в религиозных обрядах и ритуалах жизненного цикла (родильном и свадебном). Изготовление детских луков и стрел и обучение мальчиков с малолетства искусству изготовления и владения луком носят, по-видимому, инициационный характер. В традиционном охотничьем обществе ведда не расставался с луком даже на пороге собственного жилища, так как опасность могла прийти в любую минуту.

В некоторых музеях мира хранятся стрелы и луки веддов (и в МАЭ РАН имеется лук, привезенный И. П. Минаевым из путешествия в 1877 г.).

Другим характерным инструментом для веддов является их легкий, особой формы топорик. Его носили и носят на плече, и само название топора переводится как «лежащий на плече». Он являлся универсальным орудием: использовался как оружие против медведя, самого опасного лесного зверя, как инструмент для разделывания туш и для высекания медовых сот из дерева. И теперь топорик, лук и стрелы воспринимаются как важнейшие внешние атрибуты представителей данного этноса. Например, это прослеживается в традиции изготовления игрушек, изображающих различных представителей Шри Ланки: так, среди царей и цариц прежних времен, монахов, учителей, танцоров, торговцев вразнос с их характерным «коромыслом» и прочих типажей мы всегда узнаем ведду по его топорику или луку.

---

[5] *Нокс Р.* Историческая повесть о Цейлоне. XVII век. СПб., 2007. С. 113.

[6] Там же. С. 110.

Бортничество и собирательство, как во времена Р. Нокса, когда на этом главным образом основывалась их менная торговля с соседствующими этносами, так и теперь, сохраняют важность для веддов и в значительной мере тоже символизируют их этническую принадлежность и самоидентификацию. Употребление в пищу как основных продуктов мяса и меда любопытным образом отразилось в оригинальном способе консервирования, придуманном веддами. Об этом тоже написал Р. Нокс. Он сообщает: «У них имеется отличительный способ, как сохранять свежим Мясо. Они проделывают дупло в трухлявом Дереве и кладут туда Мед, а потом наполняют мясом и замазывают дупло глиной. Мясо лежит там про запас, когда надо, его достают для еды»[7].

Среди традиционных занятий веддов было распространено и подсечно-огневое земледелие. Но поскольку этот вид хозяйствования был известен и многим другим этносам Южной Азии, в том числе и ближайшим соседям веддов сингалам, то считать это характерной чертой автохтонной культуры не приходится.

К настоящему времени многие ведды перешли к пашенному земледелию – в основном живущие на склонах Центрального нагорья. Некоторые группы веддов занимаются рыбной ловлей – преимущественно на восточном побережье Шри Ланки, – между Тринкомали и Баттикалоа, отчасти на внутренних водоемах. Все чаще даже «лесные» ведды совмещают традиционные занятия с пашенным земледелием. В их поселения (например, в известную деревню Дамбана неподалеку от Махиянганы) приезжают этнологи, снимают фильмы, в которых немногочисленные местные жители демонстрируют свои традиционные умения, а также обновленный образ жизни.

Настоящие знатоки веддских традиций наперечет. К таковым относится упоминающийся различными исследователями Уру вариге Тиссахами (примерно 100 лет ему было уже к концу XX в.).

Исконно ведды жили в шалашах, пещерах, даже в домиках на деревьях. Вот так писал о них Р. Нокс: «У них нет ни Селений, ни Домов, живут они возле воды под каким-нибудь Деревом, только раскладывают вокруг ветки и сучья, чтобы услышать, если подойдут близко дикие Животные: когда зашелестят ветками или наступят на них. Многие такие места их обитания мы видели во время бегства через Леса, но, Благодарение Господу, Ведды там тогда отсутствовали»[8]. Можно выделить два типа традиционных поселений: один – пещеры или площадки под скальными навесами для проживания в период дождей, а второе – временные жилища (навесы или шалаши из сплетенных ветвей и настилом из пальмовых листьев), построенные вблизи рек и используемые в сухой сезон.

---

[7] Там же.

[8] Там же.

Сейчас ведды в основном придерживаются общих ланкийских деревенских традиций в их простом варианте. Первые дома, как фиксируют ученые, у веддов появились в начале XX в.

Некогда эти первонасельники острова Ланка одевались в набедренные повязки (передники) из луба или травы. Традиционный мужской лубяной передник закреплялся на поясе тесемкой или шнурком, которые плелись из разных растительных волокон. Одним из моментов свадебного обряда было подношение невестой жениху такого шнурка, изготовленного ею самостоятельно. Она же и повязывала этот шнурок жениху на пояс. Фактически это и был главный знак перехода молодых в состояние супружества. По сведениям крупнейших исследователей культуры веддов, проводивших полевую работу среди этого народа в начале XX в., Чарльза и Бренды Зелигманов, пояс у веддов представлялся важным магическим предметом. Изготовляя и повязывая пояс на талию супруга, женщина тем самым обеспечивала себе верность мужа и счастливое супружество[9]. Оригинальный веддский костюм для девушки, кроме лубяной юбочки, дополнялся «воротничком» из коры особого растения. Возможно, он был тоже социально-магическим символом.

Позже ведды стали употреблять минимальные повязки из хлопчатобумажной ткани (у женщин – в виде юбки до колен). Снова процитируем нашего важного свидетеля Нокса: «Они никогда не стригут волос, но завязывают их в узел на темени. Кусок ткани, в который они одеваются, не широкий и не длинный, так что почти не прикрывает Ягодицы». Теперь ведды обычно носят набедренную одежду в виде юбок (сшитых у мужчин и несшитых у женщин) типичного общеланкийского вида[10].

В пище ведды в настоящее время все же предпочитают мясо различных животных. В качестве посуды до сих пор ими иногда употребляются выскобленные и высушенные плоды некоторых растений.

Брачные обычаи веддов просты, но своеобразны и характерны для культуры столь древнего образа. Брак обычно матрилокальный. И только в середине XX в., по наблюдениям Р. Шпиттеля, матрилокальные традиции постепенно сменяются вирилокальными[11]. Сватовство выражается в том, что претендент в женихи приходит к хижине невесты и кладет лук и стрелы на ее крышу или перед входом. В качестве свадебного подарка мужчина приносит своей избраннице бусы, шпильки, лоскут ткани, а также свежее **мясо** (!), символизируя свою состоятельность как будущего кормильца семьи. Браки распространены кросскузенные, ортокузенные считаются преступлением. У веддов возможны разводы и повторные браки (подобная картина еще до начала XX в. была типична

[9] *Seligmann Ch. G., Seligmann Br. Z.* The Veddas. Cambridge, 1911. P. 204.

[10] *Old trails*, new paths.

[11] *Spittel R. L.* Wild Ceylon. Describing in particular the Lives of the Present Day Veddas. Colombo, 1927. P. 156.

и для сингалов, у которых теперь, однако, браки более прочны и разводы допускаются лишь в исключительных случаях – к примеру, бесплодие или безумие одного из супругов).

Счет родства ведется по женской линии. Важнейшим социально-экономическим подразделением у веддов является *варуге*, т. е. матрилинейное объединение родственников, для которого свойственны: общность происхождения всех членов группы, строгая экзогамия и представление о владении общей территорией. Зелигманы для этого сообщества употребляли термин «клан»[12], а советский ланковед В. И. Кочнев называл «территориально-родовым объединением»[13]. Этих варуге насчитывают от семи до девяти.

Своих покойников ведды традиционно оставляли прямо на земле, лишь прикрывая листвой, без особых церемоний (иногда поливая щелочным соком, выжатым из листьев лайма или иных деревьев). Иногда хоронили, закапывая неглубоко. Они всегда покидали место захоронения, считая, что покойный, перейдя в мир духов, становится опасен для них и ему нужно предоставить «собственную территорию». На такие места они возвращались лишь через несколько лет.

Для верований веддов характерны черты тотемизма, шаманизма, почитание предков и демонов. Под влиянием именно их верований, видимо, возник и оказался живуч демонический культ у сингалов, являющихся по основному вероисповеданию буддистами южного толка.

Рассматривая современное положение веддов в социальной и культурной жизни Шри Ланки, можно сделать следующие заключения. Очевидно, что специфика материальной культуры этого народа быстро уходит в прошлое, и ее элементы представляются в основном в театрализованном виде. Но религиозная практика и основные принципы социальной организации еще сохраняются, хотя несколько адаптируются к современным условиям.

В древние времена ведды выступали врагами сингалов и тамилов, воевали с ними. Но в борьбе с колонизаторами иногда становились их союзниками. Так, по легендам, в древности они помогали сингальским царям в борьбе с внешними завоевателями, приходившими с юга Индии.

Но в новое время эти давние связи с главными ланкийскими этносами, взаимодействие в том или ином виде, так сказать, «притирка» друг к другу, помогли веддам выжить. Особенное значение это имело в эпоху европейской колонизации острова, когда ведды воспринимались новопришельцами почти на уровне «диких животных». Хотя и отчасти жертвуя традиционным образом жизни, ведды продолжают в определенной степени сохранять свою самобытность, и в этом плане у них сложилась более счастливая судьба, чем, например, у андаманцев.

---

[12] Ibid. P. 69–78.

[13] *Кочнев В. И.* Ведды // Малые народы Южной Азии / Отв. ред. М. К. Кудрявцев. М., 1978. С. 212.

В. Н. Мазурина

ОБ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ОДНОГО ИЗ МАЛЫХ НАРОДОВ НЕПАЛА (ТХАРУ)

Тхару – один из многих народов полиэтничного населения гималайского государства в регионе Южной Азии Непале. Они относятся к малым этническим группам этой горной страны (в общей численности населения в 23 млн человек на их долю приходится около 500 тыс.). Тхару являют собой сильно смешанный этнический тип. В их чертах контрастно соединяются монголоидность антропологического облика и индоевропейская принадлежность языка.

Тхару живут вдоль южной границы Непала, в районе так называемых *тераи* (т. е. лесистых и частично заболоченных земель) на пространстве от р. *Карнали* на западе до р. *Коси* на востоке.

Происхождение и история этого народа почти не исследованы, впрочем, как и общая этническая история непальских народов. Сами тхару свое происхождение связывают с Индией, тогда как не исключено, что реально они также связаны генетически с некими древними жителями областей, ныне составляющих часть территории Непала. У тхару имеются предания о былом могуществе их царей и о процветании их племени в древности, а также об узурпации их коренных владений некими пришельцами.

В то же время у тхару прочно существует легенда о связи их с индийским этносом – раджпутами. В известном смысле, черты некоторой «индианизации» в культуре тхару присутствуют и составляют их специфику в общем этническом конгломерате непальского населения. Сам этноним ничего не говорит нам насчет происхождения этноса, хотя даже сами тхару пытались его распознать, но дело сводилось лишь к не слишком убедительным народным этимологиям.

Иногда название этого народа увязывают со словом *тераи* (примерно значит «низменность, равнина»), которое обозначает территорию, где они обитают. Действительно, места обитания тхару – самые дикие, часто нездоровые (малярийные) даже в самом районе тераев, в котором лучшие земли бывают заняты другими непальскими племенами.

Иногда же этноним возводят к слову *тхар*, означающему «лес», «дикие заросли», и *тхару* переводят как «лесные люди». В то же время существуют такие названия для земель, непосредственно занятых народом тхару, как Тхаруван (букв. «леса тхару») и Тхарукош (примерно означает «скопление тхару»).

© В. Н. Мазурина, 2008

Тхару занимаются земледелием и скотоводством, частично охотой и рыбной ловлей. У них контрастно сочетаются формы землевладения (преимущественно позднего по развитию – «помещичьего» типа, *заминдари*, по индийской терминологии) и земледелия (уровень которого в целом ниже, чем у других местных племен; в частности, почти не применяется севооборот). Деревня тхару обычно функционирует, на индийский манер, общиной. Отличием является очень большая роль старосты, который исполняет обязанности посредника между общиной и заминдаром.

Ремесло, которым тхару особенно славятся, принадлежит к типу древнейших: они большие умельцы в плетении из бамбука, камыша и соломы.

Жилища тхару достаточно примитивны. Они делаются преимущественно из глины и растительных материалов. Дома прямоугольные в плане, без внутренних перегородок и окон, которые иногда заменяются небольшими вентиляционными отверстиями. Однако расположение домов линейное (обычно в два ряда).

Одежда низших социальных разрядов очень проста. Мужчины обходятся одной набедренной повязкой из ткани, небольшой длины (до колена или чуть ниже). Женщины оборачиваются в кусок белой материи с неширокой каймой по продольному краю (в виде синей полосы). Им окутывают бедра и ноги (до лодыжек) и укрывают верхнюю половину туловища, оставляя открытым одно плечо. Длины ткани обычно только-только хватает для этих целей.

Представители высшего социального ранга (так называемые *рана-тхару*) одеваются иначе. Одежда женщин похожа на одеяния раджастханок: они носят широкие юбки, облегающие кофточки с рукавами до локтя и короткие жилеты. Напоминают некоторых индианок и их высокий головной убор, накрытый легким покрывалом, и обилие украшений (серьги для ушей и носа, ожерелья разного вида из бисера и металла, браслеты локтевые, для запястий и ножные). В мужской праздничный костюм также входят разные украшения: ожерелья, серьги и расшитый монетами жилет.

Любопытно отметить, что среди тхару имеет распространение и обычай татуировки.

Своеобразны брачные обычаи тхару. В целом их общность строго эндогамна, они почти никогда не вступают в браки с соседями по территории. В среде тхару существуют социальные различия, высшие и низшие подразделения, более 30 родовых групп. Но в целом их социальная организация не является кастовой в ее классическом индийском понимании. В частности, нет строгости в правилах экзогамии. Браки обычно патрилинейны, патрилокальны и моногамны. Однако исследователями всегда подчеркиваются высокое положение и почетная роль женщины в обществе тхару. Наблюдаются некоторые оригинальные обычаи в свадебном обряде[1].

---

[1] Подробнее см.: *Краснодембская Н. Г., Мазурина В. Н.* Малые народы Непала // Малые народы Южной Азии / Отв. ред. М. К. Кудрявцев. М., 1978. С. 220–241.

Тхару являются индуистами (индуизм вообще считается главной религией Непала; до мая 2006 г. он конституционно был обозначен как государственная религия, что было отменено свершившейся в том году революцией). Но индуизм тхару имеет немало оригинальных черт.

Главными божествами считаются Вишну, Шива, Сарасвати, Бхагавати и др. Однако в обрядовой жизни первое место отводится божествам родовым (*гау* на языке тхару) и деревенским (*бхуйарам*), которым посвящены особые алтари в виде специальных платформ (они-то и считаются местом обитания этих божеств) и особые жертвы, преимущественно животные. У некоторых групп тхару (главным образом западных, живущих в долине Данг) обнаруживается особый комплекс воззрений, связанных с образом коня.

У названных тхару в пантеоне имеется широкий набор различных божеств: это и Джаганнатх (Господин мира), и божество земли, и формы гневных божеств – бхайравы (местное название – ***бхерава***) и др. Развит у них и культ предков. Некоторые из этих божеств выступают у тхару покровителями родственной группы, а другие – покровителями конкретного рода, семьи. И все они выступают в образах коней. В алтаре тхару можно увидеть несколько фигурок коней – большего и меньшего размера. Более крупным изображается богпокровитель родственной группы (для различных групп – разные по имени божества), а среди меньших изображений может оказаться предок рода, а также «конь домашнего жреца». Важность персонажей обозначается не только размером, но и количеством приданных образу колокольчиков на шее (они обычно вылепляются из глины вместе с самой фигуркой коня). Имеются среди тхару особые мастера, которые занимаются изготовлением таких фигурок (наследственные гончары).

Существует у тхару и культ деревьев.

Для тхару характерны явные пережитки анимистических воззрений. Они верят в насыл болезней и бед духами, и их индуистский жрец (*гурува*, от индийского *гуру*, «учитель») нередко является одновременно и заклинателем духов, т. е. своеобразным шаманом. Важно отметить, что жреца называют и по-другому, возможно, словом из какого-то иного, не индийского, языка – *бхарра*.

Тхару признают идею метапсихоза, столь типичную для индуизма, и иногда даже гадают о судьбе покойного – как и где он перевоплотится. Еще один оригинальный момент: индуистский жрец тхару совершает специальный обряд у семейного алтаря, чтобы помочь покойному приблизиться к родовому божеству.

Для своих покойников тхару используют два вида захоронений: кремацию (как распространено у индуистов) и захоронение. При этом женщин хоронят лицом вверх, а мужчин – лицом вниз.

Интересно также отметить, что своеобразие индуистских верований в среде тхару подчеркивается и воззрениями на этот этнос окружающими его сосе-

дями, у которых они считаются могучими магами и потому пользуются славой «опасных людей».

Своеобразие тхару отчасти проявляется и в их праздничной обрядности. Так, у них фактически два Новых года, причем отмечаемых с небольшим промежутком времени. Самым главным праздником они считают *магхсанкранти* (индийский термин, означающий «солнцеворот [месяца] магх», т. е. зимний солнцеворот), или попросту *магхи* (от названия индийского месяца *магх*), тогда как у подавляющего большинства непальцев Новый год общий – 14 апреля. В то же время отмечают тхару и *холи* (распространенный в Индии, особенно в ее северных областях, и празднуемый как Новый год в месяце *чайтр*, примерно во второй половине марта). У тхару «новогодние признаки» этого праздника весьма заметны.

В целом можно сделать вывод, что «самый индийский» из непальских народов в действительности отличается большими особенностями в культуре (пока не всегда можно проследить их происхождение), характерными в той или иной степени, в том или ином проявлении для всей гималайской зоны.

Е. С. Соболева

ТИМОР ЛОРОСАЕ: ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ В 2000-е годы

20 мая 2002 г. Тимор Лоросае (бывший Восточный Тимор) признан независимым государством. Демократическая Республика Тимор Лоросае стала 192-м государством на планете и 47-м в Азии, восьмым участником Сообщества португалоязычных стран (куда входят Ангола, Бразилия, Гвинея-Бисау, Кабо-Верде, Мозамбик, Португалия, Сан-Томе и Принсипи). Страна унаследовала множество нерешенных в колониальный период проблем, к которым в период индонезийской оккупации (1975–1999 гг.) добавились новые.

Португальцы покинули в 1974 г. свою последнюю колонию на крайнем востоке Малого Зондского архипелага. Решить проблему будущего Восточного Тимора политическим путем не удалось, и там начались вооруженные конфликты. Одна из сторон – партия Фретилин (Fretilin, Frente Revolucionaria de

© Е. С. Соболева, 2008

Timor Leste Independente – Революционный фронт за независимость Восточного Тимора) – провозгласила независимость нового государства Народно-Демократическая Республика Восточный Тимор. 7 декабря 1975 г., несколько дней спустя, Республика Индонезия ввела туда войска. Бывшая португальская колония была объявлена 27-й провинцией Индонезии. ООН не признала аннексии этой территории (было принято семь резолюций, в том числе резолюция Генеральной Ассамблеи 37/30 от 23 ноября 1982 г.). Благодаря усилиям тиморцев и мировой общественности 30 августа 1999 г. в провинции Тимор Тимур состоялся референдум о новом ее статусе, и индонезийское правительство согласилось с его результатами.

За 24 года оккупации серьезно изменились этнический состав и демографические параметры населения. Следует отметить, что в рядах контингента индонезийских войск, введенных на остров, решительно преобладали мусульмане, которые вели и религиозную войну. После вторжения на Восточном Тиморе погибла почти треть жителей, против партизан принимались чрезвычайно жестокие меры. Все это привело к увеличению эмиграции, и 20-тысячная тиморская диаспора возникла в Австралии (почти 15 тыс. человек), Португалии, Мозамбике, Анголе, Макау, Канаде и других странах. Тем не менее 21,5% участников голосования в 1999 г. поддержали идею специальной автономии Восточного Тимора в рамках Индонезии. Начался внутренний вооруженный конфликт, ООН были вынуждена ввести войска, а более 100 тыс. беженцев спасались на Западном Тиморе. Очевидец и участник процесса создания нового государства португальский журналист Мануэл Акасью охарактеризовал Восточный Тимор накануне обретения независимости как «остров стариков и детей»[1].

Особый авторитет среди населения приобрела католическая церковь. К началу 1970-х годов католиками числились 23% тиморцев (прочие – анимисты), в 1990-е годы таковыми стали 95%. Вплоть до XX в. отношения между светскими и религиозными властями оставляли желать лучшего. В XVI в. миссионерские ордена, находившиеся под покровительством португальской короны, вели на Тиморе активную работу, уделяя значительное внимание практическим вопросам – внутренней и внешней политике, торговле. В 1701 г. произошло формальное разделение светской и религиозной властей. В XVIII в. в помощь доминиканцам на остров отправили иезуитов, которые тут же возглавили восстание против губернатора. Только после 1769 г. португальским властям удалось взять под контроль миссионерскую деятельность. В 1910 г., после буржуазной революции в Португалии, миссионеров на 10 лет изгнали с острова, но затем вернули. В 1937 г. была открыта первая католическая семинария, а в 1940 г. образован католический диоцез Дили.

[1] *Acácio M.* Timor: Os peregrinos da liberdade. Lisboa, 2003. 148 p.

В начале XX в. церковь выступала как консервативное учреждение, орудие аккультурации, игнорировавшее языки и культуру народов Тимора. Однако местные христиане уравнивались в правах с португальцами. Тиморцы, независимо от вероисповедания, более симпатизировали миссионерам, нежели колониальным властям, и именно у них искали защиты как от администрации, так и от собственных вождей.

Последний португальский епископ Восточного Тимора Ж. Ж. Рибейру был противником Фретилин, но сам пострадал от оккупации в 1977 г. Его преемников заставляли отказываться от должности, поскольку они информировали мировое сообщество о терроре на острове. Шесть католических священников (из них двое – тиморцы) ушли с партизанами в зону действий Фретилин. Епископ Карлос Филипе Шимениш Белу (Carlos Filipe Ximenes Belo, 1948 г. р.) с 1981 г. служил священником на Тиморе. Гибкий политик, придерживающийся умеренных взглядов, в 1983 г. он принял индонезийское гражданство, в 1985 г. был назначен апостолическим администратором Дили, в 1988 г. – епископом Дили, но не смог молчать о нарушении прав человека на Тиморе. Он сообщал о страданиях населения и добивался помощи международных организаций[2]. Он писал, в частности, в 1989 г. Генеральному секретарю ООН: «Мы умираем как народ и как нация»[3]. Католическая церковь завоевала авторитет и доверие тиморцев, поскольку была единственной силой, оказывавшей моральную поддержку народу и помогавшей ему реально. Священники и миссионеры взяли на себя заботу о детях и стариках, вдовах и сиротах, выращивая для них пищу, добывая лекарства, открывая школы и т. п. в самое тяжелое время. Епископ Карлуш Белу стал лауреатом Нобелевской премии мира 1996 г.

Восточно-тиморская католическая церковь с 1975 г. управлялась непосредственно из Ватикана. Диоцез не входил в Индонезийский епископский совет. В Индонезии насчитывается около 5 млн католиков, и Ватикан, естественно, не хотел терять эту паству. Это делало Восточно-тиморскую церковь относительно независимой от Индонезии и позволяло ей иметь самостоятельные международные контакты. Известные расхождения с индонезийскими церквями выражены в высказывании тиморского священника: «Тиморцам не нравится Иисус с яванским лицом».

Таким образом, католическая церковь заняла в жизни тиморцев значительное место. Религия выступает как фактор их самоидентификации. Обращение к христианству – один из результатов оккупации. В период борьбы за независимость вопрос о государственной религии не поднимался ни в каких политических документах и декларациях. Однако в реальности как представительни-

---

[2] *Kohen A. S.* Por Timor: Biografia de D. Ximenes Belo. Lisboa, 1999. 330 p.

[3] *Gusmão, Kay Rala Xanana*. Timor Leste – Um Povo, uma Pátria. Lisboa, 1994. P. 311.

ца подавляющего большинства верующих католическая церковь остается очень влиятельной силой в Тиморе Лоросае.

В конце 1980-х годов тиморское национально-освободительное движение расширилось за счет городской молодежи. Это наглядно проявилось, в частности, во время визита в Дили, столицу провинции, папы Иоанна Павла II в 1989 г., хотя глава католической церкви тогда не выступил в защиту независимости Восточного Тимора. Новое поколение тиморцев вело свою интифаду.

Несмотря на то, что индонезийские власти пытались взять народное образование на острове в свои руки, не допуская на Тимор приезжих учителей и священников, школа оставалась в основном под контролем католической церкви. При этом увеличение числа мигрантов с западных островов, воспринимавших тиморцев как дикарей, усиливало давление на местных жителей, которых пытались насильственно приобщить к индонезийскому языку и культуре, что, естественно, вызывало обратную реакцию, тем более, что все эти меры исходили от людей иной религиозной принадлежности.

Политика индонезийских властей на Тиморе способствовала национальной консолидации, чего не произошло в колониальный период. Можно говорить, что национальным языком становится тетум – язык самого крупного этноса (в 1974 г. их было 150 тыс. человек, на западном Тиморе – еще 200 тыс.), лингва франка центрального Тимора. Португальцы только начинали вводить его в школах. Когда же представители более 30 этнолингвистических групп коренного населения были насильственно свезены в концентрационные лагеря и стратегические деревни, они общались между собой на тетум. Индонезийское правительство запретило использовать в храмах португальский язык (1981 г.), и по разрешению Ватикана церковные службы ведутся на тетум. Это повысило статус португальского языка – бывший язык богослужения оказался средством тайного общения. В ноябре 1995 г. был запущен португальский спутник Азиасат-2, который позволяет транслировать португальские радиопередачи на Тимор.

В настоящее время проблема национального языка осложняется демографическими факторами. Тетум стал официальным и национальным языком Тимора Лоросае, португальский – официальным. Молодежь изучала в школе «бахаса индонезиа», и с 2007 г. его статус как языка общения также признан. Вернувшиеся из эмиграции тиморцы лучше владеют английским. На остров отовсюду поступают книги, учебники, создаются библиотеки и медиатеки в административных центрах и даже аэропортах. Институт Камоэнса продвигает португальские образовательные программы всех уровней – и детские, и взрослые. Статус местных малых языков пока неясен, но международные научные лингвистические экспедиции изучали языки бунак, макассаи и фаталуку.

Португальский Тимор рано политизировался. С 1877 г. в Дили работала типография. Элита, обучавшаяся в семинарии Соибада, получила возможность

выражать свои взгляды через журнал. На Тиморе проживало немало политических заключенных. С 1931 г. из Португалии сюда было выслано более 100 человек, из них 10% – преступники, 60% – демократы, 30% – коммунисты. Многие завели на острове семьи (Каррашкалан, Рейнаду и пр.). Так, анархистом был отец действующего президента страны Жозе Рамуша-Орты.

Тиморские беженцы первой волны были объединены за рубежом политическими (партийными) факторами, второй – этнолингвистической принадлежностью. В 1990-е годы отношения этих двух поколений эмигрантов оставались напряженными, и сплотила диаспору общая тревога за ситуацию на родине. На тиморцев оказывали огромное влияние послания Жозе Алешандри Гужмау, или Шананы (Xanana Gusmão, 1946 г. р.), одного из трех лидеров Фретилин, остававшихся на свободе. С 1981 г. он был на Тиморе лидером сопротивления, возрождавшегося после поражения 1977–1979 гг., и находился в горах до его ареста в результате предательства. Его приговорили к пожизненному заключению. После референдума он вернулся на Восточный Тимор и был избран первым президентом.

В 1995 г. военные и гражданские руководители, представители разных партий, а также католической церкви, по-разному видевшие приоритеты антиколониальной борьбы, подписали совместную декларацию в австрийском замке Шлайнинг. Во многом согласие было достигнуто благодаря усилиям епископа Белу и дипломата Рамуша-Орты. Этнические проблемы на Тиморе традиционно переплетались с политическими. Однако тиморские политические организации признали идею национального единства, формулу «Восточный Тимор, один народ, одна нация», новое название страны «Тимор Лоросае». Это позволило им выступать вместе на общей платформе. Формула также заключает в себе задачу сохранения самобытной тиморской культуры, но не означает отказа от этнической специфики.

В 1998 г. в рамках новой организации Национальный совет тиморского сопротивления, который ставил целью добиться независимости Восточного Тимора, все политические партии подписали конвенцию и стали вырабатывать «национальную идею», совместно выступать на международном уровне, чтобы показать мировому сообществу, что они, действуя как единая сила, способны управлять страной[4].

В эмиграции создавалось воображаемое новое сообщество, формировался имидж мучеников за свободу, молодежь получала образование, особенно военную подготовку. Сплочению способствовали такие публичные акции как воинственные песни и танцы, в которых выражался темперамент потомков охотников за головами; тиморские спортсмены участвовали в Олимпиаде 2000 г.; была разработана церемония провозглашения независимости, в которой на-

[4] *Carrascalão M. A.* Timor: Os anos da Resistência. Queluz, 2002. 362 p.

шли место миф, танец, народные костюмы, гимн, знамя – символы тиморской самобытности.

События первых лет в молодом государстве подробно освещаются в книгах главных лиц тиморской политики на португальском и английском языках. Лидер нации Шанана Гужмау с 1994 г. говорил о povo Maubere (букв. «народ мауберe»), а не об отдельных народах острова. Он подчеркивал, что всех их сплачивают общая история, этничность (отделяющая их от иностранцев – малаи), культура, религия. Гордость за общую судьбу может стать основой новой нации, и в идеале должно быть построено «дееспособное, цельное, ответственное и прозрачное государство», которое сумеет «залечить раны общества с вековой историей восстаний»[5].

Термин povo Maubere выбран из языка мамбаи, тем самым обыгрывался миф о большой ящерице Mau Berek – самце, который казался очень незначительным рядом с огромным крокодилом Lafaek. Таким выглядит остров Тимор, напоминающий контурами крокодила, на фоне огромной Индонезии[6]. В речах Шананы акцентируется многовековая борьба «Народа Мауберe» за независимость, в ходе которой выработались уникальные элементы его этнической, исторической, культурной и религиозной самобытности, отличающиеся от индонезийских и выступающие основой политической самоидентификации[7]. Позднее появился женский вариант термина – Buibere (Буибере), как признание роли женщины в сохранении нации. В 1970–1990-е годы тиморским женщинам пришлось пережить насилие, голод, гибель членов семьи, вдовство, насильственную стерилизацию, вынести неимоверные страдания, но воспитать детей патриотами. Они сражались в партизанских отрядах, активно участвуют в общественных организациях[8]. В состав первого парламента Тимора Лоросае были избраны 24 женщины – 26% (почти как в странах Скандинавии).

Экономическое положение Восточного Тимора никогда не отличалось стабильностью. Индонезийские власти вложили в развитие провинции Тимор Тимур – «самого младшего сына» – значительные средства. Однако при этом в первую очередь принимались во внимание интересы армейской верхушки, получавшей значительные доходы от эксплуатации дешевой рабочей силы на плантациях и иных предприятиях. На многих плантациях кофе – основной экспортной культуры – работали иммигранты (нередко из солдат), и развитие тиморских кофейных плантаций было внесено в индонезийские пятилетние

---

[5] *Gusmão, Kay Rala Xanana*. A construção da Naçã̃o Timorense: desafios e oportunidades. Lisboa; Porto; Coimbra, 2004. 248 p.

[6] *Canas Mendes, Nuno*. A multimensionalidade da construção identitária em Timor-Leste. Lisboa, 2005. P. 340–341.

[7] *Gusmão, Kay Rala Xanana*. P. 54–55.

[8] *Cunha T*. Vozes das mulheres de Timor Leste. Porto, 2006. 192 p.

планы. Экологическая ситуация на Тиморе Лоросае осложнена вырубкой лесов. Склоны гор превращаются в саванны, страдающие от недостатка воды и в сезон дождей теряющие тонкий слой плодородной почвы. Для решения проблемы голода и нехватки валюты нужен баланс культур, как пищевых, так и технических, выращиваемых для внутреннего потребления и экспорта[9]. До сих пор не решена проблема добычи газа на шельфе.

Тимор Лоросае относят к числу так называемых «обанкротившихся государств», в которых имеют место война, исход населения, нищета, недоедание, многочисленные силы безопасности, в том числе иностранные.

Только к концу XX в. численность населения Восточного Тимора примерно достигла уровня 1974 г. В значительной степени это произошло за счет переселения на Тимор жителей западных островов Индонезии, принадлежащих к иным этническим группам (буги, макассарцы, яванцы, балийцы и др.)[10]. После 1999 г. почти все они покинули остров. До 20% тиморцев остаются в созданных ООН лагерях для временно перемещенных лиц и, по недавним заявлениям сотрудников ООН, продолжают нуждаться в продовольственной помощи, а безработица достигает 50%. Посттравматический синдром ощущается у многих молодых людей, особенно тех, чье детство пришлось на время интифады (1980–1990-е годы). В июле 2004 г. на Тиморе Лоросае, по данным переписи, проживало 924 612 человек. Рост населения, по сравнению с 2001 г., составил 17,4%. При этом население анклава Окуси выросло на 30%, столицы г. Дили – на 39% (от 120 000 до 167 777 человек). На это сильно влияют следующие факторы: рост миграции в города и возвращение эмигрантов[11]. Первый премьер-министр Тимора Лоросае Мари Алкатири назвал 2001 г. годом сосуществования (Coabição), 2002 г. – восстановления (Restauração), 2003 г. – стабилизации (Estabilização), 2004 г. – преобразования (Transformação), 2005 г. – консолидации (Consolidação).

Но на местах сохранилась традиционная структура управления. Народы Тимора были сплочены строгой системой заключения браков, отношениями родства и свойства. Исследователи в 1960–1970-е годы зафиксировали у народов Тимора системы трехродовых союзов, характерные для Восточной Индонезии в целом. Система взаимопомощи поддерживала целостность этносов в самые трудные времена.

---

[9] Timor Leste // Cadernos da Faculdade de Arquitectura da Universidade Técnica de Lisboa. N 3. Jan. 2004. 128 p.

[10] *Carey P.* From Netherlands Indies to Indonesia – from Portuguese Timor to the Republic of East Timor/Timor Loro Sa'e: Two Paths to Nationhood and Independence // Indonesia and the Malaian World. March, 1997. P. 10.

[11] *Alkatiri, Mari.* Timor-Leste: O camino do desenvolvimento. Os primeiros anos de governação. Lisboa; Porto; Coimbra, 2005. P. 163.

Традиционная политическая власть основана на религиозных концепциях священного (Lulik). Многоуровневость сознания проясняет высказывание одного из тиморцев: «Культура – в наших сердцах». Католическая обрядность выступает как средство народной памяти, имеет много общего с атрибутами традиционных анимистических культов, в то же время это источник информации о португальской культуре, которая известным образом была романтизирована. Школьное и университетское образование привносит новые элементы культуры, которые сочетаются со старыми. Поэтому идеи «демократии» и «счастья тиморского народа» существуют параллельно с традиционным этническим мировоззрением. Фольклор был для бесписьменных тиморцев формой коллективной мобилизации, и власть мифологем очень сильна. Происхождение многих семей вождей обросло легендами, даже когда в структуру колониального общества включились метисы и сопровождавшие португальцев иноэтничные элементы (гоанцы, китайцы из Макау, африканцы).

С колониального периода известно деление малых народов Восточного Тимора на две группы – «калади» (горцы мамбаи, тукудеде, байкено, более робкие и менее приспособленные) и «фирако» (макассаи, фаталуку, науети – самые опытные в военном деле). Фирако имели традиции Funu – войны, оказывали серьезное сопротивление и португальским, и индонезийским властям.

К этому добавилось новое этническое противопоставление выходцев с востока Тимора (Lorosae) выходцам из западных районов страны (Loromonu). К первым принадлежит большинство руководителей Фалинтил (Вооруженные Силы Национального Освобождения Восточного Тимора), Шанана, бригадный генерал Таур Матар Руак, бывший губернатор провинции Абилиу Осориу Суариш, епископ Филипе Шимениш Белу. Основатель Фретилин умеренный политик Шавьер ди Амарал, министр внутренних дел Ружериу Лобату – выходцы с запада. Жители западной части Тимора менее активно участвовали в борьбе за независимость или даже воевали на стороне Индонезии, поэтому их стали считать ненадежными.

Этнические проблемы раздирают и армию Тимора Лоросае (F-FDTL). Проблемы занятости ветеранов и хорошо обученных солдат, у которых нет иного источника заработка, кроме армейской службы, не раз приводили к серьезным столкновениям. Армия была сокращена до 1500 человек, в основном верных Шанане «восточников». Были уволены многие знаменитые полевые командиры. Среди них Корнелиу Гама (1945 г. р.), по прозвищу Элли-Сетти (порт. L7). Кличка восходит к легенде о его деде, воине и шамане, которому японцы семь раз отрубали голову, но тот оживал. Foho Rai Bot (букв. «большой питон»), выходец из дер. Лага, потомок вождей и воинов, харизматический лидер созданной им в 1989 г. самой крупной подпольной организации Sagrada Familia претендовал на место духовного лидера Тимора

Лоросае[12]. Журналисты называли его «католическим шаманом». В 2000 г. он поселился в Айлеу, снял красные перчатки – знак пролитой крови, но волос не остриг, не признав тем самым завершения освобождения Тимора[13]. Недовольны правительством и две другие группировки – Colimau 2000 и CPD-RDTL (Committee for the Popular Defence of the Republic of Democratic Timor-Leste, Комитет народной обороны Демократической Республики Восточный Тимор), также состоящие из ветеранов, которые обвинены в преступной деятельности и поборах.

В январе 2006 г. военные начали открыто выражать недовольство и более 400 «западных» солдат и офицеров дезертировали. За отказ вернуться правительство Мари Алкатири уволило 593 военнослужащих, и в государстве вспыхнули массовые волнения. В регулярной армии страны остались лишь около 840 военных. 28 апреля 2006 г. президенту Шанане поступила петиция от недовольных солдат 1-го батальона, которые жаловались на низкую оплату, условия службы и дискриминацию западных рекрутов со стороны восточных офицеров. Солдаты в столице г. Дили получали в день по 7 долл. Месячное жалование остальных составляло 120 долл. Солдаты-Loromonu, служившие в Баукау и Лос-Палосе на востоке Тимора, должны были тратить бóльшую его часть для поездки к семьям на выходные.

В мае 2006 г. сторону восставших принял майор Алфредо Алвиш Рейнаду, опытный военный, прошедший подготовку в австралийской, бразильской и португальской армиях. 4 мая он нагрузил два грузовика оружием и уехал с верными людьми в Айлеу, на свою родину. На первых стадиях конфликта он оставался в регулярных войсках, но массовые беспорядки в Дили, в результате которых погибли десятки человек, майор счел «войной против мирного населения». Рейнаду, пользовавшийся огромным авторитетом в народе, и 595 военнослужащих оказались в горах. Приказ президента об их аресте вызвал волну недовольства среди населения, в Дили снова начались беспорядки, премьер-министр Мари Алкатири был вынужден уйти в отставку.

Демографические процессы привели к изменению политических симпатий. На президентских выборах 2007 г. пятую часть избирателей составила молодежь, голосовавшая впервые. 47% населения отдали голоса за одну из 12 партий и коалиций. Победила правящая партия Фретилин, получившая 29% голосов, а созданный Рамушем-Ортой Национальный конгресс за восстановление Восточного Тимора (CNRT) – 24%. Президентом Демократической Республики Восточный Тимор в 2007 г. стал дипломат Жозе Рамуш-Орта (J. Ramos-

---

[12] *Cotton J.* East Timor, Australia and Regional Order: Intervention and its Aftermath in Southeast Asia. London; New York, 2004. P. 162.

[13] *Cristalis I.* Bitter Dawn: East Timor, a People's Story. London; New York, 2002. P. 171, 200.

Horta, 1949 г. р.), лидер тиморского движения в эмиграции, в 1996 г. удостоенный Нобелевской премии мира, в 2006 г. номинированный на пост Генерального секретаря ООН.

11 февраля 2008 г. Алфредо Рейнаду организовал покушение на президента; Рамуш-Орта получил ранение в живот, но остался жив, простил заговорщиков и попросил правительство поддержать семью убитого лидера повстанцев. Майор Рейнаду погиб, но на его похороны пришло множество тиморцев, и его имидж превращается в легенду.

Как видим, в жизни молодого государства этнические факторы не потеряли своего значения. По мнению португальского социолога Нуну Канаш Мендиша, в Тиморе Лоросае условия создания новой нации и национального самоопределения определяются особенностями территории и культуры. Территория способствовала раннему этнополитическому размежеванию: португало-нидерландский договор 1859 г. разделил остров на две части, причем португальская часть была населена не менее чем 30 этносами, нидерландская – пятью. За 25 лет индонезийской оккупации часть коренного населения была уничтожена, часть выселена в другие районы, постоянно происходило переселение на Тимор уроженцев Явы, Сулавеси, Бали и других островов. Всего перемещению подверглись, по разным подсчетам, от 300 до 600 тыс. человек.

Политика Индонезии с 1986 г. была нацелена на интеграцию провинции Тимор Тимур – «самого младшего сына», но насилие и жертвы населением не забыты. Самоопределение тиморцев способствовало росту их национализма и национальному сплочению. Была сформирована региональная самобытность восточнотиморцев.

Национализм тиморцев с 1974 г. основан на политических партиях. Их лидеры прибегли к новым терминам маубере и буибере для сплочения всех тиморцев, независимо от их лингвистической, этнической и политической принадлежности. Полиэтничность сохранилась и в новом государстве. К ней добавились новые факторы – возвращение эмигрантов и деятельность международных организаций, открывших для граждан республики доступ к новым возможностям. Поводом для этнических и социальных конфликтов становятся как старые, так и новые болезненные ситуации, в том числе связанные с коллаборационизмом. В 2000-е годы прежняя политическая элита, несмотря на былую славу, начала терять влияние, зато усиливаются католические и традиционалистские партии. Улучшение экономического положения, ликвидация массовой безработицы могли бы значительно ослабить степень этнической напряженности в Тиморе Лоросае.

К. Пич, И. Ю. Котин

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ГРУППЫ ЮЖНО-АЗИАТСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В ТРЕХ ГОРОДАХ АНГЛИИ[1]

Англия, составляющая самую большую часть Соединенного Королевства Великобритании и Северной Ирландии, стала за прошлое столетие многонациональной страной. Хотя и ранее в Англии селились представители иных, нежели англичане, групп, массовой миграция населения в страну стала после Второй мировой войны, а основным ее источником были бывшие британские колонии в Азии, Вест-Индии и Африке. Значительную группу представителей этнических меньшинств Англии составляют выходцы из Южной Азии.

Несмотря на то, что большинство южноазиатов в Великобритании являются ее гражданами, за ними официально сохраняются политонимные названия: «*индийцы*», «*пакистанцы*» и «*бангладешцы*». Согласно материалам переписи населения 1991 г., в Великобритании проживали 840 тыс. индийцев, 477 тыс. пакистанцев, 163 тыс. бангладешцев. Более 200 тыс. индийцев и пакистанцев попали в Англию через Восточную Африку, и поэтому их и их потомков иногда называют «*восточно-африканскими азиатами*». Согласно данным переписи населения, произведенной в 2001 г., число «азиатов»[2] в Великобритании было определено в 2 081 252 человек. Из них 1 051 831 человек отнес себя к индийцам, 746 612 – к пакистанцам, 282 808 – к бангладешцам, в то время как к «другим азиатам» отнесли себя 247 466 человек, из которых часть – потомки индийцев, пакистанцев и бангладешцев, рожденные в Британии и не склонные идентифицировать себя со страной происхождения[3].

---

[1] Исследование осуществлено в рамках российско-британской программы по межакадемическому обмену. Авторы благодарят В. Г. Николашина, Франсин Данахер, Гордона Кларка за помощь в его проведении.

[2] Вообще название «*азиат*» (‘Asian’), принятое по отношению к выходцам из Южной Азии еще в колониальную эпоху в Британской Восточной Африке, сохраняется и в современной Англии, хотя в последнее время оно все чаще заменяется более точным, но несколько громоздким термином «*южноазиат*» (‘South Asian’).

[3] *Peach C.* The United Kingdom. A Major Transformation of the religious landscape // The Changing Religious Landscape of Europe / Ed. by H. Knippenberg. Amsterdam, 2005. P. 50.

© К. Пич, И. Ю. Котин, 2008

Концентрация населения в городах – одна из особенностей Великобритании. Расселение южноазиатов в стране отражает национальные тенденции размещения иммигрантского и «цветного» населения[4].

Рассмотрим три города Англии, в которых представлены выходцы из Южной Азии, более подробно.

1. Большой Лондон и Юго-Восток Англии. Наибольшая концентрация южноазиатского населения наблюдается в Большом Лондоне и пригородах: Лутоне, Слау, Вокинге. Согласно переписи населения 1991 г., в британской столице проживали 6 679 699 человек, что составило 12,2% британского населения (54 888 844 человек). Здесь проживают около 0,5 млн (1/3 от общего числа) южноазиатов, 41,3% индийцев, 50% восточноафриканских «азиатов», 25% южноазиатских мусульман королевства. Лондон – не только столица страны, но и крупный порт, транспортный узел, финансовый и торговый центры, средоточие многих предприятий швейной, обувной, мебельной, трикотажной, легкой, химической, полиграфической промышленности[5]. В пригородах английской столицы построены крупные предприятия по нефтепереработке и автомобилестроительные заводы. Большой Лондон сохраняет притягательную силу для иммигрантов и «цветных» меньшинств, в то время как «белые» лондонцы стараются переселиться в города и поселки юго-востока страны, т. е. в «спальные» районы столицы.

Индийцы, пакистанцы и бангладешцы селились первоначально в центре и на периферии по соседству с промышленными зонами, и эти районы их концентрации сохраняются. Выбор указанных районов определялся занятостью большинства иммигрантов в промышленности, а также меньшей стоимостью жилья в данных районах и проявлением в более престижных районах дискриминации по отношению к ним. 41,3% британских индийцев, т. е. 347 091 из 840 255 человек, проживали в Большом Лондоне. Индийцы селятся преимущественно в районах Эктон и Саутолл округа Илинг на юго-западе Лондона (близ аэропорта Хитроу), а также в районах Хаунслоу, Харроу, Уимблдон, Баркинг, Саут Вудфорд. Бывшие беженцы из Восточной Африки селятся в Харроу и Уимблдоне. Мусульмане-ахмадийцы расселены компактно вблизи религиозного центра в Мертоне на юге Лондона. Индийцы-мусульмане проживают также в Нью(х)эме, Тауэр Хамлетс, Баркинге к востоку от Тауэра, т. е. в центрах южно-азиатской концентрации.

---

[4] Так, например, большинство иммигрантов из Ирландии проживают в Ливерпуле, Манчестере и Глазго, 56% «цветных» – в Лондоне и на юго-востоке страны, 23% – в Мидлендс, 16% — на севере и северо-западе. См.: Anwar, Race and Politics. 1986. P. 6.

[5] *Великобритания*. Экономический обзор. М., 1960. С. 28.

В Большом Лондоне проживают 18,4% британских пакистанцев, или 87 816 тыс. из 475 558 человек, а также 52,7%, или 85 738 из 162 831 бангладешцев. Особый интерес для исследователей представляет лондонский Ист-Энд. Крупные английские предприниматели ушли из этого района вместе с большинством населения, на которое они рассчитывали как на рабочую силу и покупателей услуг и товаров. Здесь компактно поселились бангладешцы, особенно вокруг улицы Брик Лейн в районе Спиталфилдс округа Тауэр Хамлетс. Старейшины общины и представители бангладешского бизнеса стремятся привлечь крупный капитал, туристов, наконец, праздных лондонцев в район Брик Лейн, который уже получил в английской столице имя «*Банглатаун*» (Бенгальский город) по аналогии с лондонским Чайнатауном. Большинство бангладешцев в Тауэр Хамлетс происходят из районов Балагандж, Джаганнатхпур, Гопалгандж и Беанибазар округа Силхет[6].

В Лондоне официально зарегистрировано более 70 мечетей, из которых около 20 принадлежат посольствам, арабским и турецким общинам, а остальные – южно-азиатские. Судя по некоторым данным, всего в Лондоне находится более 100 южно-азиатских мечетей и культурных центров. Их месторасположение отражает характер расселения южно-азиатских мусульман. На основе телефонных справочников и директориев религиозных организаций нами составлена карта мечетей, мандиров и гурдвар Лондона. В местах концентрации бангладешцев в Тауэр Хамлетс расположены мечети на Олдчепел роуд (East London Mosque), Брик лейн (Jumia Masjid), Форд сквер (Mosque Ishaatul Islam). Мечети панджабских мусульман расположены в районе панджабской концентрации в Саутолле – на улицах Монтегю Вэй и Таунсенд Роад. В районах Баркинг и Ист(х)эм находятся пять пакистанских мечетей. Гуджаратские мечети находятся в районе концентрации восточно-африканских «азиатов» в Лондоне – в Балхэме, Уэмбли, Харроу. Несмотря на то, что главная мечеть Лондона – центральная соборная мечеть в Риджентс Парк находится под контролем египетского духовенства[7], она пользуется популярностью и у южно-азиатских мусульман. Ее фотографии неизменно появляются в прессе в дни крупнейших мусульманских праздников *ид-аль-фитр* и *ид-аль-адха*. При некоторых мечетях существуют мусульманские учебные заведения – медресе (мадраса). В Лондоне находятся 15 специальных мусульманских школ и колледжей, наиболее значительный из которых Мусульманский колледж. Все это частные

[6] *Eade J.* The Politics of Community. The Bangladeshi Community in East London. Avebury, 1989. P. 36.

[7] Строительство мечети в Риджентс Парк началось в 1944 г. на участке, подаренном мусульманам королем Георгом VI в благодарность за предоставление египетским правителем (хедивом) участка земли под протестантский собор в Каире. Оно было завершено лишь в 1975 г.

учебные заведения, однако предполагается, что в ближайшие годы часть из них получит государственную помощь. В настоящем медресе могут учиться лишь наиболее состоятельные мусульмане. Подавляющее большинство молодых индийцев, пакистанцев и бангладешцев посещают обычные светские школы. В нескольких светских школах Спиталфилдс (Тауэр Хэмлетс), Истхэма, Баркинга значительное количество учеников составляют мусульмане, что постоянно вызывает определенные сложности для учителей, родителей, местных властей.

Главная святыня британских индусов – беломраморный храм Свами Нараян мандир в районе Нисден близ Харроу. Его строительство началось в 1991 г. и было завершено через четыре года. Он возведен согласно древнеиндийским строительным трактатам «*шильпашастрам*» тысячами индусов-добровольцев. Построен из белого болгарского песчаника, каррарского и раджастанского мрамора. Все стены храма испещрены тончайшей резьбой. Камнерезные работы производились лучшими мастерами в Индии, а в Лондоне лишь монтировали блоки.

Недалеко от этого храма в районе Хэмпстед находятся другой *мандир*, посвященный Свами Нараяну (воплощению Вишну), а также святыня южноиндийских индусов – Муруган мандир. В районе Саутолл расположены три индуистских – вишнуитских храма, контролируемых панджабцами: Шри Кришна кендра, Хинду темпл траст и Шри Вальмик темпл. Последний храм является святыней неприкасаемых и находится в одном здании с необуддийским центром им. Амбедкара. Всего в Лондоне зарегистрировано более 40 индуистских храмов.

Панджабцы-сикхи расселены в Лондоне достаточно компактно. Две основные зоны их концентрации, в каждой из которых проживают более 30 тыс. человек, – это Саутолл на западе Лондона и Грейвзенд на востоке. Здесь находится и значительная часть сикхских молельных домов – гурдвар. Гурдвары занимают центральное место в жизни сикхов. В них не только приходят исполнять или слушать религиозные гимны. В гурдваре по воскресеньям собираются все сикхи, чтобы на общей кухне (*лангар*) вместе приготовить общую трапезу и вместе вкусить от нее. Здесь совершаются важнейшие церемонии в жизни сикхов, отмечаются крупнейшие ежегодные праздники.

Помимо собственно Лондона значительное количество южноазиатов, преимущественно мусульман – мирпурцев и панджабцев, проживают в пригородах Лондона Вокинге, Лутоне и Слау. В Вокинге еще в начале XX в. находилась воинская часть, в составе которой было немало мусульман. В 1889 г. здесь на Ориентал роуд была построена первая в Британии мечеть (Shah Jahan Mosque). В 1919 г. рядом с ней появился мемориальный памятник мусульманам – подданным Британской империи, павшим во время Первой мировой вой-

ны. Наличие в Вокинге мечети способствовало формированию здесь колонии последователей ислама, прежде всего южноазиатов. В Слау и Лутоне недалеко от оборонных предприятий и лутонского аэропорта сперва появились кварталы, заселенные мирпурцами и панджабцами, а потом в этих районах были сооружены мечети.

2. Бирмингем. Другой значительный центр концентрации южно-азиатского населения – это Мидленд, прежде всего города Бирмингем, Ковентри и Вулвергемптон. Западный Мидленд, известный как «Черная страна», в XIX в. был крупнейшим в Англии угольно-металлургическим районом, но в связи с истощением запасов железной руды и угля эта отрасль промышленности пришла в упадок. «Черная страна» с ее промышленными центрами Бирмингемом, Ковентри, Сток-он-Трент, Вулвергемптоном превратилась в крупнейший центр металлообрабатывающей промышленности и машиностроения с преимущественным развитием автомобильной, авиационной, электротехнической промышленности и паровозостроения.

Бирмингем в настоящее время является вторым по численности городом Великобритании. Это также крупнейший центр металлургии и машиностроения. Развитие промышленности и здесь вызвало дефицит рабочей силы. Индийцы, пакистанцы и бангладешцы заполнили вакуум рабочей силы на тяжелых производствах, особенно на малооплачиваемых видах работ. Выходцы из Южной Азии компактно селились в районах Спаркхилл и Смоллхит, а также в районах Астон (Центральный Бирмингем) и Ворик стрит (Южный Бирмингем). Социогеограф Дж. Ламберт, анализируя жилищную политику властей Бирмингема, приходит к выводу, что южно-азиатские иммигранты должны были поселиться именно в районах Смоллхит и Спаркхилл. Здесь сохранились террасные дома старой викторианской застройки, проданные местным муниципалитетом. В остальных районах эти и другие дома рабочих пускались местными властями под снос, а на их месте строили дома, распределяемые между очередниками, в число которых выходцы с субконтинента, как правило, не входили[8]. В районах Спаркхилл и Смоллхит расположено около половины из 64 официально зарегистрированных мечетей города, а также более 30 гурдвар.

Города Мидленда – крупные центры южно-азиатской культуры в Англии. В 1980-е годы в районе Бирмингема Смоллхит появилась крупнейшая в Великобритании мечеть. В 1960-е годы в Бирмингеме на р. Ри в районе Гуч стрит открылся один из первых индо-пакистанских кинотеатров в Британии – «Трайэнгл». В последние годы в Бирмингеме возникла сеть ресторанов балти-

[8] *Lambert J. R.* Crime, Police, and Race Relations. A study in Birmingham. London, 1970.

станской кухни, рассчитанной как на мусульман, так и на другие группы жителей и гостей города.

3. Оксфорд. Весьма интересен Оксфорд как центр первичной концентрации выходцев из Южной Азии. В Оксфорде с начала XX в. существовал машиностроительный завод, основанный Вильямом Моррисом. На нем работали немало индийцев, пакистанцев и бангладешцев. Сейчас многие из них основали собственные рестораны. Часть индийцев попала в город в качестве университетских преподавателей. В городе функционируют три мусульманские мечети, два сикхских центра и индусское собрание.

Многонациональный и мультикультурный характер Оксфорда до недавнего времени не подвергался сомнению. Некий космополитизм города оправдывался мировой известностью университета. Однако строительство построенной на деньги арабского миллионера школы экономики всколыхнуло общественное мнение, а решение спонсоров из Саудовской Аравии возвести в городе новое здание Центра исламских исследований вызвало многочисленные протесты. В конце концов власти города постановили, что он будет перенесен из центра с площадки близ Нью колледжа на городскую окраину – в район улицы Марстон роуд. Здание исламского центра сочетает традиции оксфордской архитектуры с мусульманскими. В результате возникло несколько традиционных для Оксфорда *квадов* – дворов, но главным, объединяющим центром стала не капелла, а мечеть.

Для 7 тыс. живущих в Оксфорде мусульман новый центр – предмет гордости, но для их соседей – предмет озабоченности. Ранее довольно индифферентные к проблемам национальной идентификации, соседи-англичане теперь демонстративно устанавливают над своими домами английский флаг – белое полотнище с красным флагом святого Георгия.

Южно-азиатская община Англии – сложная система и часть еще более сложной системы мировой южно-азиатской диаспоры. Индийцы, пакистанцы и бангладешцы Великобритании связаны многими нитями со странами Южной Азии, Северной Америки, Европы[9].

---

[9] Помимо указанной в ссылках литературы в статье были использованы: *Крюкова В. Ю.* Зороастризм. СПб., 2005; *Geaves R.* Sectarian influences within Islam in Britain. Leeds, 1996; *Mehta G. M. T.* Parsees in Britain: The experiences of a religious minority group// New Community. 1982. Vol. 10, N 2. P. 243–250; *Peach C.* 1) Does Britain have ghettos? // Tijdschrift voor Economische en Sociale Geographie. 1996. N 21; 2) Urban Social Segregation: Текст лекции. 2006; *Verma M. K.* Indian Speech Communities in Britain: Language Maintenance and Shift – An Overview // Indian Diaspora in Search of Identity / Eds.: R. Sharma, E. Annamalai. Mysore, 2003. P. 278–288.

В. А. Попов

АШАНТИЙЦЫ: ЭТНОС, СУБЭТНОС ИЛИ СУПЕРЭТНОС? (К ПРОБЛЕМЕ УРОВНЕЙ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ)

Современная эпоха, с одной стороны, характеризуется процессами глобализации (в том числе и на континентальном уровне), а с другой – усилением регионализации и этнизации, возрождением и развитием этнических культур. Повсеместно это приводит к различным этнотрансформационным процессам и обострениям – так называемому «взрыву этничности» (национализму, трайбализму, этношовинизму, сепаратизму, ирредентизму и другим формам политизации этничности), что выдвигает на первый план проблему этнического самосознания.

Этническое самосознание подразумевает этническую идентичность и осознание межэтнических различий (этнических границ). Этническая идентичность, или просто этничность, – это тот компонент этнического сознания, который отражает представление индивида о себе как о представителе определенной (своей) этнической общности, т. е. этническую идентификацию и межэтническую дифференциацию.

Этническая идентификация (или самоопределение) – непосредственное определение индивидом своей этнической принадлежности, причисление себя к конкретной этнической общности (исходя из противопоставления «мы – они»), и связана она прежде всего с языковой идентификацией.

Как известно, язык – важнейший признак этноса. Язык и этнос, как правило, взаимозависимы, и этноним обычно совпадает с лингвонимом. По сути, лингвистическая общность – это одно из условий формирования этноса, связь этноса с языком естественна и устойчива, поэтому вполне закономерно, что генетические (генеалогические) лингвистические классификации широко применяются и для классификации этнических общностей.

Иными словами, принадлежность к языковой общности является основой этнокультурной идентификации[1], хотя в мире существует немало этносов, сменивших язык. То есть смена языка не всегда ведет к утрате этнической идентичности и исчезновению конкретного этноса (или, другими словами, признак

[1] Разумеется, этническая идентификация зависит и от степени знания своего родного языка, и от этнической среды, в которой проходили первичная и дальнейшая этнизация и социализация индивида.

© В. А. Попов, 2008

языка как ведущего этнического определителя может уйти на второй план, а на первый план выступают иные компоненты этнической культуры – такие как конфессия, этноспецифическая картина мира и этноаксиоматика (этнические ценности), включая, вероятно, этническую ментальность и историческую память, т. е. мифы об общих предках и родной земле, и др.).

Если обратиться к конкретике, то ашантийцы считаются крупнейшим народом аканской группы. В настоящее время их насчитывается не менее 4 млн человек, в то время как общая численность всех аканов приближается к 15 млн человек, из них около 10 млн живут в Гане (более половины населения этой страны, самые крупные народы, кроме ашантийцев, это фантийцы – около 2 млн, ачемцы – 700 тыс., аквапимцы и гонжа – по 500 тыс.), более 4 млн – в Республике Кот-д'Ивуар (треть населения, главным образом аньи и бауле), есть аканы в Того (чокоси – 50 тыс.) и в городах Либерии, Сьерра-Леоне и Нигерии. Основной интеграционный критерий для аканов – языковой: они все говорят на очень близких, часто взаимопонимаемых идиомах, представляющих собой некий кластер (т. е. для них, как и для многих лингвистических общностей Африки, актуальна проблема разграничения языка – диалекта – говора), который традиционно включали в подгруппу ква гвинейской группы языков Западной Африки по классификации Д. А. Ольдерогге, или в семью ква нигеро-конголезской ветви нигеро-кордофанской макросемьи языков по классификации Дж. Гринберга.

По степени языковой близости аканы обычно подразделялись на две группы – западную (аньи, бауле, нзима, аанта, ануфо, чокоси, афема, черепон, аброн и др.) и восточную, состоявшую из двух подгрупп или диалектных пучков: фанти (мфантсе) и чви (тви). К чвиговорящим народам относили ашантийцев, ачемцев, аквапимцев, акваму, кваву и др.

Современные исследования лингвистов существенно изменили представления о соотношении языков ква. Восточные ква (группы йоруба, игбо, идома, бини, нупе) теперь рассматриваются как западная подсемья бенуэ-конголезской семьи нигеро-кордофанской макросемьи языков, группа иджо получила статус особой семьи. Прежняя аканская подгруппа стала называться «вольта-комоэ» и объединила три группы: гуан (гуанг, гонжа), оно (языки абуре и метьибо) и тано, состоящую из подгрупп биа и акан, соответствующих в целом прежним западной и восточной группам аканских языков. Таким образом, в современной лингвистике название «акан» закреплено только за восточными языками (группами диалектов) фанти и чви (так называемые «собственно акан»).

Самые последние изыскания в области классификации языков ква привели к распределению аканских языков по следующим таксономическим уровням: надветвь ньо – ветвь йи (поту-тано) – подветвь вольта-комоэ (тано) – группы:

– зап. тано: абуре, бетибе (или метьибо), эотиле;
– центр. тано:
1) биа
аньи-бауле
аньи: нденье (индение), ануфо, или бруса (вкл. чокоси), бетье, дьябе, сефви, моро;
бауле: бауле, нгану, вурэ, бонна, абэ;
нзима-аанта
нзима, афема (санви), аовин, пеписа;
аанта, эвалуэ, васау (васа);
2) акан (чви-фанте)
чви
чви каса (аквапим), ачем;
асанте (ашанти), денчира, аданси;
акваму, ассин, асени-чифо;
аброн, кваву;
фанте: фанте (мфантсе), агона;
– гуан (или гонжа)
северные: гонжа (нгбаньято), навуру, нчумуру, крачи, аньянга, нкунья, нками;
южные: черепон, лате, анум (босо), авуту;
восточные: базанче, чумбули.

Так что же такое аканские языки и кто такие аканы? И каково соотношение между этими понятиями? То есть каково соотношение современной лингвистической классификации с традиционной этнической?

Происхождение термина «акан» до сих пор не ясно. В разных транскрипциях этого слово часто встречается в документах европейских фортов Западной Африки и в сочинениях путешественников и торговцев XVI–XVII вв. в качестве названия некой группы населения, обитающей во внутренних районах Золотого Берега, представители которой часто приходили в европейские форты продавать золото. Считалось, что они из Акана, но при этом одни авторы называли Акан страной, другие – городом, третьи – племенем, но большинство – политическим образованием (государством или вождеством). Попытки отождествить Акан с более поздними политическими организмами, существовавшими в доколониальный период в лесной зоне Золотого Берега, не увенчались успехом[2]. В сочинениях европейцев XVII–XVIII вв. Акан исчез, но в конце XIX в. в работах миссионеров и колониальных чиновников

[2] Подробнее см.: *Kiyaga-Mulindwa D.* The «Akan» Problem // Current Anthropology. 1980. Vol. 21, N 4; *Попов В. А.* Этносоциальная история аканов в XVI–XIX веках. М., 1990. С. 58–70.

появились аканы как собирательное название группы родственных этносов и языков.

Этимология слова «акан» не установлена, хотя имеется толкование Кристаллера: акан, или, точнее, оканни (мн. ч. – аканфо) – «человек, говорящий на языке акан, или чви; хороший, лучший, чистокровный; человек с хорошими манерами»[3], т. е. акан – лучший, первый среди других (народов?). Последнее подтверждается формулой «смотри, я – оканни», которая произносится ашантийцами и ачемцами в ситуациях, связанных с личной честью, когда возникает необходимость противопоставить себя чужаку, подчеркивая свою принадлежность к аборигенам. Вполне возможно, что понятие «оканни / аканфо» укрепилось среди чвиговорящих народов в период работорговли в связи с увеличением числа невольников и их потомков.

Употребление термина «чви» также не отличается однозначностью. В узком значении его используют в качестве второго названия аквапимского языка / диалекта, в самом распространенном – как обозначение группы диалектов, в которую входят аквапим, ашанти (асанте) и ачем, что и отражено в новейшей лингвистической классификации, в широком – для номинации всех языков восточной подгруппы аканских языков, или подгруппы акан (чви-фанте), т. е. чаще всего это сводится к рассмотрению аквапим, асанте, ачем и фанте в качестве диалектов чви. Кроме того, в Гане имеется тенденция применять слово «чви» как синоним термина «акан» для обозначения всех аканских языков (в традиционной трактовке) или языков вольта-комоэ (тано), распространенных на территории Ганы.

Рассмотрим ашантийцев и других аканов в этнической плоскости. Начнем с того, что в аканских языках нет особого слова для обозначения понятия этнической общности. В этих целях использовалось слово «оман», которым называли вождество или какую-нибудь иную этнополитическую общность (ЭПО), а этнонимами служили составные слова, первая часть которых была названием омана, а вторая — «фо» (люди). Например: асантефо, ачемфо, аквапимфо и т. д. Практически все без исключения аканские этнонимы производны от политонимов и совпадают с названиями политических образований, которые, в свою очередь, в подавляющем большинстве представляют собой топонимы и чаще всего совпадают с названием столицы.

Таким образом, отдельные этнические общности аканов формировались исключительно в рамках ЭПО. Ашантийцы сформировались, вероятнее всего, в середине XVIII – начале XIX вв. в результате консолидации и ассимиляции различных аканских групп на территории Конфедерации Ашанти (около 1700–

[3] *Christaller J. G.* A Dictionary of the Asante and Fante Languages, called Tshi (Chwee, Twi). Basel, 1881.

1896). По поводу этимологии этнонима и политонима «асанте» существует несколько версий. Самая убедительная из них трактует слово «асанте» как «объединившиеся для войны (войн)», т. е. «военный союз» (osa – «война», nte – «для, ради, из-за», префикс а- – показатель множественного числа). Первоначально asante применялся только к «настоящим ашанти», т. е. жителям тех пяти вождеств (аманто), создавших Конфедерацию Ашанти для борьбы с оманом Денчира. Таким образом, «асанте» возник как социально-политический термин и только к концу XVIII в. приобрел этническую окраску.

Следует отметить, что в различных сводных и энциклопедических трудах этнокультурная и социально-политическая специфика ашантийцев выдается за общеаканскую, т. е. всех аканов сводят к ашантийцам. Обосновывается такой подход, как правило, тем, что «культура и религия ашанти наиболее характерны для всех акан»[4]. Однако культура ашанти сохранилась в более самобытном варианте, скорее, потому, что они позднее большинства других аканов подверглись непосредственному влиянию европейцев – с конца XIX в., в то время как аканы побережья испытывали его с XV в.

Если под этносом понимать осознанную культурно-языковую общность[5], то совершенно очевидно, что до начала XIX в. ашантийцев, фантийцев и т. д. не существовало как этносов, т. е. асантефо и фантефо — это всего лишь население соответствующих политических организмов, или номинальные этносы. Другими словами, до начала предколониального периода аканы представляли собой единый этникос или лингвокультурную общность, для которой была характерна так называемая этнолингвистическая непрерывность, когда различия между соседними общностями едва уловимы, но отчетливо заметны между крайними компонентами этникоса. В аканском варианте наиболее контрастно отличались прибрежные и саванные аканы, а наибольшая гомогенность была характерна для аканов лесной зоны.

Этногенетические процессы у аканов, судя по всему, развивались следующим образом. Некие протоаканы, переселившиеся в XII–XIV вв. из Течимана (зона саванн современных Ганы и Кот-д'Ивуар) в лесную зону и на побережье Гвинейского залива, стали наряду с совершенно неизвестными аборигенами основным субстратом для формирования аканской лингвокультурной общности. В течение XIV–XVIII вв. происходили многочисленные микромиграции, или, по В. П. Алексееву[6], преобладал модус расселения (в форме пульсации и отпочковывания отдельных социальных групп), сопряженный с модусом этнической (этнолингвистической) непрерывности. Это и привело

---

[4] *Шаревская Б. И.* Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964. С. 159.

[5] *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культуры. М., 1971.

[6] *Алексеев В. П.* Этногенез. М., 1980. С. 155.

к появлению аканского ареала (с центром в лесной зоне Золотого Берега), основные очертания которого вплоть до настоящего времени практически не изменились, т. е. на протяжении последних 200 лет уже доминировал модус автохтонности.

Модус расселения нашел свое отражение, в частности, в том, что повсеместно генеалогии правящих родов аканских ЭПО начинаются с прихода рода-первопоселенца, основатели которого возводят себя к другим регионам и ЭПО.

С середины XVIII в. в течение примерно столетия происходило формирование отдельных аканских этнических общностей в рамках ЭПО, т. е. наблюдалась сопряженность этногенетических и социально-политических процессов, когда единый этникос аканов, существовавший в виде многочисленных ЭПО, распался в результате их дивергенции на ряд новых этнических общностей. Этот процесс может быть назван потестарно-политическим модусом[7].

Известная размытость этнических границ объясняется сохраняющейся лингвокультурной непрерывностью субстрата, а также тем, что аканские оманы представляли собой демосоциальные организмы (в трактовке Ю. И. Семенова), поскольку их границей была граница не занимаемой территории, а того круга людей, который и составлял оман, причем принадлежность к конкретному оману регулировалась нормами социального родства. Таким образом, если оман – совокупность людей, организованных по принципам родства, значит, новые этнические общности аканов интегрировались на базе представлений об общности происхождения.

Как известно, в раннеполитических обществах ведущая роль в интеграции членов социального организма принадлежит потестарно-политическим институтам, причем они явно преобладают над связями экономическими. Другими словами, потестарно-политическая структура, прежде всего единая система власти и управления, способствует укреплению внутренней целостности социума, так как обеспечивает интенсивные контакты и информационные связи. Следовательно, она выполняет этностабилизирующие функции, создавая определенные предпосылки для этнической консолидации. Аканский материал подтверждает эти обобщения.

Этноэволюционные процессы в рамках разных ЭПО привели к появлению различий в культурно-бытовой сфере населения этих ЭПО и постепенному формированию обособленного этнического самосознания. Оно, в частности, довольно ярко проявилось у ашантийцев и других лесных аканов Золотого Берега в середине XIX в., когда они отказались обучать своих детей аквапимскому произношению, которое, по мнению европейских миссионе-

[7] *Попов В. А.* Потестарно-политические факторы этногенеза, или потестарность как этногенетический модус // Радловские чтения–2004: Тез. докл. СПб., 2004. С. 53–54.

ров, следовало рассматривать в качестве нормативного для всех чвиговорящих аканов.

Произошли сдвиги и в характере этнического самосознания – наряду с представлениями об общности происхождения и генетическом родстве, появилось осознание единства (близости) языка и культуры. Кроме того, возникла иерархичность самосознания, состоявшая по крайней мере из трех основных уровней этничности: общеаканского (т. е. аканский этникос приобрел черты метаэтнической общности), регионального (субметаэтнические общности, совпадающие с делением аканов по экологическим зонам (саванные, лесные, прибрежные) и языковым подгруппам, т. е. чвиговорящие, аньиговорящие и т. д.) и низшего уровня, сопряженного с конкретным (или конкретными) ЭПО, поскольку осознание своей этнокультурной общности рассматривалось как выражение прежде всего единства и гомогенности потестарно-политической общности, что и нашло свое отражение в этнонимике, все еще совпадающей с политонимикой, и в обозначении понятия «этнос» словом «оман».

В то же время не ясно, имелось ли какое-либо общее самоназвание при несомненном наличии общеаканского самосознания, поскольку существовало представление об общем происхождении, и даже был термин «апотофо» (от «апото» – «грязный, мутный») для обозначения чужаков в этническом плане.

Если же попытаться сформулировать те признаки, которые отличают, например, ашантийцев от фантийцев и других аканских этносов, то сделать это совсем непросто. Объединяет их гораздо больше моментов, чем разделяет. Наиболее очевидные различия связаны с языком и речевым поведением. Разделяют их также некоторые особенности хозяйственно-культурного типа, конкретные детали сакрально-ритуальной и атрибутивно-символической сфер, но все же главное отличие – в самосознании, которое, так или иначе, восходит к политической обособленности в рамках ЭПО, что особенно заметно у ашантийцев: Конфедерация Ашанти и ее атрибутика превратились в главные этнические символы и этноспецифические параметры.

Кроме того, на этнической культуре аквапимцев и джаманцев отразилась этногетерогенность населения Аквапима и Джамана, а аканы саванны (прежде всего аброны) испытали на себе определенное влияние арабо-мусульманской культуры.

В колониальный период, особенно после восстановления Конфедерации Ашанти, Конфедерации Фанти и других аканских ЭПО, усилились этнотрансформационные процессы, в частности, началась все бóльшая дифференциация крупных этносов, которая в настоящее время сочетается с тенденцией называть свою этническую общность одним этнонимом — «акан», а свой язык — «чви». Следовательно, наряду с панаканскими процессами, укрепляется тен-

денция к консолидации по крайней мере двух крупных аканских этнических общностей современной Ганы — ашантийцев и фантийцев[8].

Таким образом, для аканов характерна сложная многоуровневая структура языковой (язык – диалект – говор) и этнокультурной (супероэтнос – этнос – субэтнос) идентичностей, а крупнейшие аканские этносы объективно стали мощными центрами этнического притяжения, но при этом каждый из них состоит из множества подразделений (от 3–4 до 20 и более) – так называемых племен, этнических групп, субэтносов и т. д. Например, среди ашантийцев – это денчира, адансi, чифо, ассин, кваву, у аньи – нденье (индение), ануфо, чокоси, бетье, дьябе, сефви, морофо и др., у ачемцев – абуаква, босоме, котоку и др. Иными словами, любой аканский этнос, в том числе и ашантийцы, выступает одновременно и как этнос, и как суперэтнос, и как субэтнос (если аканов трактовать как этнос). Соответственно существует и иерархия этнического самосознания, когда этнофор синхронно идентифицирует себя с тремя уровнями этнических общностей.

Иерархия идентичностей создает условия для конструирования этничности, которая нередко приводит к этнизации политики и становится средством достижения групповых интересов (своего рода идеологией элиты для мобилизации «своей» этнической общности, как это было с ашантийцами и эве в Гане (создание этнических партий), с бауле в Кот-д'Ивуар (этнос президента Ф. Уфуэ-Буаньи), с баконго и овимбунду в Анголе (этническая основа политических движений ФНЛА и УНИТА соответственно), игбо в Нигерии (сепаратизм Биафры и гражданская война) и т. д.).

Одной из насущных практических проблем большинства современных африканских государств является актуализация определения факторов и механизмов сохранения и укрепления или же смены и утраты этноязыковой идентичности своего населения (различные варианты этнокультурных и этнолингвистических ориентаций как отражение интегративных и дифференцирующих процессов), выявление критерия идентичности, когда группа идентифицирует и сохраняет себя, т. е. границы «своих» и «чужих». Практика этнических процессов требует также осмысления взаимодействий этнической самоидентификации с владением родным языком, этнической вовлеченностью и осведомленностью о своей этнической культуре.

Следует заметить, что языковая и этнокультурная идентичности зависят от факторов, производных от глобальных процессов и локальных условий развития. Урбанизация, миграции, разные уровни включенности в сферы промышленности и предпринимательства, управления и менеджмента, образования и культуры, а также политика государства (прежде всего меры по сохранению и

[8] Подробнее см.: *Попов В. А.* Язык чви (тви) в современной Гане // Народы Азии и Африки. 1983. № 6.

развитию языков) оказывают влияние на состояние этничности населения, в том числе и на вариабельность внутригрупповых различий уровня развития этнокультурной идентичности, которая, будучи неотъемлемой частью общей социальной идентичности, сосуществует с другими ее формами – расовой, конфессиональной, профессиональной, но прежде всего – с гражданской (государственной, или национальной в западноевропейском понимании этого явления) и территориальной, когда, например, ашантиец осознает себя не только аканом, но и ганцем, и африканцем.

Т. Г. Емельяненко

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ: АВТОСТЕРЕОТИПЫ

Вопросы этнического самосознания не получили прямого отражения в научной литературе, посвященной бухарским евреям[1]. Основное внимание исследователями этой этноконфессиональной группы Средней Азии уделялось их этногенетической истории, проблемам социальной и хозяйственной жизни, особенностям языка, фольклору[2]. Тем не менее, поскольку рассмотрение всех данных тем закономерно осуществлялось с учетом и в контексте реалий проживания бухарских евреев в иноэтничном и иноконфессиональ-

[1] Освещение одного из аспектов темы см.: *Емельяненко Т. Г.* Вещевые этнографические памятники и самосознание бухарских евреев // Этнографический источник. Материалы Третьих Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2004. С. 43–48.

[2] См., например: *Кантор Л. М.* Туземные евреи в Узбекистане. Самарканд, 1929; *Нисим Таджир.* История бухарских евреев. Тель-Авив, 1967; *Беньяминов М. Р.* Бухарские евреи. Нью-Йорк, 1983; *Датхаев Ю. И.* О бухарских евреях. Душанбе, 1992; *Абрамов М. М.* Бухарские евреи в Самарканде (1843–1917 гг.). Самарканд, 1993; *Очильдиев Д.* Пленники Навуходоносора. Нью-Йорк, 1998; *Шаломаев А.* Мои воспоминания о жизни бухарских евреев в Узбекистане. Тель-Авив, 2000.

© Т. Г. Емельяненко, 2008

ном пространстве Среднеазиатского региона, то в процессе межэтнических сопоставлений косвенно обозначались и определенные компоненты их культурного единства и самобытности. Идеологические образы самосознания[3], выявляемые по литературным источникам, как более системные и стабильные, позволяют выделить ведущие стереотипы и ценностные ориентиры общности.

Для характеристики самосознания бухарских евреев, как на уровне его функционирования у группы в целом, так и на уровне личности, дополнительное значение приобретают публикации, научные и популярные, авторами которых являются они сами. Даже то, что преимущественно их инициативе и авторству принадлежит большинство современных изданий и исследований в области истории, культурной антропологии бухарских евреев, мемуарная литература последних десятилетий представляет интерес как одна из составляющих ценностной системы бухарских евреев, формирующейся в условиях смены прежних и освоения ими новых территориальных и культурных границ[4]. Обращаясь к немногочисленным прямым и косвенным историческим свидетельствам, народным преданиям, авторы пытаются определить как «этническое лицо», феномен культуры евреев самой восточной диаспоры еврейского мира, так и ее место и значение в этнокультурных границах Средней Азии и мировой цивилизации. «Бухарские евреи: кто мы?» – так озаглавлен один из сборников статей[5], название которого свидетельствует об актуальности вопроса прежде всего для самих бухарских евреев.

Эта тенденция существует и на уровне массового сознания. В ходе полевых этнографических исследований нам удалось собрать некоторые материалы, касающиеся обыденных представлений «о себе» бухарских евреев, причем во многом благодаря их активной позиции в отношении демонстрации собственных автостереотипов[6]. Большинство информантов, независимо от темы

---

[3] *Дробижева Л. М.* Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития / Сов. этнография. 1985. № 5. С. 3–4.

[4] Основное число публикаций о бухарских евреях приходится на конец 1980-х годов – начало XXI в. В основном они изданы в США или Израиле и, за редким исключением, принадлежат перу бухарских евреев, в разные годы XX в. эмигрировавших из Узбекистана и Таджикистана.

[5] *Бухарские* евреи: кто мы? (Евреи – выходцы из Средней Азии в биографиях и характеристиках): В 2 т. / Сост. И. Мошеев. Тель-Авив, 1999. Т. 1; 2000. Т. 2; *Народы* Средней Азии и Казахстана: В 2 т. / Под ред С. П. Толстова. М., 1963. Т. I.

[6] Изучение автостереотипов как компонента этнического самосознания бухарских евреев не было специальной задачей полевых исследований автора, поэтому полевые материалы, публикуемые далее в статье, не являются исчерпывающими. Они были собраны во время экспедиций (1994 и 2002 гг.) в Бухару, Самарканд, Ташкент, Маргилан, города, где еще в недавнем прошлом находились наиболее многочисленные общины бухарских евреев, а в настоящее время проживает не более 10–15 семей. Проведение этнографических опро-

vk.com/ethnograph

опроса, самостоятельно и без наводящих вопросов обычно старались высказать свои соображения о происхождении локальной общины или бухарских евреев в целом, подчеркнуть свои культурные особенности, провести сопоставление с аналогичными традициями соседних народов – таджиков и узбеков, т. е. всячески ввести аспект «мы – они»[7], который является основным критерием при интерпретации этнического самосознания. Такая заинтересованность в культурно-исторической самооценке отражала, вероятно, то состояние, в котором с конца 80-х годов XX в. находилась диаспора бухарских евреев. Подавляющее число ее членов в силу политических, социально-экономических, психологических обстоятельств в то время навсегда покидали пределы Средней Азии, и реакция людей на осознание своего места и роли в культурном пространстве теперь уже почти бывшей родины была закономерной.

Прежде всего наблюдалось стремление подчеркнуть древность появления бухарских евреев в Средней Азии. Такая установка характерна и для многих современных публикаций, посвященных бухарским евреям, несмотря на отсутствие прямых исторических свидетельств[8]. Кстати, большинство наших собеседников демонстрировали информированность о содержащихся в печатных изданиях сведениях относительно происхождения своей диаспоры в регионе, излагая их в «популярном» виде. Например, одни с уверенностью сообщали, что «бухарские евреи приехали из Израиля, когда римляне разгромили разные племена» или что «многие евреи пришли сюда в V веке до н. э.», другие – что бухарские евреи происходят от колена Биньямина и т. д. Литературные версии подкреплялись собственными доводами. Так, служитель кладбища в Бухаре, показывая старые надгробные плиты с почти стертым рельефом, убежденно заверял, что им более 1000 лет.

сов среди них уже мало эффективно, и информация, полученная ранее, особенно в 90-х годах XX в., когда бухарских евреев здесь насчитывалось еще несколько тысяч, на наш взгляд, представляет ценный и перспективный этнографический источник.

[7] В отличие от таджиков и узбеков, которые обычно показывали отсутствие или чрезвычайно малую информированность об истории и культуре своих соседей – бухарских евреев и не проявляли к ним (или к вопросам о них) особого интереса.

[8] Сведения о проживании евреев в Средней Азии доисламского времени фрагментарны и носят преимущественно косвенный характер (обзор основных данных и библиографию см., например: *Ртвеладзе Э. В.* Евреи-иудаисты в доисламской Средней Азии // Евреи в Средней Азии: вопросы истории и культуры. Ташкент, 2004. С. 3–12). К наиболее ранним (и достоверным) свидетельствам относится сообщение Беньямина Тудельского о самаркандской общине евреев, датируемое XII в. Тем не менее многие современные авторы апеллируют и к 1500-, и к 2000-летней истории бухарских евреев в Средней Азии. Так, статья израильского исследователя С. И. Гатлина начинается словами: «Численность бухарских евреев невелика, но их знают все народы Средней Азии, жившие с ними рядом в течение 20 веков», что расценивается автором как само разумеющийся факт (см.: *Гитлин С.* Далекое и близкое прошлое бухарских евреев // Диаспора. 2002. № 1. С. 162).

Большой популярностью пользуются и народные предания, начиная от опубликованного о строительстве первой синагоги в Бухаре[9] до известных преимущественно в устном изложении. Причем характерно, что во всех них речь обычно шла о каких-либо отдельных выдающихся бухарских евреях, благодаря заслугам которых они вместе с соплеменниками были именно приглашены поселиться в Средней Азии. Одна из них, например, повествует о том, что однажды у эмира Бухары заболела 12-летняя дочь, которую никто не мог вылечить. Ему посоветовали обратиться «к бухарскому еврею, который вылечил девочку за 10 дней. В благодарность эмир предложил ему остаться в Бухаре, но тот поставил условие, чтобы сюда приехало еще 10 евреев, необходимых для молитвы[10]. Так появились в Средней Азии евреи», – заключал рассказчик. Согласно другой легенде, евреи были привезены в Среднюю Азию Тимуром с целью помочь развитию местных ремесел и градостроительству, так как были широко известны как искусные ремесленники.

К этой категории может быть отнесена и история Моше Калонтара (Моше Бен Ильеху Абулхайр) – руководителя еврейской общины Самарканда, при котором местным евреям в 1843 г. удалось выкупить у бухарского эмира участок земли под застройку еврейского квартала «Махала-и яхудиён»[11]. Его мать с детьми переехала в Самарканд из Шахрисябза после смерти мужа. Семья жила бедно, в основном на скудные заработки Моше, который работал водовозом. Но однажды, как гласит предание, мимо него проезжал эмир, и юноша очень громко «воздал хвалу ему». Эмиру это понравилось, и вскоре он приказал разыскать юношу и назначить его старостой (*калонтар*) «над всеми евреями».

За некоторой наивностью изложения скрывается несомненная гордость за своих соплеменников. Обращает внимание и то, что «герои» становились таковыми благодаря одобрению их качеств «мусульманской стороной». Положительное отношение к ним мусульманского населения и признание полезности их пребывания в Средней Азии составляли важный элемент самооценки бухарских евреев. Как они рассказывают, мать последнего эмира, Алим-хана, которую сын очень почитал, завещала ему: «... люби евреев, уважай их, не груби им». Поэтому когда эмир начал строить близ Бухары свою летнюю резиденцию Ситора-и Мохи Хосса, то созвал придворных и потребовал за неделю найти мастеров. Ему представили списки, но он стал расспрашивать, где работает каждый мастер в данное время, и когда узнавал, что тот занят на строительстве дома бухарского еврея, то отпускал его, признавая первоочередность выпол-

[9] *Амитин-Шапиро З.* Предание о постройке первой синагоги в Бухаре // Сборник научного кружка при восточном факультете САГУ. Ташкент, 1928. Вып. 1. С. 3–8.

[10] Согласно Талмуда, для общественного богослужения и ряда религиозных церемоний необходимо присутствие 10 человек – *миньян*.

[11] *Абрамов М. М.* Указ. соч. С. 8–9.

няемой им работы. От бухарских евреев в разных городах можно было слышать, что таджики и узбеки любят их, уважительно относятся к их религии («“Вы первые дети Бога”, – так сегодня говорят о нас таджики»), приходят к ним на похороны и свадьбы, а тем, кто эмигрирует, бывшие коллеги устраивают торжественные проводы, дарят памятные подарки.

Немаловажным для бухарских евреев оказывалось и признание их вклада в современную и прошлую историю и культуру Узбекистана, Средней Азии. Значительное место среди публикаций последних десятилетий занимают биографии отдельных бухарских евреев или семейных династий, проявивших себя в различных областях науки, искусства, общественной деятельности[12]. В устной традиции, например, популярна история о том, что именно бухарские евреи помогли спастись Файзулле Ходжаеву[13], приговоренному эмиром к смертной казни: они скрывали его у себя, а затем, под паранджой, переправили в Коканд. За это один из евреев, Юнус, жестоко поплатился: сначала на его глазах убили сына, а затем самому отрубили голову.

Считается, что бухарские евреи должны содействовать дружеским отношениям с узбеками и таджиками и всегда много делали для этого. «Нужно знать психологию узбеков, лишний раз сказать “салам аллейкум” (т. е. поприветствовать традиционным мусульманским приветствием. – *Т. Е.*)», – говорил нам один из информантов. Приводились примеры, когда для мусульман – друзей покойного «в знак уважения и благодарности к узбекской земле» специально устраивали дополнительные поминки на 3-й день по «узбекскому обычаю» (*бихойджума*)[14] и с соответствующим набором блюд и продуктов поминальной трапезы.

Одновременно в высказываниях бухарских евреев об окружающем мусульманском населении можно заметить и некоторое превосходство в отношении собственных религиозных устоев и культурных стереотипов. Прежде всего следует отметить гордость еврейским происхождением, под которым подразумевается главным образом принадлежность к иудаизму («... только евреи приняли Тору без возражений, а остальные народы стали задавать ненужные вопросы», «Библия – первый закон жизни, божий закон и потому евреи дер-

---

[12] Статьи по данной теме часто публикуются в «Бухарской газете», издающейся бухарскими евреями в Нью-Йорке, в газете «Шофар» и сборниках статей «Годы, люди, факты» Культурного центра бухарских евреев Самарканда. Жизни и творчеству бухарских евреев – певцов и музыкантов, например, посвящены публикации Р. Некталова (см.: *Некталов Р.* Гавриэль Муллокандов. Самарканд, 1993. Здесь же приведены данные обо всех бухарских евреях деятелях музыкального искусства и музыкальных ансамблях Самарканда).

[13] Файзулла Ходжаев (1896–1938) – один из руководителей вооруженного восстания против бухарского эмира, после победы восстания (1920 г.) – председатель Совета народных комиссаров и член ЦК КП Бухары.

[14] Согласно еврейской традиции, такие поминки делаются на 7-й день.

жались за него»). Более справедливыми считаются многие еврейские обычаи, например, обеспечивающие женщинам относительное равенство с мужчинами (они не закрывали лица, могли сидеть с мужчинами за одним столом, одинаковой глубины были могилы), обычай «горевать, а не пировать» на поминках в отличие от узбеков, чьи обильные поминальные трапезы и смиренное отношение к смерти («бог дал, бог и взял») вызывали осуждение бухарских евреев, и др. В заслугу себе ставят общинную сплоченность, которая позволяла им соблюдать религиозные законы в любых обстоятельствах («...когда были при советской власти запреты на религию, евреи по ночам носили друг другу кошерное мясо, чтоб всегда у всех было»). Более красивыми признаются ими еврейские женщины, и по популярному у них преданию дед последнего эмира Бухары, Музаффар-хан, специально женил узбеков на бухарских еврейках, чтобы у них родились красивые дети (по исламским законам им передавалась этническая и религиозная принадлежность отца).

Бухарские евреи позиционируют себя более образованными (как в прошлом, имея в виду преимущественно религиозную грамотность, так и в настоящее время – ориентированность на получение образования, престижных специальностей), более добросовестными и основательными, сметливыми и удачливыми в делах. Последние качества особенно ценятся, характеризуют героев популярных преданий и легенд. Так, в рассказах о Давиде, известных каждому бухарскому еврею с детства, библейский царь описывается невысоким, но крепким и «везунчиком», что должно, по их мнению, прививать ребенку чувство избранности своего народа, к которому благоволит судьба.

Вместе с тем бухарские евреи считают, что нужно с осторожностью и опаской относиться к своим соседям («жить с самосознанием, но оглядываться по жизни, так как можешь получить удар в спину»). Тема «запретов» и ограничений для евреев в правовых и бытовых вопросах, существовавших в мусульманском мире[15], и тех, что действовали в Бухарском эмирате[16], часто затрагивается, но заметно, что даже люди наиболее преклонного возраста не могут привести сколь-либо конкретных примеров и, как правило, ограничиваются общими словами или рассказами *о чала* – евреях, в силу разных обстоятельств принявших ислам, но тайно исполняющих свои религиозные

[15] Имеются в виду «Омаровы законы», введенные в исламское законодательство относительно *зимми* – евреев и христиан в правление Омара II (717–720) и окончательно сформулированные к XIV в. Они запрещали, например, строительство новых синагог, занятие государственных должностей, ношение оружия, одежд и причесок, принятых у мусульман, употребление мусульманских имен и многое другое. В некоторых исламских государствах они действовали до середины XX в., в Бухарском эмирате – до 1920 г. (Краткая еврейская энциклопедия (КЕЭ): В 11 т. Т. 6. С. 154–155.)

[16] *Абрамов М. М.* Указ. соч. С. 6–7.

обряды[17], и книжными примерами (имеется 2–3 факта, которые «кочуют» из издания в издание). Однако фигура героя – мученика за свои религиозные убеждения занимает важное место в рассказах бухарских евреев. Согласно преданию, отец самаркандского старосты Моше Калонтара был жестоко казнен за отказ принять ислам после того, как обратился в суд с обвинением против таджика, отказавшегося вернуть ему долг, и проиграл дело: ему повязали на голову чалму и поливали раскаленным маслом. Этот факт биографии Моше, судя по смысловым акцентам в передаче данной истории, в немалой степени способствовал тому уважению, которым пользовался основатель еврейского квартала в Самарканде среди бухарских евреев.

Противопоставление «мы – они» в сознании бухарских евреев не ограничивалось только взаимоотношениями с окружающими мусульманскими народами. Черты локального самосознания, характерные для таджиков и узбеков как народов с поздней этничностью, отличали и бухарских евреев. Определенную роль в этом сыграла, вероятно, та «атмосфера» локального сепаратизма, которая существовала в этнокультурном пространстве их проживания, не утратившая своей актуальности до настоящего времени. Истоки же лежат, вероятно, в различии происхождения или появления отдельных групп евреев на территории Средней Азии и расселения их в той или иной местности. Например, по преданию бухарских евреев Маргилана евреи пришли сюда (и в другие города Ферганской долины) из Кашгара около 400 лет тому назад, евреи Бухары связывают свою историю с Балхом[18]. Однако в большинстве случаев уточнение этих вопросов оказывается затруднительным из-за отсутствия достаточных данных. И в настоящее время только в автостереотипах бытовых ситуаций и отношений сохранилась память об особых путях сложения отдельных локальных групп. Маргиланские евреи считают, что они самые религиозные, даже по сравнению с евреями других городов Ферганской долины, самаркандские – что именно они строго «следили за законами». Шахрисябзские евреи, а также из Каттакургана, Бухары характеризуются евреями Ташкента и Самарканда как «кишлачные» с уничижительным оттенком, слишком многое перенявшие от своих соседей – мусульман и поддерживающие с ними близкие отношения. Бухарские евреи Ташкента и Самарканда,

---

[17] *Бабаханов И.* К вопросу о происхождении группы евреев-мусульман в Бухаре // Сов. этнография. 1951. № 3. С. 161–162; *Решетов А. М.* Евреи-мусульмане в Средней Азии // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. Л., 1985. С. 8–9.

[18] По историческим преданиям, сохранившимся у бухарских евреев, их предки пришли в Среднюю Азию из Ирана через северные районы современного Афганистана (он входил, как и среднеазиатские области, в историко-культурную область Хорасан), и Балх считался главным городом, через который поколения еврейских переселенцев направлялись осваивать самые дальние рубежи иранского мира (см.: *Народы* Средней Азии и Казахстана. Т. 1. 1963. С. 611; КЕЭ. Т. 1. С. 566).

напротив, известны как «культурные», т. е. строго соблюдающие религиозные правила, но их человеческие качества порицаются евреями других мест, которые считают их слишком гордыми, самоуверенными, заносчивыми, чрезмерно «шустрыми», а самаркандцам приписывается еще и жадность. Особенно много претензий предъявляется к местным женщинам: они «огрызаются», сварливы, излишне предприимчивы («коммерсанты»), не поддерживают должных отношений с родней мужа, невестки в Ташкенте даже отказываются жить со свекровью («слишком цивилизованные!»), что воспринимается негативно. Наиболее категорично настроены обычно бухарские евреи Бухары, суждения которых вообще отличает высокая оценка, прежде всего моральных качеств членов своей общины. Среди своих достоинств они отмечают спокойствие, доброту, покладистость, умение женщинами вести хозяйство «по еврейским правилам», быть хорошими женами и матерями. «Лучше взять дочь бедняка своего города, чем богачку из другого» и «В порядочной семье всегда возьмут невесту или жениха из своего города», – поговорки, на которые ссылаются евреи в Бухаре, объясняя предпочтение внутрилокальных браков в своей общине. Позитивные представления распространяются не только на живущих в Бухаре евреев, но и на весь город и всех его обитателей. «По преданию, – говорили местные евреи, – на земле существует 7 святых мест, в том числе Израиль и Бухара. В Бухаре много святых мест, на мусульманских кладбищах похоронено много святых, которые хранят от распрей, и поэтому в людях здесь много добра, мудрости, святости». Отмечалось, что узбеки в Бухаре добрые, приветливые, услужливые, набожные, а потому более нравственны и терпимы к чужой вере; они любят евреев, в отличие от Ташкента, Самарканда, Ферганской долины, где узбеки «не хорошие, на базаре не дают евреям попробовать что-нибудь, например виноград».

Неоднозначно отношение к евреям-ашкеназам, с которыми бухарские евреи столкнулись впервые в XIX в., особенно после присоединения Средней Азии к России, когда немало российских евреев обосновалось в регионе. С самого начала между ними возникло чувство отчуждения, инициируемое и поддерживаемое обеими сторонами. Российские евреи относились к бухарским с презрением, как к «темным и отсталым азиатам», а те, в свою очередь, видели в них отступников от истинной веры, игнорирующих еврейские законы повседневной жизни, не совершающие «по традиции» (как это понимают они) обряды обрезания, свадьбы, погребально-поминального цикла. «У ашкеназов поминки почти не справляют, в лучшем случае раздадут конфетки, печенье, лимонад», – говорят с упреком бухарские евреи, для которых поминальная обрядность – важнейшая среди обрядов жизненного цикла и представляет сложный комплекс ритуалов (и ритуальных трапез), проводимых на протяжении года. Они считают себя хранителями более древних еврейс-

ких традиций, сохранению которых способствует их сплоченность. Бухарские евреи и ашкеназы в Средней Азии молились в разных синагогах или последним отводилось отдельное место в помещении синагоги, не вступали в брачные отношения, не поддерживали деловых или дружеских связей. И хотя бухарские евреи причисляют ашкеназов почти что к русским, любые контакты с русскими для них были предпочтительнее, чем со своими единоверцами, включая браки.

Вместе с тем бухарские евреи признают за ашкеназами большую «религиозную грамотность», понимая под этим знание фундаментальных вопросов иудаизма, религиозной литературы. Для бухарских же евреев то, что предписывается правилами иудаизма, талмудическим правом, составляло обычные бытовые традиции, о религиозном объяснении многих из которых большинство узнали только в последнее время благодаря миссионерам из Израиля и Америки. Если, говоря об иудаизме, регламентирующего жизнь человека во всех проявлениях, даже в самых частных вопросах, бухарские евреи обычно отмечают, что его «преимущество в том, что он ничего не навязывает», то легко представить, насколько органично его нормы и предписания вошли в их жизнь.

Современное отношение бухарских евреев, еще оставшихся в Средней Азии, к европейским евреям отличается большей терпимостью, чем прежде, поскольку они являются для них проводниками того образа жизни, который ведут уехавшие в Израиль или США их родные и близкие. Но к изменениям, которые претерпевает в этих странах традиционный жизненный уклад бухарских евреев, относятся с неодобрением. Сетуют на то, что нет прежней сплоченности и взаимопомощи, строгого соблюдения кашрута пищи, что семейные торжества утратили былую многолюдность, осуждают требование властей обмывать покойных только в специальных помещениях на кладбищах, тогда как у бухарских евреев так было принято поступать лишь с самыми бедными, и каждая уважающая себя семья старалась провести этот ритуал дома, и многое другое. Бухарские евреи в Средней Азии осознают неизбежность этого процесса, воспринимая его как дань новым, возможно, более комфортным условиям жизни. Так стереотипы, которые определяют современное самосознание бухарских евреев, живущих в иных территориальных границах и в ином социально-культурном пространстве, постепенно внедряются в сознание бухарских евреев, пока хранящих верность среднеазиатской земле.

С. В. Дмитриев

ТУРКМЕНЫ КАРССКОЙ ОБЛАСТИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX вв. И СОБРАНИИ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ[1]

Территория Карсской области[2] входила в состав Российской империи с 1878 по 1918 г. Отошла она к России в результате русско-турецкой войны 1877–1878 гг. (§ 58 Берлинского трактата). После распада империи эта территория принадлежала Армении, но затем после армяно-турецкой войны 1921 г. вновь отошла к Турции.

Как известно из истории, туркмены на территории современной Турции появляются во времена сельджукских завоеваний (XI–XII вв.). Позднее, в XIII–XIV вв., множество туркменских племен откочевало сюда из Ирана – в период борьбы между туркменскими династиями Кара- и Ак-Коюнлу. Многие названия племен и их подразделений находят соответствия среди племен Средней Азии, Афганистана, Ирана.

В настоящее время на территории Турции наиболее крупные и компактные группы туркмен проживают в юго-восточной и центральной Анатолии, а также в других районах[3]. Отдельные группы встречаются на северо-востоке Турции, в том числе в вилайете Карс, куда они переселились «из глубин Анатолии»[4], по-видимому, из района Сиваса[5].

По опубликованным в российских источниках материалам можно проследить динамику «наплыва» населения, в том числе туркменского, в эти места. Как известно, Карсская область в составе Российской империи была создана из санджака Карс и большей части санджака Чадыр, входивших до 1878 г. в

---

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 05-01-01067а).

[2] В дореволюционной литературе встречаются два варианта орфографии при написании этого топонима: «Карская» и «Карсская». Сохраняя в сносках вариант, который дается в источниках, в тексте будем использовать более грамматически верное – «Карсская область».

[3] *Еремеев Д.* К этнографии малоазийских туркменов //Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР. Сер. этнограф. Ашхабад, 1973. T.VIII. С. 172–175.

[4] *Массальский В. П.* Очерк пограничной части Карской области. СПб., 1887. С. 20.

[5] *Бочкарев В. П.* Карская область // Район Тифлисско-Карсско-Эриванской железной дороги в экономическом и коммерческом отношениях. Тифлис, 1897. С. 373–374.

© С. В. Дмитриев, 2008

состав Эрзерумского вилайета Турции[6]. По материалам Я. Д. Маламы, к 1874 г. в санджаке Чалыр было 8 туркменских селений, 117 дымов, 468 душ; в санджаке Карс – 3 селения, 64 дымов, 256 душ; итого – 724 человека[7]. После присоединения области к России турки стали уходить, а освобождавшиеся земли занимали приходившие из Турции армяне, туркмены, греки, курды-езиды[8]. Соответственно в 1895 г. туркмен в Карсской области было уже 10 470 человек, и они составляли 5,1% от общего числа населения[9].

Традиционно турецкие туркмены занимались кочевым или полукочевым скотоводством, но многие, в частности, проживавшие на юге Анатолии, перешли к оседлому образу жизни и земледелию. Правда, в большинстве случаев земледелие имело сезонный характер, так как, содержа скот зимой в специальных постройках, весной его отгоняли на горные пастбища, оставляя на засеянных полях стариков и женщин[10]. Это было характерно и для туркмен Карсской области, которые, как и турки, армяне и др., занимались земледелием[11]. Несмотря на то, что земледелие было достаточно примитивным (преобладали перелог, трехполье и смешанная запашка[12]), Карсская область считалась, по словам многих русских авторов, «житницей Анатолии» – с обширных равнин Карса, Ардагана и Шурагеля ежегодно вывозилось многие сотни пудов пшеницы в Турцию, а в период нахождения ее в составе России и в связи с постройкой Тифлисско-Карсской железной дороги – и в Россию[13].

Преобладание земледелия и скотоводства у разных групп туркмен зависело от конкретных условий (табл. 1–3). Так, в Ольтинском округе туркмены кочевали «подобно курдам и вообще по образу жизни мало от них отличались»[14]; в Кагызманском уезде в основном обрабатывали землю[15] и были известны «как очень трудолюбивые земледельцы»[16]. По словам В. П. Бочкарева,

---

[6] *Степанов П.* Заметка о Карсской области// Изв. Кавказ. отдела ИРГО. Тифлис, 1882–1883. Кн. VII. С. 175.

[7] *Малама Я. Д.* Эрзерумский вилайет. Тифлис, 1874. С. 18–27.

[8] *Бочкарев В. П.* Указ. соч. С. 391.

[9] *Некоторые* статистические данные о Карсской области// Зап. Кавказ. отдела ИРГО. Тифлис, 1895. Кн. XVIII. С. 323; *Кондратенко Е.* Этнографические карты губерний и областей Закавказского края // Зап. Кавказ. отдела ИРГО. Приложение к кн. XVIII. Тифлис, 1896.

[10] *Еремеев Д.* Указ. соч. С. 177.

[11] *Масальский В. П.* Указ. соч. С. 28; *Некоторые* статистические данные... С. 326.

[12] *Эсадзе Б.* Очерки Карсской области. Карс, 1912. Вып. 1. С. 16; *Некоторые* статистические данные... С. 326.

[13] *Эсадзе Б.* Указ. соч. С. 6; *Масальский В. П.* Указ. соч. С. 22.

[14] *Масальский В. П.* 1) Указ. соч. С. 22; 2) Очерк Южной части Карской области// Изв. Кавказ. отдела ИРГО. Тифлис, 1885. Т. IX, № 1. С. 127.

[15] *Массальский В. П.* Очерк пограничной части... С. 22.

[16] *Бочкарев В. П.* Указ. соч. С. 374.

они «пашут... тяжелым азиатским плугом... Боронят... рамочною бороною с тяжелыми клиньями, но чаще волокушею... Снимают хлеб косою, почти никогда не жнут серпом; где посевы очень редки или стебель очень низкий, колосья рвут руками...»[17].

Таблица 1. **Сбор хлеба для Кагызманского участка за вычетом ашара[18] и посева (в пудах)[19]**

Группы	На дым	На душу
Армяне	212,7	23,2
Турки	155	21,9
Греки	104,7	16,3
Курды	52,1	7,1
Туркмены	233	32,1

Таблица 2. **Количество десятин запашки[20]**

Группы	На племени	На дым	На душу
Армяне	1025	4,3	0,47
Турки	405	3	0,43
Греки	865	2,8	0,45
Курды	471	1	0,45
Туркмены	1030	5,2	0,72

Таблица 3. **Количество скота на дым и на душу[21]**

Группы	Рогатый скот		Мелкий скот		Вьючный скот	
	На дым	На душу	На дым	На душу	На дым	На душу
Армяне	9,5	1,0	17	1,8	1,0	0,1
Греки	5,4	0,8	4,1	0,64	1,18	0,02
Турки	9,6	1,3	17	2,4	1,7	0,1
Курды	27	3,7	69,9	9,4	2,1	0,2
Туркмены	12,8	1,7	18,5	2,5	0,9	0,01

[17] Там же. С. 417.

[18] Ушр, ашур, ашар (араб. десятая часть) – натуральный (иногда денежный) налог в мусульманских странах. Взимался ежегодно с продуктов земледелия, животноводства, рыбной ловли, промыслов.

[19] *Масальский В. П.* Очерк Южной части... С. 119.

[20] Там же.

[21] Там же. С. 120.

У скотоводов существенную часть стада составляли овцы. Крупный рогатый скот у туркмен, как и у курдов и карапапахов, даже коровы – шли под вьюки, а нередко и под верх. Вообще, разделение стада на рабочий, молочный, убойный, гулевой и т. п., по словам российских авторов, было почти неизвестно карсским кочевникам. Другие хозяева, как например, русские сектанты и армяне, выращивали скот дома, сбывая его гуртовщикам или скотарям, т. е. скупающим рогатый скот поодиночке. Ими были в основном курды или каракалпаки, но иногда и туркмены.

Лошадей держали для вьюков, они являлись предметов роскоши, служили для верховых поездок и набегов[22].

Типы жилища не нашли четко привязанного к ним отражения в публикациях конца XIX – начала XX вв. Авторы проводили общее описание поселений и жилищ жителей Карсской области вообще, иногда уточняя их принадлежность или давая в сравнении. Так, по описанию В. П. Бочкарева, некоторые аулы, «особенно туркменские», представляли собой «ряд земляных нор, напоминающих скорее звериные логовища, нежели человеческое жилье. Располагаясь большею частию у склонов гор, туземцы для постройки жилья роют ямы таким образом, чтобы в склоне холма образовались три стены и, иногда, часть потолка; несколько деревянных перекладин с земляной насыпью заменяют потолок и крышу; одна выходная дверь, общая со скотом и для людей, и дымовое отверстие в крыше (оно же световое) довершает окончательно устройство жилья и хозяйственных служб. Группы таких землянок представляют издали неправильные ряды бугорков, слабо возвышающихся над уровнем земли». В некоторых местах жилища строились из необожженного кирпича, из булыжника, скрепленного глиной, и из тесаного камня. «Внутри помещение делится на два, три и даже четыре отделения, смотря по зажиточности владельца; но всегда под одной кровлей помещаются люди и скот, зимние припасы и весь земледельческий скарб. У хозяев с достатком устраиваются сени, в которых помещаются запасы топлива. Из сеней одна дверь ведет в кунацкую[23], другая, с противоположной стороны, в гарем – *одаси*, где помещается вся семья. Часто гаремное отделение делится на две части: в одной складываются постели, кухонные принадлежности и некоторые припасы; тут же устраивается *тандыр*, т. е. яма, обмазанная глиною, для печения пресных лепешек, и, иногда, очаг для варки пищи. Рядом с кунацкою, отделяясь перегородкою[24] или просто решеткою, помещаются хлев, конюшня, птичник, а у курдов и загон для овец[25].

---

[22] *Бочкарев В. П.* Указ. соч. С. 434.

[23] Конак, см.: *Сведения* о Карской области// Памятная книжка и Адрес-календарь Карской области на 1902 год. Тифлис, 1901. С. 18–19.

[24] В виде невысокой решетки // Там же. С. 18–19.

[25] Причем пол конака делается выше пола конюшни // Там же. С. 19.

Окон и печей сакля не имеет; помещение согревается, несмотря на суровые зимы, *тандыр*'ом, очагом (*бухара*), но преимущественно теплотою животных»[26]. В другом описании, в уточнение к вышесказанному, говорится что иногда бывает особая конюшня для лучшей верховой лошади хозяина[27].

Далее возвращаемся к сведениям, приведенным В. П. Бочкаревым. «У менее зажиточных землянка бывает с меньшим числом комнат, конюшен и сараев. В таких жилищах воздух очень спертый, так как кроме входных дверей никакого сообщения с наружным воздухом не имеется, окон в саклях не делают, а свет проникает в жилые помещения через небольшие отверстия в крыше, снабженные стеклами или застекленные просаленною бумагою... в помещениях описанного типа живет почти все коренное население... Из наружных построек чаще всего встречается "комъ" – закрытые загоны для овец и "агиль" – открытые: в трех сторонах содержится у курдов (и туркмен. – *С. Д.*) баранта, загоняемая на ночь, особенно во время метели. Кроме того, следует еще упомянуть о крытых ямах из тесаного камня, в которых зажиточные хозяева в Шурагеле хранят зерно. В таких ямах, имеющих часто конусовидную форму, зерно может храниться несколько лет. В Ольтинском округе, где климат более теплый и влажный, кукуруза хранится в початках в небольших складах, помещаемых на деревьях, или же особых срубах, устраиваемых на столбах»[28].

Санитарные условия в жилищах в целом были совершенно неудовлетворительны. Курные помещения во время продолжительных зим чрезвычайно способствовали развитию глазных болезней; отсутствие привычки умываться способствовало распространению кожных заболеваний. Жизнь в душных и тесных помещениях бок о бок со скотом влияла на здоровье местного населения, подорванное в зимних негигиеничных подземельях.

Кухонная и столовая посуда у туркмен состояла из медных вылуженных котлов, сковород, тарелок и блюд, деревянных ложек. Кроме того, у туркмен, как и у других местных жителей, нашел применение самовар. Из мебели были распространены столы на невысоких ножках, сколоченные из досок, часто с резьбой по краям[29].

К обычной пище населения Карсской области относились лаваш, сыр, яйца, молоко, масло, сушеные овощи, фрукты, редко баранина и домашняя птица. Горячую пищу приготовляли в большие праздники и в случае приема гостей, которым оказывали большое внимание. Баранина употреблялась обычно в виде шашлыка или курмы (нарезанная на куски и зажаренная в масле, иногда с гарниром из фасоли или гороха). Последняя обычно приго-

---

[26] *Бочкарев В. П.* Указ. соч. С. 378–379.

[27] *Сведения* о Карской области... С. 19.

[28] *Бочкарев В. П.* Указ. соч. С. 379.

[29] *Сведения* о Карской области... С. 22; *Материалы* для описания Карской области // Памятная книжка и Адрес-календарь Карской области на 1908 г. Карс, 1907. С. 31.

товлялась в значительных количествах на всю зиму и хранилась в деревянной или медной посуде. Мясные блюда чаще подавались у каракалпаков и курдов; туркмены и турки предпочитали мучные блюда, среди которых видную роль играли сладкие[30].

У туркмен, как и у курдов, было распространено ткачество. Из грубых шерстяных ниток они делали мешки, попоны; из тонких – ткани, занавеси, джимджимы, паласы, ковры. Как красители использовались квасцы, марена, щавель, крушина, зверобой, мята, болотная грязь; из молочая получали черную краску, из ворсянки – красную, из скабиозы – желтую. С проникновением в эти места продуктов европейского производства стали распространяться химические красители, однако турецкое правительство (до присоединения области к России), так же как и персидское, строго наказывало за употребление как химических красок, так и минеральных при изготовлении ковров, так как изделия из них быстро линяли. Окраска шерсти производилась в особых котлах. Туркмены ткани окрашивали в темно-синий цвет, в отличие от остального населения, которое предпочитало оставлять сукно без окраски[31].

Одежда туркмен в разных районах Турции значительно отличалась. На юге на их костюм оказали влияние арабы, в остальных местах – турки и курды. Население Карсской области, отмечает В. П. Бочкарев, за исключением русских, одевалось «по-турецки», различаясь только головным убором, т. е. феской, чалмой, папахой и т. д. Феску с повязанным вокруг нее платком носили турки, армяне, греки. Мужчины носили очень широкие шерстяные шальвары и куртку, заменяемую иногда суконным кафтаном, и широкий шарф, заменяющий пояс и набрюшник. У богатых куртки были расшиты узорами, а кафтаны изготовлялись из шелковой полосатой ткани. Вся мужская одежда, кроме летней сорочки и головного убора, изготовлялась дома из самотканого сукна.

Все женщины носили одинаковый костюм «восточного» (по Бочкареву) покроя. В комплекс входили платье-рубаха с пояском, спускающаяся до колен, и шальвары, завязывающиеся у щиколотки; на голове «целый ворох платков и тряпок». В противоположность мужскому одеянию, женская одежда вся изготовлялась из покупной материи, за исключением иногда шерстяного передника. Платье и шальвары шили из бязи, но больше из ситца и кумача. Нижнее белье, в европейском понимании, не употреблялось, но под верхнее надевали изношенное верхнее платье. В торжественных случаях женщины украшали голову шелковой чадрой, тюлевыми и кружевными повязками, золотыми или «фабрикованными» монетами и др.[32]

Несколько более полное представление о женской и мужской одежде туркмен Карсской области дает коллекция, собранная по заданию Этнографичес-

---

[30] *Сведения* о Карской области... С. 21–22.

[31] *Эсадзе Б.* Указ. соч. С. 68–69.

[32] *Бочкарев В. П.* Указ. соч. С. 381–382.

кого отдела Русского музея в 1909–1910 гг. в этом районе Закавказья студентом Санкт-Петербургского университета А. А. Флоренским, в дальнейшем геолога и искусствоведа, открывателя цинкового месторождения Квайса, брата известного русского философа П. А. Флоренского (1888–1937). Долгие годы после революции он работал в Южной Осетии, возглавлял геологический отдел ее Совета народного хозяйства[33]. Коллекция, собранная им, и ныне хранится в Российском этнографическом музее (№ 3230). Она включает 40 предметов, из которых 34 – предметы мужской, женской (20 из них составляют полный костюм молодой женщины) и детской одежды, остальные шесть являются образцами коврового и узорного тканья, а также станочек для тканья поясов. Коллекция собрана в поселениях Сосхара, Олор-дераси и на летней стоянке Дурнагаль.

Женский комплекс состоит из следующих предметов одежды: геджик – короткая кофта с короткими прямыми рукавами; *елак* – нагрудник; *пештамал-баг* – передник; *кушах* – кусок полосатой цветной материи, повязываемый вокруг талии; *энтери* – платье из шелковой зеленой материи; *кольмек* – рубаха из розового ситца со стоячим воротником и длинными рукавами; *туман* – шальвары из шелковой материи; *чадыр* – тонкое белое верхнее покрывало; *лечак* – наружная часть головного убора – платочек; феска и повязка, которой обматывается феска; украшения на головной убор и одежду.

Среди частей мужского костюма следующие: *черкес* – верхний костюм синего сукна, сшитый в талию со сборками, со стоячим воротником; *вашталли* – головной убор, состоящий из фески и *язма* – чадры, повязываемой вокруг фески; *джорапы* – пара вязаных шерстяных чулок.

Кроме того, в коллекции, собранной А. А. Флоренским, есть детская шапочка и подвешиваемое к ней бисерное украшение; *тузлук* – мешочек для соли, сотканный из шерстяных ниток; часть *матраша* – дорожного складного коврового сундука; шерстяной ковер и части ковров с геометрическим орнаментом; *хашвель* – мужской талисман; браслет, металлические подвески на одежду, *хама* – женское украшение для ноздри (2 шт.), и, по-видимому, ножной браслет и т. д.

Автор «Сведений о Карской области» отмечает, что «из числа коренного населения области турки и туркмены в нравственном отношении составляют, бесспорно, наиболее благонадежный элемент; они отличаются трудолюбием, покорностью к судьбе и обстоятельствам и склонностью к тихой домашней жизни. Турки и туркмены хорошие земледельцы и ставят труд этот выше других промыслов. В семейной жизни турок и туркмен главой семьи и руководителем ее является старший член, который пользуется доверием и уважением остальных. Он совместно с остальными выдающимися членами семьи решает

[33] *Ясько Г.* Павел Предтеча // Дарьял. 2006. № 2.

все возникающие в быту вопросы; младшие же члены, а также женщины не принимают в обсуждении и решении дел семьи деятельного участия. По характеру турки отличаются прямодушием, весьма спокойны и уступчивы; у них не наблюдается ни притворства, ни вспыльчивости, ни заносчивости; в обращении со старшими они весьма почтительны; с младшими же ласковы и снисходительны... Семейные споры и дрязги у турок весьма редки. Возникающие между ними недоразумения разрешаются у них в большинстве случаев старшими и более влиятельными членами общества; преступников из среды местных турок выходит очень немного; в тяжбы турки вступают вообще неохотно и только в случае крайней необходимости; склонности к кляузам и интригам у них почти никогда не обнаруживается и не наблюдается... Туркмены, обладая вообще хорошими качествами турок, отличаются, однако, весьма несимпатичною чертою – это полная замкнутость их, являющаяся... результатом стремления их тщательно скрывать от посторонних исповедуемую ими религиозную секту. Нужно отметить, что эти туркмены не имеют ничего общего с настоящими туркменами, живущими в Ахал-Текинском оазисе; они в племенном отношении ничем не отличаются от истых турок-османлистов, и только религиозное отступничество создало постепенно рознь между турками и их единоплеменниками, именующими себя, по неизвестной причине, туркменами, тогда как сами турки называют себя "тюрками"»[34].

В религиозном отношении большинство авторов относят карсских туркмен к шиитской секте «али-илляхи»[35]. Но в этом отношении существуют и отдельные разночтения. Так, некоторые авторы считают эту секту почему-то суннитской[36], другие выражают сомнения в принадлежности туркмен к к ней. Так, например, Э. Султанов полагает, что они просто «выдают себя за шиитов, скрывая настоящую религию», да к тому же, по его словам, «те из них, которые живут в Карсской области, называют себя туркменами, хотя в племенном отношении с ними имеют мало общего»[37]. С Э. Султановым в первом случае солидарен В. П. Бочкарев, но он же оставил одно из наиболее подробных описаний религиозной жизни туркмен с точки зрения их соседей: «Их замкнутость и вообще нелюдимый характер дают повод окрестным жителям относиться к ним недружелюбно и обвинять в различных пороках. На их ночные сборища,

---

[34] *Сведения* о Карской области... С. 22–24.

[35] *Малама Я. Д.* Указ. соч. С. 16; *Кондратенко Е.* Указ. соч.; *Масальский В. П.* Очерк Южной части... С. 127; *Некоторые* статистические данные... С. 74–75, 323; *Сведения* о Карской области... С. 24; *Карсская* область. Свод статистических данных, извлеченных из посемейных списков населения Кавказа. Тифлис, 1889.

[36] *Садовский К.* Краткие сведения о Карской области// Сб. материалов для описания местностей племен Кавказа. Тифлис, 1883. Вып. 3.

[37] *Султанов Э.* Некоторые сведения о секте «Али-Аллахи»// Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Т. 17. С. 220.

тщательно охраняемые от взоров любопытного многочисленными караульщиками, еще никто не проникал. Тем не менее, соседи туркмен уверены, что эти сборища заканчиваются всегда свальным грехом или же сжиганием своих покойников. В уголовной практике известны, впрочем, случаи убийства туркменами целых семейств, заподозренных в намерении отделиться от общины или сообщить посторонним тайны своего богослужения. Не строят мечетей или других богослужебных зданий и считают духовным главою особого шейха, приезжающего к ним ежегодно из Турции[38]. Они отвергают посты, омовения (намаз) и не брезгуют спиртными напитками; турки особенно презирают из-за нечистоплотности и ни на каких условиях не соглашаются взять что-либо съестное из рук туркмена. У туркмен нет общности имущества, за исключением выгонов и, иногда, пахотных участков; каждый из них живет особым хозяйством, преимущественно большими семьями... Как и многие "отверженные", туркмены скаредны и сребролюбивы»[39].

Английский консул В. Джиффорд Палгрев относил туркмен к секте кизилбашей[40], но Я. Л. Малама считал кизилбашами курдов, отличных от основной их массы, с точки зрения верований. Он же писал, что «кизил-баши и туркмены почитают Али за главного и питают симпатии к христианам больше, чем к суннитам»[41].

Кстати, Н. А. Баскаков среди микроэтнонимов огузских этнических групп Закавказья выделяет и группу кызылбашей – «красноголовых», – принявших религиозное учение шиитов, носивших красные шапки, колпаки[42], а Рашид Сабри Рашид в своей статье указывает, что «большинство исследователей ошибочно утверждают, что *ахл-и хакк* (т. е. *али-илляхи*. – *С. Д.*) населяют также Турцию, путая их с кызыл-башами, известными под названием *алави*. Несмотря на некоторое сходство и взаимные симпатии, по своим верованиям и обрядам эти общности различны». К *ахл-и хакк*, «Людям истины», он относит только курдов[43].

Завершая наш очерк о традиционной культуре карсских туркмен конца XIX – начала XX в., отметим, что в ней присутствуют как некоторые черты, распространенные у других туркменских групп, в частности туркмен совре-

---

[38] Из района Сиваса (см.: *Бочкарев В. П.* Указ. соч. С. 373).

[39] *Бочкарев В. П.* Указ. соч. С. 374; ср.: *Еремеев Д.* Указ. соч. С. 190.

[40] Отчет консула В. Джиффорда Палгрева (за 1867–1868 гг.) // Изв. Кавказ. отдела ИРГО. Тифлис, 1882–1883. Т. VII. Приложение. С. 73.

[41] *Малама Я. Д.* Указ. соч. С. 16.

[42] *Баскаков Н. А.* Микроэтнонимы огузских этнических групп Закавказья // Тюркология. Л., 1986. С. 38.

[43] *Рашид Сабри Рашид.* «Люди истины» (Ахл-и хакк) // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии / Отв. ред. М. А. Родионов, М. Н. Серебрякова. М., 1992. С. 111–112.

менных Туркменистана и Ирана, так и черты хозяйственно-культурного комплекса, больше свойственные для земледельческого или полукочевого населения Турции и горных районов тогдашнего российского Закавказья. По сравнению с их соплеменниками из Туркменистана и Ирана у них было больше распространено земледелие, тогда как традиционное для туркмен скотоводство занимало сравнительно более скромное место. Соответственно и доля продуктов земледельческого комплекса в их системе жизнеобеспечения была гораздо более широкой. Это касалось в том числе и доли ими производимых и потребляемых продуктов. Такие типичные черты в системе жизнеобеспечения приводили к определенной унификации основных черт культуры карсских туркмен в сравнении с окружающим их курдским, турецким, армянским населением. Однако некоторые черты, в основном это касалось духовной культуры, все же выделяли их среди соседей. При этом их нередко характеризуют как скрытных, не допускающих в свою среду посторонних, что сказывалось в оценке, нередко фантастической, их внутренних порядков со стороны окружающих групп населения, а это не всегда соответствует реальному положению вещей.

Ю. Ю. Карпов

О САМОИДЕНТИФИКАЦИИ МАЛЫХ НАРОДОВ ЗАПАДНОГО ДАГЕСТАНА В НАЧАЛЕ XXI в.

Западный Дагестан как никакую другую часть многонационального Кавказского региона отличает этническая пестрота населения. Помимо аварцев – самого крупного народа Республики Дагестан (по данным переписи 2002 г. – более 750 тыс. человек), здесь проживают представители 13 народов андо-дидойской (андо-цезской) подгруппы, родственных по языку и близких по культуре аварцам: андийцы, ахвахцы, багулалы, бежтинцы, ботлихцы, гинухцы, гунзибцы, годоберинцы, дидойцы (цезы), каратинцы, тиндинцы, хваршины, чамалалы. Их численность колеблется от нескольких тысяч до несколько сотен человек (самый крупный народ среди них андийцы, которых, по данным переписи 1926 г., насчитывалось более 7,5 тыс. человек; самый маленький – жители селения Гинух, общее количество которых за обозримое время не пре-

© Ю. Ю. Карпов, 2008

вышало 1000 человек). В середине XX в. все они (а также малый народ арчинцы) официально были причислены к аварцам. Существуют веские основания полагать, что при принятии властными органами соответствующего решения во главу угла была поставлена целесообразность выделения («формирования») в многонациональном Дагестане «лидирующего» этноса в лице аварцев, которые после этого намного превзошли по численности конкурентов – лезгин, даргинцев, кумыков. Идеологическую базу объединения малых народов с большим обеспечивали и некоторые ученые, которые говорили о консолидации андо-дидойцев с аварцами как о свершившимся факте, произошедшим в рамках «социалистической реконструкции народного хозяйства, создания новой культуры»[1]. Справедливости ради, необходимо заметить, что консолидационные процессы «по линии общеаварской» среди данных народов имели место, но на тот период, да и позднее, их отличал сложный и незавершенный характер. К такому выводу пришел начальник экспедиции, организованной для исследования этих вопросов Институтом этнографии АН СССР в 1940-е годы, Е. М. Шиллинг[2]. Примечательна запись в полевом дневнике одной из участниц данной экспедиции: «Тиндалы (тиндинцы. – *Ю. К.*) – это самостоятельный народ со своим языком и национальным самосознанием... Их культура, как материальная, так и духовная, не лишенная некоторых самостоятельных черт, является составной частью большой комплексной культуры Центрального и Западного Дагестана, которую условно можно назвать аварской, общность культуры находит объяснение во всей предыдущей истории горцев»[3]. Здесь же отмечу характерную особенность самоидентификации жителей горных районов Дагестана, а именно ее многоуровневость, когда разные уровни актуализируются в зависимости от окружения, в котором человек себя представляет. Уровни обычно такие: по селению (общине, *джамаату*), по району (этнографической группе) или по принадлежности к малому народу, в общедагестанском масштабе – по принадлежности к большому народу (в данном случае для всех – к аварцам).

В настоящее время трудно оценить болезненно или равнодушно в свое время было воспринято представителями малых народов их причисление к аварцам. В рамках советской государственной системы оказалась возможной лишь постановка еще в середине 1950-х годов вопроса о переводе начального школьного обучения в районах проживания перечисленных народов с аварского языка на русский, так как существовавшая практика приводила к *полуязы-*

---

[1] *Никольская З. А.* Исторические предпосылки национальной консолидации аварцев // Сов. этнография. 1953. № 1. С. 113 и след.

[2] *Шиллинг Е. М.* Дагестанская экспедиция 1946 г. // Краткие сообщения Ин-та этнографии. 1948. Вып. 4. С. 33–34.

[3] *Иванова Ю. В.* Полевые записи. Дагестан. 1946 г. // Научный архив Ин-та этнологии и антропологии РАН. Ф. 2, № 7070. Л. 16.

чию, что мешало молодым людям из местной среды продолжать учебу в вузах[4]. Насколько я могу судить по материалам собственных полевых исследований, в 1980-е годы вопрос о языке школьного обучения и тогда оставался наиболее злободневным для политически активной общественности «нацменьшинств» Западного Дагестана. Правда, в академических кругах республики говорилось о сохранении малыми народами «практически всех компонентов, на основе которых та или иная общность людей выделяется как этнос»[5], а в профильном институте была принята программа создания монографий о каждом из малых народов, к настоящему времени более чем на половину реализованная.

В 1990-е годы (что было непосредственно связано с общей общественно-политической обстановкой в стране и в Республике Дагестан в частности) заявления лидеров сформировавшихся тогда у ряда малых народов общественных движений стали более решительными. Прозвучали требования восстановления этих народов в статусе самостоятельных. О формах и средствах, которые использовались для достижения данной цели, и о результатах проделанной активистами подобных движений работы и пойдет речь в данной статье.

В 1993 г. организационно оформилось «Цезское народное движение "Возрождение"», цели которого были определены ясно – «это конституционное признание их (цезов) как народности Республики Дагестан... Мы обязаны бороться сегодня, чтобы сохранить и содействовать процветанию самобытности и культуры, истории, языка и традиций наших народов»[6]. Предстоявшая в 2002 г. перепись населения страны была удобным поводом для каждого народа заявить о себе именно как о народе, и, как бы следуя рекомендации Ленина, на вопрос с чего начать подготовку к революции – начинать с газеты – появилась газета «Дидойские вести» (далее – ДВ; тираж 1,5 тыс. экз., сначала она была ежемесячной, затем стала выходить два раза в месяц). Установку на возрождение народа питали чувства самосознания – в Дагестане предельно актуального при самоидентификации как отдельного человека, так и групп людей. Редакция газеты (главный редактор в то время Дж. Магомедов) воспитывала это чувство у тех, кто сомневался в необходимости называть себя цезом/дидойцем. В первых же номерах газеты (она начала выходить с января 2002 г.) был поставлен вопрос как репрезентировать себя миру – *цезами* (самоназвание, от *цej* – 'орел') либо *дидойцами* (дидойцы – этноним грузинского происхождения). Предложенный газетой выбор аргументировался так: «Обозначив себя

---

[4] *Гаджиев А.-Г.* Великий русский язык – средство межнационального общения и приобщения народов Дагестана к достижениям научно-технической революции. Махачкала, 1981. С. 252–254.

[5] *Магомедханов М. М.* К изучению этнического самосознания народов Дагестана // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – начале XX в. / Отв. ред. А. И. Исламматомедов. Махачкала, 1987. С. 43–44.

[6] *Магомедов Дж.* Краткий исторический очерк о цезах. Махачкала, 1994. С. 47.

Дидойцами (написано с заглавной буквы. – *Ю. К.*), мы тем самым **сохраняем преемственность** (здесь и далее выделено нами. – *Ю. К.*) и историческую нить, связывающую нас **с** нашими древними и **прославленными предками** дидойцами. Тем более что **в мировой исторической и научной литературе нас знают как дидойцев**» (ДВ, 2002, № 2). В № 4 за тот же год была опубликована большая статья по истории, в которой пояснялось, что в переводе с грузинского «дидо» означает «великий» (груз. *диди* – 'большой', 'великий'), «дидури» – «великолепный»; говорилось о более обширной территории расселения дидойцев в далеком прошлом и о их многочисленности, о вольном образе жизни и зажиточности. «Для самоутверждения, – замечал автор статьи Т. Шамилов, – нужно знание прошлого как фундамента, и на объективных исторических фактах **надо доказать**, что **мы** – **древняя нация**, справедливо **претендующая на самоопределение**. Нашей историей может гордиться не только наш народ, но и весь Дагестан. Наши политики не созрели до того, что, разрешив самоопределиться малым народам, они позволяют им с новой силой и энтузиазмом развить свою культуру, которая способна только обогатить культуру всей республики, вселить оптимизм и гордость малочисленным народам». В каждом из последующих номеров велась работа по воспитанию национального самосознания. В редакционной статье ДВ № 9–10 за 2003 г. делалось нарекание республиканской газете «Новое дело», поместившей материал о дидойцах и назвавшей их «коренным населением Западного Дагестана, проживающим в Цунтинском районе». «Мне кажется, – отвечал редактор "Дидойских вестей", – редакция ("Нового дела". – *Ю. К.*) позволила себе допустить грубейшую ошибку, называя коренной малочисленный дидойский народ населением... Этнос (народ) начинает умирать тогда, когда становится на путь превращения в аморфную массу, именуемую населением». Газета и созданная в 2001 г. «Национально-культурная автономия (НКА) "Дидойцы"» вели разъяснительную работу по поводу того, что «Родину, нацию и родителей не выбирают, они даются нам Всевышним раз и навсегда вместе с "кровью предков". Никто не имеет права... насаждать нам насильно ни родину, ни нацию, ни родителей... Мы должны гордиться тем, что являемся потомками одного из древнейших народов Кавказа – дидойцев» (ДВ, 2002, № 2).

В редакционной статье ДВ № 5–6 за 2003 г. обсуждалась тема «национального эгоизма». В ней отмечалось: «Наш интерес к родному языку, истории и культуре своего народа некоторые воспринимают как национальный эгоизм. Если даже это так, то это чувство для нас лежит в основе патриотизма и любви к своему народу и отечеству», и к этому добавлялось, что «проводимая работа далека от собственно национализма и не причиняет ущерба какому-нибудь другому народу».

Общественные организации, в первую очередь НКА «Дидойцы», вели активную работу среди жителей Цунтинского района и дидойцев, компактно про-

живающих в равнинной зоне республики, по подготовке к переписи. В опубликованном «Обращении к дидойскому народу» говорилось: «Что же нам даст обозначение себя теми, кем мы на самом деле являемся, т. е. дидойцами, в ходе Всероссийской переписи населения этого года? Во-первых, будет восстановлена историческая справедливость относительно национальной принадлежности нашего народа. Во-вторых, будет поставлено начало предоставлению официального национального статуса дидойскому языку и народу, со всеми вытекающими последствиями: сохранение, развитие и возрождение родного языка, истории, культуры, среды обитания, народного промысла, традиционных форм хозяйствования, представительство в органах исполнительной и представительной власти и т. д. В-третьих, мы получим право требовать от государства возмещения морального и материального ущерба за насильственное выселение всего дидойского народа в 1944 году в Чеченскую АССР со своей этнической территории, тем более с ликвидацией района как административно-территориальной единицы. В-четвертых, согласно Закона РФ "О гарантиях коренным малочисленным народам РФ" от 30.04.1999. № 82-ФЗ, мы получим возможность пользоваться льготами и привилегиями как коренной малочисленный народ РФ... Сделайте правильный, добровольный, самостоятельный выбор!» (ДВ, 2002, № 9–10)[7]. Проделанная НКА «Дидойцы» и газетой «Дидойские вести» работа увенчалась успехом. В ходе переписи более 15 тыс. человек самоопределились как дидойцы (цезы).

Тенденции и процессы, которые в указанные годы получили развитие у дидойцев, в главном совпадали с тем, что имело место у ряда других андо-дидойских народов. И у них образ и концепция «народа»/«этноса» как структурообразующей единицы общества (дагестанского или российского в зависимости от подхода к оценке «общего» пространства) в силу восприятия его (этноса) изначальной данностью, построенной на якобы всеми осознаваемом и «обязанном» сохраняться едва ли не тысячи лет «кровном родстве», были ведущими. Уже поэтому активно фигурирующее в здешнем информационном поле слово «консолидация» (здесь: этническая консолидация с аварцами) интерпретировалась практически на биологическом уровне, синонимично «ассимиляции». «Родовое тело» (здесь: на уровне «этноса»/«народа») требовало сохранения и самообеспечения. Вина же за «ассимиляцию» возлагалась на

[7] Дидойцы практически полностью были переселены в 1944 г. в предгорные районы Чечни, когда чеченцы были депортированы в Среднюю Азию и Казахстан. В последнее время, помимо требований компенсации за насильственное выселение в Чечню, звучат и другие, в которых чувство меры явно изменяет заявителям: «Принимая во внимание трудные природно-климатические условия, самую низкую оплату труда, бездорожье, отдаленность от центра республики, безработицу, затяжную зиму, возможно ли приравнять тружеников района в оплате труда к жителям Севера, учитывая, что наш район граничит с недружественной России Республикой Грузия» (ДВ. 2007. № 13–16).

внешнего врага, которым являлись не аварцы как таковые, а государство (свое, дагестанское, руководимое представителями конкретных «больших» народов), осуществлявшее подобную политику.

Из обращения Национального совета андийцев к государственной Думе и Совету Федерации РФ от 22.12. 2002 г.:

«В ходе Всероссийской переписи населения более 30 тысяч андийцев самоидентифицировались, зарегистрировавшись **исконными носителями культуры** андийского народа (по официальным данным – около 22 тыс. – *Ю. К.*). Андийцы, как и иные малочисленные национальности, авторитарно были записаны аварцами в конце 40-х годов XX в. Однако в течение полувека эта мера не только не нивелировала национальную особенность нашего народа, но, напротив, усугубила социально-экономическую отсталость и культурно-исторический застой...

История нашего народа насчитывает более 2500 лет (некоторые историки напрямую соотносят упоминаемую в ассирийских источниках IX в. до н. э. Андию, располагавшуюся к юго-западу от Каспия, т. е. весьма далеко от современной территории расселения этого народа, с современными андийцами. – *Ю. К.*)[8]. Хотелось бы, чтобы на государственном уровне история андийского народа рассматривалась как составная часть истории Дагестана, а не свободные измышления отдельных историков. Очень **верные и важные** по сути конституционные **принципы равных возможностей для всех в участии в общественной и политической жизни** в Дагестане превратились в инструмент "регулирования" конфликтных ситуаций. Мы понимаем, что в политике должны быть компромиссы, соглашения и пр., но не игнорируя и (не) ущемляя при этом целые народы...

Какова вообще ситуация **представительства** андийцев **в органах** государственной **власти** и местного самоуправления в тех местах, где они наиболее компактно проживают?» Далее излагались цифры, фиксирующие процентное отношение андийцев среди населения тех или иных районов и городов Дагестана, и параллельно с ними другие, указывающие на мизерное представительство андийцев в органах власти. И было озвучено следующее предложение: «Предлагаем образовать мононациональный Андийский район, разделив Ботлихский, а в Хасавюртовском и Кизилюртовском районах образовать культурно-национальную автономию представителей нашего народа. Решение проблемы подобным образом не ущемляет ничьи права, а андийский народ ощутит на деле озабоченность государства его проблемами, сможет эффективно преодолеть социально-экономическую разруху, культурно-историческую отсталость и стать полноправным дагестанским народом».

---

[8] См.: *Агларов М.* Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 18–19, 201 и след.

Отмечу, что во второй половине XIX в. андийцы составляли население менее десяти селений Андийского округа (сейчас это территория Ботлихского района, в котором проживают представители еще 4 малых народов). Формирование на их «базе» отдельного района вероятно и возможно, но проблематично. Насколько мне известно, в последнее время вопрос о создании района в числе актуальных не значится. Больше говорится о восстановлении Андийского округа в дореволюционном формате, когда он объединял территории всех упомянутых малых народов.

Приведенные примеры иллюстрируют важную роль общественных организаций в выстраивании общественного мнения и мобилизации масс. Впрочем, современная история малых народов Западного Дагестана знает и другие примеры. Многое зависит от инициативных и деятельных людей или даже одного человека, способных мобилизовать и направить общественное настроение в соответствующее русло. Например, у каратинцев такую функцию исполняет Магомед Ахмеднабиев (ему немногим более 50 лет; он отставной сотрудник МВД). Он составил алфавит каратинского языка, собирает литературные, архивные, музейные материалы по истории и культуре каратинцев и мечтает создать соответствующую хрестоматию, во многом, благодаря его личной энергии и помощи нескольких товарищей, результаты переписи среди каратинцев оказались результативными – 6 тыс. человек самоопределились соответствующим образом.

Такую же цифру в ходе переписи «дали» соседи каратинцев – ахвахцы и соседи дидойцев – бежтинцы. Даже предельно малочисленные гинухцы, живущие в одном селении между дидойцами и бежтинцами, «дали» цифру более 0,5 тыс. человек, а соседи бежтинцев гунзибцы – 1000[9]. На мой взгляд, здесь можно усмотреть своеобразное проявление характерного для местной среды фактора соревнования: высокая активность инициативной группы дидойской общественности повлияла на результаты переписи среди бежтинцев, гинухцев и гунзибцев – их соседей по Цунтинскому району, а активность каратинцев – на ахвахцев, их соседей по Ахвахскому району.

Зато противоположное единодушие в ходе переписи продемонстрировала другая группа малых народов (тоже проживающих по соседству друг с другом, преимущественно в Цумадинском районе): годоберинцы – 39 человек (по оценкам, 3,5–4 тыс. человек), чамалалы – 12 человек (по оценкам, более 7 тыс. человек), багулалы – 40 человек (по оценкам, более 5 тыс. человек) и др.[10]

---

[9] *Итоги* Всероссийской переписи населения 2002 года. М., 2004. С. 7–18.

[10] Впрочем, необходимо принимать в расчет безусловно имевшие место издержки переписи населения, когда в статистические управления из сельских администраций просто передавались данные о жителях населенных пунктов без проведения среди него опроса. По

Сошлюсь на мнение жителей багулальских селений, в которых мне приходилось бывать в последние годы. Абсолютное большинство багулалов самоопределились как аварцы, хотя попытки сагитировать их назваться багулалами предпринимались. Местные жители ссылаются на то, что не могут отделить себя от аварцев, с которыми у них «общие песни и история». «Зачем нам изоляция? Все это (призывы к самоидентификации багулалами, чамалалами и т.д. – *Ю. К.*) исходит "сверху", чтобы поделить власть, портфели». Похожее говорят и представители других малых народов этой части Западного Дагестана. В то же время в их коллективной и индивидуальной идентичностях вполне органично сочетаются национальный и религиозный компоненты. Сочетаются, по большому счету, не давая одному из них превалировать.

Таково мое понимание нынешней ситуации в этой части Дагестана, повторю, построенное на личных наблюдениях. Оно отличается от мнения известного исследователя Дагестана В. О. Бобровникова, который пишет о превалировании в настоящее время в самосознании аваро-андо-дидойцев религиозной (исламской) составляющей[11]. Действительно, общий уровень религиозности населения здесь достаточно высокий, однако нельзя говорить, что он полностью перекрывает национальную слагаемую идентичности. Вывод Бобровникова может быть отнесен лишь к части данного населения и также только применительно к последнему десятилетию XX в., когда своеобразный религиозный ренессанс охватил умонастроения жителей края. В последние годы обстановка постоянно меняется, при этом в разных направлениях. Религиозный фактор может играть особо значимую роль в одних селениях (общинах, *джамаатах*) и быть менее значимым в других. В багулальском селении Хуштада бóльшую часть советского периода официально функционировала мечеть, что было редким исключением для горных селений, там же были и есть ныне авторитетные *алимы*. Общий уровень религиозности населения достаточно высокий, однако нельзя говорить, что он полностью перекрывает национальную слагаемую идентичности. Старики соседнего селения Кванада (также багулальского) с гордостью подчеркивают: самой религиозной республикой Российской Федерации является Дагестан, в котором самый религиозный – Цумадинский район, а в последнем самое религиозное их собственное селение, «так как кванадинцы последними среди всех окрестных жителей приняли ислам». Здесь

крайней мере, об этом говорят жители селения Ботлих – ботлихцы, также почти поголовно оказавшиеся в статистических сводках аварцами. В свою очередь, и среди дидойцев, «давших» иные цифры, говорят о том же: «Здесь многим навязали мнение записываться отдельно от аварцев, чтобы был свой член Госсовета», в ходе переписи данные подавались сельскими администрациями, а «особое» мнение граждан далеко не всегда учитывалось.

[11] *Бобровников В. О.* Советские национальные реформы и смена идентичности народов Северо-Западного Дагестана // Расы и народы.Современные этические и расовые проблемы: Ежегодник. М., 2001. Вып. 26. С. 90, 92.

как раз говорят о том, что люди делятся не по национальностям, а на *мусульман*, признающих власть Всевышнего, «смиренных», и *кафиров*, знающих о законах Всевышнего, но действующих по своему разумению; «национальность не играет никакой роли». Хваршинское селение Сантлада является родиной главы ваххабитов Дагестана Багаутдина-хаджи, и вполне естественно, что местный *джамаат* склонился к ваххабизму, а его сторонники (и немалочисленные) имеются в ряде селений Цумадинского (в том числе в Кванада) и соседних районов. Здесь же можно отметить, что, по уверениям местных жителей, в затерянных в горных местностях селеньицах Цумадинского района в советское время как раз и было возможно нелегальное религиозное обучение, и что выходцы именно из них в последние один–полтора десятка лет обычно становились имамами мечетей крупных населенных пунктов данной части Дагестана. (Впрочем, практически то же говорят об авторитетности современных собственных богословов цезы/дидойцы, что не мешает большинству из них не причислять себя к аварцам.)

По тем или иным причинам повышенный фон религиозности населения конкретных селений Цумадинского района определил совершенно другие результаты переписи – считанные единицы самоидентифицировали себя по принадлежности к малым народам, записавшись, как и прежде, аварцами. И хотя в этом варианте трансформации идентичности другие, нежели среди малых народов соседнего Цунтинского района, идеологические предпочтения, она имеет с ним очевидное сходство – сходство в общих особенностях формирования общественных настроений и в согласованных с ними трансформациях идентичности.

Среди общих черт вновь упомяну роль своеобразного фактора соревнования между субъектами политического пространства современного формата, при котором активные действия одного вызывают аналогичную реакцию у соседей. В качестве характерной черты надлежит назвать и целенаправленное стремление политически активных групп местной общественности к конструированию (или, как корректнее звучит в формулировках их лидеров, «возрождению») этнического самосознания представителей малых народов. На примере дидойцев/цезов конструирование зримо представлено в замене этнонима и в переориентации этнического самосознания (самовосприятия) с «орлов» – *цезов* на «великих» – *дидо/дидойцев* – якобы очень древних и широко известных в мире. Следует заметить, что общественность некоторых малых народов андо-дидойской подгруппы изменение цезами этнонима восприняла как узурпацию ими славной истории общих предков, ибо все андо-дидойцы рассматриваются в науке (и ныне считают сами себя) наследниками тех древних дидойцев (лишь андийцы интерпретируют свою историю особо). Желания и устремления каждой из сторон понятные. Пожалуй, большинству народов (если мы будем исходить из того, что «народы»/«этносы» существует в качестве объективной

социальной реальности) присуще желание быть или считаться древними, а для народов Кавказа, со свойственной им актуализацией подсчета поколений предков и установления корней социальных групп всех типов, это правило фактически не знает исключений.

И тогда правомерно поставить вопрос: а могло ли быть иначе? Могло ли этническое самосознание не обрести нового импульса в условиях информированности местного общества о процессах, происходящих в стране, в мире, в своей республике – с дележом территорий, власти и собственности между «нациями», а равно с учетом весьма определенных закономерностей функционирования дагестанского общества? Общества как целостности, единого организма (правда, тут же можно ответить, что могло; ведь далеко не все малые андо-дидойские народы заявили о себе подобно дидойцам, каратинцам, андийцам, но об этом чуть ниже).

Здесь резонно провести параллель с *джамаатом* (общиной), служившим базовой единицей дагестанского общества. Там каждое его звено – *тухум* (семейно-родственная группа) имел гарантированное представительство в органе власти – в народном собрании и потенциально мог рассчитывать на активное соучастие в управлении общинной жизнью, а через это и своей собственной, претендовал на долю в общинном запасе богатств в виде земельных угодий и т. д. Тухум – здесь условно род – берег свое родовое имя и свое родовое тело. И если в основу конструируемой этничности кладется примордиалистский подход, выводящий «нацию»/«народ»/«этнос» из «родового»/кровного братства («Родину, нацию и родителей не выбирают, они даются нам Всевышним раз и навсегда вместе с “кровью предков”»), то логика желаний непризнанных народов получить свой «кусок общего пирога» со стола власти (как бы иронично не относились к подобным желаниям официальная власть и официально признанные народы) не только понятна, но и резонна. Резонна в свете видения социального пространства той или иной территориально-политической, экономической структуры, как обладающей «общим богатством», на часть которого имеет право каждый субъект, если он не поражен в правах, т. е. не ликвидирован как субъект. «За время притеснений и гонений (насильственные выселения и консолидация) идет тенденция... к утрачиванию самого понятия о **праве народа** на существование **в качестве равноправного** этноса» [ДВ, 2002, № 9–10]. До второй четверти XX в. субъектами социального и политического пространства Дагестана «этносы» не являлись (существовали моноэтничные «вольные» общества, хотя большинство было полиэтничными, но принципы их структурного оформления и функционирования были отличными от таковых у «этносов»), а когда такая роль была отведена «народам»/»этносам» (что произошло в советский период), то каждый смел надеяться на равноправное активное соучастие в таком пространстве, для начала получив собственного

представителя в высших органах власти (в Государственном Совете Республики Дагестан представлены 12 конституционно признанных народов)[12].

Это касается актуализации в новейшее время этнической составляющей трансформации идентичностей в местных условиях. Однако коллективные идентичности ныне могут конструироваться и по иному принципу, что продемонстрировали малые народы, проживающие в Цумадинском районе, когда считанные единицы из их представителей заявили о себе как об «этносах», а остальные как аварцы, и на этом основании, действительно, как пишет В. О. Бобровников, резонно считать, что значительная их часть имела в виду бóльшую значимость религиозной идентичности по сравнению с этнической. Подобная идентичность в известном отношении была протестной, подразумевавшей восстановление (или опять-таки конструирование) мусульманской идентичности, когда это стало возможным после десятилетий воинствующего атеизма, но проявилась она после того как национальные движения (не без помощи государственных структур, для которых они явились оппозицией) оказались ослабленными[13]. Религия в условиях распада прежних идентичностей часто становится формой групповой защиты и солидарности. Однако и здесь можно усмотреть намек если не на претензию на соучастие в распределении неких благ, то на особое место в общем пространстве. «Кровно-родственная» принадлежность главы ваххабитов Дагестана Багаутдина-хаджи и первого амира астраханских ваххабитов Айуба (он из багулальского селения Кванада) к цумадинцам (т. е. к жителям Цумадинского района), а также захват власти в Духовном управлении мусульман Дагестана представителями одной из аварских этнопартий стали хорошим политическим фоном и предпосылкой для соответствующей самоидентификации большинства представителей этнических образований (малых народов) указанного района. Не так ли и в первой четверти XIX столетия (накануне и в начальный период Кавказской войны) в условиях кризиса общества и благодаря чрезвычайной активности выдающихся персон корректировались идентичности?

Впрочем, из приведенного факта и сравнения не следует, что в этом или каком-то другом районе наблюдается или в скором времени неизбежно произойдет «радикализация ислама», а его население будет организовываться по образу и подобию «чистых» мусульманских общин. Религиозная ситуация (или шире – умонастроения населения) в Дагестане в настоящее время не отли-

---

[12] Подробнее см.: *Карпов Ю. Ю.* Многоэтничное социальное пространство Дагестана: от прошлого к настоящему // Многоэтничные сообщества в условиях трансформаций: опыт Дагестана. М., 2005.

[13] *Ибрагимов М.-Р. А.* Этноконфессиональная ситуация в постсоветском Дагестане // Историческая этнография. Вып. 2: Динамика этнической культуры народов России. Сб. статей памяти профессора А. В. Гадло / Отв. ред. В. А. Козьмин. СПб., 2004. С. 64.

чается стабильностью и отражает состояние зыбкого безвременья, отчасти напоминающего ситуацию первых десятилетий XIX в. Она является следствием кризисного состояния общества – местного дагестанского и общероссийского – когда вектор умонастроений может склониться в одну или другую сторону, и тогда общественно-политические процессы могут приобрести изрядный динамизм.

Идентичности в Западном Дагестане, как и в других его частях, изменяются, но этот процесс не имеет однозначного вектора. При этом вполне очевидно, что народы, пусть и малые, имеют место быть ныне, при всей неоднозначности своих идентичностей. Впрочем, до половины и больше представителей малых народов ныне дисперстно проживают в городах и поселках равнинной зоны. Какова будет судьба их идентичностей в близкой перспективе и что им даст восстановление статуса народа своей «родовой группы» в новом формате, если такое произойдет? Это открытые вопросы.

В. А. Дмитриев

ГОРСКИЕ ЕВРЕИ – ЧАСТЬ РЕГИОНАЛЬНОГО ПЕЙЗАЖА КАВКАЗА

Горские евреи сложились как этническая общность на территории Дагестана и северного Азербайджана. Имеющиеся версии об их происхождении могут быть сведены к двум:

– горские евреи являются потомками древних евреев, переселенных сначала в юго-западный Иран и позднее в V–VI вв. н. э. на Восточный Кавказ;

– горские евреи – это потомки ираноязычного населения Кавказа, обращенного в иудаизм во времена Хазарского каганата VIII–X вв.

Бытовым языком горских евреев является северокавказский диалект татского языка иранской подгруппы западно-иранских языков индоевропейской языковой семьи.

В начале этнографического изучения горских евреев в конце XVIII – начале XX вв. в позитивистском ключе признавалось их культурно-религиозное

© В. А. Дмитриев, 2008

своеобразие[1]. Создатели первых системных описаний горско-еврейской этнографии вывели в них на первый план архаику жизни как синтез обычаев древних еврейских предков и влияний со стороны окружающего мусульманского населения[2]. В начале XX в. в результате исследований, проводившихся в рамках развернувшихся физико-антропологических изысканий на Кавказе, было сказано о метисации горских евреев и окрестного населения[3]. Академическая наука в лице В. Ф. Миллера высказалась в пользу оценки общности и культуры горских евреев как одного из следствий смешения на Восточном Кавказе иранской, семитской и тюркской традиций[4]. Происхождение языка горских евреев связывают с территорией Сасанидского Ирана и современные ученые[5].

В процессе национально-государственного строительства советской власти на Восточном Кавказе концептуально по-разному стали рассматриваться горские евреи Дагестана и Азербайджана. Был утвержден тезис Б. В. Миллера о ираноязычном восточнокавказском этносе таты, состоявшем из иудаистов, мусульман и приверженцев армянской церкви[6]. В начальный период советского национального строительства религиозный фактор рассматривался, как требующий преодоления негативный пережиток прошлого[7], по его окончании – как объективный, но не главный бытовой признак[8]. Территориальная привязка к автономной республике и языковая близость ираноязычных народов при-

---

[1] *Мурзаханов Ю. И.* 1) Горские евреи: Аннот. библиогр. указатель. Ч. I. XVIII – начало XX в. М., 1994; 2) Очерк истории этнографического изучения горских евреев. XVIII – начало XX в. М., 1994.

[2] *Черный И.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 3, отд. 1. С. 1–44;. *Немирович-Данченко В. И.* Воинствующий Израиль. (Неделя у дагестанских евреев.) СПб., 1880; *Анисимов И. Ш.* Кавказские евреи-горцы // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М., 1888. Вып. 3. С. 171–332; *Коллекции* РЭМ по культуре горских евреев А. А. Миллера (№ 1735) и К. З. Кавторадзе (№ 3704).

[3] *Курдов К. М.* 1) К антропологии лезгин. Кюринцы // Рус. антропол. журн. М., 1901. № 3–4. Кн.VII–VIII. С. 175–176; 2) Горские евреи Дагестана // Рус. антропол. журн. М., 1905. № 3–4. Кн. XXIII–XXIV. С. 57–87; 3) Горские евреи Шемахинского уезда Бакинской губернии // Рус. антропол. журн. М., 1912. № 2–3. Кн. XXX–XXXI. С. 87–99.

[4] *Миллер В. Ф.* 1) О происхождении и языке кавказских евреев // Труды седьмого археол. съезда в Ярославле, 1887. М., 1892. Т. 3. С. 74–75; 2) О происхождении кавказских евреев // Труды Восточной Комиссии Импер. Моск. археол. об-ва. М., 1889. Т. 1, вып. 1, протоколы. С. 16–17; 3) Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты и словарь. СПб., 1892.

[5] *Грюнберг А. Л.* О месте татского среди иранских языков // Вопросы языкознания. 1961. № 1; *Оранский И. М.* Иранские языки в историческом освещении. М., 1979. С. 37–38.

[6] *Миллер Б. Вс.* Таты, их расселение и говоры (материалы и вопросы). Баку, 1929.

[7] *Бенеаминов И.* Религия горских евреев // Антирелигиозник. 1923. № 1. С. 30.

[8] *Магомедов Р. М.* К вопросу о татах // Татский фольклор / Отв. ред. М. О. Косвен, Х.-М. О. Хамаев. М., 1994. С. 157.

знавались определяющими факторами этнической идентичности. Программное значение имела разработка Миши Ихиловым[9] такого взгляда на культуру горских евреев – компонента татской народности, которая фиксировала горских евреев несамостоятельным элементом дагестанской историко-этнографической области.

В постсоветское время, хоть и не полностью, состоялось восстановление представления об идентичности горских евреев независимо от республиканских и государственных границ, было признано структурообразующее значение религиозного фактора в вопросах этногенеза, при этом направление национальной истории сменило региональную историю[10]. Наиболее значимые исследования стали проводиться в области этногенеза[11].

Обращение к историографии вопроса позволяет предположить, что акценты в употреблении этнических дефиниций горских евреев зависели от господствующих идеологических установок в подходе к изучению темы[12].

К ранним источникам, в которых содержатся сведения о евреях Восточного Кавказа, относится так называемый Иерусалимский Талмуд, сочинения «История Армении» Фавстоза Бузанда, «История агван» Моиссея Каганкатваци[13]. Присутствие еврейского населения на Северо-Восточном Кавказе, равнинных землях современных Дагестана, Чечни, нижнего Поволжья, является фактором раннего образования государства в кавказско-тюрско-угорско-славянском пограничье VIII–X вв., где существовало Хазарское царство, в котором иудаизм длительное время был религией правящей тюркской прослойки[14].

О евреях Восточного Кавказа содержатся упоминания в арабских хрониках, записках европейских послов к монгольским властителям. Авторы, оставившие сведения о кавказских народах накануне их вхождения в сферу политического господства России XVII–XVIII вв., – немецкий дипломат А. Олеарий,

---

[9] *Ихилов М. И.* 1) Горские евреи: Автореф. дис. на соискание учен. степени канд. ист. наук. М., 1949; 2) Большая семья и патронимия у горских евреев // Сов. этнография. 1950. № 1; 3) Горские евреи // Народы Дагестана. М., 1955.

[10] См.: Материалы Международного научного симпозиума «Горские евреи Кавказа», проводившегося в 2001 г. в г. Кубе. Баку, 2002.

[11] *Семенов И. Г.* 1) Кавказские таты и горские евреи. Казань, 1992; 2) История стран и народов Западного Прикаспия (1-е тысячелетие новой эры). Казань, 1994; 3) О происхождении горских евреев. М., 1997.

[12] *Golubov S. L.* Are They Jews or Asians. Cautionary Tales of Mounting Jewish Ethnography // Slavic Rew. 2004. Vol. 63, N 1. P. 113–140.

[13] *Горские* евреи. История, этнография, культура / Сост. и ред. В. А. Дымшиц. М., 1999. С. 32.

[14] *Коковцев П.* Хазаро-еврейская переписка в X в. Л., 1932; *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербента. М., 1963; *Плетнева С. А.* Хазары. М., 1986; *Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990; *Голб Н., Прицак О.* Хазаро-еврейские документы X в. М., 1977; *Петрухин В. Я., Раевский Д. С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 1998. С. 198–217.

голландский путешественник Н. Витзен, офицер петровской армии И. Гербер, – также упоминают горских евреев[15].

Семейные предания, сельские хроники, археолого-эпиграфические памятники в виде сохранившихся средневековых могильных памятников позволяют говорить о широком присутствии еврейского населения в горах Дагестана и северного Азербайджана, что позволяет отнести их к старожильческому населению Восточного Кавказа. Исторически поселения горских евреев занимали климатически благоприятную зону на стыке равнины и предгорий.

В целом их присутствие соответствовало основному принципу социальной организации в регионе – сосуществованию семейных и территориальных общин, каждая из которых является главной в образовании определяющих принципов быта и общественного поведения. Этнические связи служили в этом отношении менее мощным фактором[16]. В течение всей истории Кавказа, и не только Восточного, семейные общины евреев кавказских гор были частью местной этнополитической иерархии, в которой они не могли занять ведущего положения в силу их положения как клиентуры феодальных или патриархально-крестьянских общин. Важнейшим обстоятельством была религиозно-бытовая (и долгое время языковая) замкнутость еврейских семейных общин, имевшая большую значимость, чем в среднем закрытость общины горцев Кавказа. Данное обстоятельство блокировало возможности вертикальной мобильности в системе местных общин, но конфессиональное единство сближало евреев разных сообществ, превращая их в региональный этнос, представленный к началу Нового времени двумя субобщностями – горскими и грузинскими евреями. Каждая из них была обязана своим существованием транспортной системе Кавказа в ее евразийских связях, выходящих в Северное Предкавказье. Анатолийские земли были подключены к Предкавказью или морским путем через Западную Грузию, или сухопутным путем через Восточную Грузию; на этих линиях находились самые значительные еврейские поселки Кутаиси, Они, Ахалциха, Тбилиси, Цхинвала. Иран и Предкавказье были связаны самой результативной магистралью Кавказа, проходившей вдоль Каспийского моря. В этой части региона в системе кавказской ветви Великого Шелкового пути еврейским общинам принадлежала большая роль в межобщинном обеспечении движении продукта: в условиях вертикальной зональности Восточного Кавказа они выступали посредниками в обмене между скотоводами высокогорья и садоводами равнин, между семейной крестьянской общиной в горах и ремесленно-феодальным городом в прибрежной части или центром ремесленного производства в предгорьях, между замкнутым и аскетическим

[15] *Мурзаханов Ю. И.* 1) Горские евреи. С. 3–5, 13, 33; 2) Очерк истории этнографического изучения горских евреев... С. 8–16.

[16] *Арутюнов С. А.* Культуры, традиции и их развитие и взаимодействие. Lewingston; Queenston; Lampeter, 2001.

миром патриархальной семьи и городским рынком. В истории Восточного Кавказа местом, где проживали еврейские семьи, были либо селения в предгорьях на границе высокогорья и равнины[17], либо гетерогенные кварталы при феодальном городе (7 легендарных селений на окраине раннесредневекового Дербента[18] или реально наблюдаемая этнографами и состоящая из нескольких кварталов Еврейская слобода при г. Кубе и пр.[19]). Посредничество не сводилось к обменно-торговым операциям. Горские евреи участвовали в сельскохозяйственном производстве товарного характера (зерно, бобовые, овощи и садовые культуры), в обработке растительной продукции (виноделие), ремесле (кожевничество, некоторые виды керамического производства). Общая система расселения была дисперсной в максимальном выражении этого термина.

В начале XVII – второй половине XVIII вв. произошло новое оформление базовой части ареала расселения горских евреев, который оценивается в рамках этнографического подхода как их этническая территория Нового времени. Можно говорить о двух очагах этого ареала. Северный образовался при поселках кумыкских князей на равнине между реками Сулак и Терек под давлением войск иранских правителей и местных князей. Существует упоминание о появлении еврейского населения при княжестве Эндери около 1618 г.[20] Южный очаг можно назвать ядром расселения горских евреев. Оно совпадает с территорией Кубинского ханства Фатали-хана (1758–1789) и его преемника Шейх-Али-хана (1789–1808), охватывавшего земли южного Дагестана и почти всей территории современной Республики Азербайджан. Положение евреев в Кубинском ханстве, где был принят ряд мер, улучшивших их положение, было более благоприятным, чем в кумыкских княжествах.

Произошедшие в XIX – начале XX вв. события в очередной раз изменили систему расселения горских евреев. Завоевание Россией Кавказа и ответное сопротивление горцев-мусульман, называемые вместе Кавказской войной, были начальной причиной изменений. Мусульманская реакция была основой нового всплеска гонений на евреев и разрушений их домов. Для уцелевших спасением было переселение к русским крепостям и кавказским городам, в которых стояли гарнизоны русских войск. Для северного очага это движение вылилось в образование еврейских поселков при формирующихся городах Буйнакске, Грозном, Нальчике и др. В южном очаге заново формируется об-

---

[17] *Комаров А. В.* Народонаселение Дагестанской области // Зап. Кавказ. отд. Импер. Русск. геогр. об-ва. Тифлис, 1873. Кн. VIII. С. 25; *Ибрагимов М.-Р. А.* Горские евреи // Народы Дагестана. М., 2002. С. 528.

[18] *Караулов Н. А.* Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане // Сборник материалов для описания местностей и племен на Кавказе. Тифлис, 1902.

[19] *Миллер Б. Вс.* Таты, их расселение и говоры... С. 20.

[20] *Черный И.* Горские евреи Терской области // Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878. С. 309–310.

щина в Дербенте, увеличивается и по-новому структурируется община в Кубе, эти поселения становятся ведущими и самыми населенными центрами культуры горских евреев на Кавказе. Превращение евреев в преимущественно городское сословие, как и общие изменения социально-экономических отношений и бытовых норм на Кавказе в результате присоединения к России, изменило и общественную роль евреев в регионе. В числе занятий горских евреев на лидирующее место выходит торговля, преимущественно мелочная и на небольшие расстояния, как в других местах Кавказа, но не только. В руках еврейских купцов остались торговые связи с турецкими мануфактурными производствами. Сходным образом дело обстояло в Грузии, где не было военных нападений мусульман на еврейские селения.

Положение горских евреев как регионального дисперсного этноса упрочилось после присоединения Кавказа к России. Причин этому было несколько. Во-первых, российская администрация на Кавказе после соответствующих колебаний создала условия для расселения горских евреев. Указ от 30 июля 1825 г. об исключении из черты оседлости Астраханской и Кавказской областей трактовал горских евреев вместе с ашкеназами как надлежащих выселению в черту оседлости. Кавказ не был упомянут в «Положении о евреях» 1835 г., определившем так называемую «черту оседлости», в 1886 г. на горских евреев, как и на другие кавказские народности, была распространена воинская повинность; **в 1888 г. горские евреи** стали пользоваться теми же правами, что и горцы-мусульмане, подчиняясь военно-народному управлению; с 1914 г. на горских евреев перестала распространяться «процентная норма», ограничивавшая прием евреев в учебные заведения. В итоге на региональном уровне Кавказского Наместничества было принято решение, признававшее горских евреев особой иудаистической группой, на которую не распространялись ограничения черты оседлости. На позицию администрации оказало большое влияние лояльное поведение горских евреев в годы Кавказской войны и волнений 1905–1907 гг. Вероятно, свою роль сыграли и обращения горских евреев, в которых обосновывалось их культурно-религиозное своеобразие. Во-вторых, горские евреи, будучи частью мусульманского мира Кавказа и имея соответствующий опыт, смогли расселиться и среди мусульманского населения Северо-Западного Кавказа. Первоначально огибая земли христианского Кавказа, со временем они стали переселяться и туда. И. Пульнер в своих наблюдениях за жизнью еврейской общины Кутаиси в 1920 г. отметил появление в Западной Грузии горских евреев, указав на их гораздо более сельский облик, чем у местных евреев, а также на то, что они сразу монополизировали торговлю шерстью и промысел обработки кожи[21].

[21] *Пульнер И.* Заметки о Кутаисской синагоге // Архив Рос. этнограф. музея. Ф. 9, оп. 1, д. 6, л. 2.

В начале XIX в. география расселения горских евреев была связана с предгорьями Северного и Восточного Кавказа, от Кубани до Куры, называются 46 еврейских населенных пунктов и 15 селений, где несколько еврейских семейств составляли вкрапления в мусульманскую массу. Единицы эпизодически или относительно долгое время жили во многих селениях, включая высокогорье Приэльбрусья со всех его сторон.

В переписи 1897 г. было учтено около 31 тыс. горских евреев, из них около 20 тыс. жили в Грозном, Дербенте, Кубе, остальные в горных селениях: в Дагестане (Дагестанской области) их число составляло 5,5 тыс. человек, на Северном Кавказе (в Терской области) – 1,4 тыс., в Азербайджане (в Бакинской и Елизаветпольской губерниях) – 5,2 тыс. В 1926 г. горских евреев насчитывалось 25 866 человек. На Северном Кавказе проживали 15,5%, в Дагестане – 44,8%, в Азербайджане – 39,7%, в сельской местности Кавказа – около 16%[22].

С конца XIX в. обозначился процесс уменьшения числа имевшихся населенных пунктов. Его вехами были постоянное переселение из сельской местности в города, разрушение сел в Гражданскую и Вторую мировую войны, направляемое советской властью в 1920–1930 гг. переселенческое движение (в Крым, на Дальний Восток и пр.), выезд в Израиль в последней четверти XX в. и деструктивные явления, связанные с распадом СССР и ростом националистических движений на Кавказе, включая войну в Чечне, что, в частности, привело к исчезновению еврейской общины г. Грозного.

Тем не менее сохраняется в общих очертаниях ареал расселения горских евреев на Восточном и Северном Кавказе. По сведениям руководителей религиозных общин, в настоящее время на территории Азербайджана проживают чуть более 16 тыс. евреев, в том числе горских евреев – более 11 тыс. человек, из них в Баку – более 6 тыс., в Кубе – 3,6 тыс., в остальных районах Азербайджана – 1,3 тыс.; грузинских евреев – около 700 человек. Главным еврейским населенным пунктом Азербайджана и всего Кавказа является Еврейская слобода г. Куба. Предание утверждает, что с момента утверждения слободы в XVIII в. под властью кубинских ханов в ней насчитывалось 11 кварталов, в каждом из которых имелась собственная синагога. К настоящему времени сохранились здания семи синагог, функционируют две, одна из них как общественный центр. Население делится на пять групп: Кулкат (Гил-Готи), Кусары, Гарчаи-Готаи (Мизрахи), Чапкени (Шавкани) и Гиляки. О значении Еврейской слободы Кубы в мире Восточного Кавказа свидетельствует как продолжающееся переселение горских евреев в Кубу, так и то, что на траурный праздник 9 Ава сюда приезжают из зарубежа горские евреи, чтобы посетить могилы близких и совершить необходимые обряды.

---

[22] *Горские* евреи. История, этнография, культура. С. 153.

Еврейская слобода г. Куба является развивающимся населенным пунктом, пережившим в 1990-х годах культурно-экономический подъем. 11 октября 2001 г. при участии большого количества приезжих из разных стран была торжественно открыта отреставрированная двухэтажная синагога в бывшем квартале Кусары. При ней действуют школа-иешива, центр преподавания общеобразовательных и культурных программ для молодежи Еврейской слободы. Ранее была построена миква, приведено в порядок кладбище. В школе поселка ведется преподавание иврита как второго иностранного языка.

Развивающимися центрами расселения горских евреев являются Еврейский квартал в Баку и так называемая Еврейская колонка в Нальчике.

В Баку в начале XIX в. проживали 26 горских евреев, в 1959 г. – около 13 тыс. горских и грузинских евреев при общей численности евреев в городе 29 716 человек[23]. На 1984 г. было около 30 тыс. горских евреев в Баку. Затем массовая иммиграция еврейского населения из Азербайджана привела к изменению соотношения кавказских и европейских евреев в пользу первых.

Еврейская община Нальчика была основана выходцами из Хасавьюрта, Эндери и других около 250 лет назад. В 1897 г. население Еврейской колонки составляло около 1 тыс. человек, в середине 1980 г. – около 12 тыс. Община горских евреев Нальчика почти не пострадала в годы Второй мировой войны, но уменьшилась в 1990 г. по причине острой социальной нестабильности на Северном Кавказе, стимулировавшей массовый выезд евреев в Израиль и города России.

В 1990 г. уменьшились численность и значение еврейских поселений в г. Дербенте (с 1835 по 1897 г. еврейское население Дербента выросло с 472 до 2190 человек, в 1920 г. оно составило около 7 тыс., к середине 1980-х годов достигло 15 тыс., но сократилось к 2000 г. до 5 тыс. человек), Махачкале, Буйнакске, Хасав-Юрте, Варташена (из стабильно постоянного двухтысячного числа горских евреев осталось к середине 1990-х годов около 300 человек).

Кроме указанных общин, на Восточном Кавказе сохранились еще несколько сельских поселений. К ним относятся Аглаби, Хошмамзел, Мамрач, Ханчел-Кала, Нюгди (Мюшгюр), а также небольшая община Маджалис. Имеются еще незначительные по численности городские общины в Каспийске, Кизляре, Чирюрте, Моздоке, Ставрополе, Пятигорске, Владикавказе.

В настоящее время сложно говорить об оригинальной специфике производственной деятельности горских евреев, учитывая их урбанистический образ жизни и тенденции развития региональной экономики. Несомненно, что относительно высокий образовательный ценз позволяет горским евреям чаще обращаться к профессиям продавца, юриста, преподавателя и т. п. Особый расцвет торгового дела евреев Кубы постсоветского времени связан с участием

[23] Там же. С. 163.

мужчин в дальней торговой деятельности на линии Китай–Казахстан–Россия–Турция по продаже китайских товаров в российские города. Увеличение значения Кубы среди современных поселений горских евреев связано и с тем, что жители Еврейской слободы по сложившейся традиции отдают предпочтение не религиозному образованию, а торговой деятельности. Это видно по достаточно равнодушному отношению к работе воскресной еврейской школы[24].

Ретроспективно региональная трудовая специфика представляется явственной. До начала XX в. преобладало участие в торгово-обменных операциях на стыке природно-хозяйственных зон Восточного Кавказа, зафиксировано для окрестностей Кубы батрачество горских евреев в период жатвы зерновых и уборки фруктов. Особо в мусульманском окружении было отмечено занятие горскими евреями виноделием. В селе Мюгри (Азербайджан) мужчины делали шелкомотальные станки для кустарного изготовления нитей. Есть сведения об том, что женщины занимались выделкой глиняных хлебных печей. Позднее заметное их число работало в кустарных ковровых артелях, а мужчины в кожевенных и сапожных мастерских. Примечательно, что призывы советской власти в 1920–1930-е годы к организации земледельческих еврейских колхозов вызывали самый живой отклик как раз в среде горских евреев. Нельзя не отметить и повышенную общественно-политическую деятельность горских евреев в советском Дагестане.

Заметной региональной спецификой отличался восточно-кавказский иудаизм.

История кавказских евреев показывает, что они существовали в двойном измерении как часть мировой еврейской цивилизации, веками не соприкасаясь с ее другими этническими компонентами, и как старожильческий кавказский народ, впитавший множество местных обычаев и представлений, но народ все-таки особый, веками живущий не только по кавказским законам. Возможно, близки к истине, хотя неправомерно категоричны, те, кто предлагает выделить две модели еврейства: израильскую и дагестанскую, видя в израильской иудаизм в центре общественного устройства, а в дагестанской (шире кавказской, и включая бухарских евреев и иудаистов Крыма и всех так называемых восточных евреев) – на равноценной позиции с местными верованиями[25]. Вера имела по обычаю домашний, семейный характер, выработанный более по местной модели способ религиозного общения через ортопраксию оставлял ортодоксию на периферии бытового существования. Домашний народный иудаизм, каким он всегда был на Кавказе, имел много каналов для усвоения мест-

[24] Там же. С. 160.

[25] *Путь* Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность: Материалы VII молодежной науч. конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Сер. «Symposium». Вып. 33. СПб., 2004. С. 36–39.

ных культовых действий, которые не противоречили основным постулатам веры. Вместе с тем при повышенном значении главы семьи как духовного авторитета бытовая вера не столь зависела от лиц, обличенных духовным званием. Отмечается малая активность в посещении синагоги в настоящее время. Синагога в какой-то степени восстановила свое значение центра не только культовой, но и общественной жизни там, где еврейское население не сокращается, не бедствует и относительно положительно оценивает обстоятельства своей жизни. На настоящее время была произведена реконструкция двух синагог в Кубе, построена синагога в Нальчике.

С одной стороны, в 1990–2000-е годы, «благодаря шалиахам из Израиля, улучшилось положение в синагогах»[26] (имеются в виду организация богослужения и укрепление связей внутри религиозной общины), синагоги превращаются в религиозно-культурные центры с различными функциями, но с другой – сохраняется и укрепляется их роль как мест осуществления ортопраксии. В субботу здесь молятся, как правило, старики, молодежь синагогу посещает в праздники, на храмовой территории исполняются главные моменты жизненного цикла – обрезание, обряд совершеннолетия – бар-мицва, свадьба, многие приходят для исполнения молитвы по умершим – кадиш, но самым частым действием является кошерный забой птицы, составляющей основу праздничной и ритуальной пищи[27]. Двор около синагоги на Восточном Кавказе имел значение места сбора мужчин молодых и зрелых возрастов, взяв на себя функции мужского дома. Также в качестве мужского дома у мусульман используется мечеть, к которой еще в конце XIX в. произошло перемещение такого значения от фамильных святилищ. Косвенным свидетельством продолжения существования такого отношения к синагоге является отсутствие в ней и после последних реконструкций женской галереи. Если женщины приходят в синагогу, что не является нормой, они размещаются в прихожей.

Традиционным и локально-специфичным для горских евреев было совмещение в одном лице, именуемым гахамом, функций раввина, шойхета (резника), моэля (лица, выполняющего обрезание), меламеда и газана (кантора), при выделении функции резника[28]. В городах раввины в большей степени исполняли функции знатоков Закона и носителей религиозной учености.

Ни интерьер синагоги, ни обрядовая утварь не претерпели к настоящему времени какие-либо существенные изменения. На примере синагоги Кубы можно отметить, что основная утварь, указки (кульмос) и римоним, являются вкладными дарами в поминовение умерших родственников, накапливающимися в

---

[26] *Горские* евреи. История, этнография, культура. С. 216.

[27] Там же. С. 216–219.

[28] *Черный И.* Горские евреи. С. 13; *Анисимов И. Ш.* Кавказские евреи-горцы. С. 230; *Горские* евреи. История, этнография, культура. С. 207.

храме, большинство из них относятся по изготовлению к первой половине XX в. К дарам относятся и ковры, составляющие значительную часть убранства интерьера. Встречаются старые ручные ковры, но большинство их артельной и фабричной работы, сделанные относительно недавно.

Признаком локальной избирательности служит наличие местных названий для праздников религиозного календаря: Песах – Нисону, Пурим – Гомону, Шавуот – Асальта, Рош а-Шана – Рушо-шуне, Гошана Рабо – Араво, Тиша бе-Ав – Сорони, праздник совершеннолетия бар-мицва – Тефелин.

В ритуалах праздников есть элемент местной специфики. На Песах большое значение придается ритуалам кошерного очищения жилища, посуды и хлеба, подготовке и проведения пасхального ужина – Седера, ритуалам, связанным с празднованием начала весны. Однако горскими евреями отмечается еще и традиционный для всего южного Дагестана и Азербайджана, а также для всей зоны распространения иранских влияний новогодний праздник Науруз, приуроченный к дням весеннего равноденствия. В Кубе Песах и Науруз сейчас считаются главными весенними праздниками. Их объединяет еще одна черта, также относящаяся к заимствованиям из восточнокавказско-иранской среды, – возжигание костров. Костры зажигались и на Араво.

В части праздников отчетливо просматривается распространенное у кавказских народов почитание предков. В Шавуот обычным действием является посещение семей, у которых есть умершие в прошедшем году родственники, религиозный смысл его практически забыт. День 9-го Ава отводится для посещения могил родителей и их поминовения, и только в последние годы празднику возвращается смысл траурного воспоминания о разрушении храма. Сохраняется и относимая ко времени праздника легенда о священном превращении матери семи сыновей Мирьям в птицу, в сюжете которой соединились талмудическая легенда о страдании за веру и кавказский культ женщины-матери, покровительницы всех матерей[29]. В честь родителей, а также всех домочадцев возжигаются свечи на Йом-Кипур, праздник Судного дня, который очень популярен. В числе бытовых ритуалов праздника в Кубе существует обряд гадания, состоявший во вращении петуха над головой мужчины и курицы – над женщиной. Одной из особенностей прадника Рош а-Шана, начало Нового года, которую в первую очередь называют жители Кубы, является правило обряжаться в новые одежды, а среди религиозных обрядов – ритуал трубления в рог – Шофар. Этот праздник очень популярен, что является чертой, присущей проявлению обыденного пласта сознания в большинстве религиозных систем и в современной праздничной культуре.

Современная особенность праздника Суккот – устройство ритуального шалаша не в отдельных дворах, а во дворе синагоги. В Кубе во дворе синагоги

[29] *Горские* евреи. История, этнография, культура. С. 228.

для этой цели существует специальная беседка, каркас которой украшается сверху ветками, а изнутри коврами. В последний день Суккота устраивался девический праздник, на котором появлялись юноши для участия в словесно-песенном состязании, бывшем частью гаданий о судьбе человека в течение наступившего года. Угощение, которое приносили юноши, должно быть собрано похищением, как собиралась еда для собраний молодых мужчин в старом Дагестане. Вновь обрел популярность самый веселый праздник Пурим – дни карнавала и прощения обид.

До недавнего времени исследователи отмечали почти полное забвение среди горских евреев праздника Ханука. Полевые данные на этот счет несут разночтения. Так, жители Еврейской слободы Кубы не считали его в прошлом популярным, но члены общины соседнего Хачмаса, на настоящее время исчезающей, называли в числе ведущих.

Обязательным для верующих ритуалом является субботний праздник Шаббат, объединяющий календарные праздники и обряды семейного цикла.

Можно также выделить элементы иудейской ортопраксии, совпадавшие с признаками общего пласта праздничной культуры Восточного Кавказа, как, например, весной зажигание костров, встречи компаний юношей и девушек, игры с цветами и растениями. Обычно такие ритуалы рассматриваются как признаки сложившегося в результате многовекового межкультурного взаимодействия религиозного синкретизма. Так, горские евреи в Дагестане отмечают и особый локальный праздник «Шагме весал» – «весенний костер». Синкретизм особо заметен в празднике «Туби шват» – «Новый год деревьев», имеющий аналоги и у многих народов Кавказа в виде ритуалов сугубо местного происхождения, но и соответствующий библейскому завету – «когда войдете в страну, сохраняйте в ней плодоносные деревья».

Проведенные нами наблюдения в Кубе показали широкое бытование амулетов в современной культуре слободы, что также отражает местную региональную специфику. Среди молодых мужчин особо популярны золотые шейные цепочки с подвеской в виде кружка, в который вписана шестиконечная звезда, в одном случае было понятно, что их носили участники группы, совершавшей дальние торговые поездки, собравшиеся для дружеской пирушки. Мужчины средних возрастов могут позволить себе появиться в галстуках кустарной работы с изображением шестиугольных звезд[30]. Так же, как в мусульманских селениях с 1990 г. множество мальчиков дошкольного возраста стали снабжать висевшими на шее треугольными кожаными мешочками, еврейским детям в Кубе на одежду прикрепляли матерчатые треугольники с зашитыми

[30] Примечательно, что такие же подвески и галстуки можно было увидеть на мужчинах в одном из районов бельгийского города Антверпена, где обосновались грузинские евреи.

внутри пряностями, имевшими семь подвесок. Обязательной чертой каждого еврейского дома является мезуза на дверном косяке.

Весь комплекс черт культуры евреев Кавказа, включая культуру горских евреев, является предметом сложных научных дискуссий и различного научного дискурса. Относительно последнего на настоящее время можно говорить об:

1) унаследованном от советской эпохи представлении о горских евреях как части поликонфессионального татского этноса (таты-мусульмане, таты-иудаисты, таты-христиане);

2) признании горских евреев самостоятельным этносом, имеющим собственный этноним: эндоэтноним *джуур* (мн. ч. *джууру, джууръо, жугьургьо*); экзоэтнонимы – в Дагестане *даг-джухуд, джиклилер, джики*, в Кабарлино-Балкарии – *татуаджикли чуут, ибирли татуаджик, джут, джухуд*;

3) выделении такой своеобразной этнической идентичности как татов-иудаистов, признаком которой выступает синкретизм иудаизма и традиционно-кавказских языческих обычаев[31]. Авторами данного взгляда приводится чрезвычайно убедительный аргумент (вытеснение в погребальном ритуале иудейской заупокойной молитвы Кадиш ритуалом защиты от духов пожирателей сыновей умершего мужчины) в пользу того, что культурная общность, объемлевшая культуру горских евреев, в начале XX в. имела языческую природу, и иудаизм был к ней приспособлен[32].

Кем себя горские евреи считали в конце XIX – начале XX вв. неизвестно, но ясно, что для конца XX в. обращение к нормам и обычаям иудаистского происхождения является инструментом самоопределения именно горских евреев. В целом этому благоприятствуют как внешне- и внутриполитические факторы, так и процессы смены установок бытовой крестьянской культуры формами идеологической организации общества.

В настоящее время существуют две приемлемые схемы атрибуции кавказских евреев: предложенная М. Членовым концепция еврейской цивилизации, в которой еврейская диаспора признается состоящей из приспособленных к местным условиям самостоятельных этносоциальных групп (ашкеназов, сефардов, кавказских, среднеазиатских и других евреев), и старая концепция признания локализованных в конкретном регионе групп евреев частью местной региональной общности. Каждая из этих концепций перестанет быть умозрительной схемой и обретет жизненную ценность только, если будет показано, в какую региональную структуру интегрируются евреи. В контексте данной статьи такой структурой признается кавказо-мусульманский мир.

---

[31] *Авшалумова Н. Х.* Языческие обычаи, обряды и праздники у татов-иудаистов Дагестана // Этнограф. обозрение. 1995. № 3. С. 101–107.

[32] *Анисимов И. Ш.* Кавказские евреи-горцы. С. 39–40; *Авшалумов Х.* Возмездие. М., 1978. С. 35; *Авшалумова Н. Х.* Языческие обычаи... С. 102–104.

И. В. Семенов

ЭТНОИСТОРИЯ ЛОКАЛЬНОГО СООБЩЕСТВА (ПО МАТЕРИАЛАМ СТАТИСТИКИ И ПОЛЕВЫМ ИССЛЕДОВАНИЯМ НА ПОЛУОСТРОВЕ КАНИН)

Полуостров Канин до настоящего времени остается одним из наименее изученных регионов Европейского Севера России. Во многом эта ситуация обусловлена его отдаленностью от крупных административных центров и практически круглогодичной труднодоступностью. Он расположен целиком за Северным Полярным кругом и разделяет Белое и Баренцево моря. Площадь полуострова составляет около 10,5 тыс. км^2, а его протяженность с севера на юг более 300 км. Территория Канинского полуострова входит в состав Ненецкого автономного округа и граничит с запада с Мезенским районом Архангельской области. Практически целиком пространство полуострова занимает Канинская тундра, переходящая на юго-востоке в Тиманскую тундру, которая и сменяется лесотундровой зоной на юго-западе в бассейнах рек Мезени и Пезы.

Точную границу между Канинской и Тиманской тундрами прочертить достаточно сложно. В 1920-е годы условное разделение проводили по р. Грабежной или р. Оме. Канинская тундра от этих рек простиралась на северо-запад, по побережью Чешской губы, а затем непосредственно по полуострову Канин. Тиманская тундра шла к северо-востоку до р. Индиги[1]. В настоящее время кочевое население Канинской тундры приписано к муниципальному образованию «Канинский сельсовет», административный центр которого располагается в пос. Несь (Ненецкий автономный округ).

Канинская тундра считается крайне западным районом массового расселения ненцев. Основными отраслями их хозяйства (как и ненцев других групп) являются оленеводство, охота и рыболовство[2]. Помимо ненцев в Канинской тундре в настоящее время проживают коми-ижемцы, появление которых здесь относится к последним десятилетиям XIX столетия. В структуре современных экономических и социальных связей важную роль играет также взаимодействие между кочевыми народами тундры (коми-ижемцы и ненцы) и оседлыми группами русского населения, проживающими в поселениях на побережье Белого моря (поселки Несь и Шойна, деревни Кия, Чижа и др.).

---

[1] *Сапрыгин Н., Синельников М.* Самоеды Канинской и Тиманской тундр (по материалам переписи 1925 г.) // Северное хозяйство. 1926. № 2–3. С. 62–63.

[2] *Хомич Л. В.* Одежда канинских ненцев // Одежда народов Сибири / Отв. ред. С. В. Иванов. Л., 1970. С. 100.

© И. В. Семенов, 2008

Несмотря на сложность этнического состава, в оленеводческой культуре сохранились элементы архаичной традиции, определяющие ее своеобразие. Это обусловливается тем, что на протяжении своей многовековой истории Канинская тундра оставалась в достаточной степени изолированной территорией – проникновение новых групп населения шло небольшими темпами, а пришлые группы включались в сложившуюся систему социально-экономических отношений и воспринимали многие элементы местной культурной традиции. Все это позволяет нам рассматривать оленеводов Канинской тундры как локальное сообщество.

Как отмечает Л. В. Хомич, несмотря на давние связи с русским населением, канинские ненцы сохранили до настоящего времени многие элементы своей национальной традиции. Их культура значительно отличается от культуры всех других групп ненцев (расселенных на восток вплоть до правобережья Енисея) и в связи с этим представляет значительный интерес. Канинские ненцы значительно отличаются от других групп тундровых ненцев в области языка, материальной и отчасти духовной культуры. Их говор отличается от говоров, положенных в основу литературного ненецкого языка (большеземельского и ямальского)[3].

О специфике языка канинских самоедов в 1920-е годы писал Лев Гейденрейх, хорошо знавший их культуру. Давая характеристику языку канинских самоедов, он отмечал его чрезвычайную бедность и простоту. Все предметы и понятия, заимствованные от более культурных соседей, главным образом русских, на самоедском языке не имеют своих названий. В то же время Л. Гейденрейх указывал на значительное отличие наречия канинских самоедов от тиманского говора, а еще более от большеземельского. Произношение некоторых слов имеет чисто местный канинский оттенок[4].

Культурными особенностями канинских ненцев считаются бытовавшие в прошлом кулемы для ловли песцов, лисиц и других лесных зверей; почитание черепа умершего шамана; значительная специфика в мужской и женской одеждах[5]. Л. В. Хомич объясняет своеобразие одежды канинских ненцев сохранением в их культуре элементов архаичной традиции, которое, в свою очередь, может свидетельствовать о том, что канинские ненцы – потомки одной из первых групп предков ненцев, заселивших тундру. Возможно, поэтому они (из всех тундровых ненцев) сохранили наибольшую близость к южно-самодийским народностям (особенности говора, одежды и т. д.)[6].

Первые описания полуострова Канин составлялись в XVIII–XIX вв. путешественниками, географами, чиновниками и миссионерами. В то время

[3] Там же. С. 101–102.

[4] *Гейденрейх Л.* Канинская тундра. Архангельск, 1930. С. 6.

[5] *Хомич Л. В.* Одежда канинских ненцев. С. 102.

[6] Там же. С. 119–121.

основным населением тундр считались самоеды – кочевой народ, получивший в XX в. новую этнонимику – ненцы.

Общие сведения о самоедах Архангельских тундр содержатся еще в записках академика XVIII в. И. И. Лепёхина, обследовавшего обширные территории Российского государства[7]. А уже в первой половине XIX в. в разные годы в тундрах Европейского Севера побывали В. Ислявин, М. А. Кастрен, А. Шренк. В их работах содержатся ставшие теперь классическими описания самоедской культурной традиции, их истории и языка[8].

Однако специальные исследования обитателей полуострова Канин начинаются только во второй половине XIX столетия. В 1849 г. на страницах журнала Министерства внутренних дел был опубликован очерк А. С. Савельева «Полуостров Канин», в котором содержались сведения и о его населении. Исследователь называет коренными обитателями полуострова самоедов, ведущих кочевой образ жизни. Они, по мнению автора, составляют отдельную группу – одно из трех главных «племен» (поколений) самоедов, называемых по месту их кочевий. Эта группа имеет в своем владении самую западную из всех тундр – Канинскую и их численность составляет 431 душу мужского пола[9].

В Этнографическом сборнике Императорского Русского географического общества за 1856 г. содержится пространный очерк, посвященный мезенским самоедам. В нем мы также находим сведения о группе канинских самоедов и пояснение происхождения их названия. Самоеды, кочующие в тундрах Мезенского уезда, получили от этих тундр и свои наименования; обитающие в Канинской тундре названы канинскими[10]. Практически впервые приводится численность канинских самоедов – в количестве 470 мужчин и 477 женщин, итого – 947 человек[11].

По данным, содержащимся в «Списке населенных мест Архангельской губернии 1861 г.», кочующих самоедов на Канинском полуострове и в тундре насчитывается 850 мужчин и 911 женщин. Всего в 202 чумах проживали 1761 самоед. Однако, очевидно, приведенные цифры объединяют не только кочевников Канинской, но и Тиманской тундры.

---

[7] *Лепёхин И. И.* Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъютанта Ивана Лепёхина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году: В 4 ч. СПб., 1795. Ч. 3, 4.

[8] *Ислявин В.* Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847; *Шренк А.* Путешествие к северо-востоку Европейской России чрез тундры самоедов к северным уральским горам, предпринятое по Высочайшему повелению в 1837 году. СПб., 1855; *Кастрен М. А.* Лапландия. Карелия. Россия. Тюмень, 1999.

[9] *Савельев А. С.* Полуостров Канин // Журн. Министерства внутренних дел. СПб., 1849. Ч. XXVII. С. 385–386.

[10] *Этнографический* сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. СПб., 1858. Вып. IV. С. 45.

[11] Там же. С. 26.

Важным этапом в изучении вопросов численности и этнического состава Канинской тундры стала Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. В Архангельской губернии ее подготовкой и проведением занимался Архангельский губернский статистический комитет с привлечением широкого круга чиновников и инициативных людей на местах. Образ жизни самоедов сильно отличался от образа жизни окружающих их соседей – русских и зырян, и они были признаны особой этнографической группой[12]. Это отразилось на характере проведения среди них переписи.

В государственном архиве Архангельской области сохранился «Посемейный список самоедов Канинской тундры 1895 г.», составленный от руки для нужд предстоявшей переписи[13]. По этому семейному списку насчитывается 299 душ мужского пола (из них 26 временно отсутствуют) и 301 душа женского пола. От общего числа малолетние дети (до 12-летнего возраста) составляли 79 душ. Всего мужчин – 194 души; с малолетними детьми – 273 души[14].

Самоедское население Мезенского уезда было выделено в специальный переписной участок[15]. Использовались переписные листы особой формы. В графе «Сословие, состояние или звание» указывалась этническая принадлежность (показательно присутствие указаний не только «самоедин», но и, например, «русская» в смешанных семьях, перешедших на оседлость или полуоседлость).

Результаты переписи 1897 г. несколько уменьшили численность самоедов Канинской тундры по сравнению с предварительным списком 1895 г. В 78 хозяйствах было зафиксировано 218 мужчин и 217 женщин, итого – 435 лиц, ведущих кочевой образ жизни (табл. 1). При этом 1 семья из Канинской тундры перешла на оседлость в село Несь (глава Ардеев Николай Иванович)[16].

Таблица 1. **Самоедское население Канинской тундры**[17]

Название села, деревни и т. п. оседложивущих	Всего наличного населения	
	Мужчины	Женщины
Оседложивущие в селе Несь в пределах тундры	4	4
Итого оседлых	4	4
Итого кочевых	218	217
Всего	222	221

[12] Архангельские губернские ведомости. 1896. № 76. С. 4.

[13] ГААО. Ф. 6, оп. 8, д. 168.

[14] ГААО. Ф. 6, оп. 8, д. 168. Л. 18 об.–19.

[15] Первичные материалы содержатся в деле «Первая всеобщая перепись. Мезенский уезд Архангельской губернии. Специальный участок по переписи кочевого и оседлого населения Канинской и Тиманской тундр. 1897 год» // ГААО. Ф. 6, оп. 19, д. 87. Л. 1–429.

[16] ГААО. Ф. 6, оп. 19, д. 87. Л. 9 об., 128–129 об.

[17] ГААО. Ф. 6, оп. 19, д. 87. Л. 6, 9 об.

Всего по переписи 1897 г. в Канинской тундре зафиксированы 79 хозяйств, общая численность которых составила 443 человека.

Специальный очерк, посвященный анализу данных Первой всеобщей переписи населения Российской империи по Канинской и Тиманской тундрам, был опубликован в «Памятной книжке Архангельской губернии на 1908 год». Помимо анализа демографических и основных социально-экономических показателей, в нем приведены сведения о родовой структуре самоедов. Население каждой тундры распадается на роды, последние, в свою очередь, – на отдельные семьи. Всего родов в Тиманской тундре – 12, в Канинской – 14. Из всех 26 родов 8 относятся к числу крупных (в состав которых входит 10 семей и более). Эти роды включают – в Тиманской тундре: Апицына – 33 семьи, Соболева – 18, Евсюгиных – 14, Белугина – 10 и Коскова – 16, в Канинской тундре: Артеева – 13, Бобрикова – 21, Канюкова – 6 семей. Остальные роды мелкие[18].

Согласно «Списку населенных мест Архангельской губернии к 1905 году», в Канинской тундре насчитывалось 100 чумов и проживали 502 самоеда (249 мужчин и 253 женщины).

В целом в конце XIX – начале XX вв. усиливается интерес научных кругов и общественности к аборигенным народам Севера. В том числе появляется все больше публикаций, посвященных описанию архангельских самоедов[19].

Политические и социально-экономические преобразования в стране с приходом Советской власти придали новую актуальность «самоедскому вопросу». Советское правительство предпринимает ряд статистических обследований северных территорий страны как на общегосударственном уровне, так и на региональном.

В рамках Всероссийской переписи населения 1920 г. было проведено статистическое обследование самоедов. В государственном архиве Архангельской области сохранились первичные материалы переписи – заполненные бланки описаний кочевого населения тундр. Учитывался семейный состав и давалась общая экономическая характеристика домохозяйства (число оленей, собак, саней, инвентаря и пр.), указывались места кочевок в летнее и зимнее время. Для изучения вопросов этнической истории особый интерес представляют

---

[18] *Самоеды* Тиманской и Канинской тундр // Памятная книжка Архангельской губернии на 1908 год. Архангельск, 1908. С. 57.

[19] См. например: *Борисов А. А.* У самоедов. От Пинеги до Карского моря. СПб., 1906; *Отчет* экспедиции Географического общества на Канин полуостров в 1902 году. СПб., 1904; *Житков Б. М.* По Канинской тундре // Зап. Русск. геогр. об-ва. 1904. № 1; *Якобий Я. И.* Канинская тундра // Труды Общества естествознания при Казанском университете. 1891. Т. 23, вып. 1; *Керцелли С.* Архангельские тундры // Изв. Архангельск. об-ва изучения Русского Севера. 1910. № 23; *Журавский А.* Из быта и культа Архангельских самоедов // Изв. Архангельск. об-ва изучения Русского Севера. 1909. № 14–15, и др.

данные о «роде» главы домохозяйства, отражающих его этническую принадлежность, а также сведения о родном языке членов семьи. Сохранились 155 бланков, составленных на кочевые хозяйства Канинской тундры[20]. Из них главы 145 домохозяйств записаны по «роду» как «самоед» и 10 – как «ижемец».

Всего в Канинской тундре во время переписи 1920 г. были зарегистрированы 773 человека (379 мужчин и 394 женщины). Общее число оленей во всех домохозяйствах составило 18 790 шт. В 10 ижемских домохозяйствах проживали 72 человека (34 мужчины и 38 женщин), и им принадлежало 2496 оленей. Таким образом, число ижемских хозяйств составляло около 6,5%, численность – около 9,3%, количество оленей – 13,3% от суммарных данных по Канинской тундре.

Проникновение в Канинскую тундру ижемских оленеводов до 1920-х годов было тесно связано с развитием товарных отношений. Относительная близость торговых путей и региональных центров (города Мезень и Пинега) создавали благоприятные условия для ведения оленеводческого хозяйства, ориентированного на рынок. В этой ситуации отдельные крупные оленеводческие хозяйства самоедов приближаются по социально-экономическим характеристикам к ижемскому типу хозяйства. Примечательно, что в ходе переписи 1920 г. члены отдельных зажиточных самоедских семей указывали своим родным языком ижемский, а это может говорить о смене их идентичности от самоедской к ижемской. Подтверждение данному процессу трансформации идентичности можно найти, в частности, в описании, составленным М. Б. Едемским во время проведения им геологических работ в области Кулойско-Мезенского бассейна во второй половине 1920-х годов.

В ходе разъездов М. Б. Едемский знакомился с культурой оленеводов, которых встречал в этих местах. В своем описании он указывает на желание отдельных кочевников приобщиться к жизни более культурной, государственной. В связи с этим наблюдается, например, такое, странное с первого взгляда, явление: самоеды «записываются в ижемцы». Объясняется это тем, что ижемцы пользуются бóльшими правами: участвуют в выборах, их берут в солдаты и т. д. Но, по-видимому, предприимчивые и оборотистые ижемцы, с коммерческими задатками, умеют хорошо устраивать свои дела по занятию оленеводством и по сбыту продуктов, от него получаемых, и в других случаях и тем самым производят большое импонирующее впечатление, служа до некоторой степени идеалом для самоедов[21].

---

[20] ГААО. Ф. 187, оп. 1, д. 891.

[21] *Едемский М. Б.* Самоеды и оленеводство в Кулойском крае Архангельского округа (Из дорожных заметок 1927 г.) // Изв. Гос. Русск. геогр. об-ва. 1930. Т. LXII. Вып. I. С. 34.

Те из самоедов, которые имеют большие стада, точно так же для их выпаса нанимают пастухов из бедных самоедов и в этом отношении не отличаются от ижемцев; если же последние пользуются большими правами, то ясно, что «надо записываться в ижемцы». Так, недавно «записался» по этим мотивам «в ижемцы самодин Ламбия», квартирующий по зимам в селе Кулойском. У него не менее 1000 штук оленей и работают три наемных пастуха-самоеда с женами. Ламбия Ванюта или Семен Тимофеевич Ванюта ежегодно убивает до 100 штук оленей на продажу[22].

Становление советской власти в Архангельских тундрах относится к 1920-м годам. В новых социально-политических условиях товарные хозяйства крупных оленеводов рассматриваются как «кулацкие», падают их общественная значимость и престиж. Это отражается и на ориентировках в идентичности кочевого населения. «Ижемская» идентичность, неразрывно связанная с развитым товарным типом хозяйства, уступает свои позиции «самоедской», основанной на праве исконного занятия тундровых пастбищ этих территорий. Канинская тундра переживает процесс перестройки этнической структуры населения. Необходимо учитывать его и при анализе материалов статистических обследований 1920-х годов, проводимых местными и региональными властями.

В 1925 г. по инициативе Архангельского Комитета Севера и Мезенского уездного исполнительного комитета осуществлялась местная перепись самоедов Канинской и Тиманской тундр. Заполнялись две карточки на каждый чум, в одной из которых были вопросы демографического характера, а другая касалась хозяйства. Результаты переписи были опубликованы в журнале «Северное хозяйство» в 1926 г. В Канинской тундре было охвачено переписью 83 чума с населением 488 человек. По данным Мезенского уездного исполнительного комитета, не удалось переписать 53 чума с населением примерно 230 человек, которые кочевали вдали от маршрута экспедиции по проведению переписи[23].

В 1926/27 году в пределах Канинской тундры проходила Приполярная перепись – масштабное статистическое обследование населения и хозяйства. К сожалению, по-видимому, для данного региона не сохранился один из видов первичных материалов переписи – похозяйственные карточки, составляемые на каждое домохозяйство. Однако найденные в государственном архиве Архангельской области «поселенные списки домохозяев за 1926 г.»[24] позволяют реконструировать этническую структуру населения Канинской тундры к мо-

---

[22] Там же. С. 35.

[23] *Сапрыгин Н., Синельников М.* Самоеды Канинской и Тиманской тундр // Северное хозяйство. 1926. № 2–3. С. 61.

[24] ГААО. Ф. 187, оп. 1, д. 888. Л. 240–274 об.

менту переписи. В них отражались народность домохозяина и численный состав семьи. Всего, согласно поселенным спискам, в Канинской тундре было зарегистрировано 169 домохозяйств. Из них 19 глав домохозяйств записаны принадлежащими к «зырянской» народности, 1 – к русской и 149 – к самоедской.

Всего в Канинской тундре во время Приполярной переписи были зарегистрированы 926 человек (466 мужчин и 460 женщин). В 19 зырянских домохозяйствах проживали 119 человек (65 мужчин и 54 женщины). Таким образом, число зырянских хозяйств составляло 11%, с численностью в 13% от суммарных данных по Канинской тундре. Исходя из прямого сопоставления статистических данных и переписи 1920 г. Приполярной переписи 1926/27 года, казалось бы, можно говорить о значительном росте числа ижемских (зырянских) хозяйств в Канинской тундре.

В то же время архивные источники этого периода указывают на процесс «вытеснения» ижемцев из Канинской тундры. Так, А. Жилинский в очерке, посвященном спорам оленеводов Канинской тундры, рассматривает вопросы межэтнического взаимодействия самоедов и ижемцев. По мнению автора, уникальность Канинской тундры заключается в том, что в ней практически отсутствуют «падежные» (гиблые) места, т. е. очаги распространения эпизоотий. Однако, благодаря неразумному использованию пастбищ, наблюдается значительное истощение ягельников. Это вызвано стремительным ростом количества оленей в тундре, достигающего, по оценкам А. Жилинского, к 1923 г. 80 000 голов. В таких условиях недостаток ягеля становится причиной постоянных недоразумений и даже столкновений между самоедами и крупными зырянскими оленеводами. При этом на 100 самоедских хозяйств в Канинской тундре приходится лишь несколько зырянских хозяйств, маршруты кочевок которых не установлены родовыми принципами и носят характер «случайных вторжений». По мнению А. Жилинского, в Канинской тундре утверждается мнение о необходимости «выселения зырян», что находит поддержку и среди русского промыслового населения[25].

В журнале «Северное хозяйство» № 9 за 1925 г. была опубликована заметка «В Койденской тундре», содержащая интересную для нас информацию. Население района села Койды обратилось с жалобой в Архангельский губисполком на то, что оленеводы-ижемцы, удаленные, согласно постановлениям ГИК, из Канинской тундры, своими оленями в числе до 10 000 голов потравили луга, принадлежащие жителям этого села. Чтобы избежать подобной ситуации в будущем, выдвигалась просьба «окончательно передвинуть» оленеводов-ижемцев в одну из более обширных тундр – Тиманскую или Малоземельскую. Отме-

[25] *Жилинский А.* К вопросу о спорах оленеводов Канинской тундры // Северное хозяйство. 1923. № 1. С. 46–47.

чалось, что они специально занимаются только оленеводством и заинтересованы в пастьбе оленей на обильных мохом местах, не считаясь с интересами поморского населения. Кроме ижемцев, жители села Койды имели претензию также и к мелким оленеводам-самоедам, которые пасут своих оленей на прибрежной полосе Южного берега Мезенского залива. Это причиняет большие затруднения поморам-койдянам во время их промысла морского зверя, так как промышленники из Койды развозятся на промысел на своих оленях, которые должны находиться под руками у берега, между тем здесь моховые пастбища травятся кочующими самоедами[26].

Информация о выдворении ижемцев за пределы Канинской тундры находит подтверждение и в свете полученных полевых материалов в 2006–2007 гг. В исторической памяти населения полуострова Канин сохранились свидетельства противостояния коми и ненцев в 1920-е годы: «На Канине раньше жили в основном ненцы... Коми начали появляться здесь в 80–90 гг. XIX в. Коми (на полуостров Канин. – *И. С.*) не допускались, в тундре были ненцы. Когда появились колхозы, все поменялось...»[27].

Сопоставление данных «посемейных списков» и поселенных бланков Приполярной переписи позволило прояснить географию «зырянских» домохозяйств к 1926/27 году. Оказалось, что 17 из 19 домохозяйств входило в состав поселенного бланка № 5, составленного на оленеводов села Кулой. Село Кулой (Кулойское) находится к западу от р. Мезень и, по сути, располагается вне пределов Канинской тундры. Тем самым только 2 семьи, главы которых были записаны как зыряне, кочевали в пределах Канинской тундры (Е. А. Вокуев и П. А. Терентьев). Примечательно также, что фигурирующие в списках 1926 г. домохозяйства братьев Ванюта как зырянские, в 1920 г. были записаны в числе самоедских.

Таким образом, по-видимому, часть ижемских семей, проживающих в районе села Кулой, переписью 1920 г. не была включена в число кочевников Канинской тундры. Регистраторы Приполярной переписи 1926/27 года руководствовались не географией тундр, а в первую очередь хозяйственной специализацией населения. Тем самым «канинскую прописку» получили отдельные семьи оленеводов, которые до этого времени не попадали под регистрацию чиновниками как кочевники Канинской тундры, поскольку места их кочевок проходили в стороне от нее. Подобное объяснение находит подтверждение в текстах ряда поселенных бланков, составленных регистраторами Приполярной переписи для групп хозяйств, географически удаленных от Канинской тундры.

---

[26] В Койденской тундре // Северное хозяйство. 1925. № 9. С. 113.

[27] *Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Полевые материалы А. Б. Бильдюг. 2006. Л. 54 об.–55.

Архивные и полевые материалы указывают на то, что между 1923 и 1925 гг. из пределов Канинской тундры в основном были удалены ижемские оленеводческие хозяйства. Данные Приполярной переписи 1926/27 года подтверждают развитие этого процесса, проливая свет на географию переселяемых ижемских семей. В то же время прямое сопоставление данных переписей 1920, 1925 и 1926/27 гг. укажет на рост ижемского населения в Канинской тундре, что является неверным.

Таким образом, динамические данные о численности и этническом составе кочевого населения полуострова Канин в 1920-е годы мало сопоставимы и самостоятельно не могут являться надежным источником для изучения этнической истории. Материалы статистики лишь обозначают общий фон развития региона, не позволяя проникнуть в реальную историю локальных сообществ.

В этой ситуации необходимо привлекать другие виды источников – в первую очередь полевые материалы, а также сведения об истории отдельных семей. Автор принимал участие в организации и проведении экспедиционных исследований на полуострове Канин в 2006–2007 гг. В ходе полевых выездов проводилось интервьюирование представителей оленеводческих общин Канинской тундры, собирались местные архивные данные и материалы административного учета населения.

В библиотеке пос. Несь (административный центр полуострова Канин) имеется ряд документов по истории отдельных семей. В частности, записана история семьи коми-ижемцев Терентьевых («Страницы из книги жизни коми-ижемца Терентьева Егора Ивановича»). В ней повествуется история переселения в Канинскую тундру Терентьевых:

«В верховьях Печоры около деревни Няша, что выше Ижмы, паслось немногочисленное стадо оленей Терентьевых. Но вот вихрем пронеслась страшная болезнь, и трупы оленей усеяли тундру. Забрал тогда Иван свою пока еще немногочисленную семью, запряг оставшихся каким-то чудом в живых шесть оленей и подался на Север искать свое счастье. Тундровые дороги привели его на Канин, к морю, дальше ехать было некуда. Здесь и обосновались. Иван нанялся в работники к богатым оленеводам, помогал отцу в нелегком пастушьем деле и сын Егор, бывший тогда еще мальчишкой»[28]. Для установления хронологии событий мы воспользовались материалами переписи кочевого населения 1920 г., хранящимися в государственном архиве Архангельской области. Удалось сопоставить семейную историю Терентьевых с первичными материалами переписи. В первичных материалах переписи 1920 г. по Канинской тунд-

[28] *Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Материалы библиотеки пос. Несь. Ненецкий автономный округ. 2006 г. Страницы из книги жизни коми-ижемца Терентьева Егора Ивановича.

vk.com/ethnograph

ре фигурирует только одна семья с фамилией Терентьевы. Переписной бланк № 9 составлен на домохозяйство, главой которого является Терентьев Иван Родионович[29]. В момент переписи ему было 45 лет, он был женат и имел двоих детей. Родным языком Иван Терентьев считал ижемский и указал, что родился на территории Печерского уезда. На полуостров Канин вместе с семьей он переселился за 10 лет до проведения переписи – т. е. около 1910 г. Сыну Ивана Терентьева – Егору в 1920 г. было 13 лет, он, как и отец, считал ижемский своим родным языком. За 10 лет жизни в Канинской тундре семье Терентьевых удалось обзавестись собственным хозяйством – за ними числилось 100 оленей, 2 сторожевых собаки, 2 саней для перевозки людей и 3 саней для клади. Из «наемного работника» Иван Терентьев превратился в полноценного хозяина. Дальнейшая история семьи Терентьевых неразрывно связана с переменами 1920-х годов в отношениях коми и ненцев. В «Страницах из книги жизни...» наше внимание привлекает описание судьбы семьи Терентьевых на Канине после переселения: «Много лет прошло, пока удалось скопить небольшое стадо оленей, способное хоть мало-мальски удовлетворить нужды семьи. Но и тогда не стала жизнь спокойней. Не любили канинские ненцы ижемцев. Всячески притесняли, выделяли худшие пастбища, а то и просто не пускали на Канин. Сказывалась звериная политика самодержавия натравливать один народ на другой. Организация колхозов положила конец вражде между ижемцами и ненцами»[30]. На время Терентьевы пропадают и из материалов статистического учета. Ни Иван, ни его сын Егор не значатся в списках домохозяев Канинской тундры в материалах Приполярной переписи 1926/27 года[31]. Такие разноплановые источники позволяют сделать вывод о том, что где-то между 1920 и 1926 гг. коми-ижемская семья Терентьевых не кочевала в пределах Канинской тундры. Что же явилось причиной их ухода?

Пролить свет на события 1920-х годов и вопросы межэтнических отношений коми и ненцев этого периода позволяют истории судеб других семей оленеводов-ижемцев. Описание династии Вокуевых в материалах библиотеки пос. Несь начинается также с истории их переселения на Канин: «В начале XX в. в поисках лучших пастбищ для своих оленей приехали и обосновались на Канине коми-ижемцы Вокуевы: Егор Андреевич и Юлия Константиновна»[32]. Бланк № 31 переписи 1920 г., составленный на хозяйство Вокуева Егора Андреевича, позволяет уточнить время переселения его семьи в Канинскую тунд-

---

[29] ГААО. Ф. 187, оп. 1, д. 891. Л. 683–684 об.

[30] *Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Материалы библиотеки пос. Несь. Ненецкий автономный округ. 2006 г. Страницы из книги жизни коми-ижемца Терентьева Егора Ивановича.

[31] ГААО. Ф. 187, оп. 1, д. 888. Л. 240–274 об.

[32] *Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Материалы библиотеки пос. Несь. Ненецкий автономный округ. 2006 г. Династия Вокуевых.

ру. Егор Вокуев переселился на Канин около 1890 г., а его жена Юлия – спустя пять лет. К 1920 г. у них сложилась большая семья, в состав которой входило 10 человек. Их хозяйство было достаточно крепким и насчитывало 200 оленей, 4 сторожевых собаки, 22 саней, 2 ружей, 5 капканов, 500 сетей, 2 лодки и 2 пары лыж[33]. Анализ первичных материалов переписи 1920 г. позволяет заключить, что Егор Вокуев был одним из первых переселенцев из числа ижемцев в Канинскую тундру. Примечательно, что его семья была единственной ижемской из числа переписанных регистраторами Приполярной переписи непосредственно на полуострове Канин. Сохранился поселенный бланк, в который вошли сведения и по семье Вокуевых[34]. Данная группа хозяйств была переписана на левом берегу р. Чижа, несколько выше ее устья. Всего в ее состав вошли 5 хозяйств, четыре из которых – самоедские и одно ижемское. Отмечалось, что эта группа кочует вполне правильно, ежегодно по одним и тем же путям: летом на полуострове Канин в районе Шомоховских сопок, зимой маршрут уходил на юг к г. Пинега. Крайне интересным представляется ответ на вопрос: «Не бывает ли споров из-за мест выпаса, и обращаются ли за разрешением их к властям, к каким и где?». Регистраторами был записан ответ, который напрямую касается семьи Егора Вокуева: «Одно из хозяйств самоеды выживают из Канина». Примечательны записи, что данная группа «ведет хозяйство по-ижемски, ни от кого не зависима», а также «не приходит на сугланы, сборы хозяйств, фактории заготовительных организаций». Учитывая данные Приполярной переписи, можно заключить, что в 1920-е годы Егору Вокуеву удалось не только создать крепкое оленеводческое хозяйство, но и закрепиться среди самоедского населения Канинской тундры.

Истории семей Ивана Терентьева и Егора Вокуева подтверждают тезис о вытеснении ижемских семей из Канинской тундры в 1920-е годы. В то же время развеивается миф о якобы переселении на полуостров Канин исключительно богатых ижемских оленеводов. По-видимому, в конце XIX – начале XX вв. в Канинскую тундру относительно свободно переселялись ижемцы из пострадавших от эпизоотий тундр (Малоземельская, Тиманская). В то же время крупные самоедские оленеводы активно включались в товарную экономику, что в значительной степени сближало их с зажиточными оленеводами-ижемами. Крупные самоедские хозяева начинают брать в жены ижемок, использовать в бытовом общении ижемский язык либо просто переписываются в «ижемцы», как показывает история семьи Степана Ванюты. В этих условиях и формируется представление об «ижемцах» как об исключительно зажиточной группе населения, которая представляет опасность для развития хозяйства малооленных самоедских семей. На этой волне ижемцы временно удаляются из Канинской

[33] ГААО. Ф. 187, оп. 1, д. 891. Л. 687–688 об.
[34] ГААО. Ф. 187, оп. 1, д. 892. Л. 268–283 об.

тундры, что находит отражение и в материалах Приполярной переписи. Причем часть крупных самоедов, записавших себя как ижемцы, также вытесняются из пределов тундры. После проведения коллективизации перераспределяются социальные роли в обществе – снимается основание для противоборства «самоедов» (ненцев) с «ижемцами». Границы Канинской тундры оказываются вновь открытыми для свободного переселения.

В архиве администрации Муниципального образования (МО) «Канинский сельсовет» сохранились материалы местного похозяйственного учета населения Канинской тундры, которые позволяют оценить динамику численности (табл. 2) и этнического состава тундры (табл. 3) во второй половине XX – начале XXI вв.[35] К 1975 г. в Канинской тундре всего было зарегистрировано 86 домохозяйств: 60 – ненецких, 17 – коми и 9 смешанных коми-ненецких. Общая численность населения, приписанного к тундре, составила 503 человека[36].

Таблица 2. **Структура кочевых хозяйств Канинской тундры по этническому составу на 1975 г.**

Тип домохозяйства	Количество хозяйств	%	Численность человек	%
Коми	17	19,77	106	21,07
Ненецкие	60	69,77	346	68,79
Коми-ненецкие	9	10,46	51	10,14
И т о г о	86	100	503	100

Таблица 3. **Этнический состав кочевого населения Канинской тундры на 1975 г.**

Этническая группа	Численность человек	%
Коми	138	27,5
Ненцы	365	72,5
И т о г о	503	100

[35] Данные администрации МО «Канинский сельсовет» учитывают население Канинской тундры, входящее в состав оленеводческой общины «Канин». Не принимается во внимание группа хозяйств оленеводческой общины «Восход», приписанной к пос. Ома, кочующих на востоке полуострова Канин и в Тиманской тундре.

[36] *Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Материалы похозяйственного учета администрации МО «Канинский сельсовет» за 1972–1975 гг.

Таким образом, данные местной статистики указывают на явный рост ижемцев в структуре кочевого населения Канинской тундры по сравнению с переписью 1926/27 года. С одной стороны, это стало результатом «открытия границ» тундр Европейского Севера после проведения коллективизации в конце 1920–1930-х годов. В этих условиях стали возможными «возвращение» в Канинскую тундру ижемских семей, удаленных из ее пределов в середине 1920-х годов, а также переселение ряда новых хозяйств. С другой стороны, в годы советской власти отсутствие явных социально-экономических либо политических преимуществ для представителей той или иной национальности (за исключением русской) влекло за собой относительную стабилизацию этнической идентичности кочевого населения. Потому в этнически смешанных браках процесс установления идентичности у детей диктовался культурными доминантами (язык, особенности хозяйственного и бытового уклада, духовной традиции).

Полевые материалы 2006–2007 гг. подтверждают в целом распространенный в науке тезис о преобладании коми традиции над ненецкой. Многие информанты говорили о быстром распространении в смешанных семьях коми языка, культурной традиции и, как следствие, идентичности. Однако встречалась и обратная ситуация. Так, в 2006 г. я провел несколько интервью в Канинской тундре с Латышевыми Григорием Михайловичем – ненцем и его женой Еленой Геннадьевной, в роду которой были и ненцы, и коми. Григорий и Елена Латышевы определяют сейчас себя как ненцы. По мнению Елены, национальность в смешанных браках (и культурная традиция) берет верх по мужской линии, т. е. по мужу[37].

Преобразования на рубеже 1980–1990-х годов повлекли новые изменения этнической ситуации в Канинской тундре. Согласно Конституции 1993 г., Ненецкий автономный округ, в состав которого входит Канинская тундра, стал равноправным субъектом в составе Российской Федерации. В 1990–2000-е годы правительством начинает реализовываться новая политика поддержки коренных малочисленных народов Крайнего Севера, предоставившая им экономические выгоды. В число этих народов вошли ненцы, а коми, общая численность которых превышает установленные критерии, туда не попали. Так, в Канинской тундре сложилась ситуация, когда быть «ненцем» оказывалось выгоднее, нежели «коми-ижемцем». Учитывая, что основным критерием определения национальной принадлежности служит «самоопределение», набирает силу тенденция записи детей в смешанных браках «ненцами». Статистические данные, содержащиеся в похозяйственных книг по Канинской тундре за 2002–2006 гг.[38],

---

[37] *Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Полевые материалы И. В. Семенова. 2006 г. Л. 48–50.

[38] *Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Материалы похозяйственного учета администрации МО «Канинский сельсовет» за 2002–2006 гг.

отражают эти процессы. В ходе экспедиционных исследований 2007 г. было проведено уточнение данных по этническому составу кочевого населения полуострова Канин.

На лето 2007 г. в Канинской тундре кочевало 66 домохозяйств (община «Канин»): 44 – ненецких, 9 – коми и 13 – смешанных коми-ненецких хозяйств. Общая численность населения тундры составила 363 человека (табл. 4, 5)[39].

Таблица 4. **Структура кочевых хозяйств Канинской тундры по этническому составу на 2007 г.**

Тип домохозяйства	Количество домохояйств	%	Численность человек	%
Коми	9	13,64	35	9,64
Ненецкие	44	66,66	248	68,32
Коми-ненецкие	13	19,70	80	22,04
И т о г о	66	100	363	100

Таблица 5. **Этнический состав кочевого населения Канинской тундры на 2007 г.**

Этническая группа	Численность человек	%
Коми	69	19,01
Ненцы	294	80,99
И т о г о	363	100

Таким образом, несмотря на распространение коми традиции в тундре, на современном этапе растут статистические данные по численности ненцев, что является свидетельством зависимости этнической идентичности от ее функциональной значимости в определенных социально-экономических условиях.

Через 80 лет после проведения Приполярной переписи 1926/27 года в Канинской тундре нам удалось провести экспедиционные исследования по сопоставимой программе. Ряд интервью проводился среди прямых потомков оленеводов, переписанных в 1920-е годы. Данные местной статистики и полевые материалы в сочетании с архивными источниками первой четверти XX в. позволили проследить этническую историю оленеводческих групп полуострова Канин на микроуровне.

[39] Там же; *Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Полевые материалы И. В. Семенова. 2007 г. Состав оленеводческих бригад общины «Канин».

Как показывают примеры из истории отдельных семей, этнические процессы не всегда находят отражение в данных статистики, и даже, наоборот, этноистория локального сообщества может идти в разрез с основными показателями динамики этнического состава региона. Большое значение в процессе формирования этничности играют и ситуационные факторы – на определенных этапах исторического развития возникали различные социально-экономические и политические условия, оказывавшие прямое влияние на установки в самоидентификации населения.

С. Б. Киселев

СОВРЕМЕННОЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ КОЧЕВОГО НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ ЧАСТИ ПОЛУОСТРОВА КАНИН

Оленеводы полуострова Канин представляют собой своеобразную локальную группу, которая включает ненецкое и коми-ижемское население и имеет ряд культурных особенностей, отличающих ее как от местного русского промыслового населения, так и от других ненецких и ижемских групп. Основные материалы, на которых основана данная статья, были собраны во время экспедиции 2007 г. на полуостров Канин. Одной из ее целей было выяснение особенностей современного социально-экономического положения в регионе.

Традиционно хозяйство кочевого населения полуострова было основано на сочетании оленеводства и промысловых занятий (рыболовства, пушных промыслов и т. д.). Их соотношение в разных хозяйствах было неодинаково: от многооленных хозяйств, где роль промыслов была несущественна, до малооленных, в которых оленей зачастую просто отдавали на выпас. Современное состояние экономики местного населения по сравнению с ситуацией начала XX в. сильно изменилось. Одним из главных факторов, предопределивших такие изменения в хозяйственной и экономической жизни местного населения, стала трансформация социальной структуры общества на протяжении XX в. В настоящее время основной формой организации оленеводства на полуострове

© С. Б. Киселев, 2008

Канин является оленеводческая община «Канин»[1], которая состоит из бригад, кочующих по этой территории и являющихся ее основными хозяйственными единицами. Кочевание и занятие оленеводством вне бригады практически невозможно из-за отсутствия свободных пастбищ, полностью распределенных внутри общины. Бригады, в свою очередь, состоят из семей, число которых в каждой бригаде различно, но обычно колеблется от 4 до 8. Кроме пастухов (мужчины) и чум-работниц (женщины) в бригаде также живут дети и люди старшего возраста, которые не числятся работниками в общине. Дети и подростки, начиная учиться в школе, приезжают в бригаду к родителям только на каникулы. После школы большинство сразу устраивается в общину работать учениками пастуха, получая 50% от средней зарплаты, и через год, а чаще уже отслужив в армии, становятся пастухами. Людей старшего поколения здесь мало, так как по достижении 55–60 лет большинство оленеводов перебирается в пос. Несь, где им выделяются дома, построенные администрацией. Однако после этого связь их с детьми и родственниками, кочующими в тундре, не прекращается, а приобретает характер взаимопомощи и становится одним из видов экономических и социальных связей между оседлым и кочевым населением региона.

Состав бригад непостоянен, и формально они являются только способом организации труда оленеводов. Чаще всего ядро бригады составляют одна-две группы родственников, к которым примыкают несколько неродственных семей. Примером такой структуры может служить состав оленеводческой бригады № 8 общины «Канин», основу которой составляют семьи Петра Ивановича Нюрова и Александра Алексеевича Канюкова, а также семьи их детей. Кроме них на 1 января 2007 г. в бригаде проживало две семьи, неродственные никому в бригаде. Перемещения таких семей между бригадами являются достаточно частым явлением. Причинами этого могут быть: внутренние конфликты, уход в другую бригаду по браку и временный переход из одной бригады в другую пастуха при нехватке в ней мужчин. Пик таких переходов пришелся на 1990-е годы; в настоящее время они происходят уже редко. Таким образом, в регионе существует стабильно функционирующая сеть горизонтальных социальных и экономических отношений между бригадами, между бригадами и родственниками в поселке и между бригадами и русским населением.

Вертикальная структура взаимоотношений в общине стабильна. Руководителем бригады является бригадир, который в настоящее время назначается председателем СПКХ «Канин» (раньше эта должность была выборной). Обычно бригадир занимает свою должность в течение долгого времени – зачастую

[1] Форма организации оленеводческого хозяйства, при которой общиной централизованно осуществляются забой оленей, транспортировка и продажа мяса в г. Нарьян-Мар; выплата заработной платы в зависимости от количества сданного мяса.

по нескольку десятков лет[2]. Кроме общего руководства хозяйственной жизнью бригады, он два раза в год должен отчитываться перед общиной по количеству оленей в бригаде, количеству сданного мяса, рогов и т. д. Основные решения, касающиеся всех бригад, принимаются на общих собраниях бригадиров, проходящих два раза в год – один раз во время «Праздника» (День оленевода, 2 августа) на севере полуострова, второй раз в марте в пос. Несь. Всеми текущими делами управляет председатель общины, который постоянно живет в Архангельске и периодически совершает облеты бригад на вертолете. Председатель выбирается раз в несколько лет всеми работниками общины (четкий временной промежуток между выборами не нормирован).

Такая система сильно трансформируется под влиянием ряда неформальных законов, часто являющихся определяющими:

1. Доступ оленеводов к свободному рынку сбыта продукции ограничен. Существует негласное правило, по которому бóльшая ее часть должна сдаваться в общину, несмотря на то, что экономически это менее выгодно. Причем это касается мяса, полученного от забоя как общинных, так и частных оленей. (Разница между закупочными ценами в общине и ценами независимых скупщиков доходит часто до 40%.) Такое правило касается не только мяса, но и рогов, шкур и т. д. Нарушать это правило оленеводы опасаются, так как, по их словам, в этом случае возможно сокращение продуктов на следующий год, выдаваемых общиной. Потому продажа продукции местному русскому населению или скупщикам не играет серьезной роли в структуре доходов оленеводов, а оленеводство само по себе не является в достаточной степени товарным. Исключением являются только многооленные хозяйства, которые могут сами организовывать доставку и сбыт мяса, например, в г. Нарьян-Мар.

2. Рынок труда также не полностью свободный и прозрачный. В районе, например, долгое время функционировал проект «Красный чум», занимающийся просвещением и медицинским обслуживанием оленеводов. Зафиксирован случай, когда один член бригады, уволившись из общины и устроившись работать в «Красный чум», через несколько лет не смог вернуться обратно, ибо его отказывались устраивать на работу – это бы могло создать прецедент оттока кадров на экономически более выгодные места работы.

3. Также непрозрачна и сама система оплаты труда оленеводов. Часть зарплаты им выдается путем выделения зимой продуктов со стороны общины, стоимость которой фигурирует только в документах администрации и остается неизвестной оленеводам.

---

[2] Например, в бригаде № 7 бригадир занимает свою должность уже 32 года (*Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Дневник С. Б. Киселева. 2007 г. Л. 20).

4. В общине в настоящее время функционирует то, что можно обозначить как «партнер-клиентские» отношения[3], которые проявляются в существовании нескольких бригад, поддерживающих председателя общины при решении спорных вопросов, а взамен получающих, например, дополнительные пастбища, оборудование и т. д.[4]

Схематично систему социально-экономических отношений на полуострове Канин иллюстрирует рис. 1.

Все указанные на рис. 1 взаимоотношения накладывают свой отпечаток и на традиционные формы хозяйства, основу которых здесь составляет оленеводство.

Оленеводство[5]**.** Выпас оленей осуществляется бригадами общины «Канин», состоящих из общинных и личных оленей. Причем именно с увеличением количества личных оленей связано, по словам информантов, истощение в последнее время кормовой базы. Такая ситуация, характеризуемая постепенным истощением и ухудшением качества кормовых тундровых угодий, свойственна не только для полуострова Канин, но и для всего Канинско-Тиманского региона, а также для тундр Ненецкого автономного округа в целом. Если в 1960 г. на территории округа на одного оленя приходилось 101 га кормовых угодий, то к 1990 г. их площадь сократилась почти в два раза и достигла 64 га[6]. Однако в советский период тенденция постепенного сокращения оленьих пастбищ тормозилась практикующимся государственным регулированием чис-

---

[3] «Основу для партнер-клиентских отношений составляет обмен между действующими лицами, обладающими неравной властью и статусами: патрон, ведущий и более могущественный участник этих взаимоотношений, предлагает свою защиту и обеспечивает доступ к дефицитным ресурсам (земле, рабочим местам, инвестициям) менее могущественным участникам – зависящим от него клиентам. Клиенты, в свою очередь, обеспечивают ему поддержку...» (*Буравой М.* К теории экономической инволюции: исследование российской эксполярной экономики // Неформальная экономика. Россия и мир / Под ред. Т. Шанина. М., 1999. С. 69).

[4] Так, по свидетельству информантов, до 1990-х годов на полуострове существовали резервные пастбища, использование которых разрешено было только в «голодные» годы. Располагались они между реками Яней и Падлей и на самом Канином Носу. Однако в настоящее время они заняты многооленными бригадами. Показателен также тот факт, что единственной бригадой, у которой есть спутниковый телефон, является многооленная бригада № 10 (*Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Дневник С. Б. Киселева. 2007 г. Л. 13).

[5] *Архив* Северной экспедиции СПбГУ. 2007 г. Дневник С. Б. Киселева. Л. 14–25; Дневник Д. А. Хапаева. Л. 19–34; Дневник П. А. Сергеевой. Л. 23–40; Дневник К. Б. Клокова. Л. 29–42.

[6] *Хрущев С. А.* Эколого-хозяйственная устойчивость традиционных отраслей при промышленном освоении Севера // Районы проживания малочисленных народов Севера. Вып. 4: География и хозяйство. Л., 1991. С. 36.

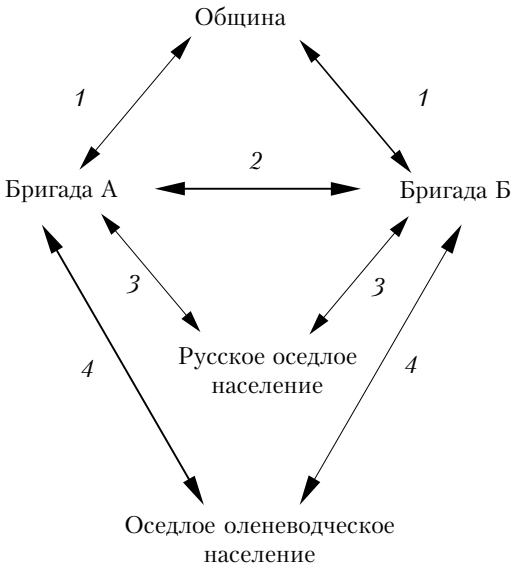


Рис. 1. Общая структура социальных отношений оленеводческого населения на полуострове Канин.

Формы взаимоотношений: *1* – обмен между бригадой и общиной, когда бригада сдает продукцию оленеводства, а взамен каждому работнику выплачивается заработная плата, выдаются в счет заработной платы продукты, дается в пользование оборудование (электрогенераторы, рации, снегоходы и т. д.); *2* – обмен между бригадами, который может приобретать различные формы: уход в другую бригаду по браку; переход пастухов на время в другую бригаду, если там существует недостаток рабочих рук[7]; передача оленей во временное пользование другой бригаде, если по каким-то причинам там ощущается их нехватка (что может осуществляться и на безвозмездной основе); взаимопомощь между бригадами продуктами, мясом и т. д.; совместное использование бригадами сооружений, находящихся на территории и принадлежащих одной из них – например, кораль бригады № 8 используется несколькими бригадами одновременно, когда из пос. Несь прилетает ветеринар делать уколы оленям против «копытки»[8]; *3* – обмен экономическими ресурсами с русским населением деревень и поселков региона, который может включать покупку и продажу соленой рыбы, продажу оленины, покупку овощей и фруктов и т. д.; *4* – взаимосвязь кочевых оленеводов с оседлыми может выражаться несколькими способами: переход девушек из деревни в бригаду по браку; переход на оседлую жизнь престарелых оленеводов и молодежи; помощь родственникам в деревне мясом и продуктами оленеводства; помощь со стороны оседлых родственников овощами (это особенно актуально для лета, когда овощи из пос. Несь высылаются на попутном вертолете); предоставление деревенскими родственниками своих домов для жизни оленеводам на несколько дней во время зимовки.

---

[7] Например, в связи с этим в 1990-е годы на 4 года в бригаду № 1 перешел пастух из бригады № 8 (см.: *Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Дневник С. Б. Киселева. 2007 г. Л. 24).

[8] Там же. Л. 23.

ленности оленьих стад. В 1990-х годах эти ограничения были сняты, что еще более осложнило ситуацию в регионе.

В 1994 г. община насчитывала около 25 тыс. поголовья оленей, причем из них около 17 тыс. общинных и 8 тыс. личных (68 и 32%). Через десять лет ситуация изменилась: из 31 тыс. общего поголовья общинных оленей было только около 13 тыс., а личных – 18 тыс. (42 и 58% соответственно). Можно, исходя из количественных показателей, выделить два типа оленеводческих бригад на полуострове: многооленные с числом оленей от 5 до 8 тыс. голов (оленеводческие) и малооленные – 2–3 тыс. голов (промыслово-оленеводческие). Соответственно и соотношение личного стада к общественному в хозяйствах этих типов неодинаково. В первом случае общественные олени составляют всего 25% от общей численности стада, во втором – 75%. Стадо бригад второго типа состоит из: нетелей – 8%, быков – 18%, хоров – 6%, молодых самцов – 8%, важенок (самок) – 60%. Степень товарности оленеводческого хозяйства напрямую зависит от количества важенок: в многооленных бригадах соотношение хоров к важенкам составляет 1 к 25–30, а в малооленных бригадах – примерно 1 к 18.

Соответственно и роль оленеводства в структуре доходов и питания семей бригад также неодинаково.

Промыслово-оленеводческие бригады[9]. Всего за год бригадой было сдано около 4 т мяса, 150 шкур и лбов, 1 т окостеневших рогов и 150 кг пант. Кроме этого в бригаде забиваются олени и для собственных нужд. На среднюю семью из 5–7 человек, по словам оленеводов, необходимо 37 оленей в год. 70% из этого количества идут на нужды семьи (мясо и шкуры на одежду), а остальное – на обмен с русским оседлым населением и на помощь родственникам в деревне. Всего за год средней семьей используется около 1 т мяса, из которых 500–700 кг употребляются в пищу, а остальное на продажу и обмен. Кроме мяса товарную ценность составляют окостеневшие рога (сдаются по 60–70 р./кг) и панты (150 р./кг). Учитывая, что современные оленеводы рога в хозяйстве практически не используют, перейдя на другие материалы, о которых речь пойдет ниже, в год рогов продается около 150 кг (доход около 10 тыс. р.). Пант сдается уже гораздо меньше – не более 10 кг в год на семью (доход – 1,5 тыс. р.). Мяса продается также около 150 кг в год. Учитывая, что в поселке 1 кг мяса стоит 100 р., общий доход за проданное мясо составляет 15 тыс. р. в год. Однако нужно принимать во внимание, что здесь представлена абсолютная ценность в денежных единицах, а часто операции по сбыту мяса идут на основе бартера за рыбу, овощи и т. д.

Товарная ценность других продуктов оленеводства сравнительно невелика. Камусы и шкуры практически в полном объеме применяются в хозяйстве

[9] На примере бригады № 8.

самих оленеводов – при изготовлении одежды и в продажу идут лишь эпизодически.

В итоге в промыслово-оленеводческих бригадах товарность оленеводства составила 20–25%[10], а абсолютная ценность проданного – около 25–30 тыс. р. в год.

Многооленные бригады[11]. Всего за 2006 г. общиной было заготовлено и реализовано около 50 т мяса, причем доля многооленных бригад № 9 и 10 составила более 50%. Основное количество забитого скота приходится на личных оленей (за 2006 г. сдано около 12 т мяса). Соответственно оленеводство и его роль в структуре питания и доходов семьи отличаются от ситуации в промыслово-оленеводческих бригадах.

Доля оленьего мяса в режиме питания семьи здесь уже существенно выше, так как менее развиты подсобные промыслы – охота и рыболовство. В год на среднюю семью приходится уже около 800–1000 кг мяса. В связи с этим примерно на 30% больше количество сданных рогов и пант (общий доход около 17–18 тыс. р. в год). Количество проданного мяса жителям поселка из-за ограниченности рынка по сравнению с бригадами первого типа практически не меняется. Однако в общине размер заработной платы индексируется в зависимости от количества сданного мяса и продуктов оленеводства (по 60 р./кг). Если, например, в бригаде № 8 размер заработной платы на одного пастуха может колебаться в пределах 30–40 тыс. р. в год, то в бригаде № 10 она может доходить до 90–110 тыс. р. (рис. 2).

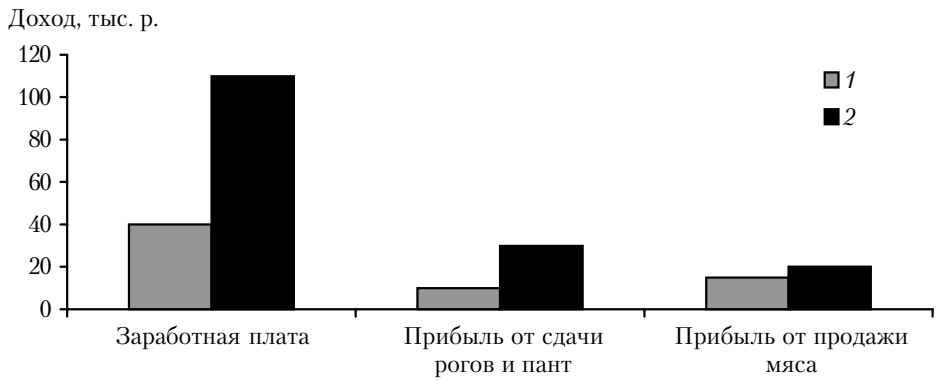


Рис. 2. Сравнительные показатели дохода, получаемого от оленеводства в год оленеводческо-промысловыми (*1* – бригада № 8) и многооленными (*2* – бригада № 10) хозяйствами общины за год.

[10] Здесь нужно учитывать, что продукция, полученная от оленей, забитых на продажу, не полностью товарна – шкуры и камусы остаются в хозяйстве.

[11] На примере бригады № 10.

Рыболовство[12]**.** Период рыбной ловли на полуострове Канин начинается с середины июля, когда на реках заканчивается половодье, и продолжается до середины сентября – начала октября. Обычными местами лова являются озера и участки рек недалеко от устья. Морское рыболовство здесь практически не развито. Только многооленная бригада № 10, маршрут которой частично пролегает вдоль западного побережья полуострова, занимается также и морским ловом. Причем он происходит не постоянно, а только в те периоды, когда оленеводы находятся на длительных стоянках. В промыслово-оленеводческих бригадах стоянки привязываются к наиболее рыбным районам. Например, самые богатые рыбой места по маршруту их кочевания находятся около сопки Ревунье, у слияния рек Модаха и Яней, и Большого и Малого Нюдера (время стоянки 3 недели, 2 недели и 1,5 месяца соответственно).

Половозрастной состав занимающихся рыболовством зависит от количества оленей, которыми владеет бригада. Чем больше оленей в бригаде, тем больше степень участия в ловле женщин и детей, так как мужчины в этом случае постоянно занимаются работой с оленями. В промыслово-оленеводческих бригадах, напротив, ловлей рыбы занимаются преимущественно мужчины. Например, в бригаде № 8 из шести семей участвуют в ловле рыбы женщины только одной из них.

Основными видами вылавливаемой рыбы являются голец, семга, пелядь, хариус, камбала, кета. Причем товарное значение имеет только лов гольца и преимущественно в августе-сентябре. Всего за год в оленеводческо-промысловых бригадах добывается на одного взрослого члена семьи по 65 кг рыбы. В многооленных бригадах объем добываемой рыбы гораздо меньше – 18 кг на человека. Соответственно и доля рыбной продукции в питании этих семей неодинакова: 48 и 35 кг в год соответственно. Причем, если бы в первом случае оленеводы ориентировались только на собственную продукцию, количество рыбы, идущей на питание в семье за год, в многооленных бригадах уменьшилось бы, так как эти бригады докупают рыбу в поселке или обменивают ее на мясо. Соотношение покупной рыбы к проданной здесь составляет около 70%, а в промыслово-оленеводческих бригадах – уже только 25%. Причем некоторые семьи последних (около половины от всего количества) рыбу вообще не покупают и ориентируются только на собственный улов.

Соответственно и товарное значение рыболовства в бригадах полуострова Канин неодинаково. Разница между заготовленной и употребленной в пищу соленой рыбы для промысловых бригад составляет от 40 до 110 кг на семью в год. Излишек рыбы реализуется двумя путями. Во-первых, она может идти на продажу. При этом есть две возможности сбыта рыбы: населению поселка (в этом

---

[12] *Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Дневник С. Б. Киселева. 2007 г. Л. 14–17; Дневник Д. А. Хапаева. Л. 19–34; Дневник П. А. Сергеевой. Л. 27–35; Дневник М. С. Анохиной. Л. 17–23.

случае цена за 1 кг соленого гольца доходит до 100 р. за кг) или скупщикам, что менее выгодно, но им рыбу также продают, так как они обеспечивают более устойчивый спрос по сравнению с поселковым населением, которое в большинстве само занимается рыболовством. Во-вторых, путем реализации рыбы осуществляется помощь родственникам, живущим постоянно в поселках.

Всего суммарная прибыль от рыболовства в абсолютных показателях (здесь учитывается и товарное значение бартера) доходит до 7 тыс. р. в год в промысловых бригадах. В многооленных бригадах затраты на покрытие недостатка рыбы в год в абсолютных показателях доходят до 2–3 тыс. р. в год[13].

Охота[14]**.** По степени важности охоты для бюджета жителей полуострова бригады также достаточно четко делятся на два типа, в зависимости от количества оленей в стаде. Основным видом в настоящее время является охота на перелетных птиц, которая в основном приходится на весенне-летний период, когда добываются гуси и утки. Зимой охотится на птиц только небольшое количество семей. Среди видов птиц, добывающихся в это время, преобладающее значение имеют казарки и глухари. Сейчас охота ведется исключительно с помощью ружей. Средства пассивной охоты (силки, ловушки и т. д.) не используются. Промысел птиц в настоящее время имеет натуральный характер. Все, что получается в процессе охоты (мясо, пух и перья, гусиный жир), потребляется внутри семьи и не идет на продажу. Всего за год одной семьей в оленеводческо-промысловых бригадах в пищу идет до 200 кг мяса, в многооленных – до 70 кг. Однако объем заготовленных перьев не зависит от масштаба охоты – потребности в них в хозяйстве ограничены, а на продажу, как уже было отмечено выше, они не идут. Причинами такого характера охоты на птиц являются сложность хранения мяса весной и летом, а также то, что местное русское население поселков тоже активно занимается таким видом промысла. Кроме этого, для промыслово-оленеводческих бригад значимым является и охота на других животных: лосей, зайцев и др. Например, за 2006 г. бригадой № 8 было добыто 3 лося, мясо которых (около 400 кг) было распределено между всеми ее членами. В многооленных бригадах данный вид охоты практически не представлен.

Охота на хищных зверей практикуется, только если те начинают «вредить» оленям или разорять «склады» оленеводов – оставленные в тундре вещи. Например, последнего медведя в бригаде № 8 добыли в начале 2000-х годов, когда тот начал разорять склад у слияния рек Большой и Малый Нюдер.

Пушной промысел в настоящее время практически не развит. Только при случае могут добывать лисиц или песцов. На песцов охотятся весной, когда те

---

[13] Данные показатели, приведенные по состоянию на 2006 г., могут изменяться, но отраженные здесь тенденции являются относительно устойчивыми.

[14] АМЭЭ. 2007 г. (*Архив* Северной экспедиции СПбГУ. Дневник С. Б. Киселева. Л. 27–32 об.; Дневник Д. А. Хапаева. Л. 16–28; Дневник П. А. Сергеевой. Л. 24–45).

начинают нападать на новорожденных телят, но в этом случае шкурка песца очень низкого качества и ее не заготавливают. Причиной неразвитости пушной охоты является, скорее всего, то, что в настоящее время скупщиков в регионе практически нет и перед оленеводами встает проблема сбыта.

Еще одна проблема, ограничивающая развитие охоты, – необходимость каждый год оформлять охотничий билет и разрешение на оружие. Для оленеводов, постоянно занимающихся выпасом и содержанием оленей, такая отлучка достаточно проблематична. Однако, несмотря на это, каждая семья оленеводов имеет по 1–2 мелкокалиберных винтовки, а в год каждый охотник использует до 300 патронов.

Собирательство. К важным отраслям хозяйства оленеводов относится и собирательство. Его условно можно разделить на две группы: сбор съедобных растений, грибов, ягод и сбор непищевых материалов.

Как и большинство промыслов, сбор съедобных растений более важен для хозяйств промыслово-оленеводческого типа. В среднем в год в таких бригадах членами одной семьи собирается до 90 кг ягод, в основном морошки, которые заготавливаются и употребляются в пищу осенью и зимой. В многооленных бригадах объем сбора ягод уже гораздо меньший. Так, здесь в среднем на одну семью приходится до 20 кг.

Члены бригад, прежде всего женщины, занимаются также сбором дикого лука, который консервируется и употребляется в пищу весь год. Однако он по сравнению со сбором ягод незначителен и редко превышает 5 кг в год.

Различие между бригадами этих двух типов демонстрируют и сравнительные объемы сбора яиц диких птиц. Если в многооленных их количество колеблется от 20 до 200 яиц в год, то в промыслово-оленеводческих – от 100 до 300.

Сбор грибов в многооленных бригадах не распространен вообще, а семьи промысловых бригад заготавливают в год 25–30 кг.

Таким образом, между бригадами указанных типов существует разница в сборе съедобных растений, ягод и грибов, причинами чего являются, во-первых, значительная занятость многооленных бригад в работах по оленеводству и отсутствие времени на дополнительные занятия; во-вторых, большая часть потребностей обеспечивается в таких бригадах оленеводством, что позволяет не зависеть семьям от продуктов собирательства.

Сбор непищевых материалов такую разницу между бригадами не демонстрирует. Независимо от количества оленей, современные материалы уже вытесняют традиционные. В частности, в хозяйстве очень широко используются норвежские рыбачьи сети, которые прилив выносит на берег. По берегу собираются пластиковые буи, применяемые для растопки, пластиковые канистры, железные бочки, металл от падающих на полуостров ступеней ракет и т. д. Объемы сбора таких материалов зависят от маршрутов кочевания бригады – на-

сколько ее маршрут (или его часть) проходит близко от побережья, что позволяет заниматься этим видом промысла.

Важной частью доходов семьи являются также государственные пособия, которые чаще всего представлены тремя видами: пособие по многодетности, пособие на детей и пособие представителям малочисленных народов Севера. В среднем в год одна семья получает от 40 до 60 тыс. р.

В результате доходная часть бюджета семьи состоит из проданной и употребленной на свои нужды продукции (оленеводство, рыболовство, охота и собирательство), заработной платы и государственных пособий (рис. 3).

Расходная часть бюджета семьи в бригадах промыслово-оленеводческого и многооленного типов также неодинакова. В большей степени это касается соотношения доходной и расходной частей. Во втором случае наблюдается достаточно значительное превышение доходов над расходами. Однако и в этом случае доходы оседают в хозяйстве, а не вкладываются, например, в производство.

Расходы семей за год можно разделить на две группы: на питание и на топливо для снегоходов, бензопил, генераторов. Всего на семью в год покупается продуктов на 50–70 тыс. р. Часть из них заказывается в общине, а их стоимость вычитается из заработной платы. На топливо в год уходит до 50 тыс. р. Кроме этого значительную часть расходов составляют расходы на уход за оленями (например, большая часть лекарств для оленей покупается на свои деньги) и на оплату труда рабочих, которые забивают «личных» оленей и т. д.

Таким образом, наиболее товарной областью хозяйства кочевого населения полуострова Канин является оленеводство, которое обеспечивает основ-

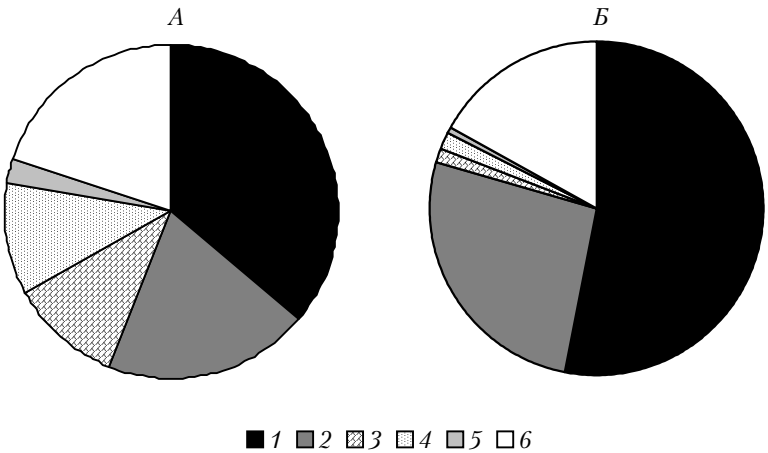


Рис. 3. Роль основных занятий и доходов оленеводов в бюджете семьи промыслово-оленеводческих (*А*) и многооленеводческих (*Б*) хозяйств.

1 – продукция оленеводства; *2* – заработная плата; *3* – рыболовство; *4* – охота; *5* – собирательство; *6* – государственные пособия.

ной источник денежных средств для каждой семьи, причем учитываются как доход от торговли мясом и продуктами оленеводства, так и заработная плата, получаемая от общины. Меньшей степенью товарности обладает рыболовство, продажа рыбы имеет значение для бюджета семьи только в промыслово-оленеводческих хозяйствах. Продукция охоты и собирательства оседает в самом хозяйстве и на продажу не идет.

По сравнению с ситуацией на полуострове в середине 1920-х годов[15] хозяйство оленеводов претерпело достаточно значительные изменения. На современном этапе для местного населения оленеводство имеет большее значение и связано уже исключительно с оленеводческой общиной «Канин». По сравнению с началом XX в. в тундре исчезла группа малооленных хозяйств, которые отдавали своих оленей на выпас более зажиточным семьям, а сами уходили на несколько месяцев на промысловый лов рыбы. Соответственно товарное значение рыболовства также в настоящее время снизилось. Однако общая тенденция – обратная зависимость между количеством оленей в стаде и объемом продаваемой ежегодно рыбы – сохранилась.

За счет увеличения доли оленеводства также снижается роль охоты, особенно пушной, и практически полностью исчезает охота на морских млекопитающих, уменьшается степень натуральности оленеводческого хозяйства. Однако попытки самостоятельного выхода на рынок сбыта продукции предпринимаются только многооленными хозяйствами, которые обладают достаточным количеством ресурсов, и в целом экономическую специфику хозяйств региона это не меняет.

Следовательно, роль оленеводства в структуре занятий местного населения по сравнению с первой четвертью XX в. увеличилась. Прежде всего это выражается в увеличении размера стад части оленеводов. Однако, наряду с повышением качества жизни членов крупных оленеводческих хозяйств, такая ситуация имеет и свои негативные тенденции. В их числе постепенное истощение пастбищ, происходящее из-за того, что из-за перевыпаса они не успевают восстанавливаться и вытравливаются. Осложняет ситуацию и то, что «растительные сообщества (особенно лишайники), составляющие пастбища, низкопродуктивны, нетолерантны к внешним воздействиям (будь-то перетравливание, пожары или антропогенные механические повреждения) и практически неспособны к естественному восстановлению».[16] Сохранение такой тенденции и отсутствие государственного регулирования оленеводства в районе могут привести к дальнейшему истощению кормовой базы и кризису этой отрасли в целом.

---

[15] Данные получены в ходе проведения Приполярной переписи 1926 г. и последующих региональных переписей (см.: *Гейденрейх Л.* Канинская тундра. Архангельск, 1930).

[16] *Хрущев С. А.* Эколого-хозяйственная устойчивость традиционных отраслей при промышленном освоении Севера // Районы проживания малочисленных народов Севера. Вып. 4. Л., 1991. С. 35.

А. Ю. Чистяков

ТРАНСФОРМАЦИИ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ ИЖОРЫ И ВОДИ

Среди народов современной России ижора и водь, проживающие в западной части Ленинградской области, являются, пожалуй, самыми малочисленными. Перепись 2002 г. определила численность ижоры в Ленинградской области в 177 человек, в Санкт-Петербурге – 53 человека; води – соответственно 12 и 12 человек. Всего в России проживают 327 человек ижоры, из которых владеют ижорским языком 307 человек. Води в России насчитывается 73 человека, но водским языком владеют 774 человека. Такое различие двух показателей вызывает вопрос, кого именно маркирует в переписи этноним «водь», тем более, что значительная часть таких лиц отмечена на территории Южного федерального округа. Нерешенность этой проблемы приводит к возможности оперировать численностью води лишь на региональном уровне.

Полевые исследования показывают, что в наши дни только люди старшего возраста используют в быту ижорский и водский языки. В последние десятилетия происходила метисация населения. Например, представители ижоры после 1961 г. вступали только в межэтнические браки[1]. Данными относительно води автор не располагает, но нет оснований сомневаться, что ситуация развивалась аналогичным образом.

В 1999–2003 гг. Ленинградский отряд, начальником которого был автор настоящей статьи, каждое лето проводил полевые этнографические исследования на территории Кингисеппского района Ленинградской области. За эти годы были обследованы деревни в низовьях р. Луги, на Кургальском и Сойкинском полуостровах – ареале, где сейчас проживают большинство ижоры и води. Одной из тем работ было изучение этнического самосознания (идентичности) местного населения – «чувства принадлежности к тому или иному этносу, выражающегося в этническом самоопределении, т. е. в отнесении индивидом себя к данной этнической группе»[2]. В условиях утраты языка и преобладания общерегиональных черт культуры над этноспецифическими эт-

[1] *Хрущев С. А., Клоков К. Б., Моисеева В. М., Петина О. В.* Современные этнодемографические процессы у малочисленных финно-угорских народов Северо-Запада России // Этногеографические исследования. СПб., 1996. Вып. 2. С. 29–30.

[2] *Козлов В. И.* Самосознание этническое // Народы России: Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. М., 1994. С. 461.

© А. Ю. Чистяков, 2008

ническая граница между ижорой, водью и окружающим населением непосредственным образом связана со сферой сознания.

Как показали полевые исследования, местные жители хорошо осведомлены о проживании на территории Кингисеппского района ижоры и води. Во время интервью многие респонденты подчеркивали свое родство с этими народами, охотно рассказывали о своих предках из числа ижоры или води. В районе развивается краеведческое движение, важное место в котором занимает изучение локальной этнокультурной истории и проблемы сохранения культурного наследия, в том числе традиций малочисленных народов. В 1993 г. в дер. Вистино на Сойкинском полуострове был открыт Ижорский музей, экспозиция которого рассказывает об истории и традициях этого народа. В июне 2004 г. здесь состоялся «Ижорский праздник», организованный на базе музея при содействии районной администрации. В концертной программе праздника выступили фольклорные коллективы из Санкт-Петербурга и Кингисеппского района. Среди них был ансамбль «Рыбачка» (функционирует при Вистинском доме культуры), специализирующийся на исполнении народных ижорских песен, тексты которых не только заимствуются из литературных источников, но и собираются участниками коллектива среди старожилов. В дер. Лужицы, в которой проживают представители води, по инициативе краеведа Т. Ефимовой создан Водский музей, проводится праздник деревни, в ходе которого позиционируется связь современного поселения с древней водской культурой. Названные мероприятия формируют представление о Сойкинском полуострове и низовьях Луги как особом ареале – древней этнической территории ижоры и води.

Таким образом, в современных условиях самосознание населения конструируется под воздействием различных факторов. Во-первых, это средства массовой информации (для Кингисеппского района, например, еженедельник «Восточный берег»), через которые транслируются исследовательские концепции и отдельные результаты работы краеведов. Во-вторых, это деятельность учреждений образования и культуры (музеев с их экспозициями по этнокультурной истории региона; библиотек, где представлены подборки книг и газетных публикаций по соответствующей тематике; школ, в которых проводят уроки краеведения). И, наконец, массовые мероприятия, типичным примером которых являются местные праздники, привлекающие внимание относительно широких кругов общественности к фольклору, реконструкциям культурных явлений. Так возникают представления об истории своего края, его отличия от соседних, о знаменитых исторических персонажах, связанных с конкретной местностью, и т. п. Подобный механизм формирования характерен не только для этнического, но и для различных уровней регионального самосознания.

Наблюдение за современной ситуацией в Кингисеппском районе приводит к естественным вопросам, что представляли реальные ижора и водь в про-

шлом, насколько они осознавали свое единство, как проходили границы между этническими общностями и как они изменялись на протяжении последних столетий?

В научной литературе существует тенденция рассматривать ижору и водь как относительно монолитные этнические единицы, в составе которых выделялись территориальные группы, говорившие на различных диалектах. У ижор на начало XX в. существовали 4 диалекта: нижнелужский, сойкинский, ковашский (хэвасский, он же восточный) и оредежский. Территория этих диалектов совпадает с территорией четырех групп ижоры. Известно также о существовании пятого диалекта, на котором говорило ижорское население Карельского перешейка и который остался не исследованным по причине ранней ассимиляции его носителей. Водский язык (он более близок эстонскому) также делился на диалекты. В начале XX в. восточный диалект был распространен в окрестностях Копорья (ныне Ломоносовский район). В начале XX в. его носители еще проживали в деревнях Подмошье, Гостилово, Ивановское, Климатино, Ицепино, но к 1960-м годам он полностью исчез. Западный диалект был распространен от села Котлы до побережья р. Луга, где находятся деревни Краколье и Лужицы, в которых проживают последние носители водского языка. Лингвисты выделили в особый говор язык водского населения деревни Куровицы (на правом берегу Луги). Этот говор сформировался под сильным влиянием ижорского языка[3].

Этнонимы «ижора» и «водь» появляются впервые в средневековых источниках. Новгородская первая летопись упоминает ижору и водь (вожан) преимущественно в связи с военными событиями. Вожане впервые отмечены под 1069 г., когда они поддержали полоцкого князя Всеслава в походе на Новгород. Поход оказался неудачным, и вожане понесли большие потери: «...велика бяше сеця Вожаномъ, и паде их бещисльное число». В 1149 г. на водь напала емь (население Финляндии), но была разбита объединенными силами новгородцев и води. В 1240 г. водь была подчинена Тевтонскому ордену: «Немци на Водь с Чюдью, и повоеваша, и дань на них възложиша». Ижора в этот период фигурирует как союзник Новгорода. В 1241 г. Александр Невский с войском из новгородцев, ладожан, корелы и «ижерян» захватил Копорье, «а Вожан и Чюдцю (в Комиссионном списке – Чюдь. – *А. Ч.*) переветникы извеша». Можно отметить также и события 1215 г., когда голод в Новгороде вызвал массовые смерти. Между прочим летопись сообщила, что «вожане помроша, а останъке разидеся»[4].

---

[3] *Шлыгина Н. В.* Исторический очерк // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. М., 2003. С. 555.

[4] *Новгородская* первая летопись. М., 2000. С. 17, 28, 54, 78, 295.

Летописная информация не позволяет сделать однозначные выводы о самосознании прибалтийско-финского населения той эпохи, поскольку тексты написаны представителями русской стороны. Следовательно, можно лишь утверждать, что население северо-запада Новгородских земель подразделялось самими новгородцами на ижору/ижеру, водь, корелу/карелу, а также чудь/чюдь. Тем более летописи не позволяют выявить какие-либо локальные подразделения в составе води или ижоры. Так, остается нерешенной проблема идентификации группы, упоминаемой в Повести временных лет как норома (нерема, норова и т. п.). По мнению В. В. Седова, логично предположить, что нерема (с этим этнонимом связано название Неревского конца древнего Новгорода) представляла собой ту же водь[5]. Он не рассматривал специально вопрос, когда произошло изменение этнонима или не могла ли являться нерема одной из групп води.

Наряду с этническим значением термины ижора, водь, корела имели для современников географическую локализацию. Все три термина маркировали территориальные образования в составе Новгородских владений, отличавшиеся особым этническим составом. Так, в описании мирного соглашения 1242 г. с Тевтонским орденом перечислены территории, от притязания на которые немцы отказываются: Водь, Луга, Псков, Латгалия («Лотыгола»). При описании конфликта с князем Ярославом 1270 г. новгородское войско предстает как объединение волости Новгородской, псковичей, ладожан, корелы, ижеры и вожан, эти же единицы (а также рушане – жители Старой Русы) участвуют и в походе 1316 г. против князя Михаила. При описании военного конфликта с немцами 1444 г. указано, что немцы подошли к стенам Яма, и «по Вочкои земли и по Ижере и по Неве попленишa и пожгошa». Летопись упоминает «селников лускых и вочкых», а также «ижерьских бояр»[6].

В более привычной нам форме эти территориальные образования именуются Водская земля и Ижорская земля. Кроме того, в уставе «о мостях» князя Ярослава (1260-е годы) была упомянута Вочская сотня. Вполне логично предположить, что границы Водской и Ижорской земель в своей основе очерчивали этнические территории соответствующих народов. В нашем распоряжении отсутствуют источники, которые могли бы точно локализовать местоположение этих земель, потому существуют несколько различающихся версий их реконструкции. Принято считать, что Водская земля находилась на самом западе современной Ленинградской области от р. Луги (по другой версии даже от р. Наровы) до рек Стрелки и Ижоры, включая Ижорскую возвышенность. Остается неясным отношение к Водской земле погостов «в Чюди», т. е. Никольс-

---

[5] *Седов В. В.* Водь // Финно-угры и балты в эпоху средневековья / Отв. ред. В. В. Седов. М., 1987. С. 41–42.

[6] *Новгородская* первая летопись. С. 78, 89, 95, 424.

кого Толдожского и Воздвиженского Опольского погостов (северо-западная часть Ижорской возвышенности, окрестности села Котлы и деревни Ополье Кингисеппского района), имевших какой-то особый статус. Таким образом, результаты изучения топонимики наводят на мысль, что население данных погостов чудь (чюдь) по крайней мере в XIV–XV вв. рассматривалось русской стороной как самостоятельное этническое образование наравне с водью и ижорой.

Неполнота письменных источников приводит к необходимости обратиться к археологическим материалам, которые помогли бы исследователям более точно очертить ареалы расселения средневековых води и ижоры. Археологические раскопки, проводимые в современной Ленинградской области со второй половины XIX в., предоставили в распоряжение ученых большой фактический материал. Одной из задач археологов было установить критерии различия как между артефактами славянскими и прибалтийско-финскими, так и между отдельными прибалтийско-финскими этносами. Отличить тип славянских погребений от прибалтийско-финских оказалось относительно несложным делом. Славянские захоронения представляли собой курганно-жальничные могильники, а прибалтийско-финские – грунтовые могилы. Однако под славянским влиянием курганные погребения с XII в. распространились и у местного населения Ижорской возвышенности. В. В. Седовым были выявлены этнические различия в погребальном инвентаре курганов. В славянских погребениях XII–XIV вв. наиболее часто встречаются ромбощитковые височные кольца, привески-лунницы, рубчатые перстни и т. д., а в прибалтийско-финских – ожерелья из раковин-каури, полые привески-уточки, шумящие привески и, наконец, многобусинные височные кольца, которые В. В. Седов определил как «самый надежный индикатор водских древностей»[7]. Обследованные погребения он разделил на три группы. Первую группу составили славянские погребения (т. е. те, где обнаружены славянские украшения). Они сосредоточены в Приильменье, южных районах Гдовского Причудья, на юге и в центре Ижорской возвышенности. Во вторую группу вошли курганные погребения с исключительно прибалтийско-финскими украшениями (север Ижорской возвышенности, междуречье Нарвы и Плюсы, верховья р. Оредеж, а также отдельные захоронения находятся к западу от р. Нарвы на территории Эстонии). В ряде могильников обнаружен смешанный набор украшений. Похороненные в могильниках первой и второй групп различаются и по антропологическому типу[8]. С водью связывают также обряд захоронения в сидячем положении, который встречался в рассматриваемый период на Ижорской воз-

[7] *Седов В. В.* Водь. С. 37.

[8] Там же. С. 35.

вышенности: «...как правило, в могильниках с преобладающим количеством захоронений в сидячем положении господствуют украшения водских типов, а в могильниках, состоящих преимущественно из курганов с трупоположениями на спине, преобладают ромбощитковые височные кольца и другие типично славянские вещи»[9].

Более точно реконструировать хронологию этнических процессов на территории Ижорской возвышенности достаточно сложно. Как предполагают археологи, славянская колонизация Ижорской возвышенности включала разные группы мигрантов. По мнению Ю. М. Лесмана, первая волна, в XI–XII вв. проникшая в западные и центральные части возвышенности, могла состоять из выходцев из Северо-Восточного Причудья, бассейнов Плюсы и Долгой (т. е. из региона распространения «гдовских курганов»). Вторая волна (конец XII – первая половина XIII вв.) была представлена выходцами из Верхнего Полужья. Е. А. Рябинин пришел к выводу, что «во второй половине XII–XIII вв. прослеживается тенденция к интеграции разнородных элементов и сложению "областной" культуры Водской земли – древнерусской по основным признакам, но обладающей определенными региональными особенностями»[10]. Он связывает этот процесс с усилением влияния Новгорода на сельские районы, развитием городского ремесла, продукция которого в большом количестве поступала в разные части Новгородских владений. В то же время на Ижорскую возвышенность проникали и предметы «древнекарельских типов» из «ареала ижорско-карельского расселения»[11].

Свидетельством продвижения славян являются возникшие во второй половине XII – первой половине XIII вв. укрепленные поселения, расположенные на окраине Ижорской возвышенности. Таковы Кайболовское городище у дер. Кайболово (на р. Сума, запад Ижорской возвышенности), Воронинское городище (у дер. Воронино, север Ижорской возвышенности). Археологические раскопки на Кайболовском городище выявили типы построек, керамику, позволяющие, безусловно, связать его жителей с новгородцами[12]. В середине XIII в. возникла крепость Копорье – наиболее значимый центр Водской земли. Расположение этих центров, защищавших границу Ижорской возвышенности, наводит на мысль, что в низменных землях в низовьях Луги, на Сойкинском полуострове славянское влияние было весьма слабым.

Таким образом, территория Водской земли выглядит неоднородной в этнокультурном отношении. На Ижорской возвышенности с XI–XII вв. происходили контакты с расселившимися здесь славянами. Они привели к аккуль-

[9] Там же. С. 39.

[10] *Рябинин Е. А.* Водская земля Великого Новгорода. СПб., 2001. С. 110.

[11] Там же. С. 110–111.

[12] Там же. С. 135.

турации и дальнейшей ассимиляции финноязычного населения, которое в русской традиции называли водью. В северо-западной части возвышенности (погосты «в Чюди») и на низменных территориях в районе р. Луги славянское влияние было не столь очевидным (здесь не практиковались и курганные захоронения)[13]. В этом ареале, население которой именовали чудью, впоследствии в XVIII–XX вв. фиксировалась водь.

Проникновение славянской культуры на эти земли происходило позднее, чем на Ижорскую возвышенность. Данный процесс был связан с христианизацией местного финноязычного населения, которое долгое время формально считалось христианами, но продолжало соблюдать и языческие обычаи. Известны грамоты новгородских архиепископов Макария и Феодосия 1534 и 1548 гг., которые осуждали элементы язычества в культуре ижоры, води, карелы. Грамоты сообщают о поклонении местных жителей деревьям и камням, о «чюдцких» жрецах-арбуях. Именно в эти годы XVI в. прекратилась традиция курганно-жальничного обряда погребения[14]. О распространении христианства свидетельствует и установка в XIII–XVI вв. каменных крестов на территории современных Волосовского и Кингисеппского районов. Примером может служить крест на ныне действующем кладбище у дер. Монастырьки (Кингисеппский район). Это четырехконечный каменный намогильный крест с незначительно расширяющимися концами (нижний, углубленный в землю конец шире остальных). При обследовании 2000 г. на кресте был зафиксирован сохранившийся фрагмент рельефа (в 2007 г. его уже не было), на котором были изображены нижняя часть креста с наклонным подножием, справа (для наблюдателя слева) часть древка копья – один из символов страстей Господних, надпись НІКА (греческое – «победа») и символическое изображение горы Голгофы, под которым находится надпись МЛРБ – «место лобное рай бысть» (наличие криптографии МЛРБ позволяет датировать памятник XVI в.)[15]. Изображенный сюжет свидетельствует о принадлежности создателей креста к русской культуре (на большинстве аналогичных памятников никаких надписей не было или же они не сохранились). Скорее всего этот крест связан с монастырем Елисеева пустынь, который существовал на р. Систа в конце XV–XVI вв. (впервые упомянут под 1500 г.). Возникновение монастыря за пределами Ижорской возвышенности свидетельствует о расширении в этот период влияния православия на землях прибалтийско-финского населения.

---

[13] *Моора Х. А., Моора А. Х.* Из этнической истории води и ижоры // Из истории славяно-прибалтийско-финских отношений / Под ред. Х. А. Моора. Таллин, 1965. С. 18.

[14] *Мусин А. Е.* Христианизация Новгородской земли в IX–XIV веках. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002. С. 206; *Рябинин Е. А.* Указ. соч. С. 140–141.

[15] Подробнее о каменных крестах см.: *Чистяков А. Ю.* Намогильные кресты в Ингерманландии: традиции и современность // Геральдика. Материалы конференции «10 лет восстановления геральдической службы России». СПб., 2002. С. 131–140.

Ижорская земля располагалась к востоку от Водской: между реками Стрелка и Ижора, с одной стороны, и Лопской волостью – с другой (Лопская волость, вероятно, начиналась от Орешка), на севере ее границей была р. Нева, к северу от которой находилась Карельская земля[16]. Тем самым современная этническая территория народа, которого называют ижора, включающая Сойкинский и Кургальский полуострова, оказывается за пределами Ижорской земли. Исследователи неоднократно пытались решить вопрос о разделении материальных культур карелы и ижоры. Гипотезы относили формирование ижоры как отличного от корелы народа к рубежу I–II тысячелетий или же к первым векам II тысячелетия (к этому времени относятся и первые упоминания ижоры в письменных источниках). Зоной формирования ижоры исследователи считают бассейны рек Ижоры и Невы, откуда и последовало переселение на территории, где ижора проживала в новое время. Археологические раскопки последних десятилетий позволяют утверждать, что в этногенезе ижоры принимал участие местный компонент – жители побережья Финского залива. О. И. Конькова, обследовавшая ряд грунтовых могильников XI–XVI вв. (могильники у деревень Урмизно, Липово, на Дубовском полуострове Копорской губы и др.), выступает за «признание автохтонности ижорского населения либо очень раннего его наличия на южном берегу Финского залива»[17]. Грунтовые могильники ижоры отличаются и от славянских курганно-жальничных, и от водских грунтовых захоронений (инвентарем, ориентировкой). Ижорские могильники рассматриваемого периода имели отличия от захоронений карел (т. е. обитателей Карельского перешейка). Так, в XI–XII вв., когда на Карельском перешейке еще практиковалось трупосожжение, на южном побережье Финского залива уже произошел переход к трупоположению. В XII–XIV вв. ижорские захоронения отличались от карельских скудным погребальным инвентарем, включавшим в себя только нож и фибулу[18].

Проблема дифференциации ижоры и карелы возникает и в связи с бытующими в регионе этнонимами. Еще в начале XX в. самоназванием ижоры было «karjalaižt», т. е. «карелы». Не случайно финская этнография рассматривает ижору как часть карельского этноса. В настоящее время название «ижора» является сейчас как экзоэтнонимом (вариант – ижорцы), так и эндоэтнонимом в форме «ižora» или «inkeroine»[19].

---

[16] *Насонов А. Н.* «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. Монголы и Русь. СПб., 2002. С. 110.

[17] *Конькова О. И.* Ижора и корела. Проблема ранней дифференциации // Русский Север. Сб. 5: К проблеме локальных групп / Под ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. С. 50.

[18] Там же. С. 45–49.

[19] *Шлыгина Н. В.* Этнонимы и язык // Прибалтийско-финские народы России. С. 592–593.

Не представляется также возможным установить, какие эндоэтнонимы использовали в средние века жители южного побережья Финского залива, впоследствии определяемые как ижоры. Вполне возможно, что этноним карелы («karjalaižt») бытовал лишь в районе Приневья (и, конечно, у карел Карельского перешейка).

Сведения об этнонимах содержатся в Переписной оброчной книге Водской пятины 1500 г. Этот источник не фиксирует этнический состав населенных пунктов, но отмечает прозвища некоторых жителей. В числе таких этнических и территориальных прозвищ встречаются сойкины (жители Сойкинского полуострова), ковошане (жители р. Коваши, по-ижорски – Хэваа), толжане (от р. Толдоги), ижеряне. С водью связаны прозвища чудины и вошки. Переписная оброчная книга точно определяет территорию погостов «в Чюди» (это уже упоминавшиеся Никольский Толдожский и Воздвиженский Опольский погосты).

Первые четыре прозвища носят явно выраженный территориальный характер. В этом контексте этноним ижеряне скорее всего маркировал только жителей бассейна р. Ижоры. Сойкины и ковошане являлись близким ижерянам по языку населением, но имели собственные этнонимы и, вероятно, самосознание. Этнонимическая обособленность населения южного берега Финского залива от ижерян вполне сочетается и с их культурной обособленностью. Как отмечала О. И. Конькова, «эволюция погребальных традиций у корелы и ижоры не дает возможность рассматривать ижору (в данном случае население южного побережья Финского залива. – *А. Ч.*) как отделившуюся часть древних карел на исследованном нами хронологическом отрезке»[20]. Ижорские диалекты сформировались относительно рано и не являются поздним ответвлением карельского языка[21]. Лишь позднее сойкины и ковошане стали рассматриваться источниками как территориальные группы ижорского народа-этноса и в XX в. уже считали себя ижорами. Даже в начале XX в. самосознание ижоры представляется иерархичным: наряду с этническим было выражено самосознание территориальной группы. Поддержанию границ между группами способствовали отдельные диалекты. Когда в 1932 г. вводилось школьное обучение на ижорском языке, который был разработан на основе сойкинского диалекта, у нижнелужской ижоры это вызвало удивление: «На что нам родной язык, куда мы с ним поедем, у сойкиных пастухами служить, что ли, будем?»[22].

---

[20] *Конькова О. И.* Ижора и корела. С. 49.

[21] *Конькова О. И.* Исследование ижорских средневековых могильников. Итоги и перспективы // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы / Отв. ред. О. М. Фишман. Л., 1990. С. 35.

[22] *Смирнова Т. М.* Национальность – питерские. Национальные меньшинства Петербурга и Ленинградской области в XX веке. СПб., 2002. С. 158.

Этнонимы «чудь» и «водь» существовали параллельно вплоть до XX в., только в советский период первый из них признается устаревшим и исчезает из источников. Во время полевых работ были зафиксированы следы противопоставления населения Прилужской низменности и северо-западной части Ижорской возвышенности. На низменности в деревнях Краколье и Лужицы проживают последние представители води, на возвышенности находится село Котлы – древний центр Никольского Толдожского погоста «в Чюди», где еще не так давно некоторые жители помнили водский язык. В Котлах, как правило, использовали этноним «чудь», в Краколье и Лужицах – исключительно этноним «водь», а территорию возвышенности называли «земельщина».

Реликтом локальных этнонимов представляется этноним *ямы*, зафиксированный в конце XVIII в. только в рукописи Ф. О. Туманского «Опыт повествования о деяниях, положении, состоянии и разделении Санкт-Петербургской губернии», хранящейся ныне в Российской национальной библиотеке. В 1970 г. этнографическая часть этого труда была издана эстонской исследовательницей Э. Ыпик с комментариями на эстонском языке.

Ф. О. Туманский отметил ямов в деревнях Орлы и Извоз, расположенных друг против друга на берегу Луги ниже г. Ямбурга (до XVIII в. – Ям), а также их окрестностях. Ямы представлялись ему относительно многочисленной группой, превосходящей, например, проживающую по соседству чудь. Название «ямы» Ф. О. Туманский считал происходившим от летописного этнонима «емь» (хотя его можно связать и с названием расположенного неподалеку города Яма, тем самым расположив в ряду территориальных этнонимов ижорских групп) и, безусловно, являлось эндоэтнонимом. Русские и эстонцы именовали ямов и чудью, и ижорой. Чудь (или, как еще ее называет Ф. О. Туманский – «чудь здешняя», т. е. водь), в свою очередь, отличала ямов от ижоры, именуя первых «ранда лазит» – жители берега, а вторых – «карьялазит» (это эндоэтноним ижоры). В то же время «они (ямы. – *А. Ч.*), свой род скрывая, охотно соглашаются зваться ижерами. Но в том противоречит им их наречие, образ жизни, нравы, обычаи... скрывают они весьма прилежно свое название и происхождение свое и обыкновенно желают быть и называют себя ижорянами; а названия чюдского не любят и от свойственности с ними отрекаются»[23].

В данном случае возможно говорить о существовании двойственного, многоуровневого самосознания, когда в условиях постоянных контактов группа ямов сохраняла еще представление о своей особости, но одновременно начи-

---

[23] *Туманский Ф. О.* Опыт повествования о деяниях, положении, состоянии и разделении Санкт-Петербургской губернии // Öpik E. Vadjalastest ja isuritest XVIII saj. lopul. Tallinn, 1970. S. 56, 81.

нала причислять себя к более крупной общности – ижоре, которые были в языковом и культурном отношении ближе к ямам, чем чудь (ямы «имеют много обычаев чудских, но больше того ижорских»). В свою очередь, предки ижор, с которыми контактировали ямы, несколько столетий назад именовались сойкинами, ковошанами, к концу XVIII в. уже прошли через этап смены самоидентификации.

Источники XIX в. не содержат никаких данных о ямах. Не встречается этот этноним ни у А. М. Шёгрена, ни у П. И. Кёппена (у последнего Орлы и Извоз перечислены среди ижорских деревень)[24]. Согласно современной научной классификации, население Орлов и Извоза относится к нижнелужской ижоре. Как показали полевые исследования автора, посетившего обе деревни летом 2003 г., их жители не сохранили никаких воспоминаний о ямах и считают себя и своих предков ижорой. Пример ямов показывает, как могли происходить в регионе процессы трансформации самосознания отдельных групп прибалтийско-финского населения и смена одного этнонима другим.

Наличие отдельных групп было характерно и для ингерманландских финнов – потомков переселенцев XVII в. из Восточной Финляндии и с Карельского перешейка. Наиболее известны этнические группы ингерманландцев савакот и эвремейсет, которые четко фиксировались в XIX в. Первый этноним связан с областью Саво в Восточной Финляндии, второй – с приходом Эуряпяэ (Äугäрää) в современном Выборгском районе Ленинградской области. Савакот и эвремейсет говорили на двух диалектах, имели различия в культуре (в частности, в женском костюме). Вытеснение группового самосознания и соответствующих этнонимов с последующей заменой общефинским (и отчасти ингерманландским) самосознанием происходило на рубеже XIX–XX вв. под влиянием школьного образования на литературном финском языке и деятельности сформировавшейся к этому времени ингерманландской интеллигенции. Наряду с групповым самосознанием у ингерманландских финнов прослеживается и локальное самосознание, обусловленное делением региона на лютеранские приходы. Названия приходских общин были непосредственно связаны с названиями приходских центров, но включали еще и шуточные прозвища, происхождение которых в сущности неизвестно. Например, жители Дудергофского прихода (tuutarloist) имели прозвище kissan-keittäjii (варильщики кошек), а прихода Гиетамяки (hietamäkköist) – прозвище piirakan-ampujii (застрелившие пирог) и т. п.[25]

---

[24] *Кёппен П.* Селения, обитаемые ижорами в Санкт-Петербургской губернии // Учен. зап. Импер. Академии наук по I и III отделениям. СПб., 1853. Т. II, вып. 3. С. 418.

[25] *Крюков А.В.* Из этнонимики Ингерманландии // Население Ленинградской области: Материалы и исследования по истории и традиционной культуре / Отв. ред. О. М. Фишман и др. СПб., 1992. С. 114–117.

С расселением финнов в пределах территории обитания води и ижоры появилась еще одна социальная граница. Ее основой стал религиозный фактор: ижора и водь (так же как русские и карелы) исповедуют православие, а финны – лютеранство. Религия вплоть до XX в. являлась важным дифференцирующим признаком, иногда даже более важным, чем язык. В случае с ижорой принадлежность к православию способствовала тому, что ижора начинала ассоциировать себя с русскими, но не с родственными по языку ингерманландскими финнами. Как справедливо отметил А. В. Крюков, русское самосознание среди ижор выражено четко. В числе этнонимов присутствовали и русские – «venäläiset», «venalaižet», «vellaset», т. е. русские. Первоначально это был скорее политоним, обозначавший подданных Русского государства, в отличие от финнов – подданных Швеции, а также принадлежность к православной («русской») церкви[26].

Примеры идентификации или стремления идентифицировать себя как русских были зафиксированы в среде ижоры нами во время полевых работ в Кингисеппском районе. Жители деревень Венекюля и Саркюля (Кузёмкинское сельское поселение) считают себя русскими и во время интервью всегда подчеркивают русское происхождение. Отчасти этническую принадлежность маркирует и топоним Венекюля, переводимый с финского и ижорского как «русская деревня». В то же время сохранились воспоминания о былом русско-ижорском двуязычии. Русский и ижорский языки использовались в быту, хотя их функции могли четко различаться. Так, песни в Венекюле пели по-русски, а свадебные и похоронные причитания исполняли исключительно по-ижорски. На распространение русского языка повлияло школьное обучение на русском языке. Школа в Венекюле появилась еще в 1860-е годы (по воспоминаниям, значительно раньше, чем в других поселениях округи), причем была основана по инициативе самих местных жителей. Таким образом, выбор русского языка и русской идентичности происходил сознательно. В 1920–1930-е годы население Венекюли и Саркюли стало даже трехъязычным, так как в Эстонии, к которой отошла эта территория, школьное обучение было переведено на эстонский язык. Такая сложная языковая ситуация не препятствовала жителям деревень быть носителями русского самосознания. Противопоставление населения Венекюли и Саркюли прибалтийско-финским соседям подтверждает и случай, описанный в воспоминаниях Б. К. Емельянова (Йыги) «История деревни Венекюля» (рукопись из собрания Кузёмкинской библиотеки), когда в 1930-е годы в школе на вопрос учительницы о

[26] *Крюков А. В.* Об этническом самосознании ингерманландских финнов и ижор // Нестор (СПб.). 2007. № 10: Финно-угорские народы России: источники, исследования, историография. С. 321.

прошедшем лете дети отвечали, что работали пастухами «у чухонцев» или «в чухонщине», имея ввиду эстонцев и Эстонию (в данном случае территории к западу от р. Нарвы). Учительница долго объясняла детям, как правильно надо говорить, и даже вынуждена была провести разъяснительные беседы с их родителями.

При обследовании деревень Нежновского сельского поселения постоянно возникали трудности с однозначным определением этнической принадлежности информанта или его предков. П. Кёппен определил население этих деревень как ижорское[27]. В наши дни респонденты указывают, что вплоть до Второй мировой войны в повседневном общении жители использовали ижорский язык, сохранявшийся в отдельных случаях даже в 1970-е годы. Тем не менее они считали себя русскими, что нашло отражение, например, в материалах переписи 1920 г. Современные информанты уверенно идентифицировали себя как русских, а своих предков называли «русскими, говорившими по-ижорски». Например, жительница дер. Большое Райково (1921 г. р.) назвала родную деревню русской, отметив при этом, что «старые люди» знали ижорский язык, сохранявшийся в какой-то степени еще в 1970-е годы. Информацию о длительном бытовании ижорского языка подтвердила и другая жительница этой деревни – русская, приехавшая из Новгородской области в 1952 г. Информантка из дер. Павлово (1926 г. р., считает себя русской) рассказала, что ее отец и мать говорили дома не только по-русски, но и по-ижорски (особенно, «если какие секреты»), хотя «сами себя ижорами не называли». «По-настоящему они не ижорцы, а чухны», – так определила она этническую принадлежность предков[28].

Собственно русское население соседних поселений считает Нежново и окрестные деревни ижорскими. Показательно, что жители Нежновского сельского поселения, в отличие от своих соседей на Сойкинском полуострове, не проявляют интерес к поиску этнических корней. В Нежново не проводится активная краеведческая работа. Научных публикаций о местной ижоре также нет: этнографы, считая нецелесообразным работать среди ассимилированного населения, отправлялись изучать ижору на побережье Финского залива. В данном случае ассимиляция ижоры заключалась лишь в трансформации самосознания и не сопровождалась миграциями и сменой населения.

Отсутствие при самоопределении ижоры четкой границы между русским и ижорским способствовало дальнейшей ассимиляции этого народа. В XX в. большое влияние на этническую карту региона оказали политические собы-

---

[27] *Кёппен П.* Указ. соч. С. 418.

[28] *Архив* кафедры этнографии и антропологии СПбГУ. Полевые материалы А. Ю. Чистякова. 2002 г. Тетрадь полевых записей 1. Л. 10, 14 об., 18 об.

тия: Гражданская война, коллективизация, репрессии, депортация финноязычного населения в годы Великой Отечественной войны. Происходили и добровольные миграции, в результате которых значительная часть населения Ленинградской области на рубеже XX–XXI вв. представлена переселенцами из других областей России и их потомками. В результате ижорское и водское самосознание свойственно сейчас незначительному количеству людей. Однако процессы двух последних десятилетий приостановили полное исчезновение этих групп населения. Представления об ижоре и води как автохтонном населении ряда территорий конструируются в среде местного населения под влиянием факторов, которые были рассмотрены в начале статьи. Они становятся частью локальной исторической памяти и локальной идентичности.

Таким образом, в разные исторические периоды границы между этническими общностями строились различным образом. Причем внешний наблюдатель мог представлять эти границы несколько иначе, чем члены самих общностей. Ижора и водь состояли из отдельных территориальных групп, названия которых зафиксированы письменными источниками и которые могли иметь собственное самосознание. Принадлежность к территориальной группе не исключает и наличие общего этнического самосознания, которое в таком случае включает в себя несколько иерархических уровней. Полиэтничный состав населения региона, постоянные межэтнические контакты делают весьма сложным анализ этих уровней. При исследовании этнокультурных процессов необходимо учитывать исторический контекст рассматриваемых событий и время составления источников, поскольку даже этнонимы «ижора» или «водь», обозначающие вроде бы хорошо известные науке этносы, в прошлом могли иметь значение, не совсем эквивалентное современному.

К. К. Логинов

ЭТНОЛОКАЛЬНЫЕ ГРУППЫ КАРЕЛИИ

В СССР развернулась широкая дискуссия, начало которой положила в 1964 г. статья С. А. Токарева о типах этнических общностей[1] и о том, что считать предметом изучения науки этнологии. В 1980-х годах возобладала точка зрения акад. Ю. В. Бромлея, в результате чего советская этнология стала пониматься как наука об «этносе»[2], получив, тем самым, статус методологической науки. Однако при этом возник ряд трудностей с определением понятия «этнос», с установлением набора критериев, по которым следует выделять этносы и его более мелкие структурные подразделения. Наиболее четко вывод по поводу критериев «этничности» этносов и его структурных подразделений был сформулирован В. В. Пименовым. Он не просто постулировал, что единых для всех типов этнических общностей признаков «этничности» не существует, но предложил рассматривать этнос и его структурные подразделения в качестве «саморегулирующейся и самовоспроизводящейся системы»[3]. При этом он отметил, что крупную систему (этнос) могут характеризовать до 10 признаков «этничности», хотя этот набор «может быть как избыточным, так и слишком “узким” в зависимости от объекта изучения – всего этноса или его территориальных подразделений»[4]. Предложенная им методика не была реализована в части создания четкой иерархии структурных (территориальных) подразделений этноса. Теоретики предпочитали говорить главным образом о «субэтносах» («осколках» этноса за пределами основной территории этноса) и «этнографических группах» (русских поморах и «полехах», казаках и старообрядцах Урала, Заволжья и Сибири), игнорируя более мелкие структурные подразделения этноса. Попытки этнографов-эмпириков воспользоваться столь мало структурированными иерархическими понятиями тоже имели место[5].

---

[1] *Токарев С. А.* Проблема типов этнических общностей (К методологическим проблемам этнографии) // Вопросы философии. 1964. №11. С. 43–53.

[2] *Бромлей Ю. В.* 1) Современные проблемы этнографии. М., 1981; 2) Очерки теории этноса. М., 1983; 3) Этносоциальные процессы: теория, история, современность. М., 1987; Этнография / Под ред. Ю. В. Бромлея, Г. Е. Маркова. М., 1987.

[3] *Пименов В. В.* Системный подход к этносу // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы: Ежегодник. Вып. 16. М., 1986. С. 13.

[4] Там же. С. 13–14.

[5] См.: *Фишман О. М.* Формирование субэтнической группы карел Верхневолжья (история, факторы, признаки) // XVII Всесоюз. финно-угорск. конференция. Ижевск, 1987. Т. 2. С. 260–261.

© К. К. Логинов, 2008

После смерти Ю. В. Бромлея и смены в России идеологической доктрины «теория этноса» подверглась основательной ревизии[6]. Появился даже ученый, который заявил, что этнология не является наукой, поскольку не имеет собственного объекта изучения[7]. В наиболее компактном виде перипетии споров отечественных теоретиков на тему «теории этноса» нашли отражение в статье С. В. Соколовского[8]. В итоге современные критики бромлеевского понятия «этнос» пришли к выводам, что попытки усовершенствования самого понятия, а также поисков критериев выделения «этнического» в культуре будут существовать ровно столько, сколько просуществует общество, в них заинтересованное[9]. И это утверждение оказалось вполне справедливым.

Этнографы-эмпирики, занимающиеся конкретными исследованиями культур различных групп русских и их соседей, не получив четких «теоретических» обоснований иерархичности мелких подразделений этноса, попытались выйти из сложившейся ситуации. Во избежание обвинений в некомпетентности они стали употреблять такой обобщенный и вполне нейтральный (по Т. А. Бернштам, «рабочий»[10]) термин как «локальные группы». Бернштам предложила еще один удобный для этнографов термин «этногеографические сообщества»[11]. Последний позволил, например, не вдаваться в споры на предмет того, какая из территориальных групп карел является «субэтнической», т. е. проживает «за пределами основной территории расселения этноса», а какая нет. И карел Карелии, и тверских карел в целом, да и других тоже оказалось возможным описывать в качестве «этнотерриториальных» сообществ или групп карельского народа.

До середины 1990-х годов исследование «локальных» групп Русского Севера проводилось спонтанным образом. На монографическом уровне были изучены сначала поморы[12], а затем и заонежане – одна из групп русского насе-

---

[6] *Этнология*: Учебник для высших учебных заведений / Под ред. Г. Е. Маркова и В. В. Пименова. М., 1994; *Кузнецов А. И.* О соотношении понятий «общество» и «этническая общность» // Сов. этнография. 1989. № 4. С. 19–31; *Рыбаков С. Е.* Философия этноса. М., 2001.

[7] *Элез А. Й.* Критика этнологии. М., 2001.

[8] *Соколовский С. В.* Российская этнография в конце XX в. (библиометрическое исследование) // Этнограф. обозрение. 2003. № 1. С. 3–54.

[9] *Элез А. Й.* Указ. соч., С. 244; *Тишков В. А.* Реквием по этносу. Исследование по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 31–32.

[10] *Бернштам Т. А.* Введение // Русский Север. Сб. 5: К проблеме локальных групп / Под ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. С. 3–13.

[11] Там же. С. 5.

[12] *Бернштам Т. А.* 1) Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978; 2) Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX века. Л., 1983.

ления Карелии[13]. В 1995 г. задача изучения локальных групп населения Русского Севера с подачи авторов сборника «Русский Север» была выдвинута в число приоритетных для отечественной этнографии[14]. Активизация усилий этнографов в этом направлении сразу же выявила то, что и раньше было достаточно очевидным: при использовании одного, пусть и удобного «рабочего» термина в одной плоскости оказались группы с самыми различными численностью и уровнем самоидентификации, начиная от русских поморов до населения отдельно взятой деревни. Попытки выйти из данной ситуации привели к тому, что этнографами начали использоваться такие уточняющие понятия как «территориально-локальные», «административно-локальные» и «микролокальные» группы, а для групп с высокой степенью самоидентификации – понятия «этнолокальные» и «микроэтнолокальные»[15]. «Этнолокальными» и «микролокальными» назывались чаще всего старообрядческие группы русских либо карел Северо-Запада России и Тверской области[16]. Впрочем, для обозначения

---

[13] *Логинов К. К.* 1) Материальная культура заонежан (середина XIX – начало XX в.): Дис. на соискание учен. степени канд. ист. наук. Л., 1986; 2) Являются ли «заонежане» локальной группой русских? // Сов. этнография. 1986. № 2. С. 91–95; 3) Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX – начало XX века). СПб., 1993; *Семейные* обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

[14] *Бернштам Т. А.* Введение // Русский Север. Сб. 5: К проблеме локальных групп. С. 3–4.

[15] *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. Сб. 5: К проблеме локальных групп. С. 208–317; *Дранникова Н. В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Архангельск, 2004; *Фишман О. М.* Символизация локальной культуры: Старообрядческие группы тихвинских и тверских карел // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Междунар. науч. конференции «Рябининские чтения-2003» / Отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск, 2003. С. 260–262.

[16] *Егоров С. Б.* 1) Озеряне-старообрядцы // Музей. Общество, Религия: аспекты взаимодействия. К 70-летию Государственного музея религии. Материалы IX С.-Петерб. религиовед. чтений. СПб., 2002. С. 129–130; 2) Озеряне – этнолокальная группа русских (исследование 2002 г. в Бокситогорском районе Ленинградской области) // Этнографическое изучение Северо-Запада России: Итоги полевых исследований 2002 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях. Материалы VII регион. науч. конференции молодых ученых / Под ред. В. А. Козьмина. СПб., 2003. С. 7–14; 3) Локальные группы населения востока Ленинградской области // Университетские Петербургские чтения / Под ред. Ю. В. Кривошеева, М. В. Ходякова. СПб., 2003. С. 477–483; *Фишман О. М., Чичкина И. В.* Старообрядчество как фактор стабильности этнолокальной общности тверских карел // Финноугры и соседи: проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб., 2002. С. 166–188; *Логинов К. К.* К вопросу об этнолокальных и локальных группах русских Карелии // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона. Петрозаводск, 2005. С. 62–68; *Фишман О. М.* Символизация локальной культуры... // Указ. соч. С. 260–262; *Логинов К. К.* Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2007, и др.

локальных групп старообрядцев, расселенных в среде православных ортодоксов, параллельно применялся и применяется вполне устоявшийся и исчерпывающий термин «этноконфессиональная» группа[17], указывающий на основную причину самоидентификации «этнолокальной» группы.

Вопрос о том, каким образом возникают и уходят в небытие «этнолокальные» группы, удобно рассматривать на примере Карелии, на просторах которой компактно проживали представители трех крупных «этногеографических» сообществ, а именно: северных русских, карел Карелии и северных вепсов. На выполненной нами в сотрудничестве с техническими работниками карте-схеме (рисунок) отмечены «этнолокальные» группы всех трех «этногеографических» сообществ Карелии, которые удалось выделить на настоящий момент.

Первым на существование среди русских Олонецкой губернии особых групп с явно выраженной (сейчас бы сказали «этнической») спецификой крестьянской культуры, а именно поморов, заонежан и водлозеров, указал еще в 1860-х годах П. Н. Рыбников[18]. С его мнением относительно заонежан солидаризировался этнограф XIX в. В. В. Майнов, совершивший поездку из Петрозаводска через Заонежье и Выгозерье в сторону Белого моря[19]. Относительно выгозеров подобное заключение он не сделал. По-видимому, в 1870-х годах они еще не представляли собой этнически единую группу русских. В 1950-х годах известный советский этнограф С. А. Токарев тоже не смог пройти мимо отмеченных выше фактов. В учебнике «Этнография народов СССР» он отнес поморов и заонежан к «обособленным» группам, а каргополов и пудожан – к «аморфным» группам северных русских[20]. Поморов, хозяйственный быт которых резко отличался от быта большинства северно-русских крестьян, советские этнологи всегда ставили на более высокую ступень иерархии этнических сообществ, чем заонежан, причисляя к «этнографическим» группам русского этноса[21]. И это справедливо. По территории расселения и своей численности поморы превосходят любую «этнолокальную» группу русских на территории Карелии. Самое же главное «иерархическое» отличие общности поморов заключается в том, что она состоит из нескольких «этнолокальных» групп. Наиболее крупную из них составляют «собственно поморы», т. е. русское населе-

---

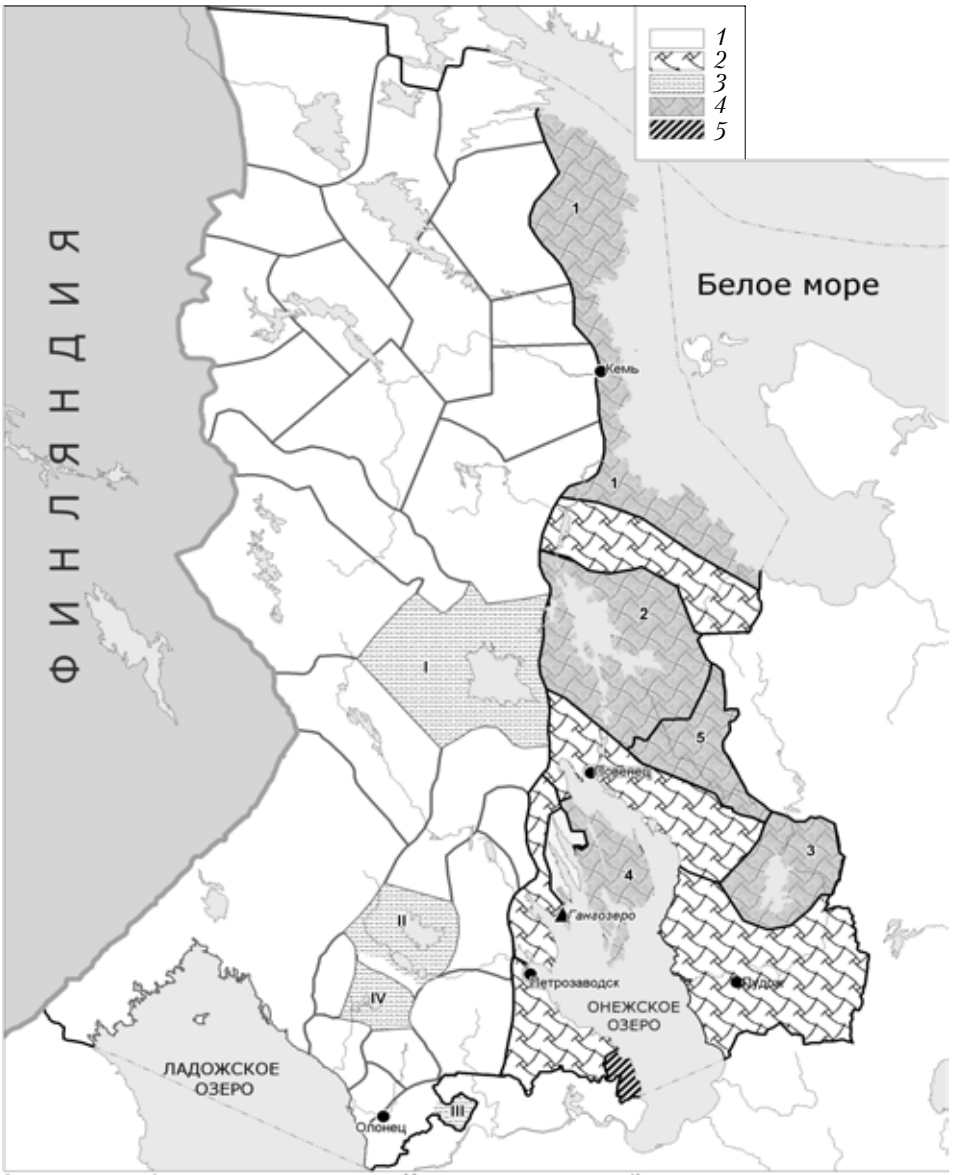
[17] *Фишман О. М., Цыпкин Д. О.* Тихвинские карелы. Опыт изучения самосознания локальной этноконфессиональной группы // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия: Межвуз. сб. / Под ред. И. Я. Фроянова. СПб., 1997. С. 24–31 и др.

[18] *Рыбников П. Н.* 1) Этнографические заметки о заонежанах // Памятная книга Олонецкой губернии (далее – ПКОГ) на 1964 год. Петрозаводск, 1964. Ч. 2. С. 1; 2) Материалы для исследования рыболовства и охоты в Олонецкой губернии. Охота в Пудожском уезде // ПКОГ на 1966 год. Петрозаводск, 1966. Ч. 2. С. 57–58.

[19] *Майнов В. В.* Путешествие в Обонежье и Корелу. СПб., 1877.

[20] *Токарев С. А.* Этнография народов СССР. М., 1958. С. 10.

[21] *Громов Г. Г.* Восточнославянские народы // Очерки по этнографии народов СССР (Европейская часть) / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1962. С. 9–12.



Энолокальные группы Карелии
(карта подготовлена: К. К. Логинов – содержание,
Е. В. Лялля, В. Б. Бовин – техническое оформление).

1 – карельское население; *2* – русское население; *3* – этнолокальные группы карел;
4 – этнолокальные группы русских; *5* – вепсы.

ние Летнего, Поморского и части Карельского берегов Белого моря. С их точки зрения, население в районе Кандалакшской губы представляет хотя и поморскую, но отличную от них группу «губян», или «пякки», а население Терского берега от Умбы до Поноя – группу «терчан», или «рокан»[22]. Собственно поморы, используя пренебрежительные названия «пякка» и «роканы», как бы указывают на не совсем русское происхождение данных групп, выделяют себя в качестве этнической элиты Русского Поморья. Уровень этнического самосознания собственно поморов был и остается несравненно выше уровня этнического самосознания представителей любой другой «этнолокальной» группы русских Карелии. По последней переписи населения России (2002 г.) свыше 8 тыс. человек назвали себя поморами. К заонежанам либо представителям иной «этнолокальной» группы Карелии никто себя при проведении переписи не отнес. Территория расселения группы собственно поморов на рисунке выделена под арабской цифрой 1. Согласно исследованию Т. А. Бернштам, название «поморы» возникло уже в XVI в.[23], так что в «этнолокальную» группу они начали формироваться не позднее XVII в.

Точно численность «собственно поморов», проживавших к рубежу XIX–XX вв. на территориях, ныне принадлежащих Карелии, по имеющимся в нашем распоряжении источникам установить невозможно. В 1859 г. в русских поселениях от села Нюхча на востоке до села Керети на западе (включая население г. Кемь – 1445 человек) проживали до 11 000 человек[24]. Карел из карельского села Сеностров, конечно же, в эту цифру мы не включили, но и не смогли из нее исключить тех, кто пребывал здесь временно на военной или чиновничьей службе, а также духовенство неместного происхождения со всеми их чадами и домочадцами.

Численность «собственно поморов», проживавших к началу XX в. на территории современной Карелии (на Карельском берегу и части Поморского берега), нами не была подсчитана. Поскольку Поморье тогда входило в состав Архангельской губернии, поморская статистика не отражена в статистических справочниках Олонецкой губернии.

Южнее поморов проживало и проживает население, которое склонно относить себя к поморам, но таковым не является, прежде всего потому, что это было обычное для России крестьянское население. Его представители лишь время от времени участвовали в поморских рыбных и зверобойных промыслах в качестве наемных рабочих. Собственно поморы ни в коем случае не призна-

---

[22] *Бернштам Т. А.* Поморы // Указ. соч. С. 59, 77–78.

[23] Там же. С. 70.

[24] *Списки* населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным Статистическим комитетом Министерства внутренних дел. 1. Архангельская губерния. СПб., 1861.

вали их за поморов, именовали обобщенным названием «леса», или, описательно, «живущие в лисях».

Территория проживания группы «выгозеров» отмечена на рисунке под цифрой 2. Самоназванием ее было «выгозера», и оно совпадало с названием со стороны соседних русских. Происхождение названия и самоназвания следует связывать с фактом проживания ее представителей вокруг одного из 10 самых крупных озер Карелии – Выгозера. Сформировалась данная «этнолокальная» группа в Карелии позже других. Ее формирование происходило на основе двух административно-локальных групп с этнически различным населением. Население Масельского прихода на западном берегу Выгозера очень долго (до конца XVIII в. и чуть позже) состояло из карел, а население Выгозерского прихода на восточном берегу Выгозера – из русских Петровско-ямской волости Повенецкого уезда. Обрусению карел на западном побережье препятствовали традиционные хозяйственные и брачные связи с деревнями в глубине населенной карелами территории, обычай свадебной гостьбы («адьво») девушек у родственников на Рождество и многие другие факторы. Пока большинство женского населения Масельского прихода продолжало говорить на карельском языке, об его обрусении не могло быть и речи. Этот процесс завершился только в первой трети XX в., хотя подпитка карельским этническим элементом территории Масельского прихода все еще продолжалась. Наши информанты, трудовая деятельность которых начиналась при единоличном хозяйстве, утверждают, что в 1920-х годах всех жителей побережья Выгозера и прилегающих к нему территорий именовали «выгозерами», что они чувствовали себя единой группой, отличной не только от карел. но и от русских поморов или заонежан, каждую зиму постоянно проезжавших через их деревни то в Поморье, то в обратном направлении[25]. Данная этнолокальная группа просуществовала недолго. После постройки в 1930-х годах Беломоро-Балтийского канала и поднятия уровня воды в Выгозере на несколько метров большинство прежних поселений оказались затопленными. Людей расселили по оставшимся деревням и поселениям, оставшимся от Балтлага. Ситуация еще более усугубилась, когда на берегу Выгозерского водохранилища построили город металлургов Надвоицы и новый районный центр Сегеж с целлюлозно-бумажным производством. Большинство выгозеров уехали в эти города, оставшиеся в сельской местности тоже практически растворились среди приехавших на заработки лесорубов и выселенцев из дальних неперспективных деревень, в том числе и из Архангельской области. На 1905 г. количество «выгозеров» составляло, по нашим подсчетам, 1869 человек. Современная ее численность не поддается уче-

[25] Научный архив Карельского научного центра РАН (далее – НАКНЦ). Ф. 1, оп. 6, д. 674. Л. 49–50; Д. 607. Л. 21; Д. 707. Л. 19–20 и др.

ту, но можно смело утверждать, что в качестве «этнолокальной» группы «выгозеры» больше не существуют.

Территория проживания «этнолокальной» группы «заонежан» отмечена на рисунке цифрой 4. Это территория этнографического Заонежья – собственно Заонежского полуострова с прилегающими к нему обитаемыми островами. Сюда относится также поселение Пегрема на материковой части на западном берегу Онежского озера, со времен средневековья тяготевшее к Заонежью. Самоназванием данной группы было «заонежана», совпадавшее с названием со стороны соседнего русского и карельского населения. Происхождение самоназвания и названия со стороны соседей связано с проживанием «заонежан» на Заонежском полуострове. Сформировалась группа на основе русского этнического компонента (преимущественно из выходцев из Новгородско-Псковских земель) и местного дославянского компонента (саамско-вепско-карельского), подпитываемого вплоть до конца XIX в. выходцами из соседних карельских и вепсских территорий[26]. Численность группы с 1905 г. сократилась в шесть раз (с 27 911 до менее 5 тыс. человек). Тем не менее существованию группы пока ничто серьезно не угрожает, лишь бы в Заонежье не был построен гигантский горно-обогатительный комбинат или иное крупное промышленное предприятие, которое может вызвать растворение среди приезжих местного населения.

Территория проживания этнолокальной группы «водлозеров» отмечена на рисунке цифрой 3. Это территория расселения и (былой) хозяйственной деятельности «этнолокальной» группы «водлозеров»[27]. Группа сформировалась на основании преимущественно древневепсского этнического компонента, разбавленного русскими выходцами из Новгородско-Псковских земель и представителями низовской («московской») колонизации. Карельский этнический компонент в группе водлозеров присутствовал, но в весьма небольшом количестве. Не исключено, что в качестве «этнолокальной» группы выступали еще предки современных водлозеров в те времена, когда былой ареал расселения в Пудожье преимущественно древних вепсов был разорван продвижением русских переселенцев, в результате которого дославянское население Водлозерья оказалось в иноэтничном окружении. По мере обрусения края ситуация постепенно нивелировалась. В качестве «этнолокальной» группы русских Карелии обитатели Водлозерья начали выступать никак не позднее 1860-х годов, что и было отмечено П. Н. Рыбниковым. Ныне самоназвание данной группы звучит как «водлозера» или «водлозеры», что совпадает с названием их со стороны других пудожан. Восходит оно к наименованию четвертого по величине озера южной Карелии – Водлозера. Более древним самоназванием водлозеров

[26] *Логинов К. К.* Материальная культура... // Указ. соч. С. 3–9.
[27] *Логинов К. К.* Этнолокальная группа... // Указ. соч. С. 17–49.

было «озера», или «озерны люди»[28], которое выступало одновременно и в качестве экзоэтнонима. Об этом говорит существующее среди пудожан обидное присловье: «Озера – глупы водлозера»[29]. Так что, с точки зрения пудожан, «водлозеры» – это не просто жители с берегов обычного для Карелии озера, а несколько странноватые обитатели самой что ни на есть глухомани. И сейчас еще у человека, который не в курсе элементарнейших понятий, пудожане привычно спрашивают: «Ты, что – водлозер?». После Гражданской войны у пудожан за водлозерами закрепилась обидное прозвище «белогвардейцы». Водлозеры его приняли в качестве одного из вариантов своей групповой самоидентификации. Еще в середине 1990-х годов на Водлозере можно было услышать сказанное не без заносчивости: «Да, мы белогвардейцы!». Ныне, когда противопоставление по принципу верности коммунистическим идеалам утратило прежнюю актуальность, эту группу русских перестали так называть. Да и сами они об этом вспоминают все реже и реже. Современная численность «этнолокальной» группы «водлозеров» по сравнению с 1905 г. тоже сократилась приблизительно в шесть раз (с 2810 до примерно 500 человек).

Заметим, что у различных групп русских самоназвание далеко не всегда совпадает с названием со стороны их соседей. Примером тому могут быть «кенозера» Каргопольского района Архангельской области, соседствующие с пудожанами и водлозерами. С точки зрения пудожан и водлозеров, они представляют собой вполне компактную, внутренне единую группу русских. Между тем, согласно нашим опросам, проведенным на Кенозере в 2006 г., сами обитатели Кенозера подразделяют себя на две группы – «вершининцев» (жителей Вершининской сельской администрации) и «почезеров» (жителей Почезерской сельской администрации)[30]. «Почезера» считают себя выходцами из Новгорода, «вершининцы» – из Москвы и московских земель, что во многом соответствует исторической канве заселения края. Таким образом, на Кенозере нет «этнолокальной» группы «кенозеров», но имеются две административно-локальные.

Не совпадало самоназвание и название со стороны соседей также для группы, отмеченной на карте-схеме под номером 5. Соседи эту группу именовали

---

[28] НАКНЦ. Ф. 1, оп. 1, колл. 133, № 101.

[29] Характеристика водлозеров как людей «глупых» не случайна. «Глупыми» русские колонисты на Севере нередко называли резко отличающееся от них в культурном отношении коренное население. В Заонежье, например, «глупой шуньгой» они прозвали компактно проживавших в районе Шуньги саамов, и лишь постепенно обидное прозвище перешло на всех жителей Шуньгской волости. Общим обидным прозвищем для всех заонежан без исключения, например, было «тестянники». В какой-то мере оно отражает мнимую умственную неполноценность заонежан, во многом по происхождению не русских, у которых «в голове вместо мозгов тесто».

[30] НАКНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 707. Л. 31.

«даниловцами» (по месту расположения главного административного центра территории), а самоназванием ее было «Боговы дети»[31]. Отечественные историки часто именуют эту группу «выговцами» по названию самой большой реки, протекавшей по территории ее расселения. Об этнических компонентах формирования группы говорить крайне сложно. На Выг бежали и обосновались здесь бывшие монахи Соловецкого монастыря старец Павнутий и Корнилий (Выгорецкий), отдельные донские казаки, некоторые заонежские крестьяне[32]. Отцы-основатели общежительства, братья Денисовы, были выходцами из среднерусской полосы. На протяжении всего существования старообрядческих скитов на Выге и Лексе в них переселялись люди из самых разных городов и весей европейской части России. О времени же полнокровного существования данной группы можно говорить довольно определенно. Это конец XVII – 1854 г. После выселения большей части даниловцев в Сибирь на освободившиеся земли старообрядцев были переведены крестьяне из других губерний России, среди которых и растворились постепенно члены группы «даниловцев». Местные женщины-старообрядки, правда, еще не одно поколение сохраняли обычай одеваться в одежды черного цвета и носить на голове монашеский клобук. Возможно, последняя из них умерла в 1984 г. в дер. Варбогора на Выгозере, куда перебралась из ликвидированной в 1960-е годы «неперспективной» даниловской деревни Нижний Шелтопорог[33]. Никакими сведениями о численности группы «даниловцев» в настоящее время мы не располагаем. Статистика в печатных изданиях на сей счет отсутствует. То, что «даниловцы» были «этноконфессиональной» группой русских Карелии, никакому сомнению не подлежит. А вот можно ли такую группу называть еще и «этнолокальной», для нас пока остается еще не вполне решенным вопросом.

В качестве «микроэтнолокальной» группы на территории Карелии можно указать пока лишь «гангозеров». На нашей карте-схеме ее территория обозначена темным треугольником. Согласно семейному преданию, записанному нами от одного из жителей Гангозера, их деревня была основана четырьмя казаками и одним русским старообрядцем, сосланными на поселение на Гангозеро в правление Екатерины Великой[34]. Чтобы не утратить свою веру и этническую самоидентификацию, мужчины-гангозеры в жены всегда брали девушек у соседних карел, а дочерей выдавали замуж за русских Заонежья. Наш, например, информант в 1986 г. никак не хотел признать себя русским, упорно настаивал, что он «казак». Самоназванием своей «микролокальной» группы он считал рус-

---

[31] НАКНЦ. Ф. 1, оп. 50, д. 957. Л. 2–3.

[32] *Воробьева С. В.* Кижские крестьяне – первонасельники Выгореции // Рябининские чтения–2007. Материалы V науч. конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 15–19.

[33] НАКНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 675. Л. 14.

[34] НАКНЦ. Ф.1, оп. 50, д. 964. Л. 19–21.

ское «гангозера». В работе Н. В. Дранниковой приводится несколько иное групповое самоназвание жителей данной деревни – «чистые воды»[35]. Она связывает его с исключительной чистотой вод в Гангозере. Здесь, однако, может быть и иносказательное толкование самоназвания, которое отражает представление жителей Гангозера о самих себе как о людях духовно чистых, не с замутненной ничем правильной верой в Бога.

Под римской цифрой I на карте-схеме отмечена «этнолокальная» группа сегозерских карел, наименование которой «сегозерцы» со стороны русских идет от названия главного озера на территории расселения данной группы. Карельское самоназвание ее «лаппи» («lappi»), со стороны других карел – «lapset»[36]. Группа сформировалась примерно в те же исторические сроки, что и «заонежане», на основе саамского этнического компонента, перекрытого тремя последовательными (по Д. В. Бубриху) волнами карел-переселенцев. Территории распространения сегозерского говора и расселения «сегозерцев» в точности совпадают, охватывая четыре из семи бывших «лопских» погостов. В настоящее время существованию группы пока ничто не угрожает.

Под римской цифрой II на карте-схеме отмечена «этнолокальная» группа сямозерских карел. Название ее на русском языке уже с XIV в. звучит как «сямозерцы», происходит оно от имени самого обширного озера на территории расселения сямозерцев. Сямозеро на карельском языке звучит как «Сямярви» («Sjamjarvi»), что может переводиться как «Саамское/лопарское озеро»[37]. Самоназвание сямозерцев «сямярвилайзет» («sjamjarvilaiset») совпадает с названием их со стороны соседних карел. Этническими компонентами в составе группы «сямозерцев» были саамы, в южной и восточной частях Сямозерья – древние вепсы, а также карелы-ливвики. Территория распространения сямозерского говора примерно на 25% шире, чем территория расселения собственно «сямозерцев»[38].

Под римской цифрой III на карте-схеме обозначена «этнолокальная» группа «ведлозерцев», название которой на русском языке ведет свое происхождение от самого крупного озера округи Ведлозера. На карельском языке самоназвание «ведлозерцев» звучит как «вильдярвилайжет» («vieldjarvilažat»), что совпадает с названием со стороны соседних карел. «Ведлозерцы» пока недостаточно исследованы в этнографическом отношении. Нам на Ведлозере удалось собирать этнографические сведения всего лишь в течение одного дня[39].

---

[35] *Дранникова Н. В.* Локально-групповые прозвища... // Указ. соч. С. 49.

[36] *Никольская Р. Ф.* Введение // Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел конца XIX – начала XX века. Л., 1981. С. 4.

[37] *Бубрих Д. В.* Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947. С. 18.

[38] *Логинов К. К.* Сямозерье как территория расселения этнолокальной группы карел // Сямозерские чтения (доклады, материалы). Петрозаводск, 2006. С. 61–64.

[39] НАКНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 628. Л. 123–128.

Однако точно можно сказать, что, подобно «сямозерцам», они особо выделяют себя из общей среды карел-ливвиков, считают себя если не «пупком» земли карельской, то уж точно «солью земли ливвиковской». Так что высокая этническая самооценка представителей обеих групп вместе с некоторыми действительно присущими обеим группам особенностями традиционной культуры (типы лодок, некоторые повседневные и праздничные кушанья и др.) во многом сыграли свою роль в выделении их в число «этнолокальных» групп карел Карелии.

Под римской цифрой IV на карте-схеме обозначена «этнолокальная» группа карел «михайловцев». Русское название группы идет от наименования их главного поселения – села Михайловское. В средние века жителей этой округи называли «лояницы». Скорее всего, русское обобщенное название группы возникло от названия главного храма Лояниц, церкви Михаила Архангела. В XIX в. территория расселения данной группы михайловцев административно входила в состав Неккульской волости, занимая ее северную часть. Однако основное население волости составляли карелы-ливвики, тогда как говор михайловцев (по Д. В. Бубриху) принято причислять к людиковским диалектам. «Вепсологи» Института ЯЛИ Карельского научного центра РАН г. Петрозаводска не согласны с такой постановкой вопроса. Они считают «михайловцев» потомками вепсского населения края, сменившими этническое самосознание под влиянием пришлых карел. Нам спор языковедов не разрешить, но в любом случае «михайловцы», несомненно, представляют собой «этнолокальную» группу в составе карел Карелии. Их карельское самоназвание звучит как «куярвилайжет» («kujarvilaižet»), совпадает с названием со стороны соседних карел. Оно восходит к названию главного водоема на земле михайловцев. От олонецких карел доводилось слышать, правда на русском языке, современную кличку михайловцев – «михайловские евреи». При этом их не считают совсем уж инородцами либо торгашами или же хитрыми-прехитрыми людьми. Считается, что михайловцы странновато говорят, странновато одеваются (в балахонах ходят в быту, а не только на работу), странновато хоронят своих умерших (в лаптях, а не в кожаной обуви) и т. д.

В качестве «этнолокальной» на карте-схеме показаны косой штриховкой также и прионежские вепсы. Ареал их расселения в Прионежье в прошлом был значительно шире, занимал значительную часть южного побережья Онежского озера[40]. В настоящее время от него осталось только то, что отображено на рисунке. В шутку современный ареал расселения вепсов в Карелии называют «Шелтозерской Индией». Шелтозерских вепсов русские именуют просто «веп-

[40] *Винокурова И. Ю.* Прионежье: этническая история ареала // Очерки исторической географии. Северо-Запад России. Славяне и финны. СПб., 2001. С. 310–324.

сами». Самоназвание вепсов – «людилайне» («ludilaine»), т. е. они называют себя тем же русифицированным этнонимом, что и карелы-ливвики[41]. И тем не менее шелтозерские вепсы, очутившиеся в иноэтничном окружении, представляют собой «этнолокальную» группу в составе северных вепсов и всего вепсского этноса.

В конце нашей статьи, наверное, было бы правильным подытожить и последовательно изложить принципы, на основании которых следует выделять «этнолокальные» группы вообще и в Карелии, в частности. Сделать это, к сожалению, не позволяет объем, отводимый в сборнике для данной работы. Потому мы постарались сконцентрировать свое внимание только на одном из важнейших признаков «этнолокальности». С нашей точки зрения, им является общее для всех членов группы групповое самосознание. У членов «этнолокальной» группы оно всегда обладает признаками «этничности», основанной на реальности формирования группы на основе специфики входящих в нее в процессе формирования этнических компонентов. Оно выражается в осознании общности для всей группы (прежде всего в области фонетики) местного народного говора, в противопоставлении «мы – они» на уровне самоназвания, восходящего чаще всего к самому крупному природно-географическому объекту на территории расселения группы, а не к его главному административному центру. У «этнолокальной» группы, расселенной на достаточно обширной территории (собственно поморы или заонежане), может быть несколько равнозначных административных центров, а главного административного центра может и не быть. Другие признаки «этничности» «этнолокальной» группы будут исследованы в рамках другой статьи.

[41] *Муллонен И. И.* Территория расселения и этнонимы вепсов в XIX–XX вв. // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. М., 2003. С. 345.

О. Г. Баранова

МОНАСТЫРСКИЕ РЕМЕСЛА РУССКОГО СЕВЕРА[1]

Монастыри издавна были средоточием духовной, интеллектуальной деятельности, богословской мысли, культурными и ремесленными центрами, в которых создавалось большое количество высокохудожественных произведений иконописного, декоративно-прикладного, книжного искусства. Такие монастыри как Николо-Корельский, Антониево-Сийский, Соловецкий, Кирилло-Белозерский, Трифоно-Печенегский, Александро-Ошевенский, Выговский или Данилов сыграли заметную роль в развитии культуры на Русском Севере. В монастырских ризницах, церквах, соборах хранились произведения древнерусской живописи, рукописные и старопечатные книги, церковная утварь и одежда, украшенная золотым шитьем и жемчугом, работы монастырских резчиков по дереву, мастеров серебряного дела, граверов и т. д.

Замкнутый характер жизни монастырей определял и их хозяйственную деятельность. Занимались садоводством и огородничеством, разведением домашнего скота, обеспечивая себя различными продуктами питания. Изготовляли предметы первой необходимости – одежду и обувь. Жалованье, которое было определено монастырям, не окупало расходов, так как требовалось приобретать продукты питания, дрова, воск для свечей, содержать находящиеся при монастырях школы, богадельни, больницы, поэтому монастыри были заинтересованы в организации художественных мастерских: иконописных, золотошвейных, жемчужных, резьбы по дереву, по изготовлению серебряных и медных изделий, кузнечного, кожевенного и гончарного ремесел и т. д.

Ремесла и промыслы с давних пор входили в круг занятий как женских, так и мужских монастырей. «В истории промыслов формой производства должно считаться ремесло», которое «толкуется как мелкое индивидуальное ручное производство промышленных изделий, организованное на основе личного мастерства с применением простых орудий труда». И если ремесло – это форма производства, то промысел – способ социально-экономической организа-

[1] Вариант данной статьи на финском языке опубликован в каталоге выставки «Карелия. На границе с Финляндией», которая открылась в г. Хельсинки в марте 2008 г. (*Baranova O.* Käsiteollisuus Luoteis – Venäjän luostareissa // Rajantakaista Karjalaa. Kulttuurien museo. 2008. S. 28–35).

© О. Г. Баранова, 2008

ции ремесла[2]. Различают три формы ремесла: домашнее, ремесло на заказ и ремесло на рынок, составляющие либо в одной из форм, либо в их сочетании собственно кустарные промыслы (развивавшиеся на базе крестьянского хозяйства и не требовавшие отрыва крестьянина от земельного надела, в отличие от отхожих промыслов)[3]. Все приведенные определения можно отнести и к монастырским ремеслам и промыслам, учитывая тот факт, что многие крестьянские ремесла и промыслы брали свои истоки в монастырях, а впоследствии испытывали взаимовлияние. Если в первые века существования российских монастырей преобладали «домашнее ремесло» и «ремесло на рынок», то в конце XVIII и в XIX вв., наряду с ними, в деятельности монастырских мастерских широкое распространение получает и «ремесло на заказ», дававшее значительно больший доход и гарантию сбыта[4].

Среди монастырских ремесел более остальных было развито иконописание. Самыми известными считались иконописные мастерские Соловецкого монастыря[5]. В начале XVII в. иконописание, которое считалось одним из монастырских послушаний, в Соловецком монастыре было так распространено, что целый келейный ряд в северной части монастыря называли «иконным»[6]. Судя по письменным источникам, на Соловках только в XVII в. в разные годы работали 45 иконописцев. Среди них были монахи, монастырские слуги, трудники, а также приезжие иконописцы из Вологды, Костромы, Холмогор. Переписная книга по службам монастыря за 1710 г. упоминает семерых иконников, работавших в обители. Среди них Григорий Ярославец, Савва Никифоров, Иван Наумов, Потап Стефанов, Козьма Игнатьев, Иван Яковлев[7].

Соловецкие иконы не отличались однородностью. Многочисленные северные мастера, работавшие в монастыре, создали комплекс произведений «северных писем», новгородской, московской и ростово-суздальской школ[8].

---

[2] *Мамонтова Н. Н.* Особенности развития народных ремесел и промыслов России XVIII – начала XX века // Народное искусство России: традиция и стиль. Труды ГИМа. М., 1995. Вып. 86. С. 115–117.

[3] *Бетехтина Т. Г.* К вопросу об определении понятия «кустарные промыслы» // Этносы и этнические процессы / Отв. ред. В. А. Попов. М. 1993. С. 327.

[4] *Кузнецова Т. Ф.* Художественные ремесла и промыслы женских монастырей в синодальный период // Наследие монастырской культуры: ремесло, художество, искусство: Статьи, рефераты, публикации. Вып. 1. СПб., 1997. С. 30.

[5] *Скопин В. В.* Иконописцы на Соловках в XVI – середине XVIII в. // Древнерусское искусство: Художественные памятники Русского Севера / Отв. ред. и сост. Г. В. Попов. М., 1989. С. 285–309; *Щенникова Л. А.* Вопросы изучения Соловецких икон // Там же. С. 261–275; *Кольцова Т. М.* Северные иконописцы. Архангельск, 1998.

[6] *Найденова Л. П.* Внутренняя жизнь монастыря и монастырский быт (по материалам Соловецкого монастыря) // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки / Отв. ред. Н. В. Синицына. М., 2002. С. 295.

[7] *Кольцова Т. М.* Иконы Соловецкого монастыря // Наследие Соловецкого монастыря в музеях Архангельской области: Каталог / Сост. Т. М. Кольцова. М., 2006. С. 17.

[8] Там же. С. 18.

Большую группу икон, создававшихся в иконописных мастерских, составляли так называемые «раздаточные образа» – иконы и складни небольшого размера, которые обменивались или раздавались как дальним, так и ближним паломникам. Каждый северный монастырь имел свои «раздаточные» иконы. На них изображались святые чудотворцы, чьи мощи хранились в обители. Такие иконы дарили, ими благословляли богомольцев. Так, например, в Соловецком монастыре «раздаточными образами» были иконы с изображением соловецких чудотворцев: Зосимы, Савватия, Германа и Елеазара[9].

В то же время продажа икон была и статьей дохода. Продажная цена иконы в два раза превосходила закупочную цену[10].

Кроме того, в иконописных мастерских изготовлялись пядничные иконы (hand-span sized icons). «Пядничными» называли иконы «размером в пядь» [Пядь – старинная русская народная мера длины, равная расстоянию между концами растянутых пальцев руки (большого и указательного)], посвященные преподобным, прославившимся на Русском Севере: Зосиме и Савватию Соловецким, Антонию Сийскому, Корнилию Комельскому, Димитрию Прилуцкому, Димитрию и Игнатию Вологодским, Кириллу Белозерскому, Иоанну и Прокопию Устюжским[11]. Одной из традиций монастырских мастерских было изготовление икон в дар знатным богомольцам.

Особым явлением в иконописной монастырской деятельности была иконописная палата Соловецкого монастыря, здание которой было построено в 1615 г. К этому времени в ней выполнялись многочисленные работы: создавались новые иконостасы, производился ремонт икон в церквях монастыря и вотчинных земель. В начале XVIII в. иконописную палату возглавлял Иван Чалков, родоначальник известной поморской династии иконописцев. Он обучил многих молодых мастеров, воспитывавшихся в монастыре. Три его сына также стали иконописцами[12].

Расцвет иконописания на Русском Севере в XVII–XVIII вв. сменился в XIX в. сокращением строительства храмов и уменьшением иконописных заказов. Только в Соловецкой иконописной школе, основанной в 1880 г., можно было в то время научиться иконописному мастерству. Так, здесь обучались иконописи известный северный живописец А. А. Борисов, онежский иконописец Иван Завьялов и др. Иконописная школа не только обеспечивала монастырские нужды в иконах, но и выполняла заказы поморских церквей на создание целых иконостасов[13].

---

[9] Там же.

[10] *Скопин В. В.* Указ. соч. С. 290.

[11] *Кольцова Т. М.* Иконы Соловецкого монастыря. С. 20.

[12] *Кольцова Т. М.* Поморские иконописцы Чалковы // Народная культура Русского Севера: Сб. статей / Сост. Т. М. Кольцова. Архангельск, 1997. С. 183–192.

[13] *Кольцова Т. М.* Иконописная палата Соловецкого монастыря в XIX – начале XX века // Наследие Соловецкого монастыря в музеях Архангельской области: Каталог. С. 56.

В Соловецкой иконописной палате особое предпочтение отдавали изображениям северных святых, почитавшихся в Поморье, например изображались Зосима и Савватий Соловецкие, Вассиан и Иона Пертоминские, Иоанн и Логгин Яренгские. Соловецкие иконописцы писали иконы на досках без ковчега, врезали сквозные или торцевые шпонки, обороты и торцы покрывали клеевой масляной краской, работали в технике масляной живописи. Хотя Соловецкая школа давала только начальное иконописное образование, но здесь сформировались единые творческие принципы и задачи, и подобной мастерской больше на Поморском Севере не было[14].

Не менее чем иконописное ремесло было распространено вышивальное рукодельное мастерство, в том числе золотошвейное искусство и шитьё жемчугом.

Ранние произведения золотошвейного искусства разделялись на лицевое и орнаментальное шитьё. В технике лицевого шитья изготовлялись подвесные пелены под иконы, покровы на гробницы святых, покровцы на церковные сосуды, хоругви, облачения священнослужителей. Для работы использовались цветные шелковые, золотые и серебряные нити, жемчуг, драгоценные камни. Лицевое шитьё было связано с иконописным искусством и, так же как и иконопись, отражало господствовавшее в каждый период представление о святости, брало за основу иконописный рисунок – прорись. И более того, шитьё не могло развиваться вне преобладавшей иконописной традиции, поскольку иконописная прорисовка шитья сама диктовала манеру исполнения иконы в нитках. Поэтому расцвету иконописи конца XIV – конца XVI вв. соответствовал расцвет золотого лицевого шитья. Так, во второй четверти XV в. широко были известны работы евфимиевской мастерской, которая получила свое название по имени новгородского архиепископа Евфимия II (1429–1458)[15]. Характерными чертами стиля евфимиевского шитья были: красный цвет фона, принцип живописной моделировки формы, определенные сочетания шелковых нитей, трактовка ангелов в виде «павлиньих глазков», техника шитья – шитьё разноцветными некрученными шелковыми нитями «в раскол» и прядеными золотыми и серебряными нитями «в прикреп»[16].

Традиции орнаментального шитья восходят к дохристианской Руси. Орнаментальные узоры украшали облачения священнослужителей, каймы подвесных пелен к иконам, покровцы на церковные сосуды. Характер орнаментики часто имел много общего с произведениями народного искусства[17].

---

[14] Там же. С. 57–58.

[15] *Игнашина Е. В.* Древнерусское лицевое и орнаментальное шитьё в собрании Новгородского музея: Каталог. Великий Новгород, 2003. С. 10.

[16] Там же. С. 11, 34.

[17] *Кузнецова Т. Ф.* Указ соч. С. 33.

В XVIII–XIX вв. существовали многочисленные, как большие, так и насчитывающие всего лишь несколько вышивальщиц, мастерские при женских монастырях, где исполнялись по заказам предметы церковного обихода (церковные облачения, плащаницы, покровцы, воздухи, пелены, ризы, оклады икон) и украшения[18]. Покрой облачений священников на протяжении нескольких столетий оставался неизменным, а их отделка делалась в стиле искусства того времени. В конце XVIII – начале XIX вв. ей был присущ строгий геометрически правильный рисунок, характерный для эпохи классицизма; в середине и второй половине XIX в. – пышный узорный декор, а на рубеже XIX–XX вв. – изысканность стиля модерн[19].

Изготовлялись и изделия светского назначения: головные уборы, платки, обувь, женские туалеты, украшения интерьеров[20]. Например, золотошвейные головные уборы типа кокошника-сборника изготовлялись в Новодевичьем монастыре Великого Устюга[21], а о Воскресенском Горицком девичьем монастыре на р. Шексне сообщалось: «Разные женские рукоделия процветают в монастыре и во всех заметен вкус. Нигде не видел я такой прекрасной ризницы, как здесь... едва ли где можно найти более изящества во вкусе, в выборе цветов и украшений. Здесь золото, серебро, жемчуг, шелка, ткани – все покорилось благочестию самого избранного вкуса женского. Все эти ризы и воздухи, и пелены – труды обители, и все это совершено под надзором игуменьи Маврикии, которая 40 лет правит»[22].

Широкое распространение золотошвейных мастерских в монастырях определялось несколькими причинами: потребностями подобного вида изделий, наличием подготовленных мастериц-рукодельниц, поступавших в монастыри, перемещением их среди монастырей, что способствовало возникновению золотошвейного искусства там, где оно раньше не существовало, обучению золотошвей в других монастырях[23].

Большое количество золотошвейных монастырских мастерских на Русском Севере повлияло на сохранение и распространение «традиционных приемов работы и художественного своеобразия русского золотого шитья среди широ-

---

[18] *Комлева Г., Побединская А.* Русская церковная старина // Наше наследие. 1990. № 5. С. 11.

[19] *Кузнецова Т. Ф.* Указ. соч. С. 33.

[20] *Моисеенко Е. Ю.* Золотошвейное искусство монастырей в XVIII – начале XIX в. // Памятники старины. Концепции. Открытия. Версии. СПб.; Псков, 1997. Т. II. С. 73.

[21] *Маслова Г. С.* Северодвинская золотошвейная вышивка // Сборник МАЭ. Л., 1972. Т. XVIII. С. 34.

[22] *Шевырев С. П.* Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь в 1847 году: В 2 ч. М., 1850.

[23] *Моисеенко Е. Ю.* Золотое шитьё в православных монастырях XVIII – начала XX века // Церковная археология. СПб., 1998. Вып. 4. С. 201.

ких кругов сельского и городского населения»[24]. Так, существовали местные центры золотошвейного искусства в Поморье: Кандалакше, Керети, Ковде, Кеми[25], а также в Каргополе, Усть-Вольгинской волости (по дороге от Каргополя к Архангельску), широко известна северодвинская золотошвейная вышивка Сольвычегодского уезда Вологодской губернии и Шенкурского уезда Архангельской губернии[26].

К традиционным материалам, применявшимся в монастырских мастерских, относится и жемчуг. Добыча его на Руси началась в отдаленные времена, но самые ранние документальные указания относятся к XV в., где говорится о новгородском жемчуге, который, по всей вероятности, добывался в озере Ильмене и окружающих его реках[27]. В XVI–XVII вв. в большом употреблении был жемчуг, добываемый в р. Варзуга, о чем писал И. И. Лепёхин, посетивший в XVIII в. север России: «...жители по р. Варзуге и Поною, выпадающих из Терского берега при выходе из Белого моря, к сим жемчужным промыслам более других привыкли и сведущи»[28]. С 1466 г. Терский берег попадает во владение Соловецкого монастыря[29].

Шитьё жемчугом – «низанье», «саженье» – было распространено во многих северных монастырях и являлось почти исключительно женским искусством. Изготовлялись в основном предметы церковного обихода – облачения духовенства, церковная утварь, ризы на иконы, но также известны случаи выполнения монастырскими мастерицами предметов женской нарядной одежды, украшенной жемчужным шитьём[30]. Потребность в украшенных жемчугом предметах приводила к возникновению новых мастерских – «светлиц» в светском и монастырском феодальном хозяйстве. Наиболее ранним дошедшим до нас образцом техники жемчужного шитья служат поручи Варлаама Хутынского (хранящиеся в Новгородском государственном объединенном музее-заповеднике), выполненные в XII в.[31]

Говоря о шитье жемчугом, различают два основных способа его техники: «низанье» — подразумевает под собой нанизывание жемчуга на нитку без ткани, сквозной сеткой, что напоминало кружевную работу и нередко с ней со-

---

[24] *Моисеенко Е. Ю.* Золотошвейное искусство монастырей в XVIII – начале XIX в. // Памятники старины. Концепции. Открытия. Версии. Т. II. С. 75.

[25] *Моисеенко Е. Ю.* Золотое шитье северо-западного Поморья // Декоративно-прикладное искусство России и Западной Европы конца XVII–XIX веков / Науч. ред. И. Н. Уханова. Л., 1986. С. 25.

[26] *Маслова Г. С.* Указ соч. С. 32–61.

[27] *Якунина Л. И.* Русское шитьё жемчугом. М., 1955. С. 11.

[28] *Лепёхин И. И.* Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепёхина по разным провинциям Российского государства. СПб., 1805. Ч. IV. С. 345.

[29] *Савич А. А.* Соловецкая вотчина XV–XVII вв. Пермь, 1927. С. 37–39.

[30] *Кузнецова Т. Ф.* Указ соч. С. 32.

[31] *Якунина Л. И.* Указ. соч. С. 34.

четалось; «саженье жемчугом» – прикрепление жемчужной нити к ткани, что приближало этот способ к вышивке[32]. Мастерство шитья жемчугом считалось одной из сложных женских работ, но в феодальных светских и церковных мастерских этот труд часто не оплачивался. Высоко оплачивались только работы, которые выполнялись на заказ.

Другими известными монастырскими мастерскими были меднолитейные и серебряные.

Крупнейшим центром по производству медного культового литья на протяжении всего XVIII и первой половины XIX вв. был Выговский, или Данилов, монастырь, основанный в Повенецком уезде Олонецкой губернии (Поморье) на р. Выге в 1695 г.[33] Со времени основания обители там возникли иконописные, золотошвейные, переплетные и кожевенные мастерские, распространилось переписывание старопечатных книг, появились мастера резьбы по дереву, но наибольшей известности достигло литейное и финифтяное производство старообрядческих крестов в специально устроенной литейной мастерской. Поморское медное литьё отразило идеологию одного из наиболее влиятельных течений старообрядчества – беспоповства. Скорее всего, именно поморское, выговское литьё было наиболее ранним видом старообрядческого литья и оказало большое влияние на развитие литейного производства в центрах других старообрядческих толков и согласий.

После правительственных указов 1722 и 1723 гг. «О воспрещении употреблять в церковных и частных домах резные и отливные иконы» медное литьё, естественно, было признано официально нелегальным. Однако, несмотря на запреты, «лиятельное иже из меди» дело продолжило свое существование: оно было монополизировано старообрядцами и получило самостоятельное развитие в искусстве[34].

---

[32] Там же. С. 46.

[33] *Дружинин В. Г.* К истории крестьянского искусства XVIII–XIX веков в Олонецкой губернии (Художественное наследие Выгорецкой поморской обители) // Изв. АН СССР. Сер. 6. 1926. Вып. 15–17. С. 1479–1490; *Русское* медное литьё: Сб. статей / Сост. и науч. ред. С. В. Гнутова. М., 1993. Вып. 1–2; *Молчанова О. В., Петрова Л. А.* Медная пластика // Неизвестная Россия: К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни: Каталог выставки. М., 1994. С. 37–39; *Фролова Г. П.* Медное литьё //Культура староверов Выга (К трехсотлетию основания Выговского старообрядческого общежительства): Каталог. Петрозаводск, 1994. С. 18–30; *Петрова Л. А.* Меднолитейный складень 1717 г.: К вопросу о начале меднолитейного призводства в Выговской пустыни // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / Отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М., 1999. С. 391–401; *Гнутова С. В., Зотова Е. Я.* Кресты, иконы, складни. Медное художественное литьё XI – начала XX в. из собрания Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева. М., 2000.

[34] *Захарова С. О.* Становление и развитие старообрядческих центров медного литья. Ч. I, II // Вестн. Челябинск. гос. ун-та. 1999. № 1.

Литейная мастерская, или «медница», была основана на Выге в начале XVIII в. Мастера-медники отливали образки, кресты различного назначения, складни. Выговское литьё с гравировкой и цветными эмалями (белая, синяя, голубая, желтая стекловидная масса заливалась по углубленному фону медной пластины и обжигалась) было очень популярным среди богомольцев, которые распространяли его по всей России. Наблюдение за производством медных и серебряных изделий вел казначей, что говорило о важности процесса и ответственном отношении к использованию цветного металла. Он вел учет изготовленных изделий с целью обеспечения братии, лишние предметы пускались на продажу. Не случайно во многих домах, часовнях и старообрядческих моленных домах сохранилось большое количество произведений медного литья, часто соединенных в небольшие иконостасы. Деревянные киоты с медными крестами и иконами до недавнего времени можно было видеть в разных районах Русского Севера (на Мезени, Усть-Цильме, Северной Двине, Онеге) и других местах России со старообрядческим населением[35].

Круг святых, отливаемых старообрядцами на иконах и створах в деисусном чине, был достаточно определенный: апостолы Петр и Павел, Андрей Первозванный, Иоанн Богослов, святые Николай Чудотворец, Василий Великий, Иоанн Златоуст, священномученики Георгий Победоносец и Димитрий Солунский, митрополит Филипп и основатели Соловецкой обители – преподобные Зосима и Савватий, которых особо чтили и на Выге.

Помимо таких городов, как Великий Устюг, Сольвычегодск, Вологда, Холмогоры и Архангельск, где традиционно развивалось ремесло ремесленников[36], изделия из серебра производились в серебряных мастерских некоторых монастырей. Одна из известных серебряных мастерских – «серебрильная», мастерская «золотых и серебряных дел», «серебряная мастерская», «серебрильная палатка» – находилась в Соловецком монастыре. В письменных источниках XVI–XVIII вв. упоминаются следующие работавшие в ней мастера-серебряники: Абросим Сидоров, Андрей, Анисемка Елисеев, Анфим, Арсений, Афанасий Федоров Белозеров, Василий Иванов, Боголеп, Василий (Василей) Епифанов по прозвищу «Горлов», Васка Евстратов, Дионисий, Дудкин Андрей Осипов, Евстратий, Жучков Федор, Иосаф, Пахомий, Савва, Савва Варфоломеев, Силуан (Силуян), Симон, Тимофей Дмитриев Шулжанин[37].

---

[35] *Уханова И. Н.* Изделия старообрядцев – мастеров народного искусства в собрании Государственного Эрмитажа // Старообрядчество в России (XVII–XX века). М., 2004. Вып. 3. С. 312–313.

[36] *Русское* художественное серебро в собрании Архангельского музея изобразительных искусств: Каталог выставки. Архангельск, 1999.

[37] *Кольцова Т. М.* Изделия из серебра // Наследие Соловецкого монастыря в музеях Архангельской области: Каталог. С. 110–111.

Монастырь покупал серебро, олово в слитках, инструменты и материалы, необходимые для изготовления серебряных изделий; использовались также серебряный лом и монеты, которые переплавлялись и применялись в дело для изготовления новых изделий. Соловецкие серебряники обеспечивали потребности обители, делая богослужебные сосуды, венцы и разнообразные басмы (тонкие пластинки с рельефным узором, тисненным с матриц) для украшения икон. При этом применяли технику золочения, гравирования, тиснения серебряной басмы. В начале XVIII в. в Архангельске и Холмогорах существовали «серебряные ряды», состоявшие из лавок ремесленников, торговавших изделиями из серебра. В Холмогорах у Соловецкого монастыря были свой двор и земля на Глинском посаде. В 1702 г. в серебряном ряду на торговой площади монастырь владел шестью лавками[38]. «Серебрильная мастерская» работала на Соловках вплоть до XX в.

Во многих монастырях существовали мастерские, изготовлявшие различные изделия из дерева и славившиеся искусной резьбой. Так, один из центров деревообработки в XVI–XVII вв. находился в Кирилло-Белозерском монастыре. В токарных мастерских кирилловские резчики делали посуду, знаменитые ложки с вставками из моржовой кости, резные иконы, кресты, створки складней, посохи[39]. В зависимости от выполняемых предметов ремесленники делились на ложкарей, токарей, посошников (изготовителей дорожных посохов), крестечников (изготовителей крестов). Для работы использовали различный материал – карельскую березу, вяз, чинару, липу. Про ложки и ножи монастырской работы часто говорили, что они «с лицом», т. е. украшенные резьбой, в отличие от более дешевой деревенской посуды. Делались посохи для подношения государю, архимандричьи, митрополичьи. Кирилловские изделия приобретались другими монастырями, в частности Иосифо-Волоколамским в Москве, несмотря на наличие в них собственных мастерских. Сырье и заготовки Кирилло-Белозерский монастырь покупал в окрестных селах и деревнях и в других губерниях[40].

Соловецкий монастырь также был известен своей резьбой по дереву. Уже в XVII в. в нем было много мастеров, которые до пострижения в монахи работали в Новгороде, Москве, Великом Устюге, Холмогорах и Сольвычегодске. В монастыре изготовлялись кресты, иконки и другие произведения мелкой плас-

---

[38] Там же. С. 109.

[39] *Бахрушин С. В.* Очерки по истории ремесла, торговли и городов русского централизованного государства в XVI–XVII вв. // Бахрушин С. В. Научные труды. М., 1952. Т.1. С. 97.

[40] *Лелекова О. В.* Материалы к истории художественной мастерской Кирилло-Белозерского монастыря в XVII–XVIII вв. // Древнерусское искусство: Художественные памятники Русского Севера. М., 1989. С. 157–180. *Плешакова И. И.* Работы кирилловских резчиков в собрании Государственного русского музея // Там же. С. 232–242.

тики[41]. В начале XVIII в. резная и токарная мастерские находились при плотницкой службе, располагавшейся за территорией монастыря. Вся готовая продукция сдавалась казначею денежной казны. Из Денежной палаты выдавалось мастерам необходимое сырье: дерево, слюда, олово, кость. Для изготовления наиболее ценных икон и крестов использовали кипарисовое дерево[42]. В монастыре делали кресты для братии, для многочисленных церквей, часовен и служб, для подношения высшим иерархам, для «раздачи» богомольцам – как своего рода благословение обители и на продажу[43].

В XIX – начале XX вв. столярная и плотницкая мастерские размещались на втором этаже сапожной мастерской[44]. В это время производство крестов и образков достигло наибольшего размаха. Наиболее дорого ценились кипарисовые кресты, облитые оловом, особенно если они были с резным распятием. Их изготовлением занимались только монахи. Соловецкие резчики использовали различные техники изготовления крестов и образков: плоский рельеф, невысокий многоплановый рельеф, обратный рельеф, резьбу на проем[45].

Наибольшим спросом у паломников в XIX – начале XX вв. пользовались соловецкие ложки, их изготовляли в специальной ложкарной мастерской. Производство ложек существовало в Соловецком монастыре уже в XVI в. Делали в монастыре и деревянную посуду. Для изготовления посуды и ложек использовали осину, карельскую березу. Изделия шли на обеспечение собственных потребностей обители, для раздачи богомольцам и жертвователям на монастырь, на подношения в качестве подарка[46].

Большое количество резных икон и крестов для намогильных памятников производились в Выговском старообрядческом монастыре[47].

Художественная обработка кости на Руси известна еще в X в. Материалами для всех изделий служили привозная слоновая кость (бивни слонов) и добываемые на русском Севере бивни моржей.

---

[41] *Мальцев Н. В.* Центры и мастерские деревянной скульптуры Русского Севера XVII века // Проблемы каталогизации произведений искусства в художественном музее: Сб. науч. трудов. Л., 1988. С. 69.

[42] Там же.

[43] *Кондратьева В. Г.* Изделия из дерева // Наследие Соловецкого монастыря в музеях Архангельской области: Каталог. С. 184.

[44] *Досифей.* Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря. М., 1836. С. 252.

[45] *Кондратьева В. Г.* Указ соч. С. 185–186.

[46] Там же. С. 186–187.

[47] *Миядзаки И.* Резные иконы в Выговской старообрядческой пустыни // Старообрядчество в России (XVII–XX века). М., 2004. Вып. 3. С. 312–313; *Уханова И. Н.* Резные деревянные иконы Русского Севера // Народное искусство. Исследования и материалы: Сб. статей к столетию Государственного Русского музея. СПб., 1995. С. 54–66; *Левина Т. Г.* Деревянные поклонные кресты на Русском Севере // Древнерусская скульптура. Проблема и атрибуции. М., 1992. Вып. 2.

Холмогоры, Сольвычегодск, Великий Устюг были древнейшими центрами костерезного искусства, очень популярными в конце XVI–XVII вв. В середине XVII в. холмогорские мастера – резчики по кости работали в Московской оружейной палате. Резьбой по кости активно занимались в мастерских Кирилло-Белозерского и Соловецкого монастырей.

Большая мода на художественные изделия из кости в XVIII в. в среде дворянства определила расцвет этого искусства. Основным центром русского костерезного промысла стали Холмогоры и ближайшие деревни на Куростров. Холмогорские резчики изготавливали в основном вещи бытового характера, которые отличались разнообразием форм предметов и их декора. Это ларцы различных конфигураций, коробочки, богато украшенные настольные туалеты, гребни, броши, ножи для разрезания бумаг, закладки для книг, иконы, резные пластины, кубки и др., т. е. вещи, традиционные для данного промысла и датируемые XVII–XX вв. При изготовлении изделий кость использовалась не только в качестве основного и единственного материала, но нередко служила и декорирующим элементом. Ее могли соединить с панцирем черепахи, перламутром, берестой, металлом. Холмогорские резчики применяли в своей работе все виды резьбы (гравировка, рельефная, объемная, ажурная) и технических приемов, употреблявшихся при оформлении изделий: протравливание пластин, подцвечивание гравировки, использование цветной фольги – красной, зеленой, синей, желтой и слюды. Нередко фольга заменялась цветной бумагой, атласной или шелковой тканью. Часто шкатулки, ларцы и внутри обклеивались тканью: штофной, парчой, набойкой. Излюбленными сюжетами при оформлении изделий холмогорских мастеров были иллюстрированные события из Ветхого и Нового Завета. Нередко использовались символические изображения: два голубя, веревка, завязанная восьмеркой, два пылающих сердца, птица, сидящая на ветке над могилой. Значительное число изделий украшено прорезными клеймами, в которых среди завитков «рококо» изображены собаки, олени, единороги, птицы[48].

Среди других монастырских ремесел можно назвать кузнечный, кожевенный промыслы, гончарное и переплетное дело, производство стекла и фаянса и др. Монастырские изделия декоративно-прикладного и бытового характера, выполненные ремесленниками Русского Севера, имели высокохудожественный уровень мастерства и обогатили как русскую, так и мировую культуру в целом.

---

[48] Холмогоры – центр художественной культуры Русского Севера. Сб. статей. Архангельск, 1987; *Кондратьева О. А.* Русская резная кость: Каталог. Л., 1987.

А. Г. Новожилов, С. А. Хрущев

АНАЛИЗ ДИНАМИКИ ДЕМОГРАФИЧЕСКИХ ПАРАМЕТРОВ ЭТНОЛОКАЛЬНОЙ ГРУППЫ (НАСЕЛЕНИЕ ПЕЧОРСКОГО РАЙОНА ПСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX – НАЧАЛЕ XXI вв.)[1]

1. Обоснование темы. Предлагаемое демографическое исследование Печорского района Псковской области охватывает время преимущественно от окончания Великой Отечественной войны (1945 г.) до 2007 г. Этот период в развитии сельского населения Псково-Печорского края, как и всего русского крестьянства, характеризуется постоянным сокращением его численности и деградацией сетей расселения.

Обращаясь к населению Псково-Печорского края, мы отступаем от научной традиции, поскольку внимание авторов, писавших о демографии этого региона, концентрировалось исключительно на исторической демографии небольшой финноязычной группы – сету. Мы же говорим о более широком этнографическом феномене – этнолокальной группе Псково-Печорского края, населяющей южную часть Российско-Эстонского Порубежья и являющейся составной частью русского народа.

Происхождение этой этнолокальной группы и ее сету и русскоязычного компонентов остается дискуссионным[2]. Этнографически она фиксируется в середине XIX в. и продолжает, хотя и значительно сокращаясь, существовать до настоящего времени. Основные факторы ее самоорганизации следующие: во-первых, духовное и культурное влияние на население края Псково-Печорского Успенского монастыря, во-вторых, хозяйственно-бытовое и культурное единство двух языковых групп – русской и прибалтийско-финской (сету), в-третьих, общность исторической судьбы населения края на протяжении XX в.

Территориальные пределы рассматриваемой группы форматировались государственными границами (России с Ливонским орденом, а затем Лифлян-

---

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке Минрегиона России.

[2] *Трусман Ю.* О происхождении Псково-Печерских полуверцев // Живая старина. Год VII. Вып. I. СПб., 1897. С. 37–47; *Рихтер Е. В.* К вопросу об этнической истории сету //Изв. АН ЭССР. Сер. Общественные науки. Таллин, 1959. № 4. С. 396–410; *Хагу П. С.* Аграрная обрядность и верования сету: Автореф. дис. на соискание учен. степени канд. ист. наук. Л., 1983. 19 с.

© А. Г. Новожилов, С. А. Хрущев, 2008

дией, Эстонией), реальные же границы группы никогда не были четкими. В зависимости от того, к какому государству относилась эта территория, актуализировалась одна и размывалась другая граница (см. рис. 1). До 1920 г. западная граница этнолокальной группы была очевидной, а восточная размыта, после Юрьевского мира на период 1920–1944 гг., наоборот, закрепилась восточная граница и постепенно размылась западная. Во второй половине XX в., когда граница утратила бордюрную функцию, а территория Псково-Печорского края была разделена между РСФСР и Эстонской ССР, сложилась новая модель группы. Ее ядро составляет население северной и центральной частей Печорского района Псковской области, четко отличающее себя и от эстонцев, и от остальных русских («советских»). Периферия группы включает жителей приграничной полосы со стороны Эстонии, ранее входившей в состав Печорского уезда[3], и население южной части Печорского района, в этнографическом плане обособленное от северных соседей, но объединенных с ними исторической судьбой на протяжении практически всего XX в.

Очевидно, что население Печорского района, заявленное в заглавии статьи в качестве объекта изучения, не совпадает с этнолокальной группой, так как часть этой группы оказалась на территории Эстонии. Тем не менее мы взялись за это исследование, поскольку, во-первых, бóльшая часть этнолокальной группы находится в пределах Печорского района и процессы, проходившие в ядре группы, так или иначе распространялись и на ее периферию. Во-вторых, культурная доминанта региона – Псково-Печорский монастырь находится в пределах Печорского района и, следовательно, факторы, влияющие на развитие демографической ситуации, характерны для всей группы. В-третьих, рассмотрение только Печорского района Псковской области возможно потому, что развитие села во второй половине XX в. в Северо-Западном экономическом районе РСФСР и Эстонской ССР, особенно в ее пограничных с Россией районах, носили однонаправленный характер. Основные демографические характеристики взяты применительно к 1945–2007 гг. Поэтому, мы с известной долей вероятности на этом этапе исследования можем эксплицировать данные по Печорскому району на всю этнолокальную группу.

Цель данного исследования – рассмотрение демографических процессов и параметров локальной группы населения Печорского района Псковской области. С одной стороны, это позволяет выделить особенности развития данного уникального района во второй половине XX в., с другой – даст возможность

[3] По административно-территориальному делению, существовавшему до 1944 г., это части волостей Зачеренской (Саатсе), Печорской (Петсери), Мериногорской (Меримяэ), Верхоустинской (Ярвесу) и вся Никитиногорская волость (Мяэ). Названия волостей даны по исконным названиям центральных деревень и в транслитерации их эстонских переименований.

провести параллели с другими регионами России. Все это создает наглядное представление о масштабах и направлении развития одной из локальных групп российского суперэтноса.

Для решения поставленных задач в работе будут рассмотрены: во-первых, динамика численности населения и ее компоненты: естественное и миграционное движение; во-вторых, территориальные сдвиги в размещении населения; в-третьих, этнические характеристики населения. В последнем случае будет проведена оценка динамики численности двух коренных языковых групп, входящих в этнолокальную группу, – сету и местных русских, а также представителей пришлых по отношению к Печорскому району этносов.

Основными источниками для решения поставленных задач стали: при оценке изменения численности населения – материалы Псковского областного и Печорского районного архивов, при изучении естественного движения и его этнодемографической структуры – данные архива районного ЗАГСа, при определении этнического состава населения района – материалы Всесоюзных и Всероссийской переписей населения 1959–2002 гг. и данные по форме 1-С (похозяйственные книги). Кроме того, для уточнения этнической принадлежности сету и эстонцев проводился экспертный опрос сотрудников административных органов района и волостных администраций.

2. История изучения демографии Псково-Печорского края. Изучение исторической демографии Псково-Печорского края всегда носило однобокий характер – авторы оценивали количество сету в Псковском уезде и не обращали внимание на коренное русское население, хотя и отмечали, что русско- и сетуязычное население живут черезполосно.

Впервые о численности сету заговорил Ф. Р. Крейцвальд. По его данным, полученным от псковского гражданского губернатора и в ходе поездки в «Сетукезию», на 1849 г. сету было не менее 9000 человек[4].

На русском языке первую количественную оценку сету населения, называя их эстами Псковской губернии, дал М. Л. Миротворцев на основе поездок в этот регион и изучения материалов ревизии 1859 г., к которой он как чиновник по особым поручениям при псковском гражданском губернаторе имел непосредственное отношение. «Эсты Псковской губернии, в числе около 7000 душ обоего пола, живут между русскими в северо-западном крае Псковского уезда в 3-м или Печерском стане и почти все принадлежат к сословию государственных крестьян. Они находятся в неравном числе в приходах: Печерском, Изборском, Тайловском, Залесском, Верхоустинском, Колпинском, Зачеренском»[5].

---

[4] *Рихтер Е. В.* Этнодемографические процессы у сету во второй половине 19 – начале 20 в. // Изв. АН ЭССР. Сер. Общественные науки. Таллин, 1985. Т. 34, № 3. С. 263.

[5] *Миротворцев М.* Об эстах или полуверцах Псковской губернии // Памятная книжка для Псковской губернии на 1860 год. Псков, 1860. Отдел историко-статистический. С. 45–46.

Позже оценку численности сету давали П. И. Висковатов, на основании собственных наблюдений и данных М. П. Веске (15 тыс. человек)[6] и Я. Хурт (Я. Гурт) по итогам поездок 1882, 1884, 1902 и 1903 гг. на основе статистических материалов волостных правлений и консультаций со священниками (16 571 человек)[7].

Более обстоятельный анализ численности сету представил Ю. Ю. Трусман. Используя данные ревизских сказок и метрических записей, а также проконсультировавшись с православными священниками и гражданскими чиновниками, он предложил три цифры по разным системам подсчета – 12 289, 12 841 и 13 165 человек[8]. Он обратил внимание на то, что переписчики по-разному определяют сету: по ревизским сказкам полуверцы только те, кто дома говорит на сету («чухонском») языке, а метрические записи учитывают и семейства, полностью перешедшие на русский язык[9]. Это обстоятельство особенно важно для нашей оценки населения Псково-Печорского края как единой этнокультурной системы, где переход с языка сету на русский язык и обратно был обычным явлением.

Демографический пик развития сету, видимо, пришелся на начало XX в. По крайней мере, максимум их численности в Печорском крае отмечен В. Баком под 1908 г. в количестве 18 575 человек[10].

Наиболее серьезной историко-демографической работой, посвященной сету, стала статья Е. В. Рихтер, написанная на основе комплексного анализа различных источников и детальной проработке предшествующей литературы[11]. Помимо упоминавшихся материалов X ревизии (1858–1859 гг.), она привлекла данные метрических книг и исповедальных росписей (с подворным учетом имени, отчества, возраста и родства каждого его обитателя), данные судопроизводства, уставные грамоты 1862 г. и дела об укреплении земли за крестьянами 1907–1914 гг., наконец, материалы, опубликованные в «Памятных книжках Псковской губернии».

В работе Е. В. Рихтер рассмотрена не только численность сету с середины XIX в. до 1910-х годов, но и миграционный отток, брачное поведение, структу-

---

[6] *Висковатов П. И.* Некоторые сведения об эстах, живущих в пределах Псковской губернии //Труды VI Археол. съезда в Одессе (1884 г.). Одесса, 1899. Т. IV. С. 83.

[7] *Гурт Я.* О псковских эстонцах или так называемых «сетукезах» //Изв. Импер. Русск. геогр. об-ва. СПб., 1905. Т. XLI, вып. 1. С. 2–4. Это исследование опубликовано на эстонском и немецком языках: *Hurt J.* Setukeste laudud. Helsingfors, 1904; *Hurt J.* Über die Pleskauer Esten oder die sogenannten Setukesen. Helsingfors, 1904.

[8] *Трусман Ю.* Полуверцы Псково-Печорского края // Живая старина. Вып. I. Отдел I. СПб., 1890. С. 48–50.

[9] Там же. С. 48–49.

[10] *Buck V.* Petseri eestlased. Tartu, 1909. Lk. 44.

[11] *Рихтер Е. В.* Этнодемографические процессы у сету... С. 260–277.

ра и состав семьи[12]. Именно по этим показателям, по ее мнению, сету очень схожи с соседним русским населением, в то же время разительно отличались от эстонского населения внутренних губерний России и соседних регионов Лифляндии[13].

Кроме того, Е. В. Рихтер принадлежит оценка численности сету по всему ареалу их расселения, включая Эстонскую ССР, на 1974–1975 гг. – 6 780 человек[14].

В 1920–1930-х годах были проведены две переписи населения, фиксировавшие отдельно сету и эстонцев (в эстонской переписи 2000 г. сету не фиксировались). По данным переписи 1922 г., в Печорском крае сету было 15 058 человек и они составляли 24,7% населения уезда[15]. В 1934 г. их численность составляла 13 438 человек, т. е. сократилась на 11% по отношению к данным переписи 1922 г. Это отразило реакцию на активную ассимиляторскую политику эстонских властей, выразившуюся в ориентации на выбор национальности в пользу эстонцев сету-горожан и переселенцев за пределы Псково-Печорского края и в пользу русских, которые происходили от смешанных сету-русских браков.

Например, в г. Печоры, населенном до 1920 г. преимущественно русскими и сету, по переписи 1934 г. эстонцы составляли абсолютное большинство населения – 52%, доля русских составила 41%, а сету – всего 2,8%. А по материалам Е. Маркуса, картографировавшего сельское расселение сету на основе данных переписи 1934 г., сокращение количества сету, а вместе с ним и территории их сельского расселения в пределах Псково-Печорского края происходит в результате межнациональной сету-русской брачности[16].

Интересные данные о численности сету в эпоху буржуазной республики приведены О. Е. Казьминой. По ее расчетам, на территории входящей на сегодняшний день в состав Эстонии на момент переписи населения 1934 г. проживали 8,7 тыс. сету[17] из 13,4 тыс. во всем Печорском уезде.

Последняя по времени историко-демографическая оценка сету населения принадлежат К. Лыуна[18]. В своей работе он приводит данные о численности и

---

[12] Там же. С. 262, 264–271, 274–275.

[13] Там же. С. 264, 270, 275–276.

[14] *Рихтер Е.* Интеграция сету с эстонской нацией // Eesti tulurahva majanduse ja olme arcgnujajooni 19 ja 20 sajandil. Tallinn, 1979. Lk. 97.

[15] *Data* of the General National Census in 1922. Tallinn, 1924. Vol. 2. P. 34.

[16] *Markus E.* Changes on the Esto-Russian Ethnographical Frontier in Petserimaa // Sitzungsberichte der Gelthrten Estnischen Gesellshaft 1936. Tartu, 1938. P. 167–174.

[17] *Казьмина О. Е.* Динамика численности национальных групп Эстонии в XX в. // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. М., 1991. Вып. 21. С. 85.

[18] *Lõuna K.* Petserimaa: Petserimaa intereemine Eesti Vabariiki 1920–1940. Tallinn, 2003. 174 lk.

vk.com/ethnograph

расселении сету по переписям 1922 и 1934 гг. и интеграции населения Печорского края в состав Эстонии. Наиболее интересным представляется описание результатов кампании по сплошной смене фамилий сету с русских на эстонские, проводившейся властями Эстонии с 15 сентября по 29 декабря 1921 г. Так появились на свет Kägu (бывшие Фёдоровы), Laine (Петровы), Sillak (Ивановы)[19].

В свою очередь, нами по данным полевых исследований в Печорском районе в 1993–2002 гг. была сделана оценка численности населения сету в Печорском районе Псковской области. Были использованы материалы Согласительной комиссии территориально-административного разделения Ленинградской области, Латвийской и Эстонской ССР при организации Псковской области[20] (для 1945 г.), Всесоюзных переписей СССР (1959–1989 гг.), Всероссийской переписи населения (2002 г.) и полевых материалов (для 1996 и 2000 гг.), которые представлены в табл. 1. Сравнение данных с переписью 2002 г. требует существенного уточнения, так как при проведении переписи сету фиксировались под надуманным и химерным этнонимом «эстонцы-сету», что в результате сильно занизило реальную численность сету в Печорском районе. Материалы этих исследований неоднократно публиковались авторами[21].

В 1999 и 2005 гг. А. Г. Манаковым проводились полевые демографо-социологические исследования в Печорском районе. По их результатам была сделана оценка численности сету. В 1999 г. она составила 500 человек (110 в Печорах и 390 в сельской местности), в 2005 г. – 200 человек (40 в Печорах и 160 в сельской местности). Эти данные корреспондируются как с полученными нами

---

[19] Ibid. Lk. 66.

[20] ПГА. Ф. 903, оп. 1, ед. хр. 31. Л. 118–119.

[21] *Khruchshov S., Kokko V.* The Fate of Minorities – The Baltic Finno-Ugric Peoples // The Future of the Baltic Region. Uppsala, 1994. P. 9–12; *Новожилов А. Г. Хрущев С. А., Громова Ю. В.* Современное состояние сету по данным этнологических исследований //Историко-этнографические очерки Псковского края / Под ред. А. В. Гадло. Псков, 1999. С. 270, 285–292, 294–301; *Хрущев С. А.* Современные этнодемографические процессы у малочисленных финно-угорских народов Северо-Запада России // Этногеографические исследования. СПб., 1996. Вып. 2. 48 с.; *Хрущев С. А., Клоков К. Б.* Мониторинг этнических систем финно-угорских народов Карелии, Псковской и Ленинградской областей // Мониторинг природы и общества: Теоретические и прикладные аспекты. СПб., 2001. С. 63–92; *Хрущев С. А.* Исследование процессов этнического вырождения на примере малочисленных финно-угорских этносов Северо-Запада России // Учение Л. Н. Гумилева и современность. СПб., 2002. Т. 1. С. 215–221; *Хрущев С. А., Анохин А. А.* Автохтонные этноконтактные зоны Северо-Запада России: современное состояние, динамика и прогноз // Геоэкологический мониторинг: теория и практика: Сб. науч. статей по материалам отчетной научно-практической конференции 2002 г. / Под ред. В. В. Дмитриева, И. О. Шилова. СПб., 2003. С. 144–164.

Таблица 1. **Оценка динамики численности сету (человек) в Печорском районе за 1945–2000 гг. и данные переписи на 9 ноября 2002 г.**

Население	Годы							
	1945	1959	1970	1979	1989	1996	2000	2002
г. Печоры	...	400	300	300	180	150	110	31
Сельское	5700	4100	2060	1330	770	570	363	139
Итого	...	4500	2360	1630	950	720	473	170
Доля сету во всем населении	13,5	10,3	7,2	5,7	3,5	2,6	1,8	0,7
в сельском населении	14,3	11,1	8,2	7,0	5,0	4,0	2,7	1,1

Примечание: ...– нет данных; оценки для 1959–1989 гг. приведены на дату переписи.

Источники: оценка авторов по данным Печорского управления статистики и районного архива, территориального органа ФСГС РФ по Псковской области, Псковского государственного архива (ПГА) (фонд 1493 – Псковского ЦСУ); формы А14№1е и 1С; *Национальный* состав и владение языками, гражданство населения Псковской области: Стат. сб. Псков, 2005. 83 с.

(за 2000 г.), так и с комментарием к регистрации сету переписью 2002 г. (см. его сведения за 2005 г.)[22].

В заключение этого раздела необходимо еще раз акцентировать внимание на том факте, что русскому населению Псково-Печорского края долгое время не уделялось никакого внимания, единственная работа, опубликованная нами, носит конспективный характер[23].

3. Оценка изменения численности населения Печорского района. Прежде всего несколько слов об истории административно-территориальных изменений в Псково-Печорском крае (см. рис. 1). После подписания Юрьевского договора (1920 г.) западная часть Псковского уезда с г. Печоры площадью 1880 кв. км отошла к Эстонии и была реорганизована в уезд Петсеремаа (рис. 1)[24]. Возврат этих территорий Псковской области в 1944 г., к сожалению, был неполным и составил 1135 кв. км, т. е. 40% земель остались за Эстонией.

---

[22] *Манаков А. Г.* 1) Расселение и динамика численности сету в XX в. // Псков. 1995. № 3. С. 128–138; 2) На стыке цивилизаций: Этнокультурная география запада России и стран Балтии. Псков, 2004. С. 91–93, 224–226; *Алексеев Ю. В., Манаков А. Г.* Народ сету: между Россией и Эстонией. М., 2005. С. 20–52.

[23] *Новожилов А. Г., Хрущев С. А.* Печорский район Псковской области: анализ динамики демографических параметров Российского порубежья // Природные и культурные ландшафты Российского порубежья / Отв. ред. А. И. Слинчак. Псков, 2002. Ч. 2. С. 118–120.

[24] Из 18 волостей Псковского уезда в состав Эстонии полностью вошли Печорская, Паниковская и Слободская, 2/3 территории Изборской волости, а также небольшие участки Логозовской и Палкинской волостей с населением 48 тыс. человек (по сельскохозяйственной переписи 1916 г.).

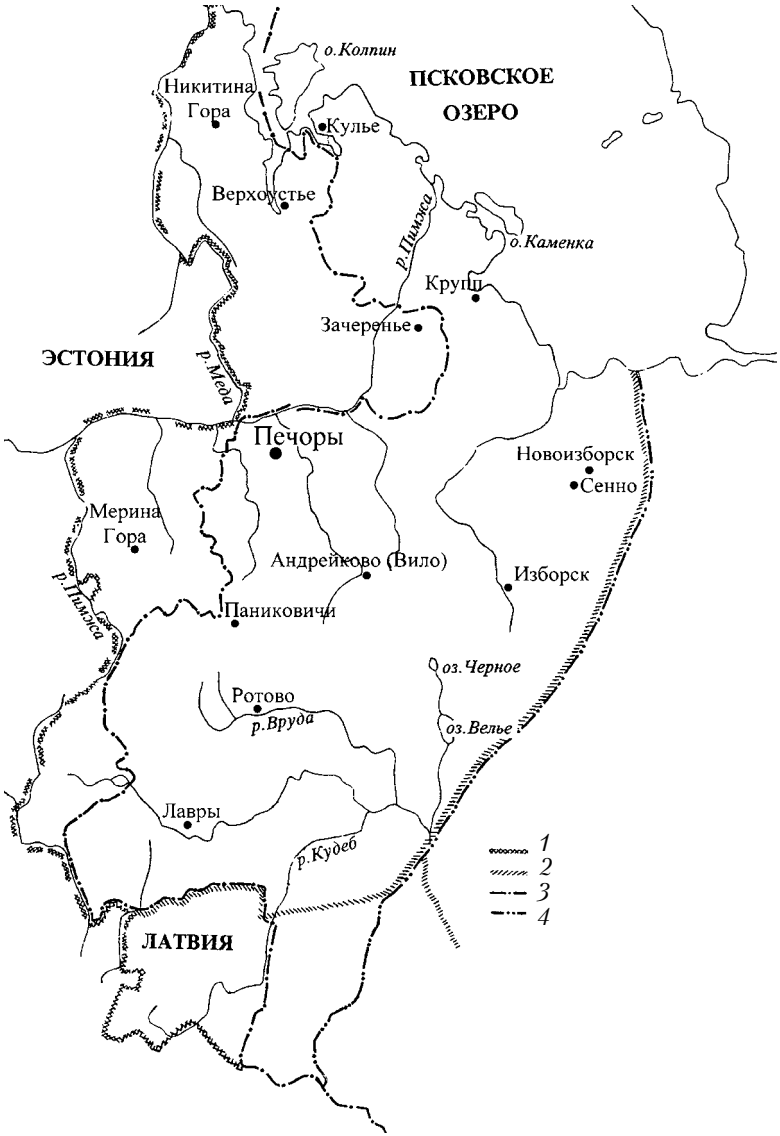


Рис. 1. Изменение политико-административных границ и ареала расселения сету в Печерском крае Псковской области.

Границы: *1* – Псковской губернии до 1920 г.; *2, 3* – между Эстонией и Россией: *2* – до 1944 г., *3* – после 1944 г.; *4* – Печорского района (современная граница).

Печорский район Псковской области был образован 16 января 1945 г. на территории только 7 из 11 волостей бывшего уезда Петсеримаа Эстонии (еще 3 волости вошли частично). В современных границах район существует с 16 января 1958 г., когда в его состав вошла часть Качановского района (4 сельсовета)[25].

В силу такой бурной административной истории мы и остановились на демографическом анализе послевоенного периода. Но и здесь иногда необходимо прибегать к оценкам, например, сравнивая население до и после 1958 г. На основании данных Согласительной комиссии по изменению границ между РСФСР и ЭССР[26] были сделаны оценки численности сельского населения района в 1939, 1945 и 1955 гг. в современных границах (численность населения г. Печоры известна точно).

В целом динамика численности населения Печорского района за 1939–2007 гг. представлена в табл. 2 и на рис. 2.

Как видно из табл. 2, с 1939 по 2000 г. население Печорского района сократилось почти в 2,3 раза. Темпы негативной динамики численности населения

Таблица 2. **Динамика численности наличного населения (тыс. человек) Печорского района Псковской области за 1939–2007 гг.**

Население	Годы								
	1939	1945	1946	1950	1955	1959	1965	1970	1975
г. Печоры	4,6	2,3	5,6	7,1	7,0	6,9	6,9	7,5	8,5
Сельское	48,2	40,0	42,1	35,4	35,2	36,9	28,8	25,2	23,1
В с е г о	52,8	42,3	47,7	42,5	42,2	43,9	35,7	32,6	31,6
Урбанизация, %	8,7	5,4	11,7	16,7	16,6	15,7	19,3	23,0	26,9
	1980	1985	1990	1995	2000	2002	2005	2006	2007
г. Печоры	10,5	11,1	12,0	13,7	13,3	13,1	12,7	12,7	12,5
Сельское	18,1	16,6	15,0	14,1	13,3	12,2	11,4	11,1	10,9
В с е г о	28,5	27,7	27,0	27,8	26,6	25,3	24,1	23,8	23,4
Урбанизация, %	36,8	40,0	44,4	49,3	50,0	51,6	52,7	53,4	53,4

Источники: данные территориального органа ФСГС РФ по Псковской области, Печорского районного управления государственной статистики, ПГА (ф. 1493).

[25] С 22.11.1961 г. по 30.12.1966 г. в состав района входили Васильевский и Качановский сельские советы упраздненного на тот момент Палкинского района. С 1.02.1963 г. по 2.03.1964 г. Печорский район вообще не существовал и был частью Псковского района.

[26] Акт согласительной комиссии по изменению границ между РСФСР и Эстонской ССР // Гос. архив Псковской области. Ф. 903, оп. 1, ед. хр. 31. Л. 108–111.

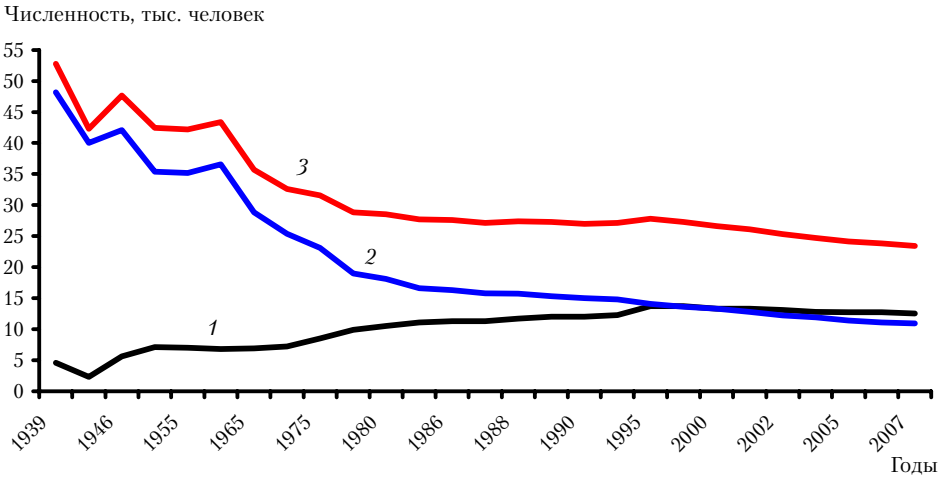


Рис. 2. Динамика численности населения Печорского района в сопоставимых границах за 1939–2007 гг.

Население: *1* – городское (г. Печеры), *2*– сельское, *3* – всего.

Источники: данные территориального органа ФСГС РФ по Псковской области, Печорского районного управления государственной статистики, ПГА (ф. 1493).

района за 1939–2007 гг. практически совпадают с темпами Псковской области в целом[27] (сокращение в 2,2 раза).

В свою очередь, внутренняя структура этой динамики по району и по области в целом существенно различается. Так, за период 1939–1959 гг. сельское население Псковской области сократилось с 1349,7 до 694,9 тыс. человек, или в 1,94 раза, тогда как в Печорском районе – в 1,3 раза. За 1959–2007 гг. все население Псковской области уменьшилось на 25%, тогда как в Печорском районе – в 1,9 раза.

Можно выделить две основные причины такой диспропорции. Во-первых, поздняя, по сравнению со всей остальной территорией СССР, коллективизация в 1948–1951 гг. и наложившийся на нее процесс укрупнения колхозов привели к ускоренному оттоку сельского населения в города и за пределы региона именно со второй половины 1950-х годов. Во-вторых, общий процесс сокращения сельского населения в колхозный период приобретал в условиях классического сельскохозяйственного региона особо резкие формы. Можно выделить два периода обвального сокращения сельского населения (см. табл. 2). В

[27] *Демографические* показатели Псковской области. 2007. Псков, 2007. 105 с.; *Сводные* итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Псков, 2007. 144 с.

первый период – конец 1950-х – начало 1960-х годов – отток из села был обусловлен паспортизацией колхозников, во второй период – 1975–1985 гг. – ведущим фактором стала ликвидация неперспективных деревень вследствие укрупнения колхозов.

Особый интерес вызывает абсолютный рост населения г. Печоры, несмотря на близость Печорского района к Пскову и слабую развитость местной промышленности. Локализация населения в г. Печоры[28] за 1946–2007 гг. выросла с 12 до 53% при абсолютном росте численности в 2,2 раза (см. табл. 2 и рис. 2).

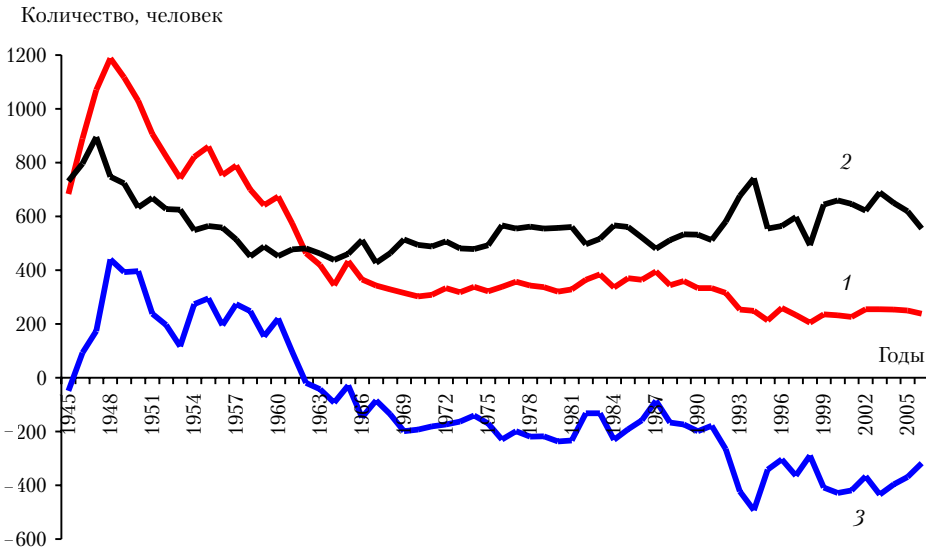


Рис. 3. Естественное движение населения Печорского района за 1945–2006 гг.

1 – рождения; *2*– смерти; *3* – прирост/убыль.

Источники: данные Печорского ЗАГСа и территориального органа ФСГС РФ по Псковской области.

Основным фактором, стимулировавшим местную урбанизацию, был и остается Печорский Успенский монастырь. Во-первых, он предоставляет работу как духовным, так и светским лицам, во-вторых, привлекает паломников и послушников, которые обеспечивают приток населения.

[28] Так как в районе это единственное городское поселение, то доля населения г. Печоры в районе соответствует уровню урбанизации района.

Другими важными факторами роста населения г. Печоры стали дислокация воинской части и тот факт, что в 1960–1970-е годы формальный рост его населения обеспечивало включение пригородных деревень в черту города (Малые Бутырки, Большая и Малая Пачковка, Машково).

С середины 1990-х годов создание на границе с Эстонией пограничной, таможенной и логистической инфраструктуры стало мощным фактором миграционного притока населения в г. Печоры[29]. На фоне тотального сокращения населения Псковской области в условиях депопуляции численность населения города за 1990–1997 гг. выросла с 12 до 14 тыс. человек, или на 17%. Однако с конца XX в. вновь началось неуклонное сокращение населения г. Печоры, которое составило на начало 2007 г. 12 519 человек, т. е. оказалось на уровне 1993 г. До 2006 г. темпы сокращения городского населения в районе уступали сельскому, что вело к росту урбанизации региона. В 2006–2007 гг. они стали равными, и уровень урбанизации стабилизировался на отметке 53,4% (в Псковской области – 67,4%, в РФ – 73,0%).

Поскольку все рассматриваемые процессы динамики численности населения складываются из естественного и миграционного движений, то рассмотрим соотношение этих компонентов.

Данные по естественному движению населения Печорского района за 1945–2006 гг. в абсолютном и относительном исчислении приведены на рис. 3 и в табл. 3[30]. Из них видно, что в послевоенный период естественный прирост населения был стабильным, но незначительным. Пусковым моментом депопуляции населения района стал 1962 г., тогда как в целом по области превышение смертности над рождаемостью наступило на 4 года позже. Наиболее адекватное объяснение этому разрыву кроется в значительном влиянии, которое оказывала прибалтийская модель прокреативного поведения (поздние браки и два-три ребенка в одной брачной паре) на население Псково-Печорского края в 1920–1930-е годы и даже несколько ранее за счет инкорпорации эстонцев в сету[31].

В 1960–1970-е годы отрицательный естественный прирост стремительно нарастал. Подавляющее большинство молодежи, вступившей в активный фертильный возраст, уезжало на учебу и заработки за пределы района и обратно не возвращалось.

---

[29] *Новожилов А. Г., Хрущев С. А.* Динамика социально-экономических процессов в районах, пограничных с Республикой Беларусь, Латвией и Эстонией // Вестн. РГНФ. М., 2007. № 4. С. 234–239.

[30] Статистические материалы за 1945–1958 гг., касающиеся включенных в Печорский район в 1958 г. четырех сельсоветов Качановского района, были обработаны в Печорском ЗАГСе. Они были переданы туда в ходе ликвидации Качановского района.

[31] *Рихтер Е. В.* Этнодемографические процессы у сету... С. 266, 275.

Таблица 3. **Естественное движение населения Печорского района за 1945–2006 гг. (в среднем за год)**

Период	Рождения		Смерти		Прирост/убыль	
	человек	‰	человек	‰	человек	‰
1945–1949	1065	22,6	790	16,8	275	5,8
1950–1954	865	18,9	621	13,6	244	5,3
1955–1959	749	17,2	515	11,8	233	5,4
1960–1964	495	13,2	462	12,3	32	0,9
1965–1969	357	10,3	475	13,7	–113	–3,4
1970–1974	320	9,9	490	15,2	–170	–5,3
1975–1979	339	11,3	546	18,2	–207	–6,9
1980–1984	347	12,4	540	19,3	–193	–6,9
1985–1989	367	13,4	522	19,1	–117	–5,7
1990–1994	297	10,9	609	22,3	–311	–11,4
1995–1999	229	8,3	570	20,8	–341	–12,5
2000–2006	244	9,8	634	25,5	–390	–15,7

Источники: Рассчитано по данным Печорского ЗАГСа и территориального органа ФСГС РФ по Псковской области.

В конце 1970-х годов естественный прирост стабилизировался на отрицательной отметке (–6 ÷ –7‰), а к концу 1980-х годов даже несколько повысился (до –5‰). В течение всего этого периода несколько росла рождаемость, поскольку для оставшейся на селе молодежи в центральных усадьбах колхозов и совхозов строились квартиры с городскими удобствами. Это, с одной стороны, способствовало более длительному оседанию молодежи на селе, а с другой – стимулировало рождаемость. Смертность же в данный период несколько сокращается, поскольку значительно вырос уровень медицинского и социального обслуживания.

Но еще более важным фактором стабилизации отрицательного прироста явилось наследство демографических трендов в Псково-Печорском крае в 1920–1950-е годы.

Во-первых, к 1930-м годам практически прекратилось расширенное воспроизводство населения в рамках перехода к прибалтийской (и шире западноевропейской) модели воспроизводства населения, что стабилизировало его прирост, хотя и отрицательный.

Во-вторых, в 1970–1980-е годы к порогу модальной смертности подошла когорта, составлявшая основную часть фертильного населения до 1950-х годов, что способствовало естественному сокращению населения.

В-третьих, проявились и стали важным фактором естественного движения населения последствия бурных событий 1920–1950-х годов: оттока населения из Печорского уезда вследствие сельскохозяйственной перенаселенности региона, трагического сокращения населения региона в 1939–1945 гг. на 20%, оттока колхозного крестьянства в ходе коллективизации конца 1940-х годов и сразу после паспортизации 1955 г.

В-четвертых, в 1970–1980-е годы наблюдается отток лиц пожилого возраста за пределы района, как правило, к детям, что не позволяло значительно увеличиваться доле населения старше трудоспособного возраста в условиях роста продолжительности жизни.

Все вместе эти факторы обеспечили стабилизацию естественного прироста. Как результат возрастно-половая структура хотя и стабилизировалась, но в усеченном виде.

С начала 1990-х годов естественная убыль населения снова резко возросла вследствие ухудшения общей социально-экономической ситуации (см. рис. 3). Подтверждением этого является тот факт, что долгое время смертность превышала рождаемость только в сельской местности, а с 1992 г. – и в г. Печоры.

Подводя итог, необходимо отметить, что на общие параметры естественного движения в Печорском районе негативно влиял ряд факторов, действовавших стадиально.

На первом этапе (1946–1955 гг.) на естественное воспроизводство отрицательно воздействовали:

• сохранение сформировавшейся в период буржуазной Эстонии модели прокреативного поведения населения, обусловленной малоземельем крестьянства, влиянием эстонской традиции иметь 2–3 ребенка в семье, насаждавшейся эстонским правительством в 1930-е годы;

• отток населения в активном репродуктивном возрасте в РСФСР и Эстонию в период послевоенной разрухи и коллективизации.

На втором этапе (1956–1967 гг.) основное влияние оказывала паспортизация сельского населения, которая значительно усилила миграционную подвижность, прежде всего молодежи, и обусловила ее массированный отток за пределы региона.

На третьем этапе (1967–1990 гг.) стали проявляться последствия демографических процессов предыдущего периода: старение населения, резкое сокращение лиц, находящихся в активном репродуктивном возрасте, формирование новой прокреативной модели, которые и привели к необратимой депопуляции населения Печорского района. А это, в свою очередь, усугубилось диспропорцией в половой структуре миграционного оттока: женщины фертильного возраста в 1,4 раза реже оставались на селе, чем их мужчины-ровесники.

На четвертом этапе (1991–2006 гг.) к вышеперечисленным причинам добавился системный социально-экономический кризис, ударивший в первую очередь по сельскому хозяйству, что еще более усилило естественную убыль населения.

Если сценарий на первом этапе значительно отличался от общероссийского, то на втором и последующих этапах депопуляция сельского населения в регионе в целом совпадала с демографическими процессами на Северо-Западе России.

В отличие от более стабильного и более зависимого от эндогенных факторов естественного движения населения, миграция имеет намного более значительный размах вариации, отражающий большую зависимость этой формы движения населения от экзогенных причин.

В табл. 4 приведены суммарные данные по нетто-миграции в Печорском районе за 1945–2006 гг. с разбивкой на городскую и сельскую местности.

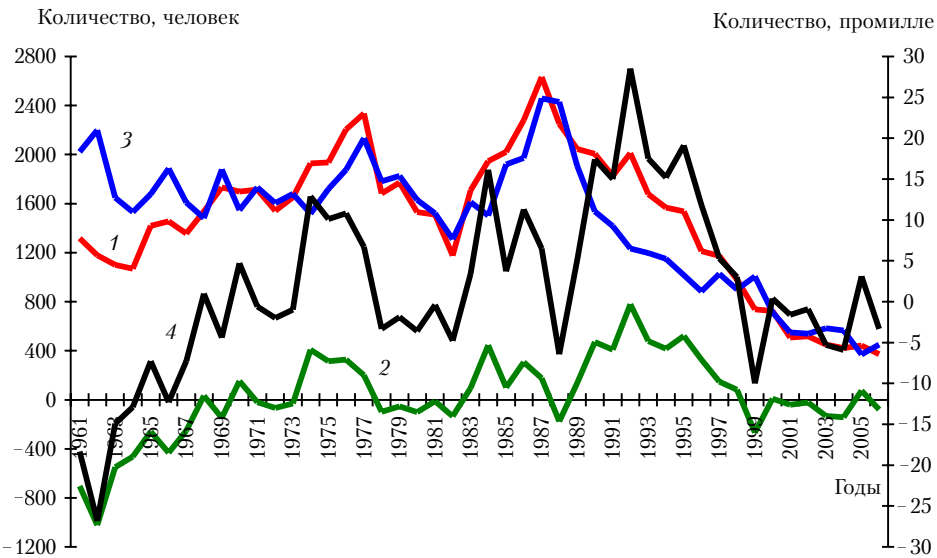


Рис. 4. Общие параметры миграции населения Печорского района за 1961–2006 гг.

Миграция: *1* – прибыло, *3*– выбыло, *2, 4* – сальдо: *2* – человек, *4* – промилле.

Источники: данные территориального органа ФСГС РФ по Псковской области, Печорского районного управления государственной статистики, ПГА (ф. 1493).

Анализ их, а также рис. 4, 5 позволяет выделить несколько периодов миграционного движения в Печорском районе за все время его существования:

Таблица 4. **Среднегодовые значения нетто-миграции в Печорском районе за 1961–2005 гг.**

Население	Годы				
	1945–1960	1961–1965	1966–1970	1971–1975	1976–1980
г. Печоры	+250/+38,5	–40/–5,8	+56/+7,7	+246/+30,5	+226/+22,1
Сельское	–730/–20,6	–559/–18,6	–185/–6,9	–144/–6,0	–171/–8,9
В с е г о	–480/–11,5	–599/–16,2	–129/–3,8	+102/+3,2	+55/+1,9
Население	Годы				
	1981–1985	1986–1990	1991–1995	1996–1900	2001–2005
г. Печоры	+100/+9,2	+213/+18,2	+229/+19,3	+2,2/+0,2	–24/–1,8
Сельское	–1/–0,1	–30/–2,0	+296/+30,4	+57/+4,3	–33/–2,8
В с е г о	+99/+3,6	+183/+3,7	+455/+16,7	+60/+2,2	–57/–2,2

П р и м е ч а н и е. Приведены данные по численности: перед косой чертой – человек, после – промилле.

Источники: данные территориального органа ФСГС РФ по Псковской области, Печорского районного управления государственной статистики, ПГА (ф. 1493).

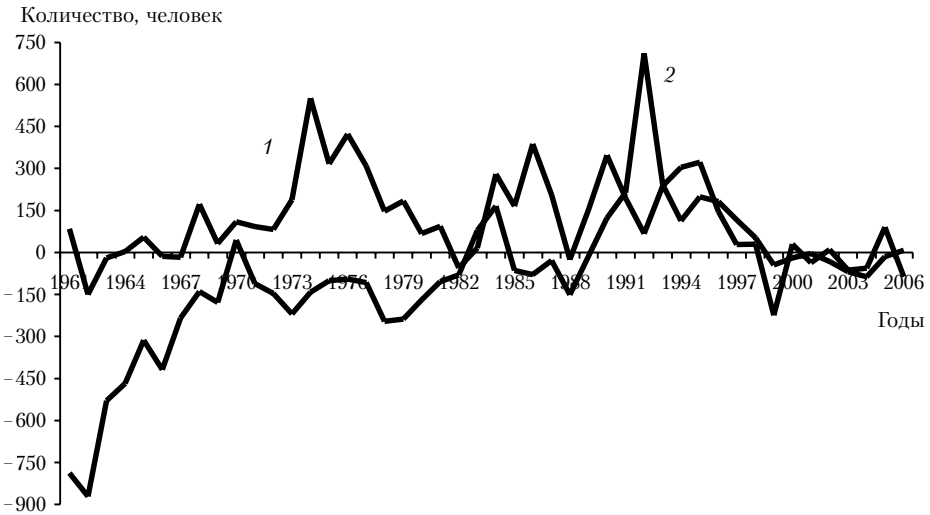


Рис. 5. Нетто-миграция в г. Печоры и в сельской местности Печорского района за 1961–2006 гг.

1 – город; *2* – село.

Источники: данные территориального органа ФСГС РФ по Псковской области, Печорского районного управления государственной статистики, ПГА (ф. 1493).

• 1945–1961 гг. – период до начала депопуляции населения. Единственным источником роста населения района является естественный прирост населения, составивший за этот период 3754 человек, однако огромный миграционный отток (нетто-миграция за 1945–1961 гг. – 8,5 тыс. человек) обусловил негативную динамику численности населения района. В миграционном движении городская и сельская местности были четко дифференцированы – если миграционный прирост в г. Печоры составил 4,1 тыс. человек, то отрицательное сальдо миграции на селе было равно 12,6 тыс. Таким образом, за счет миграции сельская популяция Печорского района за 1945–1961 гг. сократилась на одну четверть.

• 1962–1974 гг. – постепенная эволюция общей по району нетто-миграции от отрицательной к положительной (до +409 человек в 1974 г., см. рис. 4). При этом в сельской местности продолжался, хотя и в значительно меньших масштабах, чем в 1945–1961 гг., устойчивый отток населения. В то же время миграционный приток в г. Печоры резко возрастает (1094 человек), хотя и не стабилизируется (в 1962–1963 и 1966–1967 гг. приток принимал отрицательные значения). По нашему мнению, это связано с окончанием периода послевоенной индустриальной мобилизации и периодическими проявлениями точечной потребности местной промышленности в трудовых ресурсах. В этот период была достигнута общая положительная нетто-миграция в районе.

• 1975–1988 гг. – период неустойчивой динамики нетто-миграции в районе. Так, в 1978–1982 гг. сальдо общей миграции было отрицательным за счет акселерации оттока населения из села и сокращения миграционного притока в г. Печоры. Наоборот, активная аграрная политика в рамках реализации Продовольственной программы привела к существенному миграционному притоку населения в Печорский район, составившему за 1983–1987 гг. 1125 человек.

• 1989–1998 гг. – усиление миграционного притока населения как в городскую, так и сельскую местность района. Основные причины: рост политической нестабильности в Эстонии и Латвии, появление государственной границы и открытие рабочих мест по ее обслуживанию. Нетто-миграция в г. Печоры за этот период имела два экстремума (+348 человек в 1990 г. и +322 человека в 1995 г.). Удивительно, что в сельской местности миграционный прирост в 1992 г. достиг небывалой величины – +711 человек[32]. Однако активный период миграционного роста населения быстро закончился, и уже в 1999 г. нетто-миграция вновь стала отрицательной. Всего за 10 лет приток населения в район составил 3770 человек, в том числе в г. Печоры – 1830 (48,5%) и в сельскую местность – 1940 человек (51,5%). В целом за данный период впервые миграция на четверть превысила депопуляцию населения в районе.

[32] Максимум миграционного прироста в сельской местности в этот год был достигнут также в Псковской области, где он достиг +6080 человек и в РФ – +308,5 тыс. человек.

• 1999–2006 гг. – стабилизация миграционных процессов на отрицательном уровне нетто-миграции, из-за оттока населения как из городской (–337 человек), так и из сельской местности (–265 человек). Значительно упал миграционный оборот, который составил в среднем за год 1119 человек, хотя в 1989–1998 гг. он достигал 2830 человек. Устойчивый миграционный отток населения при сохраняющейся депопуляции обусловил ускорение темпов негативной динамики численности населения района.

Подводя итоги оценки динамики численности населения Печорского района Псковской области, необходимо сказать об эволюции соотношения ее компонентов.

Сравнение динамики естественного и механического движений населения Печорского района за все время его существования позволяет оценить вклад этих двух параметров в общую динамику численности населения. Всего за 1945–2006 гг. общее соотношение рождаемости и смертности, т. е. суммарная депопуляция населения, в районе составило –6,6 тыс. человек, тогда как нетто-миграция была –6,5 тыс. человек. То есть итоговый «вклад» таких форм движения населения в негативную динамику численности населения района практически одинаков.

Однако в разные временные отрезки изучаемого периода это соотношение не было одинаковым, чаще всего компоненты поляризовались, частично компенсируя друг друга. Если до начала 1962 г. в районе естественный прирост составил 3,8 тыс. человек, то миграционный отток достиг за 1945–1961 гг. 8,5 тыс. человек. Поэтому положительный естественный прирост смог компенсировать лишь 45% миграционной убыли населения.

За 1962–2006 гг. нетто-миграция составила +1,9 тыс. человек, но это позволило компенсировать лишь 18% от общей депопуляции населения (10 362 человек). В этот период по десятилетиям соотношение нетто-миграции и депопуляции было следующим:

1960-е годы – нетто-миграция отрицательна (–4,3 тыс. человек), естественная убыль невелика (–430 человек). Вклад миграции в негативную динамику численности населения района в 10 раз выше, чем у депопуляции;

1970-е годы – нетто-миграция положительна (1,1 тыс. человек), депопуляция нарастает (–1,9 тыс. человек), и именно она становится единственным источником убыли населения в районе. Миграция компенсирует 58% депопуляции;

1980-е годы – нетто-миграция положительна (841 человек), депопуляция нарастает (–1740 человек). Миграция компенсирует 48% депопуляции;

1990-е годы – нетто-миграция положительна (3363 человек), депопуляция становиться обвальной (–3263 человека). Миграция полностью компенсирует депопуляцию и обеспечивает прирост в 100 человек[33];

[33] Среди всех районов Псковской области лишь в Стругокрасненском также наблюдался рост населения за этот период.

2000-е годы – нетто-миграция отрицательна (–333 человека), депопуляция составила –2730 человек. Вклад миграции в негативную динамику численности населения района в 8 раз меньше, чем у депопуляции.

Таким образом, в начале XXI в. в Печорском районе закрепилась крайне неблагоприятная модель негативной динамики численности населения, которая обусловлена кумулятивным воздействием как миграционного оттока, так и депопуляции населения, имеющих, хотя и нестабильный, но в целом однонаправленный характер.

Все это обусловливает, при отсутствии перспектив коренного изменения как прокреативного, так и миграционного поведения населения, очень плохие демографические перспективы Печорского района в обозримом будущем.

4. Сдвиги в размещении населения. Пространственное размещение населения статистически характеризуется прежде всего динамикой появления и исчезновения населенных пунктов. В изучаемый период массовый отток сельского населения Печорского района сопровождался значительным изменением пространственной структуры расселения. Падение общей численности населения индуцировало процесс сокращения сети сельских населенных пунктов. За 1946–2007 гг. их число в районе сократилось с 614 до 355[34].

Это происходило за счет как оттока населения в города, так и концентрации сельского населения в центральных усадьбах колхозов и совхозов. В этом процессе можно выделить несколько этапов: в 1949–1951 гг. происходили одновременно коллективизация и частичное сселение с хуторов, в 1960–1965 гг. – совхозизация и второй этап укрупнения колхозов, сопровождавшиеся ликвидацией мельчайших деревень, начало 1970-х годов – ликвидация неперспективных деревень[35].

Алгоритм исчезновения неперспективной деревни в изучаемом районе схож с общими тенденциями на северо-западе – ликвидация хозяйственного подразделения сначала колхоза, затем бригады или фермы), следующее за ним падение численности населения периферийных деревень, ликвидация инфраструктуры в них, выселение оставшегося населения на центральную усадьбу.

---

[34] Нами учитывались только те населенные пункты, в которых сохранилось постоянное население.

[35] *Новожилов А. Г.* 1) Материалы по истории колхозного строительства в Псковском пограничье (Печорский и Пыталовский районы Псковской области) // Этнографическое изучение Северо-Запада России (Итоги полевых исследований 2002 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях): Материалы конференции. СПб., 2002. С. 31–34; 2) Изменение сельской инфраструктуры под влиянием государственной политики на Северо-Западе РСФСР в 1950–1960-е гг. //Неземледельческая деятельность крестьян и особенности российского социума /XXX сессия симпозиума по аграрной истории Восточной Европы: Тез. докл. и сообщений. Тула, 19–23 сентября 2006 г. М., 2006. С. 142–143.

Еще быстрее, чем исчезновение населенных пунктов, шел процесс концентрации сельского населения в центрах сельских советов, являвшихся одновременно центральными усадьбами колхозов и совхозов. Здесь концентрировалась вся сельская инфраструктура – социальная, хозяйственная, транспортная, энергетическая и т. д. Если в 1945 г. в шести[36] нынешних центрах сельских администраций Печорского района проживало 6,4% от всего населения в сельской местности (2342 человека), то в 2007 г. – 33,5% (4422 человек). Очевидна диспропорция: при росте абсолютной численности населения сельских административных центров в 1,9 раза их удельный вес во всем сельском населении района вырос в 5,2 раза.

Наконец, сдвиги в размещении населения отражались в разной скорости сокращения сельского населения в различных частях изучаемого региона. В современных границах Печорского района в 1945 г. было образовано 19 сельских советов. В результате административно-территориальных изменений 1954–1961 гг. они были укрупнены и сформированы 7 сельских советов, преобразованных в сельские администрации без изменения границ. С 7 января 1961 г. административная структура села в районе уже не менялась.

Характер пространственной динамики сельского расселения в Печорском районе за 1945–2007 гг. на уровне сельских администраций (бывших сельских советов) в сопоставимых границах приведен в табл. 5.

Если оценивать результаты демографических трендов по сельским администрациям за весь изучаемый период, то выяснится, что в большинстве из них (в 5 из 7) показатели практически совпадают и колеблются около средней по району[37]. За 1945–2007 гг. убыль населения в сельских администрациях составила: в Печорской – 3,3 раза, в Паниковской, Крупской и Кулейской – 3,6–3,7 раза, в Изборской – 4 раза.

По нашему мнению, это обусловлено в одних случаях территориальной близостью к самим городским центрам – Пскову, Печорам, Выру и к магистралям, ведущим к ним (Печорская, Паниковская и Изборская администрации), что облегчало устройство на временную, а затем и постоянную работу за пределами сельскохозяйственных предприятий. Причем в Печорской волости этот процесс шел медленнее, поскольку население близлежащих к Печорам деревень было занято в городском хозяйстве, оставаясь жить в сельской местности[38].

В других случаях главной причиной обвальной депопуляции являлось, наоборот, удаленное периферийное положение этих администраций относительно магистральных путей и промышленных центров (Кулейская и Крупп-

[36] Центром Печорской сельской администрации является г. Печоры.

[37] Сельское население Печорского района за 1945–2007 гг. сократилось в 3,4 раза.

[38] Естественная убыль населения для всех сельсоветов нами оценивается как примерно одинаковая во всех администрациях.

Таблица 5. **Расселение сельского населения (человек) за 1945–2007 гг. по сельским администрациям (советам) Печорского района (на 1 января)**

Администрация	Годы							
	1945	1955	1960	1970	1980	1990	2000	2007
Печорская	5925	5773	5893	4356	3018	2621	1748	1810
	100	*97,4*	*99,6*	*73,5*	*50,9*	*44,2*	*29,5*	*30,5*
Паниковская	5534	4655	4420	3008	2516	1794	1672	1526
	100	*84,1*	*79,9*	*54,4*	*45,5*	*32,4*	*30,2*	*27,6*
Изборская	5003	4324	4421	2692	1963	1541	1249	1223
	100	*86,4*	*88,4*	*53,8*	*39,2*	*30,8*	*25,0*	*24,5*
Кулейская	4224	3848	3874	2756	1863	1369	1238	1119
	100	*91,1*	*91,7*	*65,2*	*44,1*	*32,4*	*29,3*	*26,4*
Крупская	4631	4076	4365	2655	1802	1317	1373	1243
	100	*88,0*	*94,3*	*57,3*	*38,9*	*28,4*	*29,6*	*26,8*
Лавровская	6729	6376	5004	4395	3469	2961	2839	2429
	100	*94,7*	*74,4*	*65,3*	*51,6*	*44,0*	*42,2*	*36,1*
Новоизборская	4832	5066*	6394	4469	3375	3180	3221	2677
	100	*104,8*	*132,3*	*92,5*	*69,8*	*65,8*	*66,7*	*55,4*

П р и м е ч а н и е: * – данные приведены без Новоизборска, который тогда относился к рабочим поселкам (его население было около 1,2 тыс. человек). Данные (в %) выделены курсивом.

Источники: данные территориального органа ФСГС РФ по Псковской области, Печорского районного управления государственной статистики, ПГА (ф. 1493).

ская администрации). Причем если результат (сокращение населения почти в 4 раза) совпадает с первой группой сельсоветов, то динамика депопуляции несколько иная. В 1940–1950-е годы, когда общий уровень инфраструктурной обеспеченности на селе был в целом низкий, отток из этих сельских советов был невысок (см. табл. 5). Однако в 1960–1970-е годы, когда обеспеченность магазинами, школами, фельдшерско-акушерскими пунктами и в целом предприятиями соцкультбыта стала расти вкупе с резким падением рентабельности периферийных хозяйств, это привело к миграционному скачку. В то время различия в бытовой и продовольственной обеспеченности сельского населения в РСФСР и Эстонской ССР стали особенно явными. В последнее время транспортная доступность в рассматриваемых сельских администрациях еще более ухудшилась после образования Зачеренского «выступа» Эстонии в результате институализации государственной границы.

Чуть медленнее падение численности населения происходило в «средней» по периферийности сельской администрации – Лавровской (в 2,4 раза). С одной стороны, отсюда сложно устанавливать устойчивые связи с крупными городами, но и особых сложностей в обеспечении среднестатистических усло-

вий жизни для населения нет, поэтому население сокращалось плавно, единственный скачок оттока пришелся на паспортизацию – 1955–1960 гг.

Наконец, наименьшее сокращение численности населения демонстрирует Новоизборская администрация (в 1,8 раза). В этом сельском совете активно развивался центр, бывший в 1950-х годах рабочим поселком. Новоизборск и сейчас является железнодорожной станцией, обеспечен автомобильным сообщением с Псковом и Печорами, здесь функционирует местное производство строительных материалов.

В 1990-е годы рост численности населения в некоторых администрациях был обусловлен миграционным притоком из новых независимых государств. Как показывают данные табл. 5, наиболее привлекательными для мигрантов были Лавровская, Круппская и Новоизборская администрации. В двух последних за 1990–2000 гг. население не только не сократилось, но даже увеличилось, а в Лавровской администрации население сократилось всего на 4%, тогда как в среднем по району падение численности сельского населения составило 10%.

Итак, трансформация сети расселения, включающая во второй половине XX – начале XXI вв. сокращение числа населенных пунктов, резкое падение населенности большинства деревень, при концентрации жителей в центрах сельских администраций и Печорах и преимущественном запустении периферийных территорий района, как показано выше, тесно связана с общей тенденцией оттока населения из деревень. Помимо местной урбанизации (Печоры) и рур-урбанизации (центры сельских администраций) ведущую роль в этом процессе играл процесс миграции селян за пределы Печорского района не только в Псков и Эстонию, но и в крупные города РФ, например Санкт-Петербург, Саратов и т. д.

5. Своеобразие этнической структуры населения Печорского района. Территория Псково-Печорского края, в силу своего пограничного положения, всегда находилась на путях разноэтничных миграций, прежде всего со стороны Лифляндии. Огромную роль в привлечении мигрантов играл Псково-Печорский Успенский монастырь. Формирование изучаемой этнолокальной группы населения Псково-Печорского края происходило за счет миграции населения на незаселенные, занятые лесными массивами земли («пустыни»). Этнолокальная группа складывалась из двух встречных потоков: южно-эстонского[39] и русского.

Особенно увеличился поток мигрантов на территорию края после отмены крепостного права в Лифляндии (1819 г.) и России (1861 г.). Кроме уже существовавшего здесь православного населения появились новые русские пересе-

[39] Большинство авторов, обращавшихся к истории формирования языковой группы сету, считали их либо полностью, либо в значительной степени пришлой группой (см.: *Трусман Ю.* Указ. соч. С. 37–41; *Рихтер Е. В.* К вопросу об этнической истории сету. С. 396–399, 407–408; *Хагу П. С.* Указ. соч. С. 9–13, 16–19).

ленцы, а со стороны Лифляндии – небольшие группы эстонцев-лютеран[40], латышей, немцев, поляков, евреев, цыган и даже финнов.

Таким образом, на протяжении второй половины XX в. этническая сукцессия была незначительна и происходила за счет разноэтничных выходцев из Лифляндии и соседних северо-западных территорий Российской империи.

В табл. 6 приведем данные первой всеобщей переписи населения России (9 февраля 1897 г.) относящиеся к населению всего Псковского уезда, частью которого был Псково-Печорский край. Поскольку центральные и восточные районы Псковского уезда были моноэтничны, данные таблицы косвенно, но достаточно наглядно иллюстрируют особенности национального состава Обозерья, сложившегося к концу XIX в.

Таблица 6. **Национальный состав Псковского уезда Псковской губернии по данным переписи 1897 г.**

Группа	Русские	Православные эстонцы	Эстонцы	Латыши	Поляки	Немцы
Человек	174 039	14 013	3079	3133	295	660
% к итогу	88,7	7,1	1,6	1,6	0,2	0,3
Этнос	Финны	Евреи	Цыгане	Белорусы	Украинцы	И т о г о
Человек	648	116	148	84	2	196 278
% к итогу	0,3	0,06	0,08	0,04	0,00	100

Источник: Первая всеобщая перепись. Т. XXXIV. Тетрадь II. СПб., 1904. С. 48–51.

Хотя говорить о составе этнолокальной группы по табл. 6 не представляется возможным, однако характер иноэтничных вкраплений в Псковском уезде очень хорошо просматривается. Численность сету на конец XIX в. значительно превосходила (в таблице «православные эстонцы»[41]) численность другой эстоноязычной группы – эстонцев-лютеран – в 4,5 раза. Национальные меньшинства Обозерья были более многочисленны и разнообразны: крупная группа латышей, финны, немцы и поляки, тогда как широко представленные среди мигрантов в регион в советский период украинцы и белорусы практически отсутствовали.

В последовавший период до эстонской переписи 1922 г. происходили интересные миграционные подвижки. Прежде всего столыпинская реформа по-

[40] О лифляндских выходцах см.: *Рихтер Е. В.* Этнодемографические процессы у сету... С. 270–271.

[41] Собственно православные эстонцы также проживали здесь, но их удельный вес относительно сету был незначителен. По нашим полевым данным православные эстонцы этого периода, оседая в Псково-Печорском крае, четко отличались от сету по социальному статусу. Сету – крестьяне, православные эстонцы – в основном мещане.

родила новую волну миграции на территорию современного Печорского района. Наименее освоенными в сельскохозяйственном отношении в этот период оказались восточные и юго-восточные участки района. Сюда стали переселяться как представители этнолокальной группы из районов, близких к Печорам,[42] так и русские из центральной части Псковского уезда[43]. Таким образом, увеличивалась доля русского населения в крае.

Но после 1920 г. пустующие помещичьи земли края стали скупать выходцы из Эстонии, особенно в северной и центральной частях региона, и Латвии, в его южной части. Это привело к росту эстонской компоненты. Естественно, что доля представителей других этносов падала.

Данные эстонских переписей, проведенных в 1922 и 1934 гг., применительно к Печорскому уезду Эстонии заимствованы нами у К. Лыуна в силу недоступности изданий результатов переписей (табл. 7).

Таблица 7. **Национальный состав населения Печорского уезда по данным переписей 1922 и 1934 гг.**

Группа	1922 г.		1934 г.	
	человек	% к итогу	человек	% к итогу
Русские	38 812	63,8	41 066	63,5
Сету	15 058	24,7	13 438	20,8
Эстонцы	4354	7,2	8459	13,1
Прочие	2654	4,3	1749	2,7
Всего	60 848	100	64 712	100

Источник: Lõuna K. Petserimaa: Petserimaa integreemine Eesti Vabariiki, 1920–1940. Tallinn, 2003. Lk. 34–35.

Материалы таблицы отражают усилия эстонских властей в период между переписями по эстонизации Печорского края. Главным объектом этой политики стали сету, рассматриваемые эстонскими властями как субэтнос эстонцев. На эстонизацию края был направлен целый ряд мероприятий. В частности, уже упоминавшееся принудительное присвоение сетуязычной части этнолокальной группы при паспортизации эстонских фамилий, а также роспуск только что образованного этнокультурного общества сету (1921 г.), преподавание в школах детям сету не их родного языка, а эстонского.

---

[42] Столыпинские переселенцы фиксировались на хуторах близ деревень Раково, Ковязлово, Забелино, Митковицкое Загорье, Подгорье, Соколово, Чернышово (см.: *Архив* кафедры этнографии и антропологии СПбГУ. Отчет Псково-Печорского отряда. 1996 г. С. 11–12).

[43] В частности, основана новая деревня – Турок (см.: *Архив* кафедры этнографии и антропологии СПбГУ. Новожилов А. Г. Отчет Псково-Печорского отряда. 1997 г. С. 11, 13).

Все эти мероприятия породили оценку языка сету и культуры этнолокальной группы как нецивилизованных, отсталых, деревенских. Сету в случае проявления стремления к социальной мобильности отказывались от принадлежности к этнолокальной группе и ориентировались на эстонцев. В результате доля эстонцев в Печорском уезде выросла почти в 2 раза, а доля сету сократилась на 20%.

Однако у рассматриваемого процесса были четкие территориальные особенности. В г. Печоры эстонское население росло наиболее стремительно, во-первых, за счет того, что эстонцами записывались в первую очередь сету и дети от сету-русских браков, переселявшиеся в город (так же как и выезжавшие за пределы уезда), а, во-вторых, из-за притока северных эстонцев, обусловленного формированием кадров эстонской администрации. В Печорах численность и удельный вес эстонцев выросли с 1922 по 1934 г. соответственно с 655 человек и 32,5% до 2218 человек и 51,9%. В сельской местности увеличение числа эстонцев определялось в первую очередь скупкой земель в ходе аграрной реформы. Число эстонизированных сету было незначительным.

Другим направлением достижения роста эстонской компоненты в регионе стала передача в состав Латвии в 1924 г. части Лавровской волости (86 км^2), где компактно проживали латыши. В результате численность русского и «прочего» населения сократилась, в частности количество латышей в уезде уменьшилось с 1382 до 533 человек.

Вхождение Эстонии в состав СССР в 1940 г. и военные события привели к оттоку эстонцев из Печорского края. Так, на момент передачи части Печорского уезда в состав РСФСР в сельской местности доля эстонцев составила 0,5% (около 200 человек), латышей – 1,8% (693 человека)[44].

Динамику этнического состава населения во второй половине XX – начале XXI вв. можно оценить по материалам Всесоюзных и Всероссийской переписей населения, которые представлены в табл. 8.

Из них видно, что доля русского населения в районе росла, хотя и незначительно. Отток коренного сельского населения компенсировался притоком трудовых мигрантов в первичный и третичный сектора экономики района. Этих мигрантов местное население именовало «советскими» в противовес «русским» автохтонам. Данная группа включала также украинцев и белорусов, совокупная доля которых к 2002 г. составила 3,3% от общего населения района в противовес 0,04% в 1897 г.

---

[44] ПГА. Ф. 903, оп. 1, ед. хр. 31. Л. 133; напомним, что части волостей Верхоустинской, Зачеренской, Мериногорской, Печорской и вся Никитинагорская остались в составе ЭССР под тем предлогом, что проживающее большинство населения составляют «эстонцы» (обоснование см.: *Кушнер П. И.* Этнические территории и этнические границы. М., 1951. 280 с.).

Таблица 8. **Национальный состав населения Печорского района по данным переписей населения за 1959–2002 гг.**
(I – человек, II – доля к общей численности, %)

Группа	1959		1970		1979		1989		2002	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
Русские	37 348	85,1	28 896	88,5	25 488	88,4	24 158	88,4	22 870	90,4
Сету*	4500	10,3	2360	7,2	1630	5,6	950	3,5	170	0,7
Эстонцы	590	1,3	421	1,3	299	1,0	190	0,7	324	1,3
Латыши	656	1,5	353	1,1	251	0,9	144	0,5	75	0,3
Украинцы	318	0,7	271	0,8	383	1,3	566	2,1	509	2,0
Белорусы	...	...	111	0,3	176	0,6	303	1,1	339	1,3
Прочие	456	1,1	233	0,7	622	2,1	1027	3,7	1013	4,0
Всего	43 868	100	32 645	100	28 848	100	27 338	100	25 300	100

Примечание:* – оценка авторов; ... – нет данных.

Источники: данные территориального органа ФСГС РФ по Псковской области, Печорского районного управления государственной статистики, ПГА (ф. 1493); *Национальный* состав и владение языками, гражданство населения Псковской области. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года: Стат. сб. Псков, 2005. 83 с.

Доля сету неуклонно сокращалась по тем же причинам, что и доля автохтонного русского населения, вследствие депопуляции этнолокальной группы. В настоящее время в российской части своего традиционного ареала расселения сету проживают в 64 населенных пунктах, административно находящихся в составе Круппской, Новоизборской, Изборской, Печорской и Паниковской волостей. В 34 пунктах сету составляют большинство населения, но это все мелкие и мельчайшие поселения со средней людностью 8 человек.

Абсолютное количество эстонцев и латышей сокращалось по причине их отъезда в Эстонию и Латвию, но доля эстонцев оставалась на одном уровне, поскольку представители этого этноса, во-первых, заняты в той части культурно-просветительной сферы района, которая функционирует по инерции на эстонском языке. Часть эстонцев представляет коренное население г. Печоры и уже полностью слилось с русским населением этого города.

6. Выводы. В представленной работе на примере населения Печорского района Псковской области, рассматриваемого в качестве ядра этнолокальной группы русских Псково-Печорского края, описан процесс демографической деградации русских сельских популяций во второй половине XX – начале XXI вв. К основным факторам, повлиявшим на депопуляцию населения Печорского района Псковской области и в итоге деструкцию этнолокальной группы, следует отнести:

• формирование новой модели прокреативного поведения населения (относительно поздний брак, два-три ребенка в семье), обусловленной в эконо-

мическом плане в 1920–1930-е годы малоземельем крестьянства, затем в 1950–1970-е годы необходимостью «поднять» детей, т. е. обеспечить получение ими высшего или среднего специального образования;

• отток населения в активном репродуктивном возрасте за пределы района, то усиливавшийся, как, например, в период послевоенной разрухи и коллективизации, паспортизации или кризиса сельского хозяйства на рубеже веков, то несколько спадавший в остальные периоды;

• как следствие двух предыдущих факторов, старение населения, резкое сокращение лиц, находящихся в активном репродуктивном возрасте, усугубившееся диспропорцией в половой структуре миграционного оттока в сторону более быстрого уменьшения числа женщин.

Оригинальность демографических трендов в этнолокальной группе Псково-Печорского края заключается в несколько отличной от остальной в Нечерноземной зоне РСФСР хронологии этого процесса.

На первом этапе демографическое развитие этнолокальной группы значительно отличалось от общероссийского сценария.

В 1920–1930-е годы хотя естественный рост населения и снизился по сравнению с предыдущим периодом, тем не менее воспроизводство населения оставалось на высоком уровне. В свою очередь, бесперспективность для русских и сету отъезда в крупные города Эстонии, как и начальные положительные результаты аграрной реформы, удерживали население в границах уезда. Население росло.

1940-е – начало 1950-х годов можно расценивать как продолжение предыдущего периода. Модель прокреативного поведения сохранялась, а наиболее перспективным для выживания в условиях войны и послевоенной разрухи было ведение частного хозяйства, сохранявшееся до 1949–1950 гг.

Некоторая законсервированность этнолокальной группы Псково-Печорского края до середины 1950-х годов была быстро преодолена. Совпавшие по времени в 1949–1955 гг. коллективизация, ликвидация хуторов и мелких деревень, укрупнение колхозов и паспортизация колхозников привели к резкому сокращению сельского населения в районе и старту депопуляции (1962 г.) на 4 года раньше, чем в среднем по Псковской области.

Деструктуризация этнолокальной группы отразилась и в изменении пространственной организации населения, выразившейся в концентрации сельского населения на центральных усадьбах укрупненных колхозов, исчезновении сельских населенных пунктов, укрупнении сельсоветов.

Приезжее население в этот период представлено кадрами ВКП(б) и Советской власти из внутренних районов Псковской области, оно концентрируется в г. Печоры и воспринимается аборигенами как чуждое временное «советское».

На следующем этапе (середина 1950-х – 1990 гг.) демографическая эволюция этнолокальной группы Псково-Печорского края стала в целом совпадать с демографическими процессами на Северо-Западе России.

С одной стороны, это заключалось в том, что отрицательные показатели естественного прироста стремительно нарастали. Подавляющее большинство молодежи, вступившей в активный фертильный возраст, уезжало на учебу и заработки за пределы района и обратно не возвращалось. Оставшееся население в основном вышло из репродуктивного возраста и быстро вымирало. Значительную роль в быстром запустении края играл отток в датируемые сельскохозяйственные предприятия Эстонской ССР.

С другой стороны, именно в данный период обнаруживаются рост городского населения в Печорах и Новоизборске и небольшой приток специалистов на село за счет внешней иммиграции в район, которая в этническом плане была очень разнообразна. В частности, увеличивается число русских из других регионов России, украинцев, белорусов. Число же эстонцев и латышей сокращается. Система расселения в этот период продолжала деградировать за счет роста г. Печоры, центров сельсоветов и ликвидации неперспективных деревень.

С начала 1990-х годов из-за роста политической нестабильности в Эстонии и Латвии и появления государственной границы демографические тренды в Печорском районе снова стали несколько отличаться от типовых для сельских районов Нечерноземной зоны России. Хотя естественная убыль населения снова резко возросла, усиление миграционного притока населения как в городскую, так и сельскую местность района в значительной мере компенсировало и даже ненадолго превысило ее. Но период миграционного благополучия был недолгим. С 1999 г. фактически начался коллапс сельского населения Печорского района. Восстановившийся миграционный отток населения при сохраняющейся депопуляции обусловил ускорение темпов негативной динамики численности населения района.

Что было неизменно в этот период, так это деградация сетей расселения и исчезновение малых деревень за счет роста населения г. Печоры и пос. Новоизборск. Депрессивными в силу тотального сельскохозяйственного кризиса становятся и центральные усадьбы бывших колхозов и совхозов.

Этнолокальная группа русских Псково-Печорского края в данный период перестает существовать. Аборигенное русское население и сету представлены пенсионерами крайне преклонного возраста, разбросанными по всему бывшему ареалу расселения группы. Этнический состав Псково-Печорского края становится характерным для любого провинциального района РФ. Большинство русских составляют мигранты из Псковской области и других регионов России, значительны группы белорусов, украинцев, появляются выходцы из Поволжья (например, большая группа чувашей) и Северного Кавказа. Как уже отмечалось, все это обусловливает, при отсутствии перспектив коренного изменения как прокреативного, так и миграционного поведения населения, очень плохие демографические перспективы Печорского района в обозримом будущем.

В. С. Бузин, С. Б. Егоров

СУБЭТНОСЫ РУССКИХ: ПРОБЛЕМЫ ВЫДЕЛЕНИЯ И КЛАССИФИКАЦИИ

1. История вопроса. Термин «субэтнос» был введен в понятийный аппарат отечественной этнографии Ю. В. Бромлеем. В работах по теории этноса 70–80-х годов XX в., анализируя случаи существования в составе этносов особых групп, отличающихся спецификой традиционной культуры, а иногда также особенностями языка и внешнего облика, он предложил классифицировать эти группы по определенным параметрам. Те из них, которые, обладая указанной спецификой, выделяют себя из общего массива этноса и в силу этого имеют особое самосознание, выражающееся в названии, он предложил называть «субэтносами». Общности же без самосознания и особого названия было предложено именовать «этнографическими группами». Эта терминология исходила из разграничения Ю. В. Бромлеем определений «этнографический» и «этнический»: первый применяется к общностям, не имеющим собственного названия, например в понятии «историко-**этнографическая** область» (здесь и далее выделено нами, в том числе и в цитируемых текстах. – *В. Б., С. Е.*), а второе – к обладающим им, в частности «**этническая** группа»[1].

При этом надо отметить, что если понятие «этнографическая группа» имело в его трудах однозначное определение, то применительно к явлению субэтничности им сначала использовались и другие понятия: «этническое подразделение (группа)» этноса (в качестве примера которого приводились поморы и казаки)[2], а также «промежуточные этнические подразделения», под которыми он понимал «культурные общности, у которых этнические свойства выражены с меньшей интенсивностью, чем у основных этнических подразделений, и которые являются их составными частями»[3]. Позднее им было уточнено, что субэтносами предлагается называть этнические подразделения, состоящие из совокупности людей, имеющих специфичные черты культуры и при этом обладающие самоназваниями[4].

---

[1] *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М., 1973. С. 32–33.

[2] Там же. С. 33.

[3] Там же. С. 125.

[4] *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981. С. 49.

© В. С. Бузин, С. Б. Егоров, 2008

До работ Ю. В. Бромлея группы, определяемые им как субэтнические, применительно к русскому этносу в отечественной литературе носили разные названия – **этнические подразделения**, **областные группы**, **обособленные этнические группы и мелкие местные группы**[5], **историко-культурные группы**, среди которых выделялись, с одной стороны, **собственно группы** и **подгруппы**, а с другой – **более мелкие своеобразные группы**, имеющие особые названия и самоназвания[6].

Термин «субэтнос» был принят отечественными этнографами, о чем, в частности, свидетельствует появление в 1986 г. сборника статей «Субэтносы в СССР»[7]. В справочном аппарате энциклопедии «Народы России», изданной в 1994 г. В. И. Козловым, понятие **субэтническая группа** было определено, как «общность людей, составляющая часть этноса, занимающая компактную территорию и обладающая в силу этого культурной и языковой спецификой и элементами общего *самосознания этнического...*», а понятие **этнографическая группа** – как «локальное подразделение этноса, отличающееся языком (диалектом, говором) и отдельными компонентами культуры, но не имеющее своего *самосознания этнического*»[8].

Однако надо констатировать, что использование термина «субэтнос» в отечественной этнографии до сих пор не утвердилось. Например, только в немногих статьях издания «Субэтносы в СССР» он использовался в строгом, «бромлеевском», его понимании, в остальных же речь шла о сугубо территориальных группах того или иного народа, не выделяющих себя из общеэтнического массива. Это касается и работ по русскому этносу, в том числе имеющих обобщающий характер. Для них характерен крайний разнобой в использовании терминологии применительно к группам русских, обладающих определенной этноспецификой (под таковой авторы понимают наличие особых черт традиционной культуры), в том числе и субэтнической.

Так, в статье Г. Н. Озеровой и Т. М. Петровой «О картографировании групп русского народа на начало XX в.»[9], как заявили ее авторы во вводной части, поставлена задача картографировать основные **культурно-исторические и этносоциальные группы** русского этноса[10]. Однако в дальнейшем ими использовалась в основном иная терминология.

---

[5] *Токарев С. А.* Этнография народов СССР. М., 1958. С. 30–33.

[6] *Народы* Европейской части СССР: В 2 т. / Под ред. С. П. Толстова. М., 1964. Т. I. С. 143–147.

[7] *Субэтносы* в СССР / Под ред. А. В. Коновалова. Л., 1986. 168 с.

[8] *Козлов В. И.* Субэтническая группа // Народы России: Энциклопедия / Под ред. В. А. Тишкова. М., 1994. С. 461, 466.

[9] Авторы нисколько не хотят умалить значимость этой работы, безусловно, ставшей вехой в исследовании этнографии русских, они только обращают внимание на недопустимость разнобоя в использовании понятийного аппарата.

[10] *Озерова Г. Н., Петрова Т. М.* О картографировании групп русского народа на начало XX в. // Сов. этнография. 1979. № 4. С. 72.

В частности, в их понятийном аппарате фигурируют термин **этнографическая группа** (**«этнографические группы**, выделенные в науке, например, северная, средняя, южная... которые являются чисто научными понятиями и не отражаются в сознании людей»[11]), но понятие **«субэтнос»** отсутствует, а сами субэтносы русских определяются как «**отдельные этнографические группы**, имеющие особые названия или самоназвания» (в качестве таковых называются поморы, горюны, мещера, «поляки», каменщики и др.)[12]. Однако, четко разграничив оба явления, авторы почему-то применительно к этим типам общностей использовали и другую терминологию. Это и просто название **группа**: и к **субэтносам** – «затундренным крестьянам», колымчанам, камчадалам, якутянам[13], и к **этнографическим группам** – северной, средней и южной, кроме того, ими было введено понятие **подгруппа** – к северо-восточной, юго-восточной и группе русских Поволжья[14]. Хаотична, потому что не имеет четких определений и соподчиненности, остальная терминология: «**отдельные группы и более мелкие этнографические образования**», «**этносоциальные группы**», «**общности**», «**этнические подразделения**», «**особые группы и подгруппы**», «**внутренние подразделения**», «**специфическая этносоциальная группа**»[15].

В целом, как признавали Г. Н. Озерова и Т. М. Петрова, «в нашей этнографической литературе до сих пор нет классификаций внутренних подразделений русского этноса, составленных на основе какого-то одного ведущего или нескольких признаков»[16].

В обобщающем труде «Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры» применительно к русским говорится о существовании в их составе «**мелких** и **субэтнических групп**... имеющих свои названия или самоназвания и некоторые отличительные черты в различных сферах культуры и быта»[17]. В чем различие между **мелкими** и **субэтническими** группами – разъяснений не дано. А далее применительно к субэтносам русских употребляются еще два понятия: «**группа**» и «**локальная группа**»[18]. Такие подразделения украинцев как гуцулы, лемки, бойки, полещуки именуются и **этнографическими группами**, и **локальными группами**[19].

В энциклопедии «Народы России» в разделе, посвященном понятийному аппарату, термины «субэтнос» и «этнографическая группа» определяются, как

---

[11] Там же. С. 77.

[12] Там же. С. 74.

[13] Там же. С. 75.

[14] Там же.

[15] Там же. С. 74, 75, 77.

[16] Там же. С. 74.

[17] *Этнография* восточных славян: Очерки традиционной культуры / Отв. ред. К. В. Чистов. М., 1987. С. 59.

[18] Там же. С. 59–61.

[19] Там же. С. 107.

уже отмечалось, в соответствии с терминологией Ю. В. Бромлея. Но в ее вводной части (написанной другим автором) утверждается тождественность этих понятий: «**этнографические группы** (сейчас их чаще называют **субэтносами**)»[20]. В статье «Русские» раздел, посвященный этноспецифическим группам русского народа, называется «**Историко-этнографические группы**», но в его содержании почему-то и приводится совершенно иная терминология: все группы русского этноса определяются как «**подразделения** (**зоны** или **группы** – **областные**, **локальные**, **историко-культурные**)», при этом понятие **группа** относится и к **этнографической группе** в терминологии Ю. В. Бромлея (переходной, или среднерусской), и к **субэтносу** (поморам), в других случаях субэтносы (полехи, горюны, мещера, бухтарминцы, русскоустинцы и др.) характеризуются как «**большие и малые группы**»[21].

В коллективной монографии «Русские» серии «Народы и культуры» подразделениям этноса посвящен раздел «**Этнографические группы** русского народа». Но в генеральной классификационной схеме заявленному в названии раздела термину «**этнографическая группа**» не нашлось места: «На территории размещения русских сложились **историко-культурные зоны**, а в них формировались **отдельные группы** народа, имевшие свои особенности в территориальном, этническом, сословном и конфессиональном отношениях»[22].

Из дальнейшего содержания видно, что под «**историко-культурными зонами**» понимаются этнографические группы Ю. В. Бромлея («северная и южная историко-культурные зоны на Европейской территории русского расселения»[23]), и далее они же называются **этнографическими группами** («северно- и южно-русские **этнографические группы** народа – наиболее крупные», к ним добавляется переходная группа[24]). Остальные этнографические группы – западная, средневолжская, приуральская и юго-восточная – определяются как «**более мелкие группы** с отличительными особенностями»[25], хотя чуть далее всем этим семи общностям дается характеристика как «**крупных территориальных этнографических групп**»[26].

В их составе предлагаемая классификация выделяет «**мелкие образования**, отличающиеся особыми самоназваниями и названиями, своеобразием в

---

[20] *Брук С. И.* Этнический состав населения России // Народы России: Энциклопедия. С. 28.

[21] *Шмелева М. Н.* Историко-этнографические группы. Русские // Народы России: Энциклопедия. С. 283–284.

[22] *Русские* // Народы и культуры / Отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М., 1997. С. 107

[23] Там же. С. 107.

[24] Там же. С. 108.

[25] Там же.

[26] Там же.

хозяйственной деятельности и различных формах народной культуры»[27]. Это определение близко к бромлеевской характеристике субэтносов, однако применительно к «мелким образованиям» использована иная и довольно разномастная терминология: **крупная территориальная группа** (поморы), а в ее составе **более мелкие группы** (усть-цилемцы и пустозеры), **этнотерриториальная группа** (сицкари и тудовляне), **небольшие местные группы** (ягутки и гагары), **этнотерриториальные образования (**полехи, горюны и др.), «**мелкие этнические образования**» (корелы, ляхи, паны)[28]. Кроме того, в разряд «мелких образований» наряду с субэтносами были включены также однодворцы, старообрядцы, сектанты различных направлений[29], т. е. общности, не обладающие этноспецификой. Неприемлемым представляется использование одного и то же понятия к подразделениям разного таксономического уровня: «другую **группу** русских старожилов в Восточной Сибири составили русские Забайкалья, в свою очередь, разделившиеся на несколько **групп**» (гураны, карымы, семейские)[30].

Конечно, любая терминология имеет право на существование, но только при условии определения содержания каждого из ее понятий, без этого они, что называется, повисают в воздухе. Именно этим недостатком грешат работы, о которых шла речь выше. Понятно, что в большинстве случаев использованием широкого набора терминов авторы старались избежать повторов за счет синонимов. Но то, что допустимо в «обычном» тексте, вряд ли оправдано, когда речь идет о классификационной терминологии.

Насколько неуместно в данном случае (естественно, как и вообще в научной литературе) использование терминов без приведения их определений свидетельствует работа, посвященная «заонежанам» – группе русского населения Карелии. Ее автором был поставлен вопрос, являются ли они **локальной группой** или **субэтносом**. Логично было бы, прежде чем решать данную проблему, определиться с содержанием данных понятий. Однако этого сделано не было, потому вывод о принадлежности заонежан к локальным группам, а не к субэтносам, при таком методическом подходе доказан быть не может[31].

Тот терминологический разнобой, о котором шла речь выше, по нашему мнению, на высшем таксономическом уровне вполне сводим к понятиям Ю. В. Бромлея **этнографическая группа** и **субэтнос**. Это, конечно, не означает, что они исчерпывают все возможности классификации данного явления.

---

[27] Там же.

[28] Там же. С. 109–111, 113.

[29] Там же. С. 110–113.

[30] Там же. С. 116.

[31] *Логинов К. К.* Являются ли «заонежане» локальной группой русских? // Сов. этнография. 1986. № 2. С. 91–95.

Отнюдь нет, и попытки такого рода делались в анализируемых работах, развитию ее посвящена и данная статья.

2. Проблемы выделения субэтнических групп. Какие же субэтносы входили в состав русского народа? Почему в работах, посвященных внутренним подразделениям русского этноса, имеющим этноспецифику, указывается разное их число? Казалось бы, возможность определить это количество без особых затруднений дают признаки субэтничности: 1) культурно-бытовые, иногда лингвистические и антропологические особенности; 2) наличие сознания своей обособленности в общеэтническом массиве, выраженном в названии группы. Однако на пути решения данной задачи возникает ряд проблем.

Одна из них заключается в трудности отграничения собственно субэтнических групп от групп, имеющих названия сугубо территориального характера. На первый взгляд анализ названий самих групп поможет в решении этой проблемы: туляки, тамбовчане, рязанцы, саратовские – явно топонимические названия, в отличие от таких как казаки, семейские, затундренные, горюны. Однако топонимическое происхождение имеют многие названия субэтносов: кержаки (р. Керженец), гижигинцы (Гижигинский острог), камчадалы (п-ов Камчатка), устьцилемцы (с. Усть-Цильма) и др.

В связи с этим возникает вопрос о том, какой характер имеют зафиксированные на Европейском Севере такие названия групп русского населения как онежане, белозеры, двиняне, тотьмичи, вычегодцы[32], каргополы, пудожане, повенчане[33], кокшары, ваганы, слобожана, бороски, кенозера[34]. Имеют ли они чисто географическое происхождение, в частности потому, что при славяно-русской колонизации Севера осваивалось в первую очередь течение рек, а практически незаселенные водоразделы четко отграничивали одну группу от другой, но сугубо территориально? Или за ними стоят также различия культурно-бытового характера, которые позволяют относить те или иные группы к субэтническим, и можно предполагать в перспективе обнаружение субэтносов русского народа, еще не получивших признания в этнографической литературе?

Отметим, что аналогичная проблема существует и относительно других народов, например, украинского, в составе которого кроме «узаконенных» субэтносов – гуцулов, лемков, бойков и полещуков известны и такие группы как *ополяны, нистровляны, сотаки, подгоряны* и другие (в отсылочном издании их статус был определен как **«сравнительно малочисленные этнографи-**

---

[32] *Русские* // Народы и культуры. С. 109.

[33] *Логинов К. К.* Являются ли «заонежане» локальной группой русских? С. 91.

[34] *Мазалова Н. Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. Сб. 5: К проблеме локальных групп / Ред.-сост., авт. введ. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. С. 64.

ческие группы», а также как «**локальные группы**, отличавшиеся некоторой культурно-бытовой спецификой»[35]). Составной частью белорусов кроме *полещуков* (которые, строго говоря, не были ни белорусами, ни украинцами, представляя собой переходную группу между этими этносами) были *сакуны*, *литвины*, *русины*, *чернорусы*, *пинчуки*, *брещуки*[36]. Какие из этих названий имели сугубо географический характер, а какие обозначали субэтнические общности?

Более того, специфические названия могли применяться к жителям отдельных селений, например в бассейне р. Ваги: *рожки* (занимались пастушеством) – Наум-Болото и Химанево, *гуси* – Верхняя Коскара, *лоси* (видимо, по причине лесного жительства) – Чаща, *батоги* (за высокий рост) – Варамино, *живорезы* (жестокие драчуны) – Ямскогорская, *глиняные подолы* (причина неясна) – Коскара и Мулонда[37]. Подобную ситуацию можно также отметить для других районов проживания русских. Так, в Южном Приладожье для населения отдельных или группы соседних деревень существуют такие наименования как *баланды* – Бор, *кошели* (ходили в лес за грибами и ягодами с берестяными кошелями) – Кивгода, *волосане/волосаны* (либо было много лысых, либо носили длинные волосы) – Кобона, *кайваны* – Лигово, *осенни богачи* (появлялись деньги после уборки урожая) – Мостовая и другие группы, всего около полутора десятков[38].

Ответ на вопрос о характере такого рода названий – географические они или субэтнические – может быть получен только в результате специальных изысканий, пример которых дают исследования Т. А. Бернштам. Отметив наличие особых групп русского населения Двинско-Важского ареала – *ваганы*, *слобожане*, *усьяна/усьяки* и *кокшара*, – она определила их названия как **этнонимы** на основании языковых (говоров) и культурно-бытовых (хозяйственной ориентации, одежды и жилища, свадебной и календарной обрядности) отличий этих групп. Формирование их этноспецифики связываются ею с двумя потоками славяно-русской колонизации данного района – новгородского и верхневолжского, а также с возможной неоднородностью субстратного балтского и

---

[35] *Этнография* восточных славян. С. 107.

[36] *Белорусы* // Народы и культуры / Отв. ред. В. К. Бондарчик. М., 1997. С. 85–86, 97–98; *Этнаграфія* Беларусі: Энцыклопедыя / Рэд. кал: І. П. Шамякін (гал. рэд.), В. К. Бандарчык, Я. В. Малашявічін. Мінск, 1989. С. 291–292, 434–435, 532; *Сербов И. А.* Белорусы-сакуны: краткий этнографический очерк. Пг., 1915.

[37] *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. Сб. 5: К проблеме локальных групп. С. 209–210.

[38] *Гадло А. В., Верняев И. И., Егоров С. Б., Чистяков А. Ю.* Этнография Северо-Запада России (южные окрестности Петербурга – Приладожье – Центральные районы Псковщины). СПб., 2004. С. 100–101.

vk.com/ethnograph

финноязычного населения, на которое эти потоки наложились[39]. Потому, хотя Т. А. Бернштам характеризовала исследуемые ею подразделения как **локальные группы**, что отразилось в названии ее работы, их, исходя из наличия как собственных названий, так и языковых и культурно-бытовых особенностей, можно определить как **субэтносы**[40].

Но при существовании специфики культурно-бытового, а иногда языкового и антропологического характера у отдельных групп этноса, имеющих свои территориальные названия, насколько она должна быть значительна, чтобы признать эти группы субэтническими? Известно, что различия традиционной культуры на разных территориях расселения этноса могут быть весьма велики. Более того, они могут быть прослежены даже в пределах небольшого района, но далеко не всегда свидетельствуют о существовании здесь субэтнических групп.

Очевидно, процесс их формирования в составе этноса определяется характером культурно-бытовых, языковых и антропологических различий. В одних случаях их территориальные изменения постепенны, а в других имеют дискретный характер. В последнем случае, видимо, и появляется перспектива образования субэтнической группы. Но, во всяком случае, использовать признак культурно-бытовых отличий при выделении субэтносов сложно, пока не будут выработаны критерии оценки уровня этих различий.

Сложность выявления субэтносов в составе этноса усугубляется также и тем, что процесс их формирования, а затем растворения в общем массиве этноса нередко носит текучий характер, и однозначно утверждать, что данная группа, имеющая свое название, представляет собой субэтническое образование в ряде случаев затруднительно. В качестве примера такого рода ситуации можно сослаться на *субботников* – русских иудеев, известных с конца XVII – начала XVIII вв. в центральных губерниях в среде помещичьих крестьян[41]. Первоначально они представляли собой конфессиональную группу, представители которой проживали дисперсно на довольно обширной территории. Однако в настоящее время субботники, оставшиеся в России после миграции их основной части в Израиль, образуют компактную группу, проживающую в ряде населенных пунктов Воронежской области: Новая Чигла, Клеповка, Гвазда, Озерки, Ильинка и Высокий. Нормы иудаизма не могли не наложить отпечатка на культурно-бытовые особенности субботников, они же отделили их от окружающего украинского и русского православного населения, а одна из этих особенностей (празднуют субботу, а не воскресенье) – дала им название снача-

---

[39] *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала... С. 208–317.

[40] Однако пока мы не решились включить их в свою классификационную схему субэтносов русских.

[41] *Русские* // Народы и культуры. С. 113.

ла в виде экзонима, а потом принятое ими самими[42]. В данной ситуации можно говорить о формировании субэтноса, поскольку группа воронежских субботников обладает признаками субэтничности, о которых говорилось выше. Но завершится ли такой процесс, т. е. будет ли сохраняться эта группа на протяжении последующих поколений, пока сказать трудно[43].

3. О принципах классификации субэтносов. Встречающиеся в современной отечественной этнографической литературе классификации субэтносов русских (какие бы термины к ним не применялись) исходят в первую очередь из их территориального размещения: обычно это европейская Россия (с разделением на Русский Север, Центральный и Южный регионы), Сибирь и Среднеазиатско-Казахстанский регион. Другие их классификации редки и имеют частичный характер. Например, в монографии «Русские» четко классифицированы только субэтносы Сибири: «Все **группы** русских, кроме старообрядцев, при сравнении с европейскими можно объединить в один **тип** с **подтипами**: 1) русские, не смешавшиеся с другими народами и являющиеся потомками старожилов, вышедших из разных областей, а в особенности из севернорусских; 2) русские-метисы, главным образом в Якутии, Забайкалье и в затундренной зоне»[44]. Но если в данной классификации каждый из таксонов имеет определение (высший уровень – старообрядцы/не старообрядцы, а для не старообрядцев два низших – изолированные потомки старожилов и метисы), то в том же издании можно встретить примеры, когда границы выделяемых типов не определены, что сказывается в хаотичности применяемой терминологии. Если понятен принцип типологизации, когда речь идет о **сословных** (или **этносоциальных**) и **конфессиональных** субэтносах, то что скрывается за названиями **этнотерриториальные**, **мелкие этнические**, **местные территориальные** (хотя «местные» всегда будут «территориальными» и наоборот), **локальные группы** – непонятно.

Любая классификация является корректной, если она основана на четких критериях. Поэтому упомянутая территориальная классификация субэтносов имеет право на существование. Однако, с нашей точки зрения, более обоснованно выделение классов субэтносов в соответствии с факторами их образования,

---

[42] Последние из высочан //Аргументы недели (газ.). 2006. № 19/6 от 14 окт. С. 5.

[43] Отметим, что сохранность субэтнической общности, как популяции, должна обеспечиваться ее определенной численностью, чтобы она могла воспроизводить себя, сохраняя наиболее существенные черты своего этнокультурного облика. Как известно из исследований зарубежных ученых, браки только внутри этнической общности при избежании инцеста реальны лишь при величине группы не менее 450–500 человек (см.: *Шнирельман В. А.* Протоэтнос охотников и собирателей: По австралийским данным // Этнос в доклассовом и классовом обществе / Отв. ред. Ю. В. Бромлей. М., 1982. С. 92).

[44] *Русские* // Народы и культуры. С. 114.

поскольку именно они определяют наиболее существенные характеристики групп русского населения такого рода. Их было несколько.

Одной из причин их появления было, как предполагается, сохранение остатков славяно-русского населения на заокских территориях, получивших в период господства здесь тюркоязычных народов название «Дикого поля». Во время реколонизационного движения в Заочье в XVI–XIX вв. оно не слилось с основным массивом русского этноса, а сохранялось отдельными островками, составившими субэтнические группы (горюны, полехи и др.).

Но основным фактором формирования субэтносов русских была колонизация новых территорий, начало которой восходит еще к славяно-русскому периоду. Ее массовость имела разные виды – и переселение небольших групп, отрывавшихся от основной части этноса, и постепенное просачивание в иноэтничную среду небольшими, фигурально выражаясь, ручейками, и мощное колонизационное движение, охватывающее значительные регионы, очень скоро становящиеся этнической территорией русских. Существенной причиной образования на колонизуемых территориях субэтнических групп русских было различие районов исходной миграции. В одних случаях происходила быстрая нивелировка пришедшего на новые места из разных районов групп русского населения, в других она тормозилась по тем или иным причинам, что и вызывало появление субэтносов.

Кроме различий, определяемых исходными районами колонизации, на процесс образования субэтносов влияли социальная (сословная) и конфессиональная специфика мигрантов, например в южнорусском регионе сегрегация служилых людей, государственных крестьян и крестьян владельческих – монастырских и помещичьих.

Могла быть ситуация, когда субэтносы формировались при переселении отдельных групп в уже освоенные русскими районы, как это произошло со старообрядцами, высланными в Сибирь.

Наконец, еще один важный фактор образования субэтносов русских – ассимиляция иноэтничных групп населения. При этом надо отметить, что в одних случаях ассимилировалось население в колонизуемых районах (мещера), в других, наоборот, – переселившееся на русскую этническую территорию (ляхи).

Иногда на характер формирования и дальнейшего статуса субэтноса действовало несколько факторов. Так, казачество изначально образовывалось в ходе миграции на новую территорию и частичного смешения популяционно и в культурном отношении с иноэтничным населением, а впоследствии эти факторы были дополнены сословной спецификой. Статусная трансформация произошла и с рядом субэтносов заокских территорий (например, с талагаями), которые из служилого населения становятся однодворцами – особой категорией государственных крестьян.

Отметим, что число субэтносов в регионах, не ставших этнической территорией русского народа, невелико (горюны – в Украине, бухтарминцы, «поляки», семиреченские казаки – в Казахстане, «уральцы» – в Узбекистане).

В настоящее время нет полной сводки всех известных субэтнических групп русских, информация о них разбросана по различным изданиям. Если некоторые из них давно привлекли внимание исследователей, по ним есть значительная литература, в том числе и монографического характера, то о ряде субэтносов собранная в свое время информация скудна, и составить их полноценное описание трудно. Приводимые далее краткие характеристики субэтнических групп не претендуют на полноту: одни – из-за ограниченности объема работы, другие – по причине недостатка имеющейся информации.

4. Типы субэтносов. В соответствии с факторами образования авторами настоящей работы выделено семь типов субэтносов русского народа, причем в классификационный список включены все известные науке субэтнические группы, как уже исчезнувшие, так существующие доныне.

1. Субэтносы, возникшие на конфессиональной основе, – *кержаки, бухтарминцы* (*«каменщики»*), *семейские* и *«поляки»* – из старообрядческого населения, которое, спасаясь «от щепоти», бежало в отдаленные уголки страны, а то и за границу. В России основной территорией проживания старообрядцев были Север, Урал и юг Сибири, где они образовывали замкнутые сообщества, тщательно изолирующие себя от остального населения, что способствовало сохранению у них архаических форм культуры. Старообрядчество делилось на два направления: *поповцы* и *беспоповцы*, а они, в свою очередь, на согласия и толки – *даниловцы*, *федосеевцы*, *бегуны* и др. Особое место в их составе заняли субэтнические группы.

Кержаки – приверженцы часовенного согласия в старообрядчестве, первоначально они являлись поповцами, но из-за постоянных гонений лишились священников, превратившись вынужденно в беспоповцев. Их название происходит от р. Керженец (на севере современной Нижегородской области), где во второй половине XVII в. старообрядцами были созданы крупные скиты. Однако здесь название «кержаки» не использовалось, а применялось первоначально к раскольникам Вятской, Пермской и Тобольской губерний. С XVIII в. кержаки расселяются к востоку от первоначальных мест обитания в малонаселенных и труднодоступных таежных и горных районах Сибири. В Западной Сибири в XIX – начале XX вв. кержаками называли все старообрядческое население, само же оно вместе с тем именовало себя «божественными», т. е. придерживающимися истинных, угодных Богу обрядов.

По роду хозяйственной деятельности кержаки не отличались от окружающего русского населения, занимаясь земледелием и животноводством, а также охотой, рыболовством, собирательством и пчеловодством. Хозяйствен-

ная специфика отдельных групп определяла различия пищевого рациона. Так, алтайские кержаки варили «толстые щи» (кашу из ячменной крупы на воде, заправленную луком), ели с квасом дикий лук (черемшу), поджаривали толченые конопляные семена, разводили их медовой водой и ели с хлебом. С медом употребляли и моченые ягоды, прежде всего бруснику. Заготавливали на зиму сушеные ягоды, кедровые орехи. Уральские кержаки для приготовления мясных блюд предпочитали баранину и гусятину.

Кержаки отличались замкнутым образом жизни, самодисциплиной, независимостью, сдержанностью и твердостью характера, упорством, трудолюбием, экономностью, опрятностью и чистоплотностью. У них были сильны традиции самоуправления, сохранялись большие неразделенные семьи, основанные на авторитете старшего мужчины. Кержацкое население сохраняло многие архаичные элементы традиционной русской культуры, строго придерживалось запретов на употребление крепких спиртных напитков, курение табака, сквернословие. И только с 1930-х годов, когда начала нарушаться обособленность кержаков от остального населения, нормы их культуры и быта стали претерпевать значительную трансформацию[45].

Бухтарминцы **(*«каменщики»*)** – группа русского старообрядческого населения, формировавшаяся начиная с XVIII в. из беглых крестьян поволжских и центральных русских губерний на территории современного Восточного Казахстана. Переселенцы обосновывались в труднодоступных горных долинах р. Бухтармы (по-местному, «в камне»), поэтому и получили такое название. В 1791 г. они были официально включены в русское подданство. В начале XX в. насчитывалось около 40 деревень бухтарминцев, объединенных в 5 волостей с населением около 30 тыс. человек.

Основными их традиционными занятиями были земледелие (с преобладанием залежно-паровой системы), животноводство (в том числе разведение оленей-маралов), пчеловодство, охота (добывание соболей, белок, медведей, горных козлов, птицы) и рыболовство. В результате географической и религиозной изоляции у бухтарминцев законсервировался ряд архаичных черт в материальной и духовной культуре. Вместе с тем ими были заимствованы некоторые элементы культуры местного казахского и алтайского населения, в частности детали одежды, виды орнаментики, что во многом объясняется браками мужчин-бухтарминцев с казахскими женщинами после их предварительного крещения.

---

[45] *Фурсова Е. Ф.* 1) Белорусские «москали» или сибирские «кержаки»: кто они? // Сибирь в панораме тысячелетий: Материалы Междунар. симпозиума. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 496–501; 2) Восточные славяне в Западной Сибири: создание этноэкологических систем развития // Гуманитарные науки в Сибири. 2000. № 3. С. 65–69.

Исследователями отмечались специфические моменты в сфере семейно-брачных отношений: частота брачных союзов, в которых невеста была значительно старше жениха, запрет внутридеревенских браков, браки «убегом»[46].

«Поляки» – потомки старообрядцев, переселенных, преимущественно насильственно, в 60-х годах XVIII в. на Алтай из Речи Посполитой. В Польше они проживали главным образом в восточной ее части – в Подолии, Ветке и Стародубье. Основной территорией их проживания на Алтае становятся правые притоки Иртыша (Ульба, Уба, Глубокая), в административном отношении в XIX – начале XX вв. относящейся к Бийскому и Змеиногорскому округам Томской губернии. Ныне это восточная часть Республики Казахстан. Численность «поляков» в конце XIX в. оценивалась в несколько десятков тысяч человек.

При переселении на Алтай «поляки» получили статус государственных крестьян, с конца XVIII в. были приписаны к местным заводам и рудникам. На Алтае свое название они получают от окружающего населения по месту их прежнего проживания. Кроме того, «поляки» именовались также «двоеданами», потому что, будучи старообрядцами, до конца XVIII в. платили двойной податной оклад. Около половины всех «поляков» в течение XIX в. перешли в единоверие.

В культуре «поляков», проживавших в южной части их территории, имелись значительные южнорусские элементы в говоре, материальной и духовной культуре, в северной части преобладали среднерусские компоненты. «Поляки» выделялись среди местного старожильческого русского населения не только рядом черт культуры, но и антропологически, сохраняя чисто европеоидный облик, поскольку заключали браки только в своей среде.

Во второй половине XIX в. «поляки» стали переселяться на земли, освоенные бухтарминцами. В силу общего происхождения, религиозной и этнокультурной близости, длительного совместного проживания бухтарминцы и «поляки» сблизились, у этих групп сложился ряд общих элементов в материальной и духовной культуре.

Основными традиционными занятиями «поляков» были земледелие с значительной ролью огородничества, животноводство, пчеловодство. Из мужских ремесел наибольшее распространение получили плотницкое и кузнечное, женщины виртуозно вышивали одежду.

Поселения «поляков» отличались регулярной застройкой. Их размер зависел от природно-географических условий: в степной зоне они были много-

---

[46] *Бухтарминские* старообрядцы. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Сер. Казахстан. Вып. 17. Л., 1930; *Принтц А.* Каменщики, ясачные крестьяне Бухтарминской волости Томской губернии и поездка в их селения и в Бухтарминский край в 1863 г. // Зап. Импер. Русск. геогр. об-ва по общей географии. СПб., 1867. Т. 1. С. 543–582.

людными, с населением 2–3 тыс. человек, в горах – в несколько раз меньше. У домов высаживались деревья и устраивались садики. Жилища, как внутри, так и снаружи, декорировались росписью и резьбой. В одежде сочетались украинские, русские, а также заимствованные у местного казахского населения элементы. Женский костюм отличался разнообразием головных уборов и изобилием украшений.

Для «поляков» была характерна общинная организация, широкое распространение имели помочи и артели. Браки чаще всего заключались по обоюдному согласию молодежи. Нередко девушки выходили замуж в 13–14 лет. Статус замужней женщины был значительно выше, чем у православного русского населения[47].

Семейские. Предки семейских – старообрядцы, выходцы из Центра и Северо-Запада России, которые, спасаясь от религиозных преследований, переселились на территорию Речи Посполитой в районы Ветки и Стародубья. В 1735 и 1764 гг. российскими властями они были насильственно отправлены в Забайкалье, куда прибывали семьями, в отличие от других переселенцев, что и дало им наименование «семейские». Здесь они селились крупными группами, из-за конфессиональной обособленности мало контактировали с окружающим населением и до середины XX в. в основном сохраняли традиционный уклад жизни. Среди них было распространено как поповское, так и беспоповское течение старообрядчества. Сейчас семейские живут в ряде районов Республики Бурятия и Забайкальского края. Численность их в конце XIX в. составляла свыше 40 тыс. человек, в настоящее время – более 100 тыс.

Основным традиционным хозяйственным занятием семейских было земледелие. Ими выращивались зерновые (рожь, пшеница, ячмень, гречиха, овес), а также конопля, картофель и другие овощи, бахчевые (арбузы и дыни). Меньшее значение играли животноводство и разнообразные промыслы.

Жилая усадьба семейских включала три двора. На переднем находился жилой комплекс, затем шел скотный двор, а за ним располагался двор с другими хозяйственными постройками и огороды. Преобладало срубное жилище: четырех-, пяти- или шестистенная изба под двухскатной крышей, в начале XX в. появился «круглый дом» – квадратный в плане с четырехскатной крышей. Для зимнего проживания во дворе возводили особые постройки – «зимовья». Внутри жилища поддерживалась чистота, пол застилался коврами, половиками или, тоже в гигиенических целях, посыпался песком. Характерна полихромная роспись наличников, внутреннего пространства жилища и бытовых вещей, ука-

---

[47] *Швецова М.* 1) Из поездки в Риддерский край // Зап. Зап.-Сиб. отд. Русск. геогр. об-ва. Кн. XXV. Омск, 1898; 2) «Поляки» Змеиногорского округа // Зап. Зап.-Сиб. отд. Русск. геогр. об-ва. Кн. XXVI. Омск, 1899. С. I–II, 1–92.

зывающая на близость к украинским традициям. Для декора наружных частей дома использовалась также резьба.

Основу питания семейских составлял ржаной хлеб, в большом количестве употреблялись крупы в виде каш, овощи, особенно картофель, молочные продукты. Мясо ели в вареном, жареном и тушеном видах, оно служило приправой щей, супов, похлебок, его использовали для приготовления пельменей, выпечки пирогов, варки студня. Значительным было потребление рыбы, наиболее ценными видами которой считались омуль и кета. Напитками служили квас, настои из дикорастущих растений и ботвиньи, с XIX в. появился чай, который пили с молоком, но без сахара. Спиртные напитки употребляли только по праздникам.

Для изготовления одежды использовались преимущественно покупные ткани. Женский костюм состоял из сарафана и расшитых головных уборов, он отличался яркими расцветками, изобилием украшений. Характерной одеждой, общей как для женщин, так и для мужчин, являлся халат.

У семейских до 30-х годов XX в., особенно в сельских районах, встречались неразделенные семьи, и в настоящее время размер семьи у них больше, чем у соседнего русского населения. Браки с иноверцами и представителями других толков старообрядчества запрещались. В среде семейских-беспоповцев практиковался брак «убегом». Для свадебной обрядности были свойственны театрально-драматический характер и развитость причета невесты, что является отличительной чертой северно-русской свадьбы. Свадьба семейских-поповцев была красочнее, чем у беспоповцев.

До начала XX в. бытовала традиция исполнения духовных стихов, а протяжное многоголосое пение сохраняется и в настоящее время[48].

2. Группы, оторвавшиеся в ходе расселения русских от основного массива этноса, и на новых местах проживания в значительной степени изолировавшие себя от соседнего иноэтничного населения, в силу чего сохранившие ряд архаических черт русской культуры, что выделяло их, даже если впоследствии они оказывались в окружении русского населения. Это субэтносы *поморы, пустозеры* и *усть-цилемцы* в европейской части России и *уральцы* – в среднеазиатском регионе.

Поморы – группы русского населения бассейна Белого моря, объединенные данным названием. Их происхождение связано с переселенцами из Нов-

[48] *Болонев Ф. Ф.* 1) Семейские: Историко-этнографические очерки. Улан-Удэ, 1992; 2) Старообрядцы Забайкалья в 18–20 вв. Новосибирск, 1994; 3) Семейские в панораме веков. Улан-Удэ, 2000; 4) Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978; *Селищев А. М.* Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск, 1920; *Фольклор* семейских / Сост. Л. Е. Элиасов, И. З. Ярневский. Улан-Удэ, 1963.

городских земель, которые с XII в. стали осваивать морское побережье. В их состав вошла незначительная часть местного финноязычного населения. Название «помор» в письменных источниках встречается со второй четверти XVI в. и было связано с мурманскими промыслами. «Настоящими» поморами, как отмечено исследователями XX в., считали себя только жители Поморского берега, у которых сильнее всего было развито самосознание этой группы, иногда принадлежащим к ним признавалось население Летнего берега. В то же время жители Беломорского побережья в районе Кандалакшского залива не считались населением, проживающим по западному и южному побережью Белого моря, настоящими поморами, применительно к ним использовались названия «губяне» и «пякка». Население Терского берега также не имело устойчивого самосознания. У жителей Кандалакшской губы они были известны как «терчане» и «рокане».

Общими для всех поморов были происхождение от потомков древних новгородцев и преобладание присваивающих форм хозяйства (рыболовство и охота), что нашло отражение в пословице: «Ждем не с поля, а с моря», элементы материальной культуры (жилище, одежда и др.), социальный статус (их относили к государственным крестьянам). Вместе с тем между группами поморов существовали различия. Они обусловливались неодинаковой долей участия в их формировании финноязычного населения, особенностями природно-географической среды и, как следствие этого, неодинаковым соотношением отраслей хозяйства. В конфессиональном отношении среди поморов господствовало старообрядческое беспоповское направление.

С конца XX в. среди поморов развернулось движение за признание их самостоятельным народом. Во время Всероссийской переписи населения 2002 г. поморы были включены в список этнических общностей в составе русского этноса, тогда, согласно полученным данным, к ним отнесли себя 6571 человек[49].

Усть-цилемцы – субэтнос северо-востока европейской части России, локализующийся в бассейне левых притоков среднего течения р. Печоры – Цильме и Пижме. До 1920-х годов это была территория Печорского уезда Архангельской губернии, ныне – Усть-Цилемский район Республики Коми. Самоназвание *усть-цилема* происходит от крупнейшего поселения района села Усть-Цильма. Образование группы связано с проникновением на эту территорию с 40-х годов XVI в. выходцев из северных и центральных районов России. Наибольший приток населения, основную массу которого составили старообрядцы, произошел

[49] *Бернштам Т. А.* 1) Поморы: Формирование группы и системы хозяйства. Л., 1978; 2) Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983; *Не век жить* – век вспоминать: Народная культура Поонежского и Онежского Поморья (по материалам онежских экспедиций) / Сост. В. Н. Матонин, С. Л. Тюкина, С. В. Рапенкова и др. Онега; Архангельск; Москва, 2006.

на рубеже XVII–XVIII вв. В 1785 г. в селе Усть-Цильма насчитывалось 127 хозяйств, в настоящее время – около 2,5 тыс. при численности жителей более 5 тыс. человек.

Традиционная хозяйственная деятельность усть-цилемцев при невозможности в местных условиях земледелия была ориентирована на животноводство (разведение крупного рогатого скота, лошадей, овец), охоту (добыча пушного зверя и дичи), рыболовство (ловля семги, нельмы, сига, омуля), среди домашних занятий особое место занимало производство замши.

Основными типами поселений усть-цилемцев были села, деревни и починки. Традиционное жилище представляло собой рубленый из лиственницы пяти- или шестистенок. Женский костюм был северно-русского типа, т. е. с сарафаном, одежда отличалась многоцветностью.

Народный календарь усть-цилемцев формировался на промысловой основе, наиболее развитыми в нем были два цикла: зимний (особенно святочный) и весенне-летний. Своеобразием отличалось празднование «горок», одна из которых была приурочена к Иванову дню, а другая – к Петрову. В эти дни проходили массовые гулянья в традиционных костюмах, которые сопровождались хороводами, играми, песнями. В ночь с 11 на 12 июля, в так называемую «петровщину», происходили взаимное угощение пшенной кашей и разжигание костров на берегу Печоры.

В традиционных верованиях усть-цилемцев особое место занимало почитание лиственницы, которая считалась «чистым деревом», обладающим защитными и лечебными свойствами.

О сохранности архаических черт русской культуры свидетельствуют бытовавшие до начала XX в. развитая книжная рукописная традиция и былинный жанр в устном народном творчестве. Вместе с тем отсутствовали некоторые жанры фольклора, характерные для русского населения других территорий. Так, свадебная поэзия была представлена только причитаниями при отсутствии свадебных песен[50].

«***Уральцы***» – название, которое получили казаки-старообрядцы, переселенные с р. Урал на р. Амударью во второй половине 1870-х годов за неповиновение новому «Положению о воинской службе...», принявшем форму открытого восстания. Первым поселением «уральцев» на новом месте был п. Первоначальное в 12 км от Петро-Александровска (ныне Турткуль), затем

---

[50] *Дронова Т. И.* 1) Мир детства в традиционной культуре «устьцилемов». Сыктывкар, 1999; 2) Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX–XX вв.). Сыктывкар, 2002; *Канева Т. С.* Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми: Автореф. дис. на соискание учен. степени канд. филол. наук. СПб., 1998; *А в Усть-Цильме* поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы: Сборник к 450-летию села / Сост. З. Н. Бильчук, А. Н. Власов, А. Н. Захаров, Т. С. Канева; Вступ. ст. А. Н. Власова, Т. С. Каневой. СПб., 1992.

они образовали Уральскую слободу в г. Петро-Александровске и Уральский поселок в селении Нукус. В начале XX в. «уральцы» жили также в поселках Заир, Ак Дарья, Кызылжар и другие, а также на ряде промыслов. В последние годы значительная часть уральцев переехала в Россию, оставшиеся ныне проживают на территории Республики Каракалпакстан в Узбекистане.

Главными традиционными занятиями «уральцев» на рубеже XIX–XX вв. были рыболовство, земледелие, стойловое животноводство с разведением крупного рогатого скота, охота, торговля; из ремесел получили распространение кожевенное, плотницкое, кузнечное, сетевязальное, плетение из шия и камыша; практиковалась также перевозка грузов по Амударье. Отличительной особенностью поселений уральцев были компактность и своеобразный внешний вид жилищно-хозяйственных комплексов с полузакрытым типом двора. Традиционное жилище («мазанка») представляло собой глинобитную постройку с двускатной камышовой крышей.

До настоящего времени уральцы сохраняют этническую специфику, проявляющуюся в стойком бытовании самоназвания «уральские казаки», особом диалекте, сохранении старообрядчества (беспоповское направление), в бытовых традициях, одежде, пище, семейной и календарной обрядности[51].

3. Субэтносы смешанного происхождения. Они образовывались в тех случаях, когда в ходе колонизации славяно-русское население не изолировалось от аборигенов, а вступало в тесные контакты с ним, в том числе и посредством межэтнических браков, в результате чего происходили взаимная передача многих черт культуры, смешение антропологических типов. В одних случаях можно говорить об ассимиляции русскими местного населения, в других – о метисации с ним, но зачастую трудно разграничить эти процессы. Но всегда в результате образовывались симбиозные группы с большей или меньшей долей русского компонента при наличии русского самосознания: *мещёра* (*мещеряки*) и *сицкари* – в европейской части России, *затундренные* (*крестьяне*), *русскоустьинцы* (*индигирщики*), *колымчане*, *походчане*, *марковцы* (*анадырщики*), *гижигинцы*, *камчадалы*, *карымы, гураны, якутяне* – в Сибири.

Этническое смешение вело к изменению антропологического облика, включавшего иногда значительную долю признаков монголоидной расы, в ряде случаев родным языком был не русский: у карымов – бурятский, у затундренных – долганский, у колымчан – частично якутский, но русское самосознание сохранялось. Отграничение этой группы от предыдущей довольно условно, поскольку в той или иной степени иноэтничное влияние воздействовало и на субэтно-

[51] *Бломквист Е. Э.* Этнографическая работа среди «уральцев» // Краткие сообщения Ин-та этнографии. 1947. Вып. III. С. 49–54; *Шмачков П. А.* Переселение уральцев в Каракалпакию (1875–1881 гг.) // Вестн. Каракалпак. отд. Академии наук Республики Узбекистан. 1960. № 2. С. 30–37; Сайт г. Кунград (http://kungrad.com/history/etno/ur2/).

сы группы 2. Однако применительно к субэтносам данной группы оно было значительно больше, а иногда, как уже было указано, главным фактором образования их была ассимиляция пришельцами-русскими аборигенного населения. Конечно, понятия «в большей» и «в меньшей» степени требуют выработки критериев их разграничения, для чего нужны специальные исследования.

Мещёра **(*мещеряки*)** локализовалась в Рязанском Полесье (левобережье р. Оки, прежде всего бассейн р. Пры) и далее на восток небольшими островками в Пензенской и Саратовской губерниях. Образование мещеры протекало сложным путем, главным образом в результате ассимиляции славяно-русским населением летописной мещеры, поэтому в облике данного субэтноса много сходных черт с культурой соседних финно-угорских народов Поволжья.

Наиболее стойко этноним «мещера» бытовал у переселенцев в Пензенскую и Саратовскую губернии. Некоторые изолированные группы мещеры, благодаря наличию в их культуре своеобразных черт, получали от соседнего населения те или иные прозвища. Так, жители мещерских поселений по р. Курше назывались *куршаками*, по р. Гусю – *парахинцы*, или *жмеи* (*змеи*) *парахинские*. У населения Владимирской губернии жители Мещерского края были известны как *литва*.

Для традиционного женского костюма мещеры характерны особенности, свидетельствующие о сложном составе этой группы. В частности, бытовало 3 типа рубах, генетически между собой не связанных. Первый тип сложился под влиянием северно-русской одежды и бытовал также в Московской, Владимирской, на юге Тверской и частично Смоленской губерниях, второй имел широкие аналогии среди восточно-славянского населения, а третий был близок к одежде населения Калужского и Брянского Полесья. О связях с районом верхней Оки и Десны, а также с латышами свидетельствует бытование так называемой синей тяжелой поневы[52].

Сицкари – группа русского населения, сосредоточенная в нижнем течении р. Сить (левый приток Волги), от которой произошло это название. В административном отношении территория расселения сицкарей в XIX в. составляла Сить-Покровскую волость Мологского уезда Ярославской губернии, в настоящее время это центральная часть Брейтовского района Ярославской области. Предполагается, что формирование сицкарей происходило в результате наложения на местное дославянское население выходцев из Новгородской земли, пришельцев из Литвы и Беларуси, карелов, московских ремеслен-

[52] *Куфтин Б. А.* Материальная культура русской Мещеры. Ч. 1. М., 1926; *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения // Этнограф. обозрение. 1998. № 5. С. 38–39.

ников. Несмотря на общерусское самосознание, сицкари четко отличали себя от окружающего русского населения, которое они называли *хомунами*.

Численность сицкарей на начало XIX в. оценивается примерно в 500 человек, к середине XIX в. она достигла 2150 человек, а к началу XX в. возвратилась к уровню вековой давности. Уменьшение численности группы связано с постепенным исчезновением языковых и культурных особенностей, отличавших сицкарей, и частичная ассимиляция их соседним русским населением.

В языковом отношении сицкари выделялись такими характерными особенностями как «дзяканье», «цяканье» и «чоканье», т. е. соответственно произношением «дз» вместо «д», «ц» вместо «т», «ч» вместо «ц». Выделялись среди остального русского населения сицкари и антропологически – меньшим ростом и более светлой пигментацией глаз, кожного и волосяного покровов. Отличались они и в поведенческом плане: были неторопливы, спокойны, ровны в общении, характеризовались выносливостью и трудолюбием, честностью и бережливостью.

Наряду с земледелием и животноводством сицкари активно занимались лесными промыслами: гнали деготь, выжигали древесный уголь, изготавливали лопаты, колоды и другие изделия, строили судоходные барки. После снижения спроса на деревянные суда первостепенное значение приобрело плотницкое ремесло, связанное с отходом в города и сельские поселения Верхнего Поволжья. По причине развитости деревообрабатывающих промыслов от соседних русских сицкари получили прозвище «кокора сицкая». Особенностями их поселений были свободная планировка, а также отсутствие бань. При строительстве жилых и хозяйственных построек использовались отходы деревообрабатывающего производства, для хранения которых сооружался специальный сарай – «щепник». До начала XX в. возводились дома с глухими поветями и въездами на них. В материальной культуре сицкарей сохранялись некоторые архаические элементы. Так, деревянные изделия отличались массивностью, грубоватостью, отсутствием декора. Плетеные изделия и мебель обладали чертами сходства с предметами кокшаров (жителей Тарногского района Вологодской области).

В последнее время намечается определенный интерес к прошлому сицкарей, активизировалось движение по изучению их культуры. Так, в начале 2000-х годов краеведами Брейтовского района Ярославской области предпринято издание газеты «Ситский край»[53].

---

[53] *Гречухин В. А.* По реке Сить. М., 1990. С. 75–131; *Преображенский А.* Волость Покрово-Сицкая Ярославской губернии Моложского уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. СПб., 1853. С. 61–124.

***Затундренные* (*затундренные крестьяне*).** Так называлось русское старожильческое население, проживавшее на северо-востоке п-ова Таймыр в бассейнах рек Хатанги, Хетты, Пясины и Анабара. Их формирование происходило на основе беглого населения, главным образом старообрядческого, из европейской части России, в более позднее время в состав затундренных вошли переселенцы из южных районов Енисейского и Туруханского краев. Затундренные относили себя к особой группе – «кресьян», отличной как от долган и эвенков, так и от остальных русских. До начала XX в. они составляли «затундренское крестьянское общество» со своим старостой, затем были включены в административные единицы, созданные по территориальному признаку вне зависимости от этнической принадлежности. В первой трети XX в. на северо-востоке Таймыра насчитывалось 270 затундренных крестьян, к настоящему времени этой группы не существует. При наличии русского этнического самосознания затундренные в качестве родного использовали долганский язык.

По роду основных занятий они не отличались от соседних долган и якутов, ориентируя хозяйство на оленеводство, которое дополнялось охотой, в том числе с использованием ловушек, а в летнее время – рыболовством с помощью сетей-пущален. Эта хозяйственная специфика требовала кочевого образа жизни, лишь незначительная часть затундренных жила оседло, занимаясь исключительно охотой и рыболовством и используя в качестве транспорта ездовых собак.

Жилые и хозяйственные постройки затундренных строились из сплавного леса. В жилищный комплекс входили двое сеней, коптильня или поварня и собачник – зимнее помещение для ездовых собак. Собственно жилая часть дома состояла из двух комнат с железными печами, имела дощатый пол, окна застеклялись. Для освещения применялись «лейки» – железные светильники с жиром и тряпичным фитилем, закрепленные в стене. Для внутреннего убранства характерно отсутствие мебели, пол застилали оленьими шкурами. Огромное влияние соседних народов на облик культуры и быта затундренных сказывалось и в их мировоззрении. Так, в случае болезни за помощью нередко обращались к долганским шаманам[54].

***Русскоустьинцы* (*индигирщики*).** Эта группа сформировалась в XVII в. на основе русских переселенцев в низовья р. Индигирки, которые основали здесь село Русское Устье (ныне Аллаиховский улус Республики Саха (Якутия)). Из-за неопределенности социального статуса жители Русского Устья в XIX в. записывались в мещане г. Верхоянска, хотя расстояние до него превы-

[54] *Попов А. А.* Затундренские крестьяне (русские на р. Пясине) (Путевые заметки) // Сов. этнография. 1934. № 3. С. 77–86.

шало 1000 км. В настоящее время образуют самостоятельную родовую общину[55], ее численность не превышает 400 человек.

Проживая в окружении аборигенного населения, русскоустьинцы переняли у него виды хозяйственных занятий, а также ряд особенностей материальной и духовной культуры. Для их антропологического типа характерно наличие монголоидных черт.

Основу традиционного хозяйства русскоустьинцев составляли рыболовство и песцовый промысел. В области верований, наряду с православными традициями, для жителей Русского Устья были характерны шаманство, «кормление» огня и воды, порча во время похорон вещей, принадлежащих умершему. Но в устном народном творчестве сохранялись многие архаичные произведения русского фольклора – былины, песни, сказки[56].

Колымча́не – субэтнос среднего и нижнего течения р. Колымы. Начало его формирования относится к 40-м годам XVII в., когда на этой территории появились русские первопроходцы. На протяжении последующего времени в результате браков с соседними юкагирами и якутами, а со второй половины XIX в. с ссыльными татарами образовалась общность с русским языком в качестве родного и имевшая русское самосознание. В ее составе выделялись две большие группы – нижне- и среднеколымчане[57].

Походчане. Образование этого субэтноса связано с появлением в XVII в. в низовьях р. Колымы русских переселенцев, где они основывают село Походск (по современной административной принадлежности это центр Походского

---

[55] Согласно закона Республики Саха (Якутия) «О родовой, родоплеменной кочевой общине коренных малочисленных народов Севера» родовая община – это «форма самоорганизации лиц, относящихся к коренным малочисленным народам Севера ... и объединяемых по кровнородственному (семья, род) и (или) территориально-соседскому признакам, создаваемая на основе членства и объединения имущественных долей взносов для совместной деятельности в целях защиты их исконной среды обитания, сохранения и развития традиционных образа жизни, хозяйствования, промыслов и культуры».

[56] *Алексеев Н. М.* Охотничий промысел у «досельных» русских низовьев р. Индигирки // Сборник материалов по этнографии якутов / Под ред. С. А. Токарева. Якутск, 1948. С. 60–73; *Дружинина М. Ф.* Нижнеиндигирский старожильческий русский говор: Учеб. пособие. Якутск, 1988; *Зензинов В. А.* Марковцы и русскоустьинцы: Этнографические параллели и сравнения. 1913 г. // Этнограф. обозрение. 1914. № 1–2. С. 61–155; *Зензинов В. М.* 1) Русское Устье Якутской области Верхоянского округа. М., 1913; 2) Старинные люди у холодного океана: Русское Устье Якутской области Верхоянского округа. М., 1914; *Итс Р.* К людям ради людей: Этнографические новеллы. Л., 1987; *Фольклор* Русского Устья. Л., 1986; *Чикачев А. Г.* Русские на Индигирке: историко-этнографический очерк. Новосибирск, 1990.

[57] *Гурвич И. С.* Этническая история Северо-Востока Сибири. М., 1966. С. 206; *Попов Е.* Некоторые данные по изучению быта русских на Колыме // Этнограф. обозрение. 1907. № 1–2. С. 159–181.

наслега Нижнеколымского улуса Республики Саха (Якутия)). Из-за неопределенности социального статуса походчане в XIX в. записывались в казаки. Смешение с местным населением сказалось на их антропологическом облике, в котором сильны монголоидные черты, и на их говоре – под воздействием юкагирского языка он приобрел так называемое «сладкоязычие», выражающееся в произношении «л» перед гласными как «й», «р» перед гласными и твердыми согласными как «й» и в замене шипящих звуков на свистящие.

Основными занятиями походчан были рыболовство и песцовый промысел. В их фольклоре были произведения оригинального жанра, получившие название «андыльщины» – полуимпровизированные любовные песни с уменьшительно-ласкательными словами и голубком и соловьем в качестве основных персонажей. Наиболее популярные танцы («Рассоха», «Виноградье»), песни и частушки, музыкальные инструменты (балалайка, скрипка, гармонь) имели русское происхождение.

В настоящее время походчане, численностью примерно 300 человек, составляют родовую общину совхоза «Походский». Традиционный песцовый промысел в последние годы практически прекратился из-за нерентабельности[58].

Марковцы (***анадырщики***) представляют собой группу русского населения, сформировавшуюся к началу XIX в. из ассимилированных оседлых чуванцев среднего течения р. Анадырь. В конце XIX в. образовывали самостоятельное «общество». Они проживают в селе Марково и небольших поселениях рядом с ним Анадырского района Чукотского автономного округа.

В 1920-х годах они считались частью камчадалов. Кроме самоназвания «марковцы» и «анадырщики/анадырцы» для их обозначения с середины XX в. использовался специальный термин «местнорусские», который стал употребляться и самими марковцами, и в официальных документах. Исследователи отмечают, что современная этническая самоидентификация марковцев ситуативна – они могут называть себя русскими, чуванцами или камчадалами. По религиозной принадлежности марковцы относились к официальному православию, говорили они на особом, «марковском», диалекте русского языка. Их численность в конце XIX – первой трети XX вв. не превышала 400 человек, сейчас в пос. Марково проживают 1,2 тыс. человек.

Хозяйство марковцев в XIX в. основывалось на сочетании рыболовства, охоты на дикого северного оленя и разведении ездовых собак. Жилище пред-

[58] *Богораз В. Г.* Колымское русское областное наречие. Б.м., Б.г.и.; *Итс Р.* К людям ради людей: Этнографические новеллы. С. 13–27; *Сафронов Ф. Г.* 1) Русские крестьяне в Якутии (XVII – начало XX вв.). Якутск, 1961; 2) Русские на Северо-Востоке Азии в XVII – середине XIX вв.: Управление, служилые люди, крестьяне, город, население. М., 1978; *Чикачев А. Г.* Походск. Старинное русское село на Колыме. Иркутск, 1993.

ставляло собой срубный дом с земляным полом и плоской крышей без потолка с очагом-чувалом. Из хозяйственных построек характерны бани. Традиционная одежда была русского типа. Основу питания составляли рыба и оленье мясо с приправами из кореньев, в состав праздничной пищи входили хлеб и пироги. Напитками служили чай и брага. Обряды жизненного цикла сохраняли русскую основу. Устное народное творчество включало как русские былины, песни, сказки, так и аборигенный фольклор охотничьего цикла.

В настоящее время марковцы занимаются добычей и переработкой рыбы, животноводством и огородничеством[59].

Гижи́гинцы – жители Гижигинского острога на северном побережье Охотского моря (ныне село Гижига Северо-Эвенского района Магаданской области), которые в конце XIX в. образовали особую группу в результате взаимодействия русских (казаков и разночинцев), выходцев из различных районов Сибири, с якутами и коряками, обращенными в православие[60]. Гижигинская крепость была основана в 1753 г., из-за наводнений она несколько раз меняла свое местоположение, в 1783–1926 гг. представляла собой город, центр обширного уезда, сейчас имеет статус сельского поселения. Численность жителей в середине XIX в. составляла 475 человек, в 1885 г. сократилась до 200 человек, в настоящее время увеличилась до 500 человек.

Гижигинцы в небольших масштабах занимались земледелием, выращивая картофель, репу, редьку и капусту. Животноводство было представлено оленеводством и содержанием небольшого количества лошадей и крупного рогатого скота. Значительную роль играло рыболовство. Современное население села Гижига в основном работает в сельскохозяйственном предприятии «Расцвет Севера»[61].

Камчада́лы сформировались на основе русского старожильческого населения, проживавшего с 30-х годов XVIII в. на п-ове Камчатка и в северной части побережья Охотского моря, которое смешивалось с местными ительменами, коряками, эвенами, якутами и чуванцами.

Первоначально камчадалами русские называли ительменов, проживающих на юге Камчатского полуострова. В XIX в. это название стало употребляться сначала для наиболее обрусевших ительменов долины р. Камчатки, а затем и для всех русских старожилов региона. Выделяются группы камчатских и ма-

---

[59] *Олсуфьев А. В.* Общий очерк Анадырского округа, его экономического состояния и быта населения. СПб., 1816. Т. 2; *Вахти Н. Б., Головко Е. В., Швайтцер П.* Русские старожилы Сибири: Социальные и символические аспекты самосознания. М., 2004.

[60] Впрочем, по мнению Л. Н. Хаховской, гижигинцы являются частью камчадалов (см.: *Хаховская Л. Н.* Камчадалы Магаданской области (история, культура, идентификация). Магадан, 2003).

[61] *Гурвич И. С.* Этническая история Северо-Востока Сибири. М., 1966. С. 202; *Русские //* Народы и культуры. С. 116; *Хаховская Л. Н.* Камчадалы...

гаданских камчадалов, различающиеся по исходным этническим компонентам, территории формирования и особенностям самоидентификации. На рубеже XIX–XX вв. численность камчадалов составляла около 3,6 тыс. человек, по переписи 1926 г. их было зафиксировано 4217 человек. В 2000 г. субэтнос «камчадалы» был включен в «Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации». В качестве особой этнической группы они фигурируют в материалах Всероссийской переписи населения 2002 г., когда их численность составила 2293 человек.

Язык камчадалов в основном русский, для него характерны такие особенности как замена «ч» звуком «ц», «з» – «ж», «с» – «ш», «в» – «б», неправильная постановка ударений, многочисленные заимствования из языков сибирских народов, с которыми они находились в межэтническом взаимодействии. К настоящему времени эти лингвистические особенности в значительной степени утрачены. Часть камчадалов говорила на ительменском языке. В семейной и календарной обрядности камчадалов долго сохранялись традиции, типичные для северно-русского населения, до 1980-х годов праздновались Святки с ряжением и девичьими гаданиями. Традиционное мировоззрение камчадалов представляло собой симбиоз православия и мифо-ритуальной картины мира сибирских народов с характерными для них политеистическими верованиями и промысловыми обрядами[62].

Карымы – группа населения Забайкалья, по происхождению русско-бурятские метисы. Название происходит от бурятского «харым» – ушедший от своего народа, чужой, инородный. Формирование карымов происходило в XVII–XVIII вв. за счет браков казаков и буряток Цонголова рода. Впоследствии в связи со значительным притоком русского населения количество межэтнических браков заметно уменьшилось[63].

Гураны – субэтнос русских района Читы (Онона), образовавшийся из потомков казаков XVII в., смешавшихся с бурятами и эвенками. Слово «гуран» происходит из бурятского языка и обозначает самца косули. Местные казаки, активно занимаясь охотой, добывали в том числе и это животное, из шкуры которого шили зимние головные уборы, сохраняя рожки молодого зверя. Таким образом, шапка походила на голову гурана, что дало название этой группе[64].

---

[62] *Гурвич И. С.* Русские старожилы долины р. Камчатки (к вопросу об исторических судьбах обособленных групп русского народа в Сибири) // Сов. этнография. 1963. № 3. С. 31–41; *Мурашко О. А.* Старожилы Камчатки в историко-демографической и социально-экономической перспективе // Межэтнические контакты и развитие национальных культур / Отв. ред. И. И. Крупник и др. М., 1985. С. 77–88; *Хаховская Л. Н.* Камчадалы...

[63] *Бунак В. В.* Русское население Забайкалья // Антропол. сборник. М., 1963. Вып. IV; *Дугаров Р. Н.* Об этнонимах «карым» и «гуран» // Русский вопрос: история и современность: Сб. науч. трудов / Отв. ред. Д. А. Алисов. Омск, 2000. С. 112–114.

[64] *Русские* // Народы и культуры. С. 116.

Якутя́не – жители ямщицких селений по р. Лене. Они являлись потомками русских крестьян и ямщиков, поселившихся в Якутии в 70-е годы XVIII в. Благодаря частым бракам с женщинами-якутками, восприняли многие черты культуры якутов, а около половины якутян говорила только по-якутски[65].

4. Группы иноэтничного населения, переселившиеся на территорию русского этноса и обрусевшие – *карелы, тудовляне, ляхи и паны.*

«Карелы». Как субэтнос русских, они сформировались на территории бывшей Дороховской, или Морозовской волости Медынского уезда Калужской губернии (ныне Износковский район Калужской области) в результате взаимодействия между карелами – переселенцами последней трети XVII в. с Северо-Запада России и местным русским населением. В отличие от помещичьих («барских») «карелы» относились сначала к категории монастырских, а затем экономических крестьян. В начале XX в. насчитывалось около 60 их поселений. В культуре «карел» сочетались южно-, средне- и северно-русские черты и некоторые элементы традиционной культуры карельского этноса, в частности в рационе питания[66].

Тудовляне. Эта субэтническая группа русских получила название по р. Туд, правому притоку Волги западной части бывшего Ржевского уезда Тверской губернии, где локализовались их поселения. Тудовлян считают потомками ассимилированного белорусского населения. Слово «тудовляне» имеет экзогенное происхождение – так их именовало окружающее население, сами же они имели свои локальные названия. В первой половине XVIII в. тудовляне составляли около 10% населения региона, в начале XX в. их численность оценивалась в 45 тыс. человек. Долгое время у тудовлян сохранялись особенности в языке, материальной и духовной культуре, сближающие их с белорусами, однако в течение XX в. они фактически растворились в составе остального русского населения[67].

Ля́хи – название жителей дер. Пестяки бывшего Гороховецкого уезда Владимирской губернии (ныне поселок, районный центр Ивановской области), которых, согласно одному из местных преданий, возводили к сосланным сюда пленным полякам. Их речь характеризовалась пространностью и многословностью, с ударением на буквы «ж» и «ч»[68].

---

[65] *Этнография* восточных славян. С. 61; *Шмелева М. Н.* Историко-этнографические группы // Народы России: Энциклопедия. С. 285.

[66] *Маслова Г. С.* Медынские «карелы» (Отчет о рекогносцировочной поездке) // Краткие сообщения Ин-та этнографии. 1947. Т. II. С. 53–58.

[67] *Гринкова Н. П.* Одежда тудовлян Ржевского уезда // Этнография. 1926. № 1–2. С. 83–96.

[68] *Зеленин Д. К.* Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением задненебных согласных в связи с течениями позднейшей великорусской колонизации. СПб., 1913; *Русские* // Народы и культуры. С. 116.

«Паны́», проживавшие в Лукояновском уезде Нижегородской губернии, имели белорусское происхождение. Начало им дали поселенные здесь во второй половине XVI в. литовские пленные пушкари. Их главой являлся некий пан Ульян, по имени которого была названа основанная ими деревня. Во второй половине XVII в. в состав «панов» вливались выходцы из Литвы, белорусы по происхождению, которые обосновывались на землях, пожалованных помещику Морозову. Русское население называло «панов», которые долго сохраняли особенности белорусской речи и белорусский костюм, «будаками». В настоящее время потомки «панов» проживают в трех населенных пунктах Лукояновского района Нижегородской области: в деревнях Елфимово и Красная Поляна и в пос. Белецкий[69].

В отношении выделения и классификации субэтносов русских самую большую сложность представляет население юга европейской России. Формирование его происходило сложным путем, и в его составе можно выделить несколько пластов населения[70].

Среди них самый ранний составили сохранившиеся здесь остатки славяно-русского населения домонгольского времени.

Следующий пласт был представлен ранними переселенцами, которые начали заселять Дикое поле в основном с XV–XVI вв. В этом колонизационном потоке соединялись и вольные переселенцы, в том числе давшие начало донскому казачеству, и направляемые сюда для охраны границ служилые люди (дети боярские, стрельцы, пушкари, казаки и др.), а также монастырские и помещичьи крестьяне. Будучи выходцами из различных областей Российского государства, они приносили на новую территорию культурно-бытовые особенности районов их прежнего проживания. Со временем из части ранних переселенцев сформировалась социальная группа так называемых однодворцев (поскольку наделялись землей подворно), занимавшая промежуточное положение между свободными крестьянами и мелкими помещиками, но не сливавшаяся ни с теми, ни с другими. В начале XVIII в. однодворцы были причислены к категории государственных крестьян. Группы однодворческого населения, хотя и жили в тесном соседстве, сильно различались между собой по особенностям языка, внешнего вида и элементам культуры и обычно держались обособленно.

---

[69] *Русские* // Народы и культуры. С. 113; *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.; Л., 1957. С. 31; *Этнография* восточных славян. С. 60; *Гуляев Г.* Особенности в говоре жителей села Васильева Майдана // Нижегородский сборник. Т. 5. Н. Новгород, 1875. С. 336–339; *Мельников А. П.* Нижний Новгород и Нижегородская губерния. Н. Новгород, 1896. С. 86; *Край* наш Лукояновский / Сост. Ф. И. Кедяркина. Н. Новгород, 2000.

[70] *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 27–44.

Наконец, с конца XVIII в., когда границы России уходят далеко на юг, а особенно после ликвидации Крымского ханства, эта территория становится безопасной, сюда приходит основной массив русского населения. В основном это были крепостные крестьяне, которых «выводили» сюда помещики, получая в Заокских территориях огромные земельные владения. Массовое перемещение сюда крестьян из разных районов России также способствовало пестроте этнографического облика.

В результате на юге европейской России сложилась своеобразная картина этнокультурной мозаичности русского населения. Отдельные группы переселенцев (цуканы, талаги, ягуны, мамоны и др.) представляли собой «островки», отличаясь, как друг от друга, так и от окружающего «общерусского» населения, особенностями языка, культуры, а нередко и внешнего облика. Исследователи еще в начале XX в. отмечали их антропологические отличия, восходящие, видимо, к временам Московского государства. Цуканы, например, характеризовались как высокорослые, с темно-русыми волосами, стройные, широкоплечие, в то время как талагаи имели светлые волосы и плотное телосложение[71]. Наименования этих групп были в основном экзогенного, нередко негативно-оценочного характера, представляя собой обидные клички-прозвища, которые были даны им окружающим населением и стали общеупотребительными.

Трудно утверждать, что все эти группы можно отнести к субэтническим. Во-первых, возникает проблема, насколько значительны были отличия каждой из них от соседнего «общерусского» населения, что, в свою очередь, ставит вопрос о критериях различий. Во-вторых, во многих случаях сложно определить, насколько эти группы были стабильны. Возможно, что некоторые из них так и не сформировались в субэтносы. Основным фактором образования южно-русских субэтнических групп был отрыв от основного массива русского населения, т. е. такой же, как у субэтносов группы 3, но если последние главным образом проживали в иноэтничном окружении, то соседями южнорусских субэтносов были те же русские, но с «общерусским» самосознанием и иной этнокультурной спецификой. Кроме того, некоторые южно-русские субэтнические группы отличались социально – принадлежностью к однодворческому населению. В качестве субэтнических можно выделить только группы домонгольского населения, казачество и некоторые группы ранних переселенцев.

5. Группы славяно-русского населения, сохранившиеся в заокских районах на территории Дикого поля после монголо-татарского нашествия, – *полехи, горюны, севрюки, саяны, карамыши*.

---

[71] *Зеленин Д. К.* Талагаи (щекуны) и цуканы // Памятная книжка Воронежской губернии на 1907 г. Воронеж, 1907. Отдел III – научно-литературный. С. 15.

По́лехи были представлены группой жителей Калужско-Брянского Полесья (лесистых и заболоченных мест в бассейнах рек Десна и Сейм), отчего и произошло их название. По мнению исследователей, они могли сохраниться здесь из-за труднодоступности этой территории для тюрко-монгольского кочевого населения. Для полехов были характерны особенности южно-русской этнографической группы с добавлением белорусских, украинских и отчасти литовских культурных компонентов. Особенностью усадебных комплексов полехов была обращенность дома фасадной стеной во двор замкнутого типа, в мужской одежде преобладал белый цвет, в женской наряду с распространением южно-русского комплекса (распашная понева, рогатая кичка, сорока с позатыльником) бытовали элементы, свойственные украинцам и белорусам (понева, близкая по покрою к украинской плахте, полотенчатый головной убор и др.)[72].

Горюны. Эта субэтническая группа до сих пор четко сохраняет свое самосознание, отличаясь от украинского населения и выделяя себя в составе русского этноса. Не случайно, в 2004 г. в Москве прошли дни культуры горюнов и состоялась Международная научная конференция «Горюны: история, язык, культура». Современная территория их проживания – северо-восточная Украина, Сумская область, Путивльский и Белопольский районы, села среднего течения р. Сейм Линово, Новая Слобода, Бывалино, Калищи и др.

По одной из гипотез горюны – потомки северян, не затронутые поздними колонизационными волнами XVI–XVII вв., согласно альтернативной точке зрения, горюны возникли в результате перемещения в Посеймье белорусского населения. Происхождение названия «горюны» объясняется по-разному: 1) от слова «гореть», что отражает использование ими подсечно-огневой системы земледелия, в то время как окружающее население применяло залежную систему; 2) от тяжелого положения под управлением Софрониевского Рождественского монастыря, которому принадлежали; 3) от того, что их предки испытывали горе, когда покидали свою родину, находившуюся в Белоруссии; 4) от белорусского слова «гороваты» – трудиться, работать.

Для речи горюнов характерны черты белорусского и украинского языков, аканье и яканье, употребление «йо» вместо «ё» или «е». Их основным традиционным занятием было пашенное земледелие с выращиванием ржи, пшеницы, ячменя, гречихи, немалую роль в хозяйственной деятельности играло бортничество. Из ремесел наибольшее развитие получило гончарство. В строительной технике, пище, свадебной обрядности прослеживаются как украинские, так и белорусские черты. Горюны выделялись своеобразным костюмом, аналогии которому обнаруживаются в одежде жителей бассейнов Десны и Верхнего

---

[72] *Русские* // Народы и культуры. С. 111; *Зеленин Д. К.* Великорусские говоры... С. 225–233; *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 36–37.

Поднепровья. До XX в. у них сохранялись своеобразные особенности культуры, в погребальной обрядности, например обычай хоронить покойников на огородах, помещать гроб в боковую камеру могилы, устраивать поминки на следующий день после похорон. Песенную культуру горюнов отличает уникальное полифоническое пение[73].

Саяны. Основной территорией их расселения был бассейн р. Сейм и ее притоков (Тускарь, Рать и др.), в административном отношении – ряд уездов Курской губернии (в настоящее время – Курская и северные районы Белгородской областей). В 1880-е годы численность саянов оценивалась в 25–30 тыс. человек, в 1920-х годах – на порядок больше. В исследованиях конца XIX в. утверждалось, что частью саянов являются горюны. В то же время в Старооскольском уезде Курской губернии саянов называли «цуканами», как предполагается, либо из-за позднейшего искажения слова «саян», либо из-за особенностей произношения, так называемого «прицвакивания». Саяны, проживавшие к югу от Курска, были известны под названием «мамоны».

Считается, что саяны – аборигенное восточнославянское население региона, сохранившее свои этнокультурные особенности. Их длительное обособление от остального русского населения региона связано с принадлежностью к крестьянам шести расположенных здесь монастырей. После секуляризации церковных земель при Екатерине II саяны были переведены в категорию экономических крестьян.

В антропологическом отношении саяны характеризовались светлым цветом волос и глаз, длинной головой и массивным носом. Саянские женщины в противоположность мужчинам были высокого роста. Особенности говора саянов проявлялись в «когоканьи» – твердом произношении «г» с особенным ударением на «о», в употреблении «с» вместо «ц», а также в подчеркнутом аканье.

Основным занятием саянов было земледелие. Наряду с зерновыми культурами они выращивали много конопли. Значительное развитие получило овцеводство. Мужчины занимались деревообработкой, плотницким ремеслом, извозом, в городах – торговлей в разнос, а также нанимались в приказчики, лакеи, трактирные половые. Поскольку многие из этих занятий были связаны с отходом, значительная часть сельскохозяйственных работ выполнялась женщинами.

Поселения саянов представляли собой большие деревни, располагавшиеся несколько в стороне от реки, в низине или овраге. Их жилища отличались

---

[73] *Горюны*: история, язык, культура / Сост. Н. А. Кибрик. Сумы, 2005; *Халанский М. Г.* О горюнах Путивльского уезда // Труды XII Археол. съезда. 1902 г. М., 1905. С. 1–9; *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 37; *Толстая С. М., Толстая М. Н.* Погребения в саду у «горюнов» Сумской области // Живая старина. 2003. № 2. С. 10–12.

чистотой и опрятностью. Саяны выделялись своеобразной одеждой собственного изготовления. Будничная женская одежда состояла из рубахи, расшитой разноцветными нитями, клетчатой шерстяной поневы или юбки, головным убором служила повязка в виде повойника. В состав праздничной одежды женщин входили расшитая нитями и позументом юбка и в качестве головного убора – богато украшенная «сорока» в форме высокого кокошника с «позатыльником». Девушки носили так называемый «саян» – платье без рукавов из черной самодельной сарпинки, расшитое по швам позументом, поверх которого подвязывали холщовый «запон» (фартук). Повседневным девичьим головным убором был платок, а праздничным – «венок» из красного бархата[74].

Севрюки́ **(*севруки*)** – особая группа населения, известная с XV в. в полосе от среднего течения Днепра до среднего течения Десны. Вероятно, ее основой послужило древнерусское население, потомки восточно-славянского племени северян, к которому возводится их название. Севрюки были военным сословием, которое несло службу по охране южных границ сначала Литовского княжества, а затем Московского государства. С XVII в., в связи с переносом порубежных территорий к югу, утратили свой прежний статус, став обычными крестьянами, основой хозяйства которых являлось земледелие[75].

Карамыши. Одна из групп южно-русского населения, в отношении которой высказывалось мнение, что это потомки древних вятичей. Они проживали на юге Медынского уезда Калужской губернии. Из окружающего населения они выделялись особым отхожим промыслом по выделке овчин в южных губерниях[76].

6. Группы казачества.

Казачество является наиболее репрезентативной субэтнической общностью русского этноса. Оно начинает формироваться на юге европейской части России, сначала в лице донской его группы, а затем, по мере расширения границ русской государственности, других групп, образуемых иногда в результате правительственных действий – яицкое, кубанское, семиреченское, амурское и др. Появление этой субэтнической группы происходило сложным путем: на первом этапе ведущими факторами были отрыв от основного массива русского этноса и взаимодействие с представителями других народов, на втором –

---

[74] *Добротворский Н.* Саяны. Историко-этнографический очерк // Вестн. Европы. СПб., 1888. № 9. С. 197–213; *Абрамов Ив. С.* О курских саянах // Живая старина. 1906. Вып. III. С. 203–220; *Булгаков Г. И.* К вопросу об изучении Саянских сел Курского края (Из материалов обследований) // Изв. Курск. об-ва краеведения. 1928. № 3 (9). Май-июнь. С. 32–42; 1929. № 1–2 (13–14). Январь–апрель. С. 61–64; *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 37–38.

[75] *Русские* // Народы и культуры. С. 111.

[76] *Зеленин Д. К.* Великорусские говоры... С. 239–240.

социальная специфика в виде статуса полувоенного сословия в составе населения Российской империи.

Казачество стало формироваться с XV–XVI вв. на территориях, находившихся вне российской государственной юрисдикции, из разнородных элементов, часто находившихся не в ладах с законам – беглые крепостные крестьяне и холопы, посадские люди, преступники, скрывавшиеся от наказания. Слово «казак» и в тюрко-монгольских языках, откуда оно произошло, и в русской народной лексике означало «вольный», «бродячий» человек.

С момента формирования в связи с проживанием на нейтральной территории, в постоянном ожидании опасности, казачество выработало полувоенную организацию. Оно лишь в малой степени материально обеспечивало себя за счет хозяйственной деятельности – охоты и рыболовства, хлебопашества и животноводства, более существенную роль играли набеги на соседние территории, грабительские походы в Крым, Турцию, Персию, грабеж купеческих караванов, нередко и российских. В конце XVIII – начале XIX вв. казачество, издавна привлекаемое российскими властями на службу по охране границ и в составе войсковых подразделений, окончательно инкорпорируется в государственную систему Российской империи, где становится привилегированным военным сословием, имевшим свое самоуправление и пользовавшимся многими льготами. Отдельными группами (войсками) они проживали на юге европейской части России, на Урале, в Казахстане, Сибири и на Дальнем Востоке.

Основным этническим компонентом казачества было славяно-русское население, но в его состав на протяжении истории входило значительное число представителей других народов: тюркско-монгольских юга Восточной Европы и украинцев, этносов Северного Кавказа и Сибири. В сословие казачества также включались представители таких народов как калмыки, кабардинцы, осетины, якуты, буряты и др., которые при этом сохраняли свою этническую принадлежность.

Среди остального русского населения казачество выделялось не только социальным положением, но и спецификой бытового полувоенного уклада, наличием особых форм культуры, в ряде случаев своеобразием языка и внешнего облика. Во многом эти особенности определялись тесными контактами с соседними народами. Поэтому в антропологическом типе европейских групп казачества были сильны черты южных европеоидов, сибирских – особенности монголоидной расы. В культуре казаков было много иноэтничных черт, например у донских явственно проявлялись элементы тюркских народов, у гребенских и терских – народов Северного Кавказа, у казачества Сибири – ее аборигенов. Кубанское казачество имело много сходного с украинцами, потому что оно сформировалось из запорожцев, переселенных в конце XVIII в. на Азово-Чер-

номорскую линию. В силу значительных различий культурно-бытового характера между группами казачества, их можно рассматривать как особые субэтносы, объединенные общностью социального статуса. По вероисповеданию большинство казаков были православными, среди них также имелась значительная доля старообрядцев, зачисленные в состав казачьих войск представители неславянского населения исповедовали свои религии, в частности буддизм и ислам.

В начале XX в. казачество Российской империи составляло одиннадцать войск: *донское*, *кубанское*, *терское*, *астраханское, уральское*, *оренбургское, сибирское, семиреченское*, *забайкальское, амурское, уссурийское* и два отдельных казачьих полка. Специфическое положение в составе казаков заняли некрасовцы – участники восстания Кондратия Булавина начала XVIII в., после его подавления ушедшие под руководством атамана Игнатия Некрасы в Турцию, их потомки вернулись обратно уже в годы советской власти. Сильным ударом по казачеству были обрушившиеся на него репрессии 1920–1930-х годов, преследующие цель уничтожения этой группы русского населения как особой общности. В постсоветское время начинается его регенерация с признанием особого статуса в составе русского этноса. По Всероссийской переписи населения 2002 г. казаки, численностью 140 028 человек, были выделены в качестве отдельной этнической группы русских[77].

7. Этнонимичные группы южно-русского населения, сформировавшиеся на основе ранних переселенцев в этот регион[78].

Талага́и **(*тала́ги*)** – название, применявшееся для обозначения части воронежских однодворцев. Его происхождение объясняется по-разному. По одной из гипотез оно связано с характером населения и выводится из диалектного слова, означающего «лентяй», «шатун», «тунеядец», «болван», «неуч», «невежа». Другие объяснения происхождения этого прозвища: от «талакать» – «картаво говорить», «талала» – «картавый, дурно говорящий», «гаять» – «говорить». Есть точка зрения, производящая это прозвище от наименования мордовской женской верхней рубахи «талагай» с широкими рукавами, брыжами и

[77] Научная литература, в том числе и этнографического характера, посвященная казачеству, огромна, из наиболее общих работ укажем на следующие: *Аверин И. А., Аверьянов Ю. Г., Воробьев А. В., Лазарев А. В.* Казачество: Библиогр. указатель / Материалы к серии «Народы и культура». М., 1995; *Сагнаева С. К.* Казаки // Народы России: Энциклопедия. С. 169–174; *Казин Х.* Казачьи войска. СПб., 1912; *Галушко Ю.* Казачьи войска России. М., 1993; *Очерки* традиционных культур казачеств России // Под общ. ред. Н. И. Бондаря. Москва; Краснодар, 2002. Т. 1; 2005. Т. 2; *Мухин А., Прибыловский В.* Казачье движение в России и странах ближнего зарубежья (1988–1994): В 2 т. М., 1994.

[78] Еще раз надо подчеркнуть, что авторы не настаивают на причислении всех этих групп к субэтническому типу.

косыми поликами, которая отличалась от рубах соседних цукан. В антропологическом отношении, по Д. К. Зеленину, талагаи отличались темно-русыми волосами, ростом были выше среднего и плотного телосложения. Иная характеристика была дана им собирательницей народного костюма Л. И. Некрасовой (Яковлевой), работавшей в Воронежской губернии в 1918–1920 гг.: «...низкорослы, белобрысы и вообще внешней красотой не блещут». Соседнее население недолюбливало их за грубоватость в общении[79].

Щекуны́ – однодворческое население смежных уездов Воронежской и Курской губерний, отличавшееся, по мнению окружающих, грубым нравом. Свое название (также *сцакуны*, *щакуны*) получили за особенность речи, поскольку говорили *що* вместо *что*. В Рязанской губернии бытовало равнозначное название для бывших однодворцев – *щокалки*[80].

Индюки* (*индюхи*)**, также ***алая кровь – прозвище, данное однодворцам соседними помещичьими крестьянами в Болховском уезде Орловской губернии за то, что те кичились своим, как они утверждали, дворянским происхождением, и поэтому считали любую работу предпочтительнее услужения[81].

Галма́ны – это название применялось к группам жителей Воронежской, Тульской и Тамбовской губерний и представляло собой ироничную кличку, означающую «бранные», «бестолковые»[82].

Цука́ны объединяли собой разные по происхождению группы. Наиболее многочисленная из них проживала в Воронежской губернии в бассейне р. Хворостань (Воронежский и Коротоякский уезды), другие локализовались в Орловской, Курской и Саратовской губерниях. Их предки переселялись на юг с 60-х годов XVIII в. из различных мест в качестве помещичьих и монастырских крестьян. Они отличались от остального русского населения, но также имели внутренние различия культурного, а иногда и антропологического характера, обусловленные исходными районами колонизации. Так, воронежские цуканы формировались за счет переселения жителей, проживавших к югу и юго-западу от Москвы (Московская, Тульская, Калужская и Смоленская губернии). Д. К. Зеленин отмечал, что от соседних однодворцев-талагаев они отличались по внешнему облику – светло-русыми волосами, более высоким ростом, статностью. Но в описании Л. И. Некрасовой цуканы села Трясоруково Воронежс-

---

[79] *Зеленин Д. К.* Талагаи (щекуны) и цуканы. С. 11–12, 15.

[80] Там же. С. 5; *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 40. Приведенное Л. Н. Чижиковой еще одно название щекунов (*малатаи*) и отождествление щекунов с талагаями Д. К. Зелениным, что явствует из названия его статьи, ставит вопрос о возможной идентификации этих групп.

[81] *Зеленин Д. К.* Талагаи (щекуны) и цуканы. С. 8.

[82] *Русские* // Народы и культуры. С. 112.

кой губернии выглядят по-иному: «Народ высокий, стройный, широкоплечий, преимущественно очень смуглые брюнеты. В посадке головы, в разрезе длинных миндалевидных глаз есть что-то южное, египетское». Кроме традиционного земледелия у них значительное развитие получили промыслы. Отдельные группы цуканов могли иметь собственные названия, например саратовских цуканов Аткарского уезда, переселенцев из Пензенской губернии, происходящих из мещеры, именовали *рычи*, цуканов Тверской и Владимирской губерний – также *цвякалами* и *цвякунами*.

Объединяли цуканов особенности традиционной культуры и говора: «цоканье» – замена *ч* на *ц* (*целовек*) или, наоборот, «чоканье» – произнесение *ч* вместо *ц* (*черква*). В конфессиональном отношении цуканы были как православной, так и старообрядческой принадлежности[83].

Ягуны́ (***ио́нки***) – жители Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии, которые вместо *он* произносили *ион*. При этом название ягуны служило для обозначения мужчин, а ионки – женщин[84].

Мамо́ны (***мамо́не***) – так назывались потомки ранних переселенцев в заокские территории, иногда считающихся частью саянов, они проживали в бассейне р. Корени в Белгородском уезде, в их традиционной культуре сочетались южно- и северно-русские черты. Они известны здесь с начала XVII в., когда входили в состав дворцовой волости, но могли появиться и ранее[85].

Отметим еще ряд групп южно-русского населения, имевших собственные названия: ***поляне*** Мосальского уезда Калужской губернии, сформировавшиеся из помещичьих и государственных крестьян[86], ***егуны*** – название получили от акающих или якающих говоров, проживали рядом с горюнами, имели украинско-белорусские черты в культуре[87], ***жеки*** и ***зекуны*** – проживали там же, в Дмитровском уезде Курской губернии, назывались так первые за постоянное употребление частицы *же*, а вторые вместо *же* говорили *зе*[88], ***мананки***, жившие в Белевском уезде Тульской губернии и происходившие из монастырских крестьян, в их формировании участвовало русское, украинское и литовское

---

[83] *Зеленин Д. К.* Талагаи (щекуны) и цуканы. С. 14–28; *Некрасова Л. Н.* В те баснословные года (Из странствий за народными костюмами по Воронежской губернии в 1918–1920 гг.) // Мерцалова М. Н. Поэзия народного костюма. М., 1988. С. 210; *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 39–40.

[84] *Зеленин Д. К.* Великорусские говоры... С. 94, 96–97; *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 40; *Ягуны* и их свадебные обычаи // Тамбовские губернские ведомости. 1896. № 2.

[85] *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 39.

[86] *Зеленин Д. К.* Великорусские говоры... С. 224–225.

[87] *Русские* // Народы и культуры. С. 111.

[88] *Зеленин Д. К.* Великорусские говоры ... С. 136.

население[89], ***кагуны*** – группа крестьянского населения Орловской и Воронежской губерний[90].

Проблематично отнесение к субэтносам группы профессионального происхождения, связанных с бурлацким промыслом, – ***ягу́тки*** (***ягуны́***), проживавшие в XIX – начале XX вв. в Череповецком, Белозерском и Кирилловском уездах Новгородской губернии и названные так по особенностям говора, в частности из-за произношения *яго* вместо *его* и *кагоканья* (*каго*), и ***гага́ры*** в Малмыжском уезде Вятской губернии[91]. Есть данные, что *ягутками* жители Мещерского края называли население, проживавшее к югу от них в районе г. Касимова[92].

Существует проблема относительно принадлежности к субэтническим двух видов названий групп крестьянских переселенцев в заокские районы XVII–XVIII вв. монастырской или помещичьей принадлежности.

К первому виду относятся названия жителей монастырских селений, территориально объединяемых названиями, оканчивающихся на *-щина* – Монастырщина, Богословщина и Гамаюнщина. ***Монасты́рщиной*** называлось несколько селений Перемышльского уезда Калужской губернии, принадлежавших основанным здесь в XV–XVI вв. монастырям. ***Богосло́вщина*** – ряд сел Михайловского уезда Рязанской губернии, которыми некогда владел местный Богословский монастырь. Название ***Гамаю́нщина*** относилось к 17 селениям Калужского и Перемышльского уездов Калужской губернии, для ее жителей были характерны внутренние браки, общие хозяйственные интересы, особенности материальной культуры[93].

Согласно историко-лингвистическим исследованиям, топонимы с формантом *-щина* обозначали историко-территориальные названия групп селений, очерчивающих прежние феодальные владения или иные общности заселения. В силу природных и хозяйственных отличий их жители вели «замкнутую жизнь с особым отпечатком местного типа», имея природные, хозяйственные и другие отличия[94]. В связи с этим можно отметить, что в XIV–XVI вв. в северо-двинских землях выделялась «Ростовщина» – территория,

---

[89] Там же. С. 284–285, 287; *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 37.

[90] *Русские* // Народы и культуры. С. 112.

[91] Там же. С. 110. Конечно, обращает на себя внимание наличие, кроме ягунов-бурлаков Новгородчины, ягунов (ионков) Воронежской губернии и егунов, соседствующих с горюнами. Случайное ли это совпадение названий или данные группы объединяло общее происхождение, должно стать предметом специального исследования.

[92] *Куфтин Б. А.* Материальная культура русской Мещеры. С. 11.

[93] *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 40–41.

[94] *Никонов В. А.* Введение в топонимику. М., 1965. С. 50–51, 73–74.

заселенная в результате «низовской» колонизации, в отличие от колонизации новгородской[95], и этнокультурная специфика жителей ее не вызывает сомнений.

Второй вид названий групп населения был характерен для крестьян, называемых по фамилиям помещиков, которым они принадлежали[96]. Это ***пушкари́*** – бывшие крестьяне помещиков Мусиных-Пушкиных в Весьегонском уезде Тверской губернии, ***кура́кинские*** – проживавшие в Малоархангельском уезде Орловской губернии в селах князя Куракина, ***сама́ринские*** – в Ливенском уезде Орловской губернии, принадлежавшие помещику Самарину, ***шува́лики*** – крепостные графа Шувалова, проживавшие в подмосковном Верейском уезде, и т. д., в соответствии с фамилиями владельцев. В некоторых случаях отмечаются их культурные отличия от окружающего населения, например для шуваликов были характерны южно-русские черты, в других, как, в частности, для пушкарей, какие-либо особенности не отмечались[97]. Кроме того, для групп крестьян, принадлежавших отдельным помещикам, применялись названия на *-щина*, такие как Репнинщина, Голицынщина[98].

Наконец, встает вопрос о принадлежности – к субэтносам или этнографическим группам – русского населения Сибири. Как известно, оно формировалось двумя потоками. Первый представляли собой переселенцы конца XVI–XVII вв. из северных уездов Европейской России, соответственно принесшие в Сибирь основные черты культуры северно-русского населения. Второй поток шел во второй половине XIX – начале XX вв. из центральных и южных губерний Европейской России. Отношения между представителями двух переселенческих волн не отличались дружелюбностью, тем более, что первопришельцы были зачастую раскольниками, а новоприбывшие – «никонианами». Выражались такие отношения в обидных прозвищах, которыми они награждали друг друга: «лапотниками» называли переселенцев второй волны, «чалдонами» – русских, которые обосновались здесь издавна. Появляются и «серьезные» названия этих двух групп русского населения: в Западной и Восточной Сибири потомков первопоселенцев стали называть ***старожилами***, а недавно прибывших – ***новоселами***, иногда использовались и другие названия – ***сиби-***

---

[95] *Русские* // Народы и культуры. С. 109.

[96] Эти названия зафиксированы не только в южнорусском регионе.

[97] *Русские* // Народы и культуры. С. 110, 112; *Чижикова Л. Н.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 40–41; *Шангина И. И.* Комплектование коллекций по традиционной культуре локальных групп русских в Государственном музее этнографии народов СССР (1920-е гг.) // Субэтносы СССР. С. 5–6.

[98] *Русские* // Народы и культуры. С. 112. Впрочем, у Д. К. Зеленина Репнинщина определяется как «Репринщина» (см.: *Зеленин Д. К.* Великорусские говоры... С. 242–243), что, возможно, объясняется искажением в огласовке.

ряки и ***россейские***, в некоторых случаях применительно к переселенцам второй волны – ***хохлы***[99]. С одной стороны, наличие названий этих групп заставляет определять их как субэтносы, с другой – в отечественной этнографии традиция относить старожилов и новоселов к субэтносам не сложилась, обычно констатируется связь традиционной культуры первых с особенностями северно-русской этнографической группы, а вторых – в основном с переходной и южной.

В структуре любого народа этнографические группы и субэтносы представляют собой динамическую систему, когда одни из них исчезают, а другие появляются. Что касается русского этноса, то со второй половины XIX в. в связи с усилением внутренних миграций, развитием средств массовой информации начинается нивелировка различий между ними, еще более интенсивно данные процессы происходили в советское время. Поэтому некоторые из достаточно крупных субэтносов русских, насчитывающих еще в начале XX в. в своем составе десятки тысяч человек, к настоящему времени прекратили свое существование.

Однако с конца XX в. можно наблюдать обратную тенденцию, выражающуюся в стремлении представителей ряда субэтносов к регенерации. Так, добились включения в список этнических общностей России, составленный по результатам переписи населения 2002 г., казаки, поморы и камчадалы, хотя непонятно почему (вопреки предложению Института этнологии и антропологии РАН) в него не были включены кержаки, колымчане, семейские и другие ныне существующие субэтнические группы русских.

На этом фоне не случайны, видимо, попытки «сконструировать» общности субэтнического типа. Одну из них предпринял в конце 1990-х годов краевед Мышкинского района Ярославской области С. Н. Темняткин. Он развернул активную пропагандистскую деятельность за признание населения, проживающего в бассейне местной реки Кадки (его численность примерно 2 тыс. человек), особой группой русского этноса под названием *кацкари*. Им и его последователями утверждается, что от окружающего русского населения они отличаются специфическим говором и особенностями традиционной культуры. Наименование группы дано по центру округи – Кацкому стану (известен с XVI в.). Благодаря деятельности С. Н. Темняткина в дер. Марты-

---

[99] *Русские* // Народы и культуры. С. 114–115; *Липинская В. А.* Старожилы и переселенцы // Русские на Алтае XVII – начала XX века. М., 1996; *Люцидарская А. А.* Старожилы Сибири: Историко-этнографические очерки. XVII–XVIII вв. Новосибирск, 1992; *Вахтин Н. Б., Головко Е. В., Швайтцер П.* Русские старожилы Сибири...; *Новоселова А. А.* Сибирские «хохлы»: к вопросу об этнической принадлежности // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы Междунар. науч.-практ. конференции. Вып. 5. Барнаул, 2003. С. 27–28.

ново (современный центр округи) был создан этнографический музей кацкого быта, существует фольклорный театр кацкарей, с целью признания реального субэтнического своеобразия этой группы издается газета «Кацкая летопись»[100].

Такого рода тенденции вполне закономерны. Придание особого статуса так называемым малочисленным группам, в том числе и субэтнического типа, приводит к стремлению их представителей конституироваться, поскольку официальное признание позволяет надеяться на получение тех или иных привилегий и сопряженных с ними выгод морального и материального характера.

[100] *Баранова В.* Кацкий язык: конструирование идентичности в локальном сообществе // Этнографъ. 2005. № 4. С. 35–43; *Викторова К. В.* Поморы и кацкари: формирование ло-кальной и этнической идентичности у двух групп русскоязычного населения современной России // Полевая этнография: Материалы Междунар. науч. конференции / Под ред. В. А. Козьмина. СПб., 2004. С. 92–96.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (*Козьмин В. А.*) 5

Часть I. Р. Ф. ИТС – УЧЕНЫЙ, УЧИТЕЛЬ, КОЛЛЕГА

Козьмин В. А., Верняев И. И., Новожилов А. Г. (СПбГУ). Научно-организационная и педагогическая деятельность Р. Ф. Итса 8
Решетов А. М. (МАЭ РАН). Рудольф Фердинандович Итс как синолог 29
Алексеенко Е. А. (МАЭ РАН). Первый Туруханский аргиш Рудольфа Итса (1958 г.) 43
Савинов Д. Г. (СПбГУ). Рудольф Фердинандович Итс и кафедра этнографии ЛГУ (до 1984 г.) 53
Фролов Э. Д. Рано прерванная дружба: памяти Рудольфа Фердинандовича Итса 63
Маретина С. А., Гохман И. И., Иванова Е. В. Воспоминания о Рудольфе Фердинандовиче Итсе 66

Часть II. СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МАЛЫХ ЭТНИЧЕСКИХ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ГРУПП

Маретина С. А. (МАЭ РАН). Пути хозяйственной адаптации бывших изолятов 77
Белков П. Л. (МАЭ РАН). Понятие «малые группы» и объект исследования этнографии 88
Бондарь Н. И. (Краснодарский гос. ун-т). Малые этнические группы: к проблеме понятия и типологии 96
Савинов Д. Г. (СПбГУ). Этническое окружение страны енисейских кыргызов 110
Спеваковский А. Б. Айны в конце XX – начале XXI вв. 123

Иванова Е. В. (МАЭ РАН). Обряды жизненного цикла хмонгов (по данным полевых исследований конца XX в.) 130
Зимина Т. А., Краснодембская Н. Г. (МАЭ РАН). Ведды (судьба автохтонного населения Шри Ланки к началу XXI в.) 138
Мазурина В. Н. (ГМИР). Об этноконфессиональных особенностях одного из малых народов Непала (тхару) 146
Соболева Е. С. Тимор Лоросае: проблемы этнокультурного развития в 2000-е годы 149
Пич К. (Оксфордский университет), *Котин И. Ю.* (МАЭ РАН). Этноконфессиональные группы южно-азиатского происхождения в трех городах Англии 159
Попов В. А. (МАЭ РАН). Ашантийцы: этнос, субэтнос или суперэтнос? (к проблеме уровней этнического самосознания) 165
Емельяненко Т. Г. (РЭМ). Некоторые черты этнического самосознания бухарских евреев: автостереотипы 173
Дмитриев С. В. (РЭМ). Туркмены Карсской области в русской литературе конца XIX – начала XX вв. и собрании Российского этнографического музея 182
Карпов Ю. Ю. (МАЭ РАН). О самоидентификации малых народов Западного Дагестана в начале XXI в. 191
Дмитриев В. А. (РЭМ). Горские евреи — часть регионального пейзажа Кавказа 202
Семенов И. В. (СПбГУ). Этноистория локального сообщества (по материалам статистики и полевым исследованиям на полуострове Канин) 215
Киселев С. Б. (СПбГУ). Современное социально-экономическое положение кочевого населения западной части полуострова Канин 230
Чистяков А. Ю. (СПбГУ). Трансформации этнического самосознания ижоры и води 242
Логинов К. К. (Петрозаводский ИЯЛИ). Этнолокальные группы Карелии 256
Баранова О. Г. (РЭМ). Монастырские ремесла Русского Севера 269
Новожилов А. Г., Хрущев С. А. (СПбГУ). Анализ динамики демографических параметров этнолокальной группы (население Печорского района Псковской области во второй половине XX – начале XXI вв.) 280
Бузин В. С., Егоров С. Б. (СПбГУ). Субэтносы русских: проблемы выделения и классификации 308

Научное издание

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Выпуск 3

Малые этнические и этнографические группы

Ответственный редактор *В. А. Козьмин*

Редактор *Э. А. Горелик*
Художественный редактор *В. А. Падалко*
Верстка *И. К. Ивановой*

Подписано в печать с оригинал-макета заказчика 08.07.2008.
Формат 70×90 1/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 22,25 + вкл 0,25.
Тираж 300 экз. Заказ № 342

Издательство «Новая Альтернативная Полиграфия».
199034, СанктПетербург, 2я линия В.О., д. 5, лит. А, пом. 9Н.

Отпечатано в ООО «Новая Альтернативная Полиграфия».
199034, СанктПетербург, 2я линия В.О., д. 5, лит. А, пом. 9Н.

Для заметок

Для заметок

ISSN 1812-3325 Малые этнические и этнографические группы. 2008.
(Историческая этнография. Вып. 3). 1-356