

Этнографическое Бозрение


НАУКА
— 1727 —

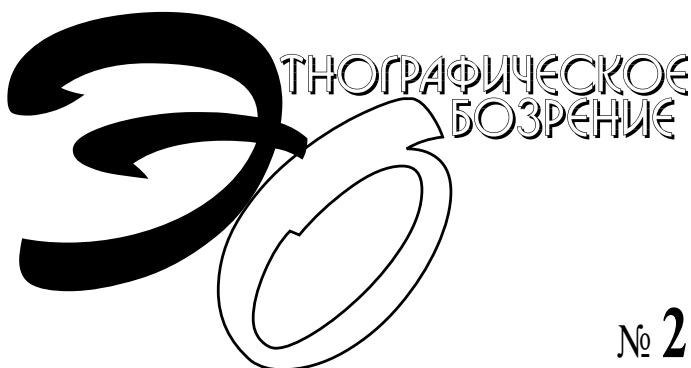
№ 2



2024



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



№ 2

МАРТ–АПРЕЛЬ 2024

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

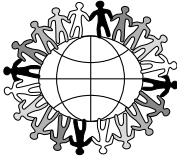
Ю.Е. Березкин (Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург), **В. Вате** (CNRS, Франция),
Д.Н. Замятин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), **Н.М. Лебедева** (ВШЭ, Москва),
М. Могильнер (Ун-т шт. Иллинойс, США), **В.И. Мукомель** (Ин-т социологии РАН, Москва),
Б. Петрик (EHESS, Франция), **И.Ф. Попова** (Ин-т восточных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

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

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

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

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



ETNOGRAFIČESKOE OBOZRENIÉ

№ 2

MARCH–APRIL 2024

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

EDITORIAL BOARD

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

ADVISORY BOARD

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

Irina Kucherova Editorial Office Manager

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

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

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ • 2024 • № 2

Специальная тема номера: Отечественная этнография и мировая наука в XX в.: контакты, влияния и противостояния (отв. ред. — С.С. Алымов)

<i>И.В. Кузнецов.</i> “Диалог” российской антропологии с (пост/анти)боасовской.	5
<i>А.В. Тютюрский.</i> Параллели в развитии концепций “культурных ареалов” и “хозяйственно-технических ареалов” в 1920–1930-е годы.	25
<i>Д.В. Верховцев.</i> Этническая история и <i>ethnohistory</i> : внешние сходства и внутренние отличия	46
<i>С.С. Петряшин.</i> Советская музейная этнография на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук: реставрация и консервация дисциплинарного наследия под “взглядом” Запада	68
<i>С.С. Алымов.</i> Как Москва не стала мировым центром марксистской антропологии: историк Л.В. Данилова, теоретические дискуссии 1960-х годов и международные контакты советских ученых]	89

Визуальная антропология и традиционное искусство

<i>А.А. Матусовский.</i> Пещера с наскальными рисунками в Серро-Аси (Колумбия, Ваупес) — жилище Хозяина животных и малый объект древней наскальной живописи	111
<i>Е.В. Головнева.</i> Образы Камчатки в визуальном архиве этнографа Елизаветы Орловой	133

Возвращаясь к напечатанному

<i>М.В. Тендрякова.</i> Факторы риска саморазрушающего поведения в контексте культурных трансформаций	151
---	-----

Статьи и материалы

<i>Ю.В. Бучатская.</i> Немецкие разговоры о полевой этнографии: взгляд из российской традиции.	169
<i>Ли Илэй, Н.Л. Пушкарева.</i> Правовые аспекты семейной жизни китайнок в первой половине XX в.: эрозия патриархальности, последствия модернизации	190
<i>Г.В. Любимова.</i> Почитаемое место в сельском ландшафте: Чье наследие? К истории святого ключа на Алтае	206
<i>Э.А. Сагдиева.</i> Реципрокность и патрон-клиентизм как формы института сетевой взаимопомощи в селах Республики Татарстан	229

Special Theme of the Issue: Domestic Ethnography and International Scholarship in the 20th Century: Contacts, Influences, and Confrontations (guest editor *S.S. Alymov*)

<i>Kuznetsov, I.V.</i> A “Dialogue” between Russian and (Post/Anti)Boasian Anthropologies [“Dialog” rossiiskoi antropologii s (post/anti)boasovskoi]	5
<i>Tutorskiy, A.V.</i> Parallels between the Development of the Culture-Area Concept and “Economic and Technical Areas” in the 1920s–1930s [Paralleli v razvitií kontseptsii “kul’turnykh arealov” i “khoziaistvenno-tekhnicheskikh arealov” v 1920–1930-e gody].	25
<i>Verhovtsev, D.V.</i> Ethnohistory and Etnicheskaya Istoriya: Outer Similarities and Inner Differences [Etnicheskaya istoriya i ethnohistory: vneshnie skhodstva i vnutrennie otlichii]	46
<i>Petriashin, S.S.</i> Soviet Museum Ethnography at the VII International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences: Restoration and Conservation of Disciplinary Heritage under the “Gaze” of the West [Sovetskaya muzeinaya etnografiya na VII Mezhdunarodnom kongresse antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk: restavratsiya i konservatsiya distsiplinarnogo naslediya pod “vzgliadom” Zapada]	68
<i>Alymov, S.S.</i> How Moscow Did Not Become a World Center of Marxist Anthropology: Historian L.V. Danilova, Theoretical Discussions of the 1960s, and International Contacts of Soviet Scholars [Kak Moskva ne stala mirovym tsentrom marksistskoi antropologii: istorik L.V. Danilova, teoreticheskie diskussii 1960-kh godov i mezhdunarodnye kontakty sovetских uchenykh]	89

Visual Anthropology and Folk Art

<i>Matusovskiy, A.A.</i> A Cave with Rock Paintings in Cerro Ací (Colombia, Vaupes) as the Dwelling of the Master of Animals and Object of Ancient Rock Art [Peshchera s naskal’nymi risunkami v Serro-Asi (Kolumbiya, Vaupes) – zhilishche Khoziaina zhivotnykh i maliy ob’ekt drevnei naskal’noi zhivopisi].	111
<i>Golovneva, E.V.</i> Images of Kamchatka in the Visual Archive of the Ethnographer Elizaveta Orlova [Obrazy Kamchatki v vizual’nom arkhive etnografa Elizavety Orlovoy]	133

Revisiting the Published

<i>Tendryakova, M.V.</i> Risk Factors of Self-Destructive Behaviors in the Context of Cultural Transformations [Faktory riska samorazrushaiushchego povedeniya v kontekste kul’turnykh transformatsii]	151
--	-----

Research Articles

<i>Butschatskaya, J.V.</i> German Conversations about Field Ethnography: A View from the Russian Tradition [Nemetskie razgovory o polevoi etnografii: vzgliad iz rossiiskoi traditsii].	169
<i>Li, Y.L., and N.L. Pushkareva.</i> Aspects of Rights of the Family Life of Chinese Women in the First Half of the 20th Century: Erosion of Patriarchy, Consequences of Modernization [Pravovye aspekty semeinoi zhizni kitaianok v pervoi polovine XX v.: eroziya patriarkhal’nosti, posledstviya modernizatsii].	190
<i>Liubimova, G.V.</i> A Revered Place in the Rural Landscape: Whose Heritage? On the History of the Holy Spring in Altai [Pochitaemoe mesto v sel’skom landshafte: Ch’io nasledie? K istorii sviatogo kliucha na Altai].	206
<i>Sagdieva, E.A.</i> Reciprocity and Patron-Clientelism as Forms of an Institution of Mutual Assistance Network in Villages of the Republic of Tatarstan [Retsiproknost’ i patron–klientizm kak formy instituta setevoi vzaimopomoshchi v selakh Respubliki Tatarstan]	229

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ЭТНОГРАФИЯ И МИРОВАЯ НАУКА В XX в.:

КОНТАКТЫ, ВЛИЯНИЯ И ПРОТИВОСТОЯНИЯ

(отв. ред. — С. С. Алымов)

“Диалог” российской антропологии с (пост/анти)боасовской

И. В. Кузнецов

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

Ключевые слова

Боас, история антропологии, советская этнография, презентизм и историзм, парадигма, эволюция

Аннотация

В статье затрагивается проблема самоощущения отечественных ученых в долгом, нескончаемом диалоге с американской антропологией (АА). В фокусе исследования — фигура Ф. Боаса, отца-основателя АА, как известно, поддерживавшего интенсивные контакты со многими яркими российскими учеными (Л. Я. Штернбергом, В. Г. Богоразом, Ю. П. Аверкиевой и проч.). Благодаря Ф. Боасу они получали свои степени и должности, приобретали вес в научном мире. Но в боасовском влиянии на российскую антропологию много парадоксального. В. Г. Богораз, теснее всего связанный лично с Ф. Боасом и воспринявший его полевую методику, тем не менее очень мало на него ссылался в своих трудах. Ю. П. Аверкиева же, множество раз цитировавшая “папу Франца”, так и осталась практически незатронутой его интеллектуальным влиянием. В современной российской истории антропологии растет желание поучаствовать в “дележе” боасовского наследия вместе с признанными американскими коллегами (Д. Стокингом, Р. Дарнелл и др.). Однако генеалогию профессиональных связей российских и американских антропологов нелегко выстроить. Взаимное родство проявляется иногда в самых неожиданных точках (антропологической лингвистике, физической антропологии), а напрашивающиеся параллели часто объясняются “сходным образом мыслей”.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-18-00241]

Статья поступила 09.01.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 18.01.2024

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

Кузнецов И. В. “Диалог” российской антропологии с (пост/анти)боасовской // Этнографическое обозрение. 2024. № 2. С. 5–25. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020018> EDN: CLRDZB

Kuznetsov, I. V. 2024. “Dialog” rossiiskoi antropologii s (post/anti)boasovskoi [A “Dialogue” between Russian and (Post/Anti)Boasian Anthropologies]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 5–25. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020018> EDN: CLRDZB

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

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Несмотря на изолированность в постреволюционное время российской/советской этнографии/этнологии, судьбы многих ее представителей оказались переплетены с американской антропологией причудливее, чем в других европейских школах и традициях (исключая немецкоязычную). В годы подготовки, работы и опубликования материалов Джесуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции российско-американские антропологические связи значительно интенсифицировались. Основными акторами выступали с одной стороны Ф. Боас, К. Уисслер, Б. Лауфер и сотрудники Американского музея естественной истории (АМЕИ), с другой — директор МАЭ (Кунсткамеры) В.В. Радлов и знаменитая “этно-тройка” — Л.Я. Штернберг, В.Г. Богораз, В.И. Иохельсон.

Проблема боасовского влияния

Начну с того, что Л.Я. Штернберг, В.Г. Богораз и В.И. Иохельсон в своих работах демонстрируют примерно тот же “филогенез в онтогенезе”, что и боасовцы.

В юности Л.Я. Штернберг увлекался чтением “индейских” романов Ф. Купера и других авторов — так же, как Р. Лоуи и А.Л. Крёбер, но не Ф. Боас. Зато позднее, находясь в поле, он, в точности как Ф. Боас, штудировал И. Канта. Л.Я. Штернберг, В.И. Иохельсон и даже В.В. Радлов переписывались с Ф. Боасом по-немецки (тот же старался отвечать им по-английски), и только легко овладевавший языками В.Г. Богораз писал на английском. Однако, впервые принимая у себя на квартире В.Г. Богораз и В.И. Иохельсона, Ф. Боас нашел их “так сильно отличающимися” и “необычайно чудными”, а его жена Мари (из немецкой католической семьи) вообще невзлюбила за то, что засиживались дотемна, и ничем нельзя было заниматься, “пока русские не уйдут”. Впечатления о русских антропологах сохранила переписка Ф. Боаса (FB) и М. Боас (MB) с Софи Боас (SB) — матерью Франца Боаса (BFP: FB/SB 03.06.1900, MB/SB 03.23.1900; *Cole* 1999: 197). Такая настороженность вполне объяснима: “этно-тройка” представляла то идишговорящее революционно настроенное поколение (в боасовском окружении к нему относились Э. Сепир, П. Радин и А. Гольденвейзер), которое, заповнив Нижний Ист-Сайд, угрожало превратить в трущобы соседние более уважаемые районы Нью-Йорка, где осели немцы и немецкоговорящие евреи побогаче.

После советизации, в “красное десятилетие”, заработали программы академических обменов при активной протекции В.Г. Богораз и Ф. Боаса (сам он, несмотря на многочисленные заверения, воздержался от посещения России/СССР). Тогда в Советский Союз смогли приехать для проведения исследований боасовский сотрудник и информант А. Финни, защитивший в Ленинграде кандидатскую диссертацию, студенты и докторанты А.Л. Крёбера (Э. Гоник, Е.А. Голомшток, Р. Бартон) и Э. Сепира (А. Хадсон, Э. Бэкон) (*Кан* 2007: 218–219; *Кузнецов* 2020: 55–60, 64–65). С советской стороны после окончания Ленинградского университета на два года в США была командирована Наркомпросом РСФСР Ю.П. Аверкиева для стажировки в женском Барнард-колледже; она прошла музейную практику в АМЕИ и приняла участие в последней экспедиции престарелого уже Боаса на о-в Ванкувер к кваквашакам (*Кузнецов* 2018). После возвращения Ю.П. Аверкиевой в качестве очередного кандидата для стажиров-

ки в США В.Г. Богораз рассматривал Л.А. Надежину-Крынкину — но к этому времени программа была уже свернута (см.: СПбФ АРАН).

В эпоху “железного занавеса” и холодной войны сообщество антропологов США (причем все четыре основные области: культурную антропологию, физическую антропологию, археологию и лингвистику) пополнили, на этот раз в результате “вынужденного обмена”, эмигрировавшие в 1920-е годы Ф.Г. Добржанский, В.И. Иохельсон, И.А. Лопатин, Н.Н. Мартинович и М.И. Ростовцев, в 1930-е годы — И. Липшиц (Джон Мурра), в 1940-е годы — Л. Блэк, И. Копытофф, Р. Якобсон и Н.Н. Поппе, в постбоасовское время — С.А. Кан, Н.Н. Садомская, Вяч.Вс. Иванов, А.А. Знаменский, И.И. Крупник, А.М. Лесков, М.Г. Рабинович, С.А. Ушакин, А.М. Хазанов, А.В. Юрчак и т.д. Но к “русскому зарубежью” в американской антропологии в полной мере относятся также выходцы из иммигрантских семей, в том числе и те, кого вывезли еще детьми: В. и К. Минделлеффы, Т. Проскурякова, М. Титиев, Ф. Друкер, С. Тэкс, Д. Шимкин. Отдельно выделяю боасовцев: А. Гольденвейзера, П. Радина, Б. Мишкина, М. Сводеша и О. Льюиса (Лефковица).

Тем не менее непросто вычертить общую для российских и американских антропологов профессиональную генеалогию. Поразительны некоторые переклички и параллели. Так, благодаря Л.Я. Штернбергу и В.Г. Богоразу институционализация этнографии в России проходила именно на географическом факультете — даже внешнедисциплинарные связи поначалу были такими же, что и в ранней карьере Ф. Боаса, стартовавшего в качестве физика и географа на Баффиновой Земле и редактора по разделу “география” в нью-йоркском журнале *Science*. Совершенно точно можно сказать, что боасовские методы полевой работы, воспринятые в ходе Джесуповской экспедиции “этно-тройкой”, по крайней мере В.Г. Богоразом и В.И. Иохельсоном, были переданы целому поколению первых советских сибиреведов — этнографов, лингвистов, археологов и физических антропологов (Krupnik 1998; Вахтин 2005).

Профессора, привыкшие в ссылке к лишениям, фанатично требовали от своих студентов самоотверженно следовать принципам стационарной этнографической работы (ср. богоразовское: “Претендовать на удобство или даже гигиену этнограф, во время полевой работы, не имеет права” [Гаген-Торн 1971: 140]). Но самому Боасу довелось работать в значительно более комфортных условиях (подчас с умывальником и теплой постелью [см.: Rohner 1969]), поскольку дистанция между образом жизни среднего класса и коренного населения в Северной Америке была куда меньше, чем в СССР. Лучшее свидетельство тому оставил нез-перс А. Финни, проводивший полевые исследования среди алтайцев, показавшихся ему “более отсталыми (more retarded), чем американские индейцы” (BPP: Phinney/FB 06.07.1934). Простое копирование американского опыта привело к трагедии: первая экспедиция на п-ов Ямал (1928–1929) закончилась гибелью ее начальника Н.А. Котовщиковой (Пика 1989: 100–102).

Вплоть до начала холодной войны в Ленинграде еще ощущалась тесная взаимосвязь четырех субдисциплин — этнологии (культурной антропологии), (физической) антропологии, археологии и антропологической лингвистики, в чем выражалось понимание объекта антропологии, хоть и не изобретенное Францем Боасом, но в целом присущее его времени. Тогда как в Москве ориентировались на так наз. анучинскую триаду — проведение комплексных археолого-этногра-

фо-антропологических исследований, не подразумевавших такого внимания к языкам. На московском совещании этнографов двух столиц в 1929 г. в ходе дискуссии столкнулись обе традиции — это наглядно продемонстрировало всю разницу между ними: Г.Н. Прокофьев (штернбергско-богоразовский студент) настаивал на обязательном для этнографа использовании в поле языка изучаемого народа, тогда как подход профессионального московского лингвиста-кавказоведа Н.Ф. Яковлева, требовавшего от коллег хотя бы поверхностных лингвистических знаний, выглядел более реалистичным (*Арзютов и др.* 2014: 315–323). К слову, как теперь стало известно, сам Боас обходился в своей работе лишь английским и жаргоном чинук (*Drucker* 1970: 705–706). Разумеется, обе позиции (и Г.Н. Прокофьева, и Н.Ф. Яковлева) в основном уже позабыты, и ныне практически невозможно встретить этнографа, лингвиста или археолога, одинаково хорошо ориентирующегося в соседних областях.

В боасовском влиянии на российских коллег много парадоксального. В.Г. Богораз, вероятно, сильнее всего ему подверженный, тем не менее очень редко ссылался в своих трудах непосредственно на работы американского антрополога, по всей видимости, опасаясь обвинений со стороны большевистской молодежи в несовременности и даже контрреволюционности. А на работе Ю.П. Аверкиевой, дольше других поддерживавшей трогательную переписку с “папой Францем” и множество раз его цитировавшей, интеллектуальное воздействие Ф. Боаса практически не отразилось. Изломы биографии и личные трагедии исследовательницы привели к тому, что она отказалась от боасовских методики и оптики и не использовала большую часть собственного полевого материала, собранного в Алерт-Бэй и Форт-Руперте.

Сюрпризом является то, что в российской науке удерживались (а отчасти и сегодня сохраняются) отдельные концепции и методы, позаимствованные у Исторической школы. Боас, убежденный противник классификаций, не принял европейского сравнительно-исторического языкознания, выступая против жесткого увязывания языка и этничности, преувеличения роли расового фактора и не видя ценности в построении генеалогической классификации языков (*Boas* 1929: 1, 6–7). Как и в других дисциплинарных областях, прежде всего в физической антропологии, ему важно было подчеркнуть значение не происхождения языка, а воздействия среды на его развитие (историю). Тем не менее проблема группировки американских индейских языковых семей завораживала его учеников и учеников его учеников, существенно усовершенствовавших инструментарий работы с бесписьменными “экзотическими” языками. Лексико-статистический метод (глоттохронологию), предложенный в свое время М. Сводешем, до сих пор разрабатывает московская школа компаративистики, которая в России стоит ближе всего к тому, что можно было бы назвать лингвистической антропологией. А в самое последнее время была даже осуществлена попытка оживить старую, еще боасовскую идею лингвистической относительности — так наз. гипотезу Сепира–Уорфа (*Бородай* 2020).

Напротив, все глубинные идеи и методологические принципы Боаса (релятивизм, исторический партикуляризм) по мере проникновения в отечественную антропологию перебивались конфликтующими с ними схемами и идеологемами. Так, в исследованиях этногенеза народов СССР с легкостью была принята теоретическая возможность автономного от этнических идентичностей развития языков и, в частности, концепция языкового сдвига (*language shift*), осно-

ванная на допущении, что при смене языка коллектив его носителей рассматривается как примордиальная сущность. Несомненно, из благих намерений такое упрощение подпитывалось требованиями максимально разводить язык, культуру и “расовый тип”, за которыми маячил редуccionистски понятый “Ум первобытного человека”. Между тем, как показывают наблюдения за судьбами миноритарных языков, вместе с их исчезновением качественно меняются соответствующие этнические единицы. Еще М. Сводеш подметил, что “[ч]асто смена языка сопровождается трансформацией самой общины” (Сводеш 2012: 41): в ногу с демографической децимацией идут этнорасовая миксация и “схлопывание” внутренней организации (клановой, дуально-экзогамной, конфедеративной, племенной и проч.), тогда как ревитализация может носить сетевой (медийный) характер.

В физической антропологии Ф. Боас противодействовал наступлению естественнонаучной реакции, и одним из его оппонентов здесь выступал директор АМЕИ Г.Ф. Осборн — эволюционист и крупнейший палеонтолог своего времени. Воодушевившись фактом изгнания Боаса из руководящего органа Американской антропологической ассоциации, Г.Ф. Осборн организовал антисемитскую возню вокруг его личности. Он стыдил антрополога за “его недостаток признательности мистеру Джесупу и его нежелание сделать что-либо в благодарность за удивительную услугу, которую тот ему оказал” (Hyatt 1990: 132). В 1918 г. Г.Ф. Осборн, М. Грант и Ч. Дэйвенпорт организовали в Нью-Йорке Гальтоновское общество, в задачу которого входило изучать “расовую антропологию”. Общество быстро превратилось, по словам Д. Стокинга, “в мозг научного расизма” со стороны психологов и биологов (Stocking 1968: 289). В России же продолжали высоко чтить научные заслуги Г.Ф. Осборна, не замечая его общественных взглядов и позиции в вопросе о расе. В 1923 г. он был даже удостоен звания члена-корреспондента АН СССР (отделение физико-математических наук, разряд биологических наук).

А вот деятельность другого крупного биолога (генетика) и евгеника Ф.Г. Добржанского осталась практически незамеченной советскими этнографами. После эмиграции, влившись в коллектив Колумбийского университета, Ф.Г. Добржанский тесно сблизился с либерально мыслящей профессурой, объединенной в университетскую Федерацию за демократию и интеллектуальную свободу, лидером которой стал Боас (Adams 1994: 206). Объектом критики Ф.Г. Добржанского, наряду с прочим, стала поднимающаяся волна ламаркизма в Советском Союзе (лысенковщина). Ф.Г. Добржанский, стоящий на релятивистских позициях, внес решающий вклад (наряду с Э. Монтанью) в деконструкцию концепта расы. Он считал, что эволюцию человека нельзя понимать ни как чисто биологический процесс, ни как просто культурную историю. Ф.Г. Добржанский под “расами” понимал группы популяций, различающихся частотностью определенных генов. Поэтому — писал он — число рас и границы между ними во многом произвольны, но главное — расы изначально признаются полиморфными, и генетические вариации внутри рас сильнее, чем на их границах. Получается, что разнообразие человечества запрограммировано биологически, и лучшая стратегия максимизации выгоды от такой ситуации — предоставить всем людским сообществам равенство возможностей (Dobzhansky 1973). Увы, идеи Ф.Г. Добржанского в России имели гораздо меньший резонанс, чем на Западе.

Марксизм или эволюция?

Камнем преткновения для распространения боасовского влияния на советскую антропологию, по всей вероятности, стала не столько чуждая теория или языковой барьер, сколько способ организации науки, совершенно иной и по большому счету неожиданный для представителей других школ. Прежде я уже обращал внимание на особую связь российских ученых с государством (см.: *Дарнелл и др.* 2023: 133–134). Ясно, что стиль управления и в дореволюционное время, и особенно в советский период, до мелочей чиновничье-бюрократический, сулил исследователям ряд бонусов, включая финансовую подпитку и опору в виде институтов Академии наук и национальных НИИ. С одной стороны, государственная поддержка положительно сказывалась на темпах развития науки и ее географии, с другой — выливалась в контролирование направлений научных поисков, а в случае с социальными науками — в подчинение их текущим политическим нуждам. Все это в совокупности и определило гибридную сущность российской (советской) этнографии и полученного ею знания. В итоге не всегда можно отделить результаты реальных научных исследований от чисто идеологических наслоений, не требующих никакой верификации.

Представляется, что, вопреки расхожему мнению, марксизм не полностью “захватил” науку в СССР. Так, Т.Д. Соловей, специально анализировавшая антропологию постреволюционного времени, еще больше domesticiрованную государством в ходе “коренного перелома”, глубоко сомневается, что в этот период реально имела место “смена научных парадигм” (*Соловей* 2001: 119). После пересборки, предпринятой радикальными теоретиками типа В.Б. Аптекаря и Н.М. Маторина (у археологов еще С.Н. Быковского и Ф.В. Кипарисова), на археолого-этнографических совещаниях в Ленинграде археологию лишь переименовали в историю материальной культуры да провозгласили делимитацию границ между этнографией и историей. Можно спорить о том, насколько советский компромисс между диахронией и синхронией удачен. Со временем за вводными историческими очерками к монографиям, вроде бы, действительно стало все больше проглядывать статичное описание культур. Одно несомненно: в лучших работах, признанных классическими, авторы, поставленные перед необходимостью реконструировать предшествующие стадии развития обществ, не подтверждаемые в поле, обратились к историческим источникам. Этим не занимались ни исследователи до Боаса, ни он сам. В постбоасовское время упущение постаралась восполнить “этноистория”. В частности, К. Ричардс обнаружила, что уже в первой половине XVII в. поселения гуронов и ирокезов вряд ли являлись последовательно матрилокальными (*Richards* 1967: 55–56). Если бы такой анализ был осуществлен вовремя, то теорию Л.Г. Моргана никто не воспринимал бы всерьез.

Советские этнографы надолго уверовали в универсальность матриклана и историчность *Mutterrecht*, в существование кровнородственной и пуналуальной семей и проч., и все их основные идеи, выкованные “пролетарски” в полемике с буржуазной наукой, так или иначе упирались в теорию Л.Г. Моргана — либо прямо, либо опосредованно через работы классиков марксизма. Симптоматично выглядит то, как к концепции группового брака пришел Л.Я. Штернберг (“русский Бастиан”): будучи в ссылке на Сахалине, он прочитал “Происхождение семьи, частной собственности и государства” Ф. Энгельса, откуда и узнал

о моргановском открытии; затем он “обнаружил” соответствующий институт у нивхов среди других “пережитков” их якобы родового строя (Кан 2023: 90–91). В этом смысле эволюционный бэкграунд советской этнографии был предreshен революционными биографиями ее основателей. Но в персональном деле Л.Я. Штернберга имелся еще один пункт, неожиданно сближающий его с адвокатом из штата Нью-Йорк. В свое время Р. Лоуи заметил, что, если бы Л.Г. Морган проводил свои исследования не у ирокезов-сенека, а, например, у эскимосов или пайют, у которых отсутствовала материнско-родовая организация, “общие его воззрения могли быть другими” (Lowie 1937: 55). Это правда, но кланы являлись неотъемлемой частью социальной жизни валлийцев Морганов и без всяких ирокезов. Точно так же, как вера в происхождение еврейских общин от различных “колен Израиля” была неопровержимой реальностью для воспитанного на Торе Л.Я. Штернберга.

В 1920–1930-е годы в археологии, этнографии и марристском языкознании *nurture* возобладало над *nature*. Сменяющие друг друга археологические культуры трактовались как стадийные перевоплощения одной предковой культуры точно так же, как лингвистические семьи объявлялись стадиями непрерывного глоттогонического процесса. Настаивать на генетических различиях предположительно мигрировавшей и автохтонной популяций стало на языке партийных идеологов эквивалентно расизму и фашизму. Культурные, или, выражаясь современно, этнические общности, начали восприниматься как весьма пластичные, подверженные влиянию среды, особенно экономической, что очень похоже на конструктивизм наших дней. В более широкой перспективе, однако, с учетом лысенковщины в биологии, это означало возврат от Дарвина к Ламарку, к “бихевиористской теории биологической эволюции”. По Д. Стокингу, аналогичный период был пройден и американской антропологией, но раньше, в 1890–1915 гг., примеры чему – учение Д.У. Пауэлла о кооперации как факторе эволюции и теория рекапитуляции умственного развития С. Холла (Stocking 1968: 234, *passim*). Результаты (нео)ламаркизма амбивалентны: в СССР они знаменовали победу государства над рядом наук и наступление новой схоластики, в США не только стимулировали евгенические поиски, но и выбивали основание из-под старого плантационного расизма.

Во всем же остальном доля марксизма, востребованная российской антропологией того времени, сводилась к крайней форме однолинейной эволюции, не терпящей в своих схемах ни моногенеза, ни диффузии. Марксистского анализа было явно недостаточно даже в знаменитом классовом подходе. Чаще всего отечественные исследователи, исключая, возможно, Ю.П. Аверкиеву, которая пыталась обогатить теорию классовообразования примерами рабства с Северо-западного побережья (Аверкиева 1961), ограничивались простой констатацией до-классового или классового состояния изучаемых обществ.

Но в 1960-е годы наметился “этноповорот”, в сущности, отступление от главного завоевания “героического” периода – антирасизма, в арсенале средств которого значилась борьба с так наз. национальными предрассудками (“Советская этнография <...> в какой-то момент восприняла как научную идею этноса и сделала существенный вклад в становление и расцвет местных национализмов” [Соколовский 2014: 158]). “Этносисты” (Э. Геллнер) начали повсюду теснить “примитивистов”. Любопытно, однако, что этнографы-американисты, в отличие, например, от кавказоведов, вплоть до последнего времени редко прибега-

ли к этнической номенклатуре. Комбинации “тлинкитский этнос” или “этнос сиу” режут слух в сравнении со ставшими уже избитыми “грузинским этносом” и “этнотами Северного Кавказа”.

Итак, научная повестка вполне в духе XIX в. оказалась чересчур долгоиграющей. Антисоветски настроенный Д. Шимкин в список официальных теорий, препятствующих “свободному развитию антропологии в СССР”, включал под № 1 “интерпретацию современной социальной организации в терминах пережитков различных эволюционных стадий Моргана” (*Shimkin* 1949: 622). Еще более хлестко выразился крупнейший историк российской науки, славист А. Вучинич: «Коротко, советская этнологическая теория <...> суть сочетание эволюционизма XIX в. и советского “патриотизма”» (*Vucinic* 1953: 110). Но даже антропологу Л. Крэйдеру — марксисту, сочувствовавшему СССР, было очевидно, что советская наука все еще отражала общие тренды европейской антропологии XIX — начала XX в. Наглядный пример — книга М.О. Косвена о первобытной культуре (*Косвен* 1957), имевшая “общую организацию и физический вид работ XIX в. на ту же тему, таких как тайлоровские” (*Krader* 1959: 155, 168–169). Дискуссия среди московских и ленинградских этнографов о материнском роде — одна из косвенных тем — растянулась аж до 1970-х годов (см.: *Семенов* 1970; др.).

В то же время в советской науке представление о степени взаимосвязанности отдельных культурных элементов оставалось примерно таким же, как в XIX в., поэтому отечественная антропология дольше и отчетливее сохраняла допарадигмальное состояние, если за переход в новое качество принимать научное открытие культуры, как это делает Д. Стокинг (*Stocking* 1992: 342–361). Вклад, пусть и запоздалый, в разработку теории культуры — в самую антропологическую из теорий, смогла внести лишь чуть более свободная от партийного контроля национальная провинция: в конце 1960-х годов — Тарту, подаривший оригинальное лотмановское учение о семиосфере (*Лотман* 2010), а в начале 1980-х годов — Ереван, где уайтовской “культурологии”, т.е. опять-таки однолинейной эволюции, была привита концепция “культуры жизнеобеспечения” (*Маркарян и др.* 1983), основывающаяся, по признанию С.А. Арутюнова (устное сообщение), на культурной экологии Дж. Стюарда — ученика Р. Лоуи и А.Л. Крёбера.

Международное влияние этнографов из СССР, исповадовавших марксизм, ничтожно, если вообще когда-либо наблюдалось. В американских университетских кампусах до сих сохраняется популярность идей европейских марксистов (А. Грамши, Д. Лукача и др.) и русских немарксистских теоретиков (В.Я. Проппа, А.В. Чаянова, Л.С. Выготского). Как отмечал М. Харкин, марксистское учение оставило наименьший след именно там, где российские антропологи проводили свои полевые исследования и имеют собственные разработки (*Harkin* 1996: 8). Это при том, что, по крайней мере с 1960-х годов, отечественные ученые участвовали во многих значимых дискуссиях на темы, связанные с этими регионами, и труды их, прежде всего Ю.П. Аверкиевой, печатались на английском языке (см.: *Averkieva* 1966; др.).

В 1960-е — начале 1980-х годов на Западе как минимум трижды предпринимались масштабные попытки познакомить англоязычную аудиторию с переводами наиболее показательных советских работ по марксистской антропологии: в 1962 г. — появление журнала С. Данна *Soviet Anthropology and Archeology* (сегодня это *Anthropology & Archaeology of Eurasia*, который издает М. Балзер); в 1974 г. —

выход двухтомной хрестоматии под редакцией С. и Э. Даннов, в которую были включены статьи и большие фрагменты из произведений 20 советских ученых — от Л.Я. Штернберга до Г.Г. Стратановича (*Dunn S., Dunn E.* 1974); и, наконец, в 1980 г. — когда увидела свет геллнеровская “Советская и западная антропология” (“Soviet and Western Anthropology”), куда вошли тексты ряда советских этнографов — не только Ю.П. Аверкиевой, но еще и Ю.И. Семенова, А.И. Першица, Ю.В. Бромлея, Л.М. Дробижевой, И.С. Кона, В.Н. Басилова, С.А. Арутюнова и В.И. Козлова (*Gellner* 1980). И что? Близкие марксизму российские и американские антропологи, двигавшиеся навстречу друг другу, неизменно проходили мимо, как в абсурдистской беккетовской постановке. В сборник С. Даймонда “К марксистской антропологии” (*Diamond* 1979: 201–214) позвали Ю.В. Бромлея как главу советской “школы”, чтобы еще раз удостовериться, что ее представители пишут про первобытное общество ровно так, как ждут от них критики. Да марксистка Э. Ликок один раз сослалась на Ю.П. Аверкиеву в обзоре “Марксизм и антропология” (*Leacock* 1982: 265).

В 2020 г. в Институте русских и восточноевропейских исследований (REEI) Университета Индианы в Блумингтоне мне представилась возможность присутствовать на семинаре Б. Натанса из Пенсильванского университета. В небольшой классной комнате для “русских мероприятий” разговор шел в основном о большевистском решении национального вопроса. Участники демонстрировали виртуозное владение материалом, зная все то, чему учили нас на “истории КПСС” и “научном коммунизме” в советских вузах, и разбираясь в тонкостях различных “изводов” марксизма (ленинского, сталинского, бухаринского и проч.). На мероприятии собралось 15–20 академических “сектантов”, несмотря на то что в REEI традиционно в почете советология, что именитый гость — прекрасный специалист по русской истории и истории евреев, а с институтом аффилировано не менее полусотни историков, политологов, филологов и антропологов, что здесь реализуется специальная “еврейская программа” и — самое главное — в Индиане среди студентов и другой молодежи сотни, если не тысячи “леваков”. Все это наводит на мысль, что и в сегодняшней Америке, а не только в бывшем СССР — “стране победившего социализма”, под марксизмом понимается не столько научная теория, сколько что-то еще, определенно выходящее за стены академических аудиторий.

“Миф-история” советской этнографии

Во время Второй мировой войны контакты антропологов СССР с их коллегами из США, в том числе просоветски настроенными, практически полностью приостановились и возобновились лишь в хрущевскую оттепель. Советские этнографы, лишенные возможности поехать на Запад и увидеть все своими глазами, десятилетиями знакомились с достижениями зарубежных коллег через библиотечные коллекции, к тому же жестко лимитированные. Из-за эффекта узкого горлышка слабая осведомленность отечественной науки о том, что происходит в антропологии за океаном, приобрела хронические черты.

В мае 1932 г. Ю.П. Аверкиева (JA) задала Ф. Боасу (FB) наивный, но по-комсомольски нахальный вопрос: “Читала <...> Ваши книги, основные работы Крёбера и Лоуи. Меня просили сделать доклад о ведущих американских антропологах, и я выбрала Вас, потом Крёбера и Лоуи. Хотелось бы знать Ваше мнение, пра-

вильно ли выбраны последние двое?” (BPP: JA/FB 05.04.1932) Ее доклад вскоре опубликовала “Советская этнография”. Так складывался советский “миф-история” (Д. Стокинг) антропологии. Действительно, в тексте начинающей исследовательницы говорилось: “Крупнейшими представителями американской этнографии являются Боас, Кробер и Лоуи”. Два имени Ю.П. Аверкиева выделила особо: “Лесли Уайт, говорящий о закономерности нашей революции, Бернард Стерн, ставший на защиту Моргана” (Аверкиева 1932: 101). Фраза, призванная расставить все точки над и в идеологических распрях, достойна стать мемом: “...грубая метафизика дел прикрывается стыдливым агностицизмом слов, это и есть выражение высшей классовой мудрости буржуазной науки” (Там же: 101)! Видно, что автор начинающий, а редакция журнала излишне мягка в своих требованиях к нему: Музей Филда назван “Чикагским полевым музеем”, арапахо причислены к “племенам Калифорнии”. Вывод о том, что “индейцы Юго-Востока, Северо-Востока, плато и реки Мекензи изучены очень слабо” американскими специалистами, объясним только неинформированностью Ю.П. Аверкиевой! Ее искренне удивляло, как это Ф. Боас мог заключать, что “у целого ряда племен отцовская семья предшествовала роду вообще” (Там же: 99), а боасовцы из-за их антиэволюционизма заработали у нее ярлык “диффузионисты”.

В итоговой книге Ю.П. Аверкиевой “История теоретической мысли в американской этнографии” — единственном за весь советский период значительном исследовании по истории американской антропологии (так получилось, что первая и последняя работы исследовательницы посвящены одной и той же теме) — многие детали были прорисованы, а откровенные несуразности устранены. Сохранился, однако, исходный дуализм, к идейно близким ученым Ю.П. Аверкиева добавила представителей добоасовской американской этнологии: Д. Бринтона, ранних сотрудников Бюро американской этнологии, Ф.У. Патнэма и др., назвав их образно “учениками Моргана” (Аверкиева 1979: 46). (Если у Л.Г. Моргана и были настоящие ученики, то всего один — А. Бандельер.) Все это поколение представлялось автору более “прогрессивным”. При этом Ю.П. Аверкиева весьма причудливо прочертила генеалогические линии:

Не обоснованна <...> характеристика Бринтона в книге Стокинга как “догматика однолинейного эволюционизма”. Вернее видеть в нем предшественника культурного релятивизма. В целом можно считать, что историко-философские взгляды Бринтона отразили начало перехода американской этнографической мысли от историзма эволюционной школы к антиисторизму “исторической школы” (Там же: 57).

Кроме курьезного “Лесли Агньюс Уайт” (Там же: 198) (в действительности — Лесли Элвин), в текст затесалась еще одна неточность, но с далеко идущими последствиями. В стремлении добавить важности вкладу почти забытых на тот момент вашингтонцев Ю.П. Аверкиева попробовала обосновать их приоритет в открытии “культурных ареалов”. Будто бы настоящим автором концепции являлся О.Т. Мэйсон, он якобы сотрудничал с К. Уисслером и А.Л. Крёбером в АМЕИ и повлиял на них: «[П]оследние, к сожалению, не отдали должного признания Мэсону как пионеру в разработке концепции “культурного ареала”» (Там же: 60). Но О.Т. Мэйсон никогда там не работал... Трудно сказать, что заставило Ю.П. Аверкиеву сделать столь ошибочный вывод, возможно, ее сбilo с толку

то, что О.Т. Мэйсон окончил Колумбийский колледж (*Hough* 1908: 661). Но так в прежние времена назывался столичный Университет Джорджа Вашингтона, не имеющий ничего общего с нью-йоркским Колумбийским университетом, действительно тесно связанным с АМЕИ.

К сожалению, не подкрепленное фактами утверждение может оказаться вирусным: тот же сюжет о О.Т. Мэйсоне как уисслеровском “предшественнике по работе в Музее естественной истории (Нью-Йорк)” повторяет Л.С. Клейн (*Клейн* 2014: 325). Однако дело даже не в этом, а, так сказать, в способе наведения связей, “открытом” исследовательницей. И сейчас еще можно видеть, как российские историки науки в своих изысканиях достаточно произвольно устанавливают причинно-следственные отношения между интересующими их теориями и событиями, подменяя “контекст” “аналогиями”, “процесс” “последовательностью” и в итоге историзм как метод — презентизмом.

В 1963 г. в Америке ФБР было проведено расследование в отношении связей Марвина К. Оплера с компартией (*Price* 2004: 198–199). Ровно в тот же год в Москве был издан сборник “Современная американская этнография”, сигнализирувавший начало выхода советской науки из глубокого подполья (*Аверкиева, Ефимов* 1963). В книге этот исследователь упомянут дважды: Ю.П. Аверкиевой как “Марвин Оплер” — “ученик и коллега Л. Уайта” (Там же: 95), и В.М. Бахтой как “М.К. Оплер” — ученый, статьи которого довольно часто появлялись тогда в англоязычных психологических и психиатрических журналах (Там же: 214). “Этнография в подобного рода работах, — сетовал В.М. Бахта, — если она там вообще имеется, буквально задавлена искусственными и надуманными схемами, созданными на базе наиболее модных в современной буржуазной науке психологических теорий” (Там же: 214). Вряд ли В.М. Бахта осознавал, что затрагивает авторитет настолько “прогрессивного” американского антрополога. Гораздо больше внимания авторы советского сборника уделили другому Оплеру — Моррису (родному брату Марвина), который зачем-то “выискивал”, в частности у Л. Уайта, марксистские идеи, для чего проштудировал Н.И. Бухарина, Г.В. Плеханова и других. Классовое чутье и на этот раз не подвело Ю.П. Аверкиеву, заметившую: “...Моррис Оплер переходит в прямое наступление, обвиняя своих критиков в марксизме, что в современных условиях аналогично обвинению в антиамериканской деятельности” (Там же: 96).

Кстати, через пятилетие сходную оценку деятельности Морриса Оплера выскажет М. Харрис (*Harris* 1968: 639). Советские ученые не могли заглянуть за “железный занавес”, чтобы узнать всю подноготную неординарного поведения антрополога, брат которого пострадал как коммунист. От них ускользнуло и то, что студентом Л. Уайта был Моррис (а не Марвин) Оплер, что кошка пробежала между учителем и учеником достаточно давно, что Моррис сам чуть не попал под аналогичное дознание Комиссии по расследованию неамериканской деятельности и дабы отмежеваться от Марвина вступил в прокси-войну, обрушившись на ученицу Л. Уайта Б. Меггерс, тоже “красную” (*Price* 2003) и что в ответ Л. Уайт применил другое, не менее летальное оружие — патриотизм и антисемитизм. Вот печально известная характеристика боасовцев, данная Л. Уайтом, признаваемым в СССР прогрессивным ученым:

Позвольте нам другой взгляд на Школу Боаса, маленькую, компактную группу ученых, которые собрались вокруг этого лидера. Самые ранние

родились в основном за границей или были детьми иммигрантов. <...> Школа по определению имеет склонность быть закрытым обществом или группой. Крёбер рассказывает, как Джордж Эй. Дорси, прирожденный американец-нееврей и защитившийся в Гарварде, пробовал получить вход в эту избранную группу, но был отброшен <...>. Кларк Уисслер, также прирожденный американец-нееврей, являлся студентом Боаса <...>. Хотя многие работы Уисслера (например, его исследования черноногих) были подобны работам о племенах Великих равнин Лоуи, Крёбера и Спайера, он так никогда и не стал членом Школы. Устная традиция в американской антропологии настаивает на том, что столкновение личностей и темпераментов Боаса и Линтона послужило причиной того, что последний покинул Колумбию и переехал в Гарвард. <...> Боас игнорировал или недостаточно признавал американскую антропологию до 1900 года, несмотря на тот факт, что, по моему мнению, антропология была единственной наукой в девятнадцатом веке, в которой Соединенные Штаты были равны Европе, а я считаю, что и превосходили ее (White 1966: 26–28).

К сожалению, почти невозможно оценить, насколько образы советской этнографии искажены в представлениях по ту сторону океана. Хотя, учитывая то, как советскую действительность воспринимали американские антропологи “красного десятилетия”, ясно, что массу фантастического можно найти и там. Прежде всего, трудно сопоставима имеющаяся с обеих сторон литература. В Америке существуют чрезвычайно глубокие исследования А. Вучинича, посвященные развитию российской науки вообще, в том числе ее центральной институции — Академии наук, есть также нескольких обзоров состояния послевоенной советской этнографии, как, например, уже упоминавшиеся публикации Д. Шимкина и Л. Крэйдера. Но в США вообще не было опубликовано специальных больших работ, подобных аверкиевской “Истории теоретической мысли в американской этнографии”, в которых наряду с анализом этнографии в СССР предпринимались бы попытки описания профессиональной генеалогии на российских материалах — от основателей дисциплины до исследователей наших дней. Несовпадение форматов может быть неслучайным. Из-за более строгого соблюдения границ “научного” в США “устные истории” не могли подняться (или поднимались редко) “наверх” — в публикации выверенного, конвенционального знания. А. Вучинич иронизирует по поводу науковедческих построений советских этнографов, в особенности легкомысленного использования ими лейбла “школа”, даже если преимущество “учитель—ученик” совсем не очевидна (Vucinic 1953: 110). В таком случае, вполне возможно, отечественная антропология в глазах американских коллег выглядит действительно “мифологичнее”.

В начавшийся было диалог с российской стороны вовлеклась совсем незначительная группа специалистов, и сегодня можно сказать, что этот диалог не оказал заметного эффекта на широкую русскоязычную аудиторию. Как удалось установить М. Тэкс-Чолдин, специализирующейся на истории цензуры в России и СССР, номера журналов, публиковавших материалы советско-американских дискуссий, неизменно помещались у нас в специальные хранилища. Дело дошло до того, что сами дискуссанты просили вернуть им их авторские экземпляры. Например В.Р. Кабо с этой целью письменно обращался к заведующему

спецхрана БАН, соглашаясь даже, чтобы запрещенные страницы попросту вырвали. В его случае, по всей вероятности, номер был изъят из-за статьи Э. Геллнера (“The Soviet and the Savage”) (Gellner 1975: 595–617) с длинным хвостом комментариев, как и полагалось в *Current Anthropology* (далее – *CA*) – журнале, который и задумывался С. Тэксом для свободного обмена мнениями между антропологами различных стран и субдисциплин.

По признанию М. Тэкс-Чолдин, дочери С. Тэкса, отца расстроило, что все его планы наладить подписку журнала среди советских коллег потерпели неудачу. Дальнейшее изучение ситуации с распространением *CA* в СССР позволило определить, что за 1970–1985 гг. у подписчиков (индивидуальных и институтов) были изъяты как минимум еще 13 номеров (Tax Choldin 1996: 130). Похоже, что цензоров и всех, кто за ними стоял, как и в прежние годы, настораживал сам факт нежелательных контактов советских граждан с границей. В черном списке оказались выпуски с публикациями Ю.В. Бромлея и О.И. Шкаратана об общем и особенном в историческом, этнографическом и социологическом исследованиях, С.А. Токарева, участвовавшего в обсуждении леви-стросовской методики, Л.А. Абрамяна – о символической теории Д. Шнайдера и т.д. Под запрет попадали номера *CA* со статьями как западных ученых, если в них затрагивались чуть более чувствительные темы, например состояние советской социологии, так и некоторых авторов из СССР (хотя отечественные исследователи публиковались в *CA* достаточно редко).

В дискуссии, посвященной 100-летию выхода “Древнего общества” Л.Г. Морган, вероятно, из тактических соображений, советские этнографы не участвовали вместе со всеми (Р. Макариусом, Э. Личем, Мор. Оплером, Д. Шнайдером и др. – всего 20 человек), но зато там же, ниже, был помещен “официальный ответ” А.И. Першица. Из свободного доступа был исключен в том числе самый представительный с точки зрения перспектив международного сотрудничества номер, содержащий одновременно заметку боннца Р. Шотта “Еще о Марксе и Моргане” и критические замечания на различные публиковавшиеся в *CA* материалы В.И. Гуляева, С.Я. Серова, Б.В. Андрианова, Я.В. Чеснова, А.М. Хазанова и М.С. Великановой.

Забавно выглядела реакция И.Р. Григулевича и Е.А. Веселкина на провокационную, антиколониалистки заостренную статью С. Чилунгу: точка зрения этого автора “вполне понятна советским ученым”, но зачем же противопоставлять угнетенным чернокожим всех белых без разбору! Вызывает недоумение, писали рецензенты, когда С. Чилунгу утверждает, что “встретился с проявлениями этноцентризма не только в английской и американской, но и в советской науке”. Они напомнили, что среди “западных ученых” были и те, – К. Маркс, Ф. Энгельс, Л.Г. Морган и Н.Н. Миклухо-Маклай – кто осуждал колонизаторов.

Рассуждая о последствиях всех этих ограничений, необходимо остановиться еще на одной дискуссии в *CA*, произошедшей уже в постперестроечном 1998 г. В ней В.А. Тишков охарактеризовал российско-американский диалог как “неравный”, имея в виду, что антропология США в силу своего доминирования в мире выступает с позиции превосходства по отношению к бывшим советским этнографам и расценивает СССР преимущественно как новое поле (“бывший Советский Союз – многообещающий антропологический Эль-Дорадо” [Tishkov et al. 1998: 3]). Статья В.А. Тишкова также содержала намек на то, что многие американские коллеги плохо понимают национальную специфику, с которой

сталкиваются, с чем отчасти можно согласиться. Эти утверждения парировали участвовавшие в обсуждении С.А. Кан, А.М. Хазанов, И.И. Крупник и Л. Плотников (“бывший Второй мир принимает положение Третьего мира” [Ibid: 10]). К высказанному тогда можно было бы добавить следующее: если это и неравный диалог, то первостепенную причину неравенства нужно искать не в предвзятости той стороны, а в последствиях роковой закрытости этой, что повторилось спустя десятилетия, когда оптимизм 1990-х годов улетучился.

В сравнении с многочисленными “внутренними”, вполне зрелыми и плодотворными историями отечественной антропологии представленная попытка вписать ее развитие в более широкий внешний контекст выглядит, вероятно, несовершенной. Остается без ответа вопрос об обратном российском влиянии на (пост)боасовскую повестку, если, конечно же, придерживаться оптики, заданной первой частью статьи, т.е. обращать внимание на “ризомы” (Р. Дарнелл) взаимности, а не просто на аналогичные концепты, теории и проч. Очевидно, что даже советская этнография, отчетливо противопоставленная западной идеологически, вовсе не находилась в безвоздушном пространстве, как очевидно и то, что все крупное, значимое, что в ней происходило, нельзя свести лишь к заимствованиям.

Примечания

¹ Kwakwaka'wakw, т.е. “говорящие на [яз.] кваквала”; устар. квакиутль.

² Сам он предрекал неизбежное разбегание всех четырех областей антропологии (Боас 2002: 95), что в конце концов и произойдет в той или иной мере не только в СССР, но и в США.

³ Не в последнюю очередь благодаря дочери Ф.Г. Добржанского — антропологу Софии Добржанской-Ко, вышедшей замуж за крупного майяниста М. Ко. Американская антропология узнала о прорыве в дешифровке письменности майя, осуществленном невыездным сотрудником МАЭ Ю.В. Кнорозовым, именно благодаря Софии (она перевела книгу Ю.В. Кнорозова на английский язык).

⁴ Последнее снова возвращает нас к проблеме влияния боасовской антропологии на российскую, тем более если принимать во внимание подмеченный еще Э. Эванс-Причардом разрыв между теорией Л. Уайта и его полевой этнографией (Эванс-Причард 2003: 250), добавим, остающейся, по-прежнему, вполне боасовской.

⁵ Эти статьи были опубликованы в следующих номерах журнала *Current Anthropology* соответственно: 1972. Vol. 13. P. 569–574; 1975. Vol. 16. P. 207–226; 1980. Vol. 21. P. 255–256.

⁶ См.: *Current Anthropology*. 1977. Vol. 18. P. 709–729, 731–735.

⁷ См.: *Current Anthropology*. 1976. Vol. 17. P. 731–734, 742–744, 756, 756–757, 758–759.

⁸ См.: *Current Anthropology*. 1976. Vol. 17. P. 734–738.

Источники и материалы

СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук. Ф. 250. Оп. 4. Д. 237.

BFP — Boas Family Papers. American Philosophical Society (Archive).

BPP — Boas Professional Papers. American Philosophical Society (Archive).

Научная литература

Аверкиева Ю.П. Современная американская этнография // Советская этнография. 1932. № 2. С. 97–102.

- Аверкиева Ю.П.* Разложение родовой общины и формирование раннеклассовых отношений в обществе индейцев северо-западного побережья Северной Америки. М.: АН СССР, 1961.
- Аверкиева Ю.П.* История теоретической мысли в американской этнографии. М.: Наука, 1979.
- Аверкиева Ю.П., Ефимов А.В.* (ред.) Современная американская этнография. Теоретические направления и тенденции. М.: Изд-во АН СССР, 1963.
- Арзютов Д.В., Алымов С.С., Андерсон Д.* (ред.) От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2014.
- Боас Ф.* История антропологии // Этнографическое обозрение. 2002. № 6. С. 86–96.
- Бородай С.Ю.* Язык и познание: введение в пострелятивизм. М.: Садра; ЯСК, 2020.
- Вахтин Н.Б.* Тихоокеанская экспедиция Джесупа и ее русские участники // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 241–274.
- Гаген-Торн Н.И.* Ленинградская этнографическая школа в двадцатые годы (у истоков советской этнографии) // Советская этнография. 1971. № 2. С. 134–145.
- Дарнелл Р. и др.* Критическая парадигма для истории антропологии: к характеристикам переносимого знания // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 108–182.
- Кан С.* “Мой друг в тупике эмпиризма и скепсиса”: Владимир Богораз, Франц Боас и политический контекст советской этнологии в конце 1920-х – начале 1930-х гг. // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 191–230.
- Кан С.* Лев Штернберг. Этнолог, народник, борец за права евреев / Пер. с англ. А. Глебовской. СПб.: Библиороссика, 2023.
- Клейн Л.С.* История антропологических учений. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2014.
- Косвен М.О.* Очерки истории первобытной культуры. М.: Изд-во АН СССР, 1957.
- Кузнецов И.В.* “Последняя экспедиция” (из истории русско-американского сотрудничества в изучении коренных малочисленных народов) // Этнографическое обозрение. 2018. № 3. С. 53–69.
- Кузнецов И.В.* “Просто молодой турист в нашей стране”: лингвист и антрополог нез-перс Арчи Финни // Антропологический форум. 2020. № 47. С. 53–83.
- Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб.: Искусство–СПБ, 2010.
- Маркарян Э.С. и др.* Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этно-культурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983.
- Пика А.И.* Новые материалы к истории первой советской этнографической экспедиции на п-ов Ямал (1928–1929 гг.) // Советская этнография. 1989. № 6. С. 100–108.
- Сводеш М.* Социологические заметки о языках, выходящих из употребления // Социолингвистика и социология языка. Хрестоматия / Отв. ред. Н.Б. Бахтин. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2012. С. 29–42.
- Семенов Ю.И.* Проблема перехода от материнского рода к отцовскому (опыт теоретического анализа) // Советская этнография. 1970. № 5. С. 57–71.
- Соколовский С.В.* Гуманитарная научная дисциплина: ремесло, языковая игра,

- форма жизни или манера письма? // Антропологический форум. 2014. № 19. С. 155–160.
- Соловей Т.Д.* “Коренной перелом” в отечественной этнографии (дискуссия о предмете этнологической науки: конец 1920-х – начало 1930-х годов) // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 101–121.
- Эванс-Причард Э.* История антропологической мысли / Пер. с англ. А.Л. Елфимова. М.: Восточная литература, 2003.
- Adams M.* (ed.) *The Evolution of Theodosius Dobzhansky: Essays on His Life and Thought in Russia and America.* Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Averkieva J.* *Slavery among the Indians of North America* / Transl. G.R. Eliot. Victoria: Victoria College, 1966.
- Boas F.* *Classification of American Indian Languages* // *Language*. 1929. Vol. 5. No. 1. P. 1–7.
- Cole D.* *Franz Boas: The Early Years, 1858–1906.* Seattle: University of Washington Press, 1999.
- Diamond S.* (ed.) *Toward a Marxist Anthropology: Problems and Perspectives* / Ed. S. Diamond. N.Y.: Mouton Publishers, 1979.
- Dobzhansky T.* *Genetic Diversity and Human Equality.* N.Y.: Basic Books, 1973.
- Drucker P.* *Boas in the Field. A Review of: The Ethnography of Franz Boas: Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast from 1886 to 1931* / Ed. R. Rohner. Chicago, 1969 // *Science*. 1970. Vol. 168. No. 3932. P. 704–706.
- Dunn S., Dunn E.* (eds.) *Introduction to Soviet Ethnography in 2 vols.* / Eds. S. Dunn, E. Dunn. Berkeley: Highgate Road, 1974.
- Gellner E.* *The Soviet and the Savage* // *Current Anthropology*. 1975. Vol. 16. No. 4. P. 595–617.
- Gellner E.* (ed.) *Soviet and Western Anthropology* / Ed. E. Gellner. L.: Duckworth, 1980.
- Harkin M.* *Past Presence: Conceptions of History in Northwest Coast Studies* // *Arctic Anthropology*. 1996. Vol. 33. No. 2. P. 1–15.
- Harris M.* *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture.* N.Y.: Th.Y. Crowell Co., 1968.
- Hough W.* *Otis Tuffon Mason* // *American Anthropologist*. 1908. Vol. 10. No. 4. P. 661–667.
- Hyatt M.* *Franz Boas, Social Activist: The Dynamics of Ethnicity.* N.Y.: Greenwood Press, 1990.
- Krader L.* *Recent Trends in Soviet Anthropology* // *Biennial Review of Anthropology*. 1959. Vol. 1. P. 155–184.
- Krupnik I.* *Jesup Genealogy: Intellectual Partnership and Russian-American Cooperation in Arctic/North Pacific Anthropology. Pt. I, From the Jesup Expedition to the Cold War, 1897–1948* // *Arctic Anthropology*. 1998. Vol. 35. No. 2, No Boundaries: Papers in Honor of J. Vanstone. P. 199–226.
- Leacock E.* *Marxism and Anthropology* // *The Left Academy: Marxist Scholarship on American Campuses* / Eds. B. Ollman, E. Vernoff. N.Y.: McGraw-Hill Book Co., 1982. P. 242–276.
- Lowie R.* *The History of Ethnological Theory.* N.Y.: Holt, Rinehart & Winston, 1937.
- Price D.* *Un-American Anthropological Thought: The Opler-Megggers Exchange* // *Journal of Anthropological Research*. 2003. Vol. 59. No. 2. P. 183–203.
- Price D.* *Threatening Anthropology: McCarthyism and the FBI’s Surveillance of Activist Anthropologists.* Durham: Duke University Press, 2004.

- Richards C.* Huron and Iroquois Residence Patterns 1600–1650 // *Iroquois Culture, History and Prehistory: Proceedings of the 1965 Conference on Iroquois Research* / Ed. E. Tooker. Albany: University of the State of New York, 1967. P. 51–56.
- Rohner R.* (ed.) *The Ethnography of Franz Boas: Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast From 1886 to 1931*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- Shimkin D.* Recent Trends in Soviet Anthropology // *American Anthropologist*. 1949. Vol. 51. No. 4. P. 621–625.
- Stocking G.* *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. N.Y.: Free Press, 1968.
- Stocking G.* *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- Tax Choldin M.* CA and Soviet Censorship: An Interrupted Conversation with My Father // *Current Anthropology*. 1996. Vol. 37. No. 1. P. S129–S130. <https://doi.org/10.1086/204465>
- Tishkov V.A. et al.* U.S. and Russian Anthropology: Unequal Dialogue in a Time of Transition (and Comments and Reply) // *Current Anthropology*. 1998. Vol. 39. No. 1. P. 1–17.
- Vucinich A.* Review of: Potekhin I.I. *Anglo-amerikanskaia etnografiia na sluzhbe imperializma* [Anglo-American Ethnography in the Service of Imperialism]. Moscow, 1951 // *American Anthropologist*. 1953. Vol. 55. No. 1. P. 110.
- White L.* *Social Organization of Ethnological Theory*. Houston: William Marsh Rice University, 1966.

Research Article

Kuznetsov, I.V. A “Dialogue” between Russian and (Post/Anti)Boasian Anthropologies [“Dialog” rossiiskoi antropologii s (post/anti)boasovskoi]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 2, pp. 5–25. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020018> EDN: CLRDZB ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

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

Keywords

Boas, history of anthropology, Soviet ethnography, presentism and history, paradigm, evolution

Abstract

The article touches on the problem of self-perception of domestic scholars in a long on-going dialogue with American anthropology. The focus is on the figure of the latter's founding father, who, as is known, maintained intensive contacts with many prominent Russian scholars (L. Shternberg, W. Bogoras, J. Averkieva, etc.). Thanks to him, they received their positions and degrees, weight in the scientific world. But there is much that is paradoxical in the Boasian influence on Russian anthropology. Bogoras, who was most strongly associated with him personally and adopted Boas's fieldworks methods, nevertheless made little reference to him in his works. On the other hand, Averkieva, who quoted “Papa Franz” many times, practically remained unaffected by his intellectual influence. In the modern Russian history

of anthropology, there is a growing desire to participate in the “sharing” of Boas’s legacy, together with their recognized American colleagues (G. Stocking, R. Darnell, etc.). However, the genealogy of professional connections between Russian and American anthropologists is not easy to construct. Mutual relationship sometimes appears in the most unexpected points (anthropological linguistics, physical anthropology), while parallels are often explained by “similar ways of thinking”.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-18-00241]

References

- Adams, M., ed. 1994. *The Evolution of Theodosius Dobzhansky: Essays on His Life and Thought in Russia and America*. Princeton: Princeton University Press.
- Arziutov, D.V., S.S. Alymov, and D. Anderson, eds. 2014. *Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvy i Leningrada* (5–11 aprelia 1929 g.) [From Classics to Marxism: The Meeting of Moscow and Leningrad Ethnographers (April 5–11, 1929)]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Averkieva, J.P. 1932. Sovremennaia amerikanskaia etnografiia [Contemporary American Ethnography]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 97–102.
- Averkieva, J.P. 1961. *Razlozhenie rodovoi obshchiny i formirovanie ranneklassovykh ot-noshenii v obshchestve indeitsev severo-zapadnogo poberezh'ia Severnoi Ameriki* [The Stratification of the Clan and the Formation of Early Class Relations in the Northwest Coast Indians Society]. Moscow: AN SSSR.
- Averkieva, J. 1966. *Slavery among the Indians of North America*, translated by G.R. Eliot. Victoria: Victoria College.
- Averkieva, J.P. 1979. *Istoriia teoreticheskoi mysli v amerikanskoi etnografii* [History of Theoretical Thought in American Ethnography]. Moscow: Nauka.
- Averkieva, J., and A. Efimov, eds. 1963. *Sovremennaia amerikanskaia etnografiia. Teoreticheskie napravleniia i tendentsii* [Contemporary American Ethnography: Theoretical Trends and Tendencies]. Moscow: AN SSSR.
- Boas, F. 1929. Classification of American Indian Languages. *Language* 5: 1–7.
- Boas, F. 2002. *Istoriia antropologii* [History of Anthropology]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 86–96.
- Borodai, S.Y. 2020. *Yazyk i poznanie: vvedenie v postreliativizm* [Language and Cognition: An Introduction to Post-Relativism]. Moscow: Sadra; YaSK.
- Cole, D. 1999. *Franz Boas: The Early Years, 1858–1906*. Seattle: University of Washington Press.
- Darnell, R., et al. 2023. Kriticheskaia paradigma dlia istorii antropologii: k kharakteristikam perenosimogo znaniia [A Critical Paradigm for the Histories of Anthropology: The Generalization of Transportable Knowledge]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 108–182.
- Diamond, S., ed. 1979. *Toward a Marxist Anthropology: Problems and Perspectives*, edited by S. Diamond. New York: Mouton Publishers.
- Dobzhansky, T. 1973. *Genetic Diversity and Human Equality*. New York: Basic Books.
- Drucker, P. 1970. *Boas in the Field. A Review of The Ethnography of Franz Boas: Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast from 1886 to 1931*, edited by R. Rohner. *Science* 168: 704–706.
- Dunn, S., and E. Dunn, eds. 1974. *Introduction to Soviet Ethnography* in 2 vols., edited by S. Dunn and E. Dunn. Berkeley: Highgate Road.

- Evans-Pritchard, E. 2003. *Istoriia antropologicheskoi mysli* [A History of Anthropological Thought]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Gagen-Torn, N.I. 1971. Leningradskaia etnograficheskaia shkola v dvadtsatye gody (u istokov sovetskoi etnografii) [Leningrad School of Ethnography in the 1920s (At the Origins of Soviet Ethnography)]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 134–145.
- Gellner, E. 1975. The Soviet and the Savage. *Current Anthropology* 16: 595–617.
- Gellner, E., ed. 1980. *Soviet and Western Anthropology*. London: Duckworth.
- Harkin, M. 1996. Past Presence: Conceptions of History in Northwest Coast Studies. *Arctic Anthropology* 33: 1–15.
- Harris, M. 1968. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Th.Y. Crowell Co.
- Hough, W. 1908. Otis Tuffon Mason. *American Anthropologist* 10: 661–667.
- Hyatt, M. 1990. *Franz Boas, Social Activist: The Dynamics of Ethnicity*. New York: Greenwood Press.
- Kan, S. 2007. “Moi drug v tupike empirizma i skepsisa”: Vladimir Bogoraz, Frants Boas i politicheskii kontekst sovetskoi etnologii v kontse 1920-x – nachale 1930-kh gg. [“My Friend is at the Dead End of Empiricism and Skepticism”: Vladimir Bogoraz, Franz Boas, and the Political Context of Soviet Ethnology in the Late 1920s – Early 1930s]. *Antropologicheskii forum* 7: 191–230.
- Kan, S. 2023. *Lev Shternberg: Etnolog, narodnik, borets za prava evreev* [Lev Shternberg: Anthropologist, Russian Socialist, Jewish Activist]. St. Petersburg: Bibliorossika.
- Klein, L.S. 2014. *Istoriia antropologicheskikh uchenii* [History of Anthropological Teachings]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Kosven, M.O. 1957. *Ocherki istorii pervobytnoi kul'tury* [Essays on the History of Primitive Culture]. Moscow: AN SSSR.
- Krader, L. 1959. Recent Trends in Soviet Anthropology. *Biennial Review of Anthropology* 1 (1): 155–184.
- Krupnik, I. 1998. Jesup Genealogy: Intellectual Partnership and Russian-American Cooperation in Arctic/North Pacific Anthropology. Pt. I, From the Jesup Expedition to the Cold War, 1897–1948. *Arctic Anthropology* 35: 199–226.
- Kuznetsov, I.V. 2018. “Posledniaia ekspeditsiia” (iz istorii rusko-amerikanskogo sotrudnichestva v izuchenii korennykh malochislennykh narodov) [The “Last Expedition” (From the History of US-Russian Collaboration in the Study of Indigenous Peoples)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 53–69.
- Kuznetsov, I.V. 2020. “Prosto molodoi turist v nashei strane”: lingvist i antropolog nezpers Archi Finni [“Just A Young Tourist in Our Country”: Archie Phinney, a Nez Perce Linguistic Anthropologist]. *Antropologicheskii forum* 47: 53–83.
- Leacock, E. 1982. Marxism and Anthropology. In *The Left Academy: Marxist Scholarship on American Campuses*, edited by B. Ollman and E. Vernoff, 242–276. New York: McGraw-Hill Book Co.
- Lotman, Y.M. 2010. *Semiosfera* [Semio-Sphere]. St. Petersburg: Iskusstvo–SPB.
- Lowie, R. 1937. *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Markarian, E., et al. 1983. *Kul'tura zhizneobespecheniia i etnos. Opyt etno-kul'turologicheskogo issledovaniia (na materialakh armianskoi sel'skoi kul'tury)* [Life-Sustaining Culture and Ethnos: The Experience of Ethno-Culturological Study (On the Material of Armenian Rural Culture)]. Erevan: AN ArmSSR.
- Pika, A.I. 1989. Novye materialy k istorii pervoi sovetskoi etnograficheskoi ekspeditsii

- na p-ov Yamal (1928–1929 gg.) [New Data on the History of the 1st Soviet Ethnographic Expedition to the Yamal Peninsula (1928–1929)]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 100–108.
- Price, D. 2003. Un-American Anthropological Thought: The Opler-Meggers Exchange. *Journal of Anthropological Research* 59 (2): 183–203.
- Price, D. 2004. *Threatening Anthropology: McCarthyism and the FBI's Surveillance of Activist Anthropologists*. Durham: Duke University Press.
- Richards, C. 1967. Huron and Iroquois Residence Patterns 1600–1650. In *Iroquois Culture, History and Prehistory: Proceedings of the 1965 Conference on Iroquois Research*, edited by E. Tooker, 51–56. Albany: University of the State of New York.
- Rohner, R., ed. 1969. *The Ethnography of Franz Boas: Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast From 1886 to 1931*. Chicago: University of Chicago Press.
- Semenov, Y.I. 1970. Problema perekhoda ot materinskogo roda k ottsovskomu (opyt teoreticheskogo analiza) [The Problem of the Transition from Matrilineal to Patrilineal Clan (A Case of Theoretical Analysis)]. *Sovetskaia etnografiia* 5: 57–71.
- Shimkin, D. 1949. Recent Trends in Soviet Anthropology. *American Anthropologist* 51: 621–625.
- Sokolovskiy, S. 2014. Gumanitarnaia nauchnaia distsiplina: remeslo, yazykovaia igra, forma zhizni ili manera pis'ma? [Humanities: Art, Language Game, Form of Life or Writing Style?]. *Antropologicheskii forum* 19: 155–160.
- Solovei, T.D. 2001. “Korennoi perelom” v otechestvennoi etnografii (diskussii o predmete etnologicheskoi nauki: konets 1920-kh – nachalo 1930-kh godov) [“A Radical Turn” in Our Domestic Ethnography (On the Object of Ethnological Science: Late 1920’s – Early 1930’s)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 101–121.
- Stocking, G. 1968. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press.
- Stocking, G. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Swadesh, M. 2012. Sotsiologicheskie zametki o yazykakh, vykhodiashchikh iz upotrebleniia [Sociologic Notes on Obsolescent Languages]. In *Sotsiolingvistika i sotsiologiia yazyka. Khrestomatiia* [Sociolinguistics and Sociology of Language, a Reader], edited by N.B. Bakhtin, 29–42. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta.
- Tax Choldin, M. 1996. CA and Soviet Censorship: An Interrupted Conversation with My Father. *Current Anthropology* 37 (1): S129–S130. <https://doi.org/10.1086/204465>
- Tishkov, V.A., et al. 1998. U.S. and Russian Anthropology: Unequal Dialogue in a Time of Transition (and Comments and Reply). *Current Anthropology* 39 (1): 1–17.
- Vakhtin, N.B. 2005. Tikhookeanskaia ekspeditsiia Dzhesupa i ee russkie uchastniki [Jesup Pacific Expedition and Its Russian Participants]. *Antropologicheskii forum* 2: 241–274.
- Vucinich, A. 1953. Review of *Anglo-amerikanskaia etnografiia na sluzhbe imperializma* [Anglo-American Ethnography in the Service of Imperialism], by I.I. Potekhin. *American Anthropologist* 55: 110.
- White, L. 1966. *Social Organization of Ethnological Theory*. Houston: William Marsh Rice University.

ПАРАЛЛЕЛИ В РАЗВИТИИ КОНЦЕПЦИЙ “КУЛЬТУРНЫХ АРЕАЛОВ” И ХОЗЯЙСТВЕННО-ТЕХНИЧЕСКИХ АРЕАЛОВ В 1920–1930-Е ГОДЫ

А.В. Туторский

Андрей Владимирович Туторский | <http://orcid.org/0000-0003-4651-4667> | tutorski@hist.msu.ru | к. и. н., доцент кафедры этнологии исторического факультета | Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Ленинские горы 1, Москва, 119991, Россия) | научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

культурные ареалы, хозяйственно культурные типы, этноэкология, культура и окружающая среда, история антропологии

Аннотация

В статье рассматривается развитие концепта “культурный ареал” (КА) в американской культурной антропологии и концепта “хозяйственно-культурный тип” (ХКТ) в советской этнографии в 1920–1930-е годы. Выделено три этапа развития концепций: 1) 1890–1910-е годы, в ходе которых концепции ареальных/территориальных исследований получили первичное оформление; ключевой работой этапа стала книга К. Уисслера “Американский индеец” (1917); 2) 1920-е годы — время теоретического обоснования концепций; 3) 1930-е годы, когда в советской этнографии обсуждение темы прекращается, а в США понятие “культурный ареал” подвергается критике А. Кребером за недостаток историзма. В статье выделяются особенности национальных школ: историзм в СССР и последовательный эмпиризм в США. Также указывается, что ряд положений концепций КА и ХКТ в довоенный период не получили достаточного освещения, например, соотношение экологического и культурного факторов.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-18-00241]

В первой трети XX в., по мнению Д. Стюарда, ход мысли в американской антропологии определяло понятие “культурный ареал” (далее — КА) (Steward 1972: 81; Аверкиева 1979: 117). А советские ученые считают, что вторая треть XX в. прошла под знаменем разработки концепции хозяйственно-культурных типов и историко-этнографических областей (далее — ХКТ и ИЭО). Эту концепцию характеризуют как имеющую “стержневое значение для отечественной этнографической школы” (Алексеева, Арутюнов 2004: 350), как “наиболее значительный вклад советских ученых в теорию этнографической науки” (Решетов

Статья поступила 09.01.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 18.01.2024

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

Туторский А.В. Параллели в развитии концепций “культурных ареалов” и “хозяйственно-технических ареалов” в 1920–1930-е годы // Этнографическое обозрение. 2024. № 2. С. 25–45. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020025> EDN: CLMAKE

Tutorskiy, A. V. 2024. Paralleli v razvitii kontseptsii kul’turnykh arealov i khoziaistvenno-tekhnicheskikh arealov v 1920–1930-e gody [Parallels between the Development of the Culture-Area Concept and “Economic and Technical Areas” in the 1920s–1930s]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 25–45. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020025> EDN: CLMAKE

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

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

2004: 379), “приоритетное достижение советской этнографии” (Ямсков 2003: 68), “крупнейшее достижение <...> мирового значения” (Аникин, Соловей 2013: 28). Советские ученые открыто ссылаются на работы К. Уисслера (Левин 1946: 76; Левин, Чебоксаров 1955: 3, 7). При этом в других национальных традициях (французской, итальянской, немецкой середины XX в.) такой подход не получил широкого распространения. Задача настоящей статьи — изучить развитие концепций КА в американской культурной антропологии и ХКТ/ИЭО в советской этнографии, выявить их сходства и отличия.

Поскольку концепция ХКТ/ИЭО приобрела завершённый вид в статье М.Г. Левина и Н.Н. Чебоксарова 1955 г. (Левин, Чебоксаров 1955), а концепция КА — в работе К. Уисслера 1917 г. (Wissler 1917), то можно предположить вторичный характер первой, о чем пишет С.В. Соколовский (Соколовский 2014: 178). Однако анализ публикаций показывает, что концепция ХКТ/ИЭО была скорее общими принципами, которые разделяли большинство советских и американских ученых уже в 1920-е годы, т.е. пребывала в таком “агрегатном состоянии”, которое трудно скопировать. При этом концепции характеризовались яркими особенностями, что демонстрирует, по всей вероятности, не полное согласие традиций, а дискуссию.

Работы, посвященные взаимосвязи концепций КА (1920–1930-е годы) и ХКТ/ИЭО (1950–1970-е годы), хорошо известны исследователям (Андрианов 1985; Решетов 2004; Ямсков 2023). Однако намного меньше известно, чем характеризовались 1920-е годы в советской этнографии (Соловей 2001; Арзютов и др. 2014; Алымов, Подрезова 2017). В своей статье я постараюсь продемонстрировать, какие процессы происходили в советской этнографии параллельно формированию школы КА в США, а также выявить взаимосвязи этих процессов.

Кризис идей эволюционизма в российской и американской науках (конец XIX в. — 1917 г.)

В 1890-е годы Э.Б. Тайлор посетил Москву. С ним встречался Д.Н. Анучин, вместе они гуляли по Кремлю, “беседовали... около часа, любуясь на соборы и на Замоскворечье при освещении их заходящим солнцем” (Анучин 1916: 14). После возвращения на родину Э.Б. Тайлор отправил коллеге отпечатки статьи об играх и написал, что хотел обратить “внимание на развиваемый в ней аргумент о необходимости различать независимое изобретение от миграции искусств и пр.” (Там же: 15). Д.Н. Анучин так комментирует этот отрывок в связи с появлением новых данных по этнографии: «Стали выясняться различные центры и области культур, различные пути развития цивилизации, различные способы культурного влияния и заимствования и т.д. ...теория “пережитков” тоже оказалась не всегда применимой» (Там же: 16).

Эволюционная теория, лежавшая в основе этнографического знания, и метод пережитков как ее основной рабочий инструмент оказывались бесполезны в новых условиях. Исправить положение можно было двумя способами: 1) с помощью детального изучения конкретных элементов культуры и нанесения на карту тех самых “областей культуры”, которые упоминал Д.Н. Анучин, и 2) разработкой теории, в рамках которой учитывались бы как возможности эволюционистских построений, так и новые данные о взаимоотношении культуры с окружающей средой. Причем речь шла не о замене диктата однолинейного развития

на географический детерминизм. Как полагал Д.Н. Анучин, лишь «некоторые “пережитки” получили более естественное объяснение в качестве заимствований» (Там же).

К первой задаче в самом начале XX в. обратились американские антропологи К. Уисслер и А.Л. Крёбер. Как пишет Ю.П. Аверкиева, “культурный ареал был первоначально методом систематизации фактического материала” (Аверкиева 1979: 108). Это очень важное замечание, поскольку во многих работах о культурных ареалах речь идет прежде всего не о теоретической альтернативе эволюционизму, а именно о первичном методе обработки музейных материалов. Можно сказать, что метод культурных ареалов в американской антропологии начала XX в. был альтернативой методу пережитков.

В статье “Типы индейской культуры в Калифорнии” А.Л. Крёбер пишет, что влияние природы он видит слабым объяснением особенностей развития:

По грубости культуры калифорнийские индейцы едва ли превосходят эскимосов; однако если неразвитость эскимосов часто закономерно объясняется их суровой и скудной средой обитания, индейцы Калифорнии, напротив, населяют страну по своей природе настолько благоприятную, какой она вообще может быть (Kroeber 1904: 81–82).

В статье есть скорее скепсис по поводу влияния природы, чем обоснование идеи географического POSSИБИЛИЗМА.

Автор констатирует тезис, который в дальнейшем ляжет в основу выделения культурных ареалов: “Атапаскские хупа по культуре почти идентичны неатапаскским юрок, а атапаскские като — самым северным из индейцев Калифорнии — помо” (Ibid.: 82). Если у двух народов, говорящих на различных языках, сформировались схожие культуры, можно утверждать, что решающее значение в этом процессе имеет не язык, который отражает историю народа, а нечто иное. Это иное — фактор окружающей среды (либо культурной, либо природной) оказывается более важным и, соответственно, на нем должны сосредоточить свое внимание исследователи-этнологи.

Далее автор методично анализирует различные аспекты индейской культуры и выделяет четыре культурных ареала. Выводы статьи скорее касаются вопросов картографирования и возможности проведения четких границ, нежели проблемы влияния окружающей среды на культуру. А.Л. Крёбер пишет: “Как и везде, между упомянутыми культурами нет абсолютных непреодолимых границ и лишь в некоторых местах границы четкие, так что ареалы, занимаемые каждой из них, не могут быть очерчены точно” (Ibid.: 101).

Вторая работа самого начала XX в. — это краткая полторастраничная заметка К. Уисслера “Этнические типы и изоляция” (1906). В ней речь идет о границах, выделенных зоологами и ботаниками, и возможности их использования в антропологии. Автор указывает на то, что к востоку от Скалистых гор существует намного меньше языковых семей, чем к западу. Таким образом, горный массив создает две территории, отличающиеся друг от друга по культурному развитию. Также примечательно, что в этой заметке К. Уисслер называет всю (sic!) Калифорнию, о которой писал А.Л. Крёбер, примером одного из ареалов (Wissler 1906: 148).

В отличие от А.Л. Крёбера, который только выделяет ареалы на карте, К. Уисслер эскизно обрисовывает механизм формирования КА: “Тот факт, что

так много языковых групп с одной и той же культурой встречается в одном и том же районе, вероятно, обусловлен миграцией, поскольку, если люди преодолевают барьеры культурной среды и выживают, они вскоре, подражая, перенимают привычки более раннего населения, таким образом принимая культуру ареала” (Ibid.: 148). В этом объяснении перед нами предстает в очень смутном и предвзятельном виде механизм формирования ареала. Причем по данной фразе трудно определить, вследствие чего меняется культура людей, преодолевших барьеры: из-за изменения особенностей окружающей среды или же за счет влияния культурной среды нового ареала.

В российской науке исследование “территорий” (в первую очередь населенных украинцами) и выделение на них «антропологических и культурных “типов”» было характерно для работ петербургского этнографа и антрополога Ф.К. Волкова (Альмов, Подрезова 2017: 86). В рамках Комиссии по составлению этнографических карт России при ИРГО Ф.К. Волков в ходе дискуссии о принципах картографирования «настаивал на составлении карт по отдельным этнографическим признакам — “с нанесением на них границ известных типов построек, одежды, земледельческих орудий и проч.”» (Там же: 88). Рассуждая о ключевых признаках, Ф.К. Волков говорил о выделении в качестве таковых: “а) жилищ и прочих построек, б) одежды и с) орудий и приемов хозяйственного быта”, а также называл в этом ряду “карты d) антропологические и e) лингвистические” (Волков 1916: 193). (Отметим, что список признаков весьма схож с темами карт К. Уисслера.) С началом войны работа остановилась, однако наработанные материалы использовались Комиссией по изучению племенного состава народов России, а также Д.А. Золотаревым, Д.К. Зелениным, С.И. Руденко.

Безусловно, “вершиной” первого этапа, а по мнению ряда исследователей, и всего периода развития концепции “культурных ареалов” (Преображенский 1929: 29; Левин, Чебоксаров 1955: 7) становится книга К. Уисслера “Американский индеец” (1917). Автор последовательно наносит на карту пищевые и текстильные ареалы, распространение транспорта, керамики, архитектуры, обработки металла и камня, высокого искусства, развитие социальных групп и особенности мифологии. В 14 главе К. Уисслер представляет сводную карту КА Северной и Южной Америк, выделяя хорошо известные 15 ареалов (Wissler 1917: 205). Во второй части книги он приводит распространение археологических культур индейцев, биологических типов и лингвистических зон, а в главе “Корреляции классификаций” делает попытку совмещения всех видов ареалов. К. Уисслер наносит на карту десять культурных ареалов современных племен и подчеркивает, что “культурный ареал, отмеченный на карте, в основном является произвольной единицей, в ее границах имеется культурный центр, географическое положение которого совпадает с местами обитания наиболее типичных племен” (Ibid.: 242). Идея выделения “центров” в рамках ареалов созвучна идеям Д.Н. Анучина (Анучин 1916: 15), Н.И. Вавилова (Вавилов 1926) и Д.К. Зеленина (Зеленин 1929: 23).

К. Уисслер использует понятие центра для выявления корреляции археологических и этнографических ареалов. Он отмечает, что “исторические (т.е. относящиеся к периоду письменных источников, письменной истории. — А.Т.) и археологические районы по сути схожи” (Wissler 1917: 328). Ключевым критерием совпадения является именно то, что “центры” остаются в рамках этих зон (Ibid.: 329). Большая часть несовпадений границ археологических и культурных

ареалов связана с территориями распространения развитых мезоамериканских цивилизаций. К. Уисслер просто констатирует этот факт. Но объяснение можно найти у советских ученых (В.Н. Чернецов, Г.Е. Марков) второй половины XX в.: на определенном этапе развития роль энвайрментального фактора падает и культурные тренды полностью изменяют естественные границы ареалов (Туторский 2023: 193).

Подведем итоги начального этапа разработки проблемы культурных ареалов. Во-первых, ареалы воспринимаются прежде всего как метод организации этнографического материала, делающий его сравнимым с археологическими, лингвистическими и соматическими (физантропологическими) данными. Неслучайно для обоих авторов важен вопрос о возможности проведения границ. К примеру, К. Уисслер пишет: “На самом деле эти границы являются лишь схематическими, служащими для обозначения мест точек, где культура находится на середине пути между культурами соседних центров” (Wissler 1917: 243). Во-вторых, обоим авторам (и А.Л. Крёберу, и К. Уисслеру) все-таки удастся провести границы ареалов. Работа К. Уисслера, охватывающая оба американских континента, безусловно, остается научным памятником, достойным восхищения. Именно К. Уисслер, благодаря масштабности исследования, смог прийти к двум заключениям, которые легли в основу ключевых направлений развития концепции ареалов культуры в межвоенный период. Он выделяет в качестве “определяющ[его] фактор[а] в формировании... географических типов” окружающую среду (Ibid.: 337–341). При этом в случае с “высокой культурой” естественные границы меняются сильнее. Ключевой теоретической проблемой К. Уисслер считает выделение “комплекса черт” (*trait complex*), чем противопоставляет свой подход как эволюционизму, так и диффузионизму, имеющим дело с отдельными элементами культуры. Именно концептуализацию комплексности мы увидим в 1920-е годы как у самого К. Уисслера, так и у его советских коллег.

В заключение отмечу, что работы этого периода в значительной степени были “пробными” и несли в себе множество недостатков. Так, М.Г. Левин и Н.Н. Чебоксаров писали, что ареалы К. Уисслера “определены им недостаточно четко: с одной стороны, это, бесспорно, ХКТ, с другой же стороны, некоторые из этих ареалов представляют собой не столько ХКТ, сколько историко-культурную область” (Левин, Чебоксаров 1955: 7). Американский антрополог Д.П. Мердок, в 1951 г. пересмотревший районирование Южной Америки, писал о книге К. Уисслера, что это была “предварительная и импрессионистическая классификация” (Murdock 1951: 415). А А.Л. Крёбер едко замечал по поводу карты индейских племен: “Она, однако, не определяла границ, и кажущаяся территория, приписываемая какой-либо группе, иногда зависела от количества букв в ее названии, а не от ее фактических географических пределов” (Kroeber 1939: 8).

Формирование концепции “культурных ареалов” (1920-е годы)

Проблематика КА затрагивалась и дополнялась К. Уисслером в его публикациях “Человек и культура” (Wissler 1923) и “Отношение природы к человеку у аборигенов Северной Америки” (Wissler 1926). В 1927 г. К. Уисслер выпустил статью, в которой он концептуализировал это понятие; текст начинается тезисом:

Термин “социальная антропология” становится все популярнее, поскольку он в гораздо большей степени, чем любое другое используемое понятие, указывает на группу исследований, которые делают культуру своей главной целью и различают социальные и биологические цели в человеческих проблемах. ...если социальная антропология и внесет свой вклад, то это будет потому, что ее сторонниками разработаны определенные идеи, сформулированные в виде концепций, внушающие надежду на их научную значимость (promising general validity). Культурный ареал является одним из таких понятий (*Wissler* 1927: 882).

Примечательно, что “культурный ареал” — не столько устоявшееся научное понятие, сколько “внушающая надежду” идея. Здесь важен телеологический, а не результирующий характер понятия.

Далее К. Уисслер пишет: “Невозможно читать антропологические исследования, не приходя к мысли, что они основаны на *вере* (курсив мой. — *А.Т.*) в региональные различия в социальном поведении и в то, что социальная эволюция сама по себе обладает региональными особенностями” (*Ibid.*: 882). Здесь перед нами достаточно отчетливо сформулирована мысль о многолинейности эволюции.

К. Уисслер так описывает процесс интуитивного движения от понятия “племени” к понятию КА: “...задача заключается в том, чтобы сначала изучить культуру исходного племени, а затем обнаружить, какие другие племена имеют такую же связку (mesh) культурных черт” (*Ibid.*: 883–884). Вновь мы видим, что ареал для К. Уисслера — это *связка* культурных черт. Само понятие “ареал” имеет два аспекта: с одной стороны, “географический” — некую сущность, отличающую конкретный ареал от других подобных, с другой — комплексный, поскольку каждый ареал отличает характерное только для него внутреннее постоянство устойчивых черт культуры и их связанность. Именно взаимосвязанность — регулярность встречаемости определенной “связки” черт — позволяет выделять ареал, отличать его от соседних. Это две стороны одной медали, которые невозможно разделить, однако исследователи часто обращают внимание лишь на географическую дифференциацию, упуская комплексность различий.

К. Уисслер выделяет ключевые особенности этих “связок”. Во-первых, он указывает на важность окружающей среды. Когда исследовательская оптика смещалась с религии и социальной организации на

домашние вещи, [такие] как жилище и добывание пищи, окружающую среду нельзя было игнорировать, некоторые антропологи даже зашли настолько далеко, что заявили, что одна из важнейших конкретных проблем в исследованиях культурных ареалов состоит в том, чтобы показать, как туземцы использовали доступные природные ресурсы (*Wissler* 1927: 884).

Мнение “некоторых антропологов” отражает, на мой взгляд, догадку К. Уисслера о важности окружающей среды, которую он, впрочем, не смог высказать от первого лица и реализовать в тексте своей работы, за что его упрекал А.Л. Крёбер (*Kroeber* 1939: 6). Наконец, К. Уисслер выделяет три ключевых аспекта понятия КА: оно “может быть сформулировано (а) в терминах географии; (б) по составляющим (культуру. — *А.Т.*) племенным группам; и (в) в совпадающих отноше-

ниях признаков независимо от племенных единиц” (Wissler 1927: 885). Акцент делается на географическом распределении черт, а также на проблеме “единицы”, или объекте антропологического исследования. Итак, круг вопросов, группирующихся вокруг понятия КА, увязывается К. Уисслером с новым вектором развития антропологии — естественнонаучным.

Во-вторых, попытка скрыть свои новации за оборотами “некоторые антропологи” показывает, что концепция воспринималась научным сообществом неоднозначно. Она, очевидно, не была мейнстримом того времени. В-третьих, наиболее конкретные теоретические тезисы связаны с устойчивостью “связки культурных черт”, а не с влиянием окружающей среды или способами проведения границ ареалов.

Подходы к исследованию культурных областей в советской этнографии 1920-х годов

Обратимся к идеям, которые высказывались в это же время в советской этнографической науке. В работе “Этнография” (1928) П.Ф. Преображенский вслед за Д.Н. Анучиным (Анучин 1916: 15) использует понятие “культурная область”. Автор отмечает необходимость «обратить особое внимание на монографическую разработку отдельных “культурных областей” (cultural areas), на определение их границ и особенностей» (Преображенский 1928: 80). Отрывок интересен по нескольким причинам. Во-первых, хотя в большинстве своих работ П.Ф. Преображенский ссылается на немецких исследователей, в качестве перспективного понятия он приводит *cultural areas* — понятие, принятое в американской науке. Важно, что это словосочетание не использовалось ни А.Л. Крёбером, ни К. Уисслером: они писали о *culture area* (об ареалах культуры, а не ареалах отдельных элементов культуры). Во-вторых, в статье П.Ф. Преображенского “культурная область”, как и в работе К. Уисслера *culture area*, выступает не как хорошо проработанное и широко используемое, а как перспективное понятие. В-третьих, словосочетание “монографическая разработка” понятия “культурные ареалы” позволяет предположить, что речь здесь идет о книге К. Уисслера “Американский индеец”.

Доклад П.Ф. Преображенского, положенный в основу статьи, был сделан на втором Совещании этнологов Центрально-Промышленной области (ЦПО). К нему же Д.К. Зелениным был подготовлен доклад “Перспективный план работ по этнографическому изучению ЦПО”. В нем ставятся «два актуальных вопроса, которые выдвинула “западно-европейская и американская (курсив мой. — А.Т.) этнология”»: (1) “вопрос о конвергентности, т.е. о независимом параллельном открытии и развитии известных явлений в разных странах...”, а также (2) “вопрос о культурных районах (Kulturkreis) и о культурных центрах” (Зеленин 1929: 23). Примечательно, что логика текста Д.К. Зеленина напоминает теоретические построения Д.Н. Анучина и П.Ф. Преображенского, но термин дается на немецком языке, а не на английском, хотя “американская этнология” упоминается.

План исследований ЦПО включает картографирование семи параметров: 1) техники гончарства, 2) обработки мехов, 3) плетения обуви, 4) способов молотьбы, 5) ручного веяния зерна, 6) видов сооружений для сушки снопов и 7) “сравнительную древность появления и распространения культуры льна и конопли” (Зе-

ленин 1929: 24–27). Очевидно, что схема картографирования похожа на алгоритм действий К. Уисслера, включая оговорку: “целый ряд иных элементов материальной культуры, например, обработка металлов, не могут быть пока картографированы” (Там же: 27). Иными словами, даже если не все типы картографированных явлений у Д.К. Зеленина и К. Уисслера (у последнего это называлось “обработка металла и камня”) совпадают, общая логика рассуждений схожа.

Есть и отличия. Во-первых, это внимание к действиям человека, а именно к конкретным техникам, а не к “искусству” или “орнаменту” в целом. Так, К. Уисслер исследует “распространение керамического искусства”, а Д.К. Зеленин “технику гончарства”, подразумевая особенности техники “налепа”, К. Уисслер пишет о “текстильных ареалах”, а Д.К. Зеленин о “техниках плетения обуви (лаптей)”. Возможно, это различие связано с особенностями советских этнографических материалов, имеющих более фрагментарный характер по сравнению с американскими.

Во-вторых, Д.К. Зеленин мыслит исторически, даже задаваясь целью нанести на карту ареалы:

Если собрать точные данные о географическом распространении всех этих разновидностей налепного гончарства у всех народностей нашего обширного Союза и сопоставить этот совершенно новый научный материал с имеющимися уже в научной этнографии о налепном гончарстве прочих народов земного шара данными, то загадочный вопрос о происхождении гончарства, безусловно, приблизится к разрешению (Там же: 25).

Сравнивая план Д.К. Зеленина с логикой монографии К. Уисслера, можно отметить, что и там и там внимание к “культурным районам” — это лишь один шаг на долгом пути. При этом некоторых конкретных вопросов, например о самой возможности проведения границ, которые важны для К. Уисслера, советский ученый просто не замечает.

Наконец, Д.К. Зеленин предлагает исследование ареалов распространения технических растений — новый элемент в картографировании элементов культуры, взятый, вероятно, из построений советского ботаника Н.И. Вавилова (*Вавилов* 1926). Этого вопроса нет в опубликованных в 1920-е годы работах К. Уисслера, однако он появится в конце 1930-х годов в работах А.Л. Крёбера. Именно этот пункт отличает “план” Д.К. Зеленина 1927 г. от его же программы 1914 г. (*Алымов, Подрезова* 2017: 90).

Однако в целом статьи П.Ф. Преображенского и Д.К. Зеленина в большей степени похожи на статьи К. Уисслера и А.Л. Крёбера предшествующего периода. При этом очевидно, что теоретическая проработка концепции у советских ученых гораздо глубже. Это можно хорошо продемонстрировать на примере рассуждений П.Ф. Преображенского.

В “Курсе этнологии” ученый дает подробный разбор концепций зарубежных ученых и определяет перспективные направления развития этнографической науки. Он пишет, что гребнеровское понятие “меланезийского культурного круга” включает в себя “земледелие, которое ведется женщинами, деление племени на две фратрии, особого рода лук, свайные постройки и т.д.” (*Преображенский* 1929: 25). Отмечу, что и “культурный круг” по Ф. Гребнеру — это комплекс культурных черт, а не только ареал их распространения. Однако основной недо-

статок понятия П.Ф. Преображенский видит в том, что “эти признаки должны иметь между собой внутреннюю координацию, внутреннее объединение, а этого у Гребнера как раз и не имеется” (Там же).

Преодоление этого недостатка возможно, если “все эти явления культурной жизни вывести из какого-либо определенного хозяйственного и технического признака. Эта методологическая сторона до сих пор сравнительно слаба в работах культурно-исторической школы” (Там же). В этом высказывании важно, что хозяйственная деятельность признается основой формирования культурного комплекса, тем, что может связать воедино элементы материальной и духовной культуры. С одной стороны, здесь можно увидеть марксистский подход к культуре (Арзютов и др. 2014: 103), которая зависит от хозяйственной деятельности. С другой — большую четкость в теоретических построениях, нежели в обтекаемых заявлениях К. Уисслера о “некоторых антропологах”.

Важно отметить, что в исследованиях подобного рода в качестве ориентиров П.Ф. Преображенский рекомендовал брать примеры, которые дали «Лео Фробениус в своем “Африканском атласе”, а также целый ряд американских этнологов, таких как, например, Вислер (Уисслер. — А.Т.) в своей книге “Американский индеец»». Однако П.Ф. Преображенский указывал и на необходимость следующего шага: “Если дать несколько таких картографических зарисовок за разные промежутки времени, то можно составить представление о развитии движения культур” (Преображенский 1929: 29). Таким образом, он не просто следовал идеям немецких и американских ученых, но и дополнял их. Причем, как и в работе Д.К. Зеленина, в книге П.Ф. Преображенского историзм был ключевым добавляемым элементом.

В послесловии исследователь впервые упоминает понятие “техническо-хозяйственной площади или ареала” (далее — ТХА), которое должно было стать выражением проявления конкретной формы культуры, привязанной к определенным периоду и природной среде. П.Ф. Преображенский видел в этом понятии точку соприкосновения исследований культуры и марксистского учения о социально-экономических формациях (Там же: 213).

Вторым известным советским ученым, которого совершенно справедливо относят к предшественникам авторов идеи ХКТ и ИЭО, является В.Г. Богораз (Андрианов 1985: 18; Ямсков 2023: 30). В книге “Распространение культуры на земле. Основы этногеографии” он пишет: “...зоне тундр должна предшествовать зона полярного побережья, заселенного *охотниками на морского зверя* (курсив мой. — А.Т.)” (Богораз-Тан 1928: 119). Отмеченное курсивом словосочетание буквально совпадает с ХКТ, позже выделяемым советскими учеными (Левин, Чебоксаров 1955: 5; Андрианов 1985: 23).

Далее в тексте В.Г. Богораз использует понятие “культура” для обозначения особенностей человеческого существования в рамках определенной климатической зоны. Каждая культура включает в себя “варианты”:

Созданная ими (жителями полярной зоны. — А.Т.) культура имеет четыре варианта. На юге у самого края лесов — сухопутные охотники, по устьям больших рек — речные рыболовы; на тундре до самого моря в Евразии — оленеводы, в Америке — весьма скудные племена тундренных звероловов и рыболовов; по берегу морскому... — охотники за морским зверем (Богораз-Тан 1928: 122).

Отметим, что автор четко представляет КА Северной Америки и их отличие от “вариантов” культуры в Сибири (отсутствие там оленеводства), однако прямые ссылки на работы американских ученых отсутствуют.

Вынеся понятие “этногеография” в заглавие работы, В.Г. Богораз тем не менее сохраняет историзм мышления. Например, про прибрежных собирателей он пишет: «Таковыми морскими собирателями являлись в раннем палеолите обитатели “кьеккен-меддингов”, кухонных куч на датском побережье» (Там же: 120).

Дискуссия 1929 г. и проблема ТХА

Для понимания значения понятия ТХА и его взаимосвязи с идеями В.Г. Богораза необходимо обратиться к дискуссии на Совещании этнографов Москвы и Ленинграда 1929 г. Концепт ТХА П.Ф. Преображенский представил в своем докладе “Этнология и ее методы” как понятие, которое должно заменить “этнос”, с одной стороны, и “культурный круг” Ф. Гребнера — с другой. П.Ф. Преображенский указывал: «Мне представляется понятие “культурный круг”, тем более что он (видимо, Ф. Гребнер. — *А.Т.*) развивал старое, привычное нам понятие “этнос” — народ, крайне неплодотворным. Здесь можно было бы внести в нашу науку новое понятие... технически-хозяйственного ареала-площади» (*Арзютов и др.* 2014: 104–105).

Этот отрывок из доклада достаточно сложен для комментирования, поскольку здесь есть не объясненное подробно сопоставление трех важных понятий: “этнос”, “культурный круг” и ТХА. Каждое из них имеет множество значений. Понятие ТХА выдвигается как ключевое П.Ф. Преображенским, представлявшим московскую делегацию и делавшим основной доклад на совещании. Иными словами, это попытка определения объекта этнологической науки вообще. Если ученый исходит из того, что ТХА — это один из вариантов “культурного круга”, то отличие между понятиями он видит в привязанности ТХА к производству — как раз в рамках марксистского подхода к этнографии.

Очень показательна реакция на доклад о ТХА В.Г. Богораза. Возражая П.Ф. Преображенскому, он обращается к примеру огнеземельцев: “Они представляют собой народ, по-видимому, переселившийся... в... очень узкую область Южных островов с холодным климатом, где для развития культуры не было места, не было того самого хозяйственно-технического ареала (курсив мой. — *А.Т.*), о котором говорил докладчик” (Там же: 115–116). На мой взгляд, в этой цитате В.Г. Богораза видно его представление о ТХА как об объективно существующей природной или экологической нише, в рамках которой формируются определенные варианты культур. В отличие от POSSIBILISTских взглядов К. Уисслера и П.Ф. Преображенского, взгляды В.Г. Богораза ближе к географическому детерминизму. По-другому объяснить его высказывание о том, что огнеземельцы есть, а ТХА — нет, очень сложно. При этом В.Г. Богораз в целом одобряет понятие ТХА: “Что касается технического ареала... то это, конечно, не ново, ...поскольку это производится в разных частях этнографии. Вы производите это в Москве, а мы — здесь” (Там же: 117). Иными словами, в общем ученый принимал понятие ТХА; признавая особенности своего подхода, он констатировал, что в Ленинграде ученые занимаются схожими сюжетами.

Еще более интересны реплики других участников прений. Так, В.К. Никольский указывал, что “предложение П.Ф. о технически-хозяйственном ареале яв-

ляется совершенно ненужным, потому что оно, в конце концов, есть марксистско-образная перелицовка культурного круга Гребнера”. Он предлагал вместо ТХА употреблять понятие “культурный комплекс”: “Если мы возьмем культурный комплекс в целом, то здесь переход к марксизму будет очень легким, потому что, в сущности, говоря с марксистской точки зрения, это есть конкретное общество, являющееся вариантом той или иной экономической формации” (Там же). Фактически в этой цитате проявляется две идеи. Во-первых, понятие ТХА П.Ф. Преображенского и “культурный комплекс” В.К. Никольского очень похожи, и спор переходит к обсуждению того, чей неологизм более удачен. Во-вторых, в целом дискуссия направлена на поиск конкретной единицы этнологического анализа в рамках нового марксистского подхода. Именно с этого ракурса ТХА, “этнос”, “культурный круг”, “культурный комплекс” оказываются взаимозаменяемыми.

Здесь нельзя не упомянуть еще два понятия, которые появились примерно в 1920-е годы: “этническая формация” Б.А. Куфтина (Там же: 268–272) и “этнографическая формация” Е.Г. Кагарова. Последний пишет в статье “Пределы этнографии”: “Исследование этнографических формаций и их распределения по земле, изучение их культур, их экономических и психических компонентов и взаимоотношений между культурными ареалами — составляет первую задачу этнографии” (Кагаров 1928: 20). Этнографическая формация — это устойчивое сочетание культурных черт, которое имеет определенный ареал распространения. Иными словами, “этнографическая формация” Е.Г. Кагарова — это нечто, напоминающее “культурный комплекс” В.К. Никольского, ТХА П.Ф. Преображенского, а также и “связку культурных черт” К. Уисслера, и *diaitae* А.Л. Крёбера (Kroeber 1939: 2) (см. ниже), причем автор отдельно обращает внимание на географическое распространение.

Наконец, следует упомянуть выступления С.П. Толстова и М.Г. Левина в прениях по докладу П.Ф. Преображенского. С.П. Толстов, охарактеризовав доклад как «колоссальный шаг вперед в смысле уточнения самого понятия “этнология”», отметил две вещи. Во-первых, он указал, что понятие ТХА П.Ф. Преображенского — это “поняти[е] культурного круга, поставленного на материалистическую базу”. Во-вторых, он предложил прочнее связать понятие ТХА с марксистским понятием формации и назвать его “социально-экономическим ареалом” (Арзютов и др. 2014: 123). Выступление М.Г. Левина для нас представляет интерес, поскольку именно он будет одним из авторов классической концепции ХКТ/ИЭО 1955 г. Ни в одной из своих работ он не ссылаясь на П.Ф. Преображенского, однако в своем выступлении на совещании он соглашается с общей логикой его выступления (Там же: 127–128).

Совещание может считаться одной из вех, которые отделили плюралистическую советскую этнографию 1920-х годов от новой марксистской этнографии следующего десятилетия (Соловей 2001: 118–119). Несмотря на это, многие авторы не отказались полностью от своих идей (Толстов 1932: 31–33).

Развитие концепций в 1930-е годы

Американской науке 1930-е годы принесли новый этап осмысления концепции КА. Автором, который сделал очередной шаг в этом направлении, стал А.Л. Крёбер. Еще в статье 1931 г. А.Л. Крёбер описал концепцию К. Уисслера та-

ким образом, что это стало ее переоценкой (*Kroeber* 1931). В качестве основополагающих понятий он рассматривает не только КА, но и “временной ареал” (*age area*): “...концепция подразумевает культурный центр как локус высшей производительности” (*Ibid.*: 254), из которого культура распространяется по окружающим местностям. Таким образом, перед нами, с одной стороны, развитие идеи о центре ареала, с другой — историзация концепции. Чуть ниже А.Л. Крёбер пишет, что сам является последователем идей К. Уисслера: “Метод временных ареалов, в принципе, принят Крёбером, но применяется более осторожно” (*Ibid.*: 257). А.Л. Крёбер весьма точно характеризует вклад К. Уисслера: “Уисслер индуктивен. Рассматриваемые культурные области по своей природе являются эмпирическими” (*Ibid.*: 266). Важно, что К. Уисслер, в отличие от большинства европейских коллег, шел от частного к общему, обобщая музейные коллекции. Пожалуй, именно последовательную эмпиричность можно считать его основным вкладом в развитие исследований КА.

Наиболее последовательно нововведения А.Л. Крёбера, привнесенные им в концепцию КА, проявляются в монографии “Культурные и природные ареалы туземной Северной Америки” (*Kroeber* 1939). Во вводной части он делает три важных заявления:

1. «Термин “культурный ареал” используется потому, что он уже устоялся. Это неудачное обозначение, поскольку оно делает упор на территорию, тогда как понятие в первую очередь подразумевает культурное содержание» (*Ibid.*: 2). Итак, перед нами критика излишней географизированности понятия КА и указание на то, что за ним надо прежде всего видеть культурное содержание. В подстрочной сноске А.Л. Крёбер продолжает: «“*Diaita*” (видимо, изначально *δίαιτα*. — А.Т.) была предложена мне Д.Л. Майресом как этимологически адекватный термин для обозначения культурного целого или сущностно связанной культурной массы, соответствующей “биоте” биологов. Было бы полезно, если бы его приняли» (*Ibid.*: 2, сн. 1). Слово “диета”, означающее исторически сложившийся образ жизни (греч. *δίαιτα* — “образ жизни”), однако вошедшее в европейские языки как обозначение устоявшегося рациона питания, казалось А.Л. Крёберу более точным термином. Это новое понятие мы можем добавить в приводившийся выше ряд терминов — от “этнуса” до “этнической формации”.

2. А.Л. Крёбер пишет, что, несмотря на изначально правильный посыл — учитывать влияние энвайрментального фактора, К. Уисслер мало сделал в этом отношении:

Далее... общих здравых принципов Уисслер не идет. В своей книге “Американский индеец” он перечисляет некоторые наводящие на размышления грубые соответствия между контурами рельефа и языковыми или культурными группами. Его более поздняя работа “Отношение природы к человеку у аборигенов Северной Америки” (1926) посвящена пространственному распределению культурных черт и комплексов. Природа... не участвует в споре, за исключением последнего раздела последней главы (*Ibid.*: 6).

Постулируя необходимость изучения влияния окружающей среды на культуру, К. Уисслер так и не смог сделать решительный шаг вперед.

Его делает А.Л. Крёбер, выделяя ареалы растительности (*vegetation areas*). Он пишет, что именно через флору можно последовательно проследить влияние природы:

...культура посредством жилищ и огня позволяет даже самым отсталым народам приспособиться к проживанию почти в любом климате и местности, однако она не позволяет настолько последовательно контролировать, даже посредством сельского хозяйства, окружающую растительность, которая непосредственно или косвенно лежит в основе почти всех аспектов жизнеобеспечения (Ibid.: 13).

А.Л. Крёбер выделяет три причины особого внимания к ареалам растительности: 1) они отражают различные аспекты влияния климата; 2) создают условия для формирования фауны и 3) “как и культурные ареалы, [они] строго эмпиричны, а не составлены по какой-либо предвзятой схеме главенства того или иного фактора” (Ibid.: 14).

Выделение ареалов растительности стало важным шагом к последовательному и обоснованному анализу влияния окружающей среды на формы культуры. И здесь нельзя не отметить, что разработкой “центров доместикации” как раз в это время занимался советский ученый Н.И. Вавилов. Вопрос о возможном влиянии разработок Н.И. Вавилова на схему А.Л. Крёбера в данной статье не ставится, однако с большой долей вероятности можно предположить, что оно было. Например, в 1928 г. в журнале *American Anthropologist* вышла рецензия Р. Лоуи на книгу Н.И. Вавилова “Центры происхождения культурных растений”. Автор рецензии призывал антропологов обратить внимание на этот труд (Lowie 1928).

З. А.Л. Крёбер признает, что К. Уисслер не смог дать концепции КА исторического наполнения: “Классификация культурных ареалов остается почти статичной. <...> Этнологи обычно имеют дело с данными, мало привязанными к временной шкале... Однако у них появился пространственный заменитель: культурный центр или район наибольшей культурной продуктивности и разнообразия” (Kroeber 1939: 4–5). Эта цитата меняет представления об авторстве исторического поворота концепции КА. А.Л. Крёбер отмечает как важную особенность материалов Нового Света, что этнографические данные были плохо привязаны к хронологической шкале. Это существенно отличало их от материалов Европы и Азии, где археологические раскопки позволяли хотя бы примерно понимать пути развития европейских культур (вспомним кьеккенмеддинги В.Г. Богораза). Иными словами, крен в географизацию КА мог быть не столько связан с теоретическими взглядами К. Уисслера, сколько с особенностями местных этнографических источников.

А.Л. Крёбер пишет: «Не имея методологической возможности говорить о времени расцвета той или иной культуры, антропологи используют понятие “центр ареала”, чтобы таким образом обозначить интенсивность культуры» (Ibid.: 5). Здесь важно, что понятие “центр”, используемое К. Уисслером, отрывается от понятия “временной ареал”. Связка, которая в предыдущей статье приписывалась А.Л. Крёбером К. Уисслеру, теперь развивается им самостоятельно.

Монография А.Л. Крёбера стала «вершиной и итогом исследования “культурных ареалов”» (Николаев 2004: 957) и одновременно переходным пунктом к проблематике экологической антропологии. Эта линия была продолжена в трудах Д. Стюарда, Д.П. Мёрдока, отчасти М. Салинса, и их коллег, однако сам А.Л. Крёбер этой проблематикой больше не занимался. Можно сказать, что его книга закрывает последнюю страницу исследования концепции КА в США.

При этом критика А.Л. Крёбером построений К. Уисслера созвучна идеям, за десять лет до этого выдвинутому на Совещании советских этнографов: необходимость историзации концепции, неточность названия ключевого понятия, недостаточное внимание к материалистическим факторам (экологии, особенностям производства и т.д.).

В завершение нельзя не отметить одну необычную статью советского этнографа А.М. Золотарева “Древняя культура Северной Азии”, опубликованную в журнале *American Anthropologist* в 1938 г. В ней ученый обосновывает взаимосвязь и экологическую обусловленность четырех элементов культуры: гончарства, подземных жилищ, особых техник рыболовства и использования собак. Он пишет:

Культура зимних рыболовов сейчас вымерла. Пережитки встречаются особенно часто у приморских чукчей, коряков и гиляков, а отдельные следы широко распространены среди ряда других сибирских племен. Существует прямая связь между тунгусами, наиболее типичными представителями снегоступной культуры, и вымершей культурой зимних рыболовов (*Zolotarev* 1938: 22).

Далее А.М. Золотарев помещает этот особый тип культуры в историческое пространство:

В XVI–XVIII вв. побережье Охотского моря было заселено пешими тунгусами. Они не имели оленей, передвигались с помощью собак, жили в подземных жилищах, были рыбаками и охотниками на морских млекопитающих. Их язык, несомненно, был тунгусским. В них мы имеем часть тунгусского населения, сохранявшего древний образ жизни до XVIII в. Переход от древней культуры зимних рыболовов к культуре таежных охотников произошел, пожалуй, не так давно; а изобретение и распространение снегоступов (и лыж) вряд ли можно отнести к доисторическим временам (Там же: 22–23).

Перед нами детальная, эмпирическая, индуктивная разработка конкретного культурного комплекса (по В.К. Никольскому), или временного ареала (по А.Л. Крёберу), имеющего конкретную географическую и хронологическую привязку. Именно такой подход представлялся гипотетически правильным и американским антропологам, и советским этнографам. Четко продемонстрирована связь различных элементов культуры и их зависимость от экологической ниши, культура привязана к хронологической шкале, географическому пространству и даже языковой семье, т.е. к этничности. В центре внимания находится сам комплекс культурных черт, а не его пространственный или экологический аспект. Вместе с тем в работе А.М. Золотарева почти нет теоретических итогов: не введены новые понятия, которые станут ключевыми для продемонстрированного подхода, не зафиксированы его особенности.

* * *

Итоги обзора развития двух национальных ветвей этнографической науки можно свести к следующим тезисам:

1. Американская культурная антропология и советская этнография двигались по очень похожим траекториям. Проблема кризиса эволюционистских построений привела обе дисциплины к поиску пути его преодоления через привлечение географических и экологических данных.

2. Несмотря на то что многочисленные цитаты показывают, что советские авторы были хорошо знакомы с работами американских коллег, эти работы приводились не как образцы исследований, а как примеры, доказывающие верность советского направления развития науки. На мой взгляд, в проанализированных работах отечественных ученых прямых заимствований из публикаций зарубежных авторов нет. Можно согласиться с теми, кто считает, что в некоторых случаях советские ученые идут на шаг впереди американских коллег (*Октябрьская* 2020: 105). Книга К. Уисслера “Американский индеец” остается наиболее монументальным памятником эмпирического, индуктивного исследования этой проблематики и поэтому упоминается в историографии чаще других, однако она также подвергается справедливой критике.

3. В рамках исследований “культурных ареалов” и ТХА ученые обращаются к схожим проблемам: влияние окружающей среды на развитие культуры и степень этого влияния; взаимосвязанность и взаимоопосредованность ключевых черт культуры (проблема культурного комплекса, связки культурных черт); особое значение материальной культуры и техник (технологий производства в СССР) в выявлении различных областей культуры; необходимость максимальной конкретизации исследований путем привязки материалов к конкретным географическим регионам и хронологическим периодам. Все эти проблемы с различной степенью полноты анализировались К. Уисслером и А.Л. Крёбером, а также П.Ф. Преображенским, В.Г. Богоразом, С.П. Толстовым и А.М. Золотаревым.

4. Очевидно, что советская этнография и американская культурная антропология имели свои ярко выраженные особенности. Американская наука начала XX в. работала с этнографическими источниками, плохо привязанными к хронологии, вследствие этого крен в географию был намного сильнее. Как писал А.Л. Крёбер, географическая концепция “центра культурного ареала” фактически заменила историческое понятие “высшая стадия развития культуры”. С внеисторичностью источников, а также с последовательной индуктивностью исследований (как К. Уисслера, так и А.Л. Крёбера) связано и внимание к понятиям “граница”, “центр” и т.д. в работах американских ученых, в то время как их советскими коллегами эти понятия лишь упоминаются, но не прорабатываются.

Для советских этнографов историзм, напротив, был изначальным элементом рассуждений, а географизация — скорее способом ослабить исторический фактор в этнографии. Наиболее последовательно географизацией этнографии занимался В.Г. Богораз, чья книга “Основа этногеографии” представляет собой пример реализации принципа географического детерминизма. Другие ученые сосредоточили свое внимание на комплексности культуры, что выражалось в понятиях ТХА (*Преображенский* 1929: 213), культурного комплекса (*Никольский* 1923), этнической формации (Б.А. Куфтин) (*Арзютов и др.* 2014: 268–272) и этнографической формации (*Кагаров* 1928: 20). К разработке этой комплексности американские антропологи приходят лишь в конце 1930-х годов, когда А.Л. Крёбер предлагает использовать термин “диэта” (*Kroeber* 1939: 2, сн. 1).

5. Можно отметить значительную трансформацию концепций “культурных ареалов” и ХКТ/ИЭО в 1920–1930-е годы и в послевоенное время. Если с конца XIX в. до начала 1930-х годов исследование культурных ареалов представляло собой преимущественно работу с первичной этнографической информацией, то в 1930-е годы А.Л. Крёбером была предпринята попытка прочно связать культурные ареалы с влиянием окружающей среды через понятие “ареал растительности”. В послевоенные годы ученые сосредоточились на дифференцировании влияния природной среды и культуры, а также на многолинейности эволюции.

Советские ученые в 1920-е годы обсуждали проблему ТХА как альтернативу абстрактному теоретизированию, произошел перенос внимания с проблем духовной культуры на техники производства и комплексность культуры. 1930-е годы стали временем господства марксистской идеологии, когда появлялись отдельные статьи (Толстов 1932; Золотарев 1938), анализировавшие некоторые элементы будущей концепции ХКТ/ИЭО, но они не сводились в единую теорию. Лишь в 1955 г. в концепции ХКТ/ИЭО был четко описан механизм влияния фактора окружающей среды, а проблема различного характера влияния природы и культуры оказалась в центре внимания только в конце 1970-х – 1990-е годы.

Можно констатировать, что и КА, и ХКТ/ИЭО в ходе своего развития значительно трансформировались; более того, “варианты” концепций, предлагаемые разными авторами, отличались друг от друга.

Отметим, что концепции КА и ТХА/ХКТ в целом были сложными научными явлениями. Невозможно назвать одного конкретного автора каждой из концепций, как непросто выделить неизменные элементы теорий на протяжении времени их существования. В связи с этим говорить о заимствовании концепции или вторичности советских построений неправомерно, поскольку по ряду параметров отечественные ученые предлагали более проработанные и обоснованные варианты развития идей.

Примечание

¹ Речь идет об отдельном оттиске статьи: *Tylor E.B. On American Lot-Games: As Evidence of Asiatic Intercourse before the Time of Columbus*. Leiden: E.J. Brill, 1896.

Научная литература

Аверкиева Ю.П. История теоретической мысли в американской этнографии. М.: Наука, 1979.

Алексеева Т.И., Арутюнов С.А. Максим Григорьевич Левин: ученый, учитель, человек // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В.А. Тишков, Д.Д. Тумаркин. М.: Наука, 2004. С. 331–357.

Алымов С.С., Подрезова С.В. Этнос на карте: географическое воображение школы Ф.К. Волкова // Этнографическое обозрение. 2017. № 5. С. 85–103.

Андрианов Б.В. Неоседлое население мира. М.: Восточная литература, 1985.

Аникин Н.В., Соловей Т.Д. Интервью с доктором исторических наук, профессором Г.Е. Марковым // Проблемно-тематическое пространство и теоретические границы современной этнологии / Отв. ред. Т.Д. Соловей. М.: Изд-во Московского ун-та, 2013. С. 23–31.

Анучин Д.Н. Э.Б. Тайлор // Русский антропологический журнал. 1916. № 3–4. С. 1–16.

Арзютов Д.В., Алымов С.С., Андерсон Д.Д. (ред.) От классиков к марксизму: со-

- вещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). СПб.: Кунсткамера, 2014.
- Богораз-Тан В.Г.* Распространение культуры на Земле. Основы этногеографии. М.; Л.: ГИЗ, 1928.
- Вавилов Н.И.* Центры происхождения культурных растений. Л.: б.и., 1926.
- Волков Ф.К.* Анкетные вопросы Комиссии по составлению этнографических карт России // Живая старина. 1916. № 3–4. С. 193–194.
- Зеленин Д.К.* Перспективный план работ по этнографическому изучению Центрально-Промышленной области // Культура и быт населения Центрально-Промышленной области. Этнологические исследования и материалы / Под ред. В.В. Богданова, С.П. Толстова. М.: тип. ПТО МОНО при 1-м Моск. ин-те глухонемых, 1929. С. 23–27.
- Кагаров Е.Г.* Пределы этнографии // Этнография. 1928. № 1. С. 11–21.
- Левин М.Г.* О происхождении и типах упряжного собаководства // Советская этнография. 1946. № 4. С. 75–108.
- Левин М.Г., Чебоксаров Н.Н.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // Советская этнография. 1955. № 4. С. 3–17.
- Николаев В.Г.* Антропология Альфреда Кребера: основные штрихи // *Кребер А.Л.* Избранное. Природа культуры. М.: РОССПЭН, 2004. С. 933–975.
- Никольский В.К.* Комплексный метод в доистории // Вестник Социалистической Академии. 1923. № 4. С. 309–349.
- Октябрьская И.В.* Ареальные исследования в российской этнографии: традиции и современное состояние // Вестник Томского государственного университета. Серия, История. 2020. № 68. С. 101–108.
- Преображенский П.Ф.* Этнография // Общественные науки СССР. 1917–1927. М.: Работник просвещения, 1928. С. 77–89.
- Преображенский П.Ф.* Курс этнологии. М.; Л.: Госиздат, 1929.
- Решетов А.М.* Николай Николаевич Чебоксаров: портрет ученого в контексте его времени // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В.А. Тишков, Д.Д. Тумаркин. М.: Наука, 2004. С. 358–396.
- Соколовский С.В.* Зеркала и отражения, или еще раз о ситуации в российской антропологии // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 143–186.
- Соловей Т.Д.* “Коренной перелом” в отечественной этнографии (дискуссия о предмете этнологической науки: конец 1920-х – начало 1930-х годов) // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 101–121.
- Толстов С.П.* Очерки первоначального ислама // Советская этнография. 1932. № 2. С. 24–82.
- Туторский А.В.* Хозяйственно-культурные типы в исследованиях Г.Е. Маркова // Жить в эпоху перемен: судьба ученого и траектории науки. К столетию со дня рождения профессора Геннадия Евгеньевича Маркова / Под ред. М.Н. Бахматовой, О.Е. Казминой, Т.Д. Соловей. СПб.: Алетейя, 2023. С. 179–196.
- Ямсков А.Н.* Этноэкологические исследования культуры и концепция культурного ландшафта // Культурный ландшафт: теоретические и региональные исследования. Третий юбилейный выпуск трудов семинара “Культурный ландшафт” / Отв. ред. В.Н. Калущков, Т.М. Красовская, А.Н. Ямсков. М.: Изд-во МГУ, 2003. С. 62–77.
- Ямсков А.Н.* Концепции хозяйственно-культурных типов и историко-культур-

ных областей — вклад советской этнографии в культурно-географическое районирование // Географическая среда и живые системы. 2023. № 2. С. 47–74.

Kroeber A.L. Types of Indian Culture in California // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1904. Vol. II. С. 81–103.

Kroeber A.L. The Culture-Area and Age-Area Concepts of Clark Wissler // Methods in Social Science / Ed. A.R. Stuart. Chicago: University of Chicago Press, 1931. P. 248–265.

Kroeber A.L. Cultural and Natural Areas of Native North America. Berkeley: University of California Press, 1939.

Lowie R.H. Review of: Vavilov N. Studies on the Origin of Cultivated Plants. Leningrad, 1926 // American Anthropologist. 1928. No. 4 (30). P. 716–719.

Murdock G.P. South American Culture Areas // Southwestern Journal of Anthropology. 1951. No. 4 (7). P. 415–436.

Steward J.H. Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. Chicago: University of Illinois Press, 1972.

Wissler C. Ethnic Types and Isolation // Science. 1906. Vol. 23. No. 578. P. 147–149.

Wissler C. American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World. N.Y.: Douglas C. McMurtrie, 1917.

Wissler C. Man and Culture. N.Y.: Thomas Y. Crowell Co., 1923.

Wissler C. The Relation of Nature to Man in Aboriginal America. N.Y.: Oxford University Press, 1926.

Wissler C. The Culture-Area Concept in Social Anthropology // American Journal of Sociology. 1927. T. 32. No. 6. P. 881–891.

Zolotarev A. The Ancient Culture of North Asia // American Anthropologist. 1938. Vol. 40. No. 1. P. 13–23.

Research Article

Tutorskiy, A.V. Parallels between the Development of the Culture-Area Concept and “Economic and Technical Areas” in the 1920s–1930s [Paralleli v razvitii kontseptsii “kul’turnykh arealov” i “khoziaistvenno-tekhnicheskikh arealov” v 1920–1930-e gody]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 2, pp. 25–45. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020025> EDN: CLMAKE ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrey Tutorskiy | <http://orcid.org/0000-0003-4651-4667> | tutorski@hist.msu.ru | Lomonosov Moscow State University (GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

culture areas, economic and cultural types, ethnoecology, culture and environment, history of anthropology

Abstract

The article examines the development of the “culture area” concept in American cultural anthropology and that of “economic-cultural type” in Soviet ethnography in the 1920s–1930s. Three stages of development of the concepts have been outlined: 1) the 1890s–1910s, during which the concepts of areal/territorial studies received their initial design; the masterpiece of the period was “The American Indian” by C. Wissler (1917); 2) the 1920s, when the concepts were theoretically substantiated; 3) the 1930s, when discussion of the topic ceased in the USSR, while in the USA the concept of culture area was criticized by A. Kroeber for the lack of historicism. The article highlights the features of each

national school: historicism in the USSR and consistent empiricism in the USA. It is also indicated that a number of provisions of the ECT/CA concepts in the pre-war period did not receive sufficient coverage: the relationship between environmental and cultural factors.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-18-00241]

References

- Alexeeva, T.I., and S.A. Arutyunov. 2004. Maksim Grigor'evich Levin: uchenyi, uchitel', chelovek [Maxim Grigorievich Levin: Scientist, Teacher, Person]. In *Vydaiushchiesia otechestvennye etnologi i antropologi XX veka* [Outstanding Russian Ethnologists and Anthropologists of the 20th Century], edited by V.A. Tishkov and D.D. Tumarkin, 331–357. Moscow: Nauka.
- Alymov, S.S., and S.V. Podrezova. 2017. Etnos na karte: geograficheskoe voobrazhenie shkoly F.K. Volkova [Mapping Ethnos: Geographical Imaginations of F.K. Volkov and His Students]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 85–103.
- Andrianov, B.V. 1985. *Neosedloe naselenie mira* [The Unsettled Population of the World]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Anikin, N.V. and T.D. Solovei. 2013. Interv'iu s doktorom istoricheskikh nauk, profesorom G.E. Markovym [Interview of Gennadiy Markov]. In *Problemno-tematicheskoe prostranstvo i teoreticheskie granitsy sovremennoi etnologii* [Problem-Thematic Space and Theoretical Boundaries of Modern Ethnology], edited by T.D. Solovei, 23–31. Moscow: Moskovskii gosudarstvennyi universitet.
- Anuchin, D.N. 1916. E.B. Tylor. *Russkii antropologicheskii zhurnal* 3–4: 1–16.
- Arziutov, D.V., S.S. Alymov, and D.G. Anderson, eds. 2014. *Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvy i Leningrada (5–11 aprelya 1929 g.)* [From Classics to Marxism: The Meeting of Ethnographers from Moscow and Leningrad (5–11 April 1929)]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Averkieva, Y.P. 1979. *Istoriia teoreticheskoi mysli v amerikanskoi etnografii* [History of Theoretical Thought in American Ethnography]. Moscow: Nauka.
- Bogoraz-Tan, V.G. 1928. *Rasprostranenie kul'tury na Zemle. Osnovy etnogeografii* [Spread of Culture on Earth: Fundamentals of Ethnogeography]. Moscow; Leningrad: GIZ.
- Kagarov, E.G. 1928. Predely etnografii [Limits of Ethnography]. *Etnografiia* 1: 11–21.
- Kroeber, A.L. 1904. Types of Indian Culture in California. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 2: 81–103.
- Kroeber, A.L. 1931. The Culture-Area and Age-Area Concepts of Clark Wissler. In *Methods in Social Science*, edited by S.A. Stuart, 248–265. Chicago: University of Chicago Press.
- Kroeber, A.L. 1939. *Cultural and Natural Areas of Native North America*. Berkeley: University of California Press.
- Levin, M.G. 1946. O proiskhozhdenii i tipakh upriazhnogo sobakovodstva [On the Origin and Types of the Draft Dog Breeding]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 75–108.
- Levin, M.G., and N.N. Cheboksarov. 1955. Khoziaistvenno-kul'turnye tipy i istoriko-etnograficheskie oblasti [Economic-Cultural Types and Historical-Ethnographic Regions]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 3–17.
- Lowie, R.H. 1928. Review of *Studies on the Origin of Cultivated Plants*, by N. Vavilov. *American Anthropologist* 4 (30): 716–719.

- Murdock, G.P. 1951. South American Culture Areas. *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (4): 415–436.
- Nikolaev, V.G. 2004. Antropologiya Al'freda Krebera: osnovnye shtrikhi [Anthropology of Alfred Kroeber: Basic Touches]. In *Izbrannoe. Priroda kul'tury* [Selected Works: The Nature of Culture], by A.L. Kreber, 933–975. Moscow: ROSSPEN.
- Nikolskii, V.K. 1923. Kompleksnyi metod v doistorii [Complex Method in Prehistory]. *Vestnik Sotsialisticheskoi Akademii* 4: 309–349.
- Oktiabrskaya, I.V. 2020. Areal'nye issledovaniia v rossiiskoi etnografii: traditsii i sovremennoe sostoianie [Areal Research in Russian Ethnography: Traditions and Current State]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya, Istoriia* 68: 101–108.
- Preobrazhenskii, P.F. 1928. Etnografiia [Ethnography]. In *Obshchestvennye nauki SSSR. 1917–1927* [Social Sciences of the USSR: 1917–1927], edited by V.P. Volgin, G.O. Gordon, and I.K. Luppel, 77–89. Moscow: Rabotnik prosveshcheniia.
- Preobrazhenskii, P.F. 1929. *Kurs etnologii* [Ethnology Course]. Moscow; Leningrad: GIZ.
- Reshetov, A.M. 2004. Nikolai Nikolaevich Cheboksarov: portret uchenogo v kontekste ego vremeni [Nikolai Nikolaevich Cheboksarov: Portrait of a Scientist in the Context of His Time]. In *Vydaiushchiesia otechestvennye etnologi i antropologi XX veka* [Outstanding Russian Ethnologists and Anthropologists of the 20th Century], edited by V.A. Tishkov and D.D. Tumarkin, 358–396. Moscow: Nauka.
- Sokolovskiy, S.V. 2014. Zerkala i otrazheniia, ili eshche raz o situatsii v rossiiskoi antropologii [Mirrors and Reflections, or Once More on Situation in Russian Anthropology]. *Antropologicheskii forum* 1: 143–188.
- Solovei, T.D. 2001. “Korennoi perelom” v otechestvennoi etnografii [“Great Break” in Russian Ethnography]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 101–121.
- Steward, J.H. 1972. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Chicago: University of Illinois Press.
- Tolstov, S.P. 1932. Ocherki pervonachal'nogo islama [Essays on the Original Islam]. *Sovetskaya etnografiia* 2: 24–82.
- Tutorskiy, A.V. 2023. Khoziaistvenno-kul'turnye tipy v issledovaniyakh G.E. Markova [Economic and Cultural Types in the Studies of G.E. Markova]. In *Zhit' v epokhu peremen: sud'ba uchenogo i traektorii nauki. K stoletiiu so dnia rozhdeniia professora Gennadiia Evgen'evicha Markova* [To Live in an Era of Change: The Fate of a Scientist and the Trajectory of Science: To the Centenary of Professor Gennady Evgenievich Markov], edited by M.N. Bakhmatova, O.E. Kazmina, and T.D. Solovei, 179–196. St. Petersburg: Aleteia.
- Vavilov, N.I. 1926. *Tsentry proiskhozhdeniia kul'turnykh rastenii* [Centres of Origin of Cultivated Plants]. Leningrad.
- Volkov, F.K. 1914. Anketnye voprosy Komissii po sostavleniiu etnograficheskikh kart Rossii, sostoiashechi pri Otdelenii etnografii IRGO [Questionnaires of the Commission for the Ethnographic Map of Russia]. *Zhivaia starina* 1–2: 193–194.
- Wissler, C. 1906. Ethnic Types and Isolation. *Science* 578: 147–149.
- Wissler, C. 1917. *American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*. New York: Douglas C. McMurtrie.
- Wissler, C. 1923. *Man and Culture*. New York: Thomas Y. Crowell Co.
- Wissler, C. 1926. *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*. New York: Oxford University Press.

- Wissler, C. 1927. The Culture-Area Concept in Social Anthropology. *American Journal of Sociology* 6 (32): 881–891.
- Yamkov, A.N. 2003. Etnoekologicheskie issledovaniia kul'tury i kontseptsii kul'turnogo landshafta [Ethnoecological Studies of Culture and the Concept of Cultural Landscape]. In *Kul'turnyi landshaft: teoreticheskie i regional'nye issledovaniia* [Cultural Landscape: Theoretical and Regional Studies], edited by V.N. Kalutskov, T.M. Krasovskaia, and A.N. Yamkov, 62–77. Moscow: Izdatel'stvo MGU.
- Yamkov, A.N. 2023. Kontseptsii khoziaistvenno-kul'turnykh tipov i istoriko-kul'turnykh oblastei — vklad sovetskoi etnografii v kul'turno-geograficheskoe raionirovanie [Concepts of Economic and Cultural Types and Historical and Cultural Areas: Contribution of Soviet Ethnography to Cultural-Geographical Regionalisation]. *Geograficheskaya sreda i zhivye sistemy* 2: 47–74.
- Zelenin, D.K. 1929. Perspektivnyi plan rabot po etnograficheskomu izucheniiu Tsentral'no-Promyshlennoi oblasti [Long-Term Work Plan for the Ethnographic Study of the Central Industrial Region]. In *Kul'tura i byt naseleniia Tsentral'no-Promyshlennoi oblasti. Etnologicheskie issledovaniia i materialy* [Culture and Everyday Life of the Central Industrial Region Population: Ethnological Researches and Materials], edited by V.V. Bogdanov and S.P. Tolstov, 23–27. Moscow: tipografiia PTO MONO pri 1 Moskovskom institute glukhonemykh.
- Zolotarev, A. 1938. The Ancient Culture of North Asia. *American Anthropologist* 1 (40): 13–23.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И *ETHNOHISTORY*: ВНЕШНИЕ СХОДСТВА И ВНУТРЕННИЕ ОТЛИЧИЯ

Д.В. Верховцев

Дмитрий Владимирович Верховцев | <http://orcid.org/0000-0001-9232-2952> | dverhovtcev@gmail.com | стажер-исследователь | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

этническая история, история российской антропологии, теория этноса, этногенез, этничность, этноистория, ethnohistory

Аннотация

Советская этническая история и американская ethnohistory (этноистория) имеют схожие названия и схожие методы: сбор междисциплинарных источников, обобщение собранной информации антропологами-этнографами. Однако внутренние различия гораздо многочисленнее сходств. Так, советский исследовательский жанр основывается на примордиальном понимании этничности и рассматривает прошлое в том числе индустриальных наций, тогда как американский фиксируется лишь на преемственности групповых идентификаций индигенных групп. Жанры проявили себя по-разному и в преодолении кризисов развития: этноистики, занимая маргинальное положение в антропологии, тем не менее достаточно кардинально расширили географическое и предметное поле своих исследований, тогда как в работах специалистов по этнической истории почти прекратилось обсуждение теоретических проблем. Такое положение обусловлено режимами функционирования науки в советском и американском обществах и степенью вовлеченности во взаимодействия с различными уровнями государственной власти.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-18-00241]

Этническая история и этногенез — жанр¹, который расцвел в советскую эпоху, а потому прочно с ней ассоциируется. В энциклопедическом труде, созданном советскими этнографами, указывалось, что “исследования в области этногенеза народов мира осуществляются почти исключительно в рамках марксистской науки, прежде всего в советской этнографии. Это объясняется тем, что изучение проблем этногенеза возможно лишь на основе разработки теории этноса” (Крюков 1988: 60). В постсоветское время вместе с упомянутой

Статья поступила 09.01.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 18.01.2024

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

Верховцев Д.В. Этническая история и *ethnohistory*: внешние сходства и внутренние отличия // Этнографическое обозрение. 2024. № 2. С. 46–67. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020036> EDN: CLHKJW

Verkhovtsev, D.V. 2024. Etnicheskaia istoriia i *ethnohistory*: vneshnie skhodstva i vnutrennie otlichia [Ethnohistory and *Etnicheskaia Istorii*: Outer Similarities and Inner Differences]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 46–67. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020036> EDN: CLHKJW

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

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

теорией этноса этническая история и этногенез приняли достаточную порцию критики, и их популярность в крупных антропологических/этнологических институтах значительно упала. Хотя публикации по теме все еще выходят в значительном количестве, они не развивают методологию, не расширяют тематические горизонты и чаще всего воспроизводят уже отработанные схемы — невольно возникает вопрос: не является ли это свидетельством уходящего вида исследований?

В англоязычной антропологической традиции уже больше полувека существует жанр с весьма схожим названием. С 1950-х годов в Северной Америке бурно развивалось междисциплинарное направление *ethnohistory* (этноистория), его в основном представляли антропологи, привлекающие в своих исследованиях источники смежных дисциплин. Этноисторики издавали книги и публиковали статьи, было создано Американское общество этноистории (ASE), которое регулярно проводит конгрессы, конференции и издает журнал *Ethohistory*. В 1980-е годы направление *ethohistory* также оказалось в кризисе, и с этого времени не утихают дискуссии о том, как можно адаптировать данные исследования к меняющемуся миру и меняющейся науке.

Как связаны эти жанры? Если *ethnohistory* еще не сброшена с парохода современности, может, и этническая история в русскоязычной науке преждевременно воспринимается как доживающая последние годы? А возможно, опыт *ethnohistory* по преодолению собственного кризиса мог бы помочь обогатить и перезагрузить российские этноисторические исследования? Ответу на эти вопросы и будет посвящена настоящая статья.

Как все началось. Довольно простым способом понять, когда появился и распространился тот или иной жанр, является поиск массового упоминания его в источниках. Для этого проанализируем употребление терминов “этногенез” и “этническая история” в базе книг на русском языке *Google Books* и термина *ethnohistory* в англоязычной базе того же ресурса (см.: Рис. 1). При помощи инструмента *Ngram Viewer* построим график частоты упоминания этих терминов, где на оси абсцисс будут обозначены годы, а на оси ординат — встречаемость термина в процентах от всего объема источников корпуса. Как мы видим, судьбы *ethnohistory* и этнической истории довольно похожи, рост их упоминаний начался в начале 1950-х годов и продолжался в целом одинаковыми темпами до середины 1970-х годов. В то же время значительный всплеск упоминаний этногенеза пришелся на 1940-е годы, при этом рост употребления этого термина начался еще в середине 1930-х годов (см.: Рис. 1).

Пики повышения и понижения на графике отлично структурируют историю “этноисторических” жанров в СССР и за океаном, с каждым изменением тренда связаны важные события, не всегда только внутри науки; график может стать прекрасным путеводителем по истории “этноисторий”. Итак, самым первым стартовал советский “этногенез”, и крутой рост его линии хорошо показывает начало подъема. В 1930-х годах произошел важный поворот политики советского государства к руссоцентризму и как следствие — к восстановлению преподавания национальной истории. В 1936 г. решение собрания ведущих ученых-историков в Москве закрепило курс на расширение работ по конкретной истории народов (*Шнирельман* 1993: 59). Одно за одним происходили события, встраивающие понятия, имеющие отношение к этногенезу, в официальный идеологический дискурс советской науки: проводились заседания по пробле-

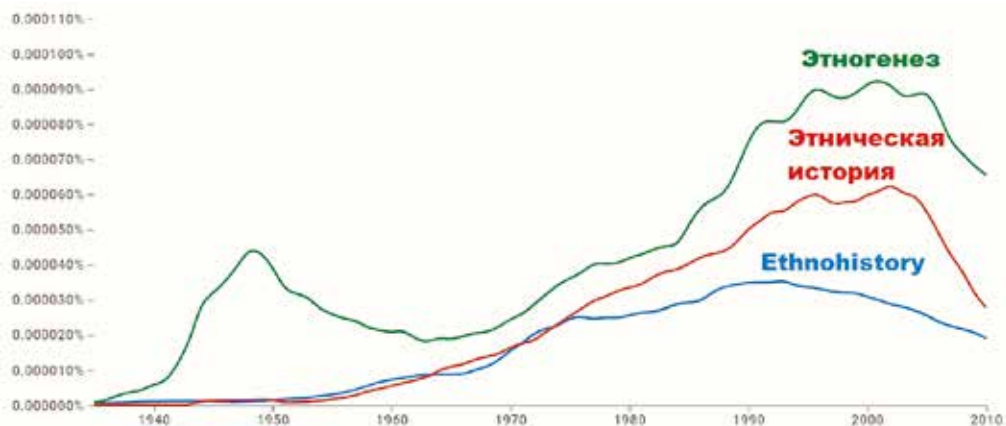


Рис. 1. Упоминания терминов “этническая история”, “этногенез” и *ethnohistory* в текстах (по данным Google Books)

мам этногенеза (прежде всего славян). Осенью 1938 г. эта деятельность формализовалась в создании Комиссии по проблемам этногенеза, которую возглавил историк А.Д. Удальцов; из восьми членов комиссии лишь один был формально этнографом — С.П. Толстов (Аксенова, Васильев 1993: 88–89).

К этому времени жанр этногенеза имел почти 40-летнюю историю и был хорошо известен, однако оставался на периферии внимания этнографии. Первое употребление термина можно отнести к магистерской диссертации Д.А. Коропчевского, написанной в 1895 г., а опубликованной на десять лет позже. Автор видел задачу этнолога в определении места изучаемого народа в “этногеническом процессе” и указывал, что эта задача должна решаться привлечением источников разных дисциплин (Коропчевский 1905: 27). В дальнейшем понятие этногенеза часто обсуждалось в работах антропологов Петербургской школы (Алымов 2017: 72) и не было забыто после того, как основные ее представители умерли или покинули Россию в годы Гражданской войны. Царившие в раннесоветской гуманитарной науке академик Н.Я. Марр и его последователи, несмотря на радикальный пересмотр дореволюционных взглядов на этнические общности, использовали понятие этногенеза, или этногонии, под которым понимали складывание новых народностей в рамках марксистской концепции стадийного формационного развития общества (Миханкова 1949: 273). Резолюция совещания 1932 г., на котором марристы громили этнографию и этнографов предыдущего поколения, рекомендовала этнографии в том числе сосредоточиться на изучении “процесса этногенеза и расселения этнических и национальных групп” (Арзютов и др. 2014: 77). Удивительно, но, несмотря на последующую опалу и репрессии в отношении марристов, пославших в “нокдаун” советскую этнографию, концепция марровского этногенеза выжила и пришлась ко двору в условиях новой исторической политики, результаты которой мы и видим на первом, восходящем участке графика встречаемости термина “этногенез” (см.: Рис. 1).

Как уже говорилось, изначально советская этнография, еще не оправившаяся после ее разгрома марристами, не играла важной роли в широком становлении в СССР жанра, вышедшего из ее лона. Сессии Отделения истории и философии

АН СССР по вопросам этногенеза восточных славян, самого важного направления в условиях реабилитации русского национального мифа, проходили при доминировании историков и археологов (Васильев, Аксёнова 1993: 88), как, впрочем, и сессии Комиссии по этногенезу Академии Наук СССР по этногенезу регионов Советского Союза в первой половине 1940-х годов (Толстов 1947: 22). Лишь во второй половине 1940-х годов, упрочив свое положение в связи с выполнением госзаказов на практические исследования во время и после войны, советская этнография попыталась перехватить инициативу в этногенетических исследованиях. Пик упоминаний “этногенеза” в конце 1940-х годов как раз и говорит об апогее этого процесса, а его важным этапом стала теоретическая статья С.А. Токарева (Токарев 1949), в которой ключевая роль в координации междисциплинарных исследований этногенеза отводилась этнографам. Интересно, что подготовка этой работы, хотя и велась по инициативе С.А. Токарева (Козлов, Пучков 1995: 197), плотно контролировалась директором Института этнографии АН СССР С.П. Толстовым, который допустил ее к печати лишь после многочисленных обсуждений в институте и учета своих замечаний (Рабочий дневник 1951).

1950-е годы вполне можно называть эпохой этноисторических исследований как в СССР, так и в США. Некоторый спад упоминаний термина “этногенез” сопровождался тем не менее появлением и распространением в отечественной литературе “этнической истории”, а за океаном — заметным употреблением *ethnohistory*. Хотя оба эти термина были известны за много лет до “взлета” 1950-х годов (см.: Рис. 1), начало массового их употребления было связано с конкретными событиями. В США в 1946 г. был принят “Закон о Комиссии по претензиям индейцев”, согласно которому индейцы получали компенсацию за незаконно реквизированные в прошлом земли, если могли доказать свою связь с племенными общностями, владевшими этими землями. Историки и антропологи выступали свидетелями при рассмотрении подобных дел, что со временем сформировало специфический жанр исследований, совмещавший антропологические, исторические, археологические и другие источники (Strong 2015: 193).

Что касается взлета упоминаний “этнической истории” в СССР, можно предположить, что он был вызван кампанией против марризма и марристов, последовавшей за статьей Сталина в “Правде”. В конце 1940-х годов этногенез во многом все еще ассоциировался с учением Н.Я. Марра, активное участие в развитии жанра принимали ученики академика, в первую очередь археологи и лингвисты. Кампания охладила восходящий тренд этногенеза, и, вероятно, термин “этническая история” стал чаще использоваться как другое название этногенетических исследований, не так сильно связанное с опальным учением. Но не будем исключать и фактор обмена идеями: ведущие советские этнографы, находясь в эпоху позднего сталинизма под суровым идеологическим контролем, все-таки имели доступ к иностранной литературе и были в курсе мировых тенденций в антропологии (Рабочий дневник 1951); расцвет *ethnohistory* в США вполне мог навести отечественных исследователей на мысль об использовании альтернативного термина, давно бытующего в русскоязычной науке.

Что общего между этнической историей и *ethnohistory*. Итак, каково же было состояние этих двух жанров к 1950-м годам? Помимо названия у них было достаточно и других сближений. Прежде всего это метод, основанный на использовании источников различных дисциплин. Как мы видели, в этногенетических исследованиях он утверждался как минимум с конца XIX в., но действительно

важной работой, сделавшей его каноническим, была упомянутая статья С.А. Токарева (Токарев 1949). Статья постулировала, что происхождение народа можно понять, изучив, из каких элементов состоит его “культурный облик”, и выяснив, когда эти элементы соединились в “некое целое”. Так как именно “культурный облик” выделялся в качестве главного определителя этнической общности, то специалистом, способным свести вместе разнодисциплинарные источники, должен был стать этнограф. Однако эта мечта советского этнографа сбылась за океаном: в оказавшейся со временем в той же ситуации *ethnohistory* доминировали антропологи, а историки чувствовали себя людьми второго сорта (Chaves 2008: 494).

Кроме того, когда советские приверженцы концепции этногенеза и американские этноисторики обращались к истории индигенных групп, это сближало архитектуру их исследований и применяемую методологию. Примером могут служить работы по этногенезу народов Севера и Сибири. Как показывает Д.В. Арзютов, влиятельное научное наследство Ф. Боаса и ленинградской этнографической школы Л.Я. Штернберга и В.Г. Богораза сформировало специфику изучения этногенеза у индигенных групп. В этих исследованиях особое внимание уделялось древним, бесписьменным предкам, сведения о которых можно было извлечь лишь из археологических находок и легенд о “прежних жителях”, отметил Д. Арзютов в своей работе (Arzyutov 2021). Во Введении в “Запутанную историю коренных народов Севера Евразии”, опубликованном в 2023 г. в *Suomen Antropologi*, Д. Арзютов и К. Лукин указывают, что, благодаря такому вниманию к фольклору, в ткани научного повествования удалось сохранить индигенные концепции прошлого различных групп, которые теперь появляются в дискурсе современных индигенных авторов (Arzyutov, Lukin 2023: 11). Интересен пример этнографа Е.А. Крейновича, показывающий, что еще в 1920-х годах была сделана попытка вложить в этнографическое исследование идеи, зародившиеся у этноисториков США только через полвека: смешение субъекта и объекта, рассказ истории общества, к которому принадлежат исследователи, через истории индигенных групп (Arzyutov 2021).

Для другого регионального поля — Центральной Азии на примере наследия этнографа Б.Х. Кармышевой С.А. Абашин показал, что, несмотря на этногенетический жанр работ и временные рамки до начала XX в., автор активно использовала этнографические данные и собственные полевые материалы, касающиеся идентичности ее современников. Фактически, указывает С.А. Абашин, эти работы являются уникальным материалом по истории современного Б.Х. Кармышевой населения советских республик, дающим голос идентичностям, который не был слышен в официальной советской версии истории Центральной Азии (Абашин 2018: 44–45).

Как мы видим, в дальнейшем на протяжении двух десятилетий упоминание всех этноисторических понятий уверенно росло примерно одинаковыми темпами, и только в середине 1970-х годов тренды разошлись (см.: Рис. 1). Советские термины продолжили “экспансию” гуманитарных наук вплоть до 2000-х годов, тогда как *ethnohistory* сбавила темпы роста в середине 1970-х, а с начала 1990-х годов показала небольшой спад. Произошло это из-за того, что в 1978 г. Комиссия по претензиям индейцев прекратила работу и опубликовала итоговый отчет. Хотя этноисторики продолжили свои исследования и выступали экспертами в судах по другим делам представителей первых наций, основная причина, бла-

годаря которой расцвел этот жанр, утратила свою значимость (Strong 2015: 193). В США существовал общественный и государственный запрос на деятельность этноисториков, и, когда формальные основания для нее исчезли, ученым пришлось искать более абстрактные причины для сохранения жанра. Фактически с этого начался кризис *ethnohistory*, и о нем, как и о попытках его теоретического преодоления, будет сказано ниже.

Но почему рост упоминаемости “этнической истории” и “этногенеза” продолжался столько лет, не наступала усталость от темы, почему не появлялись другие парадигмы исследования?

И все-таки они разные... В Советском Союзе заказ на этноисторические исследования формулировался более абстрактно, чем за океаном, и результаты не имели прикладного значения, однако существовали внутринаучные причины, заставлявшие этнографов обращаться к этногенезу. С одной стороны, давняя традиция таких исследований породила воспроизводящуюся школу специалистов, а с другой — эти жанры, как указывает С.А. Абашин, были способом уйти из-под жесткого государственного идеологического контроля, так как обращались к прошлым эпохам (Абашин 2018: 44). Проблема научного эскапизма, уход от законсервированных неподвижных догм марксизма-ленинизма, особенно в свете травматического опыта репрессий советской науки 1930–1940-х годов, характерны для истории позднесоветской этнографии. Даже официальная теория этноса, созданная следующим после С.П. Толстова директором Института этнографии Ю.В. Бромлеем совместно с другими учеными, строилась на противопоставлении социального (вотчина догматического марксизма-ленинизма) и этнического (культурно-исторического) (Верховцев, Петряшин 2021). Еще в большей степени это относилось к альтернативной теории этноса — пассионарной теории этногенеза Л.Н. Гумилева, которая уводила этническое еще дальше от марксизма — в область природных явлений, появляющихся в результате воздействия космических лучей и передающихся при биологическом наследовании (Там же).

Указанные теории, начавшие складываться в 1960-е и сформулированные в 1970-е годы, стали важным подспорьем существования этнической истории в советской и постсоветской науке. В то время, когда основные практические задачи *ethnohistory* были решены и этноистики в Северной Америке принялись искать свое новое предназначение, в СССР теория этноса Ю.В. Бромлея официально обосновала поиск корней современных этносов в глубоком прошлом по отдельным культурным составляющим. В отличие от этнической истории индигенных групп Севера и Сибири, о которой мы писали выше и которая в СССР во многом была похожа на *ethnohistory*, довольно значительную часть советских этногенетических исследований составляли местные истории титульных национальностей национальных республик и автономий, которые, как писал В.А. Шнирельман, были легальным инструментом сопротивления общесоветской унификации, создавали национальный миф, укрепляющий идентичность советских национальностей, и зачастую писались самими представителями национальных меньшинств (Шнирельман 2006: 271).

Когда во второй половине 1980-х годов, в эпоху гласности, стали активно издаваться книги Л.Н. Гумилева, его теория, разработанная в 1960-х годах, была легализована и приобрела популярность. Л.Н. Гумилев сделал центральным термином своих работ “этногенез”, хотя и понимал его специфическим образом. Ученый считал, что с пассионарным толчком связано начало развития этносов,

время максимального уровня пассионарности — время их расцвета, а когда пассионарность исчерпывается — наступает их конец. В пассионарной теории существовало и собственное определение этнической истории, она описывалась как “зафиксированные источниками последствия этногенеза и этнических контактов” (Гумилев 2008: 392)². Несмотря на по-настоящему широкую популярность работ Л.Н. Гумилева, они не породили крупной научной школы (в том числе в части этноисторических исследований), тем не менее ввели в общественный дискурс терминологию “пассионарной теории”, что способствовало росту упоминаний понятий “этнос”, “этногенез” и “этническая история” (и вызвало увеличение крутизны графика упоминаемости этих терминов во второй половине 1980-х — начале 1990-х годов).

Во второй половине 1990-х годов, очевидно, прервался почти полувековой тренд увеличения присутствия советского этноисторического жанра в литературе. Тем не менее рост не сменился спадом, и можно говорить о сохранении довольно высокого уровня упоминаемости отраженных на Рис. 1 понятий на протяжении всего постсоветского периода. В научном дискурсе, проанализированном в системе *Google Scholar*, однако, отражается немного другая картина: рост числа научных статей, в названии или описании которых встречаются термины “этногенез” или “этническая история”, продолжался до начала 2010-х годов и только в последнее десятилетие вышел на плато, сохраняя уровень около 1000 работ в год по этногенезу и 600 работ в год по этнической истории. Это смещение на 10–15 лет может отражать какие-то особенности формирования корпуса научных публикаций, но также подтверждает, что сейчас количество упоминаний этноисторических терминов расти перестало. Почему это произошло, хотя множество работ по этой тематике все еще выходит каждый год? Здесь можно говорить о том, что советский этноисторический жанр в 1990-е годы достиг кризиса, в котором давно находилась *ethnohistory* (см.: Рис. 2).

Кризис жанра. Как было показано выше, этногенез и этническая история опирались в своей методологии на концепцию этноса или — шире — на примордиальный подход к этничности, который позволял проводить линии преемственности между современными этническими группами и нациями и древним населением через археологические находки, упоминания в письменных источниках похожих этнонимов и другим “комплексным” данным. Такой подход доминировал в советской этнографии почти 60 лет, последние 20 из которых он был концептуализирован в терминах советской теории этноса Ю.В. Бромлея. Но именно теория этноса стала объектом критики с конца 1980-х годов и утратила функции главной теории отечественной этнографии. Новый директор Института этнографии В.А. Тишков и другие критики последовательно доказывали нерелевантность прежних подходов к этничности, и хотя ссылки на теоретиков этноса и упоминание этого термина все еще широко распространены в литературе, работ, развивающих советскую теорию, практически не выходит (Верховцев 2022).

Так как основной удар приняла на себя теория Ю.В. Бромлея, более ранние публикации по этногенезу и этнической истории, напрямую не связанные с работами академика, подвергались критике в несколько меньшем масштабе. В.А. Тишков не останавливается специально на анализе этногенеза, хотя и считает его продолжающееся бытование пережитком, сохраняющимся благодаря укоренению в истории, археологии, политологии и др., т.е. за пределами этно-

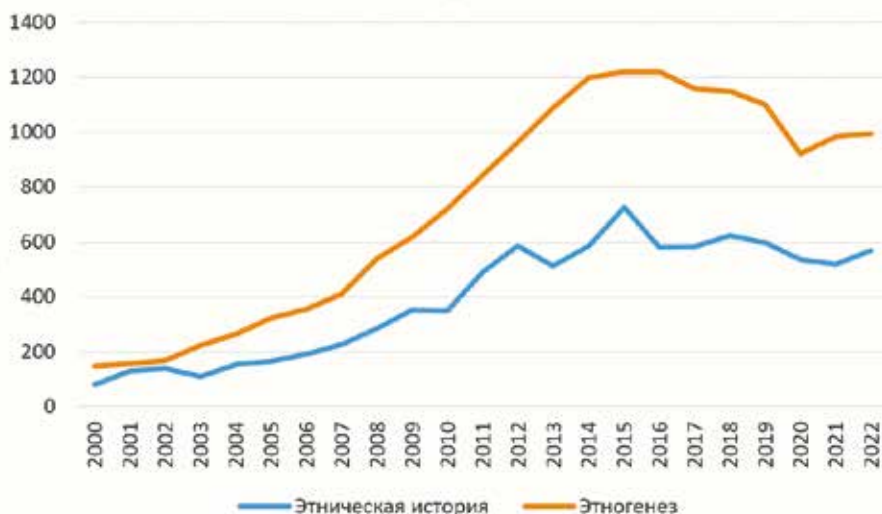


Рис. 2. Упоминания терминов “этническая история” и “этногенез” в научных работах (по данным Google Scholar)

графии-этнологии (Тишков 2016: 5). Достаточно много работ с критикой этногенеза написано В.А. Шнирельманом, который занимается данной темой с конца 1980-х годов. В статье 1993 г. В.А. Шнирельман изложил историю сложения этногенетических исследований, показав первичность политического заказа со стороны советского государства и связь работ по этногенезу с ростом националистических движений в СССР и России (Шнирельман 1993: 64–65). Анализируя ситуацию постсоветской политики национальных республик, В.А. Шнирельман приходит к выводу, что этногенетические построения стали способом создания скорее “этногенетического мифа”, а иногда даже конкурирующих этногенетических мифов, чем научного продукта (Шнирельман 2003, 2006).

Такого рода критика привела к тому, что, как и в ситуации с теорией этноса, этногенезом и этнической историей стали меньше заниматься в столичных этнологических/антропологических учреждениях, публиковавших ранее теоретические работы в этой области. Но в научных центрах национальных республик РФ продолжают “практиковать” жанр, так как там по-прежнему сохраняется мотивация к приложению этногенеза к построению местных идентичностей, о чем писал В.А. Шнирельман.

Вечный кризис этногенеза. Интересно, что, хотя видимый кризис стагнации этногенетического жанра можно отнести лишь ко второй половине 1990-х годов, при чтении теоретических работ остается впечатление, что почти вся история этногенеза в СССР была связана с его преодолением. В большинстве публикаций отмечалась недостаточная проработанность методологии, нечеткость терминологии, необходимость новых мер для решения поставленных задач. Несмотря на более чем полувековую историю, этногенетические исследования предстают вечно молодым направлением, формирующимся, но так и не сформировавшимся.

Для первых послевоенных работ эта позиция была естественной: С.А. Токарев в статье 1949 г. отмечал, что этногенез сможет стать полноценным направлением за счет передачи ведущей роли в его разработке этнографам. Можно

сказать, что статья вышла в период формирования и институционализации советской этнической истории. Однако и в 1980-е годы, и позже в научной среде бытовало представление об этой области исследований как о все еще формирующейся. Так, в 1985 г. Н.Г. Волкова характеризовала этническую историю в СССР следующим образом:

1) отсутствие общепринятой дефиниции “этническая история”; 2) связанное с этим нечеткое представление о границах предметной области ЭИ, о комплексе входящих в нее вопросов; 3) неразработанность основ для периодизации ЭИ; 4) неразработанность источниковой базы этноисторических исследований и 5) неразработанность методических приемов для совмещения и корреляции разных видов источников (Волкова 1985: 16).

А.Н. Анфертьев назвал свою работу, вышедшую в 1993 г., “Прологомены к изучению этнической истории”, имея в виду, что ее основные черты еще предстоит сформулировать, и первым шагом к этому он считал подготовку специальных кадров (Анфертьев 1993: 64). В.П. Алексеев предполагал, что “этногенезологии” еще предстоит выделиться в отдельную науку “в силу необходимости к ней комплексного подхода” (Алексеев 1986: 2). Археолог В.В. Седов, много лет занимавшийся этногенезом славян, в докладе 2002 г., опубликованном в 2006 г., утверждал, что уже “постепенно складывается новая научная область — этногенезология” (Седов 2006: 175). Даже наиболее свежая теоретическая работа этногенетической тематики за авторством А.Н. Томилова в этом смысле недалеко ушла от работы Н.Г. Волковой, так как продолжает обсуждать определение этнической истории, предмет ее изучения и т.п. (Томилов 2016).

Вероятно, проблемы в формировании парадигмы жанра возникали в связи с тем, что сложно было вообразить системную целостность, компоненты которой нужно было проследить “из глубины веков”, чтобы считать задачу этногенетического исследования выполненной. Теоретики обвиняли коллег в том, что сформированная ими “комплексная” картина неполноценна, что они не учли какие-то источники или неправильно оценили их вклад в формирование этноса. Каждый предлагал свой рецепт “коктейля”, представители разных дисциплин старались сделать акцент на “своих” источниках. Очень влиятельная работа лингвиста академика О.Н. Трубачева, хотя и включала этногенетическую терминологию, однако ограничивалась лингвистическими данными из ранней истории славян (Трубачев 2003: 12). А.В. Гадло, занимавшийся раскопками на Северном Кавказе, в своей работе “Этническая история Северного Кавказа” изначально планировал использовать исключительно археологические источники и лишь позже решил дополнить их источниками письменными (Гадло 1979). Характерным примером того, что комплексность этногенеза окончательно запутала исследователя, является цитата из работы Р.Г. Кузеева:

Варианты (этнического развития. — Д.В.) могут быть различными: при сохранении этнонима старый этнос может существенным образом изменить физический облик (антропологический тип), однако сохранить в основе язык и культуру; или утратить этноним, вместе с ним прежний разговорный язык, многие черты культуры, но сохранить физический тип и т.д. (Кузеев 1974: 77).

В такой интерпретации любой “компонент” этноса (хоть антропологический облик) мог быть той ниточкой, которая приведет исследователя к корням какого-либо народа, даже если окажется, что в прошлом “этнос” имел другие само-название, язык и культурные традиции. Ю.В. Бромлей и его коллеги, конечно, с такой интерпретацией не согласились бы, так как последовательно выступали против биологизации этноса.

Увы, нельзя сказать, что, столкнувшись с реальным кризисом (атакой на теоретические основы этногенеза — примордиализм и теорию этноса), советские и российские приверженцы жанра переключились с обсуждения перманентного кризиса на опровержение доводов оппонентов. Скорее общие теоретические работы по этногенезу вовсе перестали выходить, или ученые просто продолжали дискуссии конца позднесоветского периода, как, например, Н.А. Томилов в своей статье “Этническая история как направление в отечественной науке 1970–1990-х годов” (Томилов 2016).

Хорошей иллюстрацией современного состояния жанра является фактически первый учебник (учебное пособие) по этнической истории О.А. Сухоруковой (если не считать учебное пособие П.В. Алексеева “Этногенез” [Алексеев 1986]), появившийся не при академике Н.Я. Марре и вообще не во времена Советского Союза, а в 2020 г. (Сухорукова 2020). Его содержание достаточно эклектично и в теоретической части содержит ссылки как на научно-популярные книги (“Человечество это народы” Ю.В. Бромлея и Р. Подольного), атласы и энциклопедии, работы Л.Н. Гумилева, так и на специальную этнографическую литературу, актуальные публикации Б. Андерсона, В.А. Шнирельмана, П.П. Толочко и др. Такая разнородность источников порождает противоречия, и буквально на соседних страницах можно встретить заявления, что этнос — биосоциальная общность и что этнос может быть сконструирован различными способами. Очевидно, данная работа не связана ни с продолжением традиции советской школы этнографии, ни с попыткой переосмысления концепции этнической истории, скорее это лишь неудачное обобщение всех несовместимых источников по этнической истории и нациестроительству.

Что ж, может быть, этноисторикам американского континента удалось разрешить свой кризис более продуктивно?

***Ethnohistory* изменяется, чтобы не исчезнуть.** Всего через несколько лет после того, как закрылась Комиссия по претензиям индейцев, давшая жизнь *ethnohistory* как жанру, вышла статья Т.С. Аблера “Этноистория: выбор быть антропологией или быть ничем”. Т.С. Аблер перечислил ключевые на тот момент угрозы, с которыми сталкивалась *ethnohistory*, и назвал главную проблему: несмотря на преимущественное участие в этноисторических исследованиях антропологов, в целом профессиональное сообщество не считало это достойным занятием. Культ поля, царивший в западной антропологии, стигматизировал работу в архивах и библиотеках, и потому американские этноисторики, в отличие от советских коллег, оказались маргинальным меньшинством (Abler 1982: 47). Однако это была лишь одна из проблем.

На протяжении многих лет, практически с момента оформления нового направления, его колониальный характер оставался одним из самых обсуждаемых вопросов. Вспоминалось высокомерное деление Гегелем народов на исторические (европейские) и неисторические — не имеющие своей истории, а *ethnohistory*, таким образом, становилась историей для последних, историей “для

специальных людей” (Lurie 1961: 79). Со временем, когда критика колониализма в западных обществах расширилась, громче зазвучало и обвинение *ethnohistory* в колониализме. Доходило до крайностей. Так, Ш. Креч, почти десять лет бывший редактором журнала *Ethnohistory*, писал в 1991 г., что этноисторики не смогли преодолеть рамок колониализма и расизма и, работая в Комиссии по претензиям, не помогали индейцам, а были пешками в процессе угнетения первых наций. По его мнению, направление *ethnohistory* пришло к своему естественному завершению, и нужно приложить много усилий, чтобы сохранить хотя бы часть наработанной методологии (Chaves 2008: 512).

Пожалуй, можно констатировать, что прогноз Ш. Креча не сбывлся, *ethnohistory* как научное направление сохранилась, хотя для этого этноисторикам в самом деле пришлось многое поменять в своих подходах. Это касается обращения и к изучению устной истории, собственных исторических представлений индигенных групп, и к диалогическим нарративам. Значительно расширилась география применения этноисторической методологии. Если во времена действия Комиссии по претензиям большая часть работ в журнале *ethnohistory* касалась североамериканских индейцев, то за последнее десятилетие фокус исследователей сместился в сторону Латинской Америки и Азии: с 2007 г. в журнале за каждый из этих регионов отвечает отдельный редактор (Riehm et al. 2019: 149–150).

Конечно, расцвет *ethnohistory* остался позади, его название звучит в литературе все реже, однако в этой области исследований происходят значительные изменения и обновления — очевидно, до заката этноистории еще весьма далеко.

Как *ethnohistory* воспринималась в СССР и РФ. Англоязычный жанр *ethnohistory* не мог не привлекать внимание отечественных исследователей в области этнической истории, хотя бы просто из-за созвучия названий. Довольно часто термины “этническая история” и “этноистория” в работах советских этнографов используются как синонимы, соответственно, жанры также описываются как тождественные. Иногда это делали даже специалисты, хорошо знавшие литературу по *ethnohistory*. Например, Ю.П. Аверкиева, ссылаясь на Н. Острайх Лурье, определяла этноисторию как “метод изучения этнического развития того или иного народа на основе сочетания данных письменных источников с археологическими и этнографическими материалами” (Аверкиева 1971: 15). Это определение очень похоже на определение этнической истории, однако в статье Н. Острайх Лурье оно отсутствует, как отсутствует и термин “этническое развитие”, и вообще упоминание чего-либо “этнического”. Определение этноистории, предложенное автором, выглядело по-другому: “Во многих случаях такие исследования... представляют собой попытки точно определить источники и даты инноваций и определить влиятельных лиц, фигурирующих в аккультурационном опыте группы. Это, конечно, общепринятое определение этноистории” (Lurie 1961: 87). Ю.П. Аверкиева, делая обзор, перевела определение Н. Острайх Лурье на концептуальный язык советской этнографии и сблизила позиции советских этнографов и американских этноисториков до неразличения³. Но такой подход нельзя назвать преобладающим.

Из приведенного примера можно сделать вывод, что советские этнографы интересовались *ethnohistory* и даже считали ее “прогрессивным направлением американской науки”. Внимание Ю.П. Аверкиевой к этноистории во многом было плодом ее общения и сотрудничества с американской исследовательницей

Э.Б. Ликок. Э.Б. Ликок и другие антропологи из США приезжали на международный конгресс в Москве 1964 г., дискутировали с советскими этнографами на сессиях и в кулуарах. После контактов на конгрессе журналом *Ethnohistory* заинтересовалась и этнограф-американист И.А. Золотаревская, написавшая о нем комплементарный обзор (Альмов 2021: 77).

Этноисторию хвалили за внимание к “истинному историзму”, называя исследователей-этноисториков “прогрессивными”, но о полном отождествлении этого жанра и этнической истории в СССР все-таки никогда не говорилось. В энциклопедическом издании “Свод этнографических понятий и терминов” западная этноистория описывалась в пространной статье без перевода на концептуальный язык советской этнографии и никак не связывалась с советскими исследовательскими жанрами (Веселкин 1988: 170–171).

В постсоветскую эпоху продолжились обе тенденции обращения к термину “этноистория”: в качестве применения особой этноисторической методологии, которую авторы вполне отличали от методологии этногенеза и этнической истории, и в качестве синонима “этнической истории”, в том числе при отождествлении этих двух жанров.

Одна из немногих крупных отечественных работ, связанных с методологией *ethnohistory*, — книга Е.Ю. Карачковой по этноистории Раджпутского княжества (Карачкова 2013) как части индологического ответвления западной этноистории (в частности, она прямо методологически наследует влиятельной работе Н. Деркса “Пустая корона: этноистория индийского княжества” [Dirks 1988]). В специальной главе, посвященной методологии, Е.Ю. Карачкова пишет, что этноистория в ее работе прежде всего понимается как история местная, противоположная историям элит, а не только как совмещение методов антропологии и истории (Карачкова 2013: 21–23). Другим примером применения этноисторического метода отечественными исследователями является изучение А.А. Ярзуткиной разъездной торговли конца XIX — начала XX в. на Чукотке и прилегающих территориях. Исторические тексты в этой публикации рассматривались как этнографический источник, а сам подход был подсказан работами американского этноисторика К. Подручной, изучавшей жизнь разъездных торговцев на Аляске — в регионе, во многом похожем на Чукотку (Ярзуткина 2016: 182–183).

Несколько другим образом происходила рецепция термина “этноистория” и отчасти этноисторической методологии у этнологов Екатеринбурга. На Урале традиционно были развиты исследования по этнической истории индигенных народов региона. С середины 2000-х годов вместо традиционной “этнической истории” начинает употребляться термин “этноистория”, более того, в Институте истории УРО РАН создается сектор этноистории. Сотрудники сектора использовали название *ethnohistory* как синоним “этнической истории” и включали в библиографию этноисторической методологии работы как отечественных исследователей этногенеза, так и западных этноисториков, как, например, это сделано в книге Т.С. Киссер (Киссер 2019: 16). Такое сближение именно для публикаций уральских этнологов выглядит отчасти обоснованным, так как их тематика обычно касается относительно недавнего прошлого индигенных народов региона, зафиксированного в письменных источниках, или истории позднего Нового времени региональных этнических групп и диаспор.

* * *

Итак, этническая история и *ethnohistory* оказались похожими не только своими названиями. Имея общие философские основания, касающиеся современных идей разделения исторических и неисторических народов, оба жанра были попыткой деколонизации сверху, попыткой наделения историей неисторических народов, не оставивших хроник и анналов, но историей особой — этнической, или этноисторией. Схожими были и методы написания этноисторических нарративов, в том числе использование междисциплинарного синтеза источников, которым, как правило, занимались антропологи/этнографы.

Но отличий было больше. Советский этногенез имел глубокие корни в биологизированном представлении об этничности антропологов начала XX в., а с 1930-х годов искал корни народностей СССР в глубоком прошлом. Почти все теоретики этногенеза и этнической истории считали объектом изучения народность (этнос), которая однажды возникла (сформировалась) и в дальнейшем “этнически развивалась”, проходя эволюционные стадии, обусловленные сменой общественно-экономических формаций (исторический материализм). Путь этноса прослеживался по отдельным компонентам, прежде всего по языку и материальной культуре, тогда как идентичности (самосознанию) отводилась вторичная роль. В *ethnohistory*, напротив, больше внимания уделялось преемственности идентичностей, чувству принадлежности индигенных жителей месту их обитания (Anderson 2007: 582), а в последние десятилетия особый акцент делался на описании собственной истории членами изучаемых групп.

В отличие от советских жанров, *ethnohistory* была ответом на прикладные задачи, связанные с выяснением юридической преемственности между современными группами индейцев США и группами, у которых в прошлом незаконно отнималась земля. Такая задача исключала необходимость построения многовековых генеалогий индигенных общностей, не требовала гипотез о примордиальной этнической преемственности, передаваемой через отдельные черты культуры или их комплекс. Более того, формализованный общественный заказ на услуги этноисториков существовал всего 28 лет, после чего сформировавшийся междисциплинарный жанр отправился в свободное плавание, пережил кризис идентичности и сильно расширил географические и тематические границы своего поля.

Этногенез и этническая история, напротив, мало изменились со времен “учредительных” работ 1940-х годов. Жанр оставался довольно эклектичным и обычно приобретал черты дисциплины, которую представлял автор. Отдельные региональные варианты этногенеза, например, при изучении истории народов Севера и Сибири, оказывались похожими на *ethnohistory*, отдельные, такие как исследования глубокого прошлого современных социалистических наций, — не имели с ней никаких общих черт, кроме междисциплинарности.

Критика теории этноса в постсоветский период отчасти ударила и по этнической истории, так как примордиальный этнос лежал в основании глубоких генеалогий этнических общностей, однако прямого осуждения жанра было меньше, и работы в его тематике по-прежнему появляются на страницах научных изданий. Более того, до последнего времени в паспорте научной специальности 07.00.07 “Этнография, этнология и антропология” в перечне областей исследования были указаны “этногенез” (под № 1) и “этническая история”

(под № 3) (Паспорт 07.00.07). В паспорте специальности 5.6.4 “Этнология, антропология и этнография”, принятом в 2021 г., “этногенез” исключен, но “этническая история” осталась (Паспорт 5.6.4). Тем не менее, несмотря на стойкость жанровой формы и большое количество работ по данной тематике, теоретическое развитие направления в постсоветское время окончательно прекратилось.

Стоит констатировать, что этническая история и *ethnohistory* оказались похожими внешне и разными внутри прежде всего из-за крайне различных условий функционирования науки в СССР и Северной Америке. Да, идея написать историю неисторических народов была в основе и того и другого направления, но политическая обстановка диктовала в качестве образца очень разные нарративы. Взлет этногенеза был обусловлен советским проектом строительства социалистических наций; в основу национальных историй должны были лечь тысячелетние истории “старых” европейских наций, в том числе русской, написанной еще до революции и реабилитированной незадолго до запуска этногенетических исследований в 1930-х годах. В дальнейшем созданные в национальных автономиях культурные и научные инфраструктуры поддерживали потребность в существовании этногенетического жанра, а этнографы с удовольствием погружались в удаленные от опасной современности глубины истории. Ни один из этих факторов не действовал на родине *ethnohistory*, напротив, она считалась маргинальной областью на фоне уважаемой и престижной полевой работы, направленной на изучение современных групп.

Может ли комплексный этногенетический метод продолжить свою жизнь в науке без концепции этноса? Других теорий, способных поддержать исследования этногенеза в той форме, в которой они бытовали и еще бытуют в отечественных работах, в актуальном теоретическом наборе мировой науки не представлено. На западе уже с 1950-х годов акцент в изучении этнических групп начал смещаться от культурных особенностей к социальной структуре, а влиятельнейшая работа Ф. Барта (1969) привлекла основное внимание к социальным границам, обозначив этничность как форму социальной организации и осознания культурных различий (Eriksen 2010: 43–44). Среди созданных впоследствии самых разнообразных теорий этничности и национализма, безусловно, были и те, что пытались вернуть утраченное значение примордиальным культурным характеристикам (как, напр., этносимволизм Э.Д. Смита [Smith 1988], взгляды К. Гирца и Э. Шилза [Eriksen 2010: 64]), но ни одна из этих теорий не могла уже утверждать тот сугубый культурный детерминизм, который был свойственен не столько самой советской теории этноса, сколько исследованиям по этногенезу и этнической истории.

Нельзя сказать, что из всего вышесказанного вырисовывается простой рецепт того, что делать с концептами этногенеза и этнической истории: должны ли они остаться лишь частью истории отечественной науки, или у них, по-прежнему столь популярных, еще остался внутренний потенциал для изменения и актуализации. Увы, хотя принципы *ethnohistory* эпизодически применяются и российскими исследователями, пока эти попытки нельзя назвать массовыми или оказывающими влияние на антропологию в РФ. Возможно, авторам, занимающимся этноисторической тематикой, стоит воспользоваться главной сверхспособностью антропологии — умением деконструировать давно не пересматриваемые генерализации — и обратиться к ревизии своих методов на предмет

сообразности современным подходам и условиям. Данная работа как раз является скромной попыткой такой деконструкции.

Примечания

¹ В советской этнографии вопрос соотношения терминов “этногенез” и “этническая история” являлся дискуссионным. Термины признавались либо синонимами, либо обозначающими разные этапы развития этноса. Однако единого мнения не существовало. Например, В.И. Васильев считал, что “этногенезом [является] процесс исторического *формирования* этноса... Под этнической историей понимается процесс исторического развития определенного *сформировавшегося* этноса” (Васильев 1977: 4), Л.П. Лашук указывал, что этническая история — общее понятие, которое включает в себя этногенез — начальные этапы сложения народности (Миронова, Карлов 2019: 76), Л.В. Хомич на материалах Севера и Сибири разделяла этногенез и этническую историю по типу источников, используемых в исследовании (Хомич 1974; цит. по Arzyutov 2021), и т.д. В данной работе термины “этногенез” и “этническая история” будут употребляться как синонимы, каждый из которых был более актуален в свой исторический период.

² Определение содержится в словаре терминов, который включался не во все переиздания работы.

³ Интересно, что в более ранней работе 1963 г. Ю.П. Аверкиева не делала таких обобщений, хотя описывала направление *ethnohistory* более подробно (Аверкиева 1963). Изменение в восприятии к 1971 г., возможно, было связано с начавшейся в СССР разработкой Ю.В. Бромлеем теории этноса; именно с утверждением этой теории “этническая” специфика этнографии в СССР окончательно возобладавала.

⁴ Возможно, нейтральное содержание статьи стало следствием заимствования автором (без указания ссылки) части текста из переведенной на русский язык работы Д.У. Ван Стоуна (Ван-Стоун 1981: 212).

Источники и материалы

Рабочий дневник 1951 — Рабочий дневник С.А. Токарева. 16.VII — июль 1951. Тетрадь № 9 // Личный архив Е.С. Токаревой.

Паспорт 07.00.07 — 07.00.07. Паспорт научной специальности “Этнография, этнология и антропология”. <https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?tyre=18&name=2192110001&f=1008> (дата обращения: 16.12.2023).

Паспорт 5.6.4. — 5.6.4. Паспорт научной специальности “Этнология, антропология и этнография”. https://www.hist.msu.ru/upload/iblock/f88/ps_5-6-4.pdf (дата обращения: 21.12.2023).

Научная литература

Абашин С.А. “В лабиринтах этногенеза и этнической истории”: труды Б.Х. Кармышевой как наследие советской этнографии // Оазисы Шелкового пути: современные проблемы этнографии, истории и источниковедения народов Центральной Азии / Ред. Р. Аббясов. М.: Исламская книга, 2018. С. 34–45.

Аверкиева Ю.П. Современные тенденции в развитии этнографии США // Современная американская этнография / Отв. ред. А.В. Ефимов, Ю.П. Аверкиева. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 19–21.

Аверкиева Ю.П. Этнография и культурная/социальная антропология на Западе // Советская этнография. 1971. № 5. С. 9–16.

- Аксёнова Е.П., Васильев М.А. Проблемы этногонии славянства и его ветвей в академических дискуссиях рубежа 1930–1940-х годов // Славяноведение. 1993. № 2. С. 86–104.
- Алексеев В.П. Этногенез. М.: Высшая школа, 1989.
- Алымов С.С. Украинские корни теории этноса // Этнографическое обозрение. 2017. № 5. С. 67–84.
- Алымов С.С. “Империалистические разведчики” или коллеги? Советско-американский антропологический диалог в период ранней холодной войны (конец 1940-х – начало 1960-х гг.) // Сибирские исторические исследования. 2021. № 1. С. 62–87.
- Анфертьев А.Н. Прологомены к изучению этнической истории // Этносы и этнические процессы. Памяти Р.Ф. Итса / Ред. В.А. Попов. М.: Восточная литература, 1993. С. 62–70.
- Арзютов Д.В., Алымов С.С., Андерсон Д.Д. (ред.) От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2014.
- Ван-Стоун Д.У. Этноисторические исследования на Аляске: обзор // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки / Отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1981. С. 212–228.
- Васильев В.И. Проблемы этногенеза и этнической истории народов Севера // Советская этнография. 1977. № 4. С. 3–17.
- Верховцев Д.В., Петряшин С.С. Теории этноса vs марксизм: история мимитического сопротивления // Кунсткамера. 2021. № 1 (11). С. 88–104. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-1\(11\)-88-104](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-1(11)-88-104)
- Верховцев Д.В. Этнос post-mortem: советские теории этноса в современном русскоязычном дискурсе // Этнографическое обозрение. 2022. № 6. С. 79–101. <https://doi.org/10.31857/S0869541522060069>
- Веселкин Е.А. Этноистория // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 2, Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Отв. ред. М.В. Крюков, И. Зельнов. М.: Наука, 1988. С. 170–171.
- Волкова Н.Г. Этническая история: содержание понятия // Советская этнография. 1985. № 5. С. 16–25.
- Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1979.
- Гумилев Л.Н. От Руси до России. М.: АСТ; Хранитель, 2008.
- Карачкова Е.Ю. Диалоги с прошлым: этноистория Раджпутского княжества. М.: Совпадение, 2013.
- Киссер Т.С. Немцы Урала: этноистория и идентичность. СПб.: МАЭ РАН, 2019.
- Козлов С.Я., Пучков П.И. (отв. ред.-сост.) Благодарим судьбу за встречу с ним (о Токареве С.А. – ученом и человеке). М.: ИЭА РАН, 1995.
- Коропчевский Д.А. Значение “географических провинций” в этногеническом процессе. СПб.: Слово, 1905.
- Крюков М.В. Этническая история // Свод этнографических терминов и понятий. Вып. 2, Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Отв. ред. М.В. Крюков, И. Зельнов. М.: Наука, 1988. С. 58–59.

- Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974.
- Миронова Н.П., Карлов В.В. Л.П. Лашук: от этнической истории к исторической социологии // Известия Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар). 2019. № 4 (40). С. 72–80.
- Миханкова В.А. Николай Яковлевич Марр. Очерк его жизни и научной деятельности. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.
- Седов В.В. Этногенез ранних славян // Русин. 2006. № 1 (3). С. 175–198.
- Сухорукова О.А. Этническая и национальная история России с древнейших времен до XVII в.: учебное пособие. М.: КНОРУС, 2020.
- Тишков В.А. От этноса к этничности и после // Этнографическое обозрение. 2016. № 5. С. 5–22.
- Токарев С.А. К постановке проблем этногенеза // Советская этнография. 1949. № 3. С. 12–36.
- Толстов С.П. Советская школа в этнографии // Советская этнография. 1947. № 4. С. 8–28.
- Томилов Н.А. Этническая история как направление в отечественной науке 1970–1990-х годов // Вестник Омского университета. Серия, Исторические науки. 2016. № 3 (11). С. 43–58.
- Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М.: Наука, 2003.
- Хомич Л.В. Соотношение понятий “этногенез” и “этническая история” (на примере формирования ненецкой народности) // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР 1972–1973 гг. / Ред. Б.Н. Путилов, Л.М. Сабурова, А.М. Решетов, К.В. Чистов. Л.: Наука, 1974. С. 61–65.
- Шнирельман В.А. Злоключения одной науки: этногенетические исследования и сталинская национальная политика // Этнографическое обозрение. 1993. № 3. С. 52–68.
- Шнирельман В.А. Этногенез и идентичность: националистические мифологии в современной России // Этнографическое обозрение. 2003. № 4. С. 3–14.
- Шнирельман В.А. Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М.: НЛО, 2006.
- Ярзуткина А.А. Разъездная торговля русских купцов крайнего северо-востока России: этноисторический взгляд // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 406. С. 182–193.
- Abler T.S. Ethnohistory: A Choice between Being Anthropology or Being Nothing // Central Issues in Anthropology. 1982. Vol. 4. No. 1. P. 45–61.
- Anderson D.G. Ethnohistory and Ethnic History: A Comparative Analysis of English and Russian Language Traditions of Writing the History of Indigenous People // Этноистория и археология Северной Евразии: теория, методология и практика исследования / Отв. ред. А.В. Харинский. Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2007. С. 581–583.
- Arzyutov D., Lukin K. Introduction to “Entangled Indigenous Historicities from the Eurasian North” // Suomen Antropologi. 2023. Vol. 47. No. 3. P. 9–17.
- Arzyutov D.V. Reassembling the Environmental Archives of the Cold War: Perspectives from the Russian North. PhD Diss., Stockholm, KTH Royal Institute of Technology, 2021.

- Chaves K.K. Ethnohistory: From Inception to Postmodernism and Beyond // The Historian. 2008. Vol. 70. No. 3. P. 486–513.
- Dirks N. The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Eriksen T.H. Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. L.: PlutoPress, 2010.
- Lurie N.O. Ethnohistory: An Ethnological Point of View // Ethnohistory. 1961. Vol. 8. No. 1. P. 78–92.
- Riehm E.G. et al. What Is Ethnohistory?: A Sixty-Year Retrospective // Ethnohistory. 2019. № 1 (66). P. 145–162. <https://doi.org/10.1215/00141801-7217401>
- Smith A.D. Ethnic Origins of Nations. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- Strong P.T. Ethnohistory // International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences. Vol. 8 / Ed. J.D. Wright. N.Y.: Elsevier, 2015. P. 192–197.

Research Article

Verkhovtsev, D.V. Ethnohistory and *Etnicheskaja Istorija*: Outer Similarities and Inner Differences [Etnicheskaja istorija i *ethnohistory*: vneshnie skhodstva i vnutrennie otlichiia]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 2, pp. 46–67. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020036> EDN: CLHKJW ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Dmitriy Verkhovtsev | <http://orcid.org/0000-0001-9232-2952> | dverhovtcev@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

ethnic history, history of Russian anthropology, theory of ethnos, ethnogenesis, ethnicity, ethnohistory

Abstract

Soviet ethnic history (*etnicheskaja istorija*) and North American ethnohistory share not only similar names but also similar methods, such as the collection of interdisciplinary sources and the synthesis of collected information by ethnographers/anthropologists. However, on the inside, differences substantially exceed similarities. Thus, the foundation of the Soviet research genre is a primordial understanding of ethnicity where the focus is the past of either indigenous groups or industrialized peoples, whereas the North American genre is principally concerned with the continuity of group identities. In these genres, disciplinary development crises were also handled differently: ethnohistorians, while occupying a rather marginal position within anthropology, nevertheless quite radically expanded the geographical and subject areas of their research, whereas in the works of ethnohistorians, on the contrary, the discussion of theoretical issues nearly ceased. This situation is due to the different modes of functioning of science and research scholarship in the respective societies, as well as different degrees of involvement in interactions with various levels of the governmental structure.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-18-00241]

References

- Abashin, S.A. 2018. “V labirintakh etnogeneza i etnicheskoi istorii”: trudy B.K. Karmyshevoi kak nasledie sovetской etnografii [“In the Labyrinths of Ethnogenesis and Ethnic History”: Works of B.K. Karmysheva as a Legacy of Soviet Ethnography]. In *Oazisy Shelkovogo puti: sovremennye problemy etnografii, istorii i istochnikovedeniia narodov Tsentral'noi Azii* [Oases of the Silk Road:

- Modern Problems of Ethnography, History and Source Studies of the Peoples of Central Asia], edited by R. Abbyasov, 34–45. Moscow: Islamskaia kniga.
- Abler, T.S. 1982. Ethnohistory: A Choice between Being Anthropology or Being Nothing. *Central Issues in Anthropology* 4 (1): 45–61.
- Aksenova, E.P., and M.A. Vasiliev. 1993. Problemy etnogonii slavianstva i ego vetvei v akademicheskikh diskussiiakh rubezha 1930–1940-kh godov [Problems of the Ethnogeny of the Slavs and Its Branches in Academic Discussions at the Turn of the 1930s–1940s]. *Slavianovedenie* 2: 86–104.
- Alekseev, V.P. 1986. *Etnogenez* [Ethnogenesis]. Moscow: Vysshiaia shkola.
- Alymov, S.S. 2017. Ukrainskie korni teorii etnosa [Ukrainian Roots of the Theory of Ethnos]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 67–84.
- Alymov, S.S. 2021. “Imperialisticheskie razvedchiki” ili kollegi? Sovetsko-amerikanskii antropologicheskii dialog v period rannei kholodnoi voyny (konets 1940-kh – nachalo 1960-kh gg.) [“Imperialist Intelligence Officers” or Colleagues? Soviet-American Anthropological Dialogue during the Early Cold War (Late 1940s – Early 1960s)]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 62–87.
- Anderson, D.G. 2007. Ethnohistory and Ethnic History: A Comparative Analysis of English and Russian Language Traditions of Writing the History of Indigenous People. In *Etnoistoriia i arkheologiia Severnoi Evrazii: teoriia, metodologiia i praktika issledovaniia* [Ethnohistory and Archeology of Northern Eurasia: Theory, Methodology and Practice of Research], edited by A.V. Kharinskii, 581–583. Irkutsk: Izdatel'stvo IrGTU.
- Anfertiev, A.N. 1993. Prolegomeny k izucheniiu etnicheskoi istorii [Prolegomena to the Study of Ethnic History]. In *Etnosy i etnicheskie protsessy. Pamiati R.F. Itsa* [Ethnoses and Ethnic Processes: In Memory of R.F. Its], edited by V.A. Popov, 62–70. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Arzyutov, D.V. 2021. Reassembling the Environmental Archives of the Cold War: Perspectives from the Russian North. PhD diss., KTH Royal Institute of Technology.
- Arzyutov, D.V., S.S. Alymov, and D.J. Anderson, eds. 2014. *Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvy i Leningrada (5–11 apreliia 1929 g.)* [From the Classics to Marxism: Meeting of Ethnographers of Moscow and Leningrad (April 5–11, 1929)]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Arzyutov, D., and K. Lukin. 2023. Introduction to “Entangled Indigenous Historicities from the Eurasian North”. *Suomen Antropologi* 47 (3): 9–17.
- Averkieva, Y.P. 1963. Sovremennye tendentsii v razvitii etnografii SShA [Modern Trends in the Development of Ethnography of the United States]. In *Sovremennaia amerikanskaia etnografiia* [Modern American Ethnography], edited by A.V. Efimov and Y.P. Averkieva, 19–21. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Averkieva, Y.P. 1971. Etnografiia i kul'turnaia/sotsial'naia antropologiia na Zapade [Ethnography and Cultural/Social Anthropology in the West]. *Sovetskaia etnografiia* 5: 9–16.
- Chaves, K.K. 2008. Ethnohistory: From Inception to Postmodernism and Beyond. *The Historian* 70 (3): 486–513.
- Dirks, N. 1988. *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eriksen, T.H. 2010. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

- Gadlo, A.V. 1979. *Etnicheskaiia istoriia Severnogo Kavkaza IV–X vv.* [Ethnic History of the North Caucasus 4–10 Centuries] Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta.
- Gumilev, L.N. 2008. *Ot Rusi do Rossii* [From Rus' to Russia]. Moscow: AST; Khranitel'.
- Karachkova, E.Y. 2013. *Dialogi s proshlym: etnoistoriia Radzhputskogo kniazhestva* [Dialogues with the Past: Ethnohistory of the Rajput Principality]. Moscow: Sovpadenie.
- Khomich, L.V. 1974. Sootnoshenie poniatii “etnogenez” i “etnicheskaiia istoriia” (na primere formirovaniia nenetskoï narodnosti) [The Relationship between the Concepts of “Ethnogenesis” and “Ethnic History” (Using the Example of the Formation of the Nenets People)]. In *Kratkoe sodержanie dokladov godichnoi nauchnoi sessii Instituta etnografii AN SSSR 1972–1973 gg.* [Summary of Reports of the Annual Scientific Session of the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences in 1972–1973], edited by B.N. Putilov, L.M. Saburova, A.M. Reshetov, and K.V. Chistov, 61–65. Leningrad: Nauka.
- Kisser, T.S. 2019. *Nemtsy Urala: etnoistoriia i identichnost'* [Germans of the Urals: Ethnohistory and Identity]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Koropchevskii, D.A. 1905. *Znachenie “geograficheskikh provintsiï” v etnogenicheskom protsesse* [The Meaning of “Geographical Provinces” in the Ethnogenic Process]. St. Petersburg: Slovo.
- Kozlov, S.Y., and P.I. Puchkov, eds. 1995. *Blгодарим sud'bu za vstrechu s nim (o Tokareve S.A. — uchenom i cheloveke)* [We Thank Fate for Meeting Him (About Tokarev S.A. — Scientist and Person)]. Moscow: IEA RAN.
- Kriukov, M.V. 1988. Etnicheskaiia istoriia [Ethnic History]. In *Svod etnograficheskikh terminov i poniatii* [A Collection of Ethnographic Terms and Concepts]. Vyp. 2, *Etnografiia i smezhnye distsipliny. Etnograficheskie subdistsipliny. Shkoly i napravleniia. Metody* [Ethnography and Related Disciplines; Ethnographic Subdisciplines; Schools and Directions; Methods], edited by M.V. Kriukov and I. Zelnov, 58–59. Moscow: Nauka.
- Kuzeev, R.G. 1974. *Proiskhozhdenie bashkirskogo naroda: etnicheskii sostav, istoriia rasseleniia* [Origin of the Bashkir People: Ethnic Composition, History of Settlement]. Moscow: Nauka.
- Lurie, N.O. 1961. Ethnohistory: An Ethnological Point of View. *Ethnohistory* 8 (1): 78–92.
- Mikhankova, V.A. 1949. *Nikolai Yakovlevich Marr. Ocherk ego zhizni i nauchnoi deiatel'nosti* [Nikolai Yakovlevich Marr: Essay on His Life and Scientific Activities]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Mironova, N.P., and V.V. Karlov. 2019. L.P. Lashuk: ot etnicheskoi istorii k istoricheskoi sotsiologii [L.P. Lashuk: From Ethnic History to Historical Sociology]. *Izvestiia Komi nauchnogo tsentra UrO RAN (Syktyvkar)* 4 (40): 72–80.
- Riehm, E.G., et al. 2019. What Is Ethnohistory?: A Sixty-Year Retrospective. *Ethnohistory* 1 (66): 145–162. <https://doi.org/10.1215/00141801-7217401>
- Sedov, V.V. 2006. Etnogenez rannikh slavian [Ethnogenesis of the Early Slavs]. *Rusin* 1 (3): 175–198.
- Shnirelman, V.A. 1993. Zlokliucheniia odnoi nauki: etnogeneticheskie issledovaniia i stalinskaia natsional'naia politika [The Misadventures of One Science: Ethnogenetic Research and Stalin's National Policy]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 52–68.

- Shnirelman, V.A. 2003. Etnogenez i identichnost': natsionalisticheskie mifologii v sovremennoi Rossii [Ethnogenesis and Identity: Nationalist Mythologies in Modern Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 3–14.
- Shnirelman, V.A. 2006. *Byt' alanami. Intellekualy i politika na Severnom Kavkaze v XX veke* [To Be Alans: Intellectuals and Politics in the North Caucasus in the 20 Century]. Moscow: NLO, 2006.
- Smith, A.D. 1988. *Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Strong, P.T. 2015. Ethnohistory. In *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, edited by J.D. Wright, 8: 192–197. New York: Elsevier.
- Sukhorukova, O.A. 2020. *Etnicheskaiia i natsional'naia istoriia Rossii s drevneishikh vremen do XVII v.: uchebnoe posobie* [Ethnic and National History of Russia from Ancient Times to the 17th Century]. Moscow: KNORUS.
- Tishkov, V.A. 2016. Ot etnosa k etnichnosti i posle [From Ethnos to Ethnicity and After]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 5–22.
- Tokarev, S.A. 1949. K postanovke problem etnogenezia [Towards the Formulation of Problems of Ethnogenesis]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 12–36.
- Tolstov, S.P. 1947. Sovetskaia shkola v etnografii [Soviet School in Ethnography]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 8–28.
- Tomilov, N.A. 2016. Etnicheskaiia istoriia kak napravlenie v otechestvennoi nauke 1970–1990-kh godov [Ethnic History as a Direction in Russian Science in the 1970s–1990s]. *Vestnik Omskogo universiteta. Serii, Istoricheskie nauki* 3 (11): 43–58.
- Trubachev, O.N. 2003. *Etnogenez i kul'tura drevneishikh slavian. Lingvisticheskie issledovaniia* [Ethnogenesis and Culture of the Ancient Slavs: Linguistic Research]. Moscow: Nauka.
- Van-Stoun, D.U. 1981. Etnoistoricheskie issledovaniia na Aliaske: obzor [Ethnohistorical Research in Alaska: An Overview]. In *Traditsionnye kul'tury Severnoi Sibiri i Severnoi Ameriki* [Traditional Cultures of North Siberia and North America], edited by I.S. Gurvich, 212–228. Moscow: Nauka.
- Vasiliev, V.I. 1977. Problemy etnogenezia i etnicheskoi istorii narodov Severa [Problems of Ethnogenesis and Ethnic History of the Peoples of the North]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 3–17.
- Verkhovtsev, D.V., and S.S. Petriashin. 2021. Teorii etnosa vs marksizm: istoriia mimeticheskogo soprotivleniia [Theories of Ethnos vs Marxism: The History of Mimetic Resistance]. *Kunstkamera* 1 (11): 88–104. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-1\(11\)-88-104](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-1(11)-88-104)
- Verkhovtsev, D.V. 2022. Etnos post-mortem: sovetskie teorii etnosa v sovremennom russkoiazыchnom diskurse [Ethnos Post-Mortem: Soviet Theories of Ethnos in Present Day Russian-Language Discourses]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 79–101. <https://doi.org/10.31857/S0869541522060069>
- Veselkin, E.A. 1988. Etnoistoriia [Ethnohistory]. In *Svod etnograficheskikh ponatii i terminov* [A Collection of Ethnographic Terms and Concepts]. Vyp. 2, *Etnografiia i smezhnye distsipliny. Etnograficheskie subdistsipliny. Shkoly i napravleniia. Metody* [Ethnography and Related Disciplines; Ethnographic Subdisciplines; Schools and Directions; Methods], edited by M.V. Kriukov and I. Zelnov, 170–171. Moscow: Nauka.
- Volkova, N.G. 1985. Etnicheskaiia istoriia: sodержanie ponatii [Ethnic History: Content of the Concept]. *Sovetskaia etnografiia* 5: 16–25.

- Yarzutkina, A.A. 2016. Raz'ezdnaia trgovlia russkikh kuptsov krainego severo-vostoka Rossii: etnoistoricheskii vzgliad [Traveling Trade of Russian Merchants in the Extreme Northeast of Russia: An Ethnohistorical View]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 406: 182–193.

СОВЕТСКАЯ МУЗЕЙНАЯ ЭТНОГРАФИЯ НА VII МЕЖДУНАРОДНОМ КОНГРЕССЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ НАУК: РЕСТАВРАЦИЯ И КОНСЕРВАЦИЯ ДИСЦИПЛИНАРНОГО НАСЛЕДИЯ ПОД “ВЗГЛЯДОМ” ЗАПАДА

С.С. Петряшин

Станислав Сергеевич Петряшин | <http://orcid.org/0000-0003-4410-7224> | s-petryashin@yandex.ru | к. и. н., научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия) | научный сотрудник отдела этнографии русского народа | ФГБУК “Российский этнографический музей” (ул. Инженерная 4/1, Санкт-Петербург, 191186, Россия)

Ключевые слова

история антропологии, антропологический конгресс, музейная этнография, реставрация, консервация, Государственный музей этнографии

Аннотация

Советская музейная этнография на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук в Москве (1964) в статье рассматривается как дискуссионное пространство, в котором этнографы и музейщики представляли и обсуждали разные взгляды на прошлое и настоящее своей дисциплины. Архивный материал исследуется при помощи концептов реставрации и консервации — риторических стратегий, предполагающих различные формы интерпретации дисциплинарного наследия и проекты действий. Проекты “возрождения” Музея народов СССР в Москве и издания “Материалов по этнографии” в Ленинграде отсылали по большей части к этнографии 1920-х годов, репрессированной и раскритикованной в процессе перехода к марксистской методологии в 1930-е годы. Стратегия реставрации подводила к признанию не проговариваемого в открытую отставания от западной антропологии и музейного дела. В качестве решения проблемы предлагалась реконструкция фрагментов прошлого. Стратегия консервации, наоборот, видела советскую музейную этнографию опережающей зарубежную. Наследие “марксизации” 1930-х годов, согласно этой риторике, выступало залогом побед в прошлом и настоящем, а его критика и неприятие лишали советскую этнографию ее преимуществ. Таковым позитивным наследием, в частности, признавались музейные практики исследования и репрезентации культуры и быта колхозников и рабочих, активное использование манекенов и обстановочных сцен для показа социальных отношений.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-18-00241]

Статья поступила 09.01.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 18.01.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Петряшин С.С. Советская музейная этнография на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук: реставрация и консервация дисциплинарного наследия под “взглядом” Запада // Этнографическое обозрение. 2024. № 2. С. 68–88. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020048> EDN: CLFMXC

Petryashin, S.S. 2024. Sovetskaia muzeinaia etnografiia na VII Mezhdunarodnom kongresse antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk: restavratsiia i konservatsiia distsiplinnogo nasledii pod “vzgliadom” Zapada [Soviet Museum Ethnography at the VII International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences: Restoration and Conservation of Disciplinary Heritage under the “Gaze” of the West]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 68–88. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020048> EDN: CLFMXC

Для многих советских гуманитарных наук 1950–1960-е годы были временем серьезного переосмысления собственного прошлого. Великая Отечественная война подвела черту под развитием науки и культуры первых послевоенных десятилетий и создала историческую дистанцию с недавним прошлым. Утрата привычного образа жизни, гибель множества исторических памятников способствовали росту общественного внимания к культурному наследию и возникновению музейного и туристического бума 1960–1980-х годов. Кампании по борьбе с “низкопоклонством перед Западом” и с космополитизмом поставили перед научными учреждениями задачу обоснования приоритета русских и советских ученых в самых разных областях исследований, что привело к росту интереса к истории науки. Наконец, в атмосфере оттепели этот интерес был поддержан поиском новых подходов и перспектив, подразумевавших ревизию идей и практик исследователей как имперского, так и советского периодов.

В первые послевоенные десятилетия был запущен целый ряд значимых проектов, например, многотомные серии очерков по истории русского востоковедения (1953–1963), этнографии, фольклористике и антропологии (1956–1988), музейному делу (1957–1971). Именно в этот период благодаря трудам С.П. Толстова, С.А. Токарева, Т.В. Станюкович и др. возникает история советской этнографии как область исследования (Токарев 1951; Толстов 1947; Станюкович 1964).

Наметившийся историографический поворот осложнялся одной из особенностей академического ландшафта оттепели — открытостью международным научным контактам. Дисциплинарное прошлое переосмыслялось не только исходя из перспективы текущего состояния, но и под влиянием “западного взгляда” (Голубев 2018; Алымов 2022). Важными проводниками этого “взгляда” стали международные конгрессы и конференции, проводимые в СССР: 25 Международный конгресс востоковедов в Москве в 1960 г., 4 Международная конференция ИКОМ по проблемам реставрации и консервации памятников изобразительного искусства и материальной культуры в Ленинграде в 1963 г. и др. В этом ряду особое место занимает VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук 1964 г. в Москве (далее — VII МКАЭН), музейному аспекту которого посвящена настоящая статья.

Конгресс состоялся 3–10 августа в Московском государственном университете на Воробьевых горах. Программа предусматривала работу 27 секций и 17 симпозиумов. За неделю было прочитано 812 докладов, из которых 307 представляли советскую науку (Алымов 2023: 109). Одна из секций (№ 27) была посвящена музееведению, на ней было сделано 23 доклада. Однако работа специалистов по музейной этнографии не ограничивалась присутствием на заседаниях секции. В качестве досуга зарубежной академической аудитории предлагалось посещение музеев, на которые возлагалась функция своеобразной “витрины” успехов советской власти. Согласно информационному письму, во время запланированных экскурсий делегаты конгресса могли познакомиться “с жизнью советского народа, его трудом и творчеством, с достижениями советской науки и культуры” (АРАН. Д. 7. Л. 39). В Москве участникам конгресса предлагалось посещение мавзолея Ленина, Третьяковской галереи, ВДНХ, выставки “Русское декоративно-прикладное искусство” в Государственном историческом музее, Музея Института антропологии Московского государственного университета, выставки работ Лаборатории пластической антропологической реконструкции

Института этнографии АН СССР (далее – ИЭ) и других музеев (АРАН. Д. 7. Л. 39–40). “Интуристом” были организованы туры для делегатов в Тбилиси, Ереван, Бухару, Самарканд, Киев, Ригу и некоторые другие города с посещением местных музеев (АРАН. Д. 7. Л. 15–15об).

Этнографические музеи и выставки должны были представлять одновременно достижения государственной национальной политики и советской этнографической науки. Особое место отводилось Ленинграду как “столице” советской музейной этнографии. Государственный музей этнографии народов СССР (далее – ГМЭ) и Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого АН СССР (далее – МАЭ) подстраивали ко времени работы VII МКАЭН открытие новых выставок, публикацию изданий, проведение мероприятий. Например, в ГМЭ незадолго до начала работы конгресса была открыта масштабная экспозиция “СССР – братский союз равноправных народов” (АРЭМ. Д. 1488. Л. 103об), а в МАЭ к окончанию работы конгресса были приурочены торжества по случаю 250-летнего юбилея музея (*Золотаревская* 1965: 156). Подготовка музейной составляющей конгресса также требовала ревизии накопленного советской музейной этнографией опыта, обобщения и осмысления ее истории, позиционирования относительно достижений прошлого и вызовов современности. Эти вопросы неоднократно поднимались как на многочисленных заседаниях и сессиях, предшествовавших конгрессу, так и в докладах, на нем прозвучавших.

Бурное развитие интереса к собственной истории в советской послевоенной этнографии остается пока что малоизученным феноменом. В историографии 1942–1965 гг. (период директорства в ИЭ С.П. Толстова) описывается преимущественно через призму крупных проектов и новых направлений исследований: подготовка и издание томов серии “Народы мира” и историко-этнографических атласов; изучение быта и культуры колхозников и рабочих, этногенеза и этнической истории, этнической статистики и картографии (*Шнирельман* 1993; *Слезкин* 2008; *Anderson, Arzyutov* 2016; *Rawski* 2017; *Alymov, Sokolovskiy* 2018; *Мартынова* 2022; *Алымов* 2023). Для оценки этого периода, несомненно, важны также новаторские исследования первобытности, концепция хозяйственно-культурных типов и историко-этнографических областей М.Г. Левина и Н.Н. Чебоксарова (см., напр., статьи С.С. Алымова и А.В. Турского в настоящем тематическом блоке).

В своей статье я хочу показать на материалах музейно-этнографической части конгресса, что послевоенные десятилетия были также временем переосмысления истории советской этнографии и рефлексии этнографического сообщества относительно ее достижений и трагедий. Ключевыми источниками для данной работы послужили документы Оргкомитета VII МКАЭН из Архива Российской академии наук и материалы архива Российского этнографического музея (до 1992 г. – ГМЭ) – ведущего советского музея, специализировавшегося на народах СССР¹. Переосмыслению истории этнографии способствовали не только разнообразные юбилейные даты (250-летие МАЭ, 30-, 40-летие советской власти и др.), но и крупные международные научные мероприятия, каким и был московский конгресс 1964 г.

Музейная этнография в настоящей статье будет рассматриваться как дискуссионное пространство, в котором этнографы и музейщики представляли и обсуждали разные взгляды на прошлое и настоящее своей дисциплины. Для

анализа материала я предлагаю использовать различие *реставрации* и *консервации*. Под данными концептами я понимаю не одноименные рутинные музейные практики, но риторические стратегии — устойчивые комплексы аргументов и стоящих за ними ценностных установок, которые говорящий использует для убеждения адресата, организации и обоснования своих действий. В расширительном толковании реставрации и консервации я опираюсь на исследования Ю.Г. Боброва и И.И. Сандомирской, предлагающие видеть в этих явлениях специфические философию, дискурс и риторику (Бобров 2017; Сандомирская 2022). Так, для настоящей работы важно, что реставрация подразумевает критическое отношение к современному положению вещей и стремление восстановить, реконструировать фрагмент прошлого. Консервация, наоборот, предполагает преемственность с прошлым, уважение к произошедшим переменам и стремление зафиксировать статус-кво.

В 1960-е годы ключевым процессом в истории советской этнографии признавался переход к “марксистской методологии” на рубеже 1920—1930-х годов. Риторика реставрации определяла те инициативы в области музейной этнографии, которые фокусировались на возрождении некоторых реалий 1920-х годов, ставших жертвой “коренного перелома” в науке и не раскрывших свой потенциал. Риторика консервации подчеркивала плодотворность “марксизации” и непреходящую ценность ее достижений. Я постараюсь продемонстрировать, что обе риторические стратегии также предполагали разное отношение советских музейных специалистов к актуальным зарубежным наработкам в музейном деле: от комплементарных ссылок до игнорирования, от признания собственного отставания до ощущения своего превосходства.

Объектом изучения в настоящей работе будут не исследования по истории этнографии (в том числе музейной), но музейные проекты, практики и дискуссии по прикладным аспектам музейного дела, связанные с конгрессом 1964 г. и его подготовкой. В первой части статьи рассматриваются инициативы реставрационного характера: попытки возрождения Музея народов СССР и издания “Материалов по этнографии”. Во второй части исследуется стратегия консервации на примере музейных манекенов и обстановочных сцен, а также выставочной репрезентации советской современности.

Реставрация: Музей народов СССР

Подготовка такого масштабного мероприятия, как международный конгресс, началась за несколько лет до его начала, а именно в 1961 г. С.П. Толстов возглавил специально созданный Оргкомитет. На первом его заседании были озвучены планы по организации этнографической выставки и, в перспективе, воссозданию этнографического музея в Москве. С.И. Брук, заместитель директора ИЭ, оценивая состоятельность советской этнографии перед лицом иностранных гостей, высказал общее мнение собравшихся:

Приедет сюда несколько сот человек из разных стран мира и первым делом захотят посмотреть этнографический музей, и мы им ничего не сумеем здесь показать, что, конечно, очень печально, потому что ни один Конгресс из шести, которые были проведены, где бы они ни проводились, не проходил в таком городе, где не было бы этнографического музея. Успехи нашей

науки в значительной степени будут обесценены или, во всяком случае, показаны не должным образом из-за отсутствия такого музея (АРАН. Д. 13. Л. 13).

В качестве решения С.И. Брук предложил начать работу по созданию музея или, если эта инициатива не будет поддержана правительством, организовать выставку в Москве и “перетащить сюда два ленинградских музея” — т.е. воспользоваться их материалами. С ним соглашался С.П. Толстов: “Все должно быть в Москве. Это имеет большое морально-политическое значение” (Там же. Л. 14). Он не хотел, чтобы московский конгресс смотрелся хуже предыдущего (Париж, 1960), когда “выставки никакой специально не было, но Конгресс проходил в здании, в другом крыле которого находится музей народных традиций, т.е. национальной французской этнографии во дворце Шайо” (Там же. Л. 38). Запланированная большая выставка должна была представлять культуру народов СССР на материалах из собраний музеев всех союзных республик. С.П. Толстов предлагал развернуть ее в здании Манежа или, в идеале, в будущем здании восстановленного Музея народов СССР (Там же. Л. 39).

К первому заседанию Оргкомитета уже были предприняты определенные шаги по воссозданию музея. В частности, как отмечал С.П. Толстов, Отделение РАН вышло с предложением “в соответствующие инстанции, чтобы в комплексе построек, связанных с Всемирной выставкой 1967 г., создать Музей этнографии народов СССР” (АРАН. Д. 13. Л. 38). Планировалась и докладная записка в Министерство культуры “относительно необходимости возрождения этнографического музея в Москве” (Там же) — здесь обращает на себя внимание риторика “возрождения” — реставрации.

Напомню, что Центральный музей народоведения был основан в 1924 г. и сразу стал одной из ключевых институций московской этнографии. В нем работали С.П. Толстов, С.А. Токарев, М.Г. Левин, В.Ю. Крупянская, Б.А. Куфтин, В.Н. Белицер, Н.И. Лебедева, Е.М. Шиллинг, Т.А. Жданко и другие известные исследователи (Ипполитова 2001: 146). В 1931 г. музей был перепрофилирован, его основной функция стала демонстрация успехов национальной политики и социалистического строительства в союзных республиках, он стал называться Музеем народов СССР. Новый профиль отдалял музей от этнографии и ставил перед сотрудниками задачи скорее краеведческого характера. Резкая реорганизация учреждения, его выселение из здания Александринского (Нескучного) дворца (1934), а также репрессии в отношении многих сотрудников привели, по замечанию современника, «к почти полному “вымиранию” этнографов в Москве» в середине 1930-х годов (А.З. 1934: 119). В 1948 г. Музей народов СССР был упразднен по причине отсутствия подходящего помещения, а фонды переданы ГМЭ и другим музеям.

Идея “необходимости возрождения” Музея народов СССР показывает логику обнаружения лакуны перед воображаемым оценивающим взглядом Запада. Выявленные проблемы при этом решались не через создание чего-то принципиально нового, а через восстановление фрагмента прошлого. Залогом современности советской этнографии, адекватности “духу времени” оказывается реставрация московской музейной этнографии 1920–1930-х годов.

Отдельно заметим, что подлежащий восстановлению музей назывался членами Оргкомитета “Музеем народов СССР”, а не “Музеем народоведения”.

Представляется вероятным, что реставрация музея под этим наименованием подчеркивала правильность и необратимость его “марксизации” в начале 1930-х годов, несмотря на то что этот процесс в конечном счете привел к закрытию учреждения в 1940-е годы. При этом восстанавливаемый музей должен был иметь сугубо этнографический профиль, чему больше соответствовал Музей народоведения 1920-х годов. Таким образом, можно говорить, что внутри реставрационной инициативы просматривается и консервационный элемент: утверждение непреходящего значения периода “марксизации” этнографии как времени рождения новой, лояльной государству советской этнографии.

На заседании С.П. Толстов объявил, что Всемирная выставка 1967 г. в Москве отменена. Это означало, что идея создания музея и предваряющей его масштабной выставки по этнографии народов СССР теперь точно не будет поддержана государством. Для компенсации отсутствия в Москве этнографического музея, однако, все равно требовалась временная, пусть и более скромная, выставка. Она, по замыслу С.П. Толстова, должна была отражать “научную работу этнографических учреждений, а не этнографии Советского Союза в целом” (АРАН. Д. 14. Л. 11). На следующем заседании Оргкомитета в июне 1963 г. комиссия по организации выставки в составе М.М. Герасимова, Г.Г. Стратоновича и Б.В. Андрианова представила свой проект. Авторы предложили выстроить выставку на тематическом принципе, “под девизом единства” советской этнографии (АРАН. Д. 18. Л. 3). Приведем неполный перечень тем: кадры и учреждения; этногенез; этническая география; экспедиционная работа; этнографическое изучение истории бесписьменных народов; исследование пережитков, культуры и быта колхозников и рабочего класса (“современности”); изучение народов зарубежных стран; жизнь и деятельность Н.Н. Миклухо-Маклая (Там же. Л. 3–7). По предложению представительницы ГМЭ М.В. Сазоновой рассматривалась возможность включения в структуру выставки темы методики создания музейной экспозиции и популяризации этнографических коллекций (Там же. Л. 9). История советской этнографии должна была быть представлена с 1917 г. до современности. Региональные материалы, которые ожидалось от коллег из этнографических институций союзных республик, должны были найти отражение в каждом разделе. Общесоюзная перспектива, по замыслу авторов, могла особенно солидно выглядеть при показе “национальных” кадров и институций: “Это особенно интересно в тех областях нашей страны, которые когда-то были сами объектом исследования, а сейчас представляют собой субъектов, исследующих этногенез (в том числе и русских иногда)” (Там же. Л. 3). Такой показ, как утверждал Г.Г. Стратонович, представит советских ученых в лучшем свете перед их зарубежными гостями, настроенными дружелюбно, сочувственно или даже враждебно. На выставке планировалось экспонировать преимущественно плоскостные материалы — фотографии, карты, рисунки и т.п. на площади около 300 м² в стенах МГУ (Там же. Л. 9).

Таким образом, после неудачи в воссоздании Музея народов СССР было решено организовать выставку по истории и современным достижениям советской этнографии. Выставка должна была служить своеобразной коллективной дисциплинарной “автобиографией”, презентуемой одновременно западным коллегам, государственно-партийному руководству и самим себе. Задача показать себя с максимально выигрышной стороны не предусматривала обсуждения сложных и спорных страниц истории и, соответственно, исключала попытки

исправления ошибок прошлого при помощи реставрации. В итоге требуемых площадей и финансовых средств на создание выставки выделено не было. Оргкомитет конгресса в апреле 1964 г. попытался организовать другую, более традиционную по содержанию и материалу выставку “Современное прикладное искусство народов СССР”. Но и для этого проекта в Москве не нашлось подходящего помещения.

Реставрация: “Материалы по этнографии”

При подготовке конгресса много внимания уделялось изданию новых трудов. Как утверждал М.Г. Левин на первом заседании Оргкомитета, “по количеству выпущенных работ всегда судят об уровне науки в той или другой стране” (АРАН. Д. 12. Л. 24). Даже в обсуждаемом выше проекте выставки предполагался отдельный зал, в котором можно было бы познакомиться с новыми изданиями, присесть и почитать их (АРАН. Д. 18. Л. 13). В этом контексте Оргкомитет конгресса активно приветствовал планы восстановления издания “Материалы по этнографии России” в Государственном музее этнографии народов СССР в Ленинграде.

Данные сборники статей были гордостью Этнографического отдела Русского музея (так до 1934 г. назывался ГМЭ). С 1910 по 1929 г. было опубликовано четыре тома в шести выпусках. Издание “Материалов” прекратилось в 1930-е годы после переориентации музея на политико- и культурно-просветительную работу, почти полного прекращения финансирования государством издательской деятельности музея и в связи с репрессиями наиболее опытных сотрудников (*Шангина 1991; Грусман, Дмитриев 2014*). Возрождение издания было решено приурочить к конгрессу как крупному событию, под которое легче добыть финансирование. В марте 1963 г. в докладной записке о мероприятиях Государственного музея этнографии народов СССР по подготовке к конгрессу было отмечено, что завершаются работы по возобновлению этого “прерванного на многие годы издания музея” (АРАН. Д. 108. Л. 112). За поддержкой администрация ГМЭ обратилась к С.П. Толстову, чтобы тот походатайствовал перед Министерством культуры РСФСР. При участии Института этнографии была подготовлена рецензия на “Материалы по этнографии”, которая позволяет понять концепцию и содержание издания. Рецензент — сотрудник ИЭ С.В. Иванов положительно оценил коллективный труд музейных этнографов и отметил своевременность публикации как с точки зрения поддержки конгресса, так и с позиций развития музейного дела:

В течение 35 лет, прошедших со времени прекращения Музеем публикации своих коллекций, хозяйство, культура и быт наших народов существенно изменились. За это время Музей приобрел много новых коллекций, открыл ряд новых отделов и экспозиций, отражающих эти изменения. Перед Музеем встали новые задачи, новые темы, разрабатываются новые приемы показа музейного материала. Но вся эта деятельность в течение ряда лет не получала освещения в печати, новые поступления не публиковались, некоторые дискуссионные вопросы не получали широкого освещения, периферийные музеи лишены были возможности в полной мере и своевременно использовать опыт крупнейшего центрального Музея страны (АРЭМ. Д. 1491. Л. 18–19).

Подготовленный к печати том состоял из 16 статей, посвященных разным народам и регионам СССР (АРЭМ. Д. 1491. Л. 15–19). Этнографию восточных славян рассматривали авторы пяти статей, этнографии народов Средней Азии и Сибири было отведено по три статьи, этнографии народов Кавказа — две, народов Поволжья и Молдавии — по одной. Открывался том статьей “Экспедиционно-собираТЕЛЬская работа Гос. Музея этнографии народов СССР и перспективы ее развития” (авторы Т.А. Крюкова, Е.Н. Студенецкая, М.В. Сазонова). Первый раздел из пяти статей был посвящен этнографии современности. Во втором разделе (семь статей) авторы рассматривали формы хозяйства, одежду и утварь народов СССР. В третьем разделе (три статьи) обсуждались вопросы религиозных пережитков.

Судьба издания была печальна. Министерство культуры РСФСР не смогло изыскать требуемые средства, поэтому обратилось в Министерство культуры СССР и в Президиум АН. Там также не получилось найти финансирование. Последняя надежда была связана с празднованием 50-летия советской власти в 1967 г., к которому музей хотел опубликовать уже два тома “Материалов по этнографии народов СССР” (АРЭМ. Д. 1485. Л. 30). В итоге возрождение издания состоялось только в 2002 г. в связи со столетним юбилеем музея (Дубов, Шангина 2002)².

Консервация: манекены и обстановочные сцены

Для иллюстрации стратегии консервации я обращусь к дискуссии об уместности манекенов и обстановочных сцен в этнографических экспозициях, развернувшейся при подготовке к конгрессу. В стенах ГМЭ в марте 1964 г. была устроена своего рода репетиция — научная сессия Оргкомитета VII МКАЭН и советского комитета Международного Совета музеев по обсуждению выдвинутых на секцию музееведения докладов. Их тематика должна была покрывать все основные сферы музейного дела: культурно-массовую, научно-просветительную, научно-исследовательскую, экспедиционно-собираТЕЛЬскую работу, методы реставрации. Ряд сообщений посвящался принципам устройства музеев под открытым небом и содержанию фондов региональных музеев. Организаторы секции стремились привлечь сотрудников центральных и республиканских институций. Их доклады раскрывали заявленную тему, как правило, на материалах только “своего” музея.

Сделать обобщающий доклад, посвященный приемам показа этнографических материалов в экспозициях советских музеев, пригласили известного музееведа и историка А.И. Михайловскую. А.И. Михайловская подвергла критике свойственное многим этнографическим музеям увлечение обстановочными сценами с антропологическими манекенами. Эта критика нашла отражение и в опубликованных трудах конгресса:

Показ одежды на манекенах с лицами, передающими антропологический тип народа, в настоящее время многие музеи уже не удовлетворяет из-за своей натуралистичности, особенно если эти фигуры не отделены стеклом витрины и посетитель может близко подойти к ним и видеть стеклянные глаза и мертвые руки. <...> Манекены с белой тканью вместо лиц неприятны в эстетическом отношении, особенно если фигуры показаны в дви-

жении. Гораздо совершеннее показ покроя одежды и техники ее шитья на шитах, на плоских контурных фигурах или на манекенах без головы (*Михайловская* 1971: 574).

Обсуждение манекенов и обстановочных сцен представлялось А.И. Михайловской важной темой, которую нельзя обойти на международном научном мероприятии:

Это больной вопрос. Возможно, что это наш внутренний вопрос, о котором там можно было бы и не говорить, если бы мы не знали, что и там существует сильное течение против манекенов. Целый ряд музеев, в частности в Прибалтике, не настаивают на широком применении манекенов, как это имеется в центральных музеях (АРЭМ. Д. 1483. Л. 51).

Видя в докладах советской делегации “систему советского музееведения” в противостоянии “буржуазному музееведению”, А.И. Михайловская считала необходимым обезопасить позиции отечественных музейщиков за счет предвосхищения возможной критики по линии манекенов. Тем самым она неявным образом утверждала, что в этом вопросе музееведение зарубежного Запада и Прибалтики — “внутреннего” советского Запада — опережает столичное (московское и ленинградское) музееведение. Позиция А.И. Михайловской была поддержана ее коллегой А.Б. Закс: “...от увлечения обстановочными сценами надо отходить. Не есть ли это пережиток прошлого?” (Там же. Л. 26). А.Б. Закс подчеркивала, что отказ от натуралистичного манекена в пользу художественной лепки не решает проблему, так как в этом случае натуралистичная бытовая одежда входит в “неприятный конфликт” со скульптурой — произведением искусства, на которое она надевается.

Критика манекенов и обстановочных сцен как “пережитков прошлого” поднималась ранее и в обсуждениях экспозиций ГМЭ, и в печати. В частности, в статье 1962 г. искусствовед Г.Л. Чепелевская писала:

В 1930-х годах в экспозиции этнографических и исторических музеев были широко распространены так называемые “обстановочные сцены”, претендовавшие на воспроизведение действительной жизни. “Настоящий” дом населяли манекены в национальных костюмах; при помощи таких манекенов пытались передать самые сложные взаимоотношения людей, вплоть до классовых отношений. Сейчас такие способы экспозиции кажутся наивными; залы все больше освобождаются от манекенов, а вместо них даются хорошие фотоснимки быта народа (*Чепелевская* 1962: 113).

Увлечение обстановочными сценами и манекенами в советских музеях было ответом на усиление идеологического давления и жесткой “марксизации” этнографии рубежа 1920—1930-х годов. С этого времени обстановочные сцены и манекены стали одними из ключевых инструментов показа социальных — прежде всего классовых — отношений (*Петрашин* 2021a). Именно социально-исторический (марксистский) подход отделял советские этнографические музеи от западных. Заведующая отделом этнографии народов Средней Азии и Казахстана ГМЭ А.С. Морозова утверждала на заседании Оргкомитета VII МКАЭН: “Со-

ветские музеи и, в частности, Музей этнографии, являются передовыми музеями мира в том плане, что мы показываем народы комплексно, показываем их на основании нашей марксистской методологии” (АРАН. Д. 12. Л. 63).

Завуалированные отсылки критиков манекенов и обстановочных сцен к зарубежному опыту были вполне обоснованы. Так, отечественным музеоведам должна была быть известна книга “Организация музеев: практические советы”, изданная ЮНЕСКО в 1960 г. на английском и французском языках. Автор главы про выставочную деятельность Ф. Адамс отмечал, что сильно стилизованные манекены отвлекают внимание посетителей от надетых на них вещей, в то время как натуралистичные манекены создают впечатление паноптикума. В качестве одного из возможных простых решений предлагалось использовать вырезанные из фанеры условные человеческие фигуры, к которым можно крепить элементы костюма (*Adams 1960: 142*).

Атака на манекены и обстановочные сцены была жестко встречена сотрудниками этнографических музеев. Т.В. Станюкович (представитель МАЭ) не согласилась с тем, что антропологические манекены в советских музеях вызывают отвращение своим натурализмом: “Одним из достижений не только советских музеев, но и за границей признано то, что в своих манекенах нам удалось достичь правды в антропологии. Над этим работают не только антропологи, но и скульпторы, так что эти манекены сделаны профессионально очень хорошо. Это не стеклянные глаза и не паноптикумы” (АРЭМ. Д. 1483. Л. 27). Е.Н. Студенецкая (представитель ГМЭ) также считала, что “манекены закономерны и вполне допустимы в этнографических музеях” (Там же. Л. 32). Она отмечала, что затруднительно продемонстрировать головной убор и шейные украшения на безголовом манекене (Там же. Л. 32–33). В поддержку манекенов выступила и Г.С. Маслова (в прошлом сотрудница московского Музея народов СССР): “Мне представляется, что это Ваша личная точка зрения, что манекены не нужны, мешают и т.д. В Москве были когда-то натуралистические манекены. В Ленинграде в музее этнографии в те времена был другой принцип. Мне всегда казалось, что правилен второй принцип: условные манекены” (Там же. Л. 12). Соответственно, обстановочные сцены и манекены, по мнению Г.С. Масловой, оставались актуальными и в современной музейной практике.

Вместо манекенов А.И. Михайловская предлагала показывать костюмы в витринах с контурными фигурами или на макетах-подставках без головы. Способы ношения одежды, антропологический тип населения и производственные процессы, по ее мнению, лучше демонстрировали диафильмы и кинофильмы с добавлением рисунка, фотографии, скульптурного изображения, звукозаписи (Там же. Л. 6–7). Наиболее передовой формой А.И. Михайловской представлялся “живой показ”: “На отдельных выставках мы имеем примеры очень удачного включения такого показа, показа кружевницы, гончара, резчика по дереву и т.д. В музее в определенные дни можно вводить демонстрационные показы, как это делается и в других типах музеев, также возможно и в этнографическом” (Там же. Л. 8).

Предложенные альтернативы не могли убедить музейных этнографов. В частности, Е.Н. Студенецкая настаивала на том, что фотографии и кинофильмы не способны заменить манекены и обстановочные сцены при показе производственных процессов и социальных отношений (Там же. Л. 32–33). Идея “живых показов” на тот момент не вызывала возражений, так как в ГМЭ они уже

проводились с конца 1963 г. В частности, музей устраивал демонстрации костюмов в собственных залах самостоятельно или совместно с ленинградским Домом моделей: “Вслед за созданной новой моделью показывался подлинный костюм из фондов Музея, покроем которого или фактура материала, или какая-либо составная часть послужили образцом для создания модели” (АРЭМ. Д. 1491. Л. 38). Сотрудники ГМЭ, изучавшие и собиравшие эти предметы в экспедициях, “в дни демонстраций становятся манекенщицами, так как нужно умело показать не только как надевалась, но и как носилась одежда” (Там же).

Такого рода показы, впрочем, критиковались внутри музея. На совещании при директоре ГМЭ в мае 1964 г. некоторые сотрудники высказались против демонстраций костюмов, особенно вне стен учреждения. Логика аргументации исходила из необходимости сохранения, консервации музейных предметов: “Переодевание происходит так, что манекенщицы потеют. Костюмы подшивают, зашивают на себя. Все это отрицательно сказывается на экспонатах”; “(костюмы. — С.П.) [з]апотели, выпачканы губной помадой, зацеплены ногтями, шелковые платки уже не свежие, надо стирать” (АРЭМ. Д. 1485. Л. 37). Очевидно, что “живой показ” национальных костюмов даже внутри музея было невозможно проводить для каждой экскурсионной группы и, соответственно, он мог служить только дополнением к манекенам, но не альтернативой им. Тем не менее демонстрации одежды пользовались популярностью: за четыре месяца (конец 1963 — начало 1964 г.) в залах ГМЭ было проведено семь показов, на которых присутствовало 12 тыс. человек. Неудивительно, что среди сотрудников музея созрела идея устроить очередную демонстрацию национальных костюмов для встречи участников VII МКАЭН в стенах ГМЭ (Там же. Л. 11). Эта идея, впрочем, не была реализована.

В вопросе манекенов и обстановочных сцен музееведы аргументировали свою позицию ссылкой на зарубежный музейный опыт и критиковали увлечение ими как следование устаревшим практикам 1930-х годов. Несмотря на отсутствие у А.И. Михайловской и ее единомышленников призывов к возврату к музейным техникам 1920-х годов, их риторика оказывается близка к реставрационной. Музейные этнографы, защищаясь от критики музееведов, апеллировали больше к своему практическому опыту. Обильное использование манекенов и обстановочных сцен, характерное для выставок ГМЭ и МАЭ 1930-х годов, воспринимались сотрудниками музея как актуальное наследие прошлого, достойное консервации и воспроизведения в 1960-е годы. Этнографы, несомненно, с удовлетворением отмечали в своем отчете о приеме делегатов VII МКАЭН в ГМЭ, что зарубежные коллеги признали “высокое качество манекенов” (Там же. Л. 99).

Консервация: этнография современности

Одной из самых важных тем в подготовке конгресса была современность. С.П. Толстов предполагал, что во время международного форума именно в этой области советским этнографам “нужно будет выдержать самый серьезный бой”, так как вопросы современности “сейчас довольно сильно интересуют и зарубежных ученых, в частности этнографов США” (АРАН. Д. 12. Л. 35).

Соответственно и в музееведческой секции тема современности должна была стать одной из ведущих. Советские этнографические музеи, и в частности

ГМЭ, готовились продемонстрировать всему миру, по словам А.С. Морозовой, “как должен показываться этот материал” (Там же. Л. 63). Если, как видно из реплики С.П. Толстова, в области сугубо академической этнографии современности советские ученые не чувствовали за собой значительного превосходства перед иностранцами, то в музейной сфере царило ощущение своего передового положения. Руководитель МАЭ Л.П. Потапов заявлял, что “мы в отношении музейной экспозиции стоим на очень высоком уровне. Мы все время экспериментируем, движемся вперед” (АРАН. Д. 13. Л. 7). У советских музейных этнографов были основания для такой уверенности. А.И. Михайловская отмечала в своем докладе на конгрессе:

Социальный подход к трактовке этнографических материалов, историзм в построении этнографических экспозиций, внимание к изучению современности и особенно к социалистической реконструкции быта и проведению партией национальной политики — характерны для экспозиций в передовых советских этнографических музеях уже с 20–30-х годов XX в. Эти новые черты отличали экспозиции советских музеев от экспозиций этнографических музеев буржуазных стран (Михайловская 1971: 572–573).

Действительно, в западных этнографических и антропологических музеях задача изучения и показа современности не ставилась. Только в 1950–1960-х годах некоторые музеи стали подходить к репрезентации современности через включение в свои экспозиции тем “культурных изменений” и “аккультураций” (Collier, Tschopik 1954; Parsons, Borhegyi 1962). Основная же масса выставок, организуемых западными этнографическими музеями 1930–1970-х годов, демонстрировала вневременные ареальные модели культур или развитие человеческой культуры в духе антропологического эволюционизма (Shelton 2006: 71–74).

В этом контексте интересен опыт музеев стран социалистического лагеря, которые в послевоенные годы должны были в ускоренном режиме изживать свою “буржуазность” и показывать успехи социалистических преобразований. Рядом с коллегами из новых социалистических стран советские этнографы и музейщики чувствовали себя особенно уверенно. Так, реплика Л.П. Потапова в дискуссии по докладу директора Народного этнографического музея (София, Болгария) Б. Божикова имела патерналистский характер:

Коллеги из Болгарии, в настоящее время, переживают трудности, хорошо знакомые советским музейным работникам на ранней стадии развития советского музееведения. <...> Из опыта советского музееведения советую не увлекаться показом современной сельскохозяйственной техники. В советских этнографических музеях показ современности производится преимущественно сквозь призму культуры и быта (АРАН. Д. 377. Л. 1).

Л.П. Потапов, вероятно, отсылал к опыту начала 1930-х годов, когда дезориентированные навязанной государством “марксизацией” этнографические музеи создавали экспозиции краеведческого характера. Для разделов выставок по социалистическому строительству собирались производственные коллекции: инструменты, машины, образцы материалов и продукции, фотографии фабрик и заводов и пр. С середины 1930-х годов от такого рода практик этнографиче-

ские музеи стали отходить. Л.П. Потапов, таким образом, видел в подходе болгарских коллег к показу современности прошлое — “раннюю стадию развития” советского музееведения.

Тот факт, что советские музейные этнографы занялись показом современности уже в 1930-е годы, не означает, что принципы ее показа в 1960-е годы были тождественны довоенным. Разница между ними становилась предметом рефлексии. Так, история методов экспонирования современности в ГМЭ была представлена на конгрессе в докладе Б.З. Гамбурга, А.С. Морозовой и Е.Н. Студенецкой (см.: Рис. 1).

В 1930-е годы в музее создавалось большое количество монографических экспозиций, посвященных отдельным народам или регионам. При этом применялся “метод сопоставления целых исторических периодов. Он позволяет последовательно и глубоко проследить процесс этих изменений, вскрыть их причины” (*Гамбург и др.* 1971: 564). Выставки, сделанные в русле этого подхода, делились на два раздела: дореволюционный и советский. В первом через призму классового анализа представлялись традиционные этнографические сюжеты (хозяйство, жилище, одежда, обрядность и пр.). Во втором (на контрасте с первым) выставлялись материалы о достижениях социалистического строительства и разрешении советской властью социальных проблем, унаследованных от царизма. Авторы отмечали, что такой метод использовался в ГМЭ до 1957 г., а в краеведческих или республиканских этнографических музеях остается актуальным до сих пор (Там же).

Вместе с тем сложившееся положение дел не удовлетворяло сотрудников музея, и в конце 1940-х годов они решились на эксперимент. Было предложено перейти к прямому сопоставлению “традиционного и современного при демон-



Рис. 1. Участники VII МКАЭН. Во втором ряду пятая справа — Т.А. Крюкова, седьмой — П.И. Каралькин, далее сидят А.С. Морозова, Е.Н. Студенецкая, М.В. Сазонова. В третьем ряду десятый справа — Б.З. Гамбург. 1964 г. Фототека РЭМ

страции каждого отдельного явления или тех или иных черт быта и культуры народа (принцип: так было — так стало). При таком методе новый и старый материалы на экспозиции располагаются рядом в каждой отдельной теме” (Там же). Выставки “Народное искусство и национальная одежда славянских народов” (1948) и “Осетины” (1950) остались единственными примерами экспозиций, построенных в этом ключе. Б.З. Гамбург, А.С. Морозова и Е.Н. Студенецкая констатировали, что этот метод оказался применим только к тематическим временным выставкам и плохо подходил для постоянных экспозиций по народам.

Наконец, к VII МКАЭН ГМЭ подошел с новым методом экспонирования, разработанным в середине 1950-х годов. Метод, согласно его авторам, предполагал создание таких тематических экспозиций, как “Современное народное искусство” (1958–1960), “Современное народное жилище”, “Современная национальная одежда”³. Их задачей было на основании анализа материалов по отдельным народам

вскрыть общие закономерности в развитии современной национальной культуры народов СССР, выявить пути сближения и предпосылки к созданию единой, более высокой культуры. При этом методе возможно также на ярких примерах продемонстрировать отмирание отрицательных и укрепление и развитие положительных традиций в советский период (*Гамбург и др.* 1971: 564).

Особую задачу выполняла экспозиция “СССР — братский союз равноправных народов”, открытая в музее к VII МКАЭН. Она служила своеобразным “введением или заключением в рассказе о сложном историческом процессе, который проходят народы нашей страны” (Там же. 565). Так, все экскурсии по этнографии того или иного народа начинались на региональных экспозициях, где демонстрировалась жизнь его представителей в дореволюционную эпоху, и заканчивались показом современных достижений народа на материалах экспозиции “СССР — братский союз равноправных народов” (АРЭМ. Д. 1488. Л. 32). Данная экспозиция была устроена в Мраморном зале ГМЭ площадью более 1000 м². В центре была размещена огромная карта промышленности СССР. По галерее на всю высоту стен располагались плоскостные материалы — тексты, фотографии, фотомонтажи, диаграммы, панно и др. (см.: Рис. 2).

Тематико-экспозиционный план выставки предполагал раскрытие следующих тем: политическая общность; планирование и электрификация; автоматизация и люди; транспорт; сельское хозяйство; “они живут по моральному кодексу”; просвещение; здравоохранение; рост благосостояния трудящихся; культурная общность; международное значение ленинской национальной политики (АРЭМ. Д. 1460). Данная выставка в своем стремлении охватить все сферы жизни советского общества во многом походила на экспозиции музея первой половины 1930-х годов с их краеведческим уклоном (см. подробнее: *Петрашин* 2021б: 160, 167). По словам Т.А. Крюковой и Е.Н. Студенецкой, “содержание показа в Мраморном зале, намеченного проектом, несомненно, шире понятия этнографии” (*Крюкова, Студенецкая* 1971: 72). Авторы экспозиции “СССР — братский союз равноправных народов” также ощущали эту проблему и стремились к сохранению этнографической музейной специфики и связи с экспозициями прошлого, что достигалось “помимо использования сугубо этнографических ма-



Рис. 2. Часть экспозиции “СССР – братский союз равноправных народов” в галерее Мраморного зала. 1964 г. Фототека РЭМ

териалов, путем сочетания общих данных с конкретными примерами по отдельным народам” (*Гамбург и др.* 1971: 565). Отсылкой к экспозиционным практикам 1930–1950-х годов являлась не только широкая тематика, выходящая за рамки этнографического профиля, но и использовавшийся при создании выставки метод прямого противопоставления прошлого и настоящего в отдельных темах.

Показ современности на экспозиции “СССР – братский союз равноправных народов”, таким образом, удерживал в себе, пусть и в трансформированном виде, те подходы 1930–1950-х годов, от которых сотрудники ГМЭ хотели отказаться, предлагая новые обобщенные тематические выставки по современному искусству, одежде и жилищу. Репрезентация современности в музейной этнографии была консервационной не только в риторике, но и на практике.

* * *

Настоящая работа показала, что 1950–1960-е годы в советской этнографии были временем не только инноваций, но и переосмысления своего прошлого. Большое влияние на эти процессы оказал диалог – реальный и воображаемый – с иностранными коллегами, в частности на VII МКАЭН.

Обсуждаемые при подготовке конгресса проекты реставрации Музея народов СССР и “Материалов по этнографии” отсылали по большей части к этнографии 1920-х годов, репрессированной и грубо “марксизированной” в 1930-е годы. В проектах восстановления этих институтов можно увидеть имплицитную

критику их инициаторами современной им этнографии 1950–1960-х годов. Реставрация музея и возобновление издания также обосновывались необходимостью представить советскую этнографию в наилучшем свете на VII МКАЭН и “не ударить в грязь лицом” перед зарубежными гостями. Иными словами, стратегия реставрации предполагала не проговариваемое в открытую отставание от западной антропологии и предлагала в качестве решения проблемы возрождение фрагментов прошлого советской этнографии, преимущественно 1920-х годов. Отставание от западной науки и музейного дела в этом ракурсе оказывалось следствием непродуманных решений в прошлом.

Риторика консервации, наоборот, видела советскую музейную этнографию опережающей зарубежную. Наследие “марксизации” 1930-х годов в рамках этой стратегии выступало залогом побед в прошлом и настоящем, поэтому его критика и неприятие как будто лишали советскую этнографию ее преимуществ. Позитивным наследием, в частности, признавались исследование и репрезентация в музеях советской современности, активное использование манекенов и обстановочных сцен для показа социальных отношений.

Получается достаточно парадоксальная на первый взгляд структура, когда реставрация — это про “догнать”, а консервация — про “перегнать” Запад. Одновременно обе риторические стратегии представляются инструментами осмысления травматической истории советской этнографии 1930-х годов. С их помощью этнографы стремились дать взвешенную оценку событиям того времени, преодолеть негативные последствия и сохранить позитивные моменты. В этом видится аналитическая ценность выбранного инструментария: концепты реставрации и консервации, понятые как риторические стратегии, помогают раскрыть сложность и противоречивость дисциплинарной рефлексии относительно своего прошлого. Их применение за пределами истории музейной этнографии представляется не менее продуктивным.

Примечания

¹ Основные архивные источники: стенограммы заседаний Оргкомитета VII МКАЭН, переписка Оргкомитета конгресса с разными учреждениями, стенографический отчет научной сессии в ГМЭ с обсуждением докладов, выдвинутых на секцию музееведения конгресса, протоколы совещаний при директоре ГМЭ, годовые отчеты ГМЭ, переписка дирекции ГМЭ с Министерством культуры РСФСР и другими учреждениями, тематико-экспозиционный план выставки “СССР — братский союз равноправных народов”.

² За 2002–2013 гг. Российским этнографическим музеем было выпущено пять томов “Материалов по этнографии”.

³ В итоге планируемые экспозиции про жилище и одежду были объединены в одну. Выставка “Новое и традиционное в современном народном жилище и одежде” была открыта в 1969 г.

Источники и материалы

АРАН — Архив Российской академии наук. Ф. 1826. Оп. 1.

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея. Ф. 2. Оп. 1.

Научная литература

А.З. Этнография в Москве // Советская этнография. 1934. № 4. С. 118–119.

Альмов С. Советская этнография под “западным взглядом”: микроистория сим-

- познания “Учение Л.Г. Моргана о периодизации первобытного общества в свете современной этнографии” на VII МКАЭН в Москве в 1964 г. // За синей птицей (антропология академической жизни). Памяти Г.А. Комаровой / Под ред. Э.-Б. Гучиновой, В.А. Шнирельмана. М.: ИЭА РАН, 2022. С. 98–119.
- Алымов С.С.* VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук в Москве (1964) и трансформация советской этнографии в эпоху оттепели // Сибирские исторические исследования. 2023. № 1. С. 96–127.
- Бобров Ю.Г.* Философия современной консервации-реставрации. Иллюзии или реальность. М.: Художественная школа, 2017.
- Гамбург Б.З., Морозова А.С., Студенецкая Е.Н.* Проблемы соотношения традиционной культуры и современности в экспозиции Государственного музея этнографии народов СССР // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук (Москва, 3–10 августа 1964 г.). Т. 11. М.: Наука, 1971. С. 561–565.
- Голубев А.В.* Западный наблюдатель и западный взгляд в аффективном менеджменте советской субъективности // После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985) / Под ред. А. Пинского. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018. С. 219–253.
- Грусман В.М., Дмитриев В.А.* Из истории Российского этнографического музея: к 80-летию обретения самостоятельности // Музей, традиция, этничность. 2014. № 1. С. 6–24.
- Дубов И.В., Шангина И.И.* (ред.) Материалы по этнографии. Т. 1, Этнография русских. СПб.: ЭГО, 2002.
- Золотаревская И.А.* Работа Института этнографии АН СССР в 1964 году // Советская этнография. 1965. № 3. С. 155–162.
- Ипполитова А.Б.* История Музея народов СССР в Москве // Этнографическое обозрение. 2001. № 2. С. 144–160.
- Крюкова Т.А., Студенецкая Е.Н.* Государственный музей этнографии народов СССР за пятьдесят лет советской власти // Очерки истории музейного дела в СССР. Вып. 7 / Ред. А.Б. Закс. М.: Советская Россия, 1971. С. 9–120.
- Мартынова М.Ю.* (отв. ред.) Советская этнография в истории государственного строительства и национальной политики. М.: ИЭА РАН, 2022.
- Михайловская А.И.* Приемы экспозиции этнографических материалов // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук (Москва, 3–10 августа 1964 г.). Т. 11. М.: Наука, 1971. С. 569–575.
- Петрашин С.* Обстановочные сцены в советском этнографическом музее 1930-х годов: идеология, наука и зрелище // Новое литературное обозрение. 2021а. № 1. С. 151–164.
- Петрашин С.С.* Рабочие в советской музейной этнографии 1950-х годов: классовый анализ и политика времени // Этнографическое обозрение. 2021б. № 4. С. 156–174.
- Сандомирская И.* Past discontinuous: фрагменты реставрации. М.: НЛО, 2022.
- Слезкин Ю.* Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера. М.: НЛО, 2008.
- Станюкович Т.В.* Музей антропологии и этнографии за 250 лет // 250 лет Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Сборник Музея антропологии и этнографии XXII. Л.: Наука, 1964. С. 5–150.
- Токарев С.А.* Основные этапы развития русской дореволюционной и советской

- этнографии // Советская этнография. 1951. № 2. С. 160–178.
- Толстов С.П. Советская школа в этнографии // Советская этнография. 1947. № 4. С. 8–28.
- Чепелевская Г.Л. О некоторых новых приемах экспозиции произведений прикладного искусства (из опыта московских выставок) // Советская этнография. 1962. № 2. С. 110–114.
- Шангина И.И. Этнографические музеи Москвы и Ленинграда на рубеже 20–30-х гг. XX в. // Советская этнография. 1991. № 2. С. 71–81.
- Шнирельман В.А. Злоключения одной науки: этногенетические исследования и сталинская национальная политика // Этнографическое обозрение. 1993. № 3. С. 52–68.
- Adams P.R. The Exhibition // The Organization of Museums: Practical Advice. Paris: UNESCO, 1960. P. 126–145.
- Alymov S., Sokolovskiy S. Russia, Anthropology in // The International Encyclopedia of Anthropology. 12 vols. / Ed. H. Callan. N.Y.: Wiley-Blackwell Publishing, 2018. Vol. 10. P. 5306–5322.
- Anderson D.G., Arzyutov D.V. The Construction of Soviet Ethnography and “The Peoples of Siberia” // History and Anthropology. 2016. Vol. 27. No. 2. P. 183–209.
- Collier D., Tschopik H. The Role of Museums in American Anthropology // American Anthropologist. 1954. Vol. 56. P. 768–779.
- Parsons L.A., Borhegyi S.F. The Milwaukee Public Museum: Display of Collections // Museum International. 1962. Vol. 17. No. 1. P. 18–32.
- Rawski K. A Soviet Think Tank: The Involvement of the Institute of Ethnography in Soviet Policy // Region. 2017. Vol. 6. No. 1. P. 109–132.
- Shelton A.A. Museums and Anthropologies // A Companion to Museum Studies / Ed. S. Macdonald. Oxford: Blackwell Pub., 2006. P. 71–74.

Research Article

Petriashin, S.S. Soviet Museum Ethnography at the VII International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences: Restoration and Conservation of Disciplinary Heritage under the “Gaze” of the West [Sovetskaiia muzeinaia etnografiia na VII Mezhdunarodnom kongresse antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk: restavratsiia i konservatsiia distsiplinarnogo naslediiia pod “vzgliadom” Zapada]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 2, pp. 68–88. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020048>
EDN: CLFMXC ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Stanislav Petriashin | <http://orcid.org/0000-0003-4410-7224> | s-petryashin@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia) | Russian Museum of Ethnography (4/1 Inzhenernaia Str., Sankt-Peterburg, 191186, Russia)

Keywords

history of anthropology, anthropological congress, museum ethnography, restoration, conservation, State Museum of Ethnography

Abstract

Soviet museum ethnography at the VII International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences in Moscow (1964) is considered in the article as a discussion space within which ethnographers and museum workers presented and debated different views on the past and present of their discipline. Archival materials are explored through the concepts of restoration and conservation – rhetorical strategies that involve different forms of interpretation of disciplinary heritage and projects for action.

Projects for the “revival” of the Museum of the Peoples of the USSR in Moscow and “Materials on Ethnography’s” edition in Leningrad mostly referred to the ethnography of the 1920s, which was suppressed and criticized during the transition to Marxist methodology in the 1930s. The restoration strategy led to the recognition of the unspoken lag behind Western anthropology and museum affairs. The reconstruction of fragments of the past was proposed as a solution to the problem. The conservation strategy, on the contrary, saw Soviet museum ethnography as ahead of foreign ones. The legacy of the “marxization” of the 1930s, according to this rhetoric, was the key to victories in the past and present, and its criticism and rejection deprived Soviet ethnography of its advantages. Museum practices of research and representation of the culture and life of collective farmers and workers, and the active use of mannequins and life-size dioramas to show social relations were recognized as such a positive legacy.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-18-00241]

References

- A.Z. 1934. Etnografiia v Moskve [Ethnography in Moscow]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 118–119.
- Adams, P.R. 1960. The Exhibition. In *The Organization of Museums: Practical Advice*, 126–145. Paris: UNESCO.
- Alymov, S. 2022. Sovetskaia etnografiia pod “zapadnym vzgliadom”: mikroistoriia simpoziuma “Uchenie L.G. Morgana o periodizatsii pervobytnogo obshchestva v svete sovremennoi etnografii” na VII MKAEN v Moskve v 1964 g. [Soviet Ethnography under the “Western Gaze”: Microhistory of the Symposium “Teachings of L.G. Morgan on the Periodization of Primitive Society in the Light of Modern Ethnography” at the VII ICAES in Moscow in 1964]. In *Za sinei ptitse (antropologiya akademicheskoi zhizni). Pamiati G.A. Komarovo* [Following the Blue Bird (Anthropology of Academic Life): In Memory of G.A. Komarova], edited by E.-B. Guchinova and V.A. Shnirelman, 98–119. Moscow: IEA RAN.
- Alymov, S.S. 2023. VII Mezhdunarodnyi kongress antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk v Moskve (1964) i transformatsiia sovetskoi etnografii v epokhu ottepli [The VII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences and the Transformation of Soviet Ethnography during the Thaw]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 96–127.
- Alymov, S., and S. Sokolovskiy. 2018. Russia, Anthropology in. In *The International Encyclopedia of Anthropology*. 12 vols., edited by H. Callan, 10: 5306–5322. New York: Wiley-Blackwell Publishing.
- Anderson, D.G., and D.V. Arzyutov. 2016. The Construction of Soviet Ethnography and “The Peoples of Siberia”. *History and Anthropology* 27 (2): 183–209.
- Bobrov, Y.G. 2017. *Filosofia sovremennoi konservatsii-restavratsii. Illiuzii ili real'nost'* [Philosophy of Modern Conservation-Restoration: Illusions or Reality]. Moscow: Khudozhestvennaia shkola.
- Chepelevetskaia, G.L. 1962. O nekotorykh novykh priemakh ekspozitsii proizvedenii prikladnogo iskusstva (iz opyta moskovskikh vystavok) [On Some New Techniques for Displaying Works of Applied Art (From the Experience of Moscow Exhibitions)]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 110–114.
- Collier, D., and H. Tschopik. 1954. The Role of Museums in American Anthropology. *American Anthropologist* 56: 768–779.
- Dubov, I.V., and I.I. Shangina, eds. 2002. *Materialy po etnografii* [Materials on Ethnography]. Vol. 1, *Etnografiia russkikh* [Ethnography of Russians]. St. Petersburg:

EGO.

- Gamburg, B.Z., A.S. Morozova, and E.N. Studenetskaia. 1971. Problemy sootnosheniia traditsionnoi kul'tury i sovremennosti v ekspozitsii Gosudarstvennogo muzeia etnografii narodov SSSR [Problems of the Relationship between Traditional Culture and Modernity in the Exhibition of the State Museum of Ethnography of the Peoples of the USSR]. In *Trudy VII Mezhdunarodnogo kongressa antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk (Moskva, 3–10 avgusta 1964 g.)*. [Proceedings of the VII International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences (Moscow, August 3–10, 1964), 11: 561–565. Moscow: Nauka, 1971.
- Golubev, A.V. 2018. Zapadni nabludatel' i zapadni vzgliad v affektivnom menedzhmente sovetskoi sub'ektivnosti [Western Observer and Western View in the Affective Management of Soviet Subjectivity]. In *Posle Stalina: pozdnesovetskaia sub'ektivnost' (1953–1985)* [After Stalin: Late Soviet Subjectivity (1953–1985): Collection of Papers], edited by A. Pinsky, 219–253. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Grusman, V.M., and V.A. Dmitriev. 2014. Iz istorii Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia: k 80-letiiu obreteniia samostoiatel'nosti [From the History of the Russian Museum of Ethnography: On the 80th Anniversary of Independence]. *Muzei, traditsiia, etnichnost'* 1: 6–24.
- Ippolitova, A.B. 2001. Istoriia Muzeia narodov SSSR v Moskve [History of the Museum of the Peoples of the USSR in Moscow]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 144–160.
- Kriukova, T.A., and E.N. Studenetskaia. 1971. Gosudarstvennyi muzei etnografii narodov SSSR za piat' desiat let sovetskoi vlasti [The State Museum of Ethnography of USSR Peoples for 50 Years of Soviet Authority]. In *Ocherki istorii muzeinogo dela v SSSR* [Essays on History of Museum Work in USSR], edited by A.B. Zaks, 7: 9–120. Moscow: Sovetskaia Rossiia.
- Martynova, M.Y., ed. 2022. *Sovetskaia etnografiia v istorii gosudarstvennogo stroitel'stva i natsional'noi politiki* [Soviet Ethnography in the History of State Building and National Politics]. Moscow: IEA RAN.
- Mikhaylovskaiia, A.I. 1971. Priemy ekspozitsii etnograficheskikh materialov [Techniques for Displaying Ethnographic Materials]. In *Trudy VII Mezhdunarodnogo kongressa antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk (Moskva, 3–10 avgusta 1964 g.)* [Proceedings of the VII International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences (Moscow, August 3–10, 1964)], 11: 569–575. Moscow: Nauka.
- Parsons, L.A., and S.F. Borhegyi. 1962. The Milwaukee Public Museum: Display of Collections. *Museum International* 17 (1): 18–32.
- Petriashin, S. 2021. Obstanovochnye tseny v sovetskom etnograficheskom muzee 1930-kh godov: ideologiia, nauka i zrelishe [Life-Size Dioramas in the 1930s Soviet Ethnographic Museum: Ideology, Science and Spectacle]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 167 (1): 151–164.
- Petriashin, S.S. 2021. Rabochie v sovetskoi muzeinoi etnografii 1950-kh godov: klassovyi analiz i politika vremeni [Workers in Soviet Museum Ethnography in the 1950s: Class Analysis and Politics of Time]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 157–175.
- Rawski, K. 2017. A Soviet Think Tank: The Involvement of the Institute of Ethnography in Soviet Policy. *Region* 6 (1): 109–132.
- Sandomirskaiia, I. 2022. *Past discontinuous: fragmenty restavratsii* [Past Discontinuous: Fragments of Restoration]. Moscow: NLO.
- Shangina, I.I. 1991. Etnograficheskie muzei Moskvy i Leningrada na rubezhe 20–30-kh

- gg. XX v. [Ethnographic Museums of Moscow and Leningrad in Late 1920s – Early 1930s]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 71–81.
- Shelton, A.A. 2006. Museums and Anthropologies. In *A Companion to Museum Studies*, edited by S. Macdonald, 71–74. Oxford: Blackwell Pub.
- Shnirelman, V.A. 1993. Zlokliucheniiia odnoi nauki: etnogeneticheskie issledovaniia i stalinskaia natsional'naia politika [The Misadventures of One Science: Ethnogenetic Research and Stalin's National Policy]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 52–68.
- Slezkin, Y. 2008. *Arkticheskie zerkala. Rossiia i malye narody Severa* [Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North]. Moscow: NLO.
- Staniukovich, T.V. 1964. Muzei antropologii i etnografii za 250 let [Museum of Anthropology and Ethnography for 250 Years]. In *250 let Muzeia antropologii i etnografii im. Petra Velikogo. Sbornik Muzeia antropologii i etnografii* [250 Years of the Museum of Anthropology and Ethnography Named after Peter the Great: Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography] XXII: 5–150. Leningrad: Nauka.
- Tokarev, S.A. 1951. Osnovnye etapy razvitiia russkoi dorevoliutsionnoi i sovetskoi etnografii [The Main Stages in the Development of Russian Pre-Revolutionary and Soviet Ethnography]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 160–178.
- Tolstov, S.P. 1947. Sovetskaia shkola v etnografii [Soviet School in Ethnography]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 8–28.
- Zolotarevskaja, I.A. 1965. Rabota Instituta etnografii AN SSSR v 1964 godu [The Work of the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences in 1964]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 155–162.

КАК МОСКВА НЕ СТАЛА МИРОВЫМ ЦЕНТРОМ МАРКСИСТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ИСТОРИК Л.В. ДАНИЛОВА, ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ДИСКУССИИ 1960-х ГОДОВ И МЕЖДУНАРОДНЫЕ КОНТАКТЫ СОВЕТСКИХ УЧЕНЫХ

С.С. АЛЫМОВ

Сергей Сергеевич Алымов | <http://orcid.org/0000-0001-9988-9556> | alymovs@mail.ru | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

история антропологии, советская этнография, философия истории, марксизм, докапиталистические общества, советская историография

Аннотация

Статья посвящена анализу теоретико-методологических дискуссий в отечественной этнографии и историографии 1960-х годов. В центре внимания — судьба историка Л.В. Даниловой и сборника под ее редакцией “Проблемы истории докапиталистических обществ” (1968), одного из ярких достижений недовоматического марксизма эпохи оттепели. На новых архивных материалах реконструируется проект многотомного издания “Законы истории и конкретные формы всемирно-исторического процесса”, прослеживаются корни “нового направления” в этнографии, дается новое прочтение деятельности сектора методологии истории Института истории, а также освещаются международные связи, которые могли сделать данный проект заметным явлением мировой марксистской мысли. Автор приходит к выводу, что этого в полной мере не произошло из-за противодействия консервативного академического истеблишмента.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-18-00241]

Зимой 1972 г. Э. Геллнер провел в Москве шесть недель и по итогам опубликовал статью “Советские (люди) и дикири” (The Soviet and the Savage), ставшую первой в серии работ британского антрополога, посвященных советской этнографии. Э. Геллнер обсуждал разницу между британской социальной антропологией и советской этнографией и пытался продемонстрировать сильные и слабые стороны последней. Сильными сторонами, по его

Статья поступила 09.01.2024 | Окончательный вариант принят к публикации 18.01.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Алымов С.С. Как Москва не стала мировым центром марксистской антропологии: историк Л.В. Данилова, теоретические дискуссии 1960-х годов и международные контакты советских ученых // *Этнографическое обозрение*. 2024. № 2. С. 89–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020052> EDN: CLCVRP

Alymov, S.S. 2024. Kak Moskva ne stala mirovym tsentrom marksistskoi antropologii: istorik L.V. Danilova, teoreticheskie diskussii 1960-kh godov i mezhdunarodnye kontakty sovetskikh uchennykh [How Moscow Did Not Become a World Center of Marxist Anthropology: Historian L.V. Danilova, Theoretical Discussions of the 1960s, and International Contacts of Soviet Scholars]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 89–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020052> EDN: CLCVRP

мнению, были историзм, “понятность” советского марксизма и разработанная им подробная типология обществ (Gellner et al. 1975). Несмотря на то что Э. Геллнер упоминал смещение внимания советских ученых к этносу и впоследствии писал об этом, первоначально он интересовался главным образом предлагаемыми ими историческими реконструкциями (Skalnik 2003). Тем не менее есть некоторая ирония в том, что обзор проблематики советской этнографии Э. Геллнера был построен почти исключительно на обсуждении работы “чистого” историка Л.В. Даниловой, а именно ее статьи “Дискуссионные проблемы теории докапиталистических обществ”, опубликованной в качестве предисловия к сборнику “Проблемы истории докапиталистических обществ” (далее – ПИДО) (Данилова 1968).

Как получилось, что Людмила Валериановна Данилова, историк, специалист по русскому средневековью, стала теоретиком, работа которого привлекла международное внимание? Какие процессы в советских историографии, этнографии и других исторических дисциплинах привели к этому? Как сложилась судьба сборника ПИДО и других проявлений неортодоксального творческого марксизма 1960-х годов? В данной статье я попытаюсь наметить ответы на эти вопросы, опираясь главным образом на впервые вводимые в научный оборот материалы личных архивов Елены Викторовны Даниловой (дочери Л.В. Даниловой) и историка Елены Викторовны Говор (вдовы этнографа В.Р. Кабо), а также других архивов.

Как видно уже из названия, реконструированная в статье история — в значительной степени история неосуществленных планов, нереализованного потенциала. Международное сотрудничество советских ученых и западных левых могло дать интересные плоды, однако было блокировано консервативными силами внутри советского академического сообщества, претендовавшими не только на идеологическую монополию внутри страны, но и на репрезентацию советского марксизма для зарубежной аудитории. Это выводит нас на вопрос о судьбе советского марксизма и причинах его почти тотального исчезновения после падения СССР. А. Дмитриев предполагает, что марксистская теория истории, даже в ее недогматическом варианте, теряла своих сторонников, поскольку истощилась ее объяснительная сила и снизился вдохновляющий на историческое действие потенциал (Дмитриев 2023). Историк считает, что нельзя объяснить утрату интереса к марксизму среди гуманитариев лишь цензурой и наступлением ортодоксов, ведь к тому времени появились переводы Вебера и Фуко, а также новые идеи отечественных ученых (С.С. Аверинцева, Ю.М. Лотмана и др.). Тем не менее, как показал И. Будрайтскис, “правый поворот” в диссидентском движении произошел лишь в начале 1970-х годов в связи с деятельностью А.И. Солженицына, репрессиями и сворачиванием оттепели (Будрайтскис 2017: 65–67). Таким образом, даже политический потенциал марксизма в эпоху застоя не стоит полностью списывать, тем более что идеи ранней перестройки были сформированы еще марксистски мыслящими интеллектуалами, в частности М.Я. Gefterom (Атнашев 2023).

Нет сомнения в том, что в 1970-е годы советский интеллектуал имел более широкий выбор, а тотальное господство марксизма сменилось более широким разнообразием идей. Тем не менее в данной статье на детально изученном примере сборника ПИДО и судьбы Л.В. Даниловой я постараюсь продемонстрировать, что смерть недогматической марксистской историографии и философии

истории в СССР была в значительно большей степени насильственной, чем предполагает А. Дмитриев, а падение интереса интеллектуалов к разработке этой теории было связано с достаточно решительными действиями академического истеблишмента по прекращению и фактическому запрету этой деятельности.

Л.В. Данилова: ранние годы

Людмила Валериановна Данилова (Авдеевская) (1923–2012) родилась в с. Спас-Волжино Смоленской области. Ее отец вскоре после рождения дочери был репрессирован, девочка воспитывалась в семье дедушки и бабушки и лишь в восьмилетнем возрасте воссоединилась с матерью в Москве. Во время войны семья была эвакуирована. После возвращения в Москву Людмила поступила на химический факультет МГУ, но затем изменила свое решение и перешла на исторический факультет, который был окончен с отличием в 1948 г. Отличную оценку получила и объемная дипломная работа “Из истории Ярославского посада во второй половине XVII в.”, подготовленная под руководством члена-корреспондента АН М.Н. Тихомирова. Выпускница была зачислена в аспирантуру Института истории АН СССР, где в 1952 г. защитила кандидатскую диссертацию, изданную в 1955 г. под названием “Очерки по истории землевладения и хозяйства в Новгородской земле в XIV–XV веках”. В 1951 г. Людмила Авдеевская вышла замуж за Виктора Петровича Данилова (1925–2004), в будущем известного историка-аграрника, специалиста по советской доколхозной деревне и коллективизации. Даниловы работали в Институте истории на протяжении всей своей карьеры, они были видными представителями поколения “шестидесятников”, отстаивавших ценности оттепели и свободного от догматизма развития науки, оставаясь при этом сторонниками марксизма и социализма как в советское, так и в постсоветское время.

А.В. Журавель, автор единственной подробной статьи о Л.В. Даниловой, указывает, что роль ее как лидера историков-шестидесятников и крупного марксистского теоретика недооценена (Журавель 2014). Соглашаясь с этим, я считаю необходимым упомянуть еще об одной важной стороне деятельности Людмилы Валериановны – организаторской, позволившей ей быть в центре дискуссий о докапиталистических обществах и обобщить результаты обсуждений в ряде опубликованных и неопубликованных работ. Предпосылки к такой разносторонней деятельности сформировались у исследовательницы уже в ранние годы. Диссертация Даниловой, посвященная социально-экономическому строю Новгородской земли, затрагивала важные теоретические проблемы, находившиеся в центре внимания советской историографии (степень развития товарно-денежных отношений и феодального землевладения, крестьянской общины, ремесла и т.д.). В ходе обсуждения диссертации Е.И. Заозерская (один из оппонентов) указывала на “целеустремленность автора в проведении своей концепции” и даже на “склонность автора к излишней широте и смелости наблюдений и выводов” (АРАН. Д. 782. Л. 26).

А.В. Журавель предполагает, что руководство Института, “заметив склонность молодой исследовательницы к теории”, во второй половине 1950-х годов поручило ей заняться отечественной и зарубежной историографией истории средневековой Руси (Журавель 2014: 93). В конце 1950-х – начале 1960-х годов Данилова действительно публикует ряд рецензий и статей, посвященных англо-



Рис. 1. Л.В. Данилова. Конец 1950-х — начало 1960-х годов. Из личного архива Е.В. Даниловой

язычной историографии. Однако данный поворот научной работы был связан с более широким процессом возобновления зарубежных связей и “обострения идеологической борьбы” с буржуазной наукой. Сектор истории феодализма под руководством Л.В. Черепнина, в котором работала Л.В. Данилова, был в этом отношении передовым. В 1959 г. в нем была создана специальная группа, изучавшая иностранные издания и составлявшая картотеку работ и исследователей. Уже в 1962 г. вышла монография “Критика буржуазных концепций истории России периода феодализма”, содержащая и главу Даниловой. В первой половине 1960-х годов Людмила Валериановна подготовила и сдала в издательство монографию “Современная историография США о средневековой России”, однако работа издана не была.

Л.В. Черепнин подчеркивал: “Значение этой задачи (изучения буржуазной историографии. — С.А.) мы особенно поняли в связи с теми выводами, которые пришлось сделать после XI Международного конгресса историков в Стокгольме” (АРАН. Д. 469. Л. 64). Конгресс в Стокгольме, состоявшийся в 1960 г., действительно стал важным событием; делегация советских историков впервые была массовой (42 человека), а основной доклад на методологической секции сделал академик Е.М. Жуков (XI Международный 1960). Подводя итоги конгресса, директор Института В.М. Хвостов отмечал необходимость расширить изучение зарубежной историографии и “буржуазных течений в области методологии и философии истории” (Павлов и др. 2021: 49). В 1964 г. это привело к созданию в Институте отдельного сектора методологии истории, деятельность которого стала одной из ярких страниц истории советской гуманитарной мысли.

Сектор методологии истории

Согласно одной из неофициальных версий, изложенной А.А. Зиминим, сектор был создан академиками Е.М. Жуковым и А.А. Губером: “Замысел был простой — Жукову необходим был аппарат, который бы готовил ему материалы, которые дебатировались зарубежными историками на всемирных конгрессах”. Однако вскоре новое подразделение переросло эту задачу:

В переполненной аудитории сектора обсуждались сложнейшие теоретические вопросы, готовились сборники. С горящими глазами Люся Данилова

и некоторые востоковеды возвращались к вопросу о том, что имели в виду классики, говоря о восточном способе производства. Замелькали мысли о том, что “рабовладельческий строй” — не правило, исключение. Стали поговаривать, что первую формацию классового общества лучше называть “раннеклассовым обществом”, не решая, рабские или феодальные черты в нем преобладали. <...> Складывались, таким образом, какие-то зародыши нового теоретического центра исторической науки (Зимин 2015: 247).

Деятельность сектора методологии изучена далеко не полностью. Австралийский историк Р. Марквик, внесший в изучение этой темы решающий вклад, рассматривает историю сектора как часть оттепельного процесса возрождения нонконформизма внутри не столько возникающего диссидентства, сколько среди вполне лояльной “официальной” интеллигенции (Markwick 2001: 20–37). Ставший во главе сектора М.Я. Гефтер (1918–1995) не был случайной фигурой. Историк российской экономики эпохи империализма и помощник академика-секретаря отделения истории Е.М. Жукова, во время подготовки “Всемирной истории” (Драбкин 1995) он прошел путь от энтузиаста борьбы с космополитизмом на “историческом фронте” (Неретина 2005: 15–21) до диссидента (в 1970–1980-е годы). В 1967 г. в личном письме Данилова подчеркивала близость двух ученых: “Что конкретно будет с сектором методологии — тоже неизвестно. М.Я. Гефтер — правая рука Е.М. Жукова. Последний, конечно, приложит усилия к сохранению и сектора методологии, и Гефтера в качестве заведующего” (ЛА ЕВГ 1). М.Я. Гефтер был разочарован позицией Е.М. Жукова во время расформирования сектора методологии и публично обвинил его: “Вы не тот человек, за которого себя выдавали. Вы обманули нас!”. Однако, по мнению Н.П. Калмыкова, в данном случае обманывался сам М.Я. Гефтер, а Е.М. Жуков всегда оставался человеком, “верным самому себе и той системе, которой был воспитан” (Калмыков 2004: 208).

“Всемирная история”

Диалектику преемственности и разрыва с официальным марксизмом можно проиллюстрировать на проблематике первых лет деятельности сектора. Первым пунктом его плана работы на 1964–1965 гг. значилось написание заключения к “Всемирной истории” авторской группой в составе “Гефтер М.Я., Плимак Е.Г., Курносов А.А., с привл[ечением] других секторов” (НА ИРИ РАН 1. Д. 2185. Л. 1). В отчете за 1964 г. указывалось:

Подготовка заключения для “Всемирной истории” — основное задание сектора на 1964 г. При выполнении этой работы ставились следующие цели: а) подвести итоги развития советской исторической науки за период, в течение которого издавалась “Всемирная история”; б) проанализировать наиболее актуальные проблемы всемирно-исторического процесса... (НА ИРИ РАН 1. Д. 2187. Л. 1).

Наконец, в отчете за 1965 г. подготовка Послесловия к “Всемирной истории” также стоит на первом месте, однако основными исполнителями названы М.Я. Гефтер (руководитель), В.Л. Мальков (специалист по новейшей истории

США), Я.С. Драбкин (специалист по новейшей истории Германии) и Л.В. Данилова (НА ИРИ РАН 1. Д. 2293. Л. 5).

В том же 1965 г. М.Я. Гефтер, Я.С. Драбкин и В.Л. Мальков опубликовали в журнале “Новый мир” (М.Я. Гефтера и А.Т. Твардовского связывала давняя дружба) статью “Мир за двадцать лет”. Статья представляла собой попытку “нарисовать общую картину движения мира после окончания второй мировой войны” (Гефтер и др. 1965: 206). Однако этот текст не имеет отношения к теоретическим проблемам исторической науки, которые упоминаются в отчете. В нем, в частности, говорилось, что в ходе подготовки Послесловия коллектив сектора ближе подошел к “проблеме творческого развития теории общественно-экономических формаций в свете данных современной науки и исторического опыта” и что эта проблема будет занимать “все большее место в деятельности сектора” (НА ИРИ РАН 1. Д. 2293. Л. 2).

Завершившаяся в 1965 г. выпуском последнего десятого тома “Всемирная история” была огромным проектом, замысел которого зародился еще в 1930-е годы, а непосредственное осуществление длилось с 1955 по 1965 гг. В ходе этой работы советская “пятичленка” была воплощена в монументальных томах, придавших ей весомость обилием материала. Официальное прочтение всемирной истории советскими историками отстаивал Е.М. Жуков в своем докладе на конгрессе 1960 г. в Стокгольме: “Последовательная смена социально-экономических формаций — первобытнообщинной, рабовладельческой, феодальной, капиталистической и становление социалистической — представляет собою незыблемую основу единого и закономерного исторического процесса” (Жуков 1960: 29). Тем не менее в секторе был подготовлен и другой текст — Послесловие, в котором задача критического пересмотра опыта написания всемирной истории и творческого развития теории была воспринята всерьез.

В личном архиве Е.В. Даниловой сохранился вариант Послесловия, содержащий подробное обсуждение теоретических проблем. Это позволяет считать, что его главным или единственным автором была Людмила Валериановна, об этом же свидетельствуют и некоторые текстуальные совпадения с ее вступительной статьей к ПИДО. Одно из них — запоминающийся тезис о том, что “отклонений и исключений <...> оказалось больше, чем случаев, подходящих под правило” (Данилова 1968: 30), в тексте Послесловия сформулированный так: “Однако развитие науки привело к выводу, что исключений и нетипичного слишком много, гораздо больше, чем правил” (ЛА ЕВД 1: 12). Этот тезис касался последовательной смены формаций, той “незыблемой основы” исторического процесса, которую провозглашал Е.М. Жуков. И далее Данилова продолжала:

Таким образом, становится очевидным, что переход от бесклассового общества к классовому обществу отнюдь не совершался по однолинейной схеме, возобладавшей в период культа личности Сталина. <...> Более чем основательно предположение о существовании переходных раннеклассовых обществ, приводящих либо к рабовладению, либо к феодализму (Там же: 13–14).

Не менее откровенной критике были подвергнуты и другие недостатки “однолинейной схемы” и “догматической трактовки марксистского учения”, к примеру, недооценка зависимости общества “от окружающей естественно-гео-

графической и исторической среды” (Там же: 18). В тексте обсуждались такие принципиальные вопросы, как проблема разнообразия путей развития стран и народов в пределах формаций, единство исторического процесса и взаимозависимость историй отдельных стран, преодоление евроцентризма и др. Некоторые идеи данного текста впоследствии будут развиты как самой Даниловой, так и, к примеру, в рассуждениях Ю.И. Семенова о соотношении формационной схемы и всемирной истории. Однако вряд ли удивителен тот факт, что данное Послесловие, фактически ставящее под сомнение всю концепцию десятилетия, опубликовано в нем не было. Вместо него был помещен краткий текст “От главной редакции”, который, хотя и основывался на некоторых темах подготовленного Даниловой и соавторами Послесловия, говорил только о достоинствах марксизма и закономерности исторического процесса (От главной редакции 1965). С самого начала деятельность новаторов из сектора методологии и поддерживалась, и сдерживалась идеологически ортодоксальным истеблишментом. Схожую динамику можно наблюдать в возникновении новых идей в советской этнографии 1960-х годов.

В.М. Бахта и “новое направление” в этнографии

Как известно, советская наука была планомерным и коллективным предприятием, в основе которого лежали многолетние проекты, такие как “Всемирная история” у историков или “Народы мира” у этнографов. Однако мы остановимся на менее известной странице из истории этнографии, также напрямую связанной с ревизией советского марксизма и международными научными связями.

Идея написания “Истории мировой культуры” возникла в СССР еще накануне Великой Отечественной войны. В 1941 г. вышел проспект этой работы под редакцией П.Ф. Юдина, М.О. Косвена и П.И. Кушнера. В 1954 г. СССР присоединился к ЮНЕСКО и начал участвовать в создании международного труда “История научного и культурного развития человечества”. В 1957 г. в СССР стал выходить журнал “Вестник истории мировой культуры”, в котором печатались как советские, так и зарубежные авторы на русском, английском и французском языках. В Отделении истории возникли специальные Комиссия и Совет по изучению мировой культуры, существовали и планы создания специального института. Как показал В. Рыжковский, вскоре инициатива была перехвачена философами во главе с академиком П.Ф. Юдиным, планировавшим написание четырехтомного труда “Человек и культура”. После смерти П.Ф. Юдина в 1968 г. проект так и не был реализован. Однако в монографии А.Я. Гуревича “Категории средневековой культуры”, выросшей из второго тома предполагавшегося издания, который готовил выдающийся медиевист, этот проект нашел свое отражение (Ryzhkovskyi 2019: 427–504).

В первый том должен был войти материал по культуре первобытных, раннеклассовых и античных обществ. В 1961 г. была начата публикация относящегося к культуре первобытного общества и Древнего мира “Проспекта истории мировой культуры” (Бахта 1961). Его автором был В.М. Бахта, опубликовавший в 1960-е годы ряд заметных работ (включая статью в ПИДО) и причисленный Л.В. Даниловой, наряду с Н.А. Бутиновым и В.Р. Кабо, к “новому направлению” в этнографии, отстаивавшему ключевую роль общины как главного “социального организма” первобытного общества (Данилова 1968: 33–34). В.М. Бахта

также входил в редакционную коллегию этого сборника и, по свидетельству Е.В. Даниловой, оставался другом семьи Даниловых долгие годы спустя. Помимо В.М. Бахты в “Вестнике истории мировой культуры” печатались Н.А. Бутинов, М.С. Бутинова, В.Р. Кабо и Р.В. Кинжалов. Не исключено, что этих коллег (а также Ю.П. Аверкиеву, Л.Н. Гумилева, М.В. Крюкова и С.А. Токарева и др.) приглашал публиковаться в журнале именно В.М. Бахта.

Организационным способностям В.М. Бахты соответствовали теоретические амбиции. Уже в 1960 г. он опубликовал статью в ведущем общеисторическом журнале, в которой критиковал “традиционную” историографию первобытности (в частности М.О. Косвена) за фиксирование внимания на изучении форм рода, семьи и возникновении частной собственности и недооценку вопросов развития производства и производительных сил. Статья заканчивалась призывом “создать фундаментальный труд по истории первобытного производства” (Бахта 1960: 73). В это время молодой исследователь даже не был кандидатом наук; он защитил диссертацию на тему “Общественное производство у аборигенов Австралии и папуасов восточной Новой Гвинеи” под руководством С.А. Токарева в 1963 г. В конце 1950-х – 1960-е годы В.М. Бахта опубликовал монографию, ряд статей и рецензий, под его редакцией вышли научно-популярные книги о Новой Зеландии и Океании. Он преподавал на кафедре этнографии МГУ, однако не сумел закрепиться в центральных академических учреждениях. С 1968 по 2006 гг. он работал преподавателем в Московском государственном институте культуры (г. Химки), постепенно отходя от академической науки. В отличие от А.Я. Гуревича, после свертывания работы по истории мировой культуры В.М. Бахта не смог построить успешную академическую карьеру, тем не менее его теоретические идеи и организаторские способности сыграли значимую роль в реализации важнейшего проекта сектора методологии истории.

Дискуссии накануне ПИДО

Из отчета Л.В. Даниловой за 1959–1964 гг. следует, что она была переведена в сектор методологии истории, «где получила задание по составлению проспекта, формированию редколлегии и авторского коллектива для сборника “Общие закономерности исторического процесса и их конкретное проявление в мировой истории”» с декабря 1963 г. (НА ИРИ РАН 2). А 11 мая 1967 г. Людмила Валериановна подала заявление, в котором написала: «В связи с выполнением основного объема работы по изданию “Законы истории и конкретные формы всемирно-исторического процесса” (вып. I и вып. II), ответственным редактором которого я являюсь, прошу согласно прежней договоренности перевести меня в сектор истории СССР периода феодализма» (НА ИРИ РАН 3).

Во время пребывания в секторе Данилова активно участвовала в ряде ключевых дискуссий. Уже в августе 1964 г. она выступила на VII Международном конгрессе антропологических и этнологических наук в Москве. На симпозиуме ее комментарий “Учение Л.Г. Моргана о периодизации первобытного общества в свете современной этнографии” был направлен против тезисов американского социолога Э. Констаса, критиковавшей Л.Г. Моргана и марксизм. Данилова полемизировала с идеей азиатского способа производства и одновременно размышляла о незавершенности марксистского учения:

Та конкретная схема истории первобытного общества, которая была изложена Морганом, развитая и объясненная в соответствии с учением исторического материализма Марксом и Энгельсом, дает лишь объяснение генерального пути развития всемирной истории. Но анализ особенностей процесса классовообразования в разных обществах лишь намечается, у нас пока нет их исчерпывающего объяснения. Дать эти объяснения представляется мне одной из главных задач современных исследований (ЛА ЕВД 2).

Возможно, это показалось слишком смелым заявлением для советского ученого, и данная реплика опубликована не была. Тем не менее из отчета сектора известно, что в его рамках было проведено специальное заседание, посвященное итогам конгресса (НА ИРИ РАН 1. Д. 2187. Л. 4).

В марте 1965 г. сектор методологии совместно с сектором древнего мира провел трехдневную дискуссию об азиатском способе производства, результаты которой были опубликованы в журналах “Вопросы истории”, “Вопросы философии”, “Вестник древней истории” и “Советская этнография”. Схожие обсуждения прошли в Институте философии и Институте народов Азии. Данилова опубликовала обзор дискуссии в Институте философии, в которой участвовали востоковеды Л.Б. Алаев и Л.С. Васильев, философы Ю.А. Левада и Ю.И. Семенов, этнографы С.А. Арутюнов и А.В. Ефимов и многие другие. Она высказала предположение о сходстве раннесредневековых европейских и древневосточных обществ, а в своем обзоре повторила тезис о необходимости пересмотра “утвердившейся концепции мирового исторического развития” (Данилова 1965: 155). Наконец, в июне 1965 г. Научный совет “Закономерности исторического развития общества и перехода от одной социально-экономической формации к другой” организовал дискуссию вокруг коллективного доклада “Переход России от феодализма к капитализму”. Л.В. Данилова вместе с И.Д. Ковальченко, Л.В. Миловым, Н.И. Павленко и рядом других историков подготовила этот доклад и участвовала в прениях по нему (Переход 1969).

Дискуссия об азиатском способе производства была, несомненно, наиболее значимым толчком, поставившим под сомнение советскую “пятичленку” и давшим стимул Даниловой для заявлений о необходимости ее пересмотра. Эта дискуссия имела богатую международную историю. Она возникла на рубеже 1920–1930-х годов в СССР, но была свернута по политическим причинам. Ее возрождение В.Н. Никифоров датировал 1957 г., когда вышли работы восточногерманского историка Э.Ш. Вельскопф и советского востоковеда Л.С. Васильева. В пользу гипотезы высказались венгерский синолог Ф. Тёкеи (1958), британец Э. Хобсбаум, французы Ж. Сюрэ-Каналь и М. Годелье (1964) (Никифоров 1975: 6–9). Последние не приехали в Москву на МКАЭН, однако присутствовавший на конгрессе сотрудник журнала “Народы Азии и Африки” отнес в редакцию тезисы их докладов, и они вскоре были опубликованы (Семенов 2007). Нет ничего удивительного в том, что собранная Даниловой редколлегия ПИДО, помимо М.Я. Гефтера и В.М. Бахты, включала сторонников теории азиатского способа производства синоведа Л.С. Васильева и марксоведа Н.Б. Тер-Акопяна.

Л.В. Данилова и “новое направление” в этнографии

В ходе подготовки ПИДО Данилова познакомилась с этнографами “нового направления”. Эти профессиональные и, по-видимому, дружеские отношения могут быть освещены благодаря сохранившейся переписке с В.Р. Кабо (1925–2009). Людмила Валериановна отправляет этнографу план симпозиума и вопросы для обсуждения, которые просит обсудить с “Маретиным, Бутиновым и другими ленинградскими специалистами” (ЛА ЕВГ 2). Она спрашивает мнение В.Р. Кабо о работе М.В. Крюкова, предлагает ему посредничество для публикации в “Вопросах философии”, просит привлечь в авторский коллектив Н.А. Бутинова. Основной темой предполагаемого (но не состоявшегося) симпозиума должна была стать община. В.Р. Кабо писал:

Мне нравится, например, то, как определено место общины в доклассовом обществе (“община как основная единица общественной структуры при родовом строе”); я бы отметил только, что общине принадлежит это место в любом доклассовом обществе, в том числе и там, где родовая организация отсутствует (а такие общества имеются). Хотя я сам пользуюсь термином “родовая община”, например, в применении к австралийскому обществу, где род существует, я бы предпочел, вслед за Марксом, называть общину, в которой господствует общинная собственность и преобладают кровнородственные связи первобытной общиной (ЛА ЕВГ 3).

В том же письме В.Р. Кабо критически высказывается о новой статье Ю.И. Семенова и посылает “список зарубежных специалистов, которых следовало бы пригласить на симпозиум”. Вскоре Л.В. Данилова одобряет предлагаемую В.Р. Кабо тему для сборника:

Тема, которую Вы разрабатываете, и предлагаемая Вами интерпретация этой темы очень нужны для первого выпуска нашей серии. Как я уже говорила Вам при встрече, она подкрепляет новую трактовку раннеклассовых обществ. Наличие разных конкретных форм существования первобытной общины в значительной мере определяет разнообразие путей классовообразования (ЛА ЕВГ 4).

Наконец, в письме от 6 мая 1966 г. Л.В. Данилова сообщает В.Р. Кабо о ситуации в Институте этнографии и о мнениях его только что назначенного директора:

Ваш новый директор стоит на распутье. Материалов он не знает, поэтому собственной точки зрения на первобытность у него не сложилось. Направление, представляемое Вами, Бутиновым, Бахтой и др., ему кажется более интересным и содержательным, но над ним повседневно довлеют Першицы, Аверкиевы, Стратоновичи. И он не решается высказаться. М.Я. Гефтер рассказывал мне о недавно состоявшемся обсуждении всех этих вопросов у Жукова. Бромлей ратовал за компромисс, хотя бы временный. Ему кажется, что открытая полемика принесет вред (ЛА ЕВГ 5).

“Законы истории и конкретные формы всемирно-исторического процесса”: замысел

Как очевидно из того, что на титульном листе указано “книга I”, сборник “Проблемы истории докапиталистических обществ” предполагался многотомным. Он входил в серию “Законы истории и конкретные формы всемирно-исторического процесса”, задуманную в секторе. Нижеследующая цитата из аннотации серии наилучшим образом передает как ее общую идею, так и планировавшееся содержание выпусков:

Назначение серии сформулировано в ее названии. Выявление общих закономерностей процесса общественного развития и конкретно-исторических форм проявления этих закономерностей, показ реального многообразия путей и форм общественной эволюции — главная задача издания. В связи с этим большое внимание уделяется анализу факторов, определяющих, с одной стороны, поступательную смену общественных структур, а с другой, — наличие разнообразных моделей и вариантов одной и той же структуры.

В настоящее время ведется работа по четырем выпускам серии. Два первых выпуска посвящены дискуссионным проблемам первобытности и раннеклассовых обществ, третий — кардинальным проблемам феодализма, четвертый — общей теории общественных формаций и анализу логического аппарата, которым оперируют историки (ЛА ЕВД 3).

М.Я. Gefter так комментировал идею серии:

Конкретная форма процесса, в отличие от того, что делали философы, рассматривается не как приложение к закону, а как форма осуществления этого закона. Сам процесс есть процесс движения закона, и нет других законов, чем тот, который выражен, объявлен и развивается в определенных конкретных формах. В этом замысел всей серии, если хотите, ее принципиальная установка (АРАН. Д. 734. Л. 207).

Согласно другому документу, написанному Даниловой полгода спустя, планировалось пять выпусков: три — по докапиталистическим формациям, четвертый — о переходе к капитализму в разные эпохи в разных регионах мира и пятый — итоговый. В архиве Даниловой есть несколько вариантов оглавлений трех неопубликованных выпусков серии, а также положительные рецензии В.А. Карпушина, Ю.А. Левады и С.А. Токарева на готовый к печати второй выпуск. Он должен был развивать тематику общины, азиатского способа производства и путей перехода к классовому обществу на обширных материалах истории Евразии и Америки. Предполагалось включить 22 статьи авторов (в порядке содержания): Н.Б. Тер-Акопяна, Г.А. Меликишвили, Ж. Шено (Франция), Ю.И. Семёнова, Л.С. Васильева, Ш. Парена (Франция), Г.В. Коранашвили, В.И. Козлова, Н.Ф. Колесниченко, С.Д. Зака, Л.Б. Алаева, А.И. Павловской, Ю.М. Кобищанова, Л.В. Даниловой, А.А. Зимина, В.А. Тюрина и М.А. Чешкова, А.П. Новосельцева, С.А. Маретина, Т. Покоры (Чехословакия), Ф. Текёи (Венгрия), С.А. Созиной, Ж. Сюре-Канала (Франция) и Л.П. Лашука. Другой вариант

списка содержит также статьи М.В. Крюкова, П. Скальника (Чехословакия), Э.О. Берзина, Ю.П. Аверкиевой, С.А. Токарева, И. Печирки (Чехословакия), П. Буато (Франция) и С.Р. Кима. Вероятно, по многим из этих статей была лишь предварительная договоренность, и они не были написаны. Данилова предлагала темы, исходя из интересов авторов и своего видения проблематики. К примеру, в одном из цитировавшихся выше писем к В.Р. Кабо она спрашивала у него, что такое патронимия — термин, встретившийся ей в автореферате диссертации М.В. Крюкова. В плане выпуска за М.В. Крюковым значилась статья “Патронимия как переходная форма от родовой к сельской общине”. Сама Данилова планировала статью “Становление классового общества у восточных славян. К проблеме раннеклассовых обществ”.

Третий выпуск, посвященный феодализму, должен был содержать теоретическую и региональную части. В первой планировалось рассмотреть модели феодальных обществ, типологию феодализма и феодальных отношений, разделение труда, феодальную и земельную собственность, формы внеэкономического принуждения, власти и идеологии, земельную ренту. Во второй, под названием “Конкретные типы и варианты феодализма”, — феодальные отношения во Франции, Испании, Португалии, Италии, Скандинавии, Византии, Восточной Европе, на Востоке и в Японии, а также проблему генезиса капитализма. Предполагалось собрать 24 статьи, к участию были привлечены Р. Гюнтер и Г. Гертель (ГДР), Ю.М. Кобищанов, В. Куля (Польша), М.А. Барг, А.Д. Люблинская, И.Я. Лернер, А.А. Сванидзе, Л.В. Данилова, Ю.Я. Бессмертный, В.В. Гутнова, К.В. Хвостова, А.Д. Люблинская, Л.Т. Мильская, И.С. Пичугина, Л.А. Котельникова, А.Я. Гуревич, З.В. Удальцова, В.П. Шушарин, А.П. Новосельцев, И.Г. Поздняков, Г.Л. Арш, В.И. Рутенбург и М.М. Смирин.

Четвертый том серии должен был носить название “Теоретические и логические проблемы исторического исследования”. В нем предполагалось 15 статей, в которых обсуждались бы понятия “система” (Л.А. Петрушенко), “общественная формация” (Н.Б. Тер-Акопян), “общество, формация, социальный организм” (Ю.И. Семенов), “производство” (Ю.М. Кобищанов), “культура” (В.А. Карпушин), а также формы общественного разделения труда (А.А. Сванидзе), типы собственности (М.М. Малкин), роль естественно-географических условий в общественной эволюции (В.А. Анучин, Г. Коранашвили), отношения общества и “исторической среды” (Л.В. Данилова), роль демографического фактора (В.И. Козлов), значение миграций (Л.С. Васильев), формы общественных связей при капитализме (Н.Ф. Колесницкий), сравнительно-исторический метод в социологии (Э.С. Маркарян), сравнительно-исторический метод в трудах Ленина (Н.Г. Рындзюнский), метод моделирования в исторических исследованиях (Б.С. Грязнов). Как видно из публикуемого здесь впервые обзора полного замысла серии “Законы истории...”, он был амбициозным как по географическому и тематическому наполнению, так и по междисциплинарности и количеству привлекаемых экспертов, составлявших цвет гуманитарной науки того времени. Однако грандиозным планам не суждено было сбыться.

ПИДО: реализация

Первый сборник был готов уже к лету 1966 г. В июле состоялось его утверждение на Ученом совете Института истории. Обсуждавшие подчеркивали новизну

и дискуссионность многих положений. С.А. Токарев, написавший положительные рецензии на оба первых тома, подчеркнул, что в центр внимания этнографии в целом и представленных этнографами статей выдвигается тема общины, а “вопрос об азиатском способе производства очевидно сводится к вопросу о роли общины”. Он также выразил уверенность в том, что надо придать дискуссии “более широкий публично организованный вид, потому что до сих пор много таких еретических точек зрения раньше просто не имели выхода в печать” (АРАН. Д. 734. Л. 191–192). Можно предположить, что это шло вразрез с упоминавшимся выше и зафиксированным Даниловой стремлением нового директора Института этнографии к “компромиссу” и избеганию открытой полемики. Решение редколлегии серии от 24 мая 1967 г. отразило конфликт с Ю.В. Бромлеем, возможно, сыгравший определенную роль в судьбе проекта: “В связи с тем, что Ю.В. Бромлей не принимал никакого практического участия в работе над первым выпуском и в то же время, не уведомив других членов редколлегии, высказал дирекции Института истории свое особое мнение о теоретическом уровне этого выпуска, считать Ю.В. Бромлея свободным от выполнения обязанностей члена редколлегии” (ЛД ЕВД 4). Следует учитывать, что до назначения в Институт этнографии Ю.В. Бромлей долгие годы работал ученым секретарем Отделения истории, т.е. помощником Е.М. Жукова, и последний, очевидно, продолжал оказывать на него влияние.

Б.А. Рыбаков, ставший директором Института истории СССР, также, по-видимому, сыграл роль в закрытии проекта. В.М. Бахта вспоминал: «В свое время, когда шла борьба за выпуск “Проблем истории докапиталистических обществ”, он (Рыбаков. — С.А.) пустил в оборот термины-ярлыки “бахтизм” и “кабизм”». В 1971 г. Б.А. Рыбаков, по словам В.М. Бахты, говорил: “Бахта — это хуже Гефтера” (ЛД ЕВД 6).

После утверждения на заседании сектора в 1966 г. первого выпуска техническая подготовка рукописи велась членами редколлегии и другими научными сотрудниками институтов истории и этнографии “на общественных началах” и в связи с этим растянулась на долгое время — выпуск попал в издательский план лишь на 1968 г. В ноябре 1966 г. Данилова констатировала, что работа над вторым выпуском идет медленно из-за темпов перевода иностранных текстов и отсутствия научно-вспомогательного сотрудника. Та же проблема довлела и над третьим номером:

...ввиду неясности общих перспектив работы над серией, редколлегия передала третий выпуск сектору истории средних веков, а сборник “Теоретические и логические проблемы исторической науки” имела намерение отдать в Институт философии АН СССР. Заведующий сектором М.Я. Гефтер возразил против передачи сборника в Институт философии. В результате из-за приостановки дела часть авторов потребовала возвращения своих статей, часть отказалась от взятых обязательств (ЛД ЕВД 5).

После того как Данилова написала заявление с просьбой перевести ее обратно в сектор феодализма (11 мая 1967 г.) в связи с выполнением основного объема работ по изданию двух выпусков серии, на заседании сектора 19 июня 1967 г. состоялось обсуждение второго тома, в котором приняли участие 18 человек. Примечательно, что даже В.Н. Никифоров, высказавший решительное несогласие с



Рис. 2. Л.В. Данилова. Конец 1960-х годов. Из личного архива Е.В. Даниловой

концепцией сборника, был за его издание, поскольку считал, что “после этого [можно будет] развернуть дискуссию” (НА ИРИ РАН 1. Д. 2507. Л. 8). Общим решением рукопись была рекомендована к печати.

Не идеальными, по-видимому, были и отношения внутри сектора. В феврале 1968 г. Данилова отправила письмо в дирекцию Института истории и в издательство “Наука”, протестуя против публикации предисловия к ПИДО, присланного М.Я. Гефтером: “Ввиду того, что содержание статьи не имеет отношения к теме книги, редколлегия не считает возможным выполнить требование Гефтера. <...> Статья М.Я. Гефтера может идти только за его собственной подписью и только в том случае, если на то будет соответствующая санкция дирекции Института или Ученого совета” (ЛА ЕВД 6). На этом фоне чуть менее удивительной выглядит оценка работы сектора, данная в это время Л.В. Даниловой в письме В.Р. Кабо: “В Институте и вне Института считают, что сектор себя не оправдал. И я думаю, что это мнение в значительной степени справедливо. Ни центра, координирующего методологическую работу, из сектора не получилось, ни сотрудники сектора за четыре года, прошедшие со времени организации сектора, ничего по методологии не дали” (ЛА ЕВГ 1).

ПИДО: рецепция

Сборник был опубликован в год Пражской весны и окончательного сворачивания оттепели. Мрачные события в мире совпали с разгоном “шестидесятнического” парткома, работавшего в Институте истории в 1966–1968 гг. Институт впал в немилость начальника отдела науки ЦК КПСС С.П. Трапезникова и секретаря ЦК по идеологии П.Н. Демичева. Одну из ключевых ролей в “мятежном” парткоме играл В.П. Данилов, в результате этих событий он попал в больницу (Данилова 2007). В том же году Институт был разделен на Институт истории СССР и Институт всеобщей истории. М.Я. Гефтер был переведен во второй, сектор методологии закрыт, а сам ученый и его коллеги подверглись серии проработок за неправильную трактовку ленинизма, троцкизм и другие идеологические “ошибки” (Markwick 2001: 183–196). Не избежала партийной критики и Данилова. В 1969 г. министр просвещения РСФСР историк А.И. Данилов опубликовал в журнале “Коммунист” статью “К вопросу о методологии исторической науки”. Главным объектом его нападок был структурализм М.А. Барга и А.Я. Гуревича, однако упоминалась и статья Л.В. Даниловой в ПИДО — как публикация, в которой “в наиболее последовательной форме” была выражена

идея о том, что роль производственных экономических отношений в докапиталистических обществах не была определяющей (Данилов 1969: 74–75). Данилова написала 20-страничное письмо в “Коммунист”, защищая марксистскость своих положений, которое, естественно, не было опубликовано.

В 1971 г. журнал “Народы Азии и Африки” разместил “обмен мнениями” о сборнике ПИДО. Это было серьезное обсуждение поднятых вопросов, тон которому задал С.А. Токарев. Он поддержал стремление этнографов “нового направления” изучать общину как главную “форму производственных связей” первобытного общества. Также авторы обсуждали поставленную Л.В. Даниловой, А.Я. Гуревичем и другими проблему соотношения экономики (собственности) и власти (“личностных связей”) в становлении государства и докапиталистических обществ в целом (О сборнике 1971). Самый хвалебный отзыв о книге, однако, был опубликован в США американским антропологом С. Данном. Стоит привести первый абзац его рецензии:

Появление этого заметного тома знаменует решающую ступень в распаде представления об историческом процессе, который был официально признанной аксиомой для советских историков и антропологов в течение почти сорока лет. Этот взгляд, возможно, останется в учебниках и популярной литературе; консерваторы и академические власти вряд ли сдадут позиции без борьбы. Однако в качестве серьезного исследовательского инструмента традиционной советской теории истории пришел конец (Dunn 1971: 828).

Э. Геллнер, также приветствовавший отказ Л.В. Даниловой от механистического эволюционизма “пятичленки”, обращал внимание на центральный пункт теории возникновения классов и государства, который отстаивала историк: “Если говорить простым языком, средства принуждения (means of coercion) часто были более важными, чем средства производства (means of production)” (Gellner et al. 1975: 598). В комментировании статьи Э. Геллнера с советской стороны приняли участие О.С. Ахманова, Ю.В. Бромлей, А.И. Першиц, Ю.П. Петрова-Аверкиева и Ю.И. Семенов. Отсутствие Л.В. Даниловой в этом ряду выглядит странно. Архив ученого содержит несколько версий ее комментария к этой статье. Одна из них обозначена как “первоначальная”, есть также “компромиссный”, “второй вариант” и “редакция Бромлея”, а также переписка с журналом *Current Anthropology*. Причины того, что ответ Даниловой не был опубликован, не ясны. Что касается его содержания, то он напоминает письмо Людмилы Валериановны в журнал “Коммунист”. Главной целью ответа было доказать, что Э. Геллнер неправильно понял интенцию ее текста как стремление к ревизии основного положения марксизма о детерминирующей роли экономики:

Из этой статьи (предисловия Даниловой к ПИДО. — С.А.) в очерке Геллнера приводится ряд выдержек, говорящих о господстве кровнородственных отношений на первобытной стадии общественного развития и отношений господства-подчинения в послепервобытных докапиталистических обществах. Однако в названной статье не высказывается ни малейшего сомнения в примате экономики, способа производства материальной жизни (ЛИА ЕВД 7: 1).

Оборонительный тон данных текстов легко понять. К середине 1970-х годов ситуация в советской науке кардинально изменилась. Как уже отмечалось выше, сектор методологии и “мятежный” партком были распущены, свободомыслие и дискуссии переместились из институтов на интеллигентские кухни. Усилиями Ю.В. Качановского, В.Н. Никифорова и других сторонников ортодоксии вышли книги, в которых доказывалось, что “пятичленка” в результате дискуссий 1960-х годов осталась непоколебленной. В конце 1960-х — первой половине 1970-х годов Данилова работала над монографией “Теоретические проблемы феодализма в советской историографии”, в которой излагала свое видение этих вопросов на фоне дискуссий не только в историографии, но и в философии и политэкономии. Эта монументальная монография была написана, но так и не увидела свет, по всей видимости, не без участия консервативного заведующего сектором феодализма Института истории СССР академика Л.В. Черепнина. Эта ситуация не могла не сказаться и на международных контактах опальной ученой.

Международный контекст

Оглавления планировавшихся томов ПИДО свидетельствуют о том, что издание было задумано как международная площадка для марксистских дискуссий. Архив Даниловой содержит переписку периода подготовки сборников с учеными из разных стран. Один из списков предполагаемых авторов включал Э. Хобсбаума, Д. Нидэма (Joseph Needham) и З. Баумана. Важную роль в налаживании международных связей сыграл чешский антрополог-африканист П. Скальник, учившийся в 1960-е годы в Ленинградском университете. Переписка Л.В. Даниловой с В.Р. Кабо свидетельствует об их знакомстве:

Недавно у нас в секторе и ИМЛ'е у Тер-Акопяна был Скальник. По-моему, это очень серьезный и интересно мыслящий человек. В дальнейшем по окончании университета, я думаю, он сможет успешно сотрудничать с сектором. А пока Скальник обещал нам свою помощь в установлении связей с Сюре-Каналем, Годелье, Печиркой и Покорой (ЛА ЕВГ 5).

Судя по архиву Л.В. Даниловой, переписка между ней и П. Скальником возобновилась в 1974–1975 гг., когда чешский ученый стал готовить совместно с голландцем Г. Классеном известную коллективную монографию “Раннее государство” (Claessen, Skalnik 1978). Семь из 22 авторов этой книги были из СССР, этот факт отражал как круг общения П. Скальника, так и роль советской науки в этой области. Данилова также согласилась участвовать в проекте: “Проблема образования государства у восточных славян непосредственно связана с темой моих нынешних занятий. Поэтому я охотно принимаю Ваше предложение написать статью для сборника по раннеклассовым государствам” (ЛА ЕВД 8). Данилова написала резюме будущей статьи, которое было принято редакторами, тем не менее ее участие в книге так и не состоялось. Причины этого пока не вполне ясны, однако определенное ужесточение общения интеллектуалов с заграницей и правил утверждения публикаций за рубежом вполне могли быть в их ряду. Вряд ли случаен, к примеру, тот факт, что в сборнике “К марксистской антропологии”, вышедшем по итогам работы секции “Проблемы и возможности марксистской этнологии” IX МКАЭН в Чикаго (1973), единственной статьей

советского ученого была “Проблемы первобытного общества в советской этнологии” Ю.В. Бромлея (*Bromley* 1979). Хотя в публикации цитировались и ПИДО, и работы этнографов “нового направления”, из текста (оригинал которого был опубликован еще в 1972 г.) очевидно, что директор сделал ставку на сторонников ортодоксии из московского отделения ИЭ.

* * *

Подводя итоги, выделю несколько тезисов, к которым приводит рассмотренный мной материал. Отношения творческого марксизма 1960-х годов и ортодоксии можно охарактеризовать, пользуясь марксистским же языком, как диалектические. Наиболее серьезные работы “ревизионистов”, такие как ПИДО, поначалу базировались на организационной поддержке “сталинистов” (Е.М. Жуков), несмотря на противостояние с ними, и на переосмыслении коллективных трудов, вышедших ранее (“Всемирная история”). В случае ПИДО очевидна как поддержка творчески мыслящих ученых старшего поколения (С.А. Токарев), так и конъюнктурное лавирование представителей следующего поколения (Ю.В. Бромлей).

Очевидно, что ПИДО был задуман и реализовывался вполне в русле дискуссий, характерных для западного марксизма (хотя Э. Геллнер и отдавал предпочтение советскому “коротковолосому” марксизму по сравнению с заумным “длинноволосым” западным). Реализация всех томов серии, судя по откликам на первый выпуск, вызвала бы большой энтузиазм среди зарубежных марксистов и сделала бы Данилову всемирно признанным теоретиком. Это явно не входило в планы академического истеблишмента в лице Е.М. Жукова, Ю.В. Бромлея и других, по-видимому, заинтересованных в пропаганде советского марксизма за рубежом лишь при условии, что они будут иметь монополию на презентацию его достижений. С большой долей вероятности можно заключить, что именно поэтому Москва не стала центром марксистской антропологии мирового масштаба, а внутри страны интеллектуалы разочаровывались в марксизме и искали ему альтернативы.

Благодарности

Я благодарю Е.В. Говор, Е.В. Данилову, А.В. Журавеля, Вал.М. Гефтера и Вл.М. Гефтера за предоставление материалов и помощь в работе.

Источники и материалы

XI Международный 1960 — XI Международный Конгресс исторических наук в Стокгольме // Вопросы истории. 1960. № 12. С. 3–29.

АРАН — Архив Российской академии наук. Ф. 1577. Оп. 2. Д. 469 — Стенограмма заседания Ученого совета Института истории АН СССР от 29 июня 1961 г. 104 л.; Д. 782 — Стенограмма заседания Секции Ученого совета от 16 июня 1952 г. Защита канд. диссертации Л.В. Даниловой. 66 л.; Д. 734 — Стенограммы заседаний Ученого совета Секции по всеобщей истории Института истории АН СССР. 1966 г. 212 л.

НА ИРИ РАН 1 — Научный архив Института российской истории РАН (НА ИРИ РАН). Ф. 1. Оп. 1. Д. 2185 — Сектор по разработке методологии истории. План на 1964–1965 гг. 1 л.; Д. 2187 — Отчет сектора методологии истории

- за 1964 г. 7 л.; Д. 2293 — Отчет о работе Сектора методологии истории за 1965 г. 14 л.; Д. 2507 — Стенограмма заседания сектора методологии истории 19 июня 1967 г. 138 л.
- НА ИРИ РАН 2 — НА ИРИ РАН. Отчет старшего научного сотрудника Института истории АН СССР Л.В. Даниловой за 1959–1964 гг. 30 марта 1964 г. (Личное дело Л.В. Даниловой) 2 л.
- НА ИРИ РАН 3 — НА ИРИ РАН. Заявление в дирекцию ИИ АН СССР старшего научного сотрудника Даниловой Л.В. (Личное дело Л.В. Даниловой) 1 л.
- ЛА ЕВД 1 — Личный архив Елены Викторовны Даниловой (ЛА ЕВД). Заключение к “Всемирной истории”. 1 вариант. Сентябрь 1964 г. 34 л.
- ЛА ЕВД 2 — ЛА ЕВД. Л.В. Данилова (СССР). Выступление на 7 МКАЭН в Москве, 1964 г. 8 л.
- ЛА ЕВД 3 — ЛА ЕВД. Л.В. Данилова. Аннотация на серию выпусков “Законы истории и конкретные формы всемирно-исторического процесса”. Ноябрь 1967 г.
- ЛА ЕВД 4 — ЛА ЕВД. Протокол заседания редколлегии второго выпуска издания “Законы истории и конкретные формы всемирно-исторического процесса” от 24 мая 1967 г. 4 л.
- ЛА ЕВД 5 — ЛА ЕВД. Л.В. Данилова. Отчет за 1966 год. 10.11.1966. 3 л.
- ЛА ЕВД 6 — ЛА ЕВД. Л.В. Данилова. Письмо в Дирекцию Института истории АН СССР и издательство “Наука”. 23.02.1968. 1 л.
- ЛА ЕВД 7 — ЛА ЕВД. Первоначальный (вариант комментария к статье Э. Геллнера). 6 л.
- ЛА АВД 8 — ЛА ЕВД. Письмо Л.В. Даниловой (П. Скальнику). Без даты. 1 л.
- ЛА ЕВГ 1 — Личный архив Елены Викторовны Говор (ЛА ЕВГ). Письмо Л.В. Даниловой В.Р. Кабо (1968 г.). 2 л.
- ЛА ЕВГ 2 — ЛА ЕВГ. Письмо Л.В. Даниловой В.Р. Кабо. 7.12.1965. 2 л.
- ЛА ЕВГ 3 — ЛА ЕВГ. Письмо В.Р. Кабо Л.В. Даниловой. 18.12.1965. 2 л.
- ЛА ЕВГ 4 — ЛА ЕВГ. Письмо Л.В. Даниловой В.Р. Кабо. 29.01.1966. 2 л.
- ЛА ЕВГ 5 — ЛА ЕВГ. Письмо Л.В. Даниловой В.Р. Кабо. 6.05.1966. 2 л.
- ЛА ЕВГ 6 — ЛА ЕВГ. Письмо В.М. Бахты В.К. Кабо. 19.11.1971. 2 л.
- О сборнике 1971 — О сборнике “Проблемы истории докапиталистических обществ” // Народы Азии и Африки. 1971. № 4. С. 70–87.
- От главной редакции 1965 — От главной редакции. Всемирная история. Т. X. М.: Мысль, 1965. С. 705–709.
- Переход 1969 — Переход от феодализма к капитализму в России. Материалы Всесоюзной дискуссии. М.: Наука, 1969.

Научная литература

- Атнашев Т.* Михаил Гефтер, Павел Волобуев и другие мастера позднесоветского дискурса. Дополняя Алексея Юрчака // Неприкосновенный запас. 2023. № 2 (148). С. 43–63.
- Бахта В.М.* К вопросу о структуре первобытного производства // Вопросы истории. 1960. № 7. С. 59–73.
- Бахта В.М.* Отдел 1. Первобытное общество и его культура // Вестник истории мировой культуры. 1961. № 1. С. 98–111.
- Будрайтскис И.* Диссиденты среди диссидентов. М.: Свободное марксистское

издательство, 2017.

Данилов А.И. К вопросу о методологии исторической науки // Коммунист. 1969. № 5. С. 68–81.

Данилова Л.В. Дискуссия по важной проблеме // Вопросы философии. 1965. № 12. С. 149–156.

Данилова Л.В. Дискуссионные проблемы теории докапиталистических обществ // Проблемы истории докапиталистических обществ / Отв. ред. Л.В. Данилова. М.: Наука, 1968. С. 27–66.

Данилова Л.В. Партийная организация Института истории АН СССР в идейном противостоянии с партийными инстанциями. 1966–1968 гг. // Вопросы истории. 2007. № 12. С. 44–80.

Дмитриев А. Крот истории в спячке: о закате марксистской теории истории в послесталинском СССР // Неприкосновенный запас. 2023. № 2 (148). С. 28–42.

Драбкин Я.А. Памяти Михаила Яковлевича Гефтера // Новая и новейшая история. 1995. № 5. С. 113–129.

Гефтер М., Драбкин Я., Мальков В. Мир за двадцать лет // Новый мир. 1965. № 6. С. 206–230.

Жуков Е.М. О периодизации всемирной истории // Вопросы истории. 1960. № 8. С. 22–33.

Журавель А.В. По линии наибольшего сопротивления (памяти Л.В. Даниловой) // Российская история. 2014. № 2. С. 90–103.

Зимин А.А. Храм науки (Размышления о прожитом) // Судьбы творческого наследия отечественных историков второй половины XX века / Сост. А.Л. Хорошкевич. М.: Аквариус, 2015. С. 35–384.

Калмыков Н.П. Евгений Михайлович Жуков (1907–1980) // Портреты историков. Время и судьбы. Т. 4, Новая и новейшая история / Отв. ред. Г.Н. Севостьянов. М.: Наука, 2004. С. 195–209.

Неретина С.С. Точки на зрении. СПб.: Изд-во РХГА, 2005.

Никифоров В.Н. Восток и всемирная история. М.: Наука, 1975.

Павлов Д.Б., Тихонов В.В., Чернобаев А.А. Институт российской истории РАН 1936–2021. Очерк истории // Институт российской истории РАН 1936–2021 гг. Очерк истории. Биобиблиографический словарь / Отв. ред. Ю.А. Петров, А.А. Чернобаев. М.: ИРИ РАН, 2021. С. 8–78.

Семенов Ю.И. Норайр Бадамович Тер-Акопян (15.01.1926–25.01.2007) // Этнографическое обозрение. 2007. № 4. С. 178–182.

Bromley Y.V. Problems of Primitive Society in Soviet Ethnology // Towards a Marxist Anthropology: Problems and Perspectives / Ed. S. Diamond. Hague: Mouton Publishers, 1979. P. 201–214.

Claessen H.J.M., Skalnik P. (eds.) The Early State. Hague: Mouton Publishers, 1978.

Dunn S.P. Review of: Problemy istorii dokapitalisticheskikh obshchestv [Problems of the History of Pre-Capitalist Societies] / Ed. L.V. Danilova. M., 1968 // American Anthropologist. 1971. No. 4 (73). P. 828–829.

Gellner E. et al. The Soviet and the Savage // Current Anthropology. 1975. No. 4 (16). P. 595–617.

Markwick R.D. Rewriting History in Soviet Russia: The Politics of Revisionist Historiography, 1956–1974. N.Y.: Palgrave, 2001.

Ryzhkovskiy V. Soviet Occidentalism: Medieval Studies and the Restructuring of Imperial

Knowledge in Twentieth-Century Russia. PhD diss. Georgetown University, Washington, D.C., 2019.

Skalnik P. Gellner's Encounter with Soviet *Etnografiia* // Social Evolution & History. 2003. No. 2 (2). P. 177–193.

Research Article

Alymov, S.S. How Moscow Did Not Become a World Center of Marxist Anthropology: Historian L.V. Danilova, Theoretical Discussions of the 1960s, and International Contacts of Soviet Scholars [Kak Moskva ne stala mirovym tsentrom marksistskoi antropologii: istorik L.V. Danilova, teoreticheskie diskussii 1960-kh godov i mezhdunarodnye kontakty sovetskikh uchenykh]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 2, pp. 89–110. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020052> EDN: CLCVRP ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Sergei Alymov | <http://orcid.org/0000-0001-9988-9556> | alymovs@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

history of anthropology, Soviet ethnography, philosophy of history, Marxism, pre-capitalist societies, Soviet historiography

Abstract

The article analyzes theoretical and methodological discussions in Russian ethnography and historiography of the 1960s. The focus is on the fate of the historian L.V. Danilova and the collection, edited by her, “Problems of the History of Pre-Capitalist Societies” (1968), one of the brightest achievements of the non-dogmatic Marxism of the thaw era. On the basis of new archival materials, it reconstructs the project of the multi-volume publication “Laws of History and Specific Forms of the World Historical Process”, traces the roots of the “new direction” in ethnography, and offers a new reading of the activity of the history methodology sector of the Institute of History. International team of the would-be authors of this project could have made it a notable phenomenon in world Marxist thought. The author concludes that this did not happen because of the opposition of the conservative academic establishment.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-18-00241]

References

- Atnashev, T. 2023. Mikhail Gefter, Pavel Volobuev i drugie mastera pozdnesovetskogo diskursa. Dopolniaia Alekseia Yurchaka [Mikhail Gefter, Pavel Volobuev and Other Masters of Late-Soviet Discourse: Supplementing Alexei Yurchak]. *Neprikosnovennyi zapas* 2 (148): 43–63.
- Bakhta, V.M. 1960. K voprosu o strukture pervobytnogo proizvodstva [On the Question of the Structure of Primitive Production]. *Voprosy istorii* 7: 59–73.
- Bakhta, V.M. 1961. Otdel 1, Pervobytnoe obshchestvo i ego kul'tura [Pt 1, Primitive Society and Its Culture]. *Vestnik istorii mirovoi kul'tury* 1: 98–111.
- Bromley, Y.V. 1979. Problems of Primitive Society in Soviet Ethnology. In *Towards a Marxist Anthropology: Problems and Perspectives*, edited by S. Diamond, 201–214. Hague: Mouton Publishers.
- Budraitskis, I. 2017. *Dissidenty sredi dissidentov* [Dissidents among Dissidents]. Moscow: Svobodnoe marksistskoe izdatel'stvo.

- Claessen, H.J.M., and P. Skalnik, eds. 1978. *The Early State*. Hague: Mouton Publishers.
- Danilov, A.I. 1969. K voprosu o metodologii istoricheskoi nauki [On the Question of Methodology of History]. *Kommunist* 5: 68–81.
- Danilova, L.V. 1965. Diskussii po vazhnoi probleme [Discussion on an Important Problem]. *Voprosy filosofii* 12: 149–156.
- Danilova, L.V. 1968. Diskussionnye problemy teorii dokapitalisticheskikh obshchestv [Debatable Issues of the Theory of Precapitalist Societies]. In *Problemy istorii dokapitalisticheskikh obshchestv* [Problems of the History of Precapitalist Societies], edited by L.V. Danilova, 27–66. Moscow: Nauka.
- Danilova, L.V. 2007. Partiinaia organizatsiia Instituta istorii AN SSSR v ideinom protivostoianii s partiinymi instantsiiami. 1966–1968 [Party Organization of the Institute of History AS USSR in Opposition to the Party: 1966–1968]. *Voprosy istorii* 12: 44–80.
- Dmitriev, A. 2023. Krot istorii v spiachke: o zakate marksistskoi teorii istorii v poslestalinskom SSSR [The Mole of History in Hibernation: On the Decline of the Marxist Theory of History in the Post-Stalin USSR]. *Neprikosnovennyi zapas* 2 (148): 28–42.
- Drabkin, Y.A. 1995. Pamiati Mikhaila Yakovlevicha Geftera [In Memory of M.Y. Gefter]. *Novaia i noveishaia istoriia* 5: 113–129.
- Dunn, S.P. 1971. Review of *Problemy istorii dokapitalisticheskikh obshchestv* [Problems of the History of Pre-Capitalist Societies], edited by L.V. Danilova. *American Anthropologist* 4 (73): 828–829.
- Gefter, M., Y. Drabkin, and V. Malkov. 1965. Mir za dvadtsat' let [The World of the Latest Twenty Years]. *Novyi mir* 6: 206–230.
- Gellner, E., et al. 1975. The Soviet and the Savage. *Current Anthropology* 4 (16): 595–617.
- Kalmykov, N.P. 2004. Evgenii Mikhailovich Zhukov (1907–1980) [Evgenii Mikhailovich Zhukov (1907–1980)]. In *Portrety istorikov. Vremia i sud'by* [Portraits of Historians: Time and Fates]. Vol. 4, *Novaia i noveishaia istoriia* [Modern History], edited by G.N. Sevostianov, 195–209. Moscow: Nauka.
- Markwick, R.D. 2001. *Rewriting History in Soviet Russia: The Politics of Revisionist Historiography, 1956–1974*. New York: Palgrave.
- Neretina, S.S. 2005. *Tochki na zrenii* [Points on View]. St. Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA.
- Nikiforov, V.N. 1975. *Vostok i vseмираia istoriia* [The East and World History]. Moscow: Nauka.
- Pavlov, D.B., V.V. Tikhonov, and A.A. Chernobaev. 2021. Institut rossiiskoi istorii RAN 1936–2021. Oчерk istorii [The Institute of Russian History RAS 1936–2021: An Outline of History]. In *Institut rossiiskoi istorii RAN 1936–2021 gg. Oчерk istorii. Biobibliograficheskii slovar'* [The Institute of Russian History RAS 1936–2021: An Outline of History: Biobibliography], edited by Y.A. Petrov and A.A. Chernobaev, 8–78. Moscow: IRI RAN.
- Ryzhkovskiy, V. 2019. Soviet Occidentalism: Medieval Studies and the Restructuring of Imperial Knowledge in Twentieth-Century Russia. PhD diss., Georgetown University.
- Semenov, Y.I. 2007. Norair Badamovich Ter-Akopian (15.01.1926–25.01.2007) [Norair Badamovich Ter-Akopian (15.01.1926–25.01.2007)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 178–182.

- Skalnik, P. 2003. Gellner's Encounter with Soviet Etnografia. *Social Evolution & History* 2 (2): 177–193.
- Zhukov, E.M. 1960. O periodizatsii vsemirnoi istorii [On Periodization of World History]. *Voprosy istorii* 8: 22–33.
- Zhuravel, A.V. 2014. Po linii naibol'shego soprotivleniia (pamiati L.V. Danilovoi) [Against the Current (in Memory of L.V. Danilova)]. *Rossiiskaia istoriia* 2: 90–103.
- Zimin, A.A. 2015. Khram nauki (Razmyshleniia o prozhitom) [Temple of Science: Reflections on the Past]. In *Sud'by tvorcheskogo naslediia otechestvennykh istorikov vtoroi poloviny XX veka* [The Heritage of Russian Historians of the Second Half of the 20 Century], edited by A.L. Khoroshkevich, 35–384. Moscow: Akvarius.

ВИЗУАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ТРАДИЦИОННОЕ ИСКУССТВО

ПЕЩЕРА С НАСКАЛЬНЫМИ РИСУНКАМИ В СЕРРО-АСИ (КОЛУМБИЯ, ВАУПЕС) — ЖИЛИЩЕ ХОЗЯИНА ЖИВОТНЫХ И МАЛЫЙ ОБЪЕКТ ДРЕВНЕЙ НАСКАЛЬНОЙ ЖИВОПИСИ

А.А. Матусовский

Андрей Александрович Матусовский | <http://orcid.org/0000-0003-0903-316X> | AndreyMatusovskiy@rambler.ru | к. филос. н., доцент Учебно-научного центра социальной антропологии | Российский государственный гуманитарный университет (Миусская пл. 6, Москва, ГСП-3, 125267, Россия) | старший научный сотрудник Международного центра антропологии Школы исторических наук гуманитарного факультета | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Покровский бульвар 11, Москва, 109028, Россия)

Ключевые слова

наскальное искусство, наскальные рисунки Серро-Аси, традиционная религия, Хозяин животных, таивано, Серро-Марокко

Аннотация

В статье анализируются наскальные рисунки в пещере в Серро-Аси — сакральном месте коренных народов, живущих в бассейне р. Кананари, левого притока Апапориса (Колумбия, департамент Ваупес). Жители ближайшей мультиэтнической общины, где совместно проживают таивано (преобладают в общине), кабияри и татуйо, считают пещеру в Серро-Аси первой малоккой — общинным жилищем, домом Хозяина животных, одного из важнейших мифологических персонажей в традиционных верованиях автохтонного населения области Ваупес. Исследовательский интерес к этому объекту обусловлен отсутствием научной информации о нем. Автор статьи фиксирует расположение наскальных рисунков в сакральной пещере, описывает их, анализирует интерпретацию их символики, предложенную информантами таивано, а также оценивает возможность определения “этнической идентификации” данного объекта. Сравниваются изобразительные мотивы рисунков Серро-Аси и другого ближайшего памятника наскального искусства — Серро-Марокко. Отдельное внимание в статье уделяется изменению отношения коренных народов региона к доступу чужаков к сакральным местам.

Информация о финансовой поддержке

Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2024 г., проект “Взаимодействие гомоархических и гетерархических культур в различных исторических контекстах”

Статья поступила 27.12.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 22.02.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Матусовский А.А. Пещера с наскальными рисунками в Серро-Аси (Колумбия, Ваупес) — жилище Хозяина животных и малый объект древней наскальной живописи // *Этнографическое обозрение*. 2024. № 2. С. 111–132. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020068> EDN: CKXRBB

Matusovskiy, A.A. 2024. Peshchera s naskal'nymi risunkami v Serro-Asi (Kolumbiia, Vaupes) — zhilishche Khoziaina zhivotnykh i maliy ob'ekt drevnei naskal'noi zhivopisi [A Cave with Rock Paintings in Cerro Ací (Colombia, Vaupes) as the Dwelling of the Master of Animals and Object of Ancient Rock Art]. *Etнографическое обозрение* 2: 111–132. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020068> EDN: CKXRBB

Колумбийская Амазония богата памятниками древнего наскального искусства — наскальными рисунками и петроглифами. Колумбийский антрополог Х. Райхель-Долматофф отмечал, что “необходимо четко различать наскальные рисунки и петроглифы, высеченные на поверхности скалы. В горах встречается почти исключительно первый тип, а второй появляется на валунах у порогов” (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 83).

Некоторые объекты древней наскальной живописи Колумбийской Амазонии имеют всемирную известность: наскальные рисунки в Серрании-де-ла-Линдоса (департамент Гуавьяре) и Серрании-де-Чирибикете (департамент Какета) — здесь находятся панно с десятками тысяч рисунков, которые создали предки коренных народов региона. К примеру, в Серрании-де-Чирибикете зафиксировано 75,5 тыс. рисунков, разбросанных на площади в несколько километров (*Castaño-Uribe* 2019: 75).

В последние десятилетия колумбийские и зарубежные ученые заняты активным изучением главным образом крупных знаковых объектов древней наскальной живописи Колумбийской Амазонии в Серрании-де-ла-Линдоса (*Iriarte et al.* 2022; *Morcote-Ríos et al.* 2021), а также в Серрании-де-Чирибикете, в которой работал колумбийский исследователь К. Кастаньо-Урибе (*Castaño-Uribe* 2019). Оба объекта считаются древнейшими в регионе и, возможно, во всей Южной Америке. Так, наскальным рисункам в Серрании-де-Чирибикете дают датировку 20 000 лет назад (*Ibid.*: 79).

Помимо масштабных знаковых памятников древней наскальной живописи в Колумбийской Амазонии присутствуют локальные, незначительные по площади и количеству рисунков, где можно увидеть лишь единичные образцы наскального искусства. Некрупные памятники региона остаются плохо изученными. Даже в Серрании-де-Чирибикете исследования начались только в 1990-х годах (*Ibid.*: 54).

Ученые, работавшие в Серрании-де-ла-Линдоса, пришли к выводу, что древние наскальные рисунки способствовали формированию идентичности и территориальности первых поселенцев-собирателей, заселявших Колумбийскую Амазонию. Ландшафт маркировали, создавая изображения на внушительных природных каменных стенах (*Iriarte et al.* 2022: 8–9).

В своей предыдущей работе я анализировал то, как сакральные места коренного населения междуречья Ваупеса и Апапориса формируют социокультурное пространство региона (*Матусовский* 2021). Было отмечено, что общины размещаются, как правило, вблизи сакральных мест, расположенных у речных порогов, горных массивов и других значимых географических объектов (Там же: 181). Одно из таких мест — сакральную пещеру с наскальными рисунками в горном массиве Серро-Аси, на левом берегу в верхнем течении р. Кананари (левый приток Апапориса) — мне посчастливилось посетить во время двух полевых сезонов (ПМА 2021, 2023).

Я старательно пытался найти информацию о сакральной пещере в Серро-Аси, но, как показал анализ научной литературы, похоже, данный культурный объект еще не попадал в поле зрения ученых; сегодня научных публикаций по нему нет. Упоминаний о нем нет и на авторитетном интернет-ресурсе, на страницах которого ведется учет и дается описание подобных мест в Латинской Америке (*Ruprestreweb*... n.d.). Тому, что сакральная пещера в Серро-Аси оказалась вне исследовательской оптики, способствовали, вероятно, два

фактора. Во-первых, она располагается в отдаленном изолированном районе (впрочем, труднодоступность наскальных рисунков в Серрании-де-Чири-бикете не является помехой для их активного изучения). Во-вторых (и мне представляется это более значимым фактором), это не крупный культурный объект, на стенах которого можно увидеть лишь несколько рисунков, — поэтому работа в Серро-Аси не является приоритетом для колумбийских и зарубежных исследователей.

Можно выделить две работы, затрагивающие вопросы, поставленные в данной статье: книгу Х. Райхель-Долматоффа, подробно описавшего мифологические представления тукано о жилище Хозяина животных (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 80–86), но не приведшего никакой информации о том, что в реальности можно было увидеть внутри сакральных пещер и гротов, и статью российского исследователя Ю.Е. Березкина в журнале “Кунсткамера”, посвященную изучению “первобытного” искусства в контексте анализа стиля, его устойчивости во времени и пространстве на примере американского материала (*Березкин* 2022).

Немасштабность объекта в Серро-Аси не снижает его значения для антропологической науки. Пещера с наскальными рисунками — сакральное место, посещаемое жителями ближайшей общины, оно вписано в социокультурное пространство междуречья Ваупеса и Апапориса и является частью традиционной религии коренных народов региона. Описание и анализ наскальных рисунков в сакральной пещере в Серро-Аси позволит ввести в научный оборот данные об этом объекте и понять, какая символика использовалась для маркирования внутреннего пространства жилища Хозяина животных. Большой интерес представляют следующие теоретические вопросы: возможно ли в принципе определить “этническую принадлежность” объекта в Серро-Аси? какие факторы позволяют выявить его культурную уникальность?

Наскальные рисунки в Серро-Аси

Серро-Аси представляет собой тепуи — столовую гору, сформированную мягкими известняковыми породами. Восток Колумбийской Амазонии изобилует такими горными массивами, они являются крайней западной границей Гвианского плоскогорья. Высота Серро-Аси, по приблизительным оценкам, около 200 м, площадь — несколько квадратных километров. Серро-Аси вздымается вертикально вверх. С вершины тепуи, окруженной джунглями, стекают многочисленные ручьи.

Х. Райхель-Долматофф пишет, что в тропических лесах области Ваупес местами встречаются скальные образования, выделяющиеся на горизонте. Эти изолированные холмы или хребты часто имеют крутые стены и плоские, похожие на столовые горы, плато и полны пещер и темных углублений. Такие места — жилища Хозяина животных, “где, окруженный своими животными, он господствует над лесом” (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 81).

В непосредственной близости от Серро-Аси располагается только одна община — Альтамира. Это мультиэтническое поселение, в котором проживают таивано, кабияри и татуйо, расположено оно на правом берегу р. Кананари, приблизительно в шести километрах от Серро-Аси. В Альтамире около 80 жителей, большая часть которых — таивано (приблизительно 90%) (ПМА 2019). Из Альтамиры хорошо видна Серро-Аси, возвышающаяся над окрестным лесом



Фото 1. Пещера в Серро-Аси. Фото автора, 2019 г.

(Там же). Очевидно, свое название, которое с испанского можно перевести как “смотри, высота”, община получила из-за своего расположения.

У подножия Серро-Аси находится сакральная пещера с наскальными рисунками, которую таивано, живущие в Альтамире, считают жилищем (малокой) Хозяина животных, одного из важнейших мифологических персонажей в традиционных верованиях коренных народов региона Ваупес (см.: Фото 1).

Чтобы добраться до сакральной пещеры, сначала плывут несколько километров вверх по Кананари до того места на левом берегу реки, где начинается натопанная тропа, ведущая к Серро-Аси. Растительность вдоль тропы вырублена мачете — свидетельство того, что здесь довольно часто проходят люди. На всем протяжении тропы плавно поднимается вверх, а завершающие несколько сотен метров она по часовой стрелке огибает горный массив, у подножия которого и располагается сакральная пещера с наскальными рисунками.

Описание сакральной пещеры. Вход в сакральную пещеру широкий — около 5–6 м, но низкий — высотой около 1 м 70 см, поэтому, чтобы попасть в пещеру, нужно пригнуться. От входа идет невысокий центральный коридор длиной 10–15 м, от конца которого под прямыми углами расходятся два других коридора (образуя букву Т): правый — 10–15 м, левый — 15–20 м. Своды коридоров высокие — около 10–12 м, под ними живет большая колония летучих мышей (ПМА 2021).

В книге 2022 г. я поделился своими ощущениями при первом посещении сакрального объекта в Серро-Аси: “Пещера потрясает воображение своим первозданным, каким-то первобытным естеством. Легко представить, какой священный трепет испытали предки таивано или кабияри, когда впервые зашли в эту пещеру, почему они считают ее священной и она вписана в их мифологическую традицию” (Матусовский 2022: 162).

Краска для нанесения рисунков. Горная порода, формирующая стены сакральной пещеры, содержит многочисленные слои охры, имеющей темно-бурый оттенок. Цвет наскальных рисунков полностью совпадает с цветом горной по-

роды, поэтому не возникает сомнений в том, какой природный минерал был использован для их нанесения. Проводники таивано показывают гладкое вогнутое углубление в стене, по всей видимости, сделанное человеческим пальцем, где бралась охра для рисования (ПМА 2021, 2023). При легком воздействии на породе осыпается мелкая бурая крошка, на ощупь насыщенная влагой, этим порошком можно рисовать на стенах пещеры (ПМА 2021, 2023). Сложно сказать, использовали ли древние художники в Серро-Аси воду для разведения природного минерала. Но можно предположить, что нет, так как все рисунки состоят из грубых линий, нанесение которых, похоже, не требовало каких-либо дополнительных манипуляций с охрой. Если бы для разведения природного минерала использовалась вода, вероятно, колер был бы ярче. В пещере в Серро-Аси постоянно темно, поэтому воздействие света, приводящего к выцветанию красок, исключено. Техника исполнения наскальных рисунков однотипна, их детали не имеют следов какой-либо дополнительной утонченной прорисовки (Там же).

Таивано демонстрируют, как наносились изображения: зачерпнув пальцем охру, они проводят им по стене пещеры, оставляя четкие толстые линии (Там же).

Для сравнения: К. Кастаньо-Урибе выделял несколько природных минералов-красителей, используемых для нанесения наскальных рисунков в Серрании-де-Чирибикете; красный цвет составлял 96%, желтый (охра) — 3%, белый — 3% и черный — 0,1%. Для получения краски минералы перемалывали, получившийся порошок разбавляли водой (Castaño-Uribe 2019: 58, 59).

Описание наскальных рисунков. Наскальные рисунки в сакральной пещере в Серро-Аси обнаружены на правой стене центрального коридора и на левой стене левого коридора; в правом коридоре их нет. Общее число рисунков 7–12. Такой разброс в определении количества изображений связан с тем, что некоторые из них могут рассматриваться либо как один рисунок, либо как композиция, состоящая из нескольких самостоятельных элементов. В наскальных рисунках в Серро-Аси можно выделить 10–11 антропоморфных и геометрических мотивов (ПМА 2021, 2023).

В свете электрического фонаря детали некоторых рисунков можно не разглядеть. Я понял это не сразу. Чтобы детали обозначились более четко, цветная фотография переводилась в режим черно-белого негатива в процессе компьютерной обработки. Далее производилась дополнительная корректировка света и контраста. Полная инверсия позволила увидеть малозаметные части некоторых наскальных рисунков. Аналогичный метод использовал колумбийский исследователь К. Кастаньо-Урибе для выявления плохо видимых деталей наскальных рисунков в Серрании-де-Чирибикете, с тем лишь отличием, что негатив он делал полихромным (Castaño-Uribe 2019: 510–511, 512, 584, 614).

Наскальные рисунки в сакральной пещере в Серро-Аси можно распределить по семи изобразительным композициям.

Рисунок № 1, или 1а и 1б (изобразительная композиция) (см. Фото 2). Расположен в конце центрального коридора на левой стене. Данный рисунок следует трактовать, вероятно, как композицию, в верхней части которой угадывается антропоморфное изображение (Рисунок № 1а), в нижней части — геометрический орнамент (Рисунок № 1б). Расстояние между двумя частями композиции около 15 см (ПМА 2021).

Рисунок № 1а. Антропоморфная фигура с прямоугольным туловищем, в центре которого нанесено шесть вертикальных зигзагообразных линий, с го-

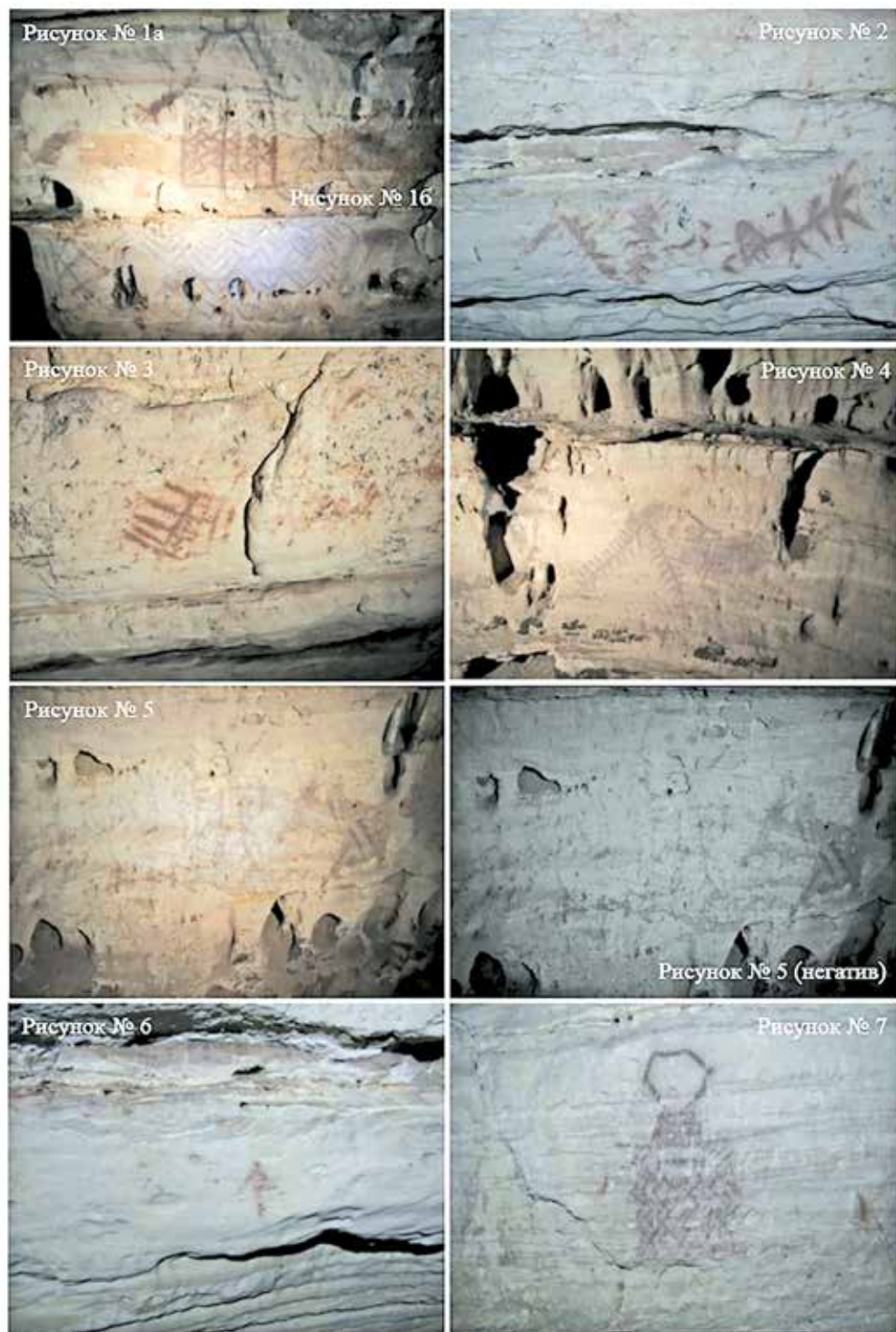


Фото 2. Наскальные рисунки в сакральной пещере в Серро-Аси. Фото автора, 2021 г.

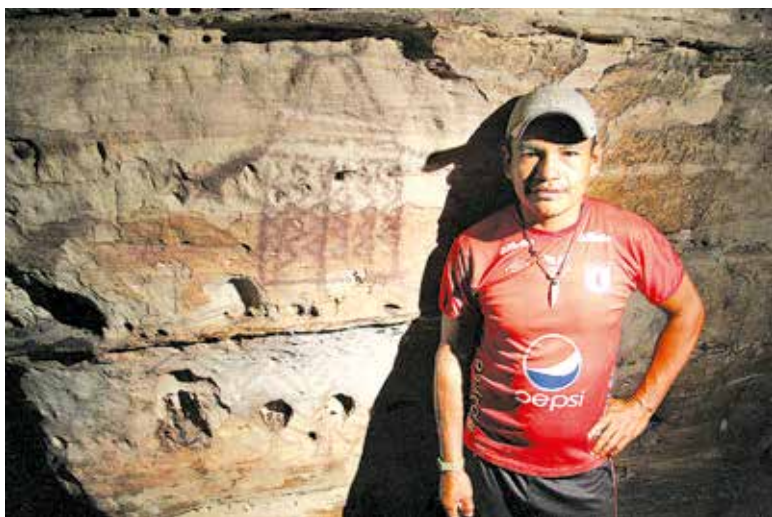


Фото 3. Хорхе Санчес рядом с Рисунком № 1 в сакральной пещере в Серро-Аси.
Фото автора, 2023 г.

ловой в форме равнобедренной трапеции, чье основание соответствует ширине туловища. В верхней части головы угадываются короткие “рожки”, расходящиеся в стороны; видны расставленные руки (левая четко, правая плохо просматривается, вероятно, сохранились только остатки изображения), ноги отсутствуют. Приблизительный размер (ширина x высота): 60x40–45 см (ПМА 2021).

Рисунок № 16. Девять горизонтальных зигзагообразных полос. Приблизительный размер (ширина x высота): 120x30–35 см (ПМА 2021).

Рисунок № 2 (изобразительная композиция). Расположен на левой стене левого коридора. Рисунок состоит из четырех находящихся в непосредственной близости друг от друга символов, которые, скорее всего, следует трактовать как единое изображение. Знаки, формирующие композицию, включают как узнаваемые геометрические фигуры – треугольники, так и плохо типологизируемые. Приблизительный размер (ширина x высота): 50–60 x 15–20 см (ПМА 2021).

Рисунок № 3. Расположен на левой стене левого коридора за Рисунком № 2, примерно в 60–65 см от него. Представляет собой перпендикулярное пересечение нескольких линий: пять в одном направлении, пять в другом. Этому рисунку можно дать условное название “Решетка”. Приблизительный размер (ширина x высота): 25x20 см (ПМА 2021).

Рисунок № 4. Расположен на левой стене левого коридора. Представляет собой перевернутый, равный примерно 70° угол, от обоих лучей которого расходятся короткие, почти перпендикулярные, линии. Приблизительная длина лучей около 25 см, перпендикулярных линий – 2–3 см (ПМА 2021). Когда я впервые увидел этот рисунок, у меня возникла ассоциация с “пальмовой ветвью”.

Рисунок № 5 (изобразительная композиция). Расположен на левой стене левого коридора. Этой композиции следует дать условное название “Блеклые рисунки”: на стене сакральной пещеры разглядеть их очень сложно, так как они почти полностью выцвели от времени; плохо просматривается несколько знаков, их сложно типологизировать. После специальной описанной выше обработки на компьютере можно увидеть следующие детали, составляющие общую

композицию: три знака, форму которых сложно определить, и линии. Приблизительный размер (ширина x высота): 60x40–45 см (ПМА 2021).

Рисунок № 6. Расположен на левой стене левого коридора. Знак, который можно назвать “Стрелка”. Приблизительный размер (ширина x высота): 15x15 см (ПМА 2023).

Рисунок № 7. Расположен на левой стене в конце левого коридора. Антропоморфная фигура с прямоугольным туловищем, в центре которого нанесен, по всей вероятности, геометрический орнамент в виде нескольких диагональных линий, образующих ромбы, с головой в форме равнобедренной трапеции, чье основание соответствует ширине туловища. В отличие от аналогичной головы на Рисунке № 1а, здесь она полностью закрашена внутри. С головой смыкается шестигранная фигура, по размерам немного больше ее, — предположительно, так показано возвышающееся украшение. На стыке головы и туловища заметны короткие линии с левой и правой сторон. Изображение конечностей отсутствует. Приблизительный размер (ширина x высота): 40–45x60 см (ПМА 2021, 2023).

Рисунки № 2–6 находятся между рисунками № 1 и 7 (ПМА 2021, 2023).

Только при повторном посещении сакральной пещеры в Серро-Аси я обнаружил на левой стене левого коридора еще несколько плохо различимых изображений, вернее, не полноценных изображений, а отдельных линий и пятен. Возможно, в таких местах древний художник осуществлял пробу “пера” или просто пытался вытереть руки о стены. В среднем размер каждого такого знака находится в пределах 15x15 см (ПМА 2023). Информант таивано, капитан Альтамиры, называл их “рисуночками”, и у него не было объяснений по поводу того, что они обозначают, в отличие от рисунков № 1, 2, 3, 7, относительно которых им были даны четкие комментарии. К категории “рисуночков” капитан также относил изображения № 4, 5 и 6 (ПМА 2023: Хорхе Санчес).

Интерпретация наскальных рисунков таивано. Как уверяют таивано, многие изобразительные мотивы наскальных рисунков в пещере в Серро-Аси узнаваемы, они предлагают их интерпретацию (ПМА 2021, 2023). Мои информанты, рассказывающие о значении наскальных рисунков в Серро-Аси, сыновья шамана Альтамиры, два брата Санчес — Джонир и Хорхе, капитан Альтамиры (Там же). Им больше 30 лет, Джонир старше. Хорхе говорит, что после очередного визита в сакральную пещеру отец всегда подробно расспрашивает о наскальных рисунках. Старый шаман сам туда уже не ходит, ему тяжело осилить постоянно взбирающуюся ввысь дорогу. Очевидно, что, говоря о значении наскальных рисунков, Джонир и Хорхе транслируют знание своего отца, куму — уважаемого духовного лидера общины Альтамиры. Хорхе рассказывает, что впервые предпринял путешествие к сакральной пещере вместе с родителями, когда ему было пять лет (ПМА 2023: Хорхе Санчес). Скорее всего, его отец точно так же ходил со своими родителями в горы. Таким образом, знание о значении наскальных рисунков в сакральной пещере в Серро-Аси передается из поколения в поколение как устная традиция.

Ниже приводится интерпретация значения наскальных рисунков, озвученная информантами таивано.

Рисунок № 1а. Антропоморфная фигура. Описывая изображение, Хорхе сказал, что это древний рисунок, который “вначале создал Бог, когда сотворил природу и [коренные] народы в этом лесу” (ПМА 2023: Хорхе Санчес); мнение Джонира по этому поводу привести не могу, к сожалению, я забыл попросить его охарактеризовать эту фигуру (см. Фото 3).

Рисунок № 16. Девять горизонтальных зигзагообразных полос. Орнамент похож на роспись фасада малоки (ПМА 2021: Джонир Санчес); орнамент — это роспись дома предков (ПМА 2023: Хорхе Санчес).

Трактовки Рисунка № 16, предложенные информантами, не противоречат друг другу. Разными словами они сообщили об одном и том же. Согласно традиции коренных народов региона Ваупес, роспись фасада малоки — общинного коммунального жилища — это видения, возникающие после приема приготавливаемого из лианы *Banisteriopsis caapi* галлюциногенного напитка *яхе*, употребляемого мужчинами во время коллективных ритуалов.

Рисунок № 2. Рисунок из четырех символов. “Ягуар” (ПМА 2021: Джонир Санчес). “Животные, которые обитают в природе; пещера — часть дома животных; эти символы, рисунки означают, что пещера — дом животных” (ПМА 2023: Хорхе Санчес). Даже при детальном рассмотрении каждого из рисунков у меня не возникло какой-либо прямой ассоциации с зооморфной стилистикой. Поэтому можно предположить, что эти символы несут какую-то локальную закодированную семантическую нагрузку, поскольку таивано видят в них животных. Конечно, речь идет о диких животных.

Рисунок № 3. “Решетка”. “Рисуночки” (ПМА 2023: Хорхе Санчес).

Рисунок № 4. Перевернутый угол. Так раскрашивают лицо краской каражуру (ПМА 2023: Хорхе Санчес).

Рисунок № 5. “Блеклые рисунки”. “Рисуночки” (ПМА 2023: Хорхе Санчес).

Рисунок № 6. “Стрелка”. “Рисуночки” (ПМА 2023: Хорхе Санчес).

Рисунок № 7. Антропоморфная фигура. “Первый человек” (ПМА 2021: Джонир Санчес). “Этот символ — Бог природы; это священное место; эта фигура — Мать-природа” (ПМА 2023: Хорхе Санчес).

Природный краситель, находящийся в пещере, Хорхе также называет сакральным (Там же).

Не сложно заметить, что интерпретации рисунков и символов, которые дает Джонир, более обобщенные и обтекаемые. Хорхе подробно описывает значение каждого из них. Скорее всего, в первый раз, когда с нами не было Хорхе, я не так подробно расспрашивал Джонира о значении рисунков в сакральной пещере. Следует учитывать и то, что Хорхе — капитан Альтамиры, и он обязан знать, что символизируют эти изображения. Приведенная выше интерпретация таивано наскальных рисунков в пещере в Серро-Аси представляет закрепившуюся в настоящее время среди них трактовку творений древних художников.

Священным местом пещеру в Серро-Аси делают наскальные рисунки, маркирующие это пространство как сакральное. Таивано почитают ее как первую малоку, дом Хозяина животных (ПМА 2021: Джонир Санчес). Как уже отмечалось выше, Х. Райхель-Долматофф писал, что пещеры и гроты рассматриваются коренными жителями региона Ваупес как жилище Хозяина животных (*Reichel-Dolmatoff* 1985: 293). В последнее время места в разных частях света, маркируемые коренными народами как обитель Хозяина животных, вызывают повышенный интерес ученых. Американский антрополог Р.Д. Чакон посвятил феномену Хозяина животных у мундуруку, тукано, эмбера и ачуар (шивиар) отдельное исследование (*Chacon* 2023). Считается, что пещеры, подобные той, что находится в Серро-Аси, являются порталами во внутренние помещения, где Хозяин животных держит своих оленей, тапиров, пекари, обезьян, грызунов и многих других диких животных (*Ibid.*: 306).

Чтобы понять логику расположения наскальных рисунков на стенах сакральной пещеры в Серро-Аси, следует обратиться к устройству интерьера малоки — важнейшего социального института коренных народов региона, а также, согласно местным верованиям, центра Вселенной, сакрального пространства. Традиционно малока имеет два входа: главный и противоположный ему дополнительный. Рядом с главным входом, у левого первого опорного столба находится шаманское место. Семейные отсеки располагаются между вспомогательными опорными столбами и внешними стенами. Задняя часть малоки огорожена плетеной циновкой, за которой живет глава жилища со своей семьей. Коллективные праздники и ритуалы, во время которых мужчины пьют *яхе*, проводятся в центральной части общинного коммунального жилища. Важную роль в социальной активности играют мужчины, хорошо знающие традицию, — ведущие певцы и танцоры, которые во время проведения коллективных ритуалов находятся между двумя центральными опорными столбами, в непосредственной близости от главного входа и шаманского места.

Следует обратить внимание на расположение изображений на стенах сакральной пещеры в Серро-Аси. Первыми (в конце центрального коридора) идут Рисунки № 1а, 1б — антропоморфная фигура и горизонтальный зигзагообразный орнамент. Последним (в конце левого коридора) расположен Рисунок № 7 — антропоморфная фигура, интерпретируемая таивано как Бог природы, следовательно, Хозяин животных. Для сравнения: Х. Райхель-Долматофф отмечает, что у десано, одной из этнических групп тукано, Хозяин животных часто появляется в разных образах и обычно описывается как карлик с телом, выкрашенным в красный цвет (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 80). Все другие рисунки находятся между рисунками № 1а, б и 7. Пещера в Серро-Аси — это действительно малока Хозяина животных, живущего в ее конце. Рисунок № 1а можно трактовать как шамана, а № 1б — как роспись фасада общинного коммунального жилища, главный вход в малоку. Рисунки № 3, 4, 5, 6 между входом в малоку Хозяина животных и ее задней частью — стилизованные изображения атрибутов и участников ритуала: танцующих животных, их раскраски и, предположительно, элементов галлюцинаций, возникающих при приеме *яхе* (Рисунки № 5, 6).

Сакральная пещера в Серро-Аси как фактор этнической идентификации. Как было показано в моем предыдущем исследовании, сакральные места междуречья Ваупеса и Апапориса формируют социокультурное пространство региона (*Мамусовский* 2021). Х. Райхель-Долматофф обращал внимание на то, что в разговорах о миграции, происхождении родословных или об отношениях между соседними группами коренные жители региона всегда ссылаются на наскальное искусство (*Reichel-Dolmatoff* 1985: 306). Несмотря на то что любое сакральное место в равной степени почитается всеми коренными народами междуречья Ваупеса и Апапориса, все же считается, что каждое из них было создано предками той или иной этнической группы и, соответственно, ассоциируется именно с ней. К примеру, крупный мощный порог Хирихиримо, находящийся на Апапорисе на незначительном удалении от места впадения в него Кананари, и наскальные рисунки в Серро-Морокко, ближайшей к Серро-Аси тепуи, соотносятся в менталитете местных коренных народов с традицией кабияри (ПМА 2019, 2021, 2023).

Коренные народы бассейна р. Кананари убеждены, что наскальные рисунки в сакральной пещере в Серро-Аси были нанесены предками таивано (ПМА 2023). Капитан Альтамиры на мой вопрос: почему он считает, что наскальные

рисунки в сакральной пещере в Серро-Аси создали предки таивано, коротко ответил: “Рисунки в пещере нанесли очень давно боги” (ПМА 2023: Хорхе Санчес).

Если не подвергать сомнению представления коренных народов региона о принадлежности наскальных рисунков в сакральной пещере в Серро-Аси традиции таивано, возникает вопрос: какие факторы могли бы послужить дополнительными доказательствами данного убеждения?

Очевидно, одним из таких факторов станут результаты сравнительного этнографического анализа аналогичных культурных объектов региона, в частности, Серро-Морокко, расположенного примерно в 20 км от Серро-Аси. Наскальные рисунки в Серро-Морокко находятся на отвесных скалах тепуи на высоте приблизительно 300–350 м, на участке длиной около 30–40 м, их здесь несколько десятков, в их создании использовано от 15 до 20 изобразительных мотивов (ПМА 2021, 2023).

Применение мной сравнительного этнографического метода для анализа деталей древней наскальной живописи не является особенным или уникальным исследовательским приемом. Так, К. Кастаньо-Урибе, интерпретируя пиктограммы Серрании-де-Чирибикете, уверенно предлагает однозначные трактовки, по его мнению, основанные на прямом соответствии некоторых наскальных рисунков артефактам культуры коренных народов региона (*Castaño-Uribe* 2019). Сравнительный этнографический анализ не может дать, конечно, четких ответов на спорные вопросы, но позволяет взглянуть под другим углом на объект исследования:

Однако не станем забывать, что элементы культуры (включая оценки значения этих элементов носителями традиции) не возникают на пустом месте, а лишь осознаются и осмыслиются. Они всегда в той или иной мере унаследованы от предшествующих поколений либо заимствованы от соседей. Поэтому для историка поиск сходных внешних признаков без претензии на анализ их семантики вовсе не бесполезен, — пишет Березкин (*Березкин* 2022: 175).

Устная традиция, передаваемая из поколения в поколение, претерпевает за сотни или тысячи лет определенные трансформации. Информанты таивано, рассказывая о наскальных рисунках, используют характерные речевые обороты: “эти рисунки похожи”, “так раскрашиваются” (ПМА 2021, 2023). Это свидетельство того, что коренные народы региона также используют сравнительно-сопоставительный метод для интерпретации наскальных рисунков. “Если культура отражает текущую ситуацию, то вопрос о происхождении ее элементов неактуален”, — справедливо замечает Ю.Е. Березкин (*Березкин* 2022: 175).

Я не планирую представить в этой работе полный анализ наскальных рисунков в Серро-Морокко, так как им следует посвятить отдельное исследование. Для компаративных задач мы возьмем один изобразительный мотив, который, как видится, прослеживается в наскальных рисунках в Серро-Аси и в Серро-Морокко.

Изобразительный мотив “чотых”. В материальной культуре коренных народов региона Ваупес, у разных этнических групп, есть схожие, несущие одинаковую функциональную нагрузку, бытовые и ритуальные предметы. Один из них — специальный глиняный сосуд, имеющий характерную форму неровного

цилиндра с более крупными в диаметре округлыми стенками в центральной части, использующийся как емкость для *яхе*. Таивано называют его *чотых* (ПМА 2014). *Чотых* часто украшают росписью, цвет которой совпадает с цветами росписи фасада коммунального общинного жилища (Там же).

Без *чотых* сложно представить традиционный вид фасада малоки. Если фронтальная роспись коммунального общинного жилища — это мотивы галлюцинаций, возникающих при приеме *яхе*, то здесь же, у главного входа, всегда находятся приспособления, связанные с этим напитком: лежащее на земле деревянное корыто, в котором приготавливают *яхе*, и подвешенный к кровле жилища *чотых* с двумя маленькими калебасами в нем (ПМА 2014, 2019, 2021, 2023).

Чотых, наполненный *яхе*, выносят в центр малоки во время коллективных ритуалов. Специально выделяются два человека, — чаще всего это молодые люди — в обязанности которых входит разносить и предлагать мужчинам галлюциногенный напиток. Молодые люди приставлены к *чотых* с *яхе* на протяжении всего ритуала — до тех пор, пока церемониальный сосуд не будет опустошен полностью. Один предлагает маленькую порцию *яхе*, другой тут же протягивает пьющему более крупный калебас с *чичей*. *Чича* нужна для усиления рвотного рефлекса, возникающего при приеме галлюциногенного напитка (ПМА 2019, 2021, 2023).



Фото 4. Изобразительный мотив “чотых”. Сравнение изображений в Серро-Аси и в Серро-Морокко. Фото автора, 2019, 2021, 2023 гг.

В сакральной пещере в Серро-Аси в контексте сравнительного этнографического анализа нам интересен Рисунок № 5, тем более что таивано не дали никакой интерпретации его знаков. Я, как и современные таивано, не могу с уверенностью сказать, что изобразил древний художник и что рисунок символизирует, однако на нем мы видим три одинаковых по стилю изображения, своими очертаниями напоминающие, возможно, керамическое изделие. Эти наскальные рисунки воспроизводят один и тот же изобразительный мотив, которому можно присвоить условное название “чотых”. Рисунок “чотых” в сакральной пещере в Серро-Аси имеет скругленные стенки. Можно выдвинуть гипотезу, что на Рисунке № 5 изображен *чотых*, реальный предмет.

В наскальной живописи в Серро-Морокко можно увидеть сразу несколько вариаций мотива “чотых”: в многочисленных фигурах, по форме напоминающих “сосуды” с расширенными в центральной части боками, причем они гораздо больше похожи на реальное керамическое изделие. Из всех вариаций мотива “чотых”, просматривающихся в Серро-Морокко, только один по стилистике приближается к мотиву Рисунка № 5 в сакральной пещере в Серро-Аси. Правда, изображение в Серро-Морокко дополнено снизу неким подобием “ручки” с “отростками” по сторонам. На знаках Рисунка № 5 также прослеживаются какие-то “ручки” снизу, хорошо заметна их верхняя часть, но подробно разглядеть их невозможно из-за почти полного стирания линий.

Важно отметить, что между антропоморфными, зооморфными и геометрическими мотивами в Серро-Аси и в Серро-Морокко почти нет сходства, манера их исполнения разнится. Даже если Рисунок № 5 в Серро-Аси и аналогичный ему рисунок в Серро-Морокко — это не изобразительная реплика реального *чотыха*, можно говорить, что мы все-таки располагаем схожим изобразительным мотивом, пусть и одним-единственным, который можно проследить на двух разных памятниках древнего наскального искусства. О чем это свидетельствует? Данный факт позволяет предположить, что наскальные рисунки в Серро-Аси и в Серро-Морокко создавались либо в разное время (и изобразительные стили успели смениться, что вряд ли), либо разными этническими группами, в древности пришедшими в этот регион.

Ю.Е. Березкин исследовал феномен сохранения стиля и показал, что данное культурологическое проявление устойчиво и способно передаваться во времени и в пространстве (на значительные расстояния): “Выявление этих стилей и должно быть задачей специалиста, исследующего иконографические традиции ранних обществ” (Березкин 2022: 176). Поэтому с большой долей уверенности можно сказать, что объекты наскальной живописи в Серро-Аси и Серро-Морокко были созданы, скорее всего, несмотря на близкое расположение друг от друга, разными этническими группами, чьи предки практиковали изобразительные стили, имевшие отличия, пусть и незначительные.

Потенциальные потомки этих этнических групп, расселенные вблизи Серро-Аси — таивано, вблизи Серро-Морокко — кабияри, имеющие сегодня много схожих культурных черт и формирующие вместе с другими коренными народами региона социокультурную общность Ваупес или тукано, также представляют разные этнические группы. Язык таивано входит в группу языков восточных тукано, а язык кабияри относится к аравакской языковой семье.

Может быть, неполное совпадение художественных стилей наскальных рисунков в Серро-Аси и в Серро-Морокко демонстрирует, что во времена их соз-

дания еще не существовало социокультурной общности Ваупес или она находилась только на стадии формирования? В этой связи представляются весьма обоснованными заявления информантов таивано о том, что наскальные рисунки на стенах сакральной пещеры в Серро-Аси нанесли их предки, и данная лакуна стала одним из факторов этнической идентификации таивано.

Среди наскальных изображений в Серро-Морокко есть рисунки-“палимпсесты”. Х. Райхель-Долматофф полагал, что нанесение рисунков поверх ранее существовавших в наскальной живописи региона Ваупес свидетельствует об изменении на протяжении веков стилей (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 83). Однако, учитывая устойчивость передачи стиля, вряд ли с этим сегодня можно согласиться.

В традиционной культуре коренных народов региона Ваупес важное место занимают знаки, символизирующие различные объекты ночного звездного неба. Наиболее значимые из них – Млечный Путь, звездное скопление Плеяды и созвездие Орион. Орион – четыре яркие звезды, отстоящие примерно на равное расстояние от воображаемого центра, ассоциируется в автохтонных верованиях с ягуаром; это созвездие ягуара или шамана. Согласно местным поверьям, шаман, проводя ритуалы, перевоплощается в ягуара, сильного лесного хищника (*Castaño-Uribe* 2019: 112). К. Кастаньо-Урибе, обобщая космологию коренных народов региона Апапориса–Пирапараны, так описывает созвездие Ориона: четыре главные крайние звезды – Бетельгейзе, Саиф, Ригель и Беллатрикс – это раздвинутые лапы ягуара в его кошачьем прыжке; три звезды меньших размеров в центре – Альнитак, Альнилам и Минтака – его фаллос, а под ними – звездная туманность – семя ягуара; его хвост похож на большую арку, идущую по линии Беллатрикс–Ригель (*Ibid.*: 112, 466).

Созвездие Ориона, или Ягуара, – один из важнейших элементов жизненной энергии, осмысляемой коренными народами региона. Ягуар путешествует по небу по Млечному Пути. Траектория его движения, проходящая по небесной оси восток–запад, создает энергетическое поле, которое также является областью Хозяина животных. В этой энергетике основополагающими акторами выступают сила природы и охотничьих животных, рыб и диких фруктов (*Castaño-Uribe* 2019: 467).

Многие предметы материальной культуры коренных народов Ваупеса имеют символику, связанную с созвездием Ориона (Ягуара) – Н-образные вещи и детали артефактов: подставки в форме песочных часов; низкие деревянные скамеечки, предназначенные для сидения мужчин; росписи; прорези шелевых барабанов мангуаре; а также движение в коллективных танцах и ритуалах. Предметы и детали предметов в форме буквы “Н” или “Х” – метафора фигуры ягуара, показывающего свои силы, четыре ноги (*Ibid.*: 112–113, 467).

Детали Н-образных мотивов обнаруживаются в наскальных рисунках и в Серро-Аси, и в Серро-Морокко. В Серро-Морокко есть изображение, воспроизводящее Н-образный мотив лишь наполовину, при этом его нижняя часть представлена дополнительными прорисовками, которые сложно трактовать (см.: Фото 4, нижний ряд, изображение в центре). В сакральной пещере в Серро-Аси три, по всей вероятности, Н-образные реплики просматриваются в Рисунке № 5 – “Блеклые рисунки” (см.: Фото 4, нижний ряд, изображение слева).

Важным фактором этнической идентификации сакральных объектов коренных народов региона является мифология. К примеру, у кабияри есть миф о сотворении порога Хирихиримо на Апапорисе (ПМА 2023). Скорее всего, суще-

ствуют и мифологические истории таивано о появлении наскальных рисунков в сакральной пещере в Серро-Аси, но мне, к сожалению, пока не удалось собрать такую информацию.

Коренные народы бассейна р. Кананари знают о существовании других горных массивов региона. Так, по словам местных жителей, в Серро-Гуакамайо также есть наскальные рисунки. Информант таивано отмечает, что данный горный массив находится далеко от Альтамиры, однако с уверенностью говорит о том, что наскальные рисунки в Серро-Гуакамайо нанесли предки татуйо (другая этническая группа восточных тукано) (ПМА 2021: Джонир Санчес).

Посещение сакральной пещеры таивано. Поскольку пещера с наскальными рисунками в Серро-Аси — сакральное место, после первого ее посещения я предположил, что она могла бы служить местом притяжения паломников из числа коренных народов региона (Матусовский 2021: 186). Однако по прошествии времени могу сказать, что для меня этот вопрос остается открытым и мое первоначальное предположение, очевидно, не столь однозначно. Сомнения возникли у меня после получения дополнительной информации. Со слов капитана Альтамиры, не все жители общины были в сакральной пещере в Серро-Аси (ПМА 2023: Хорхе Санчес). Х. Райхель-Долматофф писал, что места обитания Хозяина животных — сакральные; этих мест следует избегать, чтобы не разгневать их жителей (Reichel-Dolmatoff 1971: 82). Согласно традиции тукано, только двум категориям мужчин разрешено посещать места обитания Хозяина животных: охотникам, находящимся в состоянии ритуальной чистоты, и шаманам — им разрешен вход в его жилище (пещеру) (Ibid.). Видимо, Хорхе, побывавший в детстве в пещере Хозяина животных в Серро-Аси, находился под духовной защитой отца шамана.

Когда я во второй раз посещал пещеру в Серро-Аси, меня сопровождал Хорхе со своим сыном-подростком (ПМА 2023). Очевидно, сегодня таивано уже не столь трепетно относятся к традиционным предписаниям, связанным с запретами на визиты в жилище Хозяина животных в Серро-Аси. Дополнительный опрос информантов таивано в Альтамире показал, что многие взрослые не посещали сакральную пещеру в Серро-Аси исключительно по утилитарным соображениям, их ответы можно обобщить как: “Мне некогда туда ходить, у меня много тяжелой работы на *чагре* (плантации)” (ПМА 2021, 2023). Эти ответы не исключают того, что опрашиваемые когда-то были в сакральной пещере. Кроме того, отказ от посещения может быть связан с убеждением, что обычным людям без надобности вряд ли стоит лишний раз беспокоить Хозяина животных.

О технологии приготовления растительной темно-красной краски *каражуру* я узнал не сразу. Поэтому ранее мной была допущена ошибка, связанная с предположением об использовании минерала из сакральной пещеры в Серро-Аси в качестве краски для росписи лица и тела и, как следствие, о необходимости ее восполнения как одного из стимулов путешествий в Серро-Аси (Матусовский 2021: 187). В Колумбийской Амазонии есть примеры раскраски лица и тела природными минералами. Так, юкуна, живущие южнее Апапориса, практикуют раскраску лица красной и белой глиной, которую они находят на берегах Мири-типараны, левого притока Какеты (Матусовский 2019: 177). Однако, даже если когда-либо охра из сакральной пещеры в Серро-Аси приносилась в Альтамиру, вряд ли она становилась главной целью посещения жилища Хозяина животных.

О датировке наскальных рисунков в Серро-Аси. На сегодня не существует никакой датировки наскальных рисунков в сакральной пещере в Серро-Аси.

Никто из ученых не проводил исследований по определению возраста данного культурного объекта.

Что можно было бы взять за основу для установления датировки наскальных рисунков в сакральной пещере в Серро-Аси? Один из современных векторов изучения древней наскальной живописи на территории Южной Америки направлен на определение датировки проникновения человека в Амазонию и колонизации региона (*Morcote-Ríos et al. 2021*). В разрешении этой проблемы важную роль играет анализ наскальных рисунков Колумбийской Амазонии, в частности их иконографии, включающей изображения вымерших видов животных периода позднего плейстоцена — раннего голоцена в Серрании-де-ла-Линдоса, и радиоуглеродный анализ материалов, найденных в ходе археологических раскопок (*Iriarte et al. 2022; Morcote-Ríos et al. 2021*).

Самые ранние археологические памятники древней наскальной живописи с выверенными датами на территории Колумбии распределяются так: долина Боготы — 15 200 калиброванных лет до настоящего времени (н.в.); Серрания-де-ла-Линдоса — 12 398 калиброванных лет до н.в.; берега р. Какеты (на границе департаментов Какета и Амазонас) — 11 069 калиброванных лет до н.в. (*Morcote-Ríos et al. 2021*). Такая временная шкала демонстрирует определенную тенденцию: чем восточнее от Анд, дальше в сторону Амазонии, находится памятник древней наскальной живописи, тем меньшее значение имеют его датировки. Департамент Ваупес располагается восточнее Гуавьяре и Какеты, поэтому наскальные рисунки региона, как теоретически можно ожидать, должны относиться к более позднему периоду.

В сакральную пещеру в Серро-Аси не проникает свет. И, как уже было отмечено выше, это способствует хорошей сохранности изображений; их цвет полностью совпадает с оттенком охры, слои которой находятся тут же. Предки таивано, очевидно, наносили рисунки на стены пещеры, подсвечивая себе факелами. После того, как на одной из научных конференций я поделился полученными в экспедициях материалами о культурном объекте в Серро-Аси, мои коллеги, российские археологи-американисты, заинтересовавшись данной информацией, спросили меня, есть ли возможность провести раскопки в пещере. Я уверен, что таивано не дадут разрешения на археологические работы в своем сакральном месте, но с научной точки зрения идея коллег-американистов о поиске артефактов в песке пещеры выглядит перспективной. Скорее всего, в грунте можно найти остатки догоревших факелов древних художников. Радиоуглеродный анализ древесного угля дал бы точную датировку появления наскальных рисунков в сакральной пещере в Серро-Аси. Впрочем, среди разрозненных остатков древесного угля могут находиться также образцы более поздних времен, когда предки таивано, совершавшие паломничество в сакральную пещеру, не имели еще электрических фонарей.

Активные целенаправленные исследования древней наскальной живописи в Колумбийской Амазонии начались только в конце XX — начале XXI в.: в Серрании-де-Чирибикете в 1990-х годах (*Castaño-Urbe 2019: 54*), в Серрании-де-ла-Линдоса — в 2017 г. Но на этом пути встречаются многочисленные трудности. Так, Серрания-де-Чирибикете и сегодня остается отдаленной труднодоступной областью, а район Серрании-де-ла-Линдоса с 1960-х годов находился под контролем ФАРК (Революционных вооруженных сил Колумбии — FARC [Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia]), повстанческой партизанской группиров-

ки, долгие годы осуществлявшей вооруженное сопротивление правительству Колумбии, и только в 2016 г. было подписано мирное соглашение о прекращении вооруженного конфликта. Поэтому первая научная экспедиция отправилась к наскальным рисункам Серрании-де-ла Линдоса лишь в 2017 г. (*Morcote-Ríos et al.* 2021: 8).

Группировки ФАРК действовали и в департаменте Ваупес, в бассейне р. Кананари, насилию подвергались в том числе коренные народы региона. Так, один из лидеров общины Пакоа (Буэнос-Айрес), расположенной в нижнем течении Кананари, несколько лет назад был похищен ФАРК. Мужчину избивали и запугивали, поскольку он отказался сотрудничать с повстанцами, занимавшимися трафиком кокаина, во многом обеспечивавшего финансовое благосостояние радикальной организации (ПМА 2021). У меня нет точных сведений о том, действовали ли ФАРК в районе Серро-Аси. Скорее всего, наскальные рисунки сакральной пещеры оставались вне поля зрения исследователей до настоящего времени по другой причине: решающую роль здесь сыграла позиция таивано, ранее не допускавших чужаков к сакральному месту.

Еще до своего первого визита на Кананари я знал и о существовании сакральной пещеры с наскальными рисунками в Серро-Аси, и о том, что ее посещали отдельные пришлые чужаки в сопровождении таивано. Впервые увидеть этот сакральный объект мне довелось в 2021 г., во второй полевой сезон (ПМА 2021). Тогда Хорхе, сам оставаясь в общине, сопровождал мой поход к тепуи следующими словами: “Андрей, не фотографируй рисунки в пещере. Можешь снимать природу, деревья, горы” (ПМА 2021). Его наставление не звучало серьезным однозначным запретом, скорее, угадывалось желание капитана продемонстрировать свою важность, поэтому мной было принято решение все же сделать снимки наскальных рисунков. В пещере выяснилось, что сопровождавшие нас таивано не возражают против фотографирования изображений. Вернувшись в Альтамиру, я решил подстраховаться и вытащил из фотоаппарата карту памяти со снимками наскальных рисунков на тот случай, если капитан попросит показать, что было снято в горах. Так и произошло. Хорхе спокойно и невозмутимо, как будто он не произносил несколькими часами ранее никаких поучительно-запретных речей, попросил меня показать фотографии наскальных рисунков из сакральной пещеры. Ему было интересно их видеть. Странная ситуация... Я не стал менять свою позицию и ответил, что у меня нет таких снимков, чем очень удивил Хорхе (*Матусовский* 2022: 154). Позднее антропологический анализ данной ситуации показал, что в таком поведении и реакции капитана Альтамиры прослеживалось желание наиболее выгодно представить традиционную культуру таивано перед чужаками, возвысить свой авторитет (*Матусовский* 2021: 122).

Сегодня коренные народы региона активно используют древние наскальные рисунки для привлечения туристов. К примеру, к изображениям в Серрании-де-ла-Линдоса можно попасть в составе организованных туристических групп (*Pinturas Rupestres & Selva Amazónica n.d.*). В 2023 г. я отправился в сакральную пещеру в Серро-Аси уже вместе с Хорхе, и глава общины лично разрешил снимать наскальные рисунки и даже на камеру рассказывал об их значении.

Характеризуя наскальные рисунки Колумбийской Амазонии, Х. Райхель-Долматофф делает важное замечание о том, что многие объекты древней наскальной живописи находятся в районах, “покинутых сегодня индейцами” (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 83). Если масштабные панно с наскальными рисунка-

ми в Серрании-де-ла-Линдоса ассоциируются с коллективной памятью о своих обобщенных предках коренных народов региона, сегодня дисперсно расселенных на удалении от данного археологического памятника, то хранители сакральной пещеры в Серро-Аси, жители Альтамиры, отождествляют наскальные рисунки внутри нее со своими предками — таивано, с конкретной этнической группой.

Таким образом, именно таивано вольны решать, кому дозволено видеть наскальные рисунки в сакральной пещере. И если даже в 2021 г. у главы Альтамиры были гипотетические сомнения относительно запретов, связанных с посещением этого сакрального места чужаками, то, можно предположить, что всего за несколько лет до этого визит посторонних в Серро-Аси был просто невозможен.

* * *

Монументальные памятники древнего наскального искусства Колумбийской Амазонии, исследованиями которых занимаются ученые, находятся на открытом пространстве, на отвесных скалах. Многие из них подробно описаны и типологизированы (*Castaño-Urbe* 2019). Можно предположить, что образцы древнего наскального искусства также богато представлены в многочисленных гротах и пещерах региона. Это подразумевает традиционная религия коренных народов междуречья Ваупеса и Апапориса. Пещеры и гроты — места обитания мифологических существ, чье присутствие отмечается, как правило, характерными знаками — наскальными рисунками. В отличие от находящихся в зоне видимости знаков на отвесных скалах, наскальные рисунки в гротах и пещерах Колумбийской Амазонии остаются не только плохо изученными, но и малоизвестными.

Сакральная пещера с наскальными рисунками в Серро-Аси — объект, изучение которого позволит антропологам понять, как таивано представляют интерьер (и составляющий его комплекс символических знаков) жилища Хозяина животных — одного из важнейших мифологических персонажей в традиционных верованиях коренных народов междуречья Ваупеса и Апапориса.

Сравнительный анализ объектов наскальной живописи в Серро-Аси и в ближайшем к нему Серро-Морокко (в бассейне р. Кананари), демонстрирует, что, несмотря на схожесть в некоторых деталях мотива, предположительно обозначающего созвездие Ориона, отождествляемого коренными народами региона с ягуаром, все другие изобразительные мотивы этих культурных объектов отличаются.

Я также задавался теоретическим вопросом: можно ли в принципе выявить факторы, которые хотя бы предположительно свидетельствовали об “этнической принадлежности” культурного памятника в Серро-Аси? Похоже, мы вряд ли сможем найти прямые доказательства этому. Однако можно говорить, что выявленные отличия изобразительных мотивов в наскальных рисунках в Серро-Аси и в Серро-Морокко свидетельствуют о том, что эти культурные объекты создавались, скорее всего, разными этническими группами.

Есть и другие отличия. Наскальные изображения в Серро-Морокко протянулись на десятки метров. В некоторых местах видно, что одни рисунки нанесены поверх других. Этот факт свидетельствует о том, что данное панно создавалось постепенно, на протяжении длительного времени, по мере того как сюда прихо-

дили люди. Такие места были предназначены для общения шаманов с духами и, важно подчеркнуть, посещение их шаманами было регулярным, о чем говорят многочисленные наскальные рисунки, оставленные людьми. Х. Райхель-Долматофф писал:

...иногда пайе отправляются в горы не в своих галлюцинациях, а наяву, чтобы подтвердить свои просьбы и способствовать плодovitости животных. Сегодня на многих холмах каменные стены покрыты рисунками, изображающими различных животных и символы плодородия; на этих стенах поколения пайе рисовали красным, желтым или черным силуэты охотничьих животных (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 82).

Наскальные рисунки в сакральной пещере в Серро-Аси создавались, вероятно, не только одним поколением, но и в короткий промежуток времени, может быть, даже за один раз. На стенах всего несколько рисунков, расположенных в строго определенном порядке. Тут не должно быть ничего лишнего: это малока Хозяина животных и его питомцев (зверей, живущих с ним), скрытое от посторонних глаз убежище, которое посещалось людьми значительно реже, чтобы не тревожить его мифологических обитателей.

Объемное панно в Серро-Морокко — место духовного размышления шаманов, находящееся на открытом пространстве, пещера в Серро-Аси — тайное мрачное святилище.

Можно предположить, что в ближайшее время интерес к малым памятникам древней наскальной живописи, таким как сакральная пещера в Серро-Аси, будет только усиливаться. Это связано, во-первых, со слабой изученностью подобных объектов, а во-вторых, с появлением перспектив посещения их учеными. Важным фактором открытия новых исследовательских возможностей становится отход коренных жителей региона (по разным социокультурным причинам) от жестких правил посещения таких локаций чужаками.

Примечания

¹ Каражуру (*carajurú, crajurú*) — характерная для традиционной культуры коренных жителей региона растительная краска, получаемая в результате варки листьев *Arrabidaea chica* (или *Bignonia chica*). Цвет краски — приглушенно-красный, красновато-коричневый.

ПМА 2014 — Полевые материалы экспедиции автора к барасано эдурья и татуйо в Колумбию, департамент Ваупес, басс. р. Пирапарана; ноябрь 2014 г. (тетрадь 1).

ПМА 2019 — Полевые материалы экспедиции автора к таивано и кабияри в Колумбию, департамент Ваупес, басс. р. Кананари, октябрь—ноябрь 2019 г. (тетрадь 1).

ПМА 2021 — Полевые материалы экспедиции автора к таивано и кабияри в Колумбию, департамент Ваупес, басс. р. Кананари, октябрь—ноябрь 2021 г. (тетрадь 1; информанты: Джонир Санчес, ок. 1983 г.р.; Хорхе Санчес, 1985 г.р.).

ПМА 2023 — Полевые материалы экспедиции автора к таивано и кабияри в Колумбию, департамент Ваупес, басс. р. Кананари, январь—февраль 2023 г. (тетрадь 1; информанты: Джонир Санчес, ок. 1983 г.р.; Хорхе Санчес, 1985 г.р.).

- Pinturas Rupestres & Selva Amazónica n.d. — Pinturas Rupestres & Selva Amazónica. https://www.tripadvisor.es/AttractionProductReview-g3493972-d21076217-4-Days_El_Guaviare_Rock_Paintings_Amazon_Jungle-San_Jose_del_Guaviare_Guaviare_De.html (дата обращения: 26.12.2023).
- Rupestreweb... n.d. — Rupestreweb. Arte rupestre en América Latina. <https://www.rupestreweb.info/colombiaindice.html> (дата обращения: 26.12.2023).

Научная литература

- Березкин Ю.Е. Сисиутль // Кунсткамера. 2022. № 3 (10). С. 170—188. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-3\(17\)-170-188](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-3(17)-170-188)
- Матусовский А.А. Юкуна р. Миритипараны: аспекты культурного пограничья // Этнографическое обозрение. 2019. № 2. С. 167—184. <https://doi.org/10.31857/S086954150004874-1>
- Матусовский А.А. Сакральные места междуречья Ваупеса и Апапориса (Колумбия, Амазония) и социокультурное пространство коренных народов региона // Этнографическое обозрение. 2021а. № 1. С. 179—195. <https://doi.org/10.31857/S086954150013134-7>
- Матусовский А.А. Танец тапира у таивано: модель коллективного поведения и контекст индивидуального восприятия (Колумбия, Амазония) // XIV Конгресс антропологов и этнологов России. Томск, 6—9 июля 2021 г.: сборник материалов / Отв. ред. И.В. Нам. Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2021б. С. 122.
- Матусовский А.А. Люди реки Кананари. Б.м.: Издательские решения, 2022.
- Iriarte J. et al. Ice Age Megafauna Rock Art in the Colombian Amazon? // Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences. 2022. Vol. 377. No. 1849. P. 1—11. <https://doi.org/10.1098/rstb.2020.0496>
- Chacon R.J. Supernatural Gamekeepers/Animal Masters Among the Mundurucu (Wuy Jugu), Tukano, Embera and Achuar (Shiwiari) of the Neotropics // The History and Environmental Impacts of Hunting Deities: Supernatural Gamekeepers and Animal Masters / Ed. R.J. Chacon. Cham: Springer, 2023. P. 301—330. https://doi.org/10.1007/978-3-031-37503-3_14
- Castaño-Uribe C. Chiribiquete: la maloka cosmic de los hombres jaguar. Bogotá: Villegas editors SURA, 2019.
- Morcote-Ríos G. et al. Colonisation and Early Peopling of the Colombian Amazon during the Late Pleistocene and the Early Holocene: New Evidence from La Serranía La Lindosa // Quaternary International. 2021. Vol. 578. P. 5—19. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2020.04.026>
- Reichel-Dolmatoff G. Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Reichel-Dolmatoff G. Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena // Estudios en arte rupestre / Eds. C. Aldunate del Solar, J. Berenguer R., V. Castro R. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 1985. P. 291—307.

Research Article

Matusovskiy, A.A. A Cave with Rock Paintings in Cerro Ací (Colombia, Vaupes) as the Dwelling of the Master of Animals and Object of Ancient Rock Art [Peshchera s naskal'nymi risunkami v Serro-Asi (Kolumbiia, Vaupes) — zhilishche Khoziaina zhivotnykh i maliy ob'ekt drevnei naskal'noi zhivopisi].

Etnograficheskoe obozrenie, 2024, no. 2, pp. 111–132. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020068>
 EDN: CKXRBB ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrey Matusovskiy | <http://orcid.org/0000-0003-0903-316X> | AndreyMatusovskiy@rambler.ru | Russian State University for the Humanities (6 Miusskaya sq., 125993, Moscow, GSP-3, Russia) | National Research University Higher School of Economics (11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia)

Keywords

rock art, rock paintings, Cerro Aci, traditional religion, animal Masters, taiwano, Cerro Morocco

Abstract

The article examines rock paintings in a cave in Cerro Aci, a sacred place of indigenous peoples living in the Cananari river basin, a left tributary of the Apaporis (Colombia, Vaupes department). Residents of the nearby multi-ethnic community, where taiwano, cabiyari and tatuyo live together but taiwano predominate, consider the cave in Cerro Aci to be the first maloka – a communal dwelling, the home of the Master of animals, one of the key characters in the traditional religion of the autochthonous population of the Vaupes region. Research interest in this object of ancient rock art is due to the lack of scientific information about it. I record the location of rock paintings in the interior of the sacred cave, describe them, analyze the interpretation of the symbolism of rock paintings proposed by taiwano informants, and evaluate the possibility of determining the ethnic identification of this object. I further compare the pictorial motifs of the sacred cave in Cerro Aci and another nearby rock art monument, Cerro Morocco. Special attention is paid to changes in the attitude of indigenous peoples of the region toward giving the strangers access to sacred places, such as the dwelling of the Master of animals in Cerro Aci.

References

- Berezkin, Y.E. 2022. Sisiutl [Sisiutl]. *Kunstkamera* 3 (17): 170–188. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-3\(17\)-170-188](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-3(17)-170-188)
- Chacon, R.J. 2023. Supernatural Gamekeepers/Animal Masters Among the Mundurucu (Wuy Jugu), Tukano, Embera and Achuar (Shiwiar) of the Neotropics. In *The History and Environmental Impacts of Hunting Deities: Supernatural Gamekeepers and Animal Masters*, edited by R.J. Chacon, 301–330. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-37503-3_14
- Castañón-Uribe, C. 2019. *Chiribiquete: la maloka cosmica de los hombres jaguar* [Chiribiquete: The Cosmic Maloka of the Jaguar Men]. Bogotá: Villegas editors SURA.
- Iriarte, J., et al. 2022. Ice Age Megafauna Rock Art in the Colombian Amazon? *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 377 (1849): 1–11. <https://doi.org/10.1098/rstb.2020.0496>
- Morcote-Ríos, G., et al. 2021. Colonisation and Early Peopling of the Colombian Amazon during the Late Pleistocene and the Early Holocene: New Evidence from La Serranía La Lindosa. *Quaternary International* 578: 5–19. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2020.04.026>
- Matusovskiy, A.A. 2019. The Yukuna of the Miritiparana River: Aspects of Cultural Transbordering [Yukuna reki Miritiparany: aspekty kul'turnogo pogranich'ia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 167–184. <https://doi.org/10.31857/S086954150004874-1>
- Matusovskiy, A.A. 2021. Sacred Places in the Vaupes-Apaporis Interfluve (Colombia, Amazonia) and the Sociocultural Space of Indigenous Peoples

of the Region [Sakral'nye mesta mezhdurech'ia Vaupesa i Apaporisa (Kolumbiia, Amazoniia) i sotsiokulturnoe prostranstvo korennykh narodov regional]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 179–195. <https://doi.org/10.31857/S086954150013134-7>

- Matusovskiy, A.A. 2021. Tanets tapira u taivano: model' kollektivnogo povedeniia i kontekst individual'nogo vospriiatiia (Kolumbiia, Amazoniia) [Epy Tapir Dance among the Taiwano: A Model of Collective Behavior and the Context of Individual Perception]. In *XIV Kongress antropologov i etnologov Rossii. Tomsk, 6–9 iuliia 2021 g.: sbornik materialov* [XIV Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia; Tomsk, July 6–9, 2021], edited by I.V. Nam, 122. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Matusovskiy, A.A. 2022. *Liudi reki Kananari* [The People of Cananary River]. S.l.: Izdatel'skie resheniia.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1985. Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena [Shamanistic and Neurophysiological Aspects of Indigenous Art]. In *Estudios en arte rupestre* [Studies in Rock Art], edited by C. Aldunate del Solar, J. Berenguer R., V. Castro R., 291–307. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.

ОБРАЗЫ КАМЧАТКИ В ВИЗУАЛЬНОМ АРХИВЕ ЭТНОГРАФА ЕЛИЗАВЕТЫ ОРЛОВОЙ

Е.В. Головнева

Елена Валентиновна Головнева | <https://orcid.org/0000-0002-0709-4615> | golovneva.elena@gmail.com
| д. филос. н., профессор кафедры культурной антропологии и этнической социологии |
Санкт-Петербургский государственный университет (Университетская наб. 7–9, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Ключевые слова

Е.П. Орлова, визуальная антропология, экспедиционный фотопроект, этнографическая фотография, коренные народы Камчатки, Киноатлас СССР

Аннотация

На основе архивных источников рассматриваются визуальные материалы ленинградского этнографа Е.П. Орловой (1899–1976) — исследовательницы севера Сибири и Дальнего Востока, созданные во время ее экспедиций на Камчатку в 1920–1930-е годы, в эпоху социалистического строительства края. Экспедиционные визуальные материалы Е.П. Орловой анализируются в аспекте методологического обеспечения полевых исследований этнографов-североведов в раннесоветский период и в контексте реализации масштабных проектов по изучению фото- и кинодокументирования Севера в 1920–1930-х годах. Показывается, что визуальное наследие Е.П. Орловой параллельно с этнографическим описанием демонстрировало многомерный образ Камчатки, включающий в себя разнообразие этнокультурных сюжетов. Фотоматериалы Е.П. Орловой находились в русле развития экспедиционной фотографии в 1920–1930-е годы в СССР и раскрывали особенности и темп процессов советизации на отдаленной камчатской территории. В этом отношении визуальный архив Орловой является значимым историческим источником в контексте советской визуальной антропологии.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00518]

В связи со столетним юбилеем образования СССР в этнографической науке актуализировалось изучение тех визуальных материалов, которые были созданы/собраны исследователями в 1920–1930-е годы. Социалистическую пятилетку (1928–1932) можно определить как время удачного соединения идеологического запроса (желание увидеть советский проект визуально воплощенным) с верой в силу фото- и кинотехники и адекватным уровнем их использования не только профессиональными фотографами и кинематографистами, но и учеными, проводившими комплексные географиче-

Статья поступила 05.07.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 08.12.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Головнева Е.В. Образы Камчатки в визуальном архиве этнографа Елизаветы Орловой // Этнографическое обозрение. 2024. № 2. С. 133–150. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020075> EDN: CKTSRR

Golovneva, E.V. 2024. Obrazy Kamchatki v vizual'nom arkhive etnografa Elizavety Orlovoi [Images of Kamchatka in the Visual Archive of the Ethnographer Elizaveta Orlova]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 133–150. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020075> EDN: CKTSRR

ческие, этнографические и краеведческие исследования в отдаленных частях Союза.

Предметом изучения в данной работе является визуальный архив¹, собранный профессиональным ученым, этнографом Елизаветой Порфирьевной Орловой (1899–1976) во время этнографических экспедиций на Камчатку в 1920–1930-х годах, в эпоху социалистического строительства края.

Актуальность обращения к данному источнику объясняется тем, что визуальный архив Орловой, содержащий уникальные этнографические материалы, до сих пор не получил должного внимания и осмысления в научной литературе. В отличие от других территорий Севера, по результатам изучения которых было подготовлено большое количество книг с фотографиями, картами и другими источниками, ситуация с визуальными материалами по Камчатке первой трети XX в. является гораздо менее благополучной (Крупник, Михайлова 2006: 190). Хотя имя и труды Орловой известны исследователям полуострова (МАЭ РАН: Д. 34), собранные ею камчатские визуальные документы в полном объеме до сих пор не введены в научный оборот².

Архив Орловой интересен тем, что он позволяет восстановить исторический и этнографический облик Камчатского края, в районах которого представители советской власти бывали в 1920–1930-е годы лишь эпизодически, а также — осмыслить процессы советизации края на начальном этапе. Анализ визуальных этнографических архивов, подобных архиву Орловой, дает возможность получить представление о принципах и приемах визуализации знания о народах и культурах в рамках развития методологических разработок и системно-теоретических наблюдений ученых в 1920–1930-х годах (Головнев 2021). Изучение данного архива можно также рассматривать в терминах “возвращения знания” (*knowledge repatriation*) (Krupnik 2001), поскольку с помощью фотографических изображений он восстанавливает в исторической памяти жителей Камчатки облик полуострова в первой трети XX в. Интересным представляется посмотреть и на то, какое место занимает камчатский визуальный архив Орловой в контексте реализации масштабных проектов по изучению фото- и кинодокументированию отдаленных регионов Союза в 1920–1930-х годах, каков его репрезентационный потенциал, каковы формальные элементы, посредством которых конструировался образ Советской Камчатки в период социалистических преобразований.

Источниковой базой данного исследования выступают архивные текстовые и визуальные материалы этнографа Орловой, которые хранятся в Камчатском краевом объединенном музее (г. Петропавловск-Камчатский), Быстринском этнографическом музее (с. Эссо, Камчатский край) и Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (г. Санкт-Петербург).

Камчатка на визуальной и этнографической карте СССР (1920–1930-е годы)

В 1920–1930-е годы обозначилась специфика культурного строительства в каждом регионе Страны Советов (Стейнберг 2022), закрепившаяся в продуцировании определенных визуальных образов советских территорий (Советский Туркестан, Советский Кавказ, Советская Сибирь и т.п.). Эти образы органично включались в формирование общей “визуальной карты” СССР как формы аккумуляции знаний о народах и культурах Союза и конституирования советского

сообщества (Орлова 2009; Хириш 2022: 206). Появившиеся в этот период этнографические, географические, религиозно-бытовые и другие карты “оказывались не только диспозицией действия, но и служили инструментом пропаганды, отражали сконструированные предпочтения и претензии власти” (Головнев 2022: 9). Не случайно на период социалистической реконструкции приходится разработка и реализация кинематографистами и учеными-этнографами просветительско-пропагандистского альманаха по кино- и картографированию, а также документированию народов и культур — “Киноатласа СССР” (Головнев 2020).

На “визуальной карте” Союза особое место занял и образ Советской Камчатки, которая начиная с 1923 г. (время установления в крае советской власти) наряду с другими регионами переживала процессы культурного и хозяйственного переустройства и в силу своей фронтирности и удаленности от центральной части страны представляла собой наименее освоенное Советами пространство (Гапанович 1926; Бергман 2000; Нечаев 2007).

Ученые, работавшие на Камчатке в первой трети XX в., в своих отчетах неизменно представляли регион как территорию малоизученную и труднодоступную, со слабо развитой транспортной сетью, тяжелыми бытовыми условиями и низким культурным уровнем населения. Так, исследователь Дальнего Востока В.К. Арсеньев, побывавший на полуострове в 1918 и 1923 гг., с горечью писал о нем как о “первобытной стране, забытой Богом” (АОИАК 1: Л. 103), где “публика самая разнообразная: коммерсанты, техники, рыбопромышленники, золотоискатели, рабочие, искатели приключений, разного рода бродяги и проходимцы, любители легкой наживы за счет обиженных судьбой чукчей, коряков и камчадалов” (Там же: Л. 104). На недостатки колонизации Камчатки указывал и И.И. Гапанович: “...за время совместной жизни с туземцами русские почти ничего не смогли передать им, а туземцы почти ничего не пожелали позаимствовать... Политическое просвещение сюда проникло лишь за последние годы, и, естественно, не могло пока оказать сколько-нибудь широкого и глубокого влияния на туземное мировоззрение” (Гапанович 1926: 22–23).

По переписи 1926 г. в обширном по размерам Камчатском округе насчитывалось всего 35 тыс. человек, примерно две трети из которых составляли коренные народности — ительмены и коряки, занимавшиеся охотой, рыболовством и морским зверобойным промыслом, а также переселившиеся сюда в XIX в. эвены (ламуты) — “оленные всадники” (МАЭ РАН: Д. 8. Л. 23–24). Эти народы

находились на различных ступенях первобытно-общинного строя, вели натуральное или полунатуральное хозяйство, не имели своей письменности... Продукты питания завозились сюда от случая к случаю и выгружались, где придется в самое позднее осеннее время. Почта и телеграф работали плохо, с большими перебоями. На бездорожной Камчатке главным транспортным животным были собаки... (Там же: Д. 26. Л. 1–2).

Очевидно, что данный регион, обладавший неисчерпаемыми природными ресурсами, имел стратегическое значение в рамках реализации советской национальной политики и рассматривался как перспективный в области осуществления культурного строительства, которое развернулось у народов севера Дальнего Востока на 5–8 лет позднее, чем в центральных областях европейской части России. Относительно Камчатки ставилась задача сделать полуостров своео-

бразным “показом социалистической стройки для стран Дальнего Востока, где трудящиеся массы со вниманием следят за советской работой, радуются успехам нашего строительства” (*Реске и др.* 1931: 14), совершить в крае “скачок через столетия” (*Литвинов, Поляновский* 1931). Идеологической основой такого подхода стало ленинское учение о некапиталистическом пути развития ранее отсталых народностей (МАЭ РАН: Д. 26. Л. 3).

В силу этих причин на Камчатский край в 1920–1930-е годы обратили внимание не только представители власти, но и профессиональные ученые-этнографы. Ставилась задача “ликвидировать белые пятна на этнографической карте СССР путем изучения неизученных народностей и преодолеть большое отставание этнографии среди других передовых отраслей науки в Советском Союзе” (Там же: Д. 9. Л. 3). Для этого была необходима организация комплексных экспедиций с целью монографического описания каждого из 26 народов севера СССР, сбора этнографических экспонатов для пополнения собраний музеев, где они сохранялись бы как свидетели культуры народов своей эпохи (Там же: Д. 9. Л. 1–2).

В июне 1924 г. был образован Комитет содействия народностям Севера при Президиуме ВЦИК, целью которого являлось “собрание необходимых сведений о жизни и нуждах малых народностей Севера, изучение их истории, культуры и быта” (Там же: Д. 26. Л. 3). С 1925 г., по свидетельству ученых-североведов, “начался планомерный выезд к малоизученным народам экспедиций Комитета Севера” (БЭМ: Д. 262/1. Л. 5). Новые сведения о хозяйстве и культуре северных народов позволила получить и Приполярная перепись, проводившаяся в 1926–1927 гг., когда в отдаленных районах Севера работали историки, этнографы, лингвисты, археологи.

В этом плане можно выделить, в частности, полевое исследование Н. Беретти, отразившее традиционную культуру и быт коряков Пенжинского, Олюторского и Карагинского районов Камчатки. В качестве сотрудников Корякской (Пенжинской) культбазы³ работали такие квалифицированные этнографы, как А. Аполлов, Н. Билибин, В. Крылов, И. Богданова, К. Бауэрман. Большой вклад в развитие письменности на языках народов Камчатки был сделан Г.М. Корсаковым, В.Г. Богораз-Таном, С.Н. Стебницким, Н.И. Леоновым, П.Е. Островских. Важным направлением проведения экспедиционных работ ученых-североведов в отдаленных регионах являлись в это время фотосъемка и этнографические зарисовки.

Особое место в научном изучении Камчатки в 1920-е годы занимает и деятельность Елизаветы Порфирьевны Орловой (1899–1976), принадлежавшей к старшему поколению этнографов школы Л.Я. Штернберга и В.Г. Богораз-Тана. Подход этих известных представителей ленинградской школы этнографии объединял в себе “этнографические, антропологические, лингвистические, искусствоведческие и педологические исследования на северном материале” (*Лярская* 2016: 169). Исследовательские опыты Орловой на Камчатке также носили по-настоящему комплексный характер: осуществление многолетней этнографической работы среди народов Сибири и Дальнего Востока, проведение переписи народов Камчатки (в составе группы с К.Э. Бауэрманом, К.Б. Шавровым и Ф.М. Физика) (*Антропова* 1972: 21), ведение преподавательской деятельности, создание алфавитов коренных малочисленных народов Севера. В 1920-е годы Орлова на Камчатке не только активно изучала быт и культуру ительменов, ко-

ряков, эвенков (ламатов), но и непосредственно сама участвовала в переустройстве их жизни. Она проводила свои научные изыскания в самых отдаленных частях полуострова. Следуя выражению В.Г. Богораза, Орлова, наряду с другими исследователями Севера, являлась “миссионером новой культуры”⁴.

Биографические сведения об Орловой содержатся в ее рукописях, дневниковых записях и машинописных текстах, которые хранятся преимущественно в архиве Камчатского краевого объединенного музея (ККОМ: Д. 23.: Л. 1–8). Основная часть этих данных была суммирована в биографическом очерке, подготовленном к изданию Н.А. Конышевой (Конышева 2012).

Камчатский фотоархив Е.П. Орловой: образы и нарративы

Образы Камчатки в визуальном архиве Орловой представлены как в фото снимках, сделанных ею самой во время экспедиций на полуостров в 1920–1930-е годы, так и в рисунках ее учеников (ламатов и коряков), собранных Орловой в этот период и подписанных самими авторами. Архив содержит также рисунки коряков (1928), которые стали иллюстрациями к статье Орловой “Коряки южной части полуострова Камчатки” (для журнала “Северная Азия”) (ККОМ: Д. 9. Л. 1–6). Кроме того, виды Камчатки, а именно — окрестностей сел Тигиль, Напана и Хайрюзово, можно увидеть в акварельных работах самой Орловой (Там же: Д. 23. Л. 16–17).

Примечательна судьба данного архива, которая может служить печальным примером обесценивания творческого наследия многих ученых в отечественной исторической науке. Пакеты и коробки с документами и фотографиями, принадлежавшими Орловой, были случайно обнаружены после ее смерти возле мусорных контейнеров на одной из улиц Петербурга. Их нашел местный житель Ю.А. Цвиркунов, который и передал архив в музей. В сопроводительном письме он указывал: “Пересылаю Вам найденные материалы из архива этнографа Е.П. Орловой, работавшей на Камчатке, Дальнем Востоке и Сахалине в 30-х гг. XX столетия... Я сам в 1966–1971 гг. работал геологом в Пенжинской экспедиции, и поэтому мне безразлично культурное наследие, оставленное при изучении этого края” (Там же: Д. 23. Л. 1). По просьбе Ю.А. Цвиркунова архив Орловой в музей привезла его родственница, жительница Камчатки, и таким образом эти материалы оказались в г. Петропавловске-Камчатском.

Значительное место в визуальном архиве Орловой занимают детские рисунки коряков и ламатов, отражающие их повседневную культуру. Очевидно, Орлову они интересовали в качестве педагогического приема, позволявшего преодолеть дистанцию между исследователем и детьми народов Севера, которые не знали ее языка, не умели читать и писать. В этом установлении культурного контакта — через рисунки — можно увидеть использование эффективной педагогической методики, открытой и примененной этнографом в поле. Примечательно, что уже в 1920-х годах Орлова использует возможности детских рисунков, которые были одним из способов самовыражения и культурной репрезентации народов Камчатки, для этнографического изучения коренных жителей полуострова.

Поскольку рисунки, собранные Орловой, были проанализированы нами ранее (Головнева, Головнев 2019), в данной работе представляется возможным подробнее остановиться на фотоархиве этнографа, который включает в себя

десятки аннотированных Орловой фотоснимков, посвященных Камчатке и ее населению (ламутам, ительменам, корякам). Как отмечала сама Орлова в своем отчете, “при сдаче материала сделано 40 сводок, заполнено 1228 карточек. Кроме того, сделано около 60 снимков” (МАЭ РАН: Д. 1. Л. 1).

Значительная часть этих фотоматериалов была отснята в экспедиции 1926–1927 гг., во время которой Орлова тщательно обследовала Камчатку от Тигиля до Большерецка, продвигаясь по западному побережью полуострова; в результате ей удалось охватить все кочевое население вплоть до долины р. Камчатки на западе (Там же: Д. 1. Л. 1). По замечанию самой Орловой, ее “камчатский маршрут в 1926–1927 гг. составил около 2800 км, из которых около 2500 км ей пришлось преодолеть на собаках, 180 км на лошадях, около 120 км на кунгасах и батах” (БЭМ: Д. 259. Л. 19–20). Кроме того, в фотоархиве содержатся снимки начала 1930-х годов, выполненные Орловой и участниками ее экспедиции в Приморье и на Чукотке.

Всестороннее и детальное исследование быта и экономического положения населения Камчатского края потребовало от Орловой использования полевой фотосъемки, которая в первой трети XX в. уже являлась неотъемлемой частью долгосрочной научной экспедиционной работы и ранее применялась другими учеными при изучении полуострова. В этой связи особый интерес представляют: фотоматериалы, связанные с экспедиционной деятельностью В.К. Арсеньева на Дальнем Востоке; “Альбом Дыбовского”, содержащий обширную коллекцию фотоснимков, сделанных самим польским исследователем и его коллегами во время пребывания на Камчатке; не известные широкой аудитории “камчатские” фотоальбомы краеведа П.Т. Новограбленова; художественное и документальное кино о Камчатке А.А. Литвинова (“Девушка с Камчатки”, “Неведомая земля”) (Головнев, Головнева 2021).

Являясь ученицей Л.Я. Штернберга и В.Г. Богораза, широко практиковавших сбор визуального материала (Willey 2001), Орлова также активно использовала фотосъемку во время проведения экспедиционной работы. В своих отчетах Орлова, например, особо отмечает необходимость включения в состав комплексных экспедиций профессионального художника-фотографа (МАЭ РАН: Д. 9. Л. 3).

Фотографии Орловой (1926–1927) содержат следующие виды изображений:

1) антропологические типы ламутов, ительменов, коряков (“Ительменка Мария Красноярова из с. Хайрюзово”, “Михаил Заев, ительмен сел. Утхолок, студент ИНСа”, “Ительмен с. Хайрюзово Ефим Шадрин”);

2) оленеводство (“Ламутские упряжки оленей”);

3) кочевка (“Табун ламута И. Банаканова. Камчатка. р. Быстрая”, “Олени на отдыхе в районе Куккук, Камчатка, Быстринский р-н”);

4) населенные пункты (с. Тигиль, с. Хайрюзово, с. Сопочное, с. Эссо, с. Анавай);

5) традиционные занятия (вытапливание рыбьего жира при помощи раскаленных камней, просушка пушнины, разделка убитого медведя, устройство капкана на зайца, плавание оленя, устройство юкольника, подвозка дров);

6) шаманизм (“Шаман”);

7) места поклонения (“Священная скала, перед которой ламуты приносят жертвы”);

8) священные деревья (“Лиственницы. Камчатка в верховьях р. Быстрой”);



Рис. 1. Ламуты Коерковы и Солодиковы с верховьев р. Ичи, Камчатка. 1927
(Фото Е. Орловой. Камчатский краевой объединенный музей. ОФ 37380/95)

9) пейзажи (“Ключевская сопка с р. Еловка”);

10) жилища и хозяйственные постройки (“Балаган ламутов на р. Быстрой”, “Камчатка. Юрта председателя ламутского Тузрика К. Банаканова на р. Быстрой”, “Юрта ламутов Тылкановых Быстринского р-на Камчатки”, “Надворные постройки в с. Напана”, “Заводы икрыной и кирпичный в с. Хайрюзово”);

11) праздники (“Праздник у коряков. Начало бега оленей”);

12) танец (“Ламутский национальный танец “Норгали”);

13) мир детства (“Дети оседлого населения ительменов (камчадалов). Село Хайрюзово”, “Хайрюзовская начальная школа”);

14) одежда (“Ламут”, “Семейство ламутов Солодиковых с р. Ичи Камчатка”, “Портрет ительмена с женой”);

15) ученики Орловой (“Корякская группа Дальневосточного техникума народов Севера, рук. И.П. Кузнецов”, “Второй выпуск школьного отделения Дальневосточного техникума народов Севера, 20 мая 1932 г.”, “Студенты ДВ ТНС”).

Даже предварительный анализ фотоархива Орловой демонстрирует, что сюжеты ее полевой фотосъемки, изображающие Камчатку, характеризуются разнообразием и в то же время избирательностью, продиктованной конкретными исследовательскими задачами. Так, визуальные материалы (фото, рисунки, карты) наглядно иллюстрировали подробное этнографическое описание и, очевидно, требовались для демонстрации процесса создания школ и письменности у народов Камчатки, для получения знаний о формировании понятий и пространственных представлений у детей северян, для показа устройства хозяйства и промыслов и решения многих других практических задач.

С одной стороны, фотографии Орловой аннотированы ею лично и иллюстрируют комплексность проведенного ею исследования народностей Камчат-



Рис. 2. “Заводы” икраной и кирпичный в с. Хайрюзово, Камчатка. 1926
(Фото Е. Орловой. Камчатский краевой объединенный музей. ОФ 37380/58)

ки. Они могут быть распределены по соответствующим рубрикам (напр., физико-географическая среда, пути и средства сообщения, физический тип, одежда, пища, промыслы и занятия, социальная культура и т.д.) и являются иллюстрациями к этнографическому описанию. Например, фотография «“Заводы” икраной и кирпичный в с. Хайрюзово» (1926) сопровождается следующий текст: «Изредка в селениях встречаются “поварни”— коптильни для рыбы. Это легкие постройки под травяными крышами. Стены их состоят или из частокола плетня или сколочены из длинных плашек. Такая “поварня” служит в то же время “икряным заводом”, например, в с. Хайрюзово» (МАЭ РАН: Д. 4. Л. 35).

С другой стороны, как видно из приведенного перечня, сюжеты полевой фотосъемки Орловой свидетельствуют о жанровом разнообразии советской экспедиционной фотографии в целом. В фотоархиве присутствуют, например: антропологическая фотография, как портретная (изображение ламута во весь рост, спереди и сзади), так и производившаяся на фоне жилищ, ландшафтов (“Ламуты Коерковы и Солодиковы с верховьев р. Ичи, Камчатка”), пейзажная панорамная фотосъемка и в большом количестве — фотографии, фиксирующие основные сюжеты из повседневной жизни народов Камчатки. Эти снимки предоставляют данные по этнографии повседневности, позволяющие изучать образ жизни северных детей (играющие дети на улице и др.), а также дают возможность получить представление о гендерной специфике изучаемых народов (изображения межэтнических семей ламутов, коряков, ительменов, оленные перекочевки мужчин и др.).

Особую ценность представляют фотографии, выполненные “тематическими сериями”, позволяющими проследить процесс исполнения какого-либо обряда. К этому типу визуальных материалов относятся, к примеру, фотоснимки, изображающие религиозные обряды коряков. Так, в своей работе “Религиозные верования коряков полуострова Камчатка” Орлова пишет о фотофиксации шаманского обряда:

Мне удалось несколько раз снять шаманов: коряки шли на это охотно, но предупреждали “только на улице бить в бубен никак, а то все время чипко пурга будет... ветер большой будет, в дороге держать будет...” В шаманском костюме выходить на улицу для фотографирования отказались, говоря, что в яранге можно как угодно сниматься, а на улице никак (ККОМ: Д. 25. Л. 1, 6).

Орлова также сумела подготовить фотоматериалы о корякском погребальном обряде. Из ее воспоминаний: “Мне удалось заснять весь обряд погребения у оседлых коряков-рыболовов селения Караги; выборки из съемки привожу в печати как документы, свидетельствующие о долговечности, живучести старых приемов в обряде погребения” (БЭМ: Д. 104. Л. 1–3). В архиве Орловой присутствует лишь упоминание об этой практике; к сожалению, самой серии фотографий, показывающей процесс проведения религиозного обряда, обнаружить не удалось.

Являясь представительницей ленинградской школы этнографов-североведов, изучавших не только прошлое Сибири и ее народов, но и современное их положение (*Лярская* 2016: 169), на протяжении длительного времени Орлова осуществляла визуальные исследования социалистических хозяйственных преобразований на Камчатке, развертывания на полуострове культурно-просветительской работы. Она отмечала:

В течение 36 лет ительмены, эвены и коряки полуострова Камчатка были предметом моих непосредственных наблюдений. Это достаточный срок для того, чтобы убедиться в тех колоссальных изменениях, которые произошли в быту, культуре, расселении, национальном составе и во всей хозяйственной жизни аборигенов Камчатки, в частности ительменов — остатков древних обитателей полуострова (*Орлова* 1999: 7).

И далее: “По всем селениям, в которых я побывала, у меня собраны исчерпывающие цифровые данные для характеристики современного состояния населения и хозяйства народов Севера Камчатской области, которые потребуют тщательной и длительной обработки” (ККОМ: Д. 23. Л. 11).

И если в своей диссертации по ительменам-камчадалам (1947), написанной по итогам северных экспедиций 1920–1930-х годов, Орлова говорила об успехах советизации на Камчатке в плане развития образования и медицинского обслуживания (МАЭ РАН: Д. 26), то полевые визуальные наблюдения за развитием тех же территорий в 1961 г. позволили ей отметить недостатки и просчеты в организации и планировании культурно-просветительской и хозяйственной деятельности на Крайнем Севере. По словам этнографа,

мы пробудили у народов Севера тягу к свету и знанию, а пастухи в табунах оленей живут также, как жили в неолите: в юртах, на шкурах, в антисанитарных условиях, без уборных и возможности помыться, без электрического света, без кино, без радио. Пастухи-оленоводы пользуются всякой возможностью, чтобы приехать в селение, послушать радио и посмотреть кино (Там же: Д. 26. Л. 30).

В целом в начале 1960-х годов Орлова отмечает серьезные изменения в культурной и хозяйственной жизни народов Камчатки:



Рис. 3. Камчатка. Юрта председателя районного Тузрика К. Банаканова. 1926
(Фото Е. Орловой. Камчатский краевой объединенный музей. ОФ 37380/46)

Быт народов Севера Камчатки меняется очень быстро, все настойчивей входят в жизнь новые отрасли хозяйства — земледелие и скотоводство и хозяйство становится многоотраслевым, сильна метизация с русскими и другими соседними народностями, русский язык стал общепринятым языком населения Камчатки... (Там же: Д. 15. Л. 2).

Визуальный архив Е.П. Орловой в контексте фото- и кинодокументирования народов Севера

Этнографическое знание о народах и культурах СССР в контексте социалистического строительства продуцировалось и распространялось в 1920–1930-х годах не только профессиональными этнографами, но и кинематографистами (Головнев 2021). Кино в эти годы стало важным стимулом для расширения диапазона этнографической науки. Так, на знаковом для истории отечественной этнологии совещании этнографов Ленинграда и Москвы в 1929 г. один из основателей советской этнографии Н.М. Маторин отмечал:

Этнографы могут популяризировать научные основы и практические результаты советской национальной политики посредством организации просветительской работы, музеев, устройства лекций, выставок, рабочих университетов, издания специальной литературы, выпуска кинофильмов и пр. Разве не известно, что у нас бывают безграмотные кинофильмы без правильной постановки? Здесь наши корректировки чрезвычайно важны (Арзютов и др. 2014: 347).

Задачу визуального фиксирования жизни народностей советских окраин и процессов переживаемых ими культурной и хозяйственной трансформаций выполняли в это время культурфильмы⁵ пропагандистско-просветительского 150-серийного документального альманаха “Киноатлас СССР” (Сытин 1929: 71). В регламенте проекта предписывалось:

...кроме развертывания краеведческого комплекса данного района, в каждой фильме Атласа должна быть также и определенная “установка на будущее”, т.е. надо фильмы Атласа строить так, чтобы каждый посматривший фильму получил не только точные и исчерпывающие сведения о крае, а также ясно представил пути, по которым этот край будет развиваться (Там же: 71).

В 1920–1930-е годы были организованы киноэкспедиции на Камчатку для создания киноочерков (Кино-очерки 1936; В тишине 1936) и четырех документальных фильмов: двух обзорных киноработ о полуострове – “Неведомая земля” и “Таинственный полуостров” – и двух этнографических – “Тумгу” (о коряках) и “Оленный всадник” (об эвенах) (Головнев, Головнева 2021: 145). Значительную известность получили фильмы “Камчатка” режиссера Н.Д. Константинова (1927) и “Terra incognita” режиссера А.А. Литвинова при научном консультировании В.К. Арсеньева (1931) (АОИАК 2: Л. 14). Эти фильмы не только показывали различные аспекты жизни края (хозяйственные, этнокультурные и т.п.) 1920–1930-х годов, но и повествовали о его советизации, внося свой вклад в дело культурного строительства СССР и реализацию переселенческой политики.

Судя по биографическим сведениям, Орлова как этнограф сосредоточилась на культурно-просветительской деятельности в Камчатском крае. В отличие от других исследователей полуострова (В.К. Арсеньева, П.Т. Новограбленова), она не выступала в роли научного консультанта в фильмах о Камчатке 1920–1930-х годов, ее фотоснимки не использовались для создания культурфильмов о Камчатском крае. Тем не менее визуальный архив Орловой, несомненно, имеет большое значение в деле кино- и фотодокументирования народов Севера в период социалистической реконструкции и является важным этапом в развитии визуальной этнографии в СССР в целом.

Прежде всего, на наш взгляд, визуальные материалы Орловой 1920-х годов помогли создать объемную, комплексную картину реального положения дел на окраинах Союза – на Крайнем Севере и Дальнем Востоке, поскольку служили научными визуальными свидетельствами развития края. Экспедиционные фотографии, рисунки, картсхемы, выполненные на Камчатке, позволяли современникам Орловой, этнографам-североведам, включиться в обсуждение значимых для этнографического знания вопросов в 1920–1930-х годах, разрабатывать стратегию проведения полевой экспедиционной работы (Батьянова 2013: 17). В частности, выводы и рекомендации Орловой относительно этнокультурных процессов на Камчатке, о путях развития хозяйства народностей Севера были использованы в исследованиях известного ученого-североведа И.С. Гурвича (Гурвич 1990; Степанова 2019).

Кроме того, фотосъемка Орловой, выполненная в экспедиционных условиях, являлась эффективным инструментом фиксации этнографической реальности и “высвечивала” актуальные задачи в области экономического развития народов

Севера. Например, на основе собранных на Камчатке в период 1926–1961 гг. материалов Орлова говорила о сложностях “переброски” коренных народов края в новые места, о негативных перспективах ведения хозяйственной деятельности на новых переселенческих территориях, ухудшении экологического природопользования и сложностях установления коммуникаций, распространении алкоголизма у северных народов (МАЭ РАН: Д. 26. Л. 25, 27).

Очевидно, что благодаря проведению трудоемких научных изысканий в отдаленных районах Камчатки и детальной письменной и визуальной фиксации быта и культуры ее народов Орловой как этнографу удалось преодолеть некоторую фрагментарность в восприятии края, присущую отдельным ее современникам⁶. Выработав собственную методологию исследований, предусматривавшую сплошную выборку населенных пунктов и их детальное изучение при построении маршрутов экспедиции, составление этнографической карты Камчатки и картсхем, создание визуального архива, сбор рисунков и чертежей, выполненных представителями народов Севера, Орлова делает вывод о значимости “туземного” потенциала в деле освоения края. Визуальный архив Орловой параллельно с этнографическим описанием демонстрирует более сложный, многомерный образ Камчатки, включающий в себя разнообразие этнокультурных сюжетов. В то же время в фотоматериалах Орловой 1926–1927 гг. выявляется устойчивость традиционных сфер хозяйства среди коренного населения края, что является визуальным доказательством сложностей и противоречий внедрения нового социалистического быта в традиционную культуру народов Камчатки.

* * *

Таким образом, обращение к визуальному архиву Орловой показывает, что ее исследования проложили новый экспедиционный маршрут на Камчатку в 1920–1930-х годах, способствовали развитию методологического обеспечения полевых этнографических и лингвистических изысканий в крае, развертыванию культурно-просветительской работы и полноценно включали в себя метод визуальной фиксации.

В визуальном архиве Орловой мы видим разнообразие этнографических сюжетов, которые охватывают самые разные стороны жизни человека на Камчатке. Безусловно, это способствовало созданию целостного визуального образа природы и населения края и позволило зафиксировать те аспекты социальной реальности, которые не нашли отражения в текстах о полуострове.

С методологической точки зрения, создание подобных фотоматериалов позволило этнографам-североведам включиться в обсуждение важных вопросов, касающихся как развития самого этнографического знания в 1920–1930-х годах, так и проведения национального районирования. Кроме того, визуальные материалы Орловой, содержащие информацию о народах и культурах СССР, способствовали росту значимости экспедиционных фотографий в познании отдаленных от центра регионов, придавая им специфику фоторепортажа, отражавшего актуальное состояние развития фронтальных территорий. Фотоснимки, изображавшие довольно изолированный традиционный образ жизни ительменов, коряков, эвенов Камчатки в 1920–1930-х годах, показывали особенности и темп процессов советизации на отдаленной территории и являлись важным этапом развития визуальной этнографии в СССР в целом.

Примечания

¹ Термин “визуальный архив” используется в данном случае как зонтичное понятие, объединяющее все многообразие визуальных документов (рисунки, фотографии, карты), связанных с экспедиционной работой исследователя.

² Некоторые итоги работы с визуальными материалами (рисунками) Орловой были представлены в нескольких публикациях (см.: *Головнева, Головнев* 2019; *Головнев, Головнева* 2021).

³ Культбаза — комплекс административных, просветительских, лечебных, производственных учреждений у народностей Севера в 1920–1930-е годы.

⁴ Термин “миссионер новой культуры” — выражение известного этнографа-североведа В.Г. Богораза. Богораз утверждал: “Мы должны посылать на Север не ученых, а миссионеров новой культуры и советской государственности” (*Богораз-Тан* 1925). Исследования Орловой, проведенные среди ительменов, коряков и алеутов, находятся в одном ряду с научной работой других известных ученых, которые занимались изучением Сибири и Дальнего Востока, выпускниками этноотделения, — Г.М. Василевич (эвенки), Е.А. Крейновича (нивхи), С.Н. Стебнищского (коряки), Н.Б. Шнакенбурга (чукчи).

⁵ Культурфильм — просветительский и идеологический жанр документального кино, первоначально получивший развитие в Германии и призванный отражать социальные изменения. В СССР культурфильмы широко распространились в 1920–1930-е годы как часть специализированной индустрии государственного производства и проката визуальных медиапродуктов (наряду с киножурналами, кинолетописями). Образцом культурфильма является, например, документальный фильм “Шестая часть мира” Д. Вертова (1926).

⁶ Например, в уже упоминавшейся работе “Камчатка” советского исследователя И.И. Гапановича, изучавшего в 1922–1927 гг. экономическую, социальную и культурную жизнь края, описывается ситуация в регионе в целом, без выделения его этнокультурной специфики. В итоге И.И. Гапанович приходит к выводу о примитивном характере существования туземцев и считает русское население носителем культуры и экономическим двигателем на Камчатке (*Гапанович* 1926).

Источники и материалы

АОИАК 1 — Архив Общества изучения Амурского края. Ф. 14. Оп. 6. Д. 36: Арсеньев В.К. Путешествие на Камчатку в 1918 г. Дневники экспедиций и путешествий Арсеньева В.К. в 1907, 1912–1913, 1917–1918, 1922, 1923 гг.

АОИАК 2 — Архив Общества изучения Амурского края. Ф. 14. Оп. 2. Д. 56: Докладные записки, отзывы, переписка и др. материалы по участию В.К. Арсеньева в работах дальневосточной экспедиции.

Богораз-Тан 1925 — *Богораз-Тан В.Г.* Подготовительные меры к организации малых народностей // Северная Азия. 1925. № 3. С. 40–50.

БЭМ — Быстринский этнографический музей (с. Эссо, Камчатский край). Д. 104: Орлова Е.П. Обряд погребения и погребальная одежда коряков Камчатской области; Д. 259: Орлова Е.П. Итоги переписи северных окраин Дальне-Восточного края (1926–1927); Д. 262/1: Орлова Е.П. Изменения быта и культуры народов Севера, Камчатки в советский период. Часть 1. Ительмены и коряки (1963–1964).

В тишине 1936 — В тишине хребтов // Камчатская правда. 1936. № 174 (2044). С. 4.
Гапанович 1926 — *Гапанович И.И.* Камчатка: природа, население, хозяйство. Владивосток: Книжное дело, 1926.

Кино-очерки 1936 — Кино-очерки о Камчатке // Камчатская правда. 1936. № 172 (2042). С. 4.

ККОМ — Камчатский краевой объединенный музей. Документы и фотодокументы из архивного фонда № 173 “Орлова Елизавета Порфирьевна —

ученый — этнограф”. ОФ 37380. Д. 9: Рисунки коряков южной части полуострова Камчатка; Д. 23: Автобиография Орловой Елизаветы Порфирьевны (рукопись); Д. 25: Религиозные верования коряков полуострова Камчатки (рукопись).

Литвинов, Поляновский 1931 — *Литвинов А.А., Поляновский М.Л.* Скачок через столетия. Дневник Камчатской киноэкспедиции. М.: Молодая гвардия, 1931.

МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. Ф. 23. Оп. 1. Д. 1: Отчет о работе, сделанной сотрудником переписи Е.П. Орловой в Тигильском, Усть-Камчатском и Большерецком районах Камчатского округа; Д. 4: Орлова Е.П. Камчадалы-ительмены (монография). Ленинград, 1946; Д. 8: Орлова Е.П. Передвижение населения на северо-востоке Азии с середины XVII века до наших дней; Д. 9: Тезисы доклада Е.П. Орловой на совещании этнографов в мае 1956 г.; Д. 15: Тезисы доклада Е.П. Орловой на сессии Института этнографии АН СССР 6—12 апреля 1959 г. (рукопись); Д. 26: Орлова Е.П. Этнические процессы у малых народностей севера Камчатки, происходящие в советский период; Д. 34: Е.П. Орлова — сибиревед-этнограф.

Сытин 1929 — *Сытин В.А.* Киноатлас // Кино и культура. 1929. № 4. С. 71—72.

Научная литература

Антропова В.В. Участие этнографов в практическом осуществлении ленинской национальной политики на Крайнем Севере (1920—1930-е гг.) // Советская этнография. 1972. № 6. С. 19—27.

Арзютов Д.В., Алымов С.С., Андерсон Д.Д. (ред.) От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5—11 апреля 1929 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2014.

Батьянова Е.П. Северная экспедиция Института этнографии (1956—1991 гг.) // Этнографическое обозрение. 2013. № 4. С. 17—34.

Бергман С. По дикой Камчатке. Петропавловск-Камчатский: Камчатский печатный двор, 2000.

Головнев А.В. Северность России. СПб.: МАЭ РАН, 2022.

Головнев И.А. “Киноатлас СССР”: история проекта // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2020. № 38. С. 12—24. <https://doi.org/10.17223/22220836/38/2>

Головнев И.А. Визуализация этничности в советском кино (опыты ученых и кинематографистов 1920—1930-х годов). СПб.: МАЭ РАН, 2021.

Головнев И.А., Головнева Е.В. Образы Дальнего Востока в визуальных документах рубежа XIX—XX вв. СПб.: Нестор-История, 2021.

Головнева Е.В., Головнев И.А. “Рисуня Камчатку”: архивные и современные репрезентации региона в детских рисунках быстринских эвенков // Сибирские исторические исследования. 2019. № 1. С. 28—47. <https://doi.org/10.17223/2312461X/23/3>

Гурвич И.С. Северная экспедиция Института этнографии АН СССР (исследование вопросов материальной и духовной культуры) // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики: сборник научных трудов / Ред.-сост. В.Н. Булатов и др. М.: НИИК, 1990. С. 198—204.

- Коньшьева Н.А. От сельской учительницы до кандидата наук (материалы об Е.П. Орловой – этнографе, исследователе культуры народов Сибири и Дальнего Востока в фондах КГБУ ККОМ) // “О Камчатке: ее пределах и состоянии...”: материалы XXIX Крашенинниковских чтений / Науч. ред. И.В. Витер. Петропавловск-Камчатский: Камчатская краеведческая научная библиотека им. С.П. Крашенинникова; Информационно-издательский центр, 2012. С. 133–138.
- Крупник И., Михайлова Е. Пейзажи, лица и истории: эскимосские фотографии Александра Форштейна (1927–1929 гг.) // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 188–219.
- Лярская Е. “Ткань Пенелопы”: “проект Богораза” во второй половине 1920-х – 1930-х гг. // Антропологический форум. 2016. № 29. С. 142–186.
- Нечаев А. Камчатка. Горячая земля у студеного моря. М.: ЛОГАТА; Петропавловск-Камчатский: Новая книга, 2007.
- Орлова Г. “Карты для слепых”: политика и политизация зрения в сталинскую эпоху // Визуальная антропология: режимы видимости при социализме / Под ред. Е.Р. Ярской-Смирновой, П.В. Романова. М.: ООО “Вариант”; ЦСПГИ, 2009. С. 57–105.
- Орлова Е.П. Ительмены. Историко-этнографический очерк / Отв. ред. Ч.М. Таксами. СПб.: Наука, 1999.
- Реске Н.А., Шелепин Л.В., Рубинский В.И. (ред.) О Камчатке: как рабочим и колхозникам переселиться на Камчатку. М.: Советская Азия, 1931.
- Стейнберг М. Пролетарское воображение: личность, модернность, сакральное в России, 1910–1925. Бостон: Academic Studies Press; СПб.: Библиороссика, 2022.
- Степанова Л.Б. Экспедиционный фотоархив И.С. Гурвича: гуманитарный проект советской визуальной антропологии // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Геоархеология. Этнология. Антропология. 2019. Т. 27. С. 96–105. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2019.27.96>
- Хирш Ф. Империя наций: этнографическое знание и формирование Советского Союза. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
- Krupnik I. Beringia Yupik “Knowledge Repatriation” Project Completed: Some Team Members’ Reflections // Arctic Studies Center Newsletter. 2001. № 9. P. 27–29.
- Willey P. Photographic Records of the Jesup Expedition: A Review of the AMNH Photo Collection // Gateways: Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1987–1902 / Eds. I. Krupnik, W.W. Fitzhugh. Washington, D.C.: Arctic Studies Center; National Museum of Natural History; Smithsonian Institution, 2001. P. 317–326.

Research Article

Golovneva, E.V. Images of Kamchatka in the Visual Archive of the Ethnographer Elizaveta Orlova [Образы Камчатки в визуальном архиве этнографа Елизаветы Орловой]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 2, pp. 133–150. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020075> EDN: CKTSRR ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elena Golovneva | <https://orcid.org/0000-0002-0709-4615> | golovneva.elena@gmail.com | St. Petersburg University (7–9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

Elizaveta Orlova, visual anthropology, field photo project, ethnographic photography, Kamchatka native people, Russian Far East, USSR Ethnographic Atlas

Abstract

The article draws on archival findings to examine the body of visual materials collected by the Leningrad ethnographer and scholar of the Siberian North and the Russian Far East Elizaveta Orlova (1899–1976) during her trips to Kamchatka in the 1920s–1930s which was the period of the socialist development of the region. I attempt to analyze Orlova's legacy in the context both of methodologies employed by the early Soviet ethnography of the North and of large-scale projects for the visual documenting of Northern culture that were launched during the period. I argue that Orlova's visual work went in parallel with the traditional ethnographic description to provide the multifaceted image of Kamchatka rich in cultural and ethnic diversity. Orlova's visual materials should be seen as representative of the ethnographic field photography that was developing in the USSR of the 1920s–1930s. They help us understand the dynamics and specifics of sovietization in the then faraway land and remain a valuable historical and anthropological source for scholarly inquiry.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant number 21-18-00518]

References

- Antropova, V.V. 1972. Uchastie etnografov v prakticheskom osushchestvlenii leninskoi natsional'noi politiki na Krainem Severe (1920–1930-e gg.) [Participation of Ethnographers in the Practical Implementation of the Leninist National Policy in the Far North (1920–1930s)]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 19–27.
- Arzyutov, D.V., S.S. Alymov, and D.D. Anderson, eds. 2014. *Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvy i Leningrada (5–11 apreliia 1929 g.)* [From Classics to Marxism: The Meeting of Ethnographers from Moscow and Leningrad (5–11 April 1929)]. St. Petersburg: MAE RAN, 2014.
- Batyanova, E.P. 2013. The North Expedition of the Institute of Ethnography (1956–1991). *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 17–34.
- Bergman, S. 2000. *Po dikoi Kamchatke* [On Wild Kamchatka]. Petropavlovsk-Kamchatskii: Kamchatskii pechatnyi dvor.
- Golovnev, I.A. 2020. “Kinoatlas SSSR”: istoriia proekta [“Cine-Atlas of the USSR”: The History of the Project]. In *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiia i iskusstvovedenie* 38: 12–24. <https://doi.org/10.17223/22220836/38/2>
- Golovnev, I.A. 2021. *Vizualizatsiia etnichnosti v sovetskom kino (opyty uchenykh i kinematografistov 1920–1930-kh godov)* [Visualization of Ethnicity in Soviet Cinema (Experiences of Scientists and Cinematographers in the 1920s–1930s)]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Golovnev, A.V. 2022. *Severnost' Rossii* [Northernness of Russia]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Golovnev, I.A., and E.V. Golovneva. 2021. *Obrazy Dal'nego Vostoka v vizual'nykh dokumentakh rubezha XIX–XX vv.* [Images of the Far East in Visual Documents of the Turn of the 19th – 20th Centuries]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Golovneva, E.V., and I.A. Golovnev. 2019. “Risuiia Kamchatku”: arkhivnye i sovremennye reprezentatsii regiona v detskikh risunkakh bystrinskikh evenov

- ["Drawing Kamchatka...": Archival and Contemporary Representations of the Region in Children's Pictures of the Bystrinskiye Evens]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 28–47. <https://doi.org/10.17223/2312461X/23/3>
- Gurvich, I.S. 1990. Severnaia ekspeditsiia Instituta etnografii AN SSSR (issledovanie voprosov material'noi i dukhovnoi kul'tury) [Northern Expedition of the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences (Research of Issues of Material and Spiritual Culture)]. In *Problemy izucheniia istoriko-kul'turnoi sredy Arktiki: sbornik nauchnykh trudov* [Problems of Studying the Historical and Cultural Environment of the Arctic: Collection of Scientific Papers], edited by V.N. Bulatov, 198–204. Moscow: NIIK.
- Hirsch, F. 2022. *Imperiia natsii: etnograficheskoe znanie i formirovanie Sovetskogo Soiuz*a [Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Konyshcheva, N.A. 2012. Ot sel'skoi uchitel'nitsy do kandidata nauk (materialy ob E.P. Orlovoi – etnografe, issledovatele kul'tury narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka v fondakh KGBU KKOM) [From a Village Teacher to a Candidate of Sciences (Materials about E.P. Orlova – Ethnographer, Researcher of the Culture of the Peoples of Siberia and the Far East in the Collections of the KGB KKOM)]. In *"O Kamchatke: ee predelakh i sostoianii..." : materialy XXIX Krashennikovskikh chtenii* ["About Kamchatka: Its Limits and Condition...": Materials of XXIX Krashennikov Readings], edited by I.V. Viter, 133–138. Petropavlovsk-Kamchatskii: Kamchatskaia kraevedcheskaia nauchnaia biblioteka im. S.P. Krashenninnikova; Informatsionno-izdatel'skii tsentr.
- Krupnik, I. 2001. Beringia Yupik "Knowledge Repatriation" Project Completed: Some Team Members' Reflections. *Arctic Studies Center Newsletter* 9: 27–29.
- Krupnik, I., and E. Mikhailova. 2006. Peizazhi, litsa i istorii: eskimosskie fotografii Aleksandra Forshteina (1927–1929 gg.) [Landscapes, Faces and Stories: Eskimo Photographs by Alexander Forshtein (1927–1929)]. *Antropologicheskii forum* 4: 188–219.
- Liarskaia, E. 2016. "Tkan' Penelopy": "proekt Bogoraza" vo vtoroi polovine 1920-kh – 1930-kh gg. ["Penelope's Cloth": The Bogoras Project from the Late 1920s–1930s]. *Antropologicheskii forum* 29: 142–186.
- Nechaev, A. 2007. *Kamchatka. Goriachaia zemlia u studenogo moria* [Kamchatka: Hot Land at the Cold Sea]. Moscow: LOGATA; Petropavlovsk-Kamchatskii: Novaia kniga.
- Orlova, E.P. 1999. *Itel'meny. Istoriko-etnograficheskii ocherk* [The Itelmen: Historical and Ethnographic Essay], edited by Ch.M. Taksami. St. Petersburg: Nauka.
- Orlova, G. 2009. "Karty dlia slepykh": politika i politizatsiia zreniia v stalinskuiu epokhu ["Maps for the Blind": Policy and Politicizing the Vision in Stalin Era]. In *Vizual'naia antropologii: rezhimy vidimosti pri sotsializme* [Visual Anthropology: Regimes of Visibility under Socialism], edited by E.R. Yarskaia-Smirnova and P.V. Romanov, 57–105. Moscow: OOO "Variant"; TsSPGI.
- Reske, N.A., L.V. Shelepin, and V.I. Rubinskii, eds. 1931. *O Kamchatke: kak rabochim i kolkhoznikam pereseli'sia na Kamchatku* [About Kamchatka: How Workers and Collective Farmers Can Move to Kamchatka]. Moscow: Sovetskaia Aziia.
- Steinberg, M. 2022. *Proletarskoe voobrazhenie: lichnost', modernost', sakral'noe v Rossii, 1910–1925* [Proletarian Imagination: Self, Modernity, and the Sacred in Russia, 1910–1925]. Boston: Academic Studies Press; St. Petersburg: Bibliorossika.

- Stepanova, L.B. 2019. Ekspeditsionnyi fotoarkhiv I.S. Gurvicha: gumanitarnyi proekt sovetskoi vizual'noi antropologii [Expedition Photo Archive of Ilya S. Gurvich: Humanitarian Project of the Soviet Visual Anthropology]. *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya, Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya* 27: 96–105. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2019.27.96>
- Willey, P. 2001. Photographic Records of the Jesup Expedition: A Review of the AMNH Photo Collection. In *Gateways: Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1987–1902*, edited by I. Krupnik and W.W. Fitzhugh, 317–326. Washington, DC: Arctic Studies Center; National Museum of Natural History; Smithsonian Institution.

ВОЗВРАЩАЯСЬ К НАПЕЧАТАННОМУ

ФАКТОРЫ РИСКА САМОРАЗРУШАЮЩЕГО ПОВЕДЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

М.В. Тендрякова

Мария Владимировна Тендрякова | <http://orcid.org/0000-0001-6206-8439> | mashatendryak@gmail.com | к. и. н., старший научный сотрудник центра азиатских и тихоокеанских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

аборигены Австралии, эвенки, биографический метод, саморазрушающее поведение, факторы риска суицидов, культурно обусловленные синдромы

Аннотация

Проблема взаимодействия культур, разительно отличающихся друг от друга, — автохтонных, бесписьменных, традиционных, сформировавшихся и веками функционировавших без государственных структур, и культур-колонизаторов, письменных, ориентированных на развитие техники, длительное время развивавшихся в условиях государственности, — рассматривается на примере аборигенов Австралии и эвенков. Эти коренные народы существенно отличаются друг от друга — как и государственная политика, которая велась по отношению к ним. Однако общими в их современном состоянии оказываются такие негативные факты, как скачок смертности за счет преждевременного ухода из жизни людей, не достигших 40 лет, косвенное саморазрушающее поведение (алкоголизм, несчастные случаи, убийства по неосторожности, драки), а также суициды, особенно среди молодежи. В статье с отсылками к популяционной модели рассматриваются возможные причины возникновения такого рода депрессивного поведения на фоне относительного социального благополучия, а также анализируется, каким образом особенности традиционной культуры и ее трансформации, религиозные запреты и повседневные нормы могут влиять на количество суицидов.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00495]

Взаимодействие культур — одна из центральных тем социальной антропологии, которая всегда была зоной пересечения важнейших вопросов (как сугубо прикладных, так и мировоззренческих и теоретических), выступающих на первый план перед миссионерами, колониальными чиновниками, военными, путешественниками, этнографами и историками в различные исторические периоды. Как метрополиям строить отношения с колониями? Какими путями развиваются культуры и общества? По какой траектории идет история — эволюция,

Статья поступила 29.11.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 18.01.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Тендрякова М.В. Факторы риска саморазрушающего поведения в контексте культурных трансформаций // *Этнографическое обозрение*. 2024. № 2. С. 151–168. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020087> EDN: CKSUSN

Tendryakova, M.V. 2024. Faktory riska samorazrushaiushchego povedeniia v kontekste kul'turnykh transformatsii [Risk Factors of Self-Destructive Behaviors in the Context of Cultural Transformations]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 151–168. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020087> EDN: CKSUSN

диффузия, цивилизационные трансформации? Как во взаимодействии культур рождаются и распространяются инновации? (Тишков 2018; Клакхон 1998).

Исследовательский проект “На фронтире культур: от индивидуальных биографий к историческим судьбам этнических сообществ (эвенки Сибири и коренные австралийцы в условиях модернизации)” фокусировался на взаимодействии в начале XXI в. культур, разительно отличающихся друг от друга: культур автохтонных, бесписьменных, традиционных, сформировавшихся и многими веками функционировавших без государственных структур, с одной стороны, и культур-колонизаторов, письменных, ориентированных на развитие техники, длительное время развивавшихся в условиях государственности, — с другой (Артемова 2021a). При этом процессы трансформации традиционных культур участниками проекта рассматривались через призму индивидуальных биографий. В личных историях необходимо было увидеть общую картину жизни людей, принадлежащих к одной культуре, живущих в конкретном времени и месте, понять, какие события представляются им значимыми, какие — счастливыми, что в их воспоминаниях игнорируется, а о чем они предпочитают умалчивать. Выбор пал на эвенков и аборигенов Австралии.

Само по себе решение сравнить то, «как сегодня, в лоне... “цивилизованного (европоцентричного. — М.Т.) мейнстрима”, живут потомки носителей этих окутанных романтическим флером культур» (Артемова 2022: 126), требует изрядной исследовательской смелости. Эти народы изначально очень разные. Их традиционные занятия — охота-рыболовство-собирачество — лишь формально (на основании того, что являются присваивающим типом хозяйства) говорят о сходстве их хозяйственных укладов. Аборигены севера Австралии, чьи потомки сегодня проживают в поселениях Аурукун, Пормпурат (Кейп Йорк), Милингмби (Арнемленд), Напарнум, Мапун и Коэн (именно в этих поселениях удалось побывать и провести работу участникам проекта), в течение тысячелетий находились в изоляции от большого мира. Они создали уникальный корпус мифов, изобрели бумеранг и копьеметалку, но не знали лука и стрел, владели приемами культивирования некоторых растений, но не стали земледельцами, и ко времени первых контактов с колонизаторами их технологии были где-то на уровне европейского неолита. Предки эвенков являлись лесными охотниками-рыболовами, но при этом они освоили кузнечное дело и слыли среди соседних народов отличными кузнецами, кочевали на огромных просторах на оленях и лошадях, создавали повозки и мобильные жилища, участвовали в военных походах Чингисхана (Токарев 1958). Их культура, мифы, шаманские практики формировались во взаимодействии с другими народами Сибири и Дальнего Востока. Несмотря на несколько веков тесных контактов с такими могучими империями, как Китай времен династии Цин и Россия, эвенки сумели сохранить свою самобытность и кочевой уклад жизни до 1920-х годов.

В XX же веке и аборигены севера Австралии, и эвенки под давлением государств-колонизаторов, которые активно насаждали совершенно иную культуру, перешли к оседлости и изменили свой образ жизни. Политика Австралии по отношению к аборигенам и политика СССР/России по отношению к эвенкам изначально были различны и не раз претерпевали изменения. Однако сравнение и анализ этих государственных политик выходит за рамки данной работы.

В целом можно сказать, что и в России, и в Австралии, как и во всем мире, в последнее десятилетие XX и в начале XXI в. наметился существенный перелом

в отношении прав коренных народов. Аборигены обрели новые юридические полномочия: были созданы представительства, которые озвучивают их основные проблемы, выступают как юридические лица, отстаивающие их права, в том числе права на земли, где находились священные места их предков (Австралия). Коренные народы Севера создали свою ассоциацию, участвуют в обсуждении промышленных проектов (АКМНСС и ДВ РФ¹). Тем не менее ситуация далека от благополучной.

Что касается эвенков, то их права и интересы зачастую соблюдаются номинально или не реализуются в полной мере из-за противодействия властей, столкновения с интересами промышленных предприятий и других внешних подавляющих сил (*Долгих и др.* 2022; *Кляус, Кириллов* 2021). Местные предприниматели не выдерживают конкуренции с большими компаниями. Добыча урана и золота ведется технологиями, беспощадно нарушающими экосистему, уничтожающими реки и леса, угодий для охоты становится все меньше. Ликвидация традиционного оленеводства (как якобы неперспективной деятельности), ликвидация поселений, созданных в первой половине XX в., и переселение из них эвенков в чужие для них края ведут к разрушению традиционной культуры, оттоку населения из родных мест, печальным личным историям (см.: *Михалев* 2022; *Долгих и др.* 2022; *Кляус, Кириллов* 2021; *Долгих, Шекин* 2023).

В отношении же аборигенов “многократно признана публично огромная вина колонизаторов перед коренным населением, совершено немало испугительных деяний” (*Артемова* 2022: 130). Доля аборигенов среди населения Австралии постоянно растет за счет высокой рождаемости. В последние десятилетия на смену политике патернализма пришел мультикультурализм, промышленные компании отступили, за аборигенами были закреплены права на их традиционные земли. Они живут на государственные пособия, и объем государственной помощи неуклонно увеличивается с начала 2000-х годов. Но пропасть между “белой Австралией” и миром коренных австралийцев остается огромной. Во всех вышеназванных поселениях севера Австралии существуют одни и те же проблемы, проявляющиеся с разной степенью остроты. В большинстве своем аборигены не работают и не стремятся получить работу и образование, молодежь за редким исключением не покидает поселения ради поисков счастья в больших городах — они живут в своем мире за “стеклянной стеной” (*Артемова* 2019а, 2019б, 2022). Предоставляемые права не особенно востребованы самими аборигенами и не побуждают их к действию, а открывающиеся горизонты возможностей не увлекают.

Взаимодействие коренных народов с (пост)индустриальным Левиафаном не сводится исключительно к экономическим и юридическим аспектам. При всех различиях положения коренных австралийцев и эвенков, при относительном материальном благополучии первых и заботе о них различных государственных и общественных организаций (пособия, отличная медицина, сравнительно недорогое и более или менее благоустроенное жилье, предоставляемое государством) и отчаянно сложном положении вторых, общим в описании жизни и тех, и других в начале XXI в. будет дескриптор “депрессивный”. Основными точками пересечения линий жизни этих столь различных во всех отношениях коренных народов являются распад традиционных социально-экономических отношений и скачок смертности за счет преждевременных смертей — ухода из жизни людей, не достигших 40 лет, а также алкоголизм и разрыв между поколениями (*Артемова* 2022).

В разных краях земли, в различных экспедициях исследователям приходилось слышать фразу: “О плохом говорить не будем” (Артемова 2022: 132; Долгих и др. 2021). Этим “плохим” были суициды, особенно среди молодежи, несчастные случаи и убийства в драках, затеянных в состоянии алкогольного опьянения. Информанты не хотели беречь раны, раскрывать душу перед пришельцами-этнографами, но анализ полевых материалов вынуждает говорить на самые запретные и болезненные темы.

Саморазрушающее поведение в кросс-культурном контексте. Проблема алкоголизма среди коренных народов — одна из наиболее давних и в то же время не теряющих своей актуальности (Napoleon 1991). И в поселениях коренных австралийцев, и в эвенкийских поселениях исследователям часто приходилось сталкиваться с рассказами о несчастных случаях в быту или на охоте, драках, семейных драмах, странных, неоправданно рискованных поступках, многие из которых были так или иначе связаны с пьянством. Алкоголизм, импульсивность, вызывающая агрессивность и нетерпимость, которые чреваты конфликтами, разборками, когда в ход идет все, что подвернется под руку, включая ножи у аборигенов и огнестрельное оружие у эвенков (как правило, они имеют охотничьи ружья), — все это квалифицируется как *косвенное саморазрушающее поведение* (indirect self-destructive behavior [ISDB]²).

Описывая комплекс ISDB, психологи и социологи отмечают неоднозначность такого поведения. Конечно, оно опасно для самого носителя и свидетельствует о серьезном экзистенциальном неблагополучии. Но диапазон его социально-психологических функций широк. В некоторых случаях у одного человека оно может быть проявлением суицидальных наклонностей и даже предвестником суицида. В других же ситуациях и/или у другого человека саморазрушающее поведение становится замещением и своего рода защитой от прямых суицидальных действий (Farberow 1989: 44–52). Такого же рода поведение может выступать как уродливый и несостоятельный способ заявить о себе, как эрзац самореализации. Классик гуманистического психоанализа Эрих Фромм, акцентируя деструктивность подобных действий, назвал это “злокачественной агрессией” и дал лаконичное определение: агрессия у человека — это результат непржитой жизни (Фромм 2016). И Фромм, и современные исследователи подчеркивают, что такого рода поведение — ответ на заданную обществом жизненную ситуацию, повседневные обстоятельства, сопровождающиеся негативными переживаниями, которые ведут к обесцениванию собственной личности, чувству неполноценности (Сычева 2018; Hosseini et al. 2017).

Самоубийство стало рассматриваться как явление с глубокими социальными корнями со времени публикации фундаментального труда Эмиля Дюркгейма “Самоубийство” (*Le Suicide*, 1897) (Дюркгейм 2019). Предложенная им типология (эгоистическое, альтруистическое, аномическое, фаталистическое самоубийство) до сих пор не утратила свое значение (Huffine 1989: 57–58). Феномен роста числа суицидов среди молодых представителей коренного населения в традиционных обществах разных стран неоднократно становился предметом социологических и социально-антропологических исследований во второй половине XX в.: самоубийства среди коренного населения США (Resnik, Dizmang 1971; Dizmang 1968), волна суицидов среди молодежи в Микронезии после Второй мировой войны (Rubinstein 1983), самоубийства на Шри-Ланке, в Японии, на Тайване и Ближнем Востоке (Headley 1983). Эти исследования пытаются дать

демографический анализ трагических исходов на фоне относительно спокойного времени (не война, не голод, не катастрофа, декларируется и юридически оформляется равенство различных социальных и этнических групп) и проанализировать социокультурные аспекты самоубийств.

В 1980-е годы сложилось два основных подхода к изучению эпидемии самоубийств: популяционная модель и анализ когорт. Популяционная модель исходит из того, что есть значимая корреляция между уровнем суицидов среди молодежи и увеличением доли молодежи в общей численности населения (тогда как уровень смертности не растет с увеличением численности популяции). Анализ же когорт показывает, что риск суицидов увеличивается в каждом последующем поколении (*Holinger, Offer* 1989: 19–20). Пытаясь выйти за рамки чисто демографических выкладок, исследователи задаются вопросом, что именно приводит к росту числа суицидов. Ряд авторов это связывает с тем, что в относительно благоприятных экономических условиях увеличивается рождаемость и пришедшее в жизнь более многочисленное молодое поколение сталкивается с жесткой конкуренцией за хорошие рабочие места и места в учебных заведениях, и, как следствие, большее количество молодых людей не достигают успеха. Речь идет о возрастающей конкуренции не столько за жизненные ресурсы, сколько за внешние источники, подтверждающие состоятельность человека как личности, открывающие возможность для самоутверждения, — *external sources of self-esteem* (*Holinger, Offer* 1989: 30).

Популяционная модель, отработывавшаяся преимущественно на индустриальных обществах и многотысячных выборках, не совсем приложима к эвенкам или коренным австралийцам из удаленных от городских центров поселений. Но идея связи суицидального поведения с отсутствием возможности самоутверждения и формирования высокой самооценки заслуживает пристального внимания.

Традиционные практики и девиантное поведение. Как уже говорилось выше, и у эвенков, и у аборигенов, при всех принципиальных различиях государственных программ в отношении коренного населения, произошло разрушение традиционного уклада жизни. И это не только принудительная оседлость и невозможность свободно распоряжаться в силу введенных квот и всяческих ограничений природными ресурсами, которыми веками владели их предки, разрушение экологии и изменения природного ландшафта промышленными компаниями. Это утрата традиционных сфер деятельности, в которых можно было реализовать себя, быть востребованным и оцененным, причем именно в своей привычной системе ценностей: потеря навыков изготовления орудий, искусства охоты, конструирования жилищ, а также повозок и упряжи (в случае эвенков), забвение мифов и искусства их рассказывать. В традиционных обществах не было безликой “уравниловки”, но всегда были свои признанные авторитеты, прекрасные охотники, исполнители песен, резчики по дереву, наконец, колдуны или шаманы (*Артемова* 1987: 127–128; 2019а).

Существовал круг занятий, за которые можно было снискать уважение и признание, и круг “своих”, референтная группа тех, чья оценка и признание были значимы. Именно эти сферы социальной жизни и не выдерживают нажима Левиафана.

Разрушается референтная группа значимых других, которая играет важнейшую роль на всех этапах жизни личности. Коренной народ на фоне государ-

ства с привносимой им доминирующей культурой оказывается низкостатусной группой. Левиафан XXI в., даже декларируя равенство прав всех граждан, языков и культур, всегда предлагает альтернативный образ жизни как более правильный, прогрессивный, перспективный. Авторитет традиционного сообщества, традиционного уклада жизни тускнеет и сдает свои позиции. В 1970-х годах о такого рода процессах писала М. Мид, показывая, как меняются отношения между поколениями: при миграции, колонизации, резком изменении условий жизни старшее поколение перестает быть безусловным авторитетом для младшего, происходит переход от постфигуративного типа культуры к ко- и префигуративному, когда опыт предыдущего поколения не востребован или вовсе отвергается (Мид 1988). При этом, как неоднократно говорилось, это вовсе не означает, что ценности доминирующей культуры, например “белых австралийцев”, безоговорочно признаются, усваиваются, становятся жизненными ориентирами аборигенов (в отличие от технических достижений вроде мобильных телефонов или музыкальных центров, которые легко заимствуются, принципиально ничего не меняя в системе отношений) (Артемова 2019а).

Нарушаются семейные узы. Среди эвенков часто встречаются неполные семьи из-за того, что нередко один из супругов уезжает из поселения в поисках работы, заводит вдали от дома новые отношения или рано уходит из жизни. Аборигены перестали заключать браки, составляя вместо них пары *de facto*.

Все это создает предпосылки для нарушения связей между поколениями. Но истинной трагедией и созданием пропасти между поколениями обернулись интернаты, которые не только разлучали на долгое время родителей и детей, но, по сути, отлучали детей от образа жизни, который вели старшие поколения³. Отчасти ту же роль, что и интернаты для детей коренных народов Севера, в Австралии играли dormitories при миссиях. Поколение с синдромом саморазрушающего поведения, безвременно уходящее из жизни, — это дети, чьи родители практически не имели возможности “передать потомству установки и ценности, дающие, метафорически говоря, достаточно надежные навигационные средства и достаточно весомый якорь, чтобы удержать жизненный корабль на плаву и не дать ему безвольно носиться по волнам” (Артемова 2021б).

Разрушение традиционных институтов социализации и каналов передачи знаний от поколения к поколению чревато не только экзистенциальной депривацией молодого поколения и забвением пласта знаний бесписьменного общества (что и произошло, когда перестали проводиться возрастные инициации, бывшие средоточием духовной жизни аборигенов Австралии и посвящавшие каждое новое поколение в круг тайных знаний [Тендрякова 2022: 93–96]), но и *нарушением веками существовавшего гендерно-возрастного сценария жизни*.

В большинстве традиционных обществ так или иначе выделяются возрастные категории, маркируется переход из одной возрастной категории в другую (как, напр., система возрастных групп *гада* у народа оромо), путь жизни задан, как расписание поезда, размерен по шагам, у каждого возраста свои обязательства перед обществом, свои радости и преимущества. Это перспектива жизни, пусть общая для всех, усредненная, без посулов “кто был никем, тот станет всем” или “американской мечты”, но *перспектива*. Когда она исчезает вместе с обесцениванием традиционного образа жизни, а новые горизонты не открываются (или, как у аборигенов, когда горизонты “белых” совсем не вдохновляют коренных австралийцев), возникает “мир без завтрашнего дня”. Не каждый человек

может преодолеть эту ситуацию самостоятельно и проложить свою индивидуальную дорогу в будущее. В большинстве случаев нужны “помочи культуры” — будь то система возрастных групп, обряды жизненного цикла или социальные/карьерные лифты.

Исследуя эпидемию суицидов среди подростков в Микронезии, антрополог Д. Рубинштейн связывает ее со стремительным переходом от натурального хозяйства, в основе которого были ловля рыбы и огородничество, к денежной экономике и работе по найму. Это привело к вымиранию традиционных мужских объединений, мужских домов и обрядов инициации, которые были важнейшими институтами социализации, формировали идентичность, способствовали переходу во взрослость молодых жителей мужского пола и во многом определяли их статус и место в обществе на всю последующую жизнь (Rubinstein 1983). Фактором риска суицидального поведения, согласно данным социологов, выступают любые резкие изменения в жизни общества (Huffine 1989).

Если следовать классификации Дюркгейма, описанные факторы риска становятся предпосылками аномических самоубийств. Но в последние десятилетия в связи с развитием индигенной психологии и признанием существования культурно обусловленных синдромов⁴ (Тендрякова 2020а) все больше внимания уделяется этнокультурным факторам, влияющим на распространенность суицидов в обществе.

Есть культуры и религии, строжайше запрещающие самоубийство, и, напротив, культуры, самоубийство допускающие и даже в недавнем историческом прошлом предписывавшие его (Huffine 1989; Kupfer 1989). Примерами еще не столь давно признаваемых законом и общественно одобряемых суицидов могут быть индуистские обычаи *сати*, самосожжение вдовы на погребальном костре мужа, и *джохар*, предписывавший женщинам, чьи мужья погибли в бою, свести счеты с жизнью, дабы избежать бесчестия. Эти самоубийства вызывали почтение, и такой уход из жизни был одной из женских добродетелей. Также можно привести в пример японское *сэппуку/харакири* как особо привилегированную казнь или как способ разрешения конфликта, когда происходит возвращение поставленного под сомнение доброго имени. В культуре народа коми самоубийство выступает как достойный способ отомстить обидчику: оскорбленный сводит счеты с жизнью на территории, принадлежащей “обидчику” (напр., в его сарае) (Дмитриева, Положий 2003). Такой поступок никак не бросает тень на самоубийцу — напротив, наносит непоправимый социальный ущерб тому, из-за кого все произошло. Аналогичный обычай — *типшар*, самоубийство как месть своему врагу, — встречается и среди других финно-угорских народов (удмуртов, марийцев, мордвы), а также распространен у чувашей.

В культурах, допускающих суицид, он легитимизируется давними традициями и теснейшим образом связан с наиболее значимыми ценностями жизни и образами мироустройства: джохар и сати овеяны ведическими представлениями об очищающей силе огня, сэппуку/харакири — воплощение самурайского кодекса чести, типшар являет собою форму подвижничества и/или мужественный поступок, причем знаковый, семиотически насыщенный и сокрушающий именно обидчика.

В других культурах религиозные предписания строжайше запрещают самоубийства. Христианство отказывает самоубийце в отпевании и погребении на освященной земле. Ислам считает суицид страшным грехом и грозит самоубий-

це адом. Но, как показывает жизнь, и в христианском, и в исламском мирах самоубийства не редкость. Доказательствами могут служить массовые гари у старообрядцев в XVII–XVIII вв., эпидемии суицидов в XX в. среди последователей различного рода сект и даже среди подростков, а также знаменитые публичные самосожжения женщин в Центральной Азии (в Таджикистане, Узбекистане, Казахстане), которые в конце XX–XXI вв. обрели массовый характер. Последние иногда связывают с древними доисламскими иранскими влияниями и зороастризмом, в котором огонь почитался как очищающая стихия⁵.

Аборигены давно христианизированы, посещают церковь. Случаи суицида среди них в доколониальные времена не известны, по крайней мере в этнографических источниках XVIII–XIX вв. об этом нет упоминаний. Так что о влиянии дохристианских пластов культуры говорить не приходится. Среди эвенков шаманизм уже более века уживается с православием. И те, и другие прекрасно знают о том, что религия строгой запрещает сведение счетов с жизнью. Но религиозные заветы, которые выстраивают повседневную жизнь, перестают работать, когда человек сталкивается с ситуацией невозможности⁶, — у каждого она своя и переживается каждым уникально, особо.

Можно предположить, что в критической ситуации актуализируются самые различные пласты культуры и маргинальные, отвергаемые в нормальных условиях модели поведения.

Не вторгаясь в область психологии личности, механизмов переживания личностного кризиса и механизмов психологических защит, заметим, что в арсенале любой культуры есть не только набор “правильных” моделей и стереотипов поведения, но и запас вариантов “антиповедения”, т.е. того, что разрушает постылый ход вещей и предлагает чаще всего мнимый, но выход из кризиса. Такие действия, как суицид, а также всяческие варианты *indirect self-destructive behavior*, относятся к этой категории. Они актуализируются в ситуации экзистенциального кризиса как маргинальные, девиантные, но хорошо знакомые обществу стереотипы бунта против всех. В отношении коренных австралийцев можно лишь предположить, что если суициды не входили в их традиционный репертуар девиантного поведения в доколониальный период, то позже стали печальной инновацией.

Конечно, выход за пределы нормативного поведения — это не обязательно суицид и саморазрушение⁷. Но иные пути преодоления кризиса — переживание и выстраивание новых смыслов жизни — требуют усилий и предполагают личностный поиск новых жизненных стратегий, как на это указывают классик экзистенциальной психологии Виктор Франкл (Франкл 2021) и автор концепции понимающей психотерапии Ф.Е. Василюк (Василюк 2023). В группе риска оказываются те, кто не справляется с кризисной ситуацией в одиночку. Тогда ждать помощи можно от священнослужителя, психотерапевта, в крайних случаях — от психиатра, но к ним надо обратиться, отрефлексировав свое неблагополучие. Во многих же традиционных культурах любые жалобы на самочувствие, обращение за помощью расцениваются как признаки слабости, и это создает дополнительный фактор риска саморазрушающего и/или суицидального поведения (Дмитриева, Положий 2003).

В каждой культуре, в каждом сообществе были свои “ритуалы бедствия” — это память о кризисах, бедах (касающихся всей группы и отдельного человека) и мерах, которые принимались, чтобы их нейтрализовать. Данные обеты и иные действия, выходящие за пределы обыденных норм, — такие, как обращение

к высшим силам, окказиональные обряды и обряды перехода, — могут работать как своего рода психотехники переживания и преодоления кризиса. “Ритуалы бедствия” ставят отдельного человека и общество в целом над переживаемой ситуацией кризиса, позволяют взглянуть на него в ином ракурсе, включить отдельное событие в канву социальной памяти, помогают обрести место в “бессмертном обществе” (Адоньева 2020; Веселова 2020).

В качестве “механизмов переживания” травмы или кризиса в далеком прошлом у аборигенов и эвенков (как и во многих других традиционных обществах) могли выступать обряды перехода, очищающие обряды, обереги, ритуальные формы эмоционального проживания случившейся драмы (стоит вспомнить институт плакальщиц или описанные М. Моссом “крики за умершего”, которые начинаются как по команде, когда все прекращают свои занятия и заливаются слезами об усопшем, издают вопли, даже ранят себя [Мосс 1996: 77–79]).

Но культурный арсенал практик коренных народов, в частности эвенков и аборигенов, существенно разрушен. Да и новые проблемы требуют иных способов социальной рефлексии.

В (пост)индустриальном обществе в роли подобного рода «культурных практик» выступает многое: от литературы, искусства и публицистики до таких жанров “быстрого реагирования”, как постфольклор и ньюслор (*newslore*) в виде быличек, анекдотов, черного юмора, функциями которых среди прочего являются компенсация травмирующих переживаний и адаптация общества к меняющемуся контексту жизни (Байдуж и др. 2015). Коренные же народы, утратив свои “ритуалы бедствия”, не успели освоить или вооружиться подобными новыми культурными средствами и приемами защиты.

Здесь на первый план выступает такой параметр культуры, как *рефлексивность*: насколько в культуре разработаны возможные “инструменты” анализа и/или эмоционального переживания происходящего на уровне общества в целом, и насколько культура стимулирует или, наоборот, стигматизирует как позорную слабость внимание человека к своему собственному состоянию, физическому и душевному.

В связи с этим можно выделить еще один социокультурный фактор, так или иначе связанный с поведением человека в ситуации кризиса, а именно: *насколько культура/общество склонны работать с негативом*. Вышеупомянутая позиция информантов, как эвенков, так и аборигенов, — о плохом говорить не будем) — связана не только с закрытостью от чужаков. Две эти столь различные традиционные культуры в данной точке сходятся — они налагают запрет на разговор о плохом: слова материальны, не бреди лихого, негативный прогноз может реализоваться. В итоге под запретом оказывается рефлексия всего неприятного, травмирующего, тревожного — как случившегося, так и печальных перспектив; в итоге негативный сценарий событий в расчет не берется. На плохое закрывают глаза, негатив не прорабатывается ни на личном, ни на общесоциальном уровнях. Такого рода аберрация воспринимаемой реальности в русле клинических исследований получила название “антиципационная несостоятельность” — табу на “разновариантное прогнозирование жизни” и предвосхищение лишь позитивных событий. Все это с точки зрения врача-психиатра Т.Б. Дмитриевой, в свою очередь, может принять характер психотравмирующего и даже суицидогенного фактора (Дмитриева, Положий 2003).

“Антиципационная несостоятельность” — это то, что особенно актуально в зоне контактов коренных культур и “цивилизованных” обществ. Когда стереотипный способ действия не приносит ожидаемый результат и нет привычки предвидеть, что что-то может пойти не так, любая неожиданность может стать источником фрустрации. Например, традиционная система отношений аборигенов — *demand sharing* — предполагает, что сородичи всегда поделятся друг с другом и откликнутся на любую просьбу. Так было испокон веков: делились охотничьей добычей и другими скромными материальными благами, но в новых условиях это не всегда срабатывает: “...в какое неукротимое бешенство впадает абориген, услышавший отказы (несколько подряд) в ответ на просьбу... И отказывающие, и встречающие отказы получают глубокую психологическую травму, и для тех, и для других рушится привычный мир” (Артемова 2019б: 205).

* * *

Подводя общую черту под сказанным, можно сделать предварительное заключение, что особенности традиционной культуры коренного народа выступают не столько предпосылками, сколько факторами риска саморазрушающего поведения.

При этом ни культурные, ни религиозные установки не могут стать преградой на пути самоубийства. Но снятие запретов и романтизация суицидов могут существенно увеличить шанс обращения к такому способу разрешения трудной ситуации.

Дополнительными социокультурными факторами риска представляются наличие в культуре табу на болезненные темы, связанные с жизнью и смертью, нежелание говорить или брать в расчет негативные эмоции и травмирующие события (“антиципационная несостоятельность”), равно как и культ силы, который по-своему накладывает негласный запрет на рефлексию по поводу болезней и душевных невзгод.

Миграции, колонизация, резкие перемены образа жизни во всем мире признаны факторами риска депрессивного состояния и роста суицидального поведения (Kupfer 1989).

Само столкновение автохтонных, бесписьменных культур с (пост)индустриальными, даже если государственная политика стремится быть бережной по отношению к коренному народу, так или иначе чревато созданием аномической ситуации.

Сказанное выходит далеко за пределы проблем, с которыми приходится иметь дело коренным народам. Во всем мире интенсивнейшим образом идут процессы, меняющие привычную систему отношений и сталкивающие различные системы ценностей. Нам постоянно говорят, что мы живем в эпоху перемен и в меняющемся мире и нам надо расстаться с иллюзией стабильности, привыкнуть к непредсказуемости, принять вызовы неопределенности (см. подробнее: Асмолов 2018). О нарастающей неопределенности, энтропии и связанных с ними экзистенциальных проблемах писали философ Ж.Ф. Лиотар, автор теории самоорганизующихся систем И.Р. Пригожин, эту же тему продолжил бизнес-аналитик, публицист и экономист Н. Талеб. Вопрос о том, как жить в меняющемся мире, требует пристального внимания к самым разным культурам, традицион-

ным и (пост)индустриальным, переосмысления привычных институтов социализации, поиска путей и психотехнологий противостояния аномии, которая так или иначе сопутствует процессам, происходящим в многообразном глобализирующемся мире.

Примечания

¹ Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации.

² ISDB включает широкий спектр вариантов поведения: от непосредственно самих актов самоубийства до членовредительства, опасных поступков и бездействия, которое может нанести вред здоровью (отказ пить, есть, принимать лекарства, пренебрежение своим физическим или психическим состоянием, несоблюдение медицинских требований) – все, что так или иначе приводит к преждевременной смерти (*Hosseini et al.* 2017).

³ Комплекс проблем, связанных с интернатами для детей народов Севера, неоднократно описывался в литературе (см., напр.: *Лярская* 2003).

⁴ Культурно обусловленные синдромы – расстройства психики и формы девиантного поведения, специфичные для определенной культурной группы. Этот диагноз включен в 4-е издание “Диагностического и статистического руководства по ментальным расстройствам” (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 1994).

⁵ См.: *Курбанова М.* Самосожжение: символ очищения или протеста? Почему таджикские женщины предпочитают самоубийство через самосожжение? // *ASIA-Plus Media group/Tajikistan*. 20.03.2018. <https://asiaplustj.info/ru/news/tajikistan/society/20180320/samosozhzhenie-cimvol-ochitszeniya-ili-protesta>

⁶ “Ситуациями невозможности” автор концепции понимающей психотерапии Ф.Е. Василюк назвал обстоятельства, когда человек сталкивается с невозможностью жить так, как жил раньше, и вынужден предпринимать какие-то действия, чтобы что-то изменить (*Василюк* 1984: 25–31).

⁷ Необходимо оговориться, что сфера девиантного поведения отнюдь не ограничивается саморазрушающими поступками. В исследованиях культуры к таким действиям относятся смеховое поведение, шутовство, “узаконенное безумство”, выходки трикстеров, креативные деяния культурных героев и богов, юродивых, пророков и других персонажей, которым “закон не писан”, а также нестандартные поступки отдельных личностей (*Лихачев и др.* 1984; *Успенский* 1994; *Лотман* 1992; *Иванов* 2005; *Асмолов* 1996). Важность такого рода поведения и его инновационный потенциал для развития культуры неоднократно исследовался и подчеркивался в ряде работ (см.: *Лотман* 1992; *Бахтин* 1965; *Лихачев и др.* 1984; *Асмолов* 1996, 2018). О дозволенных и недозволенных отклонениях от нормы см. подробнее: *Тендрякова* 2020б: 290–329.

Научная литература

Адоньева С.Б. Ритуалы бедствия и заветные праздники // Ритуалы бедствия: антропологические очерки / Под. ред. С.Б. Адоньевой. СПб.: Пропповский центр, 2020. С. 7–45.

Артемova О.Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М.: Наука, 1987.

Артемova О.Ю. Унесенные Сновидениями: лики минувшего, или опыт исторической этнологии в лицах // Личность в калейдоскопе культур / Под ред. Н.Л. Жуковской. СПб.: Нестор-История, 2019а. С. 111–164.

Артемova О.Ю. Этнос охотника и плоды просвещения: личность и социум на рубеже культур // Личность в калейдоскопе культур / Под ред. Н.Л. Жуковской. СПб.: Нестор-История, 2019б. С. 165–221.

Артемova О.Ю. Проект Учебно-научного центра социальной антропологии

- (РГГУ и ИЭА РАН) “На фронтире культур: от индивидуальных биографий к историческим судьбам этнических сообществ (эвенки Сибири и коренные австралийцы в условиях модернизации)” // Новые российские гуманитарные исследования. 2021а. Т. 16. <http://www.nrgumis.ru/articles/2170>
- Артемова О.Ю. Судьбы людей и биографии народов // Новые российские гуманитарные исследования. 2021б. Т. 16. <http://nrgumis.ru/articles/2171>
- Артемова О.Ю. Рыцари тайги, первые австралийцы и обыкновенный капитализм // Традиционная культура. 2022. Т. 23 (4). С. 125–149. <https://doi.org/10.26158/ТК.2022.23.4.011>
- Асмолов А.Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров. М.: Институт практической психологии, 1996.
- Асмолов А.Г. Психология современности: вызовы неопределенности, сложности и многообразия // Mobilis in mobile: личность в эпоху перемен / Под общ. ред. А. Асмолова. М.: Издательский Дом ЯСК, 2018. С. 13–28.
- Байдуж М.И. и др. (сост.) Newslore и medialore в современном мире: фольклоризация действительности: тезисы докладов Международной научной конференции. Москва, РАНХиГС, 3–4 апреля 2015. М.: Дело, 2015.
- Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М.: Художественная литература, 1965.
- Василюк Ф.Е. Психология переживания: анализ преодоления критических ситуаций. М.: Изд-во Московского ун-та, 1984.
- Василюк Ф.Е. Понимающая психотерапия как психотехническая система. СПб.: Питер. 2023.
- Веселова И.С. Из чего состоят ритуалы бедствия? // Ритуалы бедствия: антропологические очерки / Под. ред. С.Б. Адоньевой. СПб.: Пропповский центр, 2020. С. 46–71.
- Дмитриева Т.Б., Положий Б.С. Этнокультурная психиатрия. М.: Медицина, 2003.
- Долгих Д.А., Корытин Г.С., Шекин М.А. В Верхнебуреинском районе Хабаровского края и Северо-Байкальском районе Республики Бурятия // Новые российские гуманитарные исследования. 2021. Т. 16. <http://www.nrgumis.ru/articles/2173>
- Долгих Д.А., Шекин М.А. Что дала модернизация эвенкам? Глобальные проекты века и судьбы людей // Этнографическое обозрение. 2023. № 5. С. 111–124. <https://doi.org/10.31857/S0869541523050081>
- Дюркгейм Э. Самоубийство. М.: АСТ, 2019.
- Иванов С.А. Блаженные похабы: культурная история юродства. М.: Языки славянской культуры, 2005.
- Клакхон К.К.М. Зеркало для человека: введение в антропологию. СПб.: Евразия, 1998.
- Кляус В.Л., Кирилов Н.В. В Забайкальском крае и в Республике Бурятия. “Конные тунгусы”, “орочены”, “эвенки”: прежде и теперь // Новые российские гуманитарные исследования. 2021. Т. 16. <http://www.nrgumis.ru/articles/2172>
- Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984.
- Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992.
- Лярская Е.В. Северные интернаты и трансформация традиционной культуры (на примере ненцев Ямала). Дис. ... канд. ист. наук. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, 2003.
- Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями

- ями // Культура и мир детства. Избранные произведения / Сост. И.С. Кон. М.: Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, 1988. С. 322–362.
- Михалев М.С. (Ан)тропология фронта: дороги и тропы в судьбах приамурских эвенков // Вестник антропологии. 2022. № 3. С. 221–232. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-3/221-232>
- Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996.
- Сычева Н.Б. Типы и виды саморазрушающего поведения обучающихся // Педагогическое образование в России. 2018. № 3. С. 66–72.
- Тендрякова М.В. Болезнь как социокультурный синдром: между природой и культурой (к постановке проблемы) // Вопросы психологии. 2020а. Т. 66 (3). С. 92–101.
- Тендрякова М.В. Многообразие типичного. Очерки по культурно-исторической психологии народов. М.: Издательский Дом ЯСК, 2020б.
- Тендрякова М.В. Антропология детства. Прошлое о современности. СПб.: Образовательные проекты, 2022.
- Тишков В.А. (ред.) Антропология и этнология: учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: КДУ; Университетская книга, 2018.
- Токарев С.А. Этнография народов СССР. М.: Изд-во Московского ун-та, 1958.
- Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1, Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Гнозис, 1994.
- Франкл В. Сказать жизни “Да!”: психолог в концлагере. М.: Альпина нон-фикшн, 2021.
- Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2016.
- Farberow N.L. Preparatory and Prior Suicidal Behavior Factors // Alcohol, Drug Abuse, and Mental Health Administration: Report of the Secretary’s Task Force on Youth Suicide. Vol. 2: Risk Factors for Youth Suicide / Eds. L. Davidson, M. Linnoila. DHHS PUB. No. (ADM)89-1622. Washington, D.C.: Supt. of Docs., U.S. Govt. Print. Off., 1989. P. 34–55. <https://www.ojp.gov/pdffiles1/Digitization/120458NCJRS.pdf>
- Hosseini C., Walsh J., Brown L.M. Indirect Self-Destructive Behaviour across the Lifespan // Handbook of Suicidal Behaviour / Ed. U. Kumar. Singapore: Springer, 2017. P. 239–254. https://doi.org/10.1007/978-981-10-4816-6_13
- Holinger P.C., Offer D. Sociodemographic, Epidemiologic, and Individual Attributes // Alcohol, Drug Abuse, and Mental Health Administration: Report of the Secretary’s Task Force on Youth Suicide. Vol. 2: Risk Factors for Youth Suicide / Eds. L. Davidson, M. Linnoila. DHHS PUB. No. (ADM)89-1622. Washington, D.C.: Supt. of Docs., U.S. Govt. Print. Off., 1989. P. 19–33. <https://www.ojp.gov/pdffiles1/Digitization/120458NCJRS.pdf>
- Huffine C. Social and Cultural Risk Factors for Youth Suicide // Alcohol, Drug Abuse, and Mental Health Administration: Report of the Secretary’s Task Force on Youth Suicide. Vol. 2: Risk Factors for Youth Suicide / Eds. L. Davidson, M. Linnoila. DHHS PUB. No. (ADM)89-1622. Washington, D.C.: Supt. of Docs., U.S. Govt. Print. Off., 1989. P. 56–70. <https://www.ojp.gov/pdffiles1/Digitization/120458NCJRS.pdf>
- Kupfer D.J. Summary of the National Conference on Risk Factors for Youth Suicide // Alcohol, Drug Abuse, and Mental Health Administration: Report of the

Secretary's Task Force on Youth Suicide. Vol. 2: Risk Factors for Youth Suicide / Eds. L. Davidson, M. Linnoila. DHHS PUB. No. (ADM)89-1622. Washington, D.C.: Supt. of Docs., U.S. Govt. Print. Off., 1989. P. 9–16. <https://www.ojp.gov/pdffiles1/Digitization/120458NCJRS.pdf>

Napoleon H. Yuuyaraq: The Way of the Human Being Paperback / Ed. E. Madsen. Fairbanks: University of Alaska; College of Rural Alaska; Center for Cross-Cultural Studies, 1991.

Resnik H.L.P., Dizmang L.H. Observations on Suicidal Behavior among American Indians // *The American Journal of Psychiatry*. 1971. Vol. 127 (7). P. 882–887. <https://doi.org/10.1176/ajp.127.7.882>

Rubinstein D.H. Epidemic Suicide among Micronesian Adolescents // *Social Science & Medicine*. 1983. Vol. 17 (10). P. 657–665. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(83\)90372-6](https://doi.org/10.1016/0277-9536(83)90372-6)

Headley L.A. (ed.) *Suicide in Asia and the Near East*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Research Article

Tendryakova, M.V. Risk Factors of Self-Destructive Behaviors in the Context of Cultural Transformations [Fakторы riska samorazrushaiushchego povedeniia v kontekste kul'turnykh transformatsii]. *Этнографическое обозрение*, 2024, no. 2, pp. 151–168. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020087> EDN: CKSUSN ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Maria Tendryakova | <http://orcid.org/0000-0001-6206-8439> | mashatendryak@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Australian aboriginal people, Evenki, biographical method, self-destructive behavior, risk factors, suicide, culture-bound syndromes

Abstract

Taking the cases of Australian aboriginal people and Siberian Evenkis, the article discusses the issue of interaction of dissimilar cultures – on the one hand, autochthonous, traditional, having no developed literacy systems, and functioning without state structures or colonizing cultures; on the other, literate, technologically oriented, and developing in the context of statehood. The two people under consideration differ as much as state politics and policies that were applied to them. What they have in common, however, are negative factors such as the increase in mortality rates due to deaths of people under 40, self-destructive behavior (alcoholism, accidents, fights, or involuntary manslaughter), and suicides that are especially prominent among the youth. The article examines the use of population models to consider the possible causes of the depressive behavior against the backdrop of a relatively decent level of social stability, and explores the ways in which traditional culture, its transformations, religious bans, and everyday norms may influence the suicide rates.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant number 21-18-00495]

References

Adonyeva, S.B. 2020 Ritualy bedstviia i zavetnye prazdniki [Rites of Trouble and Covenant Holidays]. In *Ritualy bedstviia: antropologicheskie ocherki* [Disaster

- Rituals: Anthropological Essays], edited by S.B. Adonyeva, 7–45. St. Petersburg: Proppovskii tsentr.
- Artemova, O.Y. 1987. *Lichnost' i sotsial'nye normy v rannepervobytnoi obshchine* [Personality and Social Norms in an the Early Prehistory Community]. Moscow: Nauka.
- Artemova, O.Y. 2019. Unesennye Snovideniiami: liki minuvshogo, ili opyt istoricheskoi etnologii v litsakh [Gone in Dreams: Faces of the Past, or the Experience of Historical Ethnology in the Person's Stories]. In *Lichnost' v kaleidoskope kul'tur* [Personality in a Kaleidoscope of Cultures], edited by N.L. Zhukovskaia, 111–164. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Artemova, O.Y. 2019. Etos okhotnika i plody prosveshcheniia: lichnost' i sotsium na rubezhe kul'tur [The Ethos of Hunter and the Fruits of Enlightenment: Personality and Society at the Border of Cultures]. In *Lichnost' v kaleidoskope kul'tur* [Personality in a Kaleidoscope of Cultures], edited by N.L. Zhukovskaia, 165–221. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Artemova, O.Y. 2021. Proekt Uchebno-nauchnogo tsentra sotsial'noi antropologii (RGGU i IEA RAN) “Na frontire kul'tur: ot individual'nykh biografii k istoricheskim sud'bam etnicheskikh soobshchestv (evenki Sibiri i korennnye avstraliitsy v usloviakh modernizatsii)” [Project of the Educational and Scientific Center of Social Anthropology (RGGU and IEA RAS) “On the Frontier of Cultures: From Individual Biographies to the Historical Destinies of Ethnic Communities (Evenks of Siberia and Indigenous Australians in the Conditions of Modernization)"]. *Novye rossiiskie gumanitarnye issledovaniia* 16. <http://www.nrgumis.ru/articles/2170>
- Artemova, O.Y. 2021. Sud'by liudei i biografii narodov [Personal Fates and Biographies of Peoples]. *Novye rossiiskie gumanitarnye issledovaniia* 16. <http://nrgumis.ru/articles/2171>
- Artemova, O.Y. 2022. Rytsari taigi, pervye avstraliitsy i obyknovennyi kapitalizm [The Knights of the Taiga, the First Australians and the Ordinary Capitalism]. *Traditsionnaia kul'tura* 23 (4): 125–149. <https://doi.org/10.26158/TK.2022.23.4.011>
- Asmolov, A.G. 1996. *Kul'turno-istoricheskaiia psikhologiiia i konstruirovaniie mirov* [Cultural-Historical Psychology and the Construction of Worlds]. Moscow: Institut prakticheskoi psikhologii.
- Asmolov, A.G. 2018. Psikhologiiia sovremennosti: vyzovy neopredelennosti, slozhnosti i mnogoobraziia [Psychology of Our Time: Challenges of Uncertainty, Complexity and Diversity]. In *Mobilis in mobile: lichnost' v epokhu peremen* [Mobilis in Mobile: Personality in the Epoch of Changes], edited by A. Asmolov, 13–28. Moscow: Izdatel'skii Dom YaSK.
- Baiduzh, M.I., et. al., eds. 2015. *Newslore i medialore v sovremennom mire: fol'klorizatsiia deistvitel'nosti: tezisy dokladov Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moscow, 3–4 aprelia 2015* [Newslore and Medialore in the Modern World: Folklorization of Reality, Abstracts from the International Scholarly Conference: Moscow, 3–4 April 2015]. Moscow: Delo.
- Bakhtin, M.M. 1965. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura srednevekov'ia i renessansa* [The Work of Francois Rabelais and the Folk Culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura.
- Dmitrieva, T.B., and B.S. Polozhii. 2003. *Etnokul'turnaia psikhiiatriia* [Ethnocultural Psychiatry]. Moscow: Meditsina.

- Dolgikh, D.A., G.S. Korytin, and M.A. Shchekin. 2021. V Verkhnebureinskom raione Khabarovskogo kraia i Severo-Baikal'skom raione Respubliki Buriatii [In the Verkhnebureinsky District of the Khabarovsk Territory and the North-Baikal Region of the Republic of Buryatia]. *Novye rossiiskie gumanitarnye issledovaniia* 16. <http://www.nrgumis.ru/articles/2173>
- Dolgikh, D.A., and M.A. Shchekin. 2023. Chto dala modernizatsiia evenkam? Global'al'nye proekty veka i sud'by liudei [What Did Evenks Get from Modernization? Global Projects of the Century and People's Destinies]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 111–124. <https://doi.org/10.31857/S0869541523050081>
- Durkheim, E. 2019. *Samoubiistvo* [Suicide]. Moscow: AST.
- Ivanov, S.A. 2005. *Blazhennye pokhaby: kul'turnaia istoriia iurodstva* [Blessed Obscenities: A Cultural History of Foolishness]. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury.
- Farberow, N.L. 1989. Preparatory and Prior Suicidal Behavior Factors. In *Alcohol, Drug Abuse, and Mental Health Administration: Report of the Secretary's Task Force on Youth Suicide*. Vol. 2, *Risk Factors for Youth Suicide*, edited by L. Davidson and M. Linnoila, 34–55. DHHS PUB. No. (ADM)89-1622. Washington, D.C.: Supt. of Docs., U.S. Govt. Print. Off. <https://www.ojp.gov/pdffiles1/Digitization/120458NCJRS.pdf>
- Frankl, V. 2021. *Skazat' zhizni "Da!": psikholog v kontslagere* [Say "Yes" to Life!: Psychologist in a Concentration Camp]. Moscow: Al'pina non-fikshn.
- Fromm, E. 2016. *Begstvo ot svobody* [The Escape from Freedom]. Moscow: AST.
- Hosseini, C., J. Walsh, and L.M. Brown. 2017. Indirect Self-Destructive Behaviour across the Lifespan. In *Handbook of Suicidal Behaviour*, edited by U. Kumar. Singapore: Springer. https://doi.org/10.1007/978-981-10-4816-6_13
- Holinger, P.C., and D. Offer. 1989. Sociodemographic, Epidemiologic, and Individual Attributes. In *Report of the Secretary's Task Force on Youth Suicide*. Vol. 2, *Risk Factors for Youth Suicide*, edited by L. Davidson and M. Linnoila, 19–33. DHHS PUB. No. (ADM)89-1622. Washington, D.C.: Supt. of Docs., U.S. Govt. Print. Off. <https://www.ojp.gov/pdffiles1/Digitization/120458NCJRS.pdf>
- Huffine, C. 1989. Social and Cultural Risk Factors for Youth Suicide. In *Report of the Secretary's Task Force on Youth Suicide*. Vol. 2, *Risk Factors for Youth Suicide*, edited by L. Davidson and M. Linnoila, 56–70. DHHS PUB. No. (ADM)89-1622. Washington, D.C.: Supt. of Docs., U.S. Govt. Print. Off. <https://www.ojp.gov/pdffiles1/Digitization/120458NCJRS.pdf>
- Kluckhohn, C. 1998. *Zerkalo dlia cheloveka. Vvedenie v antropologiiu* [Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life]. St. Petersburg: Evraziia.
- Klyaus, V.L., and N.V. Kirilov. 2021. V Zabaikal'skom krae i v Respublike Buriatii. "Konnye tungusy", "orocheny", "evenki": prezhe i teper' [In the Trans-Baikal Territory and the Republic of Buryatia, "Horse Tungus", "Orochens", "Evenks": Before and Now Days]. *Novye rossiiskie gumanitarnye issledovaniia* 16. <http://www.nrgumis.ru/articles/2172>
- Kupfer, D.J. 1989. Summary of the National Conference on Risk Factors for Youth Suicide. In *Report of the Secretary's Task Force on Youth Suicide*. Vol. 2, *Risk Factors for Youth Suicide*, edited by L. Davidson and M. Linnoila, 9–16. DHHS PUB. No. (ADM)89-1622. Washington, D.C.: Supt. of Docs., U.S. Govt. Print. Off. <https://www.ojp.gov/pdffiles1/Digitization/120458NCJRS.pdf>
- Likhachev, D.S., A.M. Panchenko, and N.V. Ponyrko. 1984. *Smekh v Drevnei Rusi* [The Laughter in Old Russia]. Leningrad: Nauka.

- Lotman, Y.M. 1992. *Kul'tura i vzyryv* [Culture and Bursting]. Moscow: Gnozis.
- Liarskaia, E.V. 2003. Severnye internaty i transformatsiia traditsionnoi kul'tury (na primere nentsev Yamala) [Northern Boarding Schools and the Transformation of Traditional Culture (On the Example of the Nenets of Yamal)]. PhD diss., Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera).
- Mead, M. 1988. Kul'tura i preemstvennost'. Issledovanie konflikta mezhdu pokoleniiami [Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap]. In *Kul'tura i mir detstva. Izbrannye proizvedeniia* [Culture and the World of Childhood: Selected Works], edited by I.S. Kon, 322–362. Moscow: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka".
- Mauss, M. 1996. *Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noi antropologii* [Societies, Exchange, Personality: Works in Social Anthropology]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Mikhalev, M.S. 2022. (An)tropologiya frontira: dorogi i tropy v sud'bakh priamurskikh evenkov [Frontier Anthropology: On the Trails and Roads in the Lives of Amur Evenks]. *Vestnik antropologii* 3: 221–232. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-3/221-232>
- Napoleon, H. 1991. *Yuuyaraq: The Way of the Human Being Paperback*, edited by E. Madsen. Fairbanks: University of Alaska; College of Rural Alaska; Center for Cross-Cultural Studies.
- Resnik, H.L.P., and L.H. Dizmang. 1971. Observations on Suicidal Behavior among American Indians. *The American Journal of Psychiatry* 127 (7): 882–887. <https://doi.org/10.1176/ajp.127.7.882>
- Rubinstein, D.H. 1983. Epidemic Suicide among Micronesian Adolescents. *Social Science & Medicine* 17 (10): 657–665. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(83\)90372-6](https://doi.org/10.1016/0277-9536(83)90372-6)
- Headley, L.A., ed. 1983. *Suicide in Asia and the Near East*. Berkeley: University of California Press.
- Sycheva, N.B. 2018. Tipy i vidy samorazrushaiushchego povedeniia obuchaiushchikhsia [Types of Self-Destructive Behavior of Students]. *Pedagogicheskoe obrazovanie v Rossii* 3: 66–72.
- Tendryakova, M.V. 2020. Bolezn' kak sotsiokul'turnyi sindrom: mezhdu prirodoj i kul'turoj (k postanovke problemy) [Illness as a Sociocultural Syndrome: Between Nature and Culture (Towards the Formulation of the Problem)]. *Voprosy psikhologii* 66 (3): 92–101.
- Tendryakova, M.V. 2020. *Mnogoobrazie tipichnogo. Ocherki po kul'turno-istoricheskoi psikhologii narodov* [Variety of the Typicalness: Essays on the Cultural-Historical Psychology of peoples]. Moscow: Izdatel'skii Dom YaSK.
- Tendryakova, M.V. 2022. *Antropologiya detstva. Proshloe o sovremennosti* [Anthropology of Childhood: The Past Is about the Present]. St. Petersburg: Obrazovatel'nye projekty.
- Tishkov, V.A., ed. 2018. *Antropologiya i etnologiya: uchebnik dlia bakalavriata i magistratury* [Anthropology, Ethnology: Handbook and Workshop for the Bachelor's and Master's Degrees]. Moscow: KDU; Universitetskaya kniga.
- Tokarev, S.A. 1958. *Etnoografiia narodov SSSR* [Ethnography of the Peoples of the USSR]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Uspenskii, B.A. 1994. *Izbrannye trudy. T. 1, Semiotika istorii. Semiotika kul'tury* [Semiotics of History. Vol. 1, Semiotics of Culture]. Moscow: Gnozis.

- Vasiliuk, F.E. 1984. *Psikhologiia perezhivaniia. Analiz preodoleniia kriticheskikh situatsii* [Psychology of Experience: The Overcoming of the Crisis Life Situations and Their Analysis]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Vasiliuk, F.E. 2023. *Ponimaiushchaia psikhoterapiia kak psikhotekhnicheskaiia sistema* [Coexperiencing Psychotherapy as a Psychotechnical System]. St. Petersburg: Piter.
- Veselova, I.S. 2020. Iz chego sostoiat ritualy bedstviia? [What Do Disaster Rituals Consist of?] In *Ritualy bedstviia: antropologicheskie ocherki* [Disaster Rituals: Anthropological Essays], edited by S.B. Adonyeva, 46–71. St. Petersburg: Proppovskii tsentr.

СТАТЬИ И МАТЕРИАЛЫ

НЕМЕЦКИЕ РАЗГОВОРЫ О ПОЛЕВОЙ ЭТНОГРАФИИ: ВЗГЛЯД ИЗ РОССИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ю.В. Бучатская

Юлия Валерьевна Бучатская | <https://orcid.org/0000-0001-9139-0179> | julia.butschatskaja@yahoo.de | к. и. н., старший научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Ключевые слова

Europäische Ethnologie, европейская этнология, этнографические методы, этнография профессий, исследовательская рефлексия, полевые исследования

Аннотация

Статья представляет взгляд исследователя, возвращенного в российской традиции на немецких коллег-этнографов как Других. В сравнении с российским материалом рассматривается восприятие немецкими этнографами полевого исследования как главной практики и метода дисциплины, проявляющееся в неформальной коммуникации о поле. Для сравнительного анализа профессиональных культур российских и немецких этнографов оказалось невозможно применить одинаковую оптику, однако выявились сходные нарративы о полевом исследовании. Причина сходства кроется в коммуникативном характере работы этнологов и в универсальных особенностях психологии людей, производящих этнологическое знание. Рефлексируя по поводу сбора этого материала в берлинском поле, автор обращает взгляд на себя, изучающего Других, и делает выводы о влиянии субъективного опыта и границ между разными научными традициями на то, как проходило исследование и какие интерпретации получил материал, а также о неблагоприятном влиянии асимметрии ролей исследователя и исследуемых, сделавшей проблематичным сопроизводство знания.

Информация о финансовой поддержке

План НИР МАЭ РАН

Одной из существенных методологических инноваций второй половины XX в. стало осознание того факта, что науки представляют собой социальные конструкты и потому следует не только изучать пути их развития на эпистемологическом уровне, но и рассматривать коллективы в качестве субъектов научного творчества, создателей, оформителей, носителей идей. Стивен Шейпин пишет о том, что наука производится людьми, обладающими телесностью, занимающими определенное место во времени, пространстве, культуре

Статья поступила 07.05.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 18.01.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Бучатская Ю.В. Немецкие разговоры о полевой этнографии: взгляд из российской традиции // Этнографическое обозрение. 2024. № 2. С. 169–189. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020093> EDN: CKNADR

Butschatskaja, J.V. 2024. Nemetskie razgovory o polevoi etnografii: vzgliad iz rossiiskoi traditsii [German Conversations about Field Ethnography: A View from the Russian Tradition]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 169–189. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020093> EDN: CKNADR

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.iea.ras.ru>
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

и обществе и различными средствами стремящимися к правдоподобности и авторитетности (*Shapin* 2010). Пол Стивен Сангрэн, указывая на ситуативность производства знания как одного из социальных процессов, осуществляемых людьми (последними управляют различные внутренние идеологии, неформальные правила, нормы и практики), предполагает, что закулисные разговоры ученых могут рассказать об антропологии больше, чем официальное дисциплинарное самопредставление (*Sangren* 2007: 14, 16). Соответственно, различные профессиональные/дисциплинарные сообщества обладают собственными неформальными культурами, которые предполагают наличие общих определенных идентичностей и конституирующих их практик, символов, представлений и норм (см.: *Freidson* 2001; *Гадея* 2011; *Романов, Ярская-Смирнова* 2008). Татьяна Борисовна Щепанская предприняла попытку взглянуть на практики профессиональных сообществ как на классический объект этнографии, описав их в привычных для этой науки терминах (*Щепанская* 2010). Мое исследование профессиональной культуры немецких этнографов и их разговоров о своей профессиональной культуре во многом было вдохновлено работами Щепанской (*Щепанская* 2008а, 2008б).

Антропологи изучают обычаи и ритуалы других сообществ, объективируя их, но свои собственные, которые можно описать в тех же терминах, они оставляют за скобками и проговаривают только в неофициальной, “несерьезной” коммуникации. Я решила обратиться к кулуарным разговорам немецких этнологов и рассмотреть, как воспринимают свою дисциплинарную культуру мои коллеги в Германии, а затем проанализировать свой процесс полевой работы с ними. Многолетний опыт сотрудничества с немецкой гуманитарной средой не только способствовал моему интересу к проведению сравнительного анализа отдельных аспектов двух традиций, но и наталкивал на некоторые вопросы: что общего и в чем отличие между восприятием работы в поле и рассказом о ней в Германии и в России? можно ли провести такое исследование? заинтересует ли оно моих немецких коллег и согласятся ли они на него? Экзотизируя привычные дисциплинарные практики этнографов, я провоцировала моих собеседников на рефлексию, и как профессионалы они не только производили нарратив, но предлагали его интерпретацию с антропологической точки зрения.

Исследование проходило в рамках индивидуального проекта, над которым я работала в течение 2012–2013 гг. в Берлине¹. Я проводила интервью и наблюдения в двух учреждениях, специализирующихся на европейской этнологии, — в Институте европейской этнологии Берлинского университета Гумбольдта² (ИЕЭ) и Музее европейских культур Фонда прусского культурного наследия³ (МЕК) — и сравнивала полученные материалы с наблюдениями из собственной рабочей повседневности в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН). Выбор указанных учреждений на начальном этапе проекта казался вполне оправданным: с одной стороны, немецкий институт при университете, ведущий научную, в том числе полевую деятельность, и немецкий музей, с другой — российская академическая структура, совмещающая музейную и научную деятельность. Кроме того, я руководствовалась соображениями доступности: вход в берлинское поле облегчали ранее имевшиеся контакты с директорами берлинских учреждений, российское же поле было доступно мне как многолетнее постоянное место работы. В результате годовой стационарной полевой работы мной было собрано 29 интервью и сделаны записи наблюдений,

спонтанных бесед с 27 сотрудниками ИЕЭ и МЕК, включая бывших директоров этих учреждений.

Под этнографией и этнографами в данной статье я буду понимать социальные дисциплины и представителей социальных наук, работающих с этнографическими методами, как бы они ни назывались в разных национальных или институциональных традициях Германии (*Ethnologie*, *Europäische Ethnologie*, *Empirische Kulturwissenschaft*, *Deutsche Volkskunde*, *Sozial- und Kulturanthropologie*).

В публикациях, посвященных полевому исследованию как практике, подчеркивается центральная роль этого метода в этнографии; полевое исследование описывается как: “королевский путь” (*Kaschuba* 2006: 197); “маркер идентичности” (*Färber* 2009: 179); “характеристика, парадигма, идеология, фирменный знак и центральный метод” (*Beer* 2008: 11); “стена, о которую разбиваются теоретические конструкции кабинетных ученых, горнило, через которое должен пройти каждый новичок или каждая идея, прежде чем они обретут статус профессиональности” (*Комарова* 2012: 17). Поэтому в фокусе моего наблюдения и этой статьи оказывается именно полевое исследование и то, как о нем рассказывают сами представители этнографического сообщества.

В России профессиональный статус этнографа как эксперта по “народной жизни” традиционно связан с перемещением в географическом и социальном пространстве, что позволяет Щепанской говорить об усвоенной в процессе профессиональной социализации некой норме: истинное этнографическое знание находится далеко от городской кабинетной повседневности; чтобы его получить, ученый должен преодолеть определенные трудности, проделав долгий путь (см.: *Щепанская* 2008б; *Смирнова* 2010). В культуре российских этнографов главную роль играют *экспедиции*, и уже в терминологии проявляется отличие российской традиции от немецкой. В Германии примерно с 1980-х годов работа в этнографическом поле не обязательно связана с отъездом в отдаленные места, поэтому термин “экспедиция” неприменим к этнографической полевой работе. Он употребляется, например, в отношении арктических и антарктических кампаний или горных восхождений. Оттого, скажем, во время моей первой длительной полевой работы в Германии в ходе разговоров с немецкими коллегами возникало множество недоразумений и даже скрытых обид: как можно ехать в экспедицию в Германию (“ведь мы не в Антарктиде!”)? Даже этнографическая работа в неевропейских обществах, отделенных от Германии тысячами километров, именуется “полевым исследованием”. (Показательна в этой связи роль экспедиций в прежней системе так наз. стимулирующих рейтинговых надбавок МАЭ РАН, которая была реформирована несколько лет назад: баллы, которые затем выражались в ежемесячной денежной надбавке к основной зарплате, начислялись в числе прочего за экспедиционный выезд.) Тем не менее в немецкоязычной специальной литературе этнограф также предстает в образе посредника между “тем миром”, далеким, географически и культурно недоступным, и непрофессионалом или другим профессионалом — потребителем научного этнографического продукта. Факт пребывания “там” (со времен Бронислава Малиновского и становления его парадигмы полевого исследования), несмотря на нынешние дебаты, продолжает определять исключительное право этнографа на истину об изучаемых культурах (*Kaschuba* 2006: 200).

Основной формой полевых исследований в советском/российском профессиональном пространстве этнографов в послевоенные годы были регулярные

коллективные экспедиции. На их основе формировались временные коллективы, а также более широкие и стабильные сети, которые определяли структуру этнографического сообщества. Именно такие коллективы были (и зачастую остаются) той средой, в которой транслировались неформальные профессиональные традиции. Опыт жизни в экспедиции способствует переплетению профессионального знания и бытовой повседневности. Это дает основание исследователям говорить о самом поле как о “символе знания” в неофициальном дискурсе (Щепанская 2008а: 104). Причем речь идет не только об этнографическом знании, но и о знании стратегий выживания, а также об умении организовывать быт в полевых условиях и владении разными коммуникативными навыками (нужно найти подход к информантам и ужиться с товарищами по экспедиции). Именно коллективная среда советских/российских полевых выездов играла важнейшую роль в передаче знаний и навыков от старших коллег новичкам, что позволяет говорить о поле как о лаборатории и пространстве профессиональной социализации.

Полевому исследованию в карьере этнографа может придаваться и более существенное значение. Клод Леви-Строс, как известно, видел в нем своего рода инициацию, которая делает из исследователя принципиально нового человека, которая может быть для него болезненна физически и психически и через которую он приобретает новые и осмысленные знания о себе и об изучаемом обществе (Леви-Строс 2010: 37; von Bose 1990: 5–6).

Восприятие этнографического полевого исследования как посвящения в дисциплину связано с традиционной ориентацией антропологии на так наз. экзотические культуры. Структурирующий элемент многих полевых дневников и отчетов — встреча с чужим, “другим”. Полевой опыт как инициация связан с почти мистическим опытом пересечения границ: географических, социальных, а также субъективных, если речь идет о сопряженных с таким перемещением экзистенциальных кризисах и самопознании. Однако экзотизация “другого” в антропологии критикуется как пережиток колониальных времен, а в восприятии полевого исследования как инициации усматривают среди прочего механизм отграничения представителей профессии как группы (Lange 2005: 20).

Для студентов этнографических кафедр российских университетов — петербургский материал это показывает — первый выезд в поле зачастую является и первым опытом самостоятельной жизни вне родительского дома или по крайней мере пребывания вне городской цивилизации и ее удобств. В этом смысле сама такая экспедиция считается переходом в новый статус — статус этнографа, статус профессионала. Щепанская описывает особые ритуализованные практики в ходе первой для студента работы в поле, которые на символическом уровне маркируют переход от “новичка” к “этнографу”: “обычаи посвящения в профессию”, представляющие собой определенное испытание, например ночное посещение “страшных мест” вроде заброшенных церквей или захоронений, ночевку на погребальном сооружении; определенные действия, носящие игровой характер, как, например, имитация погребения участников — “положение в могилу” (Щепанская 2008а: 103; 2010: 108–109). В европейском университетском контексте также известны подобные, порой достаточно жестокие и унижительные ритуалы инициации, например среди студентов-первокурсников или выпускников французских университетов (фр. *bizutage*) (Hölzl 2014). Все они могут рассматриваться в одном ряду с ритуалами перехода по Арнольду ван Геннепу.

Исходя из этих общих положений я сформулировала предварительную гипотезу о том, что так как и немецкие, и российские этнографические коллективы считают полевое исследование неотъемлемой частью своей работы, они должны обладать определенным набором сходных черт, которые проявляются в особенностях вербальной и невербальной коммуникации и транслируются в процессе профессиональной социализации новым членам коллектива, в результате чего складывается специфическая дисциплинарная (или профессиональная) идентичность, выступающая критерием принадлежности к профессиональной общности. В этом смысле можно вслед за Тимом Филлипсом (*Phillips* 2002), Полом Стивенсом Сангренем (*Sangren* 1995, 2007) и Татьяной Борисовной Щепанской (*Щепанская* 2010) говорить о переносе концепции воображаемых сообществ Бенедикта Андерсона на иные консолидированные коллективы, в данном случае — профессиональные.

Ожидалось, что профессиональная идентичность будет доминировать над национальной и институциональной, что означало бы возможность “взаимного узнавания” этнографов обеих изучаемых стран, при котором “этнографический глаз” выхватывал бы “своих” коллег, отличая их от представителей других академических дисциплин. Иными словами, моя гипотеза базировалась на моей “домашней” перспективе и моем личном опыте работы в российском этнографическом учреждении. Размышляя над своим восприятием российского материала, я каждый раз отмечаю, что именно эта родная реальность была принята мной за норму и масштаб сравнения. Домашняя ситуация оказалась, таким образом, спроецирована на исследовательские цели и, соответственно, на мои ожидания, а реальность берлинских этнографических коллективов по этой причине представлялась мне как некое отклонение от нормы. В результате ряд аспектов исходной гипотезы не подтвердился.

Поле в разговорах: место, практика и ритуал

Как-то мой петербургский коллега N.N. не без профессиональной гордости рассказал историю из одной из своих регулярных экспедиций по Балканам. Группа N.N. встретила в горах известного немецкого ученого Т.К., также специализирующегося на этом регионе. Одно время все ехали вместе, а затем их пути разошлись. Российские этнографы отправились дальше в горы, а господин Т.К. спустился в ущелье, где через пару километров располагалась туристическая деревня с отелем и рестораном. Там немецкий коллега, по предположению N.N., скорее всего уселся под тентом, заказал кружку пива и, заведя беседу с местными за столиком, собирал свой материал, в то время как “наши этнографы” работали под палящим солнцем в отдаленных горных селениях, куда можно добраться только на осле. Этот рассказ иллюстрирует приведенный выше тезис о буквальной труднодоступности настоящего научного знания.

Сходные рассказы о полевом исследовании, где важным и необходимым этапом получения знания является движение/перемещение, встречаются и в рассуждениях моих немецких коллег — информантов из МЕК:

Но ты знаешь, ведь действительно есть разница, если ты проводишь исследование в своем обществе, в своем окружении, да еще и в том же месте, в том же городе — или если ты действительно отваживаешься и предпринимаешь попытку вырваться и податься в другое место, это большая разница.

Я имею в виду Дагмар, они [ее группа] тогда во время учебы в университете осуществляли так наз. “Проект по равнине”, исследовали Магдебургскую равнину. Они должны были уехать из Берлина, чтобы попасть туда и там проводить свое исследование. И это совсем другое дело, чем если ты здесь, в Берлине, разок съездишь на *Kottbu* (берлинская улица Коттбусер-дамм. — Ю.Б.) и проведешь одно интервью. Для меня это не поле (ПМА 2013: Е.Т.).

Это было непросто в то время. Конечно, ехали через Бухарест, не было возможности приехать прямо в деревни и сказать: госпожа такая-то, меня интересует, как вы живете... Все должно было пройти через Бухарест, в Бухаресте еще можно было обойтись немецким языком, но потом нас послали в Сибиу (Германштадт), и там объясниться можно было только по-французски. Но проблема была потом, в деревне, когда пришла милиция: тогда мы показали бумагу с разрешением, “*легитимацию*”, и все были в восторге, все повторяли: “Делегация”, — это было волшебное слово, все с ним получалось (ПМА 2013: К.В.).

В одну поездку я ужасно много времени провела в попытках попасть в архив, постепенно это стало самоцелью исследования, мне уже было неважно, что я, собственно, хотела в архиве, — намного интереснее стало, что еще от меня потребуют, чтобы получить допуск в этот архив, в конце концов мы остановились на справке об отсутствии ВИЧ, которую мне надо было предъявить. То есть постепенно это становилось отдельным полевым исследованием того, “кто что теперь должен подписать”, и “кто как за меня должен поручиться”, и “что я еще должна сделать”, и “надо ли берлинскому посольству написать для меня еще одно письмо”, но берлинское посольство не подписывает ничего, что не подписано берлинским сенатом, т.е. это приняло уже форму протеста и занимало меня достаточно долгое время (ПМА 2013: М.К.).

В последних двух примерах видится показательным не только факт преодоления трудностей как доказательство высокого профессионализма, но и мотив противостояния профессионала бюрократии и ироничный тон, которым описывается немного преувеличенная ситуация конфронтации ученого с властными инстанциями в изучаемых странах — Румынии и Азербайджане.

Мой берлинский материал не обнаружил каких-либо коллективных ритуализованных практик в поле, маркирующих вступление в профессию, т.к. по большей части он касался индивидуальных проектов. Тем не менее, рефlectируя над первым полевым опытом, мои берлинские коллеги определяют его в привычных терминах этнографии — как дисциплинарную инициацию:

Это был своеобразный ритуал инициации, без сомнения, для этнолога, который еще ни разу не был в поле, не проводил полевого исследования. Абсолютно. Я тогда так это воспринимала, и это так и есть. Должна сказать, этнолог, занимающийся другими культурами и ни разу не выезжавший в поле, — для меня это не обсуждается. Просто не обсуждается. Это невозможно. Я имею в виду, тогда я была молодой — 27 или 28 лет, для меня это было невероятное событие: познакомиться с другой страной, узнать дру-

гих людей; я сама очень сильно продвинулась в своем развитии. В плане личностного развития я получила такой большой опыт, я получила опыт опасных ситуаций и опыт того, что не все люди доброжелательны к тебе. Я с тех пор ничего не боюсь. Я узнала, каково это, когда люди бывают наглými и провоцируют конфликты. То есть я получила в поле большой жизненный опыт. Это сделало меня сильной, так ведь? (ПМА 2013: Е.Т.)

Примечательно, что в этом рассказе о первом полевом опыте в африканской стране (Кения) внимание акцентируется на эмоциональном напряжении, но не на физических испытаниях, как ожидалось бы в случае такой существенной разницы между домашним европейским контекстом исследователя и непривычным для новичка полем.

Это было великое событие! Одна только подготовка поездки чего стоила! <...> Это такие впечатления, которые никогда не забыть! <...> Или люди, у которых мы жили, всегда говорили: “Конрад, ешь, только ешь, пожалуйста, Конрад”. И что они мне дали? Густой жирный куриный бульон из восхитительных домашних кур, огромную тарелку. Я раньше не переносил такого, потому что не было привычки. Но мы все заметно поздоровели, и это было фантастически. <...> Речь шла все время о еде. <...> Я видел, как варят мыло, какая была вонь! Да, это было так, никуда не денешься. Этим мылом мы стирали свою одежду и мыли руки, и мылись сами. И конечно, все мы заболели. Смертельно! Потому что мы не переносили, не переваривали еду. И, конечно, первый глоток воды из крана привел к знаменитому поносу! <...> После моей первой болезни я еле держал в руках диктофон. Такой я был слабый! И к этому нужно было быть готовым, нужно было принимать определенные таблетки. Потом у меня никогда ничего подобного не было. Я мог есть все. Все! И никогда больше не болел! (ПМА 2013: К.V.)

В этом фрагменте много внимания уделяется телесной стороне впечатлений и переживаний, вызванных встречей с неприятными незнакомыми запахами и практиками, физическим страданиям, эксплицитно выражен мотив болезни. На лексическом уровне буквально воспроизводится сценарий смены состояний, которые переживает в традиционных обществах проходящий инициацию человек: болезнь или болевые ощущения как символическая смерть (“заболели”, “смертельно”, “прямо умирали”) с последующим возрождением в новом статусе и приобретением новых качеств (“потом... я мог есть все” и “никогда больше не болел”).

Немецкий социолог и этнограф Рольф Линднер, который тоже пользуется терминологией классической этнографии и прямо называет полевое исследование одним из “академических ритуалов инициации”, пишет о “страхе исследователя перед полем” (Lindner 1981: 61). Первое поле играет особенно важную роль в формировании этого ощущения и поисках способов его преодоления. Социологи указывают на страх исследователя перед установлением контакта с информантами, вызванный возможной потерей контроля над ситуацией (Gans 1968; Kloos 1969: 510–511). Исследователь понимает, что, пытаясь завоевать доверие информанта, он создает неестественную ситуацию, “притворяется” и боится, что это притворство будет раскрыто:

Попытки произвести впечатление естественности воспринимаются именно как попытки *хотеть произвести впечатление естественности* и напоминают поведение в темном подвале пугливого ребенка, который своим громким свистом или пением хочет доказать себе самому и другим, что совсем не боится темного подвала. Эти явные потуги вызывают в тех, для кого ситуативный контекст действительно нормален и естественен, неудобство или даже недоверие по отношению к (еще не идентифицированной как исследователь) личности. В зависимости от ситуативного контекста можно предположить и другие реакции информантов, например, что они подшутят над этим странным типом, который хочет казаться своим (курсив мой. — Ю.Б.) (Lindner 1981: 55).

Рефлексии моих собеседников из ИЕЭ перекликались с наблюдениями Р. Линднера, который, к слову, долгое время был их коллегой по институту:

Это было волнительно и смешно. Мне казалось это довольно веселым, само ощущение *преодоления начала*, чтобы заговорить с кем-то (ПМА 2013: В.В.).

Это было для меня довольно ужасно, надо сказать. Потому что я тогда действительно оказалась будто бы в воде без спасательного круга. Оказаться в поле и в поле действовать. <...> Я тогда довольно робко вошла во двор, постучалась в какую-то дверь и так неуверенно начала по-русски, — я тогда не так уж хорошо говорила по-русски — и вот как-то спросила что-то, кажется, и мне ответили по-немецки, потом я вошла, и вот в доме я уже впервые испытала шок. <...> Сегодня я бы уже достаточно профессионально спросила, не мешает ли людям, если я положу на стол диктофон, потому что уже с самого начала были довольно интересные ситуации. Но в то время я была как ребенок: “О господи, о господи, что же делать? Что я здесь делаю?” (ПМА 2013: S.S.).

В воспоминаниях и текстах европейских этнографов первое полевое исследование остается без вдумчивой теоретической рефлексии по причине некоторой несерьезности его характера: первое поле воспринималось как обязательная учебная практика и, как правило, рациональные размышления заглушались сильным эмоциональным фоном. В первых двух приведенных выше примерах пережитое испытание состояло в физическом преодолении трудностей (путь, языковой барьер, болезнь). Эмоциональность последних двух отрывков относится к переживанию субъектом психологического вызова и стресса (“преодоление начала”, “ужасно”). Смысл первого исследования как инициации состоит в преодолении страха конфронтации с “этнографическим визави” и маркируется в интервью специфической лексикой: от “робко”, “не так уж хорошо”, “неуверенно”, “испытала шок”, “как ребенок”, “в воде без спасательного круга” до “достаточно профессионально”, “иметь мужество” (ПМА 2013: В.В.; S.S.).

При этом в беседах проговаривается происходящая трансформация и — особенно — телесность этнографа. Последняя выражается в представлении о профессии как стигме/болезни, как будто у тех, кто занимается этнографией, имеются коммуникативные или поведенческие особенности/отклонения, которые отличают их от других (“нормальных”) людей:

Я поняла, что этнологи, которые изучают чужие культуры, не в ладах со своей собственной. Что многие из них эскаписты, что они просто хотят убежать от своей культуры. То есть у нас в институте это было довольно экстремально, все этнологи были одиночками. Ну, если ты занимаешься только другими обществами, тогда ты и правда далек от мира (ПМА 2013: E.T.).

Мотив профессии как стигмы дополняют представления о неких инкорпорированных, буквально “встроенных в тело” свойствах, которыми будто бы отмечен этнолог и не отмечены иные специалисты. «Еще в студенчестве ходила такая присказка: “Этнографы не брезгливы, этнографы едят все”» (ПМА 2013: D.N.). Метафоры “глаза”, “особого взгляда” указывают на способность этнографа получать скрытые знания об изучаемом объекте непонятными и необъяснимыми для стороннего наблюдателя способами:

Я достаточно давно помню разговоры, в которых, в частности, речь шла о том, что этнографы немного больше одарены, в общем, обладают способностью заговаривать с людьми, вести беседу и хорошо оценивать ситуацию, и что это такая компетенция, которая очень хороша везде, все равно, в какую профессию ты потом пойдешь, потому что для очень многих профессий требуется умение найти подход к различным людям и умение наблюдать, да, короче — иметь острый взгляд наблюдателя. Что все это этнографы получают как особенную квалификацию, что ли (ПМА 2013: S.S.).

Представления об особых коммуникативных талантах этнологов не только становятся предметом неформальных разговоров и шуток, но и инструментализуются в прямом смысле этого слова. Во время моего стационарного полевого исследования, в связи с нехваткой рабочих мест в университетских центрах, директор ИЕЭ инициировал профориентационную кампанию для магистров и защитившихся докторов “Новый маршрут” (“Quer einsteigen”), которая фактически означала смену сферы деятельности. Основным доводом в пользу “профессионального поворота” служила убежденность в продвинутых коммуникативных навыках этнологов, развитых и усовершенствованных среди прочего в полевых выездах, которые обогащают жизненный опыт и упрощают старт в других профессиях, связанных с людьми и социальной сферой.

Немецкие нарративы о поле определяют его как испытание и подтверждение автономного профессионального статуса, как место приобщения к профессиональной культуре, как чувственный, эмоциональный и телесный опыт приобретения новых профессиональных качеств. Такое “немецкое” восприятие поля обнаруживает много сходств с “российским” по причине коммуникативного характера работы этнологов и универсальных особенностей психологии людей, производящих этнологическое знание.

Этнографы — общая профессиональная культура?

При всех указанных сходствах в способах рассказывания о главном методе и маркере идентичности этнографии у меня сохранялось субъективное ощущение, что существуют непроницаемые границы между мной и немецкими коллегами, исключаящими меня из сложившейся у них профессиональной

культуры, что общей профессиональной культуры этнографов, с которой изначально был связан мой исследовательский вопрос, вообще нет. Поэтому неудивительно, что за анализом собранного полевого материала следовали новые вопросы: почему при сходстве практик полевого исследования и нарративов о них сложно говорить об общей профессиональной культуре этнографов? о какой или каких культурах тогда может идти речь? какое место в этих культурах занимает поле?

Известно, что в советской и постсоветской российской этнографии отсутствовала практика самоанализа во время полевого исследования (Шепанская 2008а: 104), принятая с конца 1980-х годов в европейской и мировой антропологии после общественной и научной дискуссии, вызванной книгой Джеймса Клиффорда и Джорджа Маркуса (*Clifford, Marcus* 1986), и рефлексивного поворота. В большинстве отечественных исследований первичной ценностью до сих пор обладает сам материал. Интересно, что одну из причин этого видят в опасности деконструкции неформальных профессиональных традиций саморефлексией, поскольку она может породить сомнения в “само собой разумеющихся стандартах” и поставить под угрозу их консолидирующую роль (Шепанская 2008а: 105). “Само собой разумеющиеся стандарты” указывают на наличие имплицитных хитростей, вроде ремесленных умений, неотрефлексированных на рациональном уровне, а также каналов трансляции методического знания внутри профессии через регулярное применение навыков в коллективной экспедиционной деятельности. Шепанская говорит в этом случае о регулярной полевой практике как “подкреплении статуса профессионала” и “критерии принадлежности к профессии”. В этом состоит наиболее заметная разница между российским и немецким способами организации этнографической науки. В Германии стабильные сети профессиональных коллективов образуются и консолидируются на иных основаниях, нежели общая дисциплинарная идентичность, а потому к их (коллективов) описанию с трудом можно применить концепцию воображаемых сообществ. Здесь можно говорить об ограниченных коллективах людей, объединенных актуальной совместной деятельностью, но не полем как специфической профессиональной практикой. Материал выстроился таким образом, что получился анализ практик и коммуникации внутри отдельных коллективов берлинских этнологов (см.: Бучатская 2017).

Так, оказалось, что в МЕК полевые исследования представляют собой совершенно отличную от описанной выше практику: они фокусируются на бытовании и истории вещей, предназначенных к экспонированию в конкретном проекте, и не являются обязательными. Коллектив музея (сами его члены обозначили его как “команду”, *team*), обладающий общими культурой и нормами, сформирован на основе “производственной” музейной повседневности. Принадлежность к команде манифестируется в обсуждениях на еженедельных “конференциях” за чайным столом у директора.

В ИЕЭ полевое исследование, несмотря на признание его маркером профессии, не играет роли неоспоримого символа институтской культуры, а активность этнографа в поле не служит критерием ни принадлежности к коллективу, ни профессионализма, и в этом, как кажется, заключается самое значительное противоречие между декларируемым значением поля и реальной практикой. Весь полевой опыт моих информантов относился к обязательным студенческим проектам или фазам написания квалификационных работ:

В общем, я проводила два полевых исследования, как это обычно делают студенты во время учебы, для моей курсовой работы (ПМА 2013: S.S.).

Делала два маленьких исследования в рамках работы по семинарам “Теории культуры” и “Методы”, потом этот студенческий проект, это было уже исследование побольше, потом курсовая работа была тоже своего рода исследованием, магистерская работа — т.е. пять собственных полевых исследований, различных по величине (ПМА 2013: С.К.).

Собственно говоря, до окончания моей диссертации я ведь работала только в области истории. То есть, конечно, помимо маленьких упражнений в полевой работе, которые у меня были во время учебы в университете (ПМА 2013: В.В.).

Все процитированные собеседники при этом представляли “ядро” института, поскольку имели долгосрочный трудовой договор, получали университетское финансирование и занимали ведущие позиции, включая профессорскую.

Это оказалось для меня самой большей неожиданностью: в университетской этнографической среде Германии полевое исследование — лишь один из этапов карьеры, после защиты зачастую не повторяющийся. Подчиненная роль полевого исследования иначе конституирует пути освоения профессиональных навыков: их получают в виде методических установок на семинарах в аудитории или в самом поле на лекции руководителя проекта. Такое “введение в полевую работу” ограничивается 1,5–2 часами (длительность обычного семинарского занятия), после чего начинаются индивидуальные выходы в поле, во время которых предполагается апробация полученных на занятиях знаний. При этом объяснение студентам методик этнографического интервью вызывает у преподавателей затруднения, как показали мои наблюдения за совещаниями профессорско-преподавательского состава.

Если рассматривать коллектив как группу людей, объединенных совместной деятельностью, отождествляющих себя с нею и обладающих общими культурой, ценностями, нормами и критериями принадлежности (Hillmann 1994: 421), то нельзя говорить, например, об ИЕЭ как о едином коллективе, сложившемся “на основе” полевой этнографии. Как показывают мои наблюдения, институт состоит из групп, а в самую многочисленную группу, которая ведет основную исследовательскую деятельность и регулярно совершает сезонные полевые выезды в далекое, “классическое” поле, входят внештатные сотрудники, финансируемые не из университетского бюджета, а за счет грантов, выделяемых на реализуемые ими проекты (нем. *Drittmittelleute, Projekte*). Внештатники не вовлечены в управленческие и методические процессы, а потому в неформальной иерархии института состоящая из них группа находится ниже всех остальных — администрации, профессоров и преподавателей: “О, это сложно. Это все такие незначительные мелочи, но я думаю, в коммуникации, в общении это всегда подчеркивается, — университетское финансирование или другое, дополнительное” (ПМА 2013: E.G.).

На уровне невербального поведения это приводит к исключению регулярно работающих в поле сотрудников из круга “своих”, что ощущается как некая “непроницаемость” его границ и бесплодность попыток ориентироваться в коллективе института:

Здесь регулярно проводятся обсуждения преподавательского коллектива, и у меня такое чувство, что существуют какие-то правила. Но они не обсуждаются, и представление, что придет кто-то новый и будет их не знать, как-то отсутствует вообще. В конце концов, все это выглядит немного похожим на партсобрание: всем понятно, кто может говорить, а кто, собственно, говорить и не может (ПМА 2013: М.К.).

Основными практиками берлинских коллег, определяющих политику коллектива института и критерии принадлежности к нему, являются учебный процесс, консультирование студентов и управление институтом, но никак не поле:

Принадлежность определяется не дисциплинарными основаниями или чем-то подобным, она в том, за что ты отвечаешь, какую сферу ответственности ты берешь на себя, насколько хорошо ты справляешься с рабочими задачами, оцениваешь контексты, понимаешь, что значит тот или иной жест и действие, насколько ты вовлечен в жизнь института. Я думаю, это те критерии, по которым люди могут набрать баллы в свою пользу (ПМА 2013: J.N.).

Оценивая ситуацию, сложившуюся в ИЕЭ, из своей российской перспективы, в которой утверждение автономии этнографов напрямую связано с полевыми исследованиями как основной профессиональной практикой, я столкнулась с еще одним кажущимся противоречием: чем выше позиция в институте, тем ниже вероятность того, что сотрудник занимается полевой работой. Очевидно, что гипотеза о возможности переноса концепции воображаемых сообществ на профессиональное сообщество не подтвердилась не только в отношении этнографов вообще, но даже применительно к этнографам одной национальной исследовательской традиции.

Возможности и границы исследования

Вернусь к теме саморефлексии в этом проекте и в тексте. Если “делание этнографии” рассматривается как ремесло, связанное не только с поездкой к иным культурам, но и с рутинным написанием текстов (*Clifford, Marcus* 1986), то и в полевом дневнике, и в научной статье каждый автор вынужден решать вопросы: как репрезентировать себя и показать реальный опыт бытия в культуре, но не утратить свой авторитет ученого? как достигнуть баланса субъективной позиции и критериев научности? Мари Луиза Пратт пишет о том, что профессиональный текст, полученный в результате личного чувственного опыта в поле, создается по нормам научного дискурса, а авторитет этого дискурса вынужденно выдавливает из текста “получающего опыт и говорящего субъекта” (*Pratt* 1986: 32). Вольфганг Кашуба спустя 20 лет после дискуссии, вызванной книгой Клиффорда и Маркуса, уже говорит о культуре создания текстов и отмечает, что этнограф, побывавший в поле, обладает экспертным знанием, которое придает его личности и работе харизматические черты, и что именно через описание субъективного опыта фигура этнографа в тексте делается “правдоподобной и авторитетной” (*Kaschuba* 2006: 201).

Действительно, все мои тексты, рожденные из этого проекта, формируют довольно героический образ исследовательницы, однако не содержат полно-

ценного анализа меня как субъекта создания источника и как автора производимого на его основе знания. Отсылая к выражению Шейпина о “нечистоте антрополога” (Shapin 2010), соглашусь с его наблюдением о том, что для придания авторитетности себе как исследователю авторы обычно стремятся устранить из текста свои несовершенства, а текст подогнать под принятые в академическом дискурсе нормы. С одной стороны, я работала над проектом в немецком институте, с другой — по-прежнему оставалась в рамках российской этнологической традиции, которой присущи приведенные выше критерии значимости источника и способы придания авторитетности себе и своей работе. Иначе говоря, я оказалась перед вызовом — перед необходимостью понравиться и тем, и другим: и изучаемому мной немецкому сообществу, и моему российскому академическому окружению, которому, как предполагалось, будут представлены умозаключения и материалы проекта. Таким образом, на мое видение и репрезентацию себя в тексте повлияли эти негласные, неформальные установки. Поэтому я вижу своей задачей показать “изнанку” произведенного мной знания, а также описать свое понимание границ, ошибок, пробелов и субъективного контекста, которые обусловили неполноту и несовершенство этого знания.

Для меня берлинское поле, как и другие мои поля, означало перемещение в физическом и культурном пространстве и выход за рамки повседневности. В то же время, находясь более года в стационарном поле, я так или иначе выстраивала свою рутинную жизнь и потому вынуждена была искать баланс и совмещать приватное и профессиональное. Я была официально зачислена в Берлинский университет Гумбольдта и получила рабочее место гостевого ученого в ИЕЭ, посещала ряд семинаров и лекций, готовилась к ним, как и местные студенты. Эта особенность поля вполне встраивается в одобренный моим домашним академическим контекстом формат экспедиции как выезда и погружения в изучаемую — “другую” — культуру.

Моя ситуация полевой работы отличается тем, что в силу личных обстоятельств это всегда исследование в сопровождении семьи (детей) (*accompanied fieldwork*). Неизбежное присутствие детей обычно положительно влияло на выстраивание отношений и репрезентацию меня в изучаемых сообществах, о чем неоднократно размышляли коллеги-антропологи и на страницах публикаций (Давыдов, Давыдова 2020; Korpela et al. 2016; Braukmann et al. 2020; и др.), и в кулуарных беседах. Позволяя людям наблюдать за моими взаимоотношениями с детьми, я переставала восприниматься как соглядатай, который ищет повод заглянуть в личную жизнь информантов. Я становилась понятной моим собеседникам, обычной матерью с обычными проблемами. Это отлично работало во время полевых выездов в немецкие деревни или небольшие города, где, фокусируясь на биографических интервью в частных покоях дома, я была невольно вовлечена в жизнь интервьюируемых.

Ситуация с исследованием берлинских коллег-этнографов была совершенно другой. Она была противоположна той, о которой писали финский антрополог Лаура Хирви и ее соавторы (Korpela et al. 2016): не изолированный от своего социального контекста исследователь наблюдает вплетенных в свои социальные сети информантов. Напротив, меня в моих частных отношениях во время исследования наблюдали временно изолированные от подобных отношений информанты. Моя полевая работа проходила по большей части в стенах ИЕЭ на Моренштрассе

и в дирекции МЕК в Далеме. Все сотрудники в своем рабочем пространстве представляли в роли профессионалов, а иные идентичности и социальные роли (матери/отца, жены/мужа) лишь подразумевались. Для моей позиции исследователя продуктивнее был бы сходный образ ученого, но я вынужденно брала с собой на рабочее место своих детей. Дети в поле не только обозначали границы моего присутствия в наблюдаемом пространстве, заставляя порой отказываться от критически важных событий, потому что им пора было спать или их нахождение где-либо было неуместно; иногда дети создавали и иные помехи. Я оставляла сыновей в своем кабинете, но они не тихо рисовали или играли за закрытой дверью, а шумели и постоянно были на виду у сотрудников института. Видимое присутствие детей в профессиональном пространстве явно снижало мой статус и, как мне было очевидно, сводило мою роль равнозначной коллеги либо к нуждающейся женщине, которая не может позволить себе няню или иные формы делегированной заботы о детях, либо к дилетантке, пытающейся совместить трудно совместимые роли.

Такая реальность, во-первых, противоречила идеалу и романтике полевого исследования с полным и интенсивным погружением в изучаемую культуру, включением в нее как на языковом, так и на более широком уровне, — настройке на время, практики, коммуникацию и следование за повседневностью изучаемого коллектива. Получается, что я придерживалась представления об имидже “идеального этнографа-полевика”, очень сходного с описанным Хирви, которая исключает из него детей и прочие проявления всего того, что не относится к профессиональной сфере (*Korpela et al.* 2016: 8). Осознавая этот факт и представляя себя в несколько героическом свете (осложненные интенсивным материнством, но успешные полевые исследования), я в своих текстах проявляла “осознанное лицемерие”, как охарактеризовал Сангрэн (*Sangren* 2007: 16) практику воспроизводства в публикациях и риторике выступлений идеала чистой науки — вопреки пониманию его утопичности и недостижимости — из-за боязни подвергнуть риску удачную коллегиальную коммуникацию, если практики производства знания не будут соответствовать принятому академическому дискурсу; иначе говоря — из-за боязни “не понравиться” или не достигнуть той авторитетности, о которой писал Кашуба (*Kaschuba* 2006: 201).

Во-вторых, эта реальность создавала неблагоприятную асимметрию социальных позиций. Французские социологи Мишель Пэнсон и Моник Пэнсон-Шарло, анализируя социальные исследования высокостатусных групп, пишут о неизбежности столкновения в поле с агентами, наделенными в гораздо большей степени различными формами капитала, включая культурный, и способными продемонстрировать неоспоримость занимаемой ими позиции (*Пэнсон, Пэнсон-Шарло* 1996). Несмотря на формальное сходство профессиональных позиций, я нахожу, что мои берлинские информанты относились именно к высокостатусной группе, поскольку, если оперировать концепцией “туземной” и “провинциальной” науки (*Соколов, Тутаев* 2013: 239–275), их организации располагались на европейской шкале дисциплинарной авторитетности выше других этнологических институтов Германии. Кроме того, из многолетнего опыта научной коммуникации я усвоила, что немецкие коллеги по большей части не интересуются российскими академическими институтами и скептически относятся к методологии их исследований и используемым концепциям. Эту высокостатусную группу академических ученых я делала объектом, примеряла на них роль условных “индейцев”, что создавало потенциально конфликтную ситуацию.

Любые изучаемые группы стремятся сохранить контроль над информацией о себе и ее интерпретацией, но у высокостатусных групп есть достаточное влияние, чтобы дезавуировать неподходящую интерпретацию, как пишут Пэнсон и Пэнсон-Шарло (Пэнсон, Пэнсон-Шарло 1996). Социальный статус интерпретирующего имеет решающее значение, а легитимность интерпретации зависит от социальной позиции, с которой она производится. Возможное решение такого конфликта интерпретаций я видела в попытке дать слово самим информантам с их легитимным статусом экспертов собственной повседневности, усиленным властной позицией монополии в академическом ландшафте, и попросить их отреагировать на промежуточные результаты исследования; иначе говоря — в практике сопроизводства знания исследователем и информантами. Для этого после окончания проекта я разместила во внутренней институтской сети, доступной не только сотрудникам, но и студентам-тьюторам, свой текст, который на тот момент намеренно не был доработан, представлял собой выдержки из интервью, мои интерпретации и предварительные выводы; многое в тексте было снабжено цветовой маркировкой и вопросами, побуждающими читателя дать свой комментарий, опровергнуть или интерпретировать иначе. Для меня включение информантов в сопроизводство знания не было проблемой — не только из-за принятой этической нормы прозрачности исследования, но и из вполне корыстных целей. Мои информанты-эксперты могли бы помочь заполнить некоторые ощущаемые мной пробелы в собственной методологии. Но этого не случилось, и на публикацию в сети письменного обращения к институтскому сообществу и предварительных результатов исследования не последовало никакой реакции в течение полугода. В частных разговорах с теми же собеседниками спустя некоторое время я выяснила, что текст не остался незамеченным. Его бурно обсуждали между собой, но главный вопрос, который занимал моих берлинских коллег, относился к анонимизированным выдержкам из интервью, касавшимся их субъективных мнений относительно иерархической структуры института: “Да, после твоего текста в сети, помню, шептались все в институте: кто это был? а это кто мог сказать?” (W.K., устное сообщение, декабрь 2018 г.). Этот постпроектный эпизод показал мне, что и высокостатусные группы в исследовании могут чувствовать себя уязвимыми несмотря на преимущества их положения и обладание значимым культурным капиталом. Пэнсон и Пэнсон-Шарло отмечают, что исследования высокостатусных групп не приветствуются ими самими, так как показывают механизмы власти и ее воспроизводства, а также раскрывают тайну, которой окружают себя привилегированные классы, нарушают правила социальной коммуникации, обеспечивающие сохранение иерархического порядка (Пэнсон, Пэнсон-Шарло 1996). Получается, что моя позиция в этом исследовании выглядела как “шпионская”, поскольку институт принял меня в свою среду, позволил “подглядывать” за процессами внутри него, его сотрудники открыто делились своими соображениями, а в результате опубликованный текст “выдавал” и обнародовал скрытые механизмы коммуникации и воспроизводства иерархической структуры института. Сопроизводство знания оказалось, таким образом, проблематичным.

* * *

Исходно ошибочная гипотеза позволила выявить невозможность применения одинаковой исследовательской оптики для сравнительного изучения про-

фессиональных культур российских и немецких этнографов. И тем не менее, несмотря на множество институциональных и дисциплинарных различий, удалось выявить ряд сходных нарративов, определяющих этнографическое поле как испытание и подтверждение автономного профессионального статуса, как место приобщения к профессиональной культуре, как чувственный, эмоциональный и телесный опыт приобретения новых профессиональных качеств. Сделанные мной выводы, с одной стороны, не могут претендовать на обобщения и распространяться на всю этнографическую профессиональную культуру, поскольку я анализирую три конкретные ситуации и три институциональных контекста, с другой — те аспекты, которые я рассматриваю, обнаруживают много сходств по причине коммуникативного и интерактивного характера работы этнологов и объясняются универсальными особенностями психологии людей, производящих этнологическое знание.

Исходная гипотеза о существовании единой профессиональной культуры, разделяемой немецкими и российскими этнографами, не подтвердилась. Сходный опыт полевой работы оказался недостаточным условием для того, чтобы признать российских этнографов равными по статусу коллегам-профессионалам из Германии. Сказывалась и моя явная институциональная чужеродность: я не принадлежала ни к одному из “научных лагерей” или школ, чтобы хоть как-то соотноситься с немецким научным ландшафтом и быть локализованной на понятной шкале. Определяющим фактором единства и взаимного узнавания оказались не профессиональные, а институциональные культуры, завязанные на традиции, и практики той или иной организации. В то же время приходится признать, что неписанные правила и скрытые иерархические порядки существуют в любом академическом учреждении, и такое же исследование российских научных институтов, скорее всего, показало бы похожую непроницаемость внутренних границ для иностранного исследователя. Пожалуй, рассуждая о самом факте наличия неформальной коммуникации и специфических иерархических структур в научных институтах разных национальных традиций, можно говорить об их сходстве на этом основании и предполагать взаимное узнавание: “Да, и у нас точно так”.

Рефлексия над опытом полевого исследования нарративов о полевым исследовании показывает, что личная ситуация ученого, границы его возможностей и несовершенства методологии влияют на то, как проходит работа и какие интерпретации получает материал. Асимметрия ролей исследуемых и исследователя, неблагоприятная для последнего, заметно проблематизирует возможность сопроизводства знания и легитимность интерпретаций, поскольку изучение делает публичными скрытые процессы воспроизводства иерархии и власти внутри высокостатусных групп, к которым я отнесла коллективы этнологов Берлина. Сопроизводство знания и легитимность интерпретаций могут быть проблематичными и в других контекстах этнографического поля по сходным причинам, однако в заключительной части этой статьи я ставила перед собой цель поразмышлять над вопросом, почему лично мне так тяжело далось само это исследование, каждое интервью, и особенно тяжело — публикация его результатов.

Примечания

¹ Индивидуальный исследовательский грант фонда Stiftung des Abgeordnetenhauses von Berlin 2012–2013. <https://www.euroethno.hu-berlin.de/de/ehemalige-mitarbeiter-innen/butschatskaja>

² Институт европейской этнологии является крупнейшим научным учреждением, занимающимся исследованиями по этнологии и смежным дисциплинам в немецкоязычном пространстве. На сегодняшний день в нем насчитывается 11 профессур, большая часть сотрудников которых являются совместителями. Основные направления исследований — миграции и глобализация, исследования сексуальности и гендера, медицинская антропология, пространство и инфраструктура, STS, городская антропология, Европа и постколониальные исследования и т.д. <https://www.euroethno.hu-berlin.de/de>

³ Музей (МЕК) расположен на окраине Берлина в районе Далем, удаленном от туристических мест (в отличие от других музеев Фонда прусского культурного наследия, размещенных в павильоне “Гумбольдт-Форум” в реконструированном Королевском замке). На сегодняшний день в штате МЕК 15 человек, пятеро из которых — научные сотрудники. Темы выставочных проектов касаются Европы и европейских культурных пересечений, а также новых взглядов на традиционный этнографический материал. <https://www.smb.museum/museen-einrichtungen/museum-europaeischer-kulturen/ueber-uns/profil>

Источники и материалы

ПМА 2013 — Полевые материалы автора. Антропология академической жизни Берлина. Записи интервью 2013 г. (информанты S.S., M.P., M.K., W.K., C.K., J.N., E.G., B.B. — ИЕЭ; K.V., D.N., E.T. — МЕК).

Hölzl 2014 — Hölzl V. Aufnahmerituale an französischen Unis. “Sie wollen dich brechen und neu formen” // Spiegel Panorama. 23.12.2014. <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/aufnahmeritual-bizutage-franzoesische-studenten-quaelen-erstsemester-a-1008077.html>

Научная литература

Бучатская Ю.В. Этнографические коллективы Берлина: взгляд из Кунсткамеры // *Experto crede Alberto*. Сборник статей к 70-летию Альберта Кашфулловича Байбурина / Под ред. А. Пиир, М. Пироговской. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2017. С. 85–123.

Давыдов В.Н., Давыдова Е.А. Профессиональное и личное: опыт полевой работы на Чукотке всей семьей // *Этнографическое обозрение*. 2020. № 3. С. 121–140.

Гадея Ш. Социология профессий и социология профессиональных групп. В защиту изменения подхода // *Антропология профессий, или Посторонним вход разрешен* / Под ред. П.В. Романова, Е.Р. Ярской-Смирновой. М.: Вариант, 2011. С. 15–35.

Комарова Г.А. Академическая жизнь: поле междисциплинарных научных исследований. М.: ИЭА РАН, 2012.

Леви-Строс К. Печальные тропики. М.: АСК, 2010.

Пэнсон М., Пэнсон-Шарло М. Отношение к объекту исследования и условия его принятия научным сообществом // *Socio-Logos'96*. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. М.: Socio-Logos, 1996. С. 39–48.

Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Я. Мир профессий как поле антропологических исследований // *Этнографическое обозрение*. 2008. № 5. С. 3–17.

Смирнова Т.Б. Записки этнографички // *Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования* / Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2010. Т. 2. С. 296–314.

- Соколов М., Тутаев К. Провинциальная и туземная наука // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 239–275.
- Щепанская Т.Б. Проекция социального контроля в пространстве профессии // Этнографическое обозрение. 2008а. № 5. С. 23–25.
- Щепанская Т.Б. Символические репрезентации знания в неформальном дискурсе “поля” // Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008б. С. 100–141.
- Щепанская Т.Б. Сравнительная этнография профессий: повседневные практики и культурные коды. Россия, конец XX – начало XXI в. СПб.: Наука, 2010.
- Beer B. Einleitung: Feldforschungsmethoden // Methoden ethnologischer Feldforschung / Hg. B. Beer. Berlin: Reimer, 2008. S. 9–37.
- von Bose A. Feldforscher über Feldforschung: Probleme und Methoden der ethnologischen Feldforschung. Norderstedt: Grin, 1990.
- Braukmann F., Haug M., Metzmacher K., Stolz R. (ed.) Being a Parent in the Field: Implications and Challenges of Accompanied Fieldwork. Bielefeld: Transcript, 2020.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.) Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkley: University of California Press, 1986.
- Färber A. Das unternehmerische ethnographische Selbst. Aspekte der Intensivierung von Arbeit im ethnologisch-ethnographischen Feldforschungsparadigma // Horizonte ethnographischen Wissens. Eine Bestandsaufnahme / Hg. I. Dietzsch, W. Kaschuba, L. Scholze-Irrlitz. Köln: Böhlau, 2009. S. 178–203.
- Freidson E. Professionalism, The Third Logic. On the Practice of Knowledge. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Gans H. The Participant Observer as a Human Being: Observations on the Personal Aspects of Field Work // Institutions and the Person. Papers presented to Everett C. Hughes / Eds. H.S. Becker et al. Chicago: Aldine Publishing Company, 1968. P. 300–317.
- Hillmann K.H. Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Kröner-Verlag, 1994.
- Kaschuba W. Einführung in die Europäische Ethnologie. München: C.H. Beck, 2006.
- Kloos P. Role Conflicts in Social Fieldwork // Current Anthropology. 1969. Vol. 10 (5). P. 509–512.
- Korpela M., Hirvi L., Tawah S. Not Alone: Doing Fieldwork in the Company of Family Members // Suomen antropologi. 2016. Vol. 41 (3). P. 3–20.
- Lange C. “Zurückholen, was uns gehört”. Indigenisierungstendenzen in der arabischen Ethnologie. Bielefeld: Transcript, 2005.
- Lindner R. Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozeß // Zeitschrift für Volkskunde. 1981. Vol. 77. S. 51–63.
- Phillips T. Imagined Communities and Self-Identity: An Exploratory Quantitative Analysis // Sociology. 2002. Vol. 36 (3). P. 597–617.
- Pratt M.L. Fieldwork in Common Places // Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography / Eds. J. Clifford, G.E. Marcus. Berkley: University of California Press, 1986. P. 28–50.
- Sangren P.S. Comment on “Ethnography: Storytelling or Science?” by Robert Aunger // Current Anthropology. 1995. Vol. 36 (1). P. 121–122.
- Sangren P.S. Anthropology of Anthropology? Further Reflections on Reflexivity //

Anthropology Today. 2007. Vol. 23 (4). P. 13–16.

Shapin S. Historical Studies of Science as if It Was Produced by People with Bodies, Situated in Time, Space, Culture, and Society, and Struggling for Credibility and Authority. Baltimore, Md.: The Johns Hopkins University Press, 2010.

Research Article

Butschatskaja, J.V. German Conversations about Field Ethnography: A View from the Russian Tradition [Nemetskie razgovory o polevoi etnografii: vzgliad iz rossiiskoi traditsii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 2, pp. 169–189. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020093> EDN: CKNADR ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Julia Butschatskaja | <https://orcid.org/0000-0001-9139-0179> | julia.butschatskaja@yahoo.de | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

Europäische Ethnologie, European ethnology, ethnographic methods, ethnography of professions, fieldwork, research reflection

Abstract

The article presents a Russian researcher's view of German ethnographers as “Others” and their perception of fieldwork as the main practice and method of the discipline, as reflected in their informal communication. In attempting to compare this with the Russian material, I found that it was impossible to apply the same optics to the analysis of the professional cultures of Russian and German ethnographers, yet similar narratives about fieldwork emerged as the result. The reason for these similarities lies in the communicative nature of ethnologists' work and the universal traits of the psychology of people who produce ethnological knowledge. Reflecting on my experience of collecting this field material in Berlin, I look at myself as an observer of “Others” and argue that subjective experiences and boundaries influenced the way the research was conducted and the character of interpretations that the material received. I further comment on the unfavorable role asymmetry between the researcher and the researched, that made the coproduction of knowledge problematic.

References

- Beer, B. 2008. Einleitung: Feldforschungsmethoden [Introduction: Field Research Methods]. In *Methoden ethnologischer Feldforschung* [The Methods of Ethnological Field Research], edited by B. Beer, 9–37. Berlin: Reimer.
- von Bose, A. 1990. *Feldforscher über Feldforschung: Probleme und Methoden der ethnologischen Feldforschung* [Field Researchers About Field Research: Problems and Methods of Ethnological Field Research]. Norderstedt: Grin.
- Braukmann, F., M. Haug, K. Metzmacher, and R. Stolz, eds. 2020. *Being a Parent in the Field: Implications and Challenges of Accompanied Fieldwork*. Bielefeld: Transcript.
- Butschatskaja, J.V. 2017. Etnograficheskie kollektivy Berlina: vzgliad iz Kunstkamery [Ethnographic Collectives of Berlin: A View from the Kunstkammer]. In *Experto crede Alberto. Sbornik statei k 70-letiiu Al'berta Kashfullovicha Baiburina* [Experto crede Alberto. Collection of papers for the 70th anniversary of Albert Kashfullovich Baiburin], edited by A. Piir and M. Pirogovskaya, 85–123. St. Petersburg: Izd-vo EUSPb.
- Clifford, J., and G.E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of*

Ethnography. Berkley: University of California Press.

- Davydov, V.N., and E.A. Davydova, 2020. Professional'noe i lichnoe: opyt raboty na Chukotke vsei sem'ei [The Professional and the Personal: An Experience of Fieldwork in Chukotka with the Entire Family]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 121–140.
- Färber, A. 2009. Das unternehmerische ethnographische Selbst. Aspekte der Intensivierung von Arbeit im ethnologisch-ethnographischen Feldforschungsparadigma [The Entrepreneurial Ethnographic Self. Aspects of Intensifying Work in the Ethnological-Ethnographic Field Research Paradigm]. In *Horizonte ethnographischen Wissens. Eine Bestandsaufnahme* [Horizons of Ethnographic Knowledge. An Inventory], edited by I. Dietzsch, W. Kaschuba, and L. Scholze-Irlitz, 178–203. Köln: Böhlau.
- Freidson, E. 2001. *Professionalism, The Third Logic. On the Practice of Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gadea, C. 2011. Sotsiologiya professii i sotsiologiya professional'nykh grupp. V zashchitu izmeneniia podkhoda [Sociology of Professions and Professional Groups. For a Changing Approach]. In *Antropologiya professii, ili Postoronnim vkhod razreshen* [Anthropology of Professions, or Not Only for Personnel], edited by P. Romanov and E. Iarskaia-Smirnova, 15–35. Moscow: Variant.
- Gans, H. 1968. The Participant Observer as a Human Being: Observations on the Personal Aspects of Field Work. In *Institutions and the Person. Papers presented to Everett C. Hughes*, edited by H.S. Becker et al., 300–317. Chicago: Aldine.
- Hillmann, K.H. 1994. *Wörterbuch der Soziologie* [Dictionary of Sociology]. Stuttgart: Kröner-Verlag.
- Kaschuba, W. 2006. *Einführung in die Europäische Ethnologie* [Introduction to European Ethnology]. München: C.H. Beck.
- Kloos, P. 1969. Role Conflicts in Social Fieldwork. *Current Anthropology* 10 (5): 509–512.
- Komarova, G.A. 2012. *Akademicheskaya zhizn': pole mezhdistsiplinarnykh nauchnykh issledovaniy* [Academic Life: A Field of Interdisciplinary Scientific Research]. Moscow: IEA RAS.
- Korpela, M., L. Hirvi, and S. Tawah. 2016. Not Alone: Doing Fieldwork in the Company of Family Members. *Suomen antropologi* 41 (3): 3–20.
- Lange, C. 2005. “Zurückholen, was uns gehört”. *Indigenisierungstendenzen in der arabischen Ethnologie* [“Taking Back What Is Ours”. Indigenization Tendencies in Arabic Ethnology]. Bielefeld: Transcript.
- Lévi-Strauss, C. 2010. *Pechal'nye tropiki* [Tristes Tropiques]. Moscow: ASK.
- Lindner, R. 1981. Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozeß [The Researcher's Fear of the Field. Reflections on Participant Observation as an Interaction Process]. *Zeitschrift für Volkskunde* 77: 51–63.
- Pinçon, M., and M. Pinçon-Charlot. 1996. Otnoshenie k ob'ektu issledovaniia i usloviia ego priniatiia nauchnym soobshchestvom [Attitude to the Object of Research and the Conditions for Its Acceptance by the Scientific Community]. *Socio-Logos'96. Al'manakh Rossiisko-frantsuzskogo tsentra sotsiologicheskikh issledovaniy Instituta sotsiologii RAN* [Socio-Logos'96. The Almanac of the Russian–French Center of Social Research of the Sociological Institute of the RAS], 39–48. Moscow: Socio-Logos.
- Phillips, T. 2002. Imagined Communities and Self-Identity: An Exploratory Quantitative

- Analysis. *Sociology* 36 (3): 597–617.
- Pratt, M.L. 1986. Fieldwork in Common Places. In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by J. Clifford and G.E. Marcus, 28–50. Los Angeles: University of California Press.
- Romanov, P.V. and E.R. Iarskaia-Smirnova. 2008. Mir professii kak pole antropologicheskikh issledovaniĭ [The World of Professions as a Field of Anthropological Research]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–17.
- Sangren, P.S. 1995. Comment on “Ethnography: Storytelling or Science?” by Robert Auger. *Current Anthropology* 36 (1): 121–122.
- Sangren, P.S. 2007. Anthropology of Anthropology? Further Reflections on Reflexivity. *Anthropology Today* 23 (4): 13–16.
- Shapin, S. 2010. *Historical Studies of Science as if It Was Produced by People with Bodies, Situated in Time, Space, Culture, and Society, and Struggling for Credibility and Authority*. Baltimore, Md.: The Johns Hopkins University Press.
- Shchepanskaia, T.B. 2008a. Proektsii sotsial’nogo kontroliia v prostranstve professii [Projections of Social Control in the Space of Professions]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 23–25.
- Shchepanskaia, T.B. 2008b. Simvolicheskie reprezentatsii znaniia v neformal’nom diskurse “polia”. [Symbolic Representations of Knowledge in the Informal Discourse of the Fieldwork]. In *Antropologĭia akademicheskoi zhizni: adaptatsionnye protsessy i adaptivnye strategii* [The Anthropology of the Academy: Adaptive Processes and Strategies of Adaptation], edited by G.A. Komarova, 100–141. Moscow: IEA RAS.
- Shchepanskaia, T.B. 2010. *Sravnitel’naia etnografiia professii: povsednevnye praktiki i kul’turnye kody. Rossiia, konets XX – nachalo XXI v.* [Comparative Ethnography of Professions: Everyday Practices and Cultural Codes. Russia, Late 20th – Early 21st Century]. St. Petersburg: Nauka.
- Smirnova, T. 2010. Zapiski etnografichki [Notes by a Female Ethnographer]. In *Antropologĭia akademicheskoi zhizni: mezhdistsiplinarne issledovaniia* [The Anthropology of the Academy: Interdisciplinary Research], edited by G.A. Komarova, 296–314. Moscow: IEA RAS.
- Sokolov, M., and K. Titaev. 2013. Provintsial’naia i tuzemnaia nauka [Provincial and Indigenous Science]. *Antropologicheskii forum* 19: 239–275.

ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ СЕМЕЙНОЙ ЖИЗНИ КИТАЯНОК В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.: ЭРОЗИЯ ПАТРИАРХАЛЬНОСТИ, ПОСЛЕДСТВИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ

Илэй Ли, Н.Л. Пушкарева

Илэй Ли | <http://orcid.org/0000-0003-1410-5826> | liyilei1212@gmail.com | аспирант | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия) | старший преподаватель | Ланьчжоуский университет транспорта (пр. Аньнинси 88, Ланьчжоу, пров. Ганьсу, 730070, Китайская Народная Республика)

Наталья Львовна Пушкарева | <http://orcid.org/0000-0001-6295-3331> | pushkarev@mail.ru | д. и. н., заведующая центром гендерных исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

сельские жительницы, права женщин, реформы, женская повседневность, историческая антропология, устная история, пограничный район Шэньси—Ганьсу—Нинся, Китай, 1937—1949 гг.

Аннотация

В статье проанализированы мировосприятие и отношение местных жителей к проведенным новой властью в период с 1937 по 1949 г. реформам, в частности, к изменению социального статуса сельских жительниц провинций Шэньси, Ганьсу и Нинся. Авторы полагают, что глубоко укорененные традиционные убеждения создавали большие трудности в реализации программ решительных преобразований, на которые была нацелена часть китайского общества, признающая социалистическую перспективу. Идеал “свободы брака”, активно внедряемый идеологами новой власти, получал признание с заметными сложностями. И все же реформы, начавшиеся в 1930-х годах, не только пошатнули опору казавшихся вечными конфуцианских основ традиций, но и способствовали формированию и подъему социального самосознания женщин, побуждая их учиться защищать свои права и интересы.

Информация о финансовой поддержке

Грант Министерства науки и высшего образования Российской Федерации [№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2022-328]

Динамика перемен в Китае в целом и эволюция китайской семейно-брачной организации в частности в последнее время вызывают острый интерес китаеведов (Ван, Цун 2020: 174—180; Манухина 2007). Исследователи стараются выявить взаимосвязь между революционными трансформациями

Статья поступила 27.09.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 10.02.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Ли Илэй, Пушкарева Н.Л. Правовые аспекты семейной жизни китаянок в первой половине XX в.: эрозия патриархальности, последствия модернизации // *Этнографическое обозрение*. 2024. № 2. С. 190—205. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020108> EDN: CKBJFY

Li, Y.L., and N.L. Pushkareva. 2024. *Pravovye aspekty semeinoi zhizni kitaianok v pervoi polovine XX v.: eroziia patriarkhal'nosti, posledstviia modernizatsii* [Legal Aspects of the Family Life of Chinese Women in the First Half of the Twentieth Century: Erosion of Patriarchate, Consequences of Modernization]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 190—205. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020108> EDN: CKBJFY

в политике и переменами в семейно-брачных установках. Очевидно, что традиционное китайское общество зиждилось на клановой организации семьи, обеспечивавшей стабильность и дававшей шансы на выживание в условиях социально-политических потрясений (Вощилина 2017: 27–30). Вторая гражданская война, длившаяся с 1 августа 1927 г. по 7 декабря 1949 г., стала одним из таких потрясений. Единственный район, остававшийся под контролем Коммунистической партии Китая (КПК) с середины 1930-х годов до завершения войны, — пограничный район Шэньси—Ганьсу—Нинся в Северной части страны.

В сентябре 1937 г. на стыке этих трех провинций был создан “базовый лагерь” революции, и за 12 лет КПК провела в районе ряд политических, экономических и культурных реформ, обретя опыт и заложив фундамент для упрочения новых социальных отношений в стране в целом. Не удивительно, что историки и социологи стремятся проанализировать ход успешных преобразований в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся, в том числе и в области семейной политики. Менее изучена эта тема в ракурсе женской истории страны, между тем как реформа брачно-семейных отношений напрямую связана с решением “женского вопроса”.

Многочисленные академические исследования, анализирующие историю брачно-семейных отношений в пограничных провинциях Северного Китая, в основном сфокусированы на изучении изменений семейного права и семейной политики, реализовывавшихся после установления особого политического режима в районе (Цинь, Юе 1997; Цуй 2000: 96–99; Хуан 2004: 75–99, 2006: 48–80; Юэ, Цинь 2004: 79–83; Ван 2007: 96–107; Цун 2009: 62–79, 2015: 131–149; Ван 2016; Ван 2018: 31–35). Куда меньше внимания уделялось историко-этнографическому исследованию китайских брачно-семейных традиций, анализу их быстрой адаптации к новым требованиям и ожиданиям в связи с внешним вмешательством в устоявшиеся представления о запретном и допустимом. Как же семейно-брачное реформирование, начатое в 1930-х годах, повлияло на обыденную жизнь и чувства тех, о чьем будущем счастье тогда постоянно твердилось? Как местные жители принимали и понимали реализацию брачной политики в своих провинциях, какие последствия для людей она имела? Практически не изучены оценки происходившего женщинами, “особость” их мировосприятия и отношение к проведенным тогда реформам, в частности к новому статусу сельских жительниц Шэньси—Ганьсу—Нинся в 1937–1949 гг.

Анализ на основе разнообразных источников (от газетных и архивных материалов до устных рассказов) восприятия женщинами первого в китайской истории специального реформирования брачно-семейных отношений — исследовательский долг антрополога повседневности, признающего значимость женского социального опыта.

Традиционная китайская семья и статус в ней женщины до начала преобразований второй половины 1930-х годов

В северных китайских провинциях Шэньси, Ганьсу и Нинся в начале XX в. соблюдались традиционные нормы заключения брака, люди жили согласно устоявшимся представлениям о значимости наследования фамильного имени для процветания рода (Безбах и др. 2015: 132–137). Предпочтение отдавалось мальчикам, рождение дочерей именовалось “пролитой водой” (см.: Черняко-

ва 2018). Такие установки в значительной степени подпитывались китайской конфуцианской культурой. Конфуцианство — правящая в Китае идеология — унаследовало основные концепции Чжоу ли, подчеркивающие различия между мужчинами и женщинами, превосходство мужчин и строгое разделение труда по половому признаку; эти установки поддерживались заинтересованными группами с целью сохранения установленного порядка (Ду, Ван 2004: 51–52). Отсутствие сыновей в семье рассматривалось в конфуцианстве как “непочтительность”; муж мог даже выгнать жену из дома, если она разрешалась только девочками. Статус женщины в семье целиком зависел от ее способности родить наследника (Сюй 2001: 108). Следствием предпочтения, отдаваемого мальчикам, становилось пренебрежение здоровьем дочерей — они не получали должного ухода, и их смертность была традиционно выше. Распространены были случаи недостаточной заботы о младенцах-девочках, преднамеренного их утопления. Годами усугублялся гендерный дисбаланс: соотношение мужчин и женщин в сельских провинциях Шэньси, Ганьсу и Нинся к началу 1930-х годов достигло 114,7:100 (нормальное демографическое соотношение: 102 мужчины на 100 женщин) (Фэн 2016: 93). Поиск для своих сыновей жен “не дожидаясь, когда они будут способны к деторождению и самостоятельной жизни” был обычной практикой в сельской местности (см.: Сюй, Ван 2001: 23). Отсталые формы китайских брачно-семейных отношений современные исследователи видят в сохранении брака-договора, брака как купли-продажи и вынужденного брака с малолетней невестой — все это было типично для северных провинций страны и 100 лет тому назад.

При выборе невесты для подростка 15–16 (иногда даже 12–13) лет обычно учитывалась *ба цзы* (совместимость на основе дат и времени рождения; брак не заключался, если выявлялась несовместимость [см.: Ян 2000: 178]). Вторым традиционным условием был размер девичьей ступни. Женщины с большим размером ноги считались “безобразными”, “невоспитанными”. Чтобы избежать общественного осуждения, девочкам бинтовали ноги с 5–6 лет (Дворкин 2000) (позже было трудно остановить рост костей и создать вместо ступней “32-сантиметровые золотые лотосы”).

Большинство пар не видели друг друга до свадьбы. Одна из жительниц района рассказала, что ее родителей поженили в 1935 г., когда они едва достигли 16 и 15 лет, и “они никогда не видели друг друга до помолвки; отношения между ними не были хорошими, но они прожили вместе всю жизнь” (ПМА 1: NYZ). Недовольные брачной жизнью мужчины могли уйти из дома, оставив жену без средств к существованию и без возможности вновь выйти замуж. Женщины такой “опции” не имели и вынуждены были терпеть, при этом они не должны были сердиться на родителей, организовавших такой брак (“не вините отца и матери, вините лишь сватов за то, что их сердца [были] темны. Когда сваты умрут, их кости отправятся на розжиг” [см.: Хэ 2009: 209]).

Помимо всего прочего, заключение брака было делом недешевым. Семья молодого мужа или он сам обязаны были выплатить определенную сумму семье женщины как “подарок на помолвку”. Это этикетное правило поддерживало брачный порядок в течение нескольких веков (Гу 2012: 86–95), поскольку выкуп за невесту считался компенсацией семье невесты за потерю рабочей силы (Фридман 2000 [1958]: 38). Приданое было меньше выкупа. “Внесение” приданого в семью мужа было актом добровольным, выкуп — обязательным (Тао 2011: 266).

Чем беднее была семья мужчины, тем больший выкуп с него обычно требовали (Юе 2017: 44). “Для бедняка найти жену было непросто, потому на селе всегда было много неженатых мужчин” (ПМА 1: LPH). До конца эпохи Цин (1912 г.) выкуп принято было отдавать серебром. Аналогом денег была пшеница (один *дань*¹ пшеницы — за один год возраста²). Беднота района Шэньси—Ганьсу—Нинся занимала деньги и брала кредиты на выкуп невест для своих сыновей. Распространена в Китае была практика удочерения малолетних девочек в возрасте от 3 до 12 лет, чтобы впоследствии женить на такой воспитаннице одного из сыновей. Удочерение было способом избежать выкупа за невесту, поскольку не было “потери рабочих рук” в домохозяйстве, затраты на свадьбу в этом случае были минимальными (Вэнь 2005: 128). Воспитанницы с малолетства привыкали обслуживать семью, в которую были приняты. Травматический опыт будущих жен передает признание одной из них, приведенное в публикации В.Х. Ли: “Одежда не защищала от ветра, пронизывавшего до костей и вызывавшего дрожь. Когда другим не нужно выходить из дома в холод, мне надо идти на улицу, помогать в поле, собирать дрова. Свекровь выражала недовольство, я чувствовала себя виноватой” (Ли 2005: 454). Эти слова перекликаются с записанным нами рассказом:

Мою прабабушку в 12 лет отправили в семью будущего мужа. Жизнь ее там была невероятно тяжела: множество утомительных сельскохозяйственных работ, а в свободное от работы время — уход за мачехой моего прадедушки. Если еда готовилась медленно, ее ругали, если быстро — тоже. Через 4 года, в 16 лет, ее официально выдали замуж за прадеда. Дали одно одеяло на двоих, так муж часто забирал одеяло себе — ей оставалось лишь свернуться калачиком под шерстяным войлоком, промерзая от ледяного ветра и тайком плача (ПМА 2: LYL).

После замужества от любой девушки ожидалось рождение сыновей и выполнение работ по дому; права на развод женщина не имела. Народная песня севера Шэньси “Замучили невестку” точно отобразила суть семейных отношений того времени: “Продали меня за тридцать таэлей. Встаю рано — наносить воды, пряду до трех ночи. Сомкнула глаза — свекор зовет. Расчесываюсь, бинтую ноги, спешу к печи. Семья большая! Труднее быть невесткой, чем девушкой! Лучше смерть, чем такая жизнь” (см.: Ли 2005: 275). Фольклорному тексту вторит 87-летний житель: “Было раньше: женщины не имели права есть за столом, питались объедками. Невеста-ребенок была бесправна, голодала. Свекрови вообще-то должны были беречь беременных невесток, но обычно не берегли: беременные работали тяжело и много, не получая должного ухода” (ПМА 3: YSL). Мужья не противились власти своих матерей над невестками. За малейшую нерасторопность их могли “высмеять и обругать”, когда “свекровь курила на кровати, невестка ждала рядом, чтобы предложить огонек”, наказание выражалось в ограничениях в еде (Ли 2005: 453).

Составлявшие особую социальную группу афазий (девушек на выданье) молодые женщины усваивали идею восприятия мужской воли как своей, замужество считали неизбежной болью, стараясь переосмыслить значение мужской власти, чтобы поддержать себя (“когда я не работала на ферме, я рукодельничала, вырезая бумажные узоры, или собирала дрова с тетей в горах; мы обсуждали

мужчин, их пьянство, азартные игры, и время летело быстрее, когда мы были вместе, — это поднимало настроение” [ПМА 1: RLL]). Упомянутое в рассказе общение женщин было важной формой передачи женского социального опыта и социально-половой идентичности, так или иначе воспитывая готовность сопротивляться устоявшемуся веками патриархальному порядку.

Предыстория и начало преобразований (“Положение о браке в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся”)

Патриархальный семейный порядок начал эрозировать задолго до событий 1930-х годов, а именно — после распространения в Китае новых западных веяний в ходе и после Первой опиумной войны 1840—1842 гг. и проникновения в страну реформаторских идей. В работах китайских философов начала XX в., прежде всего Кан Ювэя (1858—1927) и Лян Цичао (1873—1929), можно обнаружить следы таких идей, распространявшихся одновременно с протофеминистскими. В этих трудах можно было встретить новые для китайской культуры понятия “социальная эволюция”, “естественное право индивида”. Их авторы первыми заговорили о нарушении “прав женщин, явленных в бинтовании ног и наложничестве” и первыми связали практику бинтования ступней с темой женского здоровья. Все чаще в работах китайских мыслителей говорилось о том, что лишь крепкая здоровая женщина сможет воспитать достойных сынов Отечества, что женское образование должно стать “главным фактором, определяющим силу государства” (см.: Лян 2015а: 37, 2015б: 19). Но все эти рассуждения определялись прежде всего социальным дарвинизмом, построение сильного государства связывалось с традиционным патриархальным порядком, женщинам же отводилась роль матерей и воспитательниц достойных сынов Отечества, а не равных мужчинам носительниц социального самосознания (особого женского самосознания) (Ван 1995: 107).

Опиравшиеся на теоретические выкладки мыслителей-мужчин китайские защитницы женских прав революционерка, журналистка Цю Цзинь (1875—1907) (Gipoulon 1997) и ее младшая современница художница Хэ Сянин (1878—1972) были одними из первых, кто потребовал социального и полового равноправия (Сун 2016: 105). Хэ Иньчжэнь в 1907 г. продолжила их идеи, предсказав, что упразднение частной собственности может и должно привести к действительному социальному равенству, в том числе женщин и мужчин (Лю и др. 2014: 69). 1910-е годы вообще были отмечены появлением множества передовых интеллектуалок (с которых и началось движение Новой культуры), настаивавших на пересмотре отношения к некоторым традициям и ритуалам, унижавшим и угнетавшим женщин (см.: История... 1989: 65).

Противостояние гнету традиционности распространялось первоначально лишь в городской среде и никак не затрагивало сельские районы. Нужна была поистине революционная решимость для ликвидации старых брачных устоев наряду с ломкой всей прежней социально-экономической системы. К этому стремились те, кто стоял у истоков создания КПК, кто принял на Втором национальном съезде компартии особую резолюцию о женском движении (см.: Декларация... 1989: 116). Вначале силы активистов были направлены на агитацию среди горожанок, но после неудач конца 1920-х годов и установления режима Чан Кайши было решено сосредоточить усилия на работе в сельской местности.

Социальной опорой коммунистов в небольшом числе подконтрольных им внутренних провинций страны — где в 1931 г. и было объявлено о создании Китайской Советской Республики — стали сельские жительницы. Во имя их политической мобилизации и создания социальной опоры новому государственному образованию в провинции Цзянси на юго-востоке страны 28 января 1931 г. был обнародован Декрет первой сессии ЦИКа Китайской Советской Республики, получивший название “Временные положения о браке” (см.: *Мао и др.* 2020). В немалой степени Декрет был вдохновлен аналогичными законами, принятыми в РСФСР и СССР, в частности Кодексом законов о браке, семье и опеке (1926 г.). “Временные положения о браке” предоставляли китайянкам впервые в их истории свободу заключения и расторжения брака. В 1934 г. в этот документ были внесены коррективы, ограничившие права на одностороннее расторжение брака со стороны жен воинов, сражавшихся за новую власть (*Цун* 2015: 132).

Когда в 1937 г. в северном пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся было создано новое правительство, оно изначально заявило о себе как о реформаторском, в том числе и в отношении брачно-семейного законодательства. В апреле 1939 г. это нашло отражение в особом “Положении о браке в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся”, в основе которого лежал Закон Китайской Советской Республики о браке, принятый в 1934 г. в Цзянси (*Манухина* 2007). В документе 1939 г. провозглашалась равная свобода мужчины и женщины в вопросах заключения брака, запрещались полигамия, браки-договоры и брачные союзы с несовершеннолетними, в том числе с детьми-невестами, закреплялись ограничения брачного возраста (для мужчин — с 20 лет, для женщин — с 18 лет), вводилась система государственной регистрации брака в местных органах власти, определялись основания для развода (“насилие со стороны супруга”, “фундаментальное несогласие, не позволяющее супругам продолжать совместное проживание”, “супружеская измена”), был отрегулирован вопрос об алиментах и распределении имущества после расторжения брачного союза (см.: *Хань, Чан* 1984а: 804—807). Однако внедрение в жизнь “Положения...” столкнулось со множеством препятствий.

Конфликт старой и новой концепций брака и перемены в статусе женщин

Реформа брачно-семейного законодательства была попыткой одномоментного ниспровержения вековых устоев, основанных на мужском главенстве. Она натолкнулась на яростное неприятие и протесты со стороны мужчин в сельских семьях, где о защитницах женских прав даже не слышали. Родившийся в 1936 г. деревенский житель вспоминал, опираясь на рассказы родителей, что тогда

многие не понимали нового положения против браков по договору [полагая, что] новые правила безответственны, [поскольку] родители не участвуют в принятии решения о создании семьи детьми, когда те еще молоды и неопытны... [ведь ранее, если] юная девушка начинала встречаться с кем-то самостоятельно, то это считалось нецеломудренным, потому и говорили: нет брака без свахи (ПМА 3: YSL).

Особенно тяжело было отказаться от брака в форме купли-продажи. Один из наших информаторов сказал: “...крестьяне недоумевали, задаваясь вопросом,

почему это им вдруг стало нельзя продать своих дочерей за деньги после того, как столько средств и труда было вложено в их воспитание” (ПМА 3: YSL). По словам одной из жительниц провинции Ганьсу, за ее маму родители отца дали огромный выкуп: “30 юаней серебром, 3 даня пшеницы и 2 штуки ткани” (ПМА 4: HBQ) — такой выкуп был равен семейному доходу за два, а то и за три года. “Сверху есть политика, снизу — контрмеры! — комментировали ситуацию информаторы. — Плата за брак разумна и логична, существует с древних времен, вопрос лишь в том, сколько платить и чем: юанями, зерном, тканью” (ПМА 3: YSL). Как ни пыталась государственная власть ликвидировать систему выкупа за невесту, даже век спустя, когда сам институт брака начал, казалось бы, растворяться в новых практиках, эта форма компенсации родителям невесты сохраняется. Новшества в сфере брачно-семейного правового регулирования многие люди воспринимали как то, что “правительство вмешивается в частные дела семей” (ПМА 1: LPH), в особенности, когда дело касалось власти мужей над женами (закон запрещал мужьям жестокое обращение, в то время как семейное насилие было нормой — люди вспоминали старинное изречение: “Человек рождается из-под палки”).

Что касается самих сельских жительниц, они имели смутное представление и о предоставленной им свободе, и о новых правах. Женщины могли принимать решения, исходя из весьма ограниченного личного социального опыта. Чаше всего, некому было разъяснить им потенциальные выгоды права на развод, хотя очевидно, что именно это могло бы стать для них спасением от жестокого обращения со стороны свекрови и мужа. Распространение новых идей было возложено на пропагандистов, которые интерпретировали традиционные формы брака не иначе как пережиток прошлого, так что жительницы сельских районов не без сомнения и робости предпринимали попытки проявить самостоятельность. Тем не менее число разводов стало быстро расти, и к 1943 г. в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся их было уже в 2,25 раза больше, чем в 1938 г. (см.: Архив 1 б.г.). Одна из наших респонденток из провинции Ганьсу вспоминала, что ее мама не могла решиться на развод, так как

у нее не было выбора, все девушки слушали родителей <...> Моя мама и отец были помолвлены в 1945 и поженились в 1946, папе было 16, маме 15 лет. Мама не хотела выходить замуж за отца — его семья была очень бедной, в ней были два холостых дяди отца в возрасте за 40, так что мама понимала, что выйти замуж означало бы для нее только больше работы (ПМА 4: HBQ).

Женщины веками молча терпели адские мучения немилого брака, новые законы давали им надежду на избавление от издевательств и непосильного труда. Сохранилось письмо в газету, отправленное в 1941 г. 11-летней(!) невестой из уезда Аньдин (подрайон Яньшу; ныне г. Цзычан, пров. Шэньси), в нем девочка обращалась с просьбой о разводе в Женскую ассоциацию пограничного района и жаловалась на жестокое обращение со стороны свекра (см.: Кан 1941). Понятно, что просьбы о разводе за таких малолетних жен подавали их родители или они помогали написать такие обращения. Архив провинции Шэньси сохранил жалобу родителей некой Ли Чжилань (уезд Мичжи, подрайон Суйдэ), которую выдали по договору за страдающего от деменции глухонемого сверстника. На следующий же день после свадьбы девушка со слезами сбежала

от мужа и угрожала самоубийством, если родители не сумеют добиться развода (см.: Архив 2 б.г.).

Переплетение традиций и нововведений рождало непредвиденные казусы. В складывавшейся веками системе представлений о брачно-семейных отношениях помолвка была эквивалентна договору о браке, ее расторжение — разрыву брачных отношений, т.е. разводу; выкуп за невесту обычно выплачивался именно в момент помолвки. Новое же “Положение о браке пограничного района Шэньси—Ганьсу—Нинся” не позволяло признавать помолвку равной заключению брака. В судебные инстанции посыпались протесты в связи со злонамеренным использованием женщинами обретенной ими “свободы”: они уходили от мужей без всякого возвращения выкупа. Для брошенных мужчин это означало потерю и жены, и денег. Например, в 1941 г. в уезде Аньсай, подрайоне Яньшу пограничного района (ныне р-н Аньсай, г. Яньань, пров. Шэньси) случился казус, получивший название “Одна дочь, два обещания”. Девушка Жунь была сговорена отцом в семью Сюй еще в юности, за нее был получен выкуп; после смерти отца девушки ее мать повторно вышла замуж, и отчим решил снова сговорить Жунь — но уже в другую семью, и тоже получил выкуп. В итоге семьи, в которые была сговорена девушка, начали между собой судебную тяжбу, описание которой сохранилось в документах местных органов управления (решение по ней неизвестно) (Цун 2015: 138).

Традиция предполагала уплату выкупа за невесту, а “Положение...” — нет. Попытки брошенных мужей вернуть хотя бы деньги были безуспешны, все зависело только от доброй воли семей и родственников сбежавших жен. Если какие-то денежные средства и возвращались, то эти суммы всегда были меньше выкупа, что объяснялось инфляцией. Пытаясь сгладить последствия слишком решительной ломки старых порядков, председательница Комитета женщин ЦК КПК Цай Чан вынуждена была заявить: “Мы сделали ошибку, слишком рьяно защищая права женщин. Вызванное этой ошибкой недовольство и противоречия между мужчинами и женщинами ослабили силы, брошенные на борьбу с японскими захватчиками” (см.: *Стронг* 1984: 164).

С очевидными трудностями в реализации столкнулась и практика, касающаяся свободы развода женщин с военнослужащими. Полномасштабная японская агрессия (1937–1945) требовала от Китая регулярных мобилизаций мужского населения, женщины в отсутствие мужей стали чаще подавать иски о разводе, и поначалу суды рассматривали их как следствие обычных семейных споров. Жены получали развод, а их мужья после многолетней службы возвращались в опустевший дом, где не было ни души. Столкнувшись с недовольством со стороны участников боевых действий, в 1943 г. власти внесли коррективы в законодательство о разводе, сократив число поводов, дающих право на одностороннее расторжение брака по требованию женщины. Жены военнослужащих получили право требовать развод, если не имели известий о своих мужьях в течение пяти лет, а в случае помолвки — в течение трех лет (см.: *Хань, Чан* 1984б: 807–808). Иски о разводе стали рассматривать более внимательно, иногда удовлетворяя требование, а иногда — нет; выносились решения о необходимости мирного урегулирования семейного конфликта, предлагалось отложить решение о расторжении брачных уз (Cong 2016: 150–161).

Как следствие нового видения социальных перспектив в брачное законодательство стали вносить все новые и новые поправки. Так, в 1944 г. был определен

статус *выкупа за невесту*, в связи с этим при расторжении брака закон требовал “возвращать подарки, полученные при помолвке” (см.: Хань, Чан 1984в: 809). А поправка 1946 г. к “Положению...” разделила законодательно практику выкупа и брак в форме купли-продажи: выкуп был признан разумным обычаем, однако, если общая сумма выплат была настолько велика, что могла изменить экономическое положение семьи получателя, то это уже считалось браком в форме купли-продажи, в таких случаях суд мог конфисковать большую часть средств в пользу общества, а небольшую часть вернуть семье жениха (Цун 2015: 142). Тем не менее шаг навстречу признанию прав женщин был сделан ровно тогда, когда впервые в китайской истории развернулась дискуссия о содержании понятия “семейное домашнее насилие”. Эта дискуссия оказалась даже более эффективным средством урегулирования внутрисемейных отношений, чем узаконенное право женщин на развод или все споры о размерах выкупа и правах на эти денежные средства (Cong 2016: 150–161).

Право на развод, появившееся неожиданно и стремительно ворвавшееся в жизнь, как ни удивительно, далеко не всеми сельскими женщинами было принято с восторгом. Жительница д. Яньтай в провинции Ганьсу, размышляя о “Положении...”, принятом почти век назад, сказала: “У каждой семьи свои потаенные горести, какой брак без конфликтов? Это нормально: ссориться в изголовье кровати и мириться в ее изножье. Маленькой я и не слышала о разводах, не было у женщин тогда такой идеи” (ПМА 3: МХQ). Помимо прочего, правоприменение “Положения...” повлекло за собой немало судебных дел, связанных с правами ребенка и определением его местожительства. Жительница д. Яовандун в Ганьсу рассказала о своей тетке, бывшей замужем за опиумным наркоманом, спустившим на покупку зелья все семейное имущество: “Моя тетя попросила развод у семьи мужа, но свекровь была против, не отдавала внука”. В итоге тетя решила “просто жить, по-прежнему оставаться вместе” (ПМА 1: RYZ), да и общественное мнение жителей деревни, которые осудили бы развал семьи, оказалось для нее фактором сдерживания.

* * *

Таким образом, за полтора-два десятилетия в северных провинциях Китая был проведен ряд реформ в области семейно-брачных отношений, существенно повлиявших на статус женщины в обществе. Решительные преобразования, на которые была нацелена часть китайского общества, признавшая социалистическую общественную перспективу, наталкивались на глубоко укорененные традиционные убеждения: слишком глубоки были представления о том, что брачный выбор нельзя доверять молодым, что ответственность за решение таких вопросов должна лежать на родителях. Так, в провинции Ганьсу вплоть до 1980-х годов (по данным социологических исследований конца XX в.) более 70% браков заключались по инициативе родителей и по договоренности со свахами. Большинство населения здесь составляли сельские жители, отличавшиеся малой мобильностью, что обусловлено было политикой укрепления государственного контроля над сельским обществом и в конечном счете привело к сокращению числа мигрантов (Фэн 1998: 47). Проблемы вызывало и то, что новые установления нацеливали на решение спорных вопросов в судебном порядке, а это противоречило давней “традиции гармонии”, “доктрины середины” — умения решать

споры мирным путем через частные переговоры и достигать компромисса, не ища посредников и не обращаясь к закону.

Однако именно на севере Китая, в сельском районе Шэньси—Ганьсу—Нинся, идеал “свободы брака”, активно внедряемый идеологами новой власти, постепенно получал признание, несмотря на все сложности. “Положение о браке пограничного района Шэньси—Ганьсу—Нинся” сильно изменило статус женщины в китайских семьях. Начавшаяся в 1930-е годы реформа не просто разрушала прежнюю этику и ломала предрассудки, но и дарила женщинам множество новых “опций” — начиная со свободы выбора жениха и заканчивая большей уверенностью в своем будущем в случае разрыва семейных отношений, что, несомненно, отразилось на удовлетворенности браком (*Higgins et al.* 2002). Начиная с 1940-х годов стала сходить на нет практика продажи девочек в качестве будущих невест. Не в последнюю очередь это было связано с тем, что миновали времена, “когда люди страдали от голода, не хватало пищи”; в 1940-е годы “крестьянам были выделены земли, жизнь улучшилась, и мы больше не слышали об этом (о продаже девочек. — *Авт.*)” (ПМА 3: МХQ).

Проведенные преобразования резко ослабили мужской авторитет в китайских семьях, способствовали формированию и подъему социального женского самосознания. Они подталкивали женщин учиться защищать свои права и интересы и, опираясь на новые законодательные нормы, смелее противодействовать прежним ритуалам и обычаям. В известном смысле эти нововведения пошатнули даже вечную опору на конфуцианские основы традиций с их особым акцентом на коллективистские ценности и призывами к безусловному подчинению индивидуальных интересов интересам семьи. Прежние ценности очевидно ограничивали права личности и ее свободу, затрудняя формирование у женщин ощущения личной независимости, уверенности в себе, предприимчивости. Доля воспользовавшихся (благодаря “Положению...”) новыми возможностями женщин была очень мала в сравнении с многомиллионным населением провинций. Но именно эти женщины стали проводниками реформ на пути к новой жизни, а их примеру последовали многие другие, родившиеся и вступившие в брак позже. Эмансипация женщин явила себя как двусторонний процесс взаимодействия власти и тех, кто веками не имел права высказывать свое мнение.

Примечания

¹ Дань — единица измерения сухих товаров в Китае. В провинциях Шэньси, Ганьсу и Нинся 1 дань был равен 180 кг.

² См.: Серия местных хроник Шэньси. Хроники уезда Хэншань. Сиань: Шэньсиское народное изд-во, 1993. С. 131; Хроники провинции Шэньси и фольклорные хроники. Сиань: Саньцин, 2000. С. 179.

Источники и материалы

Архив 1 б.г. — Архив провинции Шэньси. Оп. 46. Д. 14. Документ “Вопросы брака в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся”.

Архив 2 б.г. — Архив провинции Шэньси. Оп. 46. Д. 14. Документ “Проблемы женских браков в Мичжи”.

Декларация... 1989 — Декларация Второго национального конгресса КПК. Избранные документы ЦК КПК. Т. 1. Пекин: Изд-во Центральной партий-

- ной школы ЦК КПК, 1989.
- История... 1989 — История китайского женского движения. Пекин: Весна и осень, 1989.
- Кан 1941 — Кан М. Жалобы на развод: уголок жизни сельских женщин // Цзефан Жибао. 16 июля 1941 г.
- Ли 2005 — Ли Ф.Ю. (ред.) Песни о любви северного Шэньси. Юйлинь: Юйлинская газетно-полиграфическая фабрика, 2005.
- Лян 2015а — Лян Ц.Ч. Обсуждение реформ. Рассуждения о женском образовании. Коллекция работ Иньбинши. Т. 1. Пекин: Китайское книжное бюро, 2015а.
- Лян 2015б — Лян Ц.Ч. Инициатива создания женской учебной школы. Коллекция работ Иньбинши. Т. 2. Пекин: Китайское книжное бюро, 2015б.
- Мао и др. 2020 — Мао Ц.Д., Сян И., Чжан Г.Т. Декрет первой сессии Центрального исполнительного комитета Китайской Советской Республики “Временные положения о браке” (28 января 1931 г.) // Maoism.ru. 21.11.2020. <http://maoism.ru/16048>
- Чернякова 2018 — Чернякова С. Культурный шок здесь неизбежен // Афиша Daily. 09.02.2018. <https://daily.afisha.ru/relationship/8131-zdes-kolyut-botoks-pofenshuyu-neveroyatnaya-istoriya-rossiyanki-perechavshey-v-kitay>
- ПМА 1 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в д. Яовандун, пос. Цинчэн, уезд Цинчэн, пров. Ганьсу, КНР (В 40-е годы входила в уезд Цинъян, подрайон Лундун, пограничный район Шэньси—Ганьсу—Нинся). Апрель 2023 г. (информанты: HYZ, 1937 г.р.; LPH, 1945 г.р.; RLL, 1933 г.р.; RYZ, 1937 г.р.).
- ПМА 2 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в район Сифэн, г. Цинъян, пров. Ганьсу, КНР. Апрель 2023 г. (информант LYL, 1989 г.р.).
- ПМА 3 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в д. Яньтай, пос. Мубо, уезд Хуаньсянь, пров. Ганьсу, КНР (В 40-е годы входила в уезд Цюйцзы, подрайон Лундун, пограничный район Шэньси—Ганьсу—Нинся). Апрель 2023 г. (информанты: YSL, 1936 г.р.; MXQ, 1935 г.р.).
- ПМА 4 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в д. Баймамяо, пос. Наньян, уезд Хуачи, пров. Ганьсу, КНР (В 40-е годы входила в уезд Хуачи, подрайон Лундун, пограничный район Шэньси—Ганьсу—Нинся). Апрель 2023 г. (информант HBQ, 1949 г.р.).
- Стронг 1984 — Стронг А.Л. Китайцы покоряют Китай / Пер. Л. Вэйнин. Пекин: Пекинское изд-во, 1984.
- Сюй, Ван 2001 — Сюй Ф.В., Ван К.Ц. Уродливые обычаи в Китае. Тяньцзинь: Тяньцзиньское народное изд-во, 2001.
- Хань, Чан 1984а — Хань Я.Л., Чан Ч.Ж. (ред.) Положение пограничного района Шэньси—Ганьсу—Нинся о браке (4 апреля 1939 г.). Избранные документы о правовой системе в революционных базах во время новой демократической революции в Китае. Т. 4. Пекин: Изд-во социальных наук Китая, 1984а. С. 804–807.
- Хань, Чан 1984б — Хань Я.Л., Чан Ч.Ж. (ред.) Порядок развода супругов бойцов в войне против Японии (01 января 1943 г.). Избранные документы о правовой системе в революционных базах во время новой демократической революции в Китае. Т. 4. Пекин: Изд-во социальных наук Китая, 1984б.
- Хань, Чан 1984в — Хань Я.Л., Чан Ч.Ж. (ред.) Поправка к временным правилам пограничного района Шэньси—Ганьсу—Нинся о браке (20 марта 1944 г.) //

Избранные документы о правовой системе в революционных базах во время новой демократической революции в Китае. Т. 4. Пекин: Изд-во социальных наук Китая, 1984в.

Хэ 2009 — Хэ Б.У. Комментарии к хроникам уезда Хуанлин на 33-м году Китайской Республики. Т. 18, Обычаи, баллады и пословицы. Сиань: Шэньсийское народное изд-во, 2009.

Ян 2000 — Ян Ц.Ч. (ред.) Местные хроники провинции Шэньси — Обычай. Сиань: Санцинъ, 2000.

Higgins L., Zheng M., Liu Y., Sun C.H. Attitudes to Marriage and Sexual Behaviors: A Survey of Gender and Culture Differences in China and United Kingdom // Sex Roles. 2002. Vol. 46. No. 3. P. 75–89.

Научная литература

Безбах В.В. и др. Гражданский процесс и гражданское законодательство в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. М.: РУДН, 2015.

Ван И. Выход из семьи и укрепление семьи: эмансипация женщин в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся в годы войны 1937–1945 гг. // Кайфан Шидай. 2018. № 4. С. 31–35. (на кит. яз.)

Ван М.С. Китайское женское движение под влиянием распространения западных знаний на Восток в период новой истории // Бэйцзин Дасюэ Сюэбао (Чжэсюэ Шэхуэй Кэсюэбань). 1995. № 4. (на кит. яз.)

Ван М., Цун Л. Структура семьи и традиции семейных отношений в Китайской Народной Республике в историко-социальном контексте // Социология. 2020. № 4. С. 174–180.

Ван Ш.Ж. Практика и опыт внедрения принципа свободы брака Верховным судом пограничного района Шэньси—Ганьсу—Нинся // Чжунго Фасюэ. 2007. № 2. С. 96–107. (на кит. яз.)

Ван Я.Л. Исследование супружеской жизни в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся с точки зрения отношений между женщинами, браком и революцией. PhD. Шаньсийский университет, Тайюань, 2016. (на кит. яз.)

Вошчилина Е.В. Семейно-клановые отношения в китайском обществе // Культурологические опыты / Отв. ред. М.В. Амгаланова, Е.С. Манзырева. Улан-Удэ: ВСГИК, 2017. С. 27–30.

Вэнь В.Ф. Семейное положение детей-невест в конце династии Цин и причины их распространенности // Ганьсу Синчжэн Сюэюань Сюэбао. 2005. № 2.

Гу Т. О традиционных свадьбах, основанных на человеческой природе и чувствах // Цинхуа Дасюэ Сюэбао (Чжэсюэ Шэхуэй Кэсюэбань). 2012. № 1. С. 86–95. (на кит. яз.)

Дворкин А. Гиноцид, или китайское бинтование ног // Антология гендерной теории / Ред. Е.И. Гапова, А.Р. Усманова. Минск: Пропилеи, 2000. С. 7–29.

Ду Ф.Ц., Ван Ч. Женщины и гендер в истории Китая. Тяньцзинь: Тяньцзинь Жэньминь Чубаньшэ, 2004. (на кит. яз.)

Ли В.Х. (ред.) Серия социальных исследований в Китайской Республике: брак и семья. Фучжоу: Фуцзянь Цзяюй Чубаньшэ, 2005. (на кит. яз.)

Лю Х., Карр Р.Е., Ко Д., Чэнь Я.Г. Предвестник современной мысли: о вкладе Хэ Иньчжэнь в транснациональную феминистскую теорию // Чжунго Сяньдай Вэньсюэ Яньцзю Цункань. 2014. № 5. (на кит. яз.)

- Манухина О.В.* Институт семьи и брака в Китае в период реформ и открытости: исторический аспект. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Институт Дальнего Востока РАН, Москва, 2007.
- Сун Ш.П.* Китай и женщины в зеркале Запада: гендерные стандарты цивилизации и рассуждение о феминизме в конце династии Цин. Пекин: Шэхуэй Кэсюэ Вэньсянь Чубаньшэ, 2016. (на кит. яз.)
- Сюй С.Ц.* Рассмотрение уродливой практики мужского превосходства в сельской местности на современном этапе // Хэнань Шэхуэй Кэсюэ. 2001. № 1. (на кит. яз.)
- Тао Ц.С.* Высокая сумма выкупа за невесту: взгляд на понимание феномена сельской эксплуатации внутри поколений — размышления о ранних браках сельских женщин с гендерной точки зрения // Миньсу Яньцзю. 2011. № 3. (на кит. яз.)
- Фридман М.* Линиджевая организация в Юго-Восточном Китае. Шанхай: Шанхай Жэньминь Чубаньшэ, 2000 [1958]. (на кит. яз.)
- Фэн Ч.Ц.* Отзыв о пропорции полов в сельских районах в период Китайской Республики на примере деревень северных провинций в 1920—1930 годах // Жэньвэнь Цзачжи. 2016. № 12. (на кит. яз.)
- Фэн Ш.П.* Выбор партнера: процесс, пронизанный волей родителей. Краткий анализ влияния сельских родителей на выбор партнера детьми в провинции Ганьсу // Ганьсу Шэхуэй Кэсюэ. 1998. № 2. (на кит. яз.)
- Хуан Ч.Л.* Сельские женщины в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся в период войны против Японии // Канжи Чжаньчжэн Яньцзю. 2004. № 2. С. 75—99. (на кит. яз.)
- Хуан Ч.Л.* Социальные преобразования в сельской местности в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся с 1937 по 1945 гг. // Канжи Чжаньчжэн Яньцзю. 2006. № 2. С. 48—80. (на кит. яз.)
- Цинь Я., Юэ Л.* Из закрытого: брак и рождаемость женщин в северной части провинции Шэньси (1900—1949). Сиань: Шэньси Жэньминь Чубаньшэ, 1997. (на кит. яз.)
- Цуй Л.П.* Анализ реформы системы брака в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся // Сибэй Дасюэ Сюэбао (Чжэсюэ Шэхуэй Кэсюэбань). 2000. № 4. С. 96—99. (на кит. яз.)
- Цун С.П.* Цзо Жунь подала в суд на Ван Иньсуо: женщины, брак и построение государства в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся в 1940-х годах // Кайфан Шидай. 2009. № 10. С. 62—79. (на кит. яз.)
- Цун С.П.* От “свободы брака” к “самоопределяемому браку”: реконструкция брака в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся в 40-х годах XX в. // Кайфан Шидай. 2015. № 5. С. 131—149. (на кит. яз.)
- Юе Г.Ф.* Исследование социальных и культурных изменений в сельских районах пограничного района Шэньси—Ганьсу—Нинся в период Яньань. PhD. Шэньсийский педагогический университет, Сиань, 2017. (на кит. яз.)
- Юе Л., Цинь Ф.* О реформе брачных обычаев и изменении статуса женщин в пограничном районе Шэньси—Ганьсу—Нинся // Сибэй Дасюэ Сюэбао (Чжэсюэ Шэхуэй Кэсюэбань). 2004. № 1. С. 79—83. (на кит. яз.)
- Cong X.P.* Marriage, Law and Gender in Revolutionary China (1940—1960). N.Y.: Cambridge University Press, 2016.
- Gipoulon C.* Qiu Jin — Der Stein des Vogels Jingwei. Frau und Revolutionärin im China des 19. Jhs. Munchen: Des femmes, 1977.

Research Article

Li, Y.L., and N.L. Pushkareva. Legal Aspects of the Family Life of Chinese Women in the First Half of the Twentieth Century: Erosion of Patriarchate, Consequences of Modernization [Pravovye aspekty semeinoi zhizni kitaianok v pervoi polovine XX v.: eroziia patriarkhal'nosti, posledstviia modernizatsii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 2, pp. 190–205. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020108> EDN: CKBJFY ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Yilei Li | <http://orcid.org/0000-0003-1410-5826> | liyilei1212@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia) | Lanzhou Jiaotong University (No. 88, Anning West Road, Anning District, Lanzhou City, Gansu Province, 730070, PRC)

Natalya Pushkareva | <http://orcid.org/0000-0001-6295-3331> | pushkarev@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

rural women, women's rights, reforms, women's everyday life, historical anthropology, oral history, border region of Shaanxi–Gansu–Ningxia, China, 1937–1949

Abstract

The article analyzes the perception and attitudes of local residents towards the reforms implemented by the new authorities during the period from 1937 to 1949, particularly regarding the change in the social status of rural women in the provinces of Shaanxi, Gansu, and Ningxia. We argue that deeply rooted traditional beliefs created significant difficulties in implementing programs aimed at radical transformations, which were endorsed by a portion of Chinese society embracing a socialist perspective. The ideal of “freedom of marriage”, actively promoted by the ideologues of the new authorities, faced recognition with noticeable difficulties. Nonetheless, the reforms that began in the 1930s not only undermined the reliance on seemingly eternal Confucian-based traditions but also contributed to the formation and rise of the social self-consciousness of women, prompting them to learn to defend their rights and interests.

Funding Information

Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation [grant ID: 075-15-2022-328]

References

- Bezbakh, V.V., et al. 2015. *Grazhdanskii protsess i grazhdanskoe zakonodatel'stvo v stranakh Aziatsko-Tikhoookeanskogo regiona* [Civil Procedure and Civil Legislation in the Countries of the Asia-Pacific Region]. Moscow: RUDN.
- Cong, X.P. 2009. Zuorun su Wangyinsuo: 20 shiji 40 niandai ShanGanNing bianqu de funü, hunyin yu guojia jiangou [Zuo Rong Sues Wang Yinxuo: Women, Marriage and State Building in the Shaanxi–Gansu–Ningxia Border Region in the 1940s]. *Kaifang shidai* 10: 62–79.
- Cong, X.P. 2015. Cong “hunyin ziyou” dao “hunyin zizhu”: 20 shiji 40 niandai ShanGanNing bianqu hunyin de chongsu [From “Freedom of Marriage” to “Self-Determined Marriage”: The Reconstruction of Marriage in the Shaanxi–Gansu–Ningxia Border Region in the 1940s]. *Kaifang shidai* 5: 131–149.
- Cong, X.P. 2016. *Marriage, Law and Gender in Revolutionary China (1940–1960)*. New York: Cambridge University Press.

- Cui, L.P. 2000. ShanGanNing bianqu hunyin zhidu gaige tanxi [Analysis of Marriage System Reform in the Shaanxi–Gansu–Ningxia Border Region]. *Xibei daxue xuebao (Zhhexue shehui kexueban)* 4: 96–99.
- Du, F.Q., and Z. Wang. 2004. *Zhongguo lishi zhong de funü yu xingbie* [Women and Gender in Chinese History]. Tianjin: Tianjin renmin chubanshe.
- Dvorkin, A. 2000. Ginotsid, ili kitaiskoe bintovanie nog [Gynocide, or Chinese Foot Binding]. In *Antologiya gendernoi teorii* [Anthology of Gender Theory], edited by E.I. Gapova and A.R. Usmanova, 7–29. Minsk: Propilei.
- Feng, C.J. 2016. Minguo shiqi xiangcun xingbie bili wenti shuping yi 1920–1930 niandai huabei xiangcun wei zhongxin [Review on the Proportion of Sexes in Rural Areas during the Republic of China – a Case Study of Villages in Northern Provinces in 1920–1930]. *Renwen zazhi* 12.
- Feng, S.P. 1998. Ze'ou: yige shentou zhe fumu yizhi de guocheng – jianxi gansu nongcun fumu dui zinü ze'ou xingwei de yingxiang [Partner Choice: a Process Permeated by Parental Will: A Brief Analysis of the Influence of Rural Parents on Children's Partner Choice in Gansu Province]. *Gansu shehui kexue* 2.
- Freedman, M. (1958) 2000. *Linidzhevaia organizatsiia v Yugo-Vostochnom Kitae* [Lineage Organization in Southeastern China]. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.
- Gipoulon, C. 1977. *Qiu Jin – Der Stein des Vogels Jingwei. Frau und Revolutionärin im China des 19. Jhs* [Qiu Jin – The Stone of the Bird Jingwei: Woman and Revolutionary in 19th Century China]. Munchen: Des femmes.
- Gu, T. 2012. Lun gudian hunli genzhiyu ren zhi qingxing [About Traditional Weddings Based on Human Nature and Feelings]. *Qinghua daxue xuebao (Zhhexue shehui kexueban)* 1: 86–95.
- Huang, Z.L. 2004. Kangzhan shiqi ShanGanNing bianqu de xiangcun funü [Rural Women in the Shaanxi–Gansu–Ningxia Border Region during the War against Japan]. *Kang ri zhan zheng yan jiu* 2: 75–99.
- Huang, Z.L. 2006. 1937–1945 nian ShanGanNing bianqu de xiangcun shehui gaizao [Rural Social Transformation in the Shaanxi–Gansu–Ningxia Border Region from 1937 to 1945]. *Kang ri zhan zheng yan jiu* 2: 48–80.
- Higgins, L., M. Zheng, Y. Liu, and C.H. Sun. 2002. Attitudes to Marriage and Sexual Behaviors: A Survey of Gender and Culture Differences in China and United Kingdom. *Sex Roles* 46 (3): 75–89.
- Li, W.H., ed. 2005. *Minguo shiqi shehui diaocha congbian: hunyin jiating juan* [Social Research Series in the Republic of China: Marriage and Family]. Fuzhou: Fujian jiaoyu chubanshe.
- Liu, H., R.E. Karl, D. Ko, and Y.G. Chen. 2014. Yige xiandai sixiang de xiansheng: lun He Yinzhen dui kuaguo nüquan zhuyi lilun de gongxian [A Harbinger of Modern Thought: On He Yinzhen's Contributions to Transnational Feminist Theory]. *Zhongguo xiandai wenxue yanjiu congkan* 5.
- Manukhina, O.V. 2007. Institut sem'i i braka v Kitae v period reform i otkrytosti: istoricheskii aspekt [The Institution of Family and Marriage in China During the Reform and Opening-up Period: A Historical Perspective]. PhD diss. abstract, Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences.
- Qin, Y., and L. Yue. 1997. *Zouchu fengbi: shanbei funü de hunyin yu shengyu (1900–1949)* [Out of Closure: Marriage and Childbearing among Women in Northern Shaanxi (1900–1949)]. Xi'an: Shanxi renmin chubanshe.
- Song, S.P. 2016. “Xiyangjing” li de zhongguo yu funü: wenming de xingbie biao zhun he

- wanqing nüquan lunshu* [China and Women in the Mirror of the West: Gender Standards of Civilization and Discourse on Feminism at the End of the Qing Dynasty]. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe.
- Tao, Z.X. 2011. Gao'e caili: lijie nongcun dainei boxue xianxiang de yizhong shijiao – xingbie shijiao xia nongcun nüxing zaohun de sikao [High Bride Price: a Look at Understanding the Phenomenon of Rural Intra-Generational Exploitation – Reflections on Early Marriages of Rural Women from a Gender Perspective]. *Minsu yanjiu* 3.
- Voshchilina, E.V. 2017. Semeino-klanovye otnosheniia v kitaiskom obshchestve [Family-Clan Relations in Chinese Society]. In *Kul'turologicheskie opyty* [Cultural Experiments], edited by M.V. Amgalanova and E.S. Manzyreva, 27–30. Ulan-Ude: VSGIK.
- Wang, M.X. 1995. Xixue dongjian yingxiang xia de zhongguo jindai funü yundong [Chinese Women's Movement Influenced by the Spread of Western Knowledge to the East during the Modern Period]. *Beijing daxue xuebao (Zhaxue shehui kexueban)* 4.
- Wang, M., and L. Cong. 2020. Struktura sem'i i traditsii semeinykh otnoshenii v Kitaiskoi Narodnoi Respublike v istoriko-sotsial'nom kontekste [Family Structure and Traditions of Family Relations in the People's Republic of China in the Historical and Social Context]. *Sotsiologiya* 4: 174–180.
- Wang, S.R. 2007. ShanGanNing bianqu gaodeng fayuan tuixing hunyin ziyou yuanze de shijian yu jingyan [Practice and Experience of Introducing the Principle of Freedom of Marriage by the Supreme Court of the Shaanxi–Gansu–Ningxia Border Region]. *Zhongguo faxue* 2: 96–107.
- Wang, Y.L. 2016. ShanGanNing bianqu funü hunyin shenghuo yanjiu cong nüxing, hunyin yu geming guanxi de shijiao kaocha [A Study of Marital Life in the Shaanxi–Gansu–Ningxia Border Region from the Perspective of the Relationship Between Women, Marriage, and Revolution]. PhD diss., Shanxi University.
- Wang, Y. 2018. Zouchu jiating yu gonggu jiating: kangri zhanzheng shiqi ShanGanNing bianqu de funü jie fang (1937–1945) [Leaving the Family and Strengthening the Family: Women's Emancipation in the Shaanxi–Gansu–Ningxia Border Region during the War against Japan (1937–1945)]. *Kaifang shidai* 4: 31–35.
- Wen, W.F. 2005. Wanqing tongyangxi de hunyin zhuangkuang jiqi shengxing de yuanyin [The Marital Status of Child Brides in the Late Qing Dynasty and the Reasons for Their Prevalence]. *Gansu xingzheng xueyuan xuebao* 2.
- Xu, X.Q. 2001. Xianjieduan nongcun zhongnanqingnü louxi toushi [Consideration of the Ugly Practice of Male Supremacy in Rural Areas at the Present Stage]. *Henan shehui kexue* 1.
- Yue, G.F. 2017. Yan'an shiqi ShanGanNing bianqu xiangcun shehui wenhua bianqian yanjiu [A Study of Social and Cultural Changes in Rural Areas of the Shaanxi–Gansu–Ningxia Border Region during the Yan'an Period]. PhD diss., Shaanxi Normal University.
- Yue, L., and F. Qin. 2004. Lun ShanGanNing bianqu hunsu gaige yu funü diwei de zhuanbian [On Reforming Marriage Customs and Changing the Status of Women in the Shaanxi–Gansu–Ningxia Border Region]. *Xibei daxue xuebao (Zhaxue shehui kexueban)* 1: 79–83.

ПОЧИТАЕМОЕ МЕСТО В СЕЛЬСКОМ ЛАНДШАФТЕ: ЧЬЕ НАСЛЕДИЕ? К ИСТОРИИ СВЯТОГО КЛЮЧА НА АЛТАЕ

Г.В. Любимова

Галина Владиславовна Любимова | <http://orcid.org/0000-0003-3538-2806> | terra-gl@mail.ru | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт археологии и этнографии СО РАН (ИАЭТ СО РАН) (пр. Академика Лаврентьева 17, Новосибирск, 630090, Россия)

Ключевые слова

сельский ландшафт, почитаемое место, коллективная память, Гражданская война, локальное сообщество, культурное наследие

Аннотация

В статье рассматриваются проблемы взаимоотношения сельских локальных сообществ и местных ландшафтных святынь. Дается обоснование методологии исследования подобных локусов как функциональных зон культурных ландшафтов, мест памяти и объектов культурного наследия. Выявляются условия трансформации коллективной исторической памяти, воплощенной в почитаемом месте. На основе полевых и архивных материалов, местной периодики и сочинений сибирских старообрядцев воссоздается историческое прошлое одного из наиболее почитаемых мест Алтайского края — святого ключа, вобравшего в себя признаки как культового, так и мемориального места. Особое внимание уделяется произошедшему в жизни изучаемой святыни совмещению вернакулярных практик почитания святых мест и коллективной памяти о локальных событиях Гражданской войны. Анализируются значимые этапы в истории почитаемого места, а также причины его “переизобретения” в настоящее время.

Информация о финансовой поддержке

План НИР ИАЭТ СО РАН № FWZG-2022-0001 “Этнокультурное многообразие и социальные процессы Сибири и Дальнего Востока XVII–XXI вв. Исследования меняющейся роли традиционных культур, социальных институтов и экологических парадигм”

Согласно концепции, разработанной центром Всемирного наследия ЮНЕСКО, культурные ландшафты являются визитной карточкой различных регионов мира. Будучи результатом длительного взаимодействия человеческих сообществ с природной средой, одни ландшафты способствуют сохранению земного биоразнообразия, тогда как другие (прежде всего священные места [*sacred places*]) служат воплощением религиозных воззрений и практик. Таким образом, понятие культурного ландшафта включает в себя многообраз-

Статья поступила 04.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.03.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Любимова Г.В. Почитаемое место в сельском ландшафте: Чье наследие? К истории святого ключа на Алтае // Этнографическое обозрение. 2024. № 2. С. 206–228. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020116> EDN: CJWBSH

Liubimova, G.V. 2024. Pochitaemoe mesto v sel'skom landshafte: Ch'io nasledie? K istorii sviatogo kliucha na Altae [A Revered Place in the Rural Landscape: Whose Heritage? On the History of the Holy Spring in Altai]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 206–228. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020116> EDN: CJWBSH

ные проявления всех типов взаимодействия человека с природным окружением с учетом не только материального, но и духовного освоения территорий (Cultural Landscapes 1992).

Данная статья посвящена проблемам взаимоотношения сельских локальных сообществ и местных ландшафтных святынь. На основе исторического прошлого одной из наиболее известных святынь Алтайского края анализируются условия, при которых происходит трансформация (“размывание”) коллективной исторической памяти, воплощенной в почитаемом месте, выявляются изменения символического значения самой святыни, а также связанных с ней отношений посессивности (представлений о том, кому она принадлежит или должна принадлежать).

Теоретической основой работы послужили концепции культурных ландшафтов, коллективной памяти и культурного наследия (*Cultural Landscape, Memory, Heritage Studies*). Согласно перечисленным подходам, культовые или сакральные типы мест (наряду с системой поселений, а также хозяйственными и промысловыми угодьями) входят в традиционную структуру сельских культурных ландшафтов, инвариантный характер которой проявляется в территориальном единстве обозначенных зон освоенного пространства (Калуцков 2011: 25; Кулешова 2019: 36–37; Любимова 2021: 9). Отмеченные функциональные зоны представляют собой картографическую проекцию основных сфер деятельности местного населения, совместно использующего ресурсы освоенной территории. Культурный ландшафт рассматривается при этом как “неотъемлемый аспект существования локальных сообществ”, задавая особую оптику исследования, когда на первый план выходит изучение “небольших локальных этнокультурных групп” (Ямсков 2003: 74; Каганский 2009: 62). В то же время, ареалы проживания таких сообществ определенным образом соотносятся со “сферами влияния” святых мест, которые “накладываются на видимые границы локальных групп”. Иными словами, каждая локальная группа территориально тяготеет к считающейся “своей” святыне (Щепанская 1995: 112; Иванова и др. 2003: 198; Кормина 2006: 130).

Концептуально “почитаемые (культовые, сакральные) места” — это очень емкие понятия. Сопоставимые с такой категорией, как “центр мира”, они играют важную роль в традиционных моделях организации жизненного пространства. Разнообразные способы коммуникации людей со сферой сакрального раскрываются в исследованиях, посвященных феноменам паломничества, отшельничества и монашества, включая историю почитания и реконструкцию прошлого святых мест. Насыщая пространство особыми историческими смыслами и символическими значениями, подобные локусы становятся воплощением коллективной памяти и локальной идентичности местного населения (Eade, Sallnow 1991; Coleman, Elsner 1995; Панченко 1998; Кормина 2019).

Данные выводы согласуются с концепцией памятных мест (*lieux de memoire*), согласно которой формирование, сохранение и презентация представлений сообщества о самом себе происходит путем конструирования мест памяти, тесно связанных с практиками коммеморации. В топографическом отношении такие места, обозначенные Пьером Нора как “святые места спонтанной преданности и безмолвных паломничеств”, отличаются “точной локализацией и... (буквальной) укорененностью в почву” (Нора 1999: 47–48)¹. Основная функция мемориальных мест (“возвращение тех или иных событий

прошлого в настоящее”), уточняет Алейда Ассман, реализуется, таким образом, в особых точках времени и пространства, путем привязки культурной памяти к определенным датам календаря и конкретным топографическим координатам (Ассман 2014: 236–237).

Дополнительное измерение теме придает нормативно-правовой статус ландшафтных святынь, подпадающих под определение достопримечательных мест, что позволяет рассматривать их в качестве объектов природного и культурного наследия (Landscape Convention 2000; Федеральный закон 2002; Веденин, Кулешова 2004: 13–36). Особую актуальность, считает Тони Джадт, приобретает сегодня вопрос об агентности по отношению к мемориальным знакам: кто именно обладает правом устанавливать, определять содержание и решать, какой смысл для потомков они несут? (Джадт 2011: 47)

Основу работы составил многолетний мониторинг автором данной статьи локальных традиций почитания святых мест в южных районах Западной Сибири, особое место среди которых занимает почитание ставшего воплощением коллективной памяти о локальных событиях Гражданской войны святого ключа в с. Сорочий Лог Первомайского р-на Алтайского края (ПМА 2004–2022). Проведенные интервью с жителями села, работниками культуры, представителями администрации, религиозными активистами, паломниками и обитателями соседнего монастыря позволили проследить историю почитаемого места на протяжении большей части XX в. и зафиксировать изменение его символического значения в настоящее время.

Для воссоздания самой ранней истории сельской святыни привлекались дополнительные источники: нормативные документы (Церковь 1997), атеистическая и краеведческая литература (Ларина 1959; Родник б.г.; Строчков и др. 2001), а также материалы из Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ), содержащие переписку губернских властей с Народным комиссариатом внутренних дел о массовом паломничестве к святому ключу летом 1925 г. Серия заметок и очерков на эту тему была опубликована в губернской газете “Красный Алтай” в 1925 г. Особую ценность для настоящего исследования составили сведения, собранные в старообрядческой “Повести о святом ключе” — составной части Урало-Сибирского Патерика (сводного сочинения по истории старообрядцев часовенного согласия). Представленные в Повести рассказы “об известном алтайском источнике близ с. Сорочий Лог”, по мнению новосибирских археографов, содержат “обширный пласт народных религиозно-мифологических представлений”, обусловленных крестьянским происхождением создателей Патерика (Покровский, Зольникова 2002: 353–354; Журавель 2014: 439).

Происхождение святого источника: вернакулярные практики в контексте локальной исторической памяти

К почитаемым местам или сельским святыням обычно относят наделенные сакральным статусом ландшафтные объекты природного или искусственного происхождения (камни, родники, деревья, рощи, каменные или деревянные кресты и пр.). Обеспечивая возможность регулярной коммуникации со сферой сакрального, они “аккумулируют” в себе факты локальной истории и местные исторические предания, играя “роль объективированной коллективной памяти” (Панченко 1998; Фадеева 2002; Кормина 2019).



Рис. 1. Сакральный комплекс в с. Сорочий Лог Первомайского р-на Алтайского края. Фото автора, 2017 г.

Наиболее характерным видом таких объектов в степных и лесостепных районах Сибири являются почитаемые в народе водные источники, нередко объединенные эпитетом “святые”. В советский период расположенные в лесу или поле святыни служили для сельских жителей заменой церкви, компенсируя собой недостаток действующих сельских храмов (Кормина 2006: 142–143; Panchenko 2014: 46).

Распространенной формой почитания святых мест в современной сибирской традиции является регулярное проведение крестных ходов к деревянным крестам, часовням или храмам, расположенным неподалеку от водного источника, сакральный статус которого нередко поддерживается преданиями о “явленных” (иногда всплывающих из воды) “божественных ликах” (Любимова 2013). Периодическое появление (приплывание/уплывание) священного предмета или персонажа, пишет Александр Панченко, служит своего рода маркером потустороннего (сакрального) мира, благодаря которому происходит выделение данного места из окружающего пространства и наделение его статусом священного локуса (Панченко 1998: 135–139).

Святой ключ в с. Сорочий Лог в данном отношении представляет особый интерес как один из наиболее известных алтайских источников, вобравший в себя память о локальных событиях Гражданской войны. В настоящее время помимо самого источника сакральный комплекс включает относящиеся к “сфере влияния” женского Иоанно-Предтеческого скита, построенного неподалеку в начале 2000-х годов, установленную рядом с ключом икону, купальню, деревянное распятие и расположенную в ближней роще братскую могилу (см.: Рис. 1).

Довольно заметная роль ручья в хозяйственной жизни местной общины исторически определялась недостатком в районе питьевой воды: “отправляясь на пашню, крестьяне... заезжали на ключ брать в бочки воду” (ГАРФ. Л. 183об). Вера в целебные свойства воды, подкреплённая преданиями о явлении “святых ликов” (“божьей матери с младенцем и других святых”), актуализировала разнообразные формы почитания святыни, включая практику обетных приношений — “денег, полотна и др. предметов крестьянского производства” (Там же). Побывавший на месте в 1925 г. корреспондент газеты “Красный Алтай” сообщал: “Около кадки для купания в роднике, поставлен столб, на нем икона с горящими желтыми свечками. На столб жертвователи кладут приношение — холст. Кому идет этот приклад — неизвестно. — Богородице! — наивно ответил мне на этот вопрос один крестьянин” (Красный Алтай 01.08.1925).

Религиозно-коммеморативная функция почитаемого места начала выдвигаться на первый план вскоре после подавления крестьянских восстаний, которыми была охвачена Западная Сибирь в годы Гражданской войны (Шишкин 1997). “Сорокинское восстание” (1920—1921 гг.), участниками которого оказались жители Сорочьего Лога, явилось частью широкомасштабного антибольшевистского движения, развернувшегося в регионе в начале 1920-х годов. Согласно официальной переписке алтайских властей с центральным административным управлением НКВД,

[в] 1920 году Заобский район Барнаульского уезда был охвачен бандитизмом. Центром восстания было село Сорокино. На ликвидацию его были сосредоточены части особого назначения... Причины “Сорокинского восстания”... были на почве недовольства Советской Властью в области проведения налоговой политики... продрозверсткой и другими налогами <...> В этот период были расстреляны граждане с. Сорочий Лог в числе около 12 человек, и трупы их были свалены в овраг, где местные крестьяне сваливали вывозимый со дворов назем и всякий мусор. Впоследствии родственниками эти трупы были извлечены из оврага и похоронены на увале недалеко от “святого ключа” (ГАРФ. Л. 184об)².

Начавшийся уже в ранний советский период процесс выработки “единственно верной истории Гражданской войны” сопровождался формированием особого языка, который использовался для описания “официального советского военно-революционного мифа” (Безай, Безгин 2019: 685—686; Голубинов и др. 2020: 490—491). Расстрелянные и порубленные при подавлении Сорокинского восстания “граждане с. Сорочий Лог” — представители “кулацкого населения”, имевшие “по десятку и больше лошадей... дойных коров и весьма приличного размера посеvy”, в официальных документах были обозначены как “бандиты” (ГАРФ. Л. 184об). “Односторонний и очень специфический образ восстаний... как кулацко-эсеровских мятежей против советской власти”, — считают авторы монографии, посвященной памяти о крестьянских восстаниях эпохи Гражданской войны, — явился “продуктом внутренней эволюции большевистской идеологии”, который активно внедрялся через разнообразные государственные и партийные институты (Кравченко, Ломакин 2023: 14—16).

В отличие от официального дискурса, нашедшего отражение в переписке губернских властей с вышестоящими органами, воплощением памяти мест-

ных жителей о событиях Гражданской войны стали религиозные нарративы и вернакулярные практики, связанные со святым ключом в Сорочьем Логу. Особенностью почитания данной святыни явилось произошедшее в ее жизни совмещение народно-православной традиции и локальных исторических преданий. Место гибели крестьянских повстанцев стало отождествляться с почитаемым объектом природы (взявшим на себя в дополнение к религиозным еще и коммеморативные функции), а сами погибшие получили статус “мучеников за веру”.

Всплеск массового паломничества к ключу летом 1925 г., судя по всему, стал следствием распространившихся слухов о том, что убитые “пострадали за православную веру”. Согласно официальным документам,

[р]одственники расстрелянных бандитов, а по некоторым сведениям, церковный совет и местный поп, распространяют слухи, что убитые... “пострадали” за веру православную, теперь они святые — их образы видели в святом ключе <...> Мать одного из расстрелянных... сидя у могилы, рассказывает, что слышала голос сына, велевшего построить на “святом ключе” часовню: “Коммунисты убили, замучили, забросали их назьмом, но святая богородица... смыла с их лица (грязь) и дала нам святой ключ. Они теперь в святом раю, а мы здесь... мучимся” (ГАРФ. Л. 182, 184об—185).

В ходе развернувшейся “газетной кампании” в июле и августе 1925 г. регулярно печатались заметки и очерки с описанием истории “гражданки Шацкой” (“старухи Петровны”), “усиленно посещавшей ключ в поисках убитого... сына” — участника “заговора против Советской Власти”. Благодаря пущенным ею слухам, отмечалось в публикациях, наряду с привычными богородичными образами в воде стали являться “бог-отец и убитые, которые и велели (Петровне) объявить народу о святости ключа” (Красный Алтай 17.07.1925).

Наиболее развернутое религиозно-мифологическое осмысление событий получило отражение в сочинениях сибирских старообрядцев, также интересовавшихся “популярной в православной традиции темой чудесных исцелений у святых источников”. Объединенные общим названием “Повесть о святом ключе” рассказы об источнике в Сорочьем Логу вошли в капитальный труд по истории старообрядцев-часовенных — Урало-Сибирский Патерик (Покровский, Зольникова 2016: 233–234).

Период Гражданской войны представлен в Повести как “зима безбожия”, при этом сами события рисуются как предреченное еще в Святом Писании кровавое “междусоборие”, когда “восташа брат на брата и сын на отца со оружием” (Повесть 1999: 140). Несмотря на то что убитые “заговорщики” не являлись старообрядцами, авторы-составители Патерика подчеркивают, что все они “были христиане и пострадали за веру Христову” (Там же: 147).

Непосредственная связь “предреченных страдальцев” с источником раскрывается в Повести через концепт “чюда”. Первым “чюдом” стали видения, посетившие мать одного из убитых. Явившийся во сне сын (который “весь был изрезан на куски и искроен на ремения”) попросил перенести нетленные останки и положить вырезанный из его спины ремень рядом с телами погибших. Знаком сакральной отмеченности данного локуса явился забивший на месте найденного ремня “источник воды” (Там же: 140–141).

Помимо рассказов о случаях чудесного исцеления, подтверждением особого статуса источника стали предания о “явленных” в воде ликах: “такو потече целебный источник воды, не глубок... но вельми прозрачен... И в воде видяхуся лики или образы Пресвятыя Богородицы и святых угодников Божиих <...> Иоанна Богослова и святителя Николы” (Повесть 1999: 142, 145). Примечательно, что в некоторых описаниях “божественные лики” замещаются тщательно выписанными образами убитых. Так, в 7476 (1968) г. верующие могли наблюдать, как

на том месте, где... убиты были страдалцы... вода (начинает) тревожиться, и ходить кругами, и выкидывать пузырьки. И от етих пузырьков исходит тонкий туманчик и... слышится благоухание фимианом. После сего... во время моления увидали три венца... сперва вышел один разноцветный радужный, и в нем три человек... в рубашке, в поясочке, в штанах, босые, и так проплыли по дну вниз по ручью... и невидимы стали. Чрез несколько минут вышел второй... И подолзе третий венец вышел (Там же: 147).

При этом близкие родственные связи жителей Сорочьего Лога с погибшими подчеркиваются в Повести указанием на то, что “тамошние жители этих страдалцев знают на имя. Недалеко от ручья [находятся] их могилы, [куда] люди ходят молиться... и поминают [убитых]” (Там же).

В целом специфику сформировавшегося в Сорочьем Логу культа можно рассматривать как проявление той “архаической смысловой связи между образом насильственной смерти и самим понятием священного”, о которой пишет Александр Панченко, ссылаясь на книгу Рене Жирара “Насилие и священное” (1977)³. Вместе с тем отсутствие возможностей легитимного поминовения односельчан явилось условием формирования новых вернакулярных практик, ставших воплощением самой непосредственной связи ландшафтной святыни и местного крестьянского сообщества.

Десакрализация почитаемого места: апробация местными органами власти способов борьбы с паломничеством

Пик посещаемости святого ключа пришелся на середину 1920-х годов. “Беспрерывные вереницы народа, — отмечалось в местной периодике, — текут к ключу за исцелением, святой водицей и песочком” (Красный Алтай 17.07.1925). “Бывают дни, — сообщалось в переписке губернских властей, — когда... число паломников достигает до 2000 человек” (ГАРФ. Л. 182).

Ответной реакцией местных активистов на массовое паломничество стало решение об искоренении “религиозных предрассудков”. Согласно отчету Алтайского ГПУ,

[в] прошлом году на этих ключах были построены деревянный сруб и часовня <...> В нынешнем году весною, вода размыва берега ручейка и сруб унесла <...> местная ячейка, не получив указания, что ей в данном случае делать, решила бороться с этим предрассудком и разрушила часовню <...> Теперь там ничего нет. Крестьяне имеют желание снова построить деревянный сруб и часовню (ГАРФ. Л. 183об, 185об).

Стечение “огромного количества паломников” послужило поводом для политических обвинений духовенства. Как отмечалось в донесении губернских властей,

[н]аплыв паломников... на “святой ключ” и на могилы расстрелянных бандитов... имеет организованное начало <...> Несомненно, что к организации этого “святого” дела имеют... отношение представители религиозного культа и церковный совет... (распространяющие слухи) о видениях и разговорах с душами расстрелянных бандитов, [которых] они стараются окружить ореолом мученичества <...> [Все] это носит несомненно политический характер, ибо [здесь] есть некоторые признаки деяний контрреволюционных организаций (ГАРФ. Л. 183, 185об).

Провозглашенная большевиками политика отделения церкви от государства опиралась на доминировавшую в социальных науках с конца XIX в. теорию секуляризации. Руководствуясь идеями неизбежного ослабления религии под давлением модернизации, советская власть перешла к политике “сплошной секуляризации”, направленной не только “против Церкви и духовенства, но и против приходов и прихожан” (*Фриз* 2013: 2, 12–13). Придав паломничеству в Сорочий Лог политический характер и связав его с деятельностью “контрреволюционных организаций”, местные власти развернули кампанию по десакрализации почитаемого места.

Особая роль в развенчании свойств святого ключа отводилась местной периодике. В публикациях газеты “Красный Алтай”, в частности, сообщалось, что родник “пробил из... болота”, неся тем самым “угрозу народному здравью” (Красный Алтай 16.07.1925, 17.07.1925). Апеллируя к распространенным в народе представлениям о “нечистых” местах, автор, скорее всего, учитывал и новое значение понятия “болото”, вошедшего в политический лексикон 1920-х годов как метафорическое обозначение всего косного и отсталого, что не смогло вписаться в революционную риторику. Завершением идеологической кампании явилось ходатайство сельского совета к райисполкому “о закрытии святого ключа” (Там же 01.08.1925), а также судебное постановление о лишении свободы епископа Барнаульского Никодима и священника с. Сорочий Лог отца Василия (*Покровский, Зольникова* 2002: 355).

Одним из наиболее информативных источников о методах борьбы советской власти с паломничеством стала упомянутая старообрядческая Повесть. Редкое свидетельство о воцарившейся после подавления крестьянских восстаний атмосфере страха приводится в самом начале Повести: “Мног страх тогда бысть в людех, яко... избиваху убийцы всех... без милости, мужеск пол, многа даже и женска <...> и вси кряхуся страха ради смертного” (Повесть 1999: 141).

После примеров чудесного исцеления приходящих из дальних мест людей в тексте идет описание неудавшейся попытки “безбожных отступников” разрушить почитаемое место (“завалить источник навозом и гноем, дабы воду повредить и удержать”), однако “в другое место рядом потече вода светла, яко ж и прежде” (Там же: 143). Такими же неудачными оказались попытки властей поставить на ключе колодец с замком, брать с больных за исцеление деньги и насильно отгонять верующих под страхом тюремного заключения:

Еще умыслиша сделать кладязь на источнике, и пустить чрез него воду, и закрывать его на замок, и брать деньги за исцеление каждого болящего. Но... не пойте бо в кладязь вода... а в кладязе возмерде... Аще и насилием, и страхом отгоняю и казнью, и пытками, и заключением в темницу... но не возмогша сим отгнати требующих исцеления, с верою приходящих... И тако отступиша безбожнии от своих неподобных начинаний. А вернии и вси болящии... начаша приходити отсюду на источник, приемляху исцеления... И воду пиюще, и в дома своя за дальное разстояние набирающе в сосуды... (Там же).

Приведенные в Повести рассказы о периоде с 1930 до 1968 г. подтверждают сделанный Грегори Фризом вывод о “живучести” народных религиозных практик в советское время — хотя бы и “в форме внецерковной веры”. Именно поэтому, подчеркивает автор, в новых исследованиях о российской секуляризации первой половины XX в. происходит смещение акцентов с “неверия” населения на его “расцерковление” (Фриз 2013: 1, 13).

Побывавшая на ключе в 1962 г. черница Анна свидетельствовала, что “очень много миру приезжают на ключь... Пьют воду и купаются... А в ключе... вода бьет в воронку. Власть эту воронку забили бревнами и соломой, бревна до сих пор стоят... [Однако в новом месте] пробило такую же воронку” (Повесть 1999: 145). В других свидетельствах, также относящихся к 1960-м годам, наряду с попытками изменить целебные свойства ключевой воды уже известными способами (завалить источник “навозом... землей и всем гноем”) упоминаются новые запреты и преследования со стороны властей (в том числе за нарушение “карантина в виду болезни”). Следствием этого стало распространение скрытных практик почитания святого места:

...а потом власти стали запрещать на ключь ходить, но народ стал ходить тайком... Сейчас преследуют власти и не дают свободно ходить на святой ключь. Стоит карантин в виду болезни. Борьба идет не допускать людей туда. Нонче... ездили трое жен наших. За деньги украдкой в непроходном месте взяли воды и песку привезли (Там же: 146).

Данные фрагменты Повести, по всей видимости, относятся к периоду реализации принятого в 1958 г. секретного Постановления «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”». С самого начала атаки на религию, подчеркивает Сергей Штырков, объектом государственного внимания стали практики, имевшие репутацию низовых (которые “сложно воспринимать в рамках институтизированной деятельности”) (Штырков 2010: 307). Именно поэтому уполномоченным по делам религии было предписано разработать “мероприятия”, исключавшие саму возможность посещения святых мест. С этой целью на прилегающих к ним территориях планировалось возведение хозяйственных построек, размещение пионерских лагерей и домов отдыха, пастбищ и плантаций опытных посевов. В данном случае, считает автор, важны были не конкретные дела, а сама идея строительства — пропагандистская риторика: “вместо мрачного прошлого создается светлое будущее”. Причем на официальном уровне все выглядело как инициатива местных активистов (Там же: 328–329, 331).

Участие в паломничестве рассматривалось властями как религиозный пережиток, наносящий ущерб не только здоровью людей, но и природной среде из-за опасности распространения инфекционных заболеваний, а также из-за “возможных эпидемий, пожаров, вытаптывания урожаев и луговых угодий” (Церковь 1997: 120–129; Гераськин 2008: 148–152). Несмотря на декларации о защите природы, способы реализации Постановления не имели ничего общего с природоохранной деятельностью: источники повсеместно заваливались навозом, мусором и камнями, заливались бетоном, соляжкой и засыпались хлорной известью (Там же). В одном из районов Алтайского края, по воспоминаниям местных жителей, “советская власть лила в святой ключ керосин”, а позже — поставила на его месте свинарник (Шеглова 2008: 218)⁴.

Некоторые из этих методов, как показывает история святого ключа на Алтае, были апробированы местными органами власти задолго до выхода указанного Постановления — во второй половине 1920-х годов. Так, судя по очерку А. Лариной, опубликованному в 1959 г. в сборнике для “пропагандистов, агитаторов и беседчиков”, очередной всплеск паломничества в Сорочий Лог пришелся на 1929 г., “когда страна приступила к осуществлению сплошной коллективизации и... ликвидации кулачества как класса”. Все это снова оживило «легенды о “святости” ключа» и привело к усилению “потока паломников и... вспышке эпидемических заболеваний”. После того, как “специальная комиссия” разоблачила “нелепые слухи о чудодейственных свойствах ручья”, а результаты были “доложены... массовому сельскому сходу”, святой ключ, по словам автора, “никто не посещал примерно лет 18–20”. Однако «в последние годы (т.е. в конце 1950-х годов. — Г.Л.), — отмечает А. Ларина, — снова находятся охотники замолить свои грехи или избавиться от тяжких недугов с помощью “святой” водицы» (Ларина 1959: 102–103).

Антирелигиозные кампании, проводившиеся на селе местными активистами вплоть до 1960-х годов, не смогли привести к полному уничтожению местных святынь. Напротив, считает Панченко, они способствовали популяризации таких культов, породив до сих пор распространенные в русской деревне повествования о божьем наказании святотатцев (Panchenko 2014: 49).

Изменение символического значения ландшафтной святыни

Сложившийся вокруг святого ключа в Сорочьем Логу религиозный дискурс изначально характеризовался наличием разных групп акторов, значение которых со временем менялось. Изучение более чем вековой истории почитания сельской святыни выявило тенденции к уменьшению роли местных жителей, увеличению доли в ритуальном поле паломников и преобладание официальных религиозных институтов в настоящее время.

Ведущая роль в формировании данного культа принадлежала местным жителям. Как отмечалось выше, хозяйственное значение источника в жизни крестьянской общины сочеталось с религиозным: отправляясь на полевые работы, крестьяне “заезжали на ключ набрать в бочки воду”, вера в целебные свойства которой подкреплялась преданиями о явлении “божественных ликом”.

Подавление антибольшевистского восстания ознаменовало собой новый этап в истории почитаемого места. Именно на данном этапе происходит формирование нового семейного культа и переосмысление прежнего общинного. При-

чины превращения “отдельной ландшафтной точки” в объект почитания одной семьи и целой общины, по словам Панченко, типологически связаны с неким семейным кризисом (беспокойством о пропавших или умерших родственниках, хозяйственных невзгодах и пр.). Необходимость обустройства святыни объясняется при этом полученным во сне “приказом священного агента”, побудившим человека принести некий артефакт в определенное место (*Panchenko* 2014: 46–47). Специфическим артефактом в данном случае, согласно “Повести о святом ключе”, стал найденный старушкой-матерью ремень, вырезанный из спины убитого сына; убиенный явился во сне, чтобы показать место, где позже пробилась “источник воды”⁵.

Невзирая на противодействие “местной ячейки” и региональных властей, жители Сорочьего Лога, как показали приведенные материалы, продолжали поминать погибших до конца 1960-х годов. Еще в 1968 г. “тамошние жители” регулярно посещали могилы и могли перечислить “страдальцев” по имени. Однако существенную роль в затухании традиции, по всей видимости, сыграл фактор страха — ср.: “местные боялись на источник ходить могилки почитать” (ПМА 2021: А.М. Находкин, 1956 г.р.)⁶.

Такая группа акторов, как паломники, отчетливо заявила о себе вскоре после подавления Сорокинского восстания. Привлеченные слухами о свершившемся чуде, жители окрестных деревень стремились посетить святыню, чтобы получить “средства религиозного потребления” (“воду из почитаемого источника... кору священного дерева [и] песок из святого места”) — все то, что можно было использовать “в лечебных целях, для защиты от ворожбы и колдовства” (*Panchenko* 2014: 47). Местные крестьяне относились к “ключникам” “покровительственно”, поскольку паломники платили им за подводы, провизию и ночлег (Красный Алтай 01.08.1925).

Традиция пешего паломничества с ночевками в Сорочьем Логу, прерванная в 1930-е годы, возродилась во второй половине 1940-х годов («после войны “божественные” на ночлег просились... местные с них денег за это не брали») (ПМА 2019: З.И. Баяндина, 1941 г.р.). Окончательное ее затухание произошло в конце 1960-х годов, когда из Барнаула в село “пустили рейсовый автобус” (ПМА 2019: В.А. Рассыпнов, 1945 г.р.). Начиная с 1970–1980-х годов, с появлением в советских семьях личных автомашин, среди горожан распространилась традиция выезжать “отдыхать и рыбачить на природу”. По словам одного из жителей Барнаула, “сколько себя помню, в праздники и на выходные ездили сюда (на расположенное рядом водохранилище) на рыбалку. *Мать просила воды с ключа привезти* (курсив мой. — Г.Л.), а мы — на пикник, с водочкой, огурчиками” (ПМА 2019: муж., около 50 лет).

Пережив репрессии второй половины 1920-х, а также конца 1950-х — первой половины 1960-х годов, когда верующие вынуждены были “ходить (на ключ) тайком” и брать воду с песком из святого места “за деньги украдкой”, почитание источника в позднесоветское время стало все больше смыкаться с практиками экологического туризма. Отмеченная тенденция, включавшая в себя обязательное омовение в святой воде, лежала в русле “нового тактического курса” властей, занятых со второй половины 1960-х годов разработкой своеобразных “планов диверсификации святых мест” в “места оздоровительного паломничества” (*Гераскин* 2008: 151). В те же годы наметилась практика использования “святой воды” в качестве “экологически чистого” средства (*Виноградов* 2012: 72).

Наиболее существенные изменения в истории почитаемого места произошли благодаря служителям религиозного культа. Судя по донесениям властей, после подавления восстания “церковный совет и местный поп” активно распространяли слухи о видениях и разговорах с душами убитых. Будучи представителями “зажиточного кулацкого населения”, некоторые участники “заговора”, возможно, и сами являлись членами церковного актива. Важно, однако, подчеркнуть, что жители Сорочьего Лога были расстреляны и порублены шашками в 1921 г. не за свою принадлежность к христианской вере, а за участие в антибольшевистском восстании. Тем не менее именно религиозная трактовка этих трагических событий легла в основу доминирующего сегодня исторического нарратива.

По словам матушки Марфы (1940 г.р.), старшей монахини женского монастыря, строительство которого было начато в 2002 г., здешний источник пробыл в годы Гражданской войны: “Почему здесь? Да потому что сюда священников со всех мест свозили... у нас тут повсюду овраги (куда расстрелянных сбрасывали)... могилы копать не надо” (ПМА 2019). На сайте краевой библиотеки изложена наиболее популярная среди современных паломников версия: “История этого места такова: по преданию, источник забил из земли, пропитанной кровью невинно убиенных, так как в этих местах в смутные годы Гражданской войны расстреливали православных священников вместе с семьями и прихожанами. Тогда у родника начали замечать явления Богородицы народу” (Родник б.г.).

В 1990-е годы святой ключ, по словам местных жителей, “подхватила” церковь. Строительству скита предшествовало появление на ключе “отшельника (монаха, юродивого) Иоанна”, прожившего там несколько лет. “Его сюда прислали, чтобы он за святым местом смотрел. Вначале он в землянке жил, потом келью ему построили... люди туда пропитание несли <...> А сам он деревню с молитвой обходил... в черной рясе, с иконой” (ПМА 2021: А.М. Находкин, 1956 г.р.; ПМА 2022: С.И. Миронов, 1964 г.р.). Задача новоявленного хранителя святыни, вероятно, заключалась в том, чтобы подготовить общественное мнение к последующему “воцерковлению” святого места⁷.

Земля, на которой теперь расположен монастырь, прежде принадлежала сельскому поселению. В 2000-е годы “по закону о церковной реституции” ее передали скиту (ПМА 2021: В.А. Рассыпнов, 1945 г.р.). Глава местного сельсовета В.Н. Иванов, работавший в то время в селе землеустроителем, поясняет, что оформление земли в собственность Барнаульской епархии произошло уже после постройки скита, по ходатайству Алтайской митрополии:

Вначале около двух гектар пастбищ... перевели в земли промышленного назначения, а уже потом безвозмездно отдали Барнаульской епархии (сразу передать землю в собственность епархии было нельзя)... Об этом отец Сергей, митрополит Алтайский и Барнаульский, хлопотал... А вообще-то эта земля была бросовая, ее под пастбище больше для порядка записали. Скитники хотя бы облагородили место... Святой родник — памятник краевого значения. Его сначала местные фермерá для себя благоустроили, потом ему особый статус присвоили — памятник Природы регионального (2000 г. — Г.Л.) и краевого (2002 г. — Г.Л.) значения. Скит уже позже стали строить, а землю — после этого переоформили (ПМА 2022).



Рис. 2. Крестный ход в Иоанно-Предтеченском скиту. Фото автора, 2022 г.



Рис. 3. Паломники у святого ключа.
Фото автора, 2022 г.



Рис. 4. Записка, оставленная у деревянного распятия. Фото автора, 2019 г.

В настоящее время на территории скита помимо храма и святого источника имеются кельи, трапезная и церковная лавка, разбит цветник. Насельники занимаются хозяйством, возделывают небольшой огород. Дважды в год в скиту проводятся крестные ходы, регулярно устраиваются паломнические поездки к святому ключу (ПМА 2019) (см.: Рис. 2, 3).

Судя по материалам последних лет, участники таких поездок не особенно интересуются местной историей, больше внимания обращая на “ауру” места, где, как считается, можно “почувствовать особую благодать” (ПМА 2022). Поднявшись от источника вверх по лестнице к деревянному распятию, многие паломники, помолившись, оставляют в щелях поклонного креста “записочки”, речь в которых, как правило, идет о даровании здоровья и семейного благополучия (“Боженька, дай всем моим родным здоровья, Твоя раба...”), но иногда в записках встречаются и более конкретные пожелания (см.: Рис. 4) (ПМА 2017).

Сопоставляя сакральные места в городском и сельском пространствах, Андрей Мороз рассматривает практику написания записок как характерную для городской среды традицию, которая насчитывает не одну сотню лет (“ср. Стену плача в Иерусалиме”). Гораздо чаще, чем в деревенской среде, предметом ожидания городских паломников становится при этом пожелание денег, работы, квартиры, машины и прочих материальных благ (Мороз 2015: 92–94, 99). Оказавшись перед лицом сельской святыни, городские паломники сохраняют стереотипы поведения, выработанные в их среде.

Что касается жителей Сорочьего Лога, то одним из факторов трансформации их отношения к местной святыне стали радикальные изменения в составе населения. По оценкам одного из уроженцев села, “местных в селе осталось меньшинство, остальные — приезжие... Из 500 дворов почти 90 выставлены сегодня на продажу” (ПМА 2021: В.А. Рассыпнов, 1945 г.р.). Еще более существенным фактором, благодаря которому жители села перестали считать местную святыню “своей”, явилась произошедшая апроприация прилегаю-

щей к ключу территории официальными религиозными институтами. “Когда в скиту коммерческая линия пошла, — продолжает наш собеседник, — это отвратило от него местных жителей” (Там же). Негласное противостояние скита и сельской церкви многими воспринимается как конкуренция. Вкладывая большие средства в развитие скитского комплекса, церковные власти гораздо меньше внимания уделяют местному храму (восстановление которого тем не менее завершилось в 2023 г.).

* * *

Зафиксированное “переизобретение” почитаемого места стало результатом изменения символического значения ландшафтной святыни, прошедшей путь от индивидуально-семейного и общинного культа к краевой достопримечательности под патронажем официальной церкви. Жесткие рамки памяти, заданные большевиками сразу после подавления крестьянских восстаний, на долгие годы табуировали данную тему. Вместе с тем маргинализация участников событий достигалась путем создания образа восстаний как “бандитских погромов” и “кулацко-эсеровских мятежей” (Кравченко, Ломакин 2023: 16–17). Невозможность легитимного поминовения погибших привела к переосмыслению сложившегося в Сорочьем Логу народно-православного культа: место гибели крестьянских повстанцев стало отождествляться с сакральным объектом природы, а сами убитые получили статус “мучеников за веру”.

Благодаря усилиям официальных религиозных институтов в доминирующем сегодня дискурсе родник в Сорочьем Логу воспринимается в качестве священного локуса, связанного с гибелью не столько участников крестьянского восстания, сколько православных священников и прихожан. Данная версия согласуется с официальной позицией Православной церкви о канонизации верующих, погибших в советское время. Ведущиеся в церковной среде с конца 1980-х годов споры о формах коммеморации новомучеников увенчались консенсусом о «недопустимости “политизации” памяти о жертвах репрессий и необходимости устранить из этой памяти “непатриотические” и “антисоветские” тенденции». По сути, считает Николай Эппле, это означало “вытеснение негативной памяти о советском прошлом” из публичного религиозного дискурса (Эппле 2022: 60–62, 69).

Нынешний официальный статус ландшафтной святыни — памятник природы краевого значения, выполняющий водоохранную, научную, рекреационную и культовую функции (см.: Родник б.г.) — не отражает исторической роли почитаемого места. По своей сути родник в Сорочьем Логу является памятником истории и культуры, объектом природного и культурного наследия (Федеральный Закон 2002)⁸.

Особое значение в данном контексте приобретает вынесенный в заголовок статьи вопрос о нормативно-правовой принадлежности почитаемого места, который перекликается с названием уже отмеченной публикации Тони Джадта «“Места памяти” Пьера Нора. Чьи места? Чья память?» (Джадт 2010), а также работы Питера Ховарда “Исторические ландшафты и недавнее прошлое: Чья история?” из упомянутой монографии о ценностном подходе к исторической среде (Howard 2016). Рано или поздно, подчеркивается в предисловии к книге, практика управления наследием сталкивается с проблемой того, чьи именно ценности должны лежать в основе этого процесса. Значимость исторического

места определяется опытом и памятью людей. Между тем защита и сохранение наследия до сих пор базируются на “приоритете экспертного права”. Нарратив о наследии, считают исследователи, должен строиться на основе диалога, предусматривающего “практики участия” (*participatory practices*) местных жителей при отборе охраняемых объектов (Gibson, Pendlebury 2016: 7–8, 10). Именно по этой причине “движение к вернакулярности” (*move towards the vernacular*) следует рассматривать как перспективный тренд, характеризующий все области управления наследием (Ibid.: 53, 57).

Примечания

¹ Идея “места” или “укорененности на местности”, как подчеркивают авторы монографии о ценностном подходе к исторической среде, имплицитно входит в представления о наследии, материальные объекты которого самым непосредственным образом (“через пуповину”) связаны с географическим положением (*connected umbilically to a geographical location*) (Gibson, Pendlebury 2016: 5). В этой связи Л. Гибсон акцентирует внимание на том, что исторический опыт многих сообществ далеко не всегда представлен в ландшафтных памятниках (культурных объектах под открытым небом), тогда как наличие или отсутствие таких маркеров в культурном ландшафте может существенным образом влиять на идентичность самих сообществ (Gibson 2016: 67).

² Местные краеведы показали, что в начале 1920-х годов недовольные политикой продразверстки — и “бывшие партизаны”, и “остатки колчаковцев” — перешли к активным действиям против советской власти. Согласно авторам книги по истории села, коммунисты вовремя раскрыли “заговор”, участников которого сразу же расстреляли и порубили за селом шашками (Строчков и др. 2001: 51–55).

³ Исследуя нарративы о местных общинных святынях и “сам процесс выделения сакрального места”, включая создание границы между сакральным и профанным, автор упоминает особый тип легенд, в которых насилие представлено как основной источник сакральности (Panchenko 2014: 50, 57).

⁴ Причину пассивного поведения при разрушении святынь Т.К. Щеглова видит в особенностях религиозного сознания крестьян: испытывая огромный эмоциональный удар, они тем не менее считали, что “наказание за такое кощунство... дело [не их], а самого Господа” (Там же: 233).

⁵ Воплощая собой самую тесную (телесную) связь “предреченных страдальцев” с водным источником, указанная деталь (вырезанный из спины ремень) хорошо соотносится с метафорой “пуповины”, которую используют Л. Гибсон и Д. Пендлбери, говоря об “укорененности” объектов материального наследия и их генетической связи с местным сообществом (см. Прим. 1).

⁶ Исследователи исторической памяти о Тамбовском восстании также отмечают, что до сих пор сидящий в респондентах страх не позволяет им открыто признавать себя потомками пострадавших крестьян (“антоновцев”) (Кравченко и др. 2020: 152).

⁷ Будучи частью повсеместного процесса возрождения святых мест, “воцерковление” сельских святынь, по мнению Ж.В. Корминой, “состоит в переводе (народно-православной традиции)... на церковный язык” и “включении ее в регулярный церковный календарь” (Кормина 2019: 145–147).

⁸ На примере святого ключа в Сорочьем Логу, имеющего на сегодня только “охранный статус памятника природы”, авторы недавней публикации обращают внимание на отсутствие современных разработок по идентификации сакральных объектов природы и ставят вопрос о внесении соответствующих изменений в законодательство (Труевцева и др. 2022: 99–101).

Источники и материалы

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-393. Оп. 43а. № 1038.

- Красный Алтай 1925 — Красный Алтай. Орган губкома РКП, губисполкома, губпрофсовета (Газета). 1925.
- Ларина 1959 — Ларина А. Как возник “святой ключ” в селе Сорочий Лог Краюшкинского района // Беседы на научно-атеистические темы. Барнаул: Алтайское книжное изд-во, 1959. С. 97–103.
- ПМА — Полевые материалы автора. 2004–2022 гг., с. Сорочий Лог Первомайского р-на Алтайского края.
- Повесть 1999 — Повесть о святом ключе. Урало-Сибирский Патерик (фрагменты) // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 140–147.
- Родник б.г. — Родник Святой ключ // Справочно-информационный центр “Экология” Алтайской краевой универсальной научной библиотеки им. В.Я. Шишкова. <http://akunb.altlib.ru/o-tsentre-ekologiya/pamyatniki-prigrody/rodnik-svyatoj-klyuch> (дата обращения: 30.05.2023).
- Строчков и др. 2001 — Строчков П.И., Строчков И.П., Рассыпнов В.А. Сорочий Лог: история села. Барнаул: БГПУ, 2001.
- Федеральный закон 2002 — Федеральный закон “Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации” от 25.06.2002. http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37318
- Церковь 1997 — Церковь под контролем. «Добиться закрытия так называемых “святых мест”» // Источник. Вестник архива Президента Российской Федерации. 1997. № 4. С. 120–129.
- Cultural Landscapes 1992 — Cultural Landscapes // UNESCO World Heritage Centre. 1992. <https://whc.unesco.org/en/culturallandscape>
- Landscape Convention 2000 — Council of Europe Landscape Convention. Florence, 2000. <https://rm.coe.int/16807b6bc7>

Научная литература

- Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛЮ, 2014.
- Безай О.В., Безгин В.Б. Социальный облик и участь крестьянских повстанцев 1920–1921 гг. По материалам фондов Государственного архива Тамбовской области // Вестник архивиста. 2019. № 3. С. 685–699. <https://doi.org/10.28995/2073-0101-2019-3-685-699>
- Веденин Ю.А., Кулешова М.Е. (ред.) Культурный ландшафт как объект наследия. М.; СПб: Институт Наследия, 2004.
- Виноградов В.В. Современные тенденции почитания святых мест (на материале Северо-Запада России) // Традиционная культура. 2012. № 3 (47). С. 67–75.
- Гераськин Ю.В. Борьба со “святыми источниками” в Рязанской области (1948–1970 гг.) // Вопросы истории. 2008. № 3. С. 148–152.
- Голубинов Я.А., Поршинева О.С., Суржикова Н.В. Прошлое для будущего: история российской Гражданской войны в нарративах 1930-х гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия, История России. 2020. Т. 19. № 2. С. 490–502. <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2020-19-2-490-502>
- Джадт Т. “Места памяти” Пьера Нора. Чьи места? Чья память? // Империя и нация в зеркале исторической памяти / Ред.-сост. И. Герасимов, М. Мо-

- гильнер, А. Семенов. М.: Новое издательство, 2011. С. 45–74.
- Журавель О.Д.* Идеологические обоснования агиографии Урало-Сибирского патерика. Повествовательные стратегии // Урало-Сибирский Патерик: тексты и комментарии. Т. 1–2 / Отв. ред. Н.Н. Покровский. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 403–445.
- Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Материалы к этнокультурному атласу “святые места Пинежья” // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Т. 2 / Отв. ред. А.А. Иванова. М.: МГУ, 2003. С. 198–241.
- Каганский В.Л.* Культурный ландшафт: основные концепции в российской географии // Обсерватория культуры: журнал-обозрение. 2009. № 1. С. 62–70.
- Калуцков В.Н.* Этнокультурное ландшафтоведение. М.: Географический факультет МГУ, 2011.
- Кормина Ж.В.* Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. Вып. 3 / Под ред. Ж.В. Корминой и др. СПб.: Изд-во ЕУ СПб., 2006. С. 130–150.
- Кормина Ж.В.* Паломники: этнографические очерки православного нomaдизма. М.: ВШЭ, 2019.
- Кравченко А.В., Ломакин Н.А., Склез В.М., Соколова А.Д.* Парадоксы темпоральности: память о крестьянских восстаниях 100 лет спустя // Сибирские исторические исследования. 2020. № 1. С. 144–165. <https://doi.org/10.17223/2312461X/27/8>
- Кравченко А.В., Ломакин Н.А.* (ред.) Чужими голосами: память о крестьянских восстаниях эпохи Гражданской войны. М.: НЛО, 2023.
- Кулешова М.Е.* Феномен культурного ландшафта Кенозерья // Наследие и современность. 2019. № 2 (2). С. 35–48.
- Любимова Г.В.* Сибирская традиция почитания святых мест в контексте народной исторической памяти // *Studia Mythologica Slavica*. 2013. Т. XVI. Р. 27–45.
- Любимова Г.В.* Структура и динамика сельских культурных ландшафтов. Обзор отечественной и англоязычной литературы // Гуманитарные науки в Сибири. 2021. Т. 28. № 2. С. 5–12.
- Мороз А.Б.* Сакральные места в городском и сельском пространстве: традиционные и новые практики // Ситуация постфольклора: городские тексты и практики / Сост. М.В. Ахметова, Н.В. Петров. М.: ФОРУМ, 2015. С. 89–100.
- Нора П.* Между памятью и историей. Проблематика мест памяти // Франция – память. СПб.: Изд-во СПбУ, 1999. С. 17–50.
- Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.
- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002.
- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* “Чюдесные события” третьего тома Патерика // Урало-Сибирский Патерик: тексты и комментарии. Т. 3 / Отв. ред. Н.Н. Покровский. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. С. 213–269.
- Труевцева О.Н., Булгаева Г.Д., Гибельгаус Т.А.* Идентификация сакральных родников как объектов природного, материального и нематериального культурного наследия // Гуманитарные науки в Сибири. 2022. Т. 29. № 1. С. 99–106.
- Фадеева Л.В.* “Память пространства”: устные рассказы о святых местах в поле-

- вых записях // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 4 / Сост. В.Е. Добровольская. М.: Гос. республиканский центр русского фольклора, 2002. С. 124–135.
- Фриз Г.Л. Православие, власть и секуляризация в России, 1860–1940 // ГИИМ: Доклады по истории. 2013. https://perspectivia.net/servlets/MCRFileNodeServlet/ploneimport_derivate_00011434/freeze_september.doc.pdf
- Шишкин В.И. (отв. ред.) Сибирская Вандея. Вооруженное сопротивление коммунистическому режиму в 1920 г. Новосибирск: Олсиб, 1997.
- Штырков С.А. Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева: республиканская газета в борьбе с религиозными пережитками (на примере Северо-Осетинской АССР) // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках / Сост. и отв. ред. Ю.Ю. Карпов. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. С. 306–343.
- Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008.
- Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп / Ред.-сост. Т.А. Бернштам. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 110–176.
- Эппле Н. Неудобное прошлое: память о государственных преступлениях в России и других странах. М.: НЛО, 2022.
- Ямсков А.Н. Этноэкологические исследования культуры и концепция культурного ландшафта // Культурный ландшафт: теоретические и региональные исследования / Отв. ред. В.Н. Калуцков, Т.М. Красовская. М.: Изд-во МГУ, 2003. С. 62–77.
- Coleman S., Elsner J. Pilgrimage Past and Present: Sacred Travel and Sacred Space in the World Religions. L.: British Museum Press, 1995.
- Eade J., Sallnow M.J. (eds.) Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage. L.: Routledge, 1991.
- Gibson L. Cultural Landscapes and Identity // Valuing Historic Environments / Eds. L. Gibson, J. Pendlebury. L.: Routledge, 2016. P. 67–93.
- Gibson L., Pendlebury J. Introduction // Valuing Historic Environments / Eds. L. Gibson, J. Pendlebury. L.: Routledge, 2016. P. 1–16.
- Howard P. Historic Landscapes and the Recent Past: Whose History? // Valuing Historic Environments / Eds. L. Gibson, J. Pendlebury. L.: Routledge, 2016. P. 51–64.
- Panchenko A. How to Make a Shrine with Your Own Hands: Local Holy Places and Vernacular Religion in Russia // Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief / Eds. M. Bowman, Ü. Valk. L.: Routledge, 2014. P. 42–62.

Research Article

Liubimova, G.V. A Revered Place in the Rural Landscape: Whose Heritage? On the History of the Holy Spring in Altai [Pochitaemoe mesto v sel'skom landshafte: Ch'io nasledie? K istorii sviatogo klucha na Altae]. *Этнографическое обозрение*, 2024, no. 2, pp. 206–228. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020116> EDN: CJWBSH ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Galina Liubimova | <http://orcid.org/0000-0003-3538-2806> | terra-gl@mail.ru | Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (17 Acad. Lavrentiev Avenue, Novosibirsk, 630090, Russia)

Keywords

rural landscape, revered place, collective memory, Civil War, local community, cultural heritage

Abstract

The article examines the problems of the relationship between rural local communities and local landscape shrines. Drawing on fieldwork data, archival materials, local periodicals, and writings of Siberian Old Believers, I attempt to reconstruct the historical past of the Holy Spring, one of the most revered places in the Altai region, which bears the characteristics of both the cult and memorial place. I inquire into the conditions leading to transformations in the historical memory that is embodied in revered places and expound the methodology for studying such loci as functional zones of cultural landscapes, locations of memory, and objects of cultural heritage. I further specifically address the interesting case of overlapping vernacular practices of venerating holy places and collective memory of local events during the Civil War. Finally, I examine the most significant stages in the history of the revered place, as well as the reasons for its “reinvention” at the present time.

References

- Assmann, A. 2014. *Dlinnaia ten' proshlogo. Memorial'naia kul'tura i istoricheskaia politika* [The Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Policy]. Moscow: NLO.
- Bezai, O.V., and V.B. Bezgin. 2019. Sotsial'nyi oblik i uchast' krest'ianskikh povstantsev 1920–1921 gg. Po materialam fondov Gosudarstvennogo arkhiva Tambovskoi oblasti [Social Image and Fate of Peasant Rebels of 1920–1921: Materials from the Funds of the State Archive of the Tambov Region]. *Vestnik arkhivista* 3: 685–699. <https://doi.org/10.28995/2073-0101-2019-3-685-699>
- Coleman, S., and J. Elsner. 1995. *Pilgrimage Past and Present: Sacred Travel and Sacred Space in the World Religions*. London: British Museum Press.
- Eade, J., and M.J. Sallnow, eds. 1991. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.
- Eppele, N. 2022. *Neudobnoe proshloe: pamiat' o gosudarstvennykh prestupleniiakh v Rossii i drugikh stranakh* [An Inconvenient Past: The Memory of State Crimes in Russia and Other Countries]. Moscow: NLO.
- Fadeeva, L.V. 2002. “Pamiat' prostranstva”: ustnye rasskazy o sviatyykh mestakh v polevykh zapisiakh [“Memory of Space”: Oral Stories about Holy Places in Field Records]. In *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir* [Slavic Traditional Culture and the Modern World], edited by V.E. Dobrovolskaia, 4: 124–135. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora.
- Friz, G.L. 2013. Pravoslavie, vlast' i sekuliarizatsiia v Rossii, 1860–1940 [Orthodoxy, Power and Secularization in Russia, 1860–1940]. In *GIIM: Doklady po istorii* [History Reports]. https://perspectivia.net/servlets/MCRFileNodeServlet/ploneimport_derivate_00011434/freeze_september.doc.pdf
- Geraskin, Y.V. 2008. Bor'ba so “sviatymi istochnikami” v Riazanskoi oblasti (1948–1970 gg.) [The Fight against “Holy Springs” in the Ryazan Region (1948–1970)]. *Voprosy istorii* 3: 148–152.
- Gibson, L. 2016. Cultural Landscapes and Identity. In *Valuing Historic Environments*, edited by L. Gibson and J. Pendlebury, 67–93. London: Routledge.
- Gibson, L., and J. Pendlebury. 2016. Introduction. In *Valuing Historic Environments*, edited by L. Gibson and J. Pendlebury, 1–16. London: Routledge.
- Golubinov, Y.A., O.S. Porshneva, and N.V. Surzhikova. 2020. Proshloe dlia budushchego: istoriia rossiiskoi Grazhdanskoi voiny v narrativakh 1930–kh gg. [The Past for the

- Future: A History of the Russian Civil War in Narratives of the 1930s.]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta družby narodov. Seriya, Istorii Rossii* 19 (2): 490–502. <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2020-19-2-490-502>
- Howard, P. 2016. Historic Landscapes and the Recent Past: Whose History? In *Valuing Historic Environments*, edited by L. Gibson and J. Pendlebury, 51–64. London: Routledge.
- Ivanova, A.A., V.N. Kalutskov, and L.V. Fadeeva. 2003. Materialy k etnokul'turnomu atlasu "sviatye mesta Pinezh'ia" [Materials for the Ethno-Cultural Atlas "Holy Places of Pinezh'ye"]. In *Aktual'nye problemy polevoi fol'kloristiki* [Current Problems of Field Folkloristics], edited by A.A. Ivanova, 2: 198–241. Moscow: Izdatel'stvo MGU.
- Judt, T. 2011. "Mesta pamiati" P'era Nora. Ch'i mesta? Ch'ia pamiat'? ["Places of Memory" by Pierre Nora: Whose Places? Whose Memory?]. In *Imperiia i natsiia v zerkale istoricheskoi pamiati* [Empire and Nation in the Mirror of Historical Memory], edited by I. Gerasimov, M. Mogilner, and A. Semenov, 45–74. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Kaganskii, V.L. 2009. Kul'turnyi landshaft: osnovnye kontseptsii v rossiiskoi geografii [Cultural Landscape: Basic Concepts in Russian Geography]. *Observatoriia kul'tury: zhurnal-obozrenie* 1: 62–70.
- Kalutskov, V.N. 2011. *Etnokul'turnoe landshaftovedenie* [Ethnocultural Landscape Science]. Moscow: Geograficheskii fakul'tet MGU.
- Kormina, Z.V. 2006. Religioznost' russkoi provintsii: k voprosu o funktsii sel'skikh sviatyn' [Religiosity of the Russian Provinces: On the Function of Rural Shrines]. In *Sny Bogoroditsy. Issledovaniia po antropologii religii* [Dreams of the Virgin Mary: Studies in the Anthropology of Religion], edited by Z.V. Kormina, et al., 3: 130–150. St. Petersburg: Izdatel'stvo EU SPb.
- Kormina, Z.V. 2019. *Palomniki: etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays on Orthodox Nomadism]. Moscow: VShE.
- Kravchenko, A.V., N.A. Lomakin, V.M. Sklez, and A.D. Sokolova. 2020. Paradoksy temporal'nosti: pamiat' o krest'ianskikh vosstaniiax 100 let spustia [Paradoxes of Temporality: Remembering Peasant Uprisings 100 Years Later]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 144–165. <https://doi.org/10.17223/2312461X/27/8>
- Kravchenko, A.V., and N.A. Lomakin, eds. 2023. *Chuzhimi golosami: pamiat' o krest'ianskikh vosstaniiax epokhi Grazhdanskoi voyny* [In Strange Voices: The Memory of the Peasant Uprisings of the Civil War Era]. Moscow: NLO.
- Kuleshova, M.E. 2019. Fenomen kul'turnogo landshafta Kenoz'er'ia [The Phenomenon of the Cultural Landscape of Kenozero]. *Nasledie i sovremennost'* 2 (2): 35–48.
- Liubimova, G.V. 2013. Sibirskaia traditsiia pochitaniia sviat'kh mest v kontekste narodnoi istoricheskoi pamiati [Siberian Tradition of Veneration of Holy Places in the Context of Folk Historical Memory]. *Studia Mythologica Slavica* XVI: 27–45.
- Liubimova, G.V. 2021. Struktura i dinamika sel'skikh kul'turnykh landshaftov. Obzor otechestvennoi i angloiazychnoi literatury [Structure and Dynamics of Rural Cultural Landscapes: Review of Domestic and English-Language Literature]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* 28 (2): 5–12.
- Moroz, A.B. 2015. Sakral'nye mesta v gorodskom i sel'skom prostranstve: traditsionnye i novye praktiki [Sacred Places in Urban and Rural Space: Traditional and New Practices]. In *Situatsiia postfol'klora: gorodskie teksty i praktiki* [The Situation of Post-Folklore: Urban Texts and Practices], edited by M.V. Akhmetova and

- N.V. Petrov, 89–100. Moscow: FORUM.
- Nora, P. 1999. *Mezhdru pamiat'iu i istoriei. Problematika mest pamiati* [Between Memory and History: Problems of Places of Memory]. In *Frantsiia – pamiat'* [France – Memory], 17–50. St. Petersburg: Izdatel'stvo SPbU.
- Panchenko, A.A. 1998. *Issledovaniia v oblasti narodnogo pravoslaviia. Derevenskie sviatyni Severo-Zapada Rossii* [Studies in the Field of Folk Orthodoxy: Village Shrines of the North-West of Russia]. St. Petersburg: Aleteia.
- Panchenko, A. 2014. How to Make a Shrine with Your Own Hands: Local Holy Places and Vernacular Religion in Russia. In *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, edited by M. Bowman and Ü. Valk, 42–62. London: Routledge.
- Pokrovskii, N.N., and N.D. Zolnikova. 2002. *Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII–XX vv. Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniia* [Old Believers-Chapels in the East of Russia in the 18th – 20th Centuries: Problems of Creativity and Social Consciousness]. Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli.
- Pokrovskii, N.N., and N.D. Zolnikova. 2016. “Chiudesnye sobytiia” tret'ego toma Paterika [“Wonderful Events” of the Third Volume of Paterik]. In *Uralo-Sibirskii Paterik: teksty i kommentarii* [Ural-Siberian Paterik: Texts and Comments], edited by N.N. Pokrovskii, 3: 213–269. Moscow: Izdatel'skii Dom YaSK.
- Shcheglova, T.K. 2008. *Derevnia i krest'ianstvo Altaiskogo kraia. Ustnaia istoriia* [Village and Peasantry of the Altai Territory: Oral History]. Barnaul: BGPU.
- Shchepanskaia, T.B. 1995. Krizisnaia set' (traditsii dukhovnogo osvoeniia prostranstva) [Crisis Network (Traditions of Spiritual Development of Space)]. In *Russkii Sever: k probleme lokal'nykh grupp* [Russian North: To the Problem of Local Groups], edited by T.A. Bernshtam, 110–176. St. Petersburg: MAE RAN.
- Shishkin, V.I., ed. 1997. *Sibirskaiia Vandeia. Vooruzhennoe soprotivlenie kommunisticheskomu rezhimu v 1920 g.* [Siberian Vendée: Armed Resistance to the Communist Regime in 1920]. Novosibirsk: Olsib.
- Shtyrkov, S.A. 2010. Prakticheskoe religiovedenie vremen Nikity Khrushcheva: respublikanskaia gazeta v bor'be s religioznymi perezhitkami (na primere Severo-Osetinskoii ASSR) [Practical Religious Studies of the Times of Nikita Khrushchev: Republican Newspaper in the Fight against Religious Remnants (On the Example of the North Ossetian ASSR)]. In *Traditsii narodov Kavkaza v meniaiushchemsia mire: preemstvennost' i razryvy v sotsiokul'turnykh praktikakh* [Traditions of the Peoples of the Caucasus in a Changing World: Continuity and Gaps in Sociocultural Practices], edited by Y.Y. Karpov, 306–343. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.
- Truevtseva, O.N., G.D. Bulgaeva, and T.A. Gibelgaus. 2022. Identifikatsiia sakral'nykh rodnikov kak ob'ektov prirodnogo, material'nogo i nematerial'nogo kul'turnogo naslediiia [Identification of Sacred Springs as Objects of Natural, Tangible and Intangible Cultural Heritage]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* 29 (1): 99–106.
- Vedenin, Y.A., and M.E. Kuleshova, eds. 2004. *Kul'turnyi landshaft kak ob'ekt naslediiia* [Cultural Landscape as a Heritage Object]. Moscow; St. Petersburg: Institut Naslediiia.
- Vinogradov, V.V. 2012. Sovremennye tendentsii pochitaniia sviatykh mest (na materiale Severo-Zapada Rossii) [Modern Trends in the Veneration of Holy Places (On the Material of the North-West of Russia)]. *Traditsionnaia kul'tura* 3 (47): 67–75.
- Yamskov, A.N. 2003. Etnoekologicheskie issledovaniia kul'tury i kontseptsiiia kul'tur-

nogo landshafta [Ethnoecological Studies of Culture and the Concept of Cultural Landscape]. In *Kul'turnyi landshaft: teoreticheskie i regional'nye issledovaniia* [Cultural Landscape: Theoretical and Regional Studies], edited by V.N. Kalutskov and T.M. Krasovskaia, 62–77. Moscow: Izdatel'stvo MGU.

Zhuravel, O.D. 2014. Ideologicheskie obosnovaniia agiografii Uralo-Sibirskogo paterika. Povestvovatel'nye strategii [Ideological Substantiations of the Hagiography of the Ural-Siberian Paterik: Narrative Strategies]. In *Uralo-Sibirskii Paterik: teksty i kommentarii* [Ural-Siberian Paterik: Texts and Comments], edited by N.N. Pokrovskii, 1–2: 403–445. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury.

РЕЦИПРОКНОСТЬ И ПАТРОН-КЛИЕНТИЗМ КАК ФОРМЫ ИНСТИТУТА СЕТЕВОЙ ВЗАИМОПОМОЩИ В СЕЛАХ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Э.А. Сагдиева

Эльвина Азадовна Сагдиева | <http://orcid.org/0000-0003-4510-9467> | elvina_n@inbox.ru | к. соц. н., старший научный сотрудник отдела этнологических исследований | Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (ул. Батурина 7А, Казань, 420111, Россия)

Ключевые слова

реципрокность, патрон-клиентизм, институт сетевой взаимопомощи, сельское население, межсемейная сеть, практики самоорганизации населения

Аннотация

Устойчивость сельского мира Республики Татарстан сегодня во многом зависит от развития и функционирования института сетевой взаимопомощи. Статья посвящена его изучению. Автор опирается на сетевые теории в социологии, в частности на аспекты реципрокных и патрон-клиентских отношений как ключевых механизмов воспроизводства сетей взаимопомощи. На основе данных интервью, собранных в селах Татарстана, представлена эмпирическая часть работы: проанализированы акторы и практики реципрокных и патрон-клиентских отношений, обоснована необходимость дальнейшей поддержки и развития сельской сетевой взаимоподдержки как способа коллективной страховки в нестабильной экономической ситуации.

Вызовы социально-экономического развития, кризисы, пандемия усложняют и без того нелегкую жизнь российской глубинки. Сельские поселения, власть и домохозяйства используют в качестве вспомогательного ресурса институт взаимопомощи, который способствует обеспечению полноценной жизнедеятельности людей. “Взаимопомощь всегда являлась индикатором социально-экономического, цивилизационного, социокультурного и нравственного уровня развития общества и соответствовала историческому типу социальной действительности, политической идеологии, ценностным стандартам и социальным нормам” (Зотова 2016). Социальные сети как исследовательская проблема представлены в работах многих ученых. Так, в монографии А.Ю. Фодоря подробно рассматривается развитие института взаимопомощи: выделены этапы его социально-исторической эволюции, структурные элементы

Статья поступила 24.09.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 27.02.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Сагдиева Э.А. Реципрокность и патрон-клиентизм как формы института сетевой взаимопомощи в селах Республики Татарстан // Этнографическое обозрение. 2024. № 2. С. 229–246. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020129> EDN: CJVTKZ

Sagdieva, E.A. 2024. Retsiproknost' i patron-klientizm kak formy instituta setevoi vzaimopomoshchi v selakh Respubliki Tatarstan [Reciprocity and Patron-Clientelism as Forms of an Institution of Mutual Assistance Network in Villages of the Republic of Tatarstan]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 229–246. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020129> EDN: CJVTKZ

и ценностные основания, степень сохранности этнических традиций и роль его современной модели (Фодоря 2005). Согласно автору,

социальный институт взаимопомощи выступает как фактор, обеспечивающий социальную интеграцию и стабильность социальных систем. Взаимопомощь трансформируется по мере эволюции всего общества и его отдельных социальных систем, но не исчезает в процессе модернизации, а, изменяя свои организационные формы и функции, остается универсальным институтом социальной интеграции, присущим самым различным обществам (Фодоря 2016: 158).

Сельские поселения Республики Татарстан, находясь в схожих с общероссийскими экономических условиях, демонстрируют достаточно высокие показатели сплоченности, взаимовыручки при решении возникающих проблем. Воспроизводимые практики взаимопомощи показывают активную позицию сельского сообщества в отношении стабильного функционирования и развития и способствуют росту благосостояния людей.

Проблемное поле исследования

Разные сети социальной поддержки, которая имеет нерыночный характер и является частью неформальной экономики, сглаживают недостаточность государственной социальной защиты населения. В изучении явления сетевой взаимопомощи выделяют три подхода: антропологический, исторический и сетевой (Барсукова 2004: 344). В рамках антропологического подхода¹ важен не столько сам дар как форма сетевой взаимопомощи, сколько процесс дарения как обмен. Именно дарообмен выступает символической деятельностью, способствующей установлению контактов и выстраиванию взаимоотношений. Представители исторического подхода считают, что сетевые взаимобомены характерны для тех обществ, в которых сохранились крестьянские традиции, поскольку именно ресурсы сообщества и сельская сплоченность, разнообразные “помочи”, “круговая порука” помогали выживать, когда власть имущие не занимались решением социальных и экономических вопросов (Ковалев 1996; Шанин 2002). Сторонники сетевого подхода воспринимают сети как обязательный элемент мира и рассматривают их роль в реальных ежедневных практиках. В рамках этого подхода выделяют три направления: анализ социальных сетей, реляционная социология, акторно-сетевая теория (Мальцева 2018). Для данного исследования нам интересны работы С. Грановеттера (Грановеттер 2009) и Р. Берта (Burt 1992), чьи заключения о “силе слабых связей” и “структурных дыр” легли в основу экономической социологии. В частности, согласно С. Грановеттеру, слабые связи характеризуются отсутствием близких отношений, нечастыми контактами и большим разнообразием, сильные же, наоборот, — частыми контактами, родством, схожестью, близостью. Более разветвленные отношения способствуют доступу к более разнообразным типам ресурсов — в этом и заключается сила связей.

Среди современных отечественных ученых, в чьих трудах представлен анализ социальных сетей, отметим Т. Шанина, С.Ю. Барсукову, Г.В. Градосельскую, И. Штейнберга, О.П. Фадееву. Авторы делают акцент на том, что сетевые обмены между домохозяйствами помогают последним выживать в трудных ситу-

ациях. Т. Шанин подчеркивал, что “эксплоярные социальные структуры” спасают россиян в непростых социально-экономических условиях (Шанин 1999). Г.В. Градосельская предложила типологию сетевых ресурсов и видов обмена (Градосельская 2004). Нерыночный механизм сетевых обменов домохозяйств подробно рассмотрен в работах С.Ю. Барсуковой (Барсукова 2004). И.Е. Штейнберг отмечал, что в сетях взаимопомощи преобладают “неэквивалентные” обмены. “Неэквивалентность” существует и нормально воспринимается в сетях социальной поддержки между членами семьи, представляющих собой “иную рациональность”, укрепляющую специфическую систему доверительных отношений (Штейнберг 1999). О.П. Фадеева делает вывод о том, что в сельской местности нет ни одной семьи, которая не была бы задействована в сетевых взаимоотношениях (Фадеева 1999).

Любая социальная сеть — это взаимодействие нескольких элементов. К числу таких элементов И.О. Шевченко относит: агентов взаимодействия, обмен между этими агентами, социальную поддержку, добровольность участия, культурную укорененность. (Шевченко 2013). Агенты взаимодействия в различных сетях могут быть донорами и реципиентами одновременно. Исследователи выделяют разные виды трансфертов, циркулирующих между сетями. Так, Д. Тернер говорит о трех основных потоках: материальном, символическом и эмоциональном. Материальными ресурсами выступают вещи, продукты и т.п., символическими — деньги, эмоциональными — то, что не поддается формальной фиксации (Turner 1991).

Теории сетевых взаимоотношений предполагают, что сельские домохозяйства, взаимодействуя, образуют сеть экономических, социальных или культурных взаимосвязей, включающих обмен ресурсами, информацией, опытом и знаниями. Чем более развита эта сеть, тем больше возможностей для улучшения качества жизни сообщества. Взаимоотношения, которые выстраивают сельские домохозяйства, часто основаны на принципе взаимной выгоды, взаимобмена или реципрокности².

К. Поланьи в работе “Великая трансформация” рассматривает нерыночные механизмы экономической организации общества. Он выделяет три принципа хозяйствования: обмен, перераспределение и реципрокность. Для обмена характерен институт рынка, для перераспределения — концентрация ресурсов в центральном хозяйстве с последующим распределением, для воспроизведения реципрокности необходимы симметричные структуры (Поланьи 2002). В рамках сетевой организации сообществ антрополог М. Салинс выделяет следующие модели реципрокных взаимоотношений: негативную, сбалансированную, генерализованную. При негативной реципрокности в результате обмена происходит “обогащенный возврат”, при сбалансированной — все участники получают равные “дары”, генерализованная реципрокность уместна тогда, когда участники не ждут моментального отдаривания, но ожидают его в будущем (Салинс 1999).

В своих исследованиях ученые из Белгорода отмечают, что реципрокность является системообразующим звеном в разных сетях взаимопомощи. Она проявляется по-разному: от латентной формы — в “сильных” связях до сбалансированной — в “слабых” (Реутов и др. 2019). На основе экономико-математического моделирования В.Е. Дементьев, С.Г. Евсюков и Е.В. Устюжанина рассматривают экономическую выгоду реципрокности. Авторы выделяют два вида вертикальной дифференциации сетевого блага: реальный (то, что непо-

средственно предоставляется потребителям блага) и фантомный (подразделение благ на общедоступные и престижные категории) (Дементьев и др. 2019). Роль и характер реципрокности в межпоколенных взаимосвязях в семьях с детьми-студентами представлены в исследованиях В.И. Шарина. Автор делает вывод, что семейно-родственные отношения строятся на основе регулярной взаимной реципрокности, проявляющейся по-разному: помощь родителей чаще выражается в материальной составляющей, помощь детей-студентов больше физическая или эмоциональная (Шарин 2021). Различные аспекты дарообмена в качестве основы социального взаимодействия рассмотрены в работе В.С. Фомашина (Фомашин 2020). Н.В. Власова выделяет два типа социальных связей в этнических сообществах: горизонтальные — симметрично реципрокные и вертикальные — асимметричные, основанные на зависимостях (патрон-клиентские отношения). Для первого типа характерны взаимопомощь и паритетный обмен, для второго — подношения в обмен на лояльность (Власова 2016).

Сеть реципрокных взаимодействий предполагает исполнение договоренностей без формальных обязательств, без получения выгоды как первоочередной задачи, обмен “дарами” в разных формах. Также реципрокность предполагает ответные действия в адрес дарящего. Подобный процесс дарообмена формирует экономику дара (*gift-based economy*) между членами сети взаимодействий; в последнюю могут быть включены представители разных социальных слоев. “Реципрокность как тип социальной интеграции противостоит и рынку, и плану, представляя собой экономику иного целеполагания — субстантивную экономику, регулируемую традициями и обычаями и направленную на выживание сообщества как целого” (Барсукова 2004: 332–333). Реципрокные отношения в социальных сетях позволяют накапливать участникам социальный, культурный, символический капитал, который в дальнейшем трансформируется в экономический и частично компенсирует людям ограниченность сельского развития.

Сетевые взаимодействия выстраиваются на основе не только горизонтальных реципрокных взаимоотношений, но и вертикальных патрон-клиентских, предполагающих неформальные взаимные обязательства обмена услугами между людьми с неравными социальными статусами, обладающими неравными ресурсами и доступом к ним³. Патрон-клиентские отношения можно проследить в получении рабочих мест, в решении земельных вопросов, в распределении материальных благ и поощрений, в оперативном урегулировании насущных проблем и т.д. Поскольку такие отношения двухсторонние, то в ответ предполагаются действия, которые могут принимать форму как личной, так и прилюдно выраженной благодарности (на сходах жителей; в виде благодарственных писем; как частое упоминание имени патрона жителями села), а также всячески оказываемого уважения “благодетелю”. Патрон-клиентские отношения — это всегда иерархические отношения, где стороны не могут поменяться местами, как в реципрокных. Во взаимодействиях сельских домохозяйств реципрокные и патрон-клиентские отношения всегда переплетаются.

Методология и методика исследования

Опираясь на теории сетевой взаимопомощи, попробуем выделить распространенные в сельских поселениях Республики Татарстан практики взаимопомощи и взаимовыручки, основанные на отношениях реципрокности и па-

трон-клиентизма. Данные получены во время экспедиционных выездов в села с преимущественно татарским и русским населением в семи муниципальных районах республики в 2014–2018 гг. Районы были выбраны по этническому принципу, так как мы рассчитывали обнаружить этнические особенности сетевых взаимосвязей. Было проведено 33 глубинных интервью с главами сельских поселений, специалистами сельских администраций, религиозными служителями, сельскими активистами. Метод глубинных интервью позволил не только выделить практики взаимоподдержки, но и глубже понять их роль и влияние на разные типы взаимоотношений в селах и сельских домохозяйствах.

Сельская реципрокность

Характерные черты реципрокной экономики наблюдаются в межсемейной сети, в которую включены отношения и с ближайшими родственниками, которые могут не проживать в селе, но сохранять крепкие связи с сородичами, и с односельчанами. Сельским татарам и русским издавна присуща поддержка близких родственников и односельчан (*Габдрахманова* 2021: 85–103, 2016: 27–38). А.Ю. Фодоря отмечает: “...для татар в прошлом были характерны следующие виды взаимопомощи: трудовая (в супряжной и толочной формах), материальная (в натуральной и денежной формах: складчины, дарения, поочередные угощения и гостевания), односторонняя общинная” (*Фодоря* 2005).

В дальнейшем, в ходе процессов урбанизации формы института взаимопомощи менялись, но семейно-родственная взаимовыручка у татар и сегодня остается общепринятой нормой. Сельчане почти всегда стараются оказать посильную помощь при несчастных случаях, если необходима физическая “подмога”, в решении проблем с благоустройством села. “В трудные времена помогают, такие есть. Вот сгорел насос, всей деревней скинулись, поставили, работает. Забор оградили вокруг кладбища, пятьсот тысяч собрали с населения. <...> Мечеть сельчане строили, скидывались” (ПМА. № 22).

Большую сплоченность показывают сельчане при пожарах. В селах формируются добровольные пожарные дружины, назначаются ответственные за водонапорные сооружения и пожарные гидранты; в случае потери домохозяйства в результате пожара односельчане оказывают финансовую и гуманитарную помощь пострадавшим, участвуют в постройке нового жилья.

В этом году в нашем селе было два пожара. Мы собирали деньги, чтобы помочь погорельцам. Люди с желанием деньги сдавали. <...> Кто 5 тыс. руб. давал, кто 1 тыс. руб., кто 500 руб. <...> Колхоз им помог. ...эта семья строит новый дом. И технику дал колхоз, и рабочих выделил, и кирпичом помог. <...> Участвуют и сельчане. На субботники на этот дом собираются (ПМА. № 7).

Главы поселений со своей стороны также стараются оказать поддержку сельчанам, оказавшимся в трудных жизненных ситуациях, подключая к помощи организации, районную власть.

У нас народ не совсем отрешенный от всего, помогут. Люди относятся с пониманием, добродушные. Лет пять назад или четыре дом сгорел <...> Мы не смогли спасти хозяйство, там все сгорело. Но соседей спасли. <...> Глава

района их включил в программу “Молодая семья”. <...> Лет семь назад у одной бабки сгорел дом, произошло короткое замыкание электричества. Народ по тысяче, по тысяче, но деньги собрали, кто чем мог помогал. Я со своей стороны пососедействовал, чтобы они из другой деревни привезли старый дом и поставили (ПМА. № 22).

Ликвидировать последствия несчастных случаев сельчане стараются быстро, видимо, понимая, что оказаться в такой ситуации могут и они. “Несчастье случается, пожар. Бегом, бегом помогают. <...> Вот, недавно один человек “сгорел” — все, уже живет. ...за три месяца построили” (ПМА. № 8).

Проблемы со здоровьем, требующие больших финансовых вложений, также находят отклик в сельских сердцах. Люди стараются помочь не только финансово, но и информационно, и физически: “...одной женщине из деревни из-за болезни глаз надо было в Германию ехать. Как я помню, тогда скидывались в деревнях по пятьсот рублей, по тысяче. Такая практика есть” (ПМА. № 22).

Взаимная помощь оказывается и при сельскохозяйственных работах. “Когда сено привозят, соседи собираются, давай грузить” (ПМА. № 1). Отмечается и коммерческий характер некоторых видов помощи при организации сельскохозяйственных работ. Это востребовано в том случае, когда нет необходимой техники или не хватает рабочих рук. “Фермеры друг друга в одном районе знают — друг другу помогают. <...> Сейчас больше по найму работают. <...> Вот есть у нас двое жителей, которых нанимают косить сено, спрессовать его и обернуть” (ПМА. № 2). Простые жители стараются также участвовать в благоустройстве села, что способствует повышению качества жизни всего сообщества. “В прошлом году библиотека нашего села победила грант, пятьдесят тысяч рублей выиграла. На эти деньги она (библиотекарь. — *Авт.*) обустроила родник” (ПМА. № 13).

Каждая сельская семья, имеющая близких родственников, проживающих в городах, тесно общается и взаимодействует с ними, распространены взаимные гостевые посещения. Городские приезжают помогать с огородно-полевыми работами (особенно в период посадки и сбора картофеля). “Вот, братишка в Казани. Также берет отпуск, приезжает, помогает” (ПМА. № 15). Если в селе остались родители, то дети, живущие в городе, регулярно оказывают им помощь по хозяйству, занимаются уборкой дома, заготовкой кормов для животных. Сельские жители никогда не отпустят гостей без “кучтәнэча” (с тат. — гостинец, подарок), всегда поделятся излишками яиц, молока и молочной продукции, мяса, овощей и фруктов. В свою очередь городские родственники привозят в село то, чего там не найти. Подробно о родственной взаимопомощи писали С.Ю. Барсукова и О.П. Фадеева. Большинство их выводов применимы и к сельским сообществам в Татарстане.

Во взаимоотношениях сельчан между собой и с родственниками наиболее явно прослеживается экономика дара, когда на первое место ставятся долгосрочность отношений, эмоциональная близость, желание помочь, а личная выгода и обогащение не учитываются вовсе.

Рассматривая реципрокную взаимопомощь в селах Татарстана, нельзя обойти вниманием деятельность мечетей и церквей (храмов), а также работу имамов и настоятелей сельских религиозных домов. Само строительство или восстановление сооружений религиозного назначения и дальнейшее их функционирование зачастую происходит благодаря финансовой поддержке сельчан (по-

жертвований) и спонсорским взносам. (“Мулла свой и пожертвования. Мечеть существует за счет спонсоров” [ПМА. № 22]. “Церковь восстанавливается. Есть выходцы, которые помогают, строится на пожертвования и помощь района” [ПМА. № 14]). Это добровольные и регулярные акты, в которых активно участвует большинство сельчан. Ведь после постройки самого здания его необходимо поддерживать: оплачивать электроэнергию и отопление, содержать в порядке и чистоте. Часто сельские женщины организуют субботники (особенно перед большими религиозными праздниками) и отмывают, вычищают и помещения мечети/храма, и прилегающую территорию.

Доля вовлеченных сельчан и востребованность религиозных объектов во многом зависят от имама или настоятеля. Для людей важно не столько образование религиозного служителя, сколько его авторитет, родословная и то, как выстраиваются его взаимоотношения с местной властью.

У нас в Сахаровке тоже был хороший батюшка — тоже молодой, закончил учебу. Он к нам приехал. Мы ему предоставили жилье. Он очень всем нравился. Воскресную школу вел, общался, во всех мероприятиях участвовал — обязательно слово говорил. Был очень грамотный, начитанный. <...> Очень интересно было с ним общаться — можно было много к чему прислушаться из того, что он говорил. Бабушки все ходили в церковь — битком была церковь. И молодежь вся ходила. Как-то он все равно воздействовал: был такой тихий, спокойный, услужливый, активный. <...> Мы начинаем косить — он в первую очередь выходит, помогает. <...> Косил вокруг храма. Принимал участие в любых мероприятиях, в том числе в клубных (ПМА. № 2).

Для сельчан, среди которых процент верующих выше, чем среди городских жителей, религиозный служитель является авторитетным лицом, поэтому если он своим примером и действиями вдохновляет людей, то они чутко откликаются на его просьбы и запросы. В татарских селах, как правило, на мечетях лежит ответственность по уходу за кладбищем: “В основном, они (мечети. — *Авт.*) своими силами кладбище содержат” (ПМА. № 11). Уборка кладбищ проходит регулярно, несколько раз в год. “Летом, весной, осенью. Раз, два в год. <...> человек 50–60 бывает. Техника, бензопила” (ПМА. № 8). Обычно имамом и верующими выбирается сельский житель, “который назначен ответственным, он ухаживает, должен показать, где хоронить, за порядком следит, убирается” (ПМА. № 11). Помимо проведения молитв и чтения проповедей в стенах мечетей имамы проводят обрядовые мероприятия, и часто это делается в домах жителей (имянаречение детей, Никах, молитва перед похоронами, чтение молитвы и проповеди на специальных мероприятиях по какому-то событию). “Мулла ездит и домой на определенные обряды. Люди умирают, их привозят. <...> Очень много сейчас привозят из разных городов выходцев наших” (ПМА. № 22).

Сельские администрации стараются плотно взаимодействовать с религиозными служителями. Именно через них можно донести до населения информацию просветительского, воспитательного или осведомительного характера. “Еще с мечетями очень много идет взаимодействия. Когда мулла обязательные проповеди читает — об этом там все проговаривается. Тем более молодые люди сейчас часто ходят в мечеть — это становится хорошей традицией. <...> Все оповещение у нас идет через мечети” (ПМА. № 6). Ав-

торитетные духовные лидеры выстраивают взаимовыгодные отношения и с представителями бизнеса. Например, в некоторых татарских селах можно встретить частные магазины, где не продают алкоголя, поскольку владельцы являются верующими людьми.

Работа с молодежью часто выстроена через воскресные школы, медресе, где на безвозмездной основе обучают основам ислама или христианства, арабскому языку. “Есть воскресная школа, где учится около 20 детей” (ПМА. № 14). “Детей приходит 12–15. Еще взрослые женщины приходят (обучаться на воскресных курсах. — *Авт.*). <...> Основы арабской грамматики, хадисы, Коран обучают” (ПМА. № 11). Работа духовных лидеров в селах республики важна и нужна — она консолидирует людей. Сами жители почти всегда положительно воспринимают функционирование религиозных объектов в селе и оказывают почет и уважение священнослужителям.

Симбиоз патрон-клиентской вертикали и реципрокной горизонтали

Практики “межсемейных сетей” и работа духовных лидеров являются тем примером, где реципрокные отношения выходят на первый план. Патрон-клиентские связи в селах республики в чистом виде найти сложно, поскольку даже обязательные движения благ по иерархической лестнице часто происходят между знакомыми людьми или во имя чего-то. Наиболее ярко такой тип взаимоотношений прослеживается в действиях благотворителей-меченатов и депутатского корпуса, в работе официальных землячеств республики. Далее будут рассмотрены практики взаимопомощи, которые отражают симбиоз вертикальных патрон-клиентских и горизонтальных реципрокных отношений.

Уют и комфорт в селах во многом зависит от главы сельского поселения. Сегодня чаще всего это человек, всем сердцем радеющий за процветание малой родины, родного села, поскольку спокойной и удобной эту работу не назовешь. В рамках постоянного перераспределения полномочий и сокращения сельских бюджетов главам поселений приходится задействовать официальные и неофициальные связи, выстраивать многочисленные дружеские и партнерские отношения для решения возникающих вопросов. Перед главами поселений встают проблемы разных уровней, часто выходящие далеко за рамки должностных обязанностей. В первую очередь они вынуждены постоянно заниматься поиском финансовых средств. Поскольку очередная муниципальная реформа практически лишила поселения налоговых доходов, сельская власть всячески приветствует развитие на своей территории любого бизнеса, так как появляется возможность получить какую-то помощь в решении бытовых проблем. “У нас ведь тоже вопросов много. Раньше же все коллективное хозяйство решало наши вопросы. А мы выкручиваемся за счет них, за счет фермерских хозяйств. У главы сельского поселения что есть? Служебная машина, и все. Зимой ведь снег надо очищать, пожарные вопросы решать” (ПМА. № 13). Помимо бытовых проблем главам приходится решать социальные вопросы, организовывать праздники, изыскивать средства на подарки при проведении определенных мероприятий. В бюджете эти расходы не предусмотрены, и главы вынуждены обращаться за спонсорской помощью к тем же представителям бизнеса, к успешным выходцам из села, к неравнодушным жителям.

Есть другие вопросы, есть проведение мероприятий, спонсорская помощь, например. Вот, например, Акатуй (чувашский праздник плуга. — *Авт.*) тоже провели с их помощью. Без спонсорской помощи как проведешь такое мероприятие? Потом 9 Мая есть, есть день пожилых, много же таких мероприятий. Один глава сельского поселения же такие вопросы не может решить. Трудно. Когда совместно решаешь такие вопросы, совсем уже по-другому (ПМА. № 13).

Залогом успешного решения проблем сельского поселения являются крепкие и дружеские взаимоотношения между главой и “благодетелями”, подразумевающие в том числе открытое выражение благодарности спонсору на массовых мероприятиях.

Для получения финансирования на определенные цели активные главы поселений стараются “позаботиться” о том, чтобы село “поучаствовало” в федеральных или республиканских грантах. Приведем выдержки из интервью с таким главой. Благодаря его активности были выиграны три гранта, и сельское поселение смогло решить значимые для людей вопросы: купить трактор, провести зарыбление озера и отремонтировать здание клуба, где расположена и сельская администрация:

Сейчас мы выиграли грант на сумму один млн рублей от Совета муниципальных образований. <...> Мы будем приобретать трактор. Естественно, нам глава района <...> очень сильно помог, потому что трактор не стоит миллион. Трактор стоит гораздо дороже. ...сделали нам софинансирование. И мы возьмем хороший трактор, который нам послужит верой и правдой и решит большую часть наших проблем. <...> У нас есть пруд здесь замечательный. <...> Одна из целей — создать там рыболовное хозяйство. <...> мне посчастливилось встретиться в Татарстане с активистами движения “Чистые реки России”. Мы поучаствовали в гранте и выиграли сумму, там около 150 000 рублей на зарыбление озера. Осенью мы будем зарыблять пруд здесь. <...> в Республике Татарстан существует программа республиканская. ...чтобы везде были клубы, чтобы они функционировали. Но они типовые эти клубы. <...> Он (глава района. — *Авт.*) сказал, что я не смогу снести это здание. Тут советская лепнина (поскольку здание клуба технически не соответствовало республиканской программе, финансирование на ремонт этого здания было выделено из районного бюджета. — *Авт.*) (ПМА. № 17).

Дополнительные финансовые вливания — большой плюс для сельчан, но, чтобы подать документы “на грант”, необходимо проделать большую работу. И здесь многое зависит от главы поселения, от того, насколько хорошо у него выстроены взаимоотношения с вышестоящими органами власти, которые дают “добро” на поданные заявки и при необходимости помогают с софинансированием, необходимым для успешного завершения проектов. “Вот, нынче участвовали в конкурсе, выиграли грант на 100 тысяч. Купили новую музыкальную аппаратуру, компьютер, ноутбук на эти деньги. Ну, стараюсь и я тоже немного помочь, привлекаю спонсоров, какие-то праздники, уже пять-десять тысяч у этих фермеров собираем...” (ПМА. № 26).

Кроме того, главы нередко решают вопросы трудоустройства, поскольку “когда народ, жители трудоустроены, это для нас большой плюс, это движение” (ПМА. № 13). И здесь опять большую роль играют выстроенные связи: если бизнес пришлый и нуждается в сотрудниках, то обращаются к главам поселений, которые знают потенциал местных жителей и могут помочь найти необходимых работников. “Отношения у нас очень хорошие. При подборе кадров они советуются. Они же не знают всех людей и специалистов. А мы же знаем. <...> Кто, например, хороший электрик? ...нашли электриков. Кто газовик? У кого какая способность” (ПМА. № 13). Главы поселений озабочены и сохранением поголовья крупного рогатого скота. Они стараются поддержать сельчан в их участии в республиканских грантах, направленных на приумножение поголовья. Некоторые главы лично принимают участие в заготовке кормов:

В нашем районе так построено дело, что глава сельских поселений старается обеспечить местное население кормами. Я вчера со своими коллегами выехал на луга, мы косим сено для населения, тюкуем и довозим до их ЛПХ. <...> Тут бюджет не задействован. Просто организована работа, чтобы населению сено подвезти, но это не бесплатно (ПМА. № 22).

Немаловажна роль главы и в поддержании мирных взаимоотношений между односельчанами. Иногда приходится выступать в роли судьи или консультанта-психолога:

А люди мне все называют без конца... Даже не только из-за каких-то справок. <...> Раньше мы не знали, где находится сельсовет. Он нам незачем, не нужен был. Только если какие-то службы справку требовали. А сейчас вот уже при Вас мне звонил один товарищ: “Соседские гуси замучили меня около двора. Давайте принимайте меры — и поговорите с соседом”. Даже вот такие мелочи и глупости, а человек уже бежит в сельсовет (ПМА. № 2).

Некоторые респонденты отметили, что иногда местные жители воспринимают сельскую администрацию как место решения всех проблем.

Недостатки финансирования сельских бюджетов решаются главами в том числе с помощью личного участия. Где-то они сами садятся за руль трактора и принимаются за расчистку дорог в зимнее время, сами организывают добровольческие пожарные отряды и работают в них наряду с жителями села, сами занимаются рекультивацией мест свалок и т.д.

Старый клуб тут 20 лет стоял недостроенный, мы разрушили и из этих кирпичей сделали сами пожарное депо, наш глава сделал. Потом ходил-ходил (в разные инстанции с просьбами. — *Авт.*) и пожарную машину нам дали. Он все делал потом сам, ремонтировал. <...> Сейчас денег нет, сейчас глава сам все делает, чистит снег. <...> С трех утра, вот так чистит (ПМА. № 24).

Роль глав сельского поселения трудно переоценить, поскольку на их плечи взвалено гораздо больше, чем прописано в должностной инструкции. Без активной работы сельской власти поселение никогда не будет крепким и развивающимся.

В качестве еще одного аспекта совмещенных взаимоотношений патрон-клиентизма и реципрокности стоит упомянуть стратегии предпринимателей, работающих в селах. Почти во всех селах республики функционируют бизнес-единицы разного направления. Это филиалы крупных федеральных или региональных компаний, сельскохозяйственные предприятия разных форм и размеров, магазины, индивидуальные предприниматели и т.д. Для сельской администрации сельский бизнес — дополнительный ресурс, с помощью которого почти всегда можно решить возникшие вопросы или на время закрыть “вечную финансовую брешь” по определенным статьям расходов. Организация праздников, приобретение подарков, проведение спортивных состязаний — все эти достаточно затратные мероприятия осуществляются благодаря спонсорству со стороны сельского бизнеса.

Проведение праздников: день Сабантуя — студенты, молодежь участвует в спортивных соревнованиях в районном масштабе, республиканском масштабе, ...награждения, материальная помощь сельским жителям, во всем помогает (СХПХ. — *Авт.*); День пожилых людей, День матери, собираемся в школе, артистов вызываем и подарки каждому раздаем по праздникам (ПМА. № 7).

Случаются в селах и коммунальные проблемы, и в таких случаях глава поселения вынужден обращаться за помощью к местному бизнесу. Как правило, его представители идут навстречу, так как для них тоже выгодно, чтобы село успешно и активно развивалось.

...если проблема где-то мусор закопать, у меня таких возможностей нет. Приходится просить их (бизнес-структуры. — *Авт.*), технику, они не отказывают, дают бесплатно. У меня была проблема с водой... В прошлом году они бесплатно прочистили одну скважину. Два дня пять единиц техники стояло. <...> То есть они поняли, что население страдает. Они решили пробурить мне скважину, а если посчитать, эта скважина стометровая — миллион рублей (ПМА. № 22).

В некоторых селах, где работает крупное сельскохозяйственное предприятие, жизнедеятельность зачастую подчинена распорядку этого предприятия (“колхоза” — так по старинке жители называют это хозяйство). Такое хозяйство всецело берет на себя заботу о селе — от выделения техники для благоустройства общественных территорий до полного финансового обеспечения проведения различных мероприятий.

Есть новый сельский клуб — на 240 мест. <...> построен по программе “Сельские клубы”. Клуб планировался на 80 мест, но как раз руководитель колхоза помог — добавил 11 млн руб. И построили клуб побольше. Сабантуй — это полностью делает колхоз! Награждения. Подарки. ...на 8 Марта и 23 Февраля. Еще День сельхозработника и День пожилого человека. Это обязательно пакеты с подарками каждому. <...> Еще подарки дарят труженикам тыла, ветеранам войны на 9 Мая. <...> И даже юбилярам, которые в колхозе проработали сколько-то лет, обязательно дарится подарок (ПМА. № 6).

Некоторые сельхозорганизации стараются обеспечить здоровый отдых своим работникам, предоставляя им льготные или бесплатные путевки в санатории и организуя культурный досуг, например вывоза в театр. В селах, где есть крупные хозяйства, жители чаще держат скот и другую живность для собственных нужд. Сельхозпредприятие и тут является большим подспорьем, помогая с кормами по льготным ценам: “Кто в колхозе работает, кто не работает, корма просит, мы выделяем. <...> Тут пенсионеры, пожалуйста, обращаются, кто скот хочет держать, обращается. <...> Кроме колхоза кто еще? Это мы делаем все” (ПМА. № 9).

При проведении разных мероприятий стараются оказать финансовую помощь и частные предприниматели. Некоторые из них воспринимают это как благотворительность и считают, что такая поддержка способствует формированию их положительного имиджа. “Ну, бизнес идет, народ доволен. <...> Потом, тут всякие благотворительные дела. ...я тут устроил концерты, из Казани вызывал артистов. <...> И на Сабантуй я артистов пригласил, потом хоккейную площадку построил лично” (ПМА. № 27).

У сельского бизнеса есть множество своих проблем, связанных со стабильным функционированием и развитием, но тандем с сельской администрацией, взаимодействие с жителями села дают ему возможность стать сильнее и проявить себя в каких-то направлениях, напрямую не связанных с основной сферой деятельности.

Еще одна распространенная в татарстанских селах практика — меценатство. Во многих поселениях помнят о своих, пусть уже уехавших, односельчанах, которые добились успехов на профессиональном поприще или вообще в каких-то делах. А сами эти люди не забывают о малой родине и по мере возможностей стараются помогать родному селу. Помощь может быть самой разнообразной: финансовые вложения, договоренности с нужными людьми, физическое участие и т.д. Но важно, что такая помощь обычно является регулярной или многоразовой:

...строится огромная мечеть — меценат — выходец из того села, бизнесмен, проживает сейчас в Казани. Строит ее за свой счет, строит из хорошего кирпича (ПМА. № 22).

...реставрируется сейчас старый храм 1802 года постройки. <...> Есть и спонсор, кто помогает. Вот он поднял купол и колокол — где-то заливали, он помогал, оплачивал эти работы. Еще есть пожертвования (ПМА. № 2).

Руководители сельских администраций в интервью с теплотой и уважением вспоминают о своих “благодетелях” — меценатах, поскольку с их помощью решается значительное количество проблем в поселениях. Инициатива оказания помощи может исходить от самого благотворителя (по его собственному желанию), поскольку он время от времени приезжает в село, где у него проживают родители или родственники: “...меценат (родом из данного села. — *Авт.*) памятник в селе сделал к 70-летию Победы, а вот в этом году медпункт построил. <...> Другой меценат... детскую площадку сделал... У него здесь родители живут” (ПМА. № 6). Но бывает, что у человека уже не осталось в селе никого, но его любовь к малой родине сильна:

У них уже родственников здесь нет и родителей нет, но у него сохранился “нигез” (тат. яз. — *Авт.*) — “родовая память”. ...к 70-летию памятник новый открыли — этот меценат там тоже спонсировал. И на кладбище ограду делал. <...> понимаете, у них есть сильное чувство патриотизма: “Я же из этой местности, из этого края! Какой-то я должен здесь след оставить” (ПМА. № 6).

Есть меценаты, которые охотно откликаются на призыв о помощи, но к ним нужно обращаться и “напоминать” о необходимости сделать вклад в то или иное дело. Главы поселений осторожны в своих желаниях и стараются не злоупотреблять благосклонностью благотворителей. “Иногда надо, просим. Ну, каждый день не ездим, уж. Совесть не позволяет” (ПМА. № 28). “Ну, не часто, конечно, но стараемся находить выходцев из нашей деревни, обращаемся к ним” (ПМА. № 26).

Есть меценаты, которые продолжают жить в селе и оказывать необходимую помощь, а порой и полностью решать все вопросы (держат жизнь поселения под контролем):

...он меценат хороший. <...> построил за свои деньги большой спортивный комплекс. Этому селу он очень помогает, помогал в создании Аллеи Славы и других мероприятиях. <...> И за счет него село находится сейчас в очень хорошем состоянии, клуб отремонтировали за 15 млн <...> Он человек бизнеса, у него все четко, шалый-валяй не понимает, он человек конкретный, и это поселение держит под жестким контролем (ПМА. № 22).

В ряду примеров меценатства интересна деятельность мастера спорта по национальной борьбе Наиля Хамидуллина. Он проводит ежегодные соревнования в родном селе; полностью сам организует данное мероприятие: «...у нас есть мастер спорта России... каждый год у нас соревнования на его “приз Хамидуллина”. И он сам помогает спонсоров найти и сам участвует» (ПМА. № 26).

Меценатство, как правило, положительно оценивается и сельской администрацией, и жителями. Результаты этой деятельности сказываются на всех взаимодействующих сторонах: поселение решает ряд проблем; люди пользуются полученными благами; благотворитель получает признательность, приобретает популярность и оставляет добрую память о себе. Правда, есть мнение, что меценатство — не всегда только “зов сердца”, иногда это и “зов выгоды” благотворителя как налогоплательщика, но от этого суть дела не меняется — в результате все остаются в выигрыше. “Он раз частный предприниматель, ему выгодно куда-то вложить. Благотворительность. Налоговые льготы. <...> не от души. Но народу-то вреда нет” (ПМА. № 29). Как отметил глава одного поселения, рассуждая о меценатах: “Они могли бы и отойти от села, жить своими проблемами, заботами и радостями, но все равно помогают. При этом знают, что мы ничего не имеем: у меня нет ни водителя, ни технички, ни сварщика, ни электрика — никого. Помогают людям, жителям, когда им что нужно” (ПМА. № 2).

В Татарстане почти в каждом муниципальном образовании и городе созданы *землячества*, призванные объединить выходцев из той или иной местности для поддержания их единства и оказания всевозможной помощи малой родине. Данные неформальные объединения ведут разную по интенсивности, охвату и востребованности работу как с жителями “своей” территории, так и с муниципальной властью, главами районов. Каждое землячество принимает

Устав, в котором прописаны все направления его работы, выбирает Президиум и председателя правления. Некоторые землячества имеют государственную регистрацию. Для курирования работы землячеств и стандартизации принципов их деятельности в республике создан Координационный совет землячеств при Ассоциации “Совет муниципальных образований Республики Татарстан”, куда входят председатели правления всех землячеств⁴. В такие неформальные объединения обычно имеют право вступать лица, достигшие 18 лет, родившиеся, проживающие или ранее проживавшие на той территории, которую объединяет землячество, достигшие каких-либо успехов в разных сферах деятельности. Работа землячеств направлена на поддержание национальной культуры и на благотворительность. Объединения занимаются чествованием ветеранов, оказывают помощь домам престарелых и детским приютам, поддерживают краеведческую работу, в том числе издание литературы о малой родине, помогают в юридических вопросах, организуют мероприятия для молодежи с целью патриотического воспитания. Поскольку деятельность землячеств некоммерческая, то существуют они часто за счет членских взносов, за счет благотворительной и спонсорской помощи. Кроме того, Координационный совет оказывает землячествам помощь по сопровождению их участия в конкурсах на получение грантов от институтов гражданского общества; выигранные средства позволяют объединениям решать определенные задачи. По мнению прежнего руководителя Ассоциации М. Шакирова, задачи у всех землячеств общие. “Если человек будет знать свои корни, он будет увереннее чувствовать себя в жизни. Нужно научиться ценить эту возможность — оставить о себе в народе добрые воспоминания”⁵.

Депутаты от сельского поселения зачастую являются местными жителями, а потому знают обо всех проблемах не понаслышке. Их выдвигают и за них голосуют на выборах односельчане. Согласно своим формальным обязанностям, депутаты могут влиять на принятие решений по тарифам, налогам и сборам, по надзору за бюджетными расходами, по развитию услуг, по контролю за деятельностью администрации. Депутатов выбирают, чтобы их деятельность в максимально короткие сроки и качественно подняла уровень жизни людей. Некоторые народные избранники, радеющие за родное село, не ограничиваются рамками формальных обязанностей, они проявляют инициативу и в других делах, стараются откликаться на всевозможные просьбы сельчан и руководителей сельских администраций.

Это наш депутат... к нему можно обратиться с любой мелочью. Помогает елку центральную ставить, храм содержать, обкос улицы сделать, освещение. Любую такую мелочь! Также и со свалками помогает. <...> Выходец из нашего села, родом отсюда — у него здесь родители похоронены. <...> И жители многие к нему обращаются с любыми вопросами. Он всем помогает. Он районный депутат, его мы и выдвигали (ПМА. № 2).

Сельчане рады таким инициативам своих избранников, направленным на улучшение жизни, и охотно отзываются на них. “К 1 сентября помогают детям собраться в школу. Вот наш депутат помогает — выделял деньги на канцтовары, на одежду, спортивные костюмы покупали” (ПМА. № 2). Для успешной работы депутат должен быть приближен к своим избирателям, знать все проблемы

изнутри. Если люди проголосовали за односельчанина, то на него ложится груз ответственности перед земляками, а в связи с личным знакомством осуждение за некачественную работу может быть очень сильным и эмоциональным.

* * *

Проблемы сельского развития в Татарстане успешно компенсируются с помощью активно функционирующего института сетевой взаимопомощи, фундамент которого составляют реципрокные и патрон-клиентские взаимоотношения. Последние строятся на обмене ресурсами между лицами, имеющими разные социальные статусы и возможности, с обязательным обратным ответом. В основе первых лежит неэквивалентный обмен какими-либо ресурсами (“дарами”) между домохозяйствами, перераспределение благ в межличностных и социальных отношениях; при этом не предполагается явная обязательная взаимность, но сохраняются латентные взаимные обязательства участников. Межсемейные сети и соседская взаимовыручка — наиболее яркий пример реципрокных взаимоотношений, где не выгода и прибыль являются конечным продуктом, а желание и возможность оказать помощь без ожидания обязательной взаимности.

Работу духовных лидеров также можно оценивать с позиции реципрокности, поскольку их деятельность направлена на установление добрососедства, мира и порядка среди односельчан. Часто духовные лидеры являются посредниками между властью и жителями, доводя до людей требуемую информацию или направляя их мысли в нужное русло. Сами местные жители и уехавшие в города выходцы из этих сел активно помогают со строительством или восстановлением мечетей, церквей и храмов, с поддержанием их работы, с обустройством кладбищ, наведением там порядка.

В чистом виде реципрокные или патрон-клиентские взаимоотношения в сельских районах Республики Татарстан встречаются гораздо реже. Обычно это симбиоз взаимодействий, видоизменяющийся в зависимости от поставленных целей и задач. Одним из примеров такого симбиоза может служить деятельность глав поселений, лидерские качества которых позволяют выстраивать далеко идущие стратегии по многим направлениям жизни села. Радеющие за свое дело главы задействуют свой авторитет, круг знакомств, отношения с вышестоящими должностными лицами и односельчанами, чтобы максимально эффективно решать возникающие вопросы.

Бизнес-единицы на территории сельских поселений и стратегии их взаимодействия с сельскими администрациями и жителями сел — еще один пример симбиоза реципрокных и патрон-клиентских взаимоотношений. Предприниматели оказывают посильную помощь как по запросу сельской администрации, так и по собственному желанию, например, поддерживая работников своего предприятия, проживающих в селе.

Деятельность меценатов на селе можно оценивать как заботу патрона о своих клиентах. Благотворители, обычно выходцы из поселений, которым оказывается поддержка, это, как правило, люди, добившиеся значительных успехов и имеющие возможность оказывать помощь малой родине. Благотворительность добавляет и весомости репутации мецената, и известности — о нем знают и почтительно отзываются все односельчане.

Близкой к меценатству является деятельность землячеств республики, однако она официально оформлена. Цель таких объединений — общественная благотворительная деятельность (чествование ветеранов, организация праздников, издание книг о родных краях, обустройство спортивных площадок, оплата дорогостоящего лечения, юридические консультации).

Депутатский корпус — еще одна официальная структура, играющая значительную роль на селе. Деятельность народных избранников направлена в том числе на решение возникающих вопросов и доведение “низовой” информации до власти. Часто депутаты — это выходцы из сел, и им понятны запросы, с которыми обращаются люди, а это, несомненно, влияет на качество результата.

Традиции сетевой взаимопомощи в сельском сообществе Татарстана служат своеобразной коллективной страховкой в непростых экономических условиях. Эти традиции необходимо всячески поддерживать и развивать, поскольку они сформировались на основании внутренних запросов сельских сообществ и соответственно являются необходимыми и востребованными.

Наша гипотеза о значении этничности для сетевых взаимоотношений на данном этапе исследования не нашла подтверждения. В татарских и русских селах обнаружены схожие практики взаимопомощи. Возможно, это объясняется тем, что нам не удалось разработать соответствующий инструментарий. Этой методической проблемой мы объясняем и вопросы, возникшие у нас во время анализа текстов интервью. Все ли жители сельских поселений включены в сетевые взаимоотношения? Всем ли им доступны практики взаимопомощи? Что мешает, а что способствует включению сельчан в сетевые взаимосвязи? Стоит подробно изучить роль властных ресурсов при формировании и развитии сетевых взаимоотношений, мотивы создания властных и бизнес-коалиций. Какую личную, репутационную, экономическую выгоду приобретают бизнес-структуры от участия в меценатстве и благотворительности? Перспективными видятся междисциплинарный подход (с обязательным использованием потенциала социологии, в частности социологии управления) и качественные методы (например, включенное наблюдение за жизнью сельчан на протяжении длительного времени), улавливающие тонкие проявления взаимодействий в современных сельских поселениях.

Примечания

¹ См., напр.: Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996. http://anthro-economicus.narod.ru/files/Moss_Present.pdf

² Реципрокность (от англ. *reciprocity* — взаимность, взаимодействие, взаимный обмен услугами).

³ “Отношения патрон—клиент (*patron-client relationship*) — длительные, часто договорные, отношения, при которых могущественный или влиятельный человек обеспечивает вознаграждение и услуги более скромным и более слабым людям в обмен на лояльность и поддержку. Возможен и взаимный обмен некоторыми услугами. <...> Обычно патрон оказывает покровительство, услуги или защиту, получая лояльность, политическую поддержку и, возможно, экономический контроль” (Социологическая энциклопедия. <https://voluntary.ru/termin/otnosheniya-patron-klient.html>)

⁴ О структуре и деятельности Ассоциации “Совет муниципальных образований Республики Татарстан” см. на ее официальном сайте: <https://sovmo.tatarstan.ru/zemlyachestva-tatarstana.htm>

⁵ Дорогие мои земляки. Общественно-политическая газета “Республика Татарстан”. Вып. 23.01.2017. <http://rt-online.ru/dorogie-moi-zemlyaki>

Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы автора. 2014–2018 гг. Республика Татарстан. Алексеевский, Атнинский, Высокогорский, Дрожжановский, Елабужский, Кукморский, Мамадышский муниципальные районы. Для соблюдения анонимности информанты обозначены номерами.

Научная литература

- Барсукова С.Ю. Неформальная экономика. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2004.
- Власова Н.В. Практики репрезентации этничности в полиэтническом регионе (на материалах Среднего Поволжья) // Карельский научный журнал. 2016. Т. 5. № 4 (17). С. 220–225.
- Габдрахманова Г.Ф. Об особенностях этнической идентичности татар // Историческая этнология. 2016. Т. 1. № 1. С. 27–38.
- Габдрахманова Г.Ф. Смыслы и практики повседневного трудового поведения сельских русских и татар // ЭКО. 2021. № 2 (51). С. 85–103. <https://doi.org/10.30680/ECO0131-7652-2021-2-85-103>
- Градосельская Г.В. Сетевые измерения в социологии: учебное пособие / Под ред. Г.С. Батыгина. М.: Издательский дом “Новый учебник”, 2004.
- Грановеттер М. Сила слабых связей // Экономическая социология. 2009. Т. 10. № 4. С. 31–50.
- Дементьев В.Е., Евсюков С.Г., Устюжанина Е.В. Отношения реципрокности на формирующихся рынках сетевых благ // Terra Economicus. 2019. № 17 (4). С. 23–40. <https://doi.org/10.23683/2073-6606-2019-17-4-23-40>
- Зотова М.В. Волонтерская деятельность студентов как современная форма благотворительности // ЦИТИСЭ. 2016. № 3 (7). http://ma123.su/load/citiseh_3_7_2016g/13_00_00_pedagogicheskie_nauki/zotova_m_v_volonterskaja_dejatelnost_studentov_kak_sovremennaja_forma_blagotvoritelnosti/44-1-0-274
- Ковалев Е.М. (сост.) Голоса крестьян: сельская Россия XX века в крестьянских мемуарах. М.: Аспект Пресс, 1996.
- Мальцева Д.В. Сетевой подход как феномен социологической теории // Социологические исследования. 2018. № 4. С. 3–14. <https://doi.org/10.7868/S0132162518040013>
- Поланьи К. Экономика как институционально оформленный процесс // Экономическая социология. 2002. Т. 3. № 2. С. 62–73.
- Реутов Е.В., Реутова М.Н., Шавырина И.В. Реципрокность в сетях взаимопомощи (на материалах регионального исследования) // Социологические исследования. 2019. № 3. С. 106–117. <https://doi.org/10.31857/S013216250004283-4>
- Салинз М. Экономика каменного века. М.: ОГИ, 1999.
- Фадеева О. Межсемейная сеть: механизмы взаимоподдержки в российском селе // Неформальная экономика. Россия и мир / Под ред. Т. Шанина. М.: Логос, 1999. С. 183–218.
- Фодоря А.Ю. Социальный институт взаимопомощи и его эволюция в процессе модернизации модельных этносов. М.: ГОУВПО “МГУС”, 2005.
- Фодоря А.Ю. Социальная солидарность как концептуальная основа изучения

института взаимопомощи в зарубежной социологии и социальной антропологии XIX–XX веков // Особенности социальной солидарности в современном российском обществе: материалы межвузовской научно-практической конференции, Москва, 25–26 марта 2015 года / Отв. ред. А.В. Ткаченко. М.: Перо, 2016. С. 156–167.

Фомашин В.С. Дарообмен как основа социального взаимодействия // “Гуманитарный вестник” МГТУ им. Н.Э. Баумана. 2020. Вып. 3 (83). <http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2020-3-667>

Шанин Т. Эксплоярные структуры и неформальная экономика современной России // Неформальная экономика. Россия и мир / Под ред. Т. Шанина. М.: Логос, 1999. С. 11–32.

Шанин Т. Обычное право в крестьянском сообществе // Куда идет Россия? Формальные институты и реальные практики / Под общ. ред. Т.И. Заславской. М.: МВШСЭН, 2002. С. 267–274.

Шарин В.И. Основы семейной взаимопомощи (на примере семей с детьми – студентами университета) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия, Социально-гуманитарные науки. 2021. Т. 21. № 3. С. 87–94. <https://doi.org/10.14529/ssh210311>

Шевченко И.О. Социальные сети и практики взаимопомощи в семьях с маленькими детьми // Вестник РГГУ. Серия, Социологические науки. 2013. № 2 (103). С. 103–104.

Штейнберг И. Русское чудо: локальные и семейные сети взаимоподдержки и их трансформация // Неформальная экономика. Россия и мир / Под ред. Т. Шанина. М.: Логос, 1999. С. 207–239.

Burt R. Structural Holes: The Social Structure of Competition. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992.

Turner J.H. The Structure of Sociological Theory. Belmont: Wadsworth Thomson Learning, 1991.

Research Article

Sagdieva, E.A. Reciprocity and Patron-Clientelism as Forms of an Institution of Mutual Assistance Network in Villages of the Republic of Tatarstan [Retsiproknost' i patron–klientizm kak formy instituta setevoi vzaimopomoshchi v selakh Respubliki Tatarstan]. *Этнографическое обозрение*, 2024, no. 2, pp. 229–246. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020129> EDN: CJVTKZ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elvina Sagdieva | <http://orcid.org/0000-0003-4510-9467> | elvina_n@inbox.ru | Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences (7A Baturina St., Kazan, 420111, Russia)

Keywords

reciprocity, patron-clientelism, network mutual assistance, rural population, interfamily network, self-organization of population

Abstract

The sustainability of the rural world of the Republic of Tatarstan today largely depends on the development and functioning of the institution of network mutual assistance. I attempt to study the situation, making use of network theories in sociology as well as concepts of reciprocal and patron-client relationships as key aspects in the reproduction of mutual assistance networks. Drawing on field interviews collected in various villages of Tatarstan, I examine the actors and practices of mutual

assistance in reciprocal and patron-client rural relationships and argue for the necessity of further support and development of mutual assistance networks in rural areas as a way of securing collective mutual insurance in an unstable economic situation.

References

- Barsukova, S.Y. 2004. *Neformal'naiia ekonomika* [Informal Economy]. Moscow: GU VShE.
- Burt, R. 1992. *Structural Holes: The Social Structure of Competition*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Dementiev, V.E., S.G. Evsiukov, and E.V. Ustiuzhanina. 2019. Otnosheniia retsiproknosti na formiruiushchihsia rynkah setevykh blag [Reciprocity Relations in Emerging Markets of Network Goods]. *Terra Economicus* 17 (4): 23–40. <https://doi.org/10.23683/2073-6606-2019-17-4-23-40>
- Fadeeva, O. 1999. Mezhsemeinaia set': mekhanizmy vzaimopodderzhki v rossiiskom sele [The Inter-Family Network: Mutual Support Mechanisms in the Russian Countryside]. In *Neformal'naia ekonomika. Rossiia i mir* [The Informal Economy: Russia and the World], edited by T. Shanin, 183–218. Moscow: Logos.
- Fodoria, A.Y. 2005. *Sotsial'nyi institut vzaimopomoshchi i ego evoliutsiia v protsesse modernizatsii model'nykh etnosov* [The Social Institute of Mutual Assistance and Its Evolution in the Process of Modernization of Model Ethnic Groups]. Moscow: Moskovskii gosudarstvennyi universitet servisa.
- Fodoria, A.Y. 2016. Sotsial'naya solidarnost' kak konceptual'naia osnova izucheniia instituta vzaimopomoshchi v zarubezhnoi sotsiologii i sotsial'noi antropologii XIX–XX vekov [Social Solidarity as a Conceptual Basis for Studying the Institute of Mutual Assistance in Foreign Sociology and Social Anthropology of the 19–20 Centuries]. In *Osobennosti sotsial'noi solidarnosti v sovremennom rossiiskom obshchestve: materialy mezhvuzovskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Features of Social Solidarity in Modern Russian Society: Materials of the Interuniversity Scientific and Practical Conference, Moscow, March 25–26], edited by A.V. Tkachenko, 156–167. Moscow: Pero.
- Fomashin, V.S. 2020. Darobmen kak osnova sotsial'nogo vzaimodeistviia [Gift Exchange as the Basis of Social Interaction]. *Gumanitarnyi vestnik* 3 (83). <http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2020-3-667>
- Gabdrakhmanova, G.F. 2016. Ob osobennostiakh etnicheskoi identichnosti tatar [About the Peculiarities of the Ethnic Identity of the Tatars]. *Istoricheskaia etnologii* 1 (1): 27–38.
- Gabdrakhmanova, G.F. 2021. Smysly i praktiki povsednevnogo trudovogo povedeniia sel'skikh russkikh i tatar [Meanings and Practices of Everyday Labor Behavior of Rural Russians and Tatars]. *EKO* 2 (51): 85–103. <https://doi.org/10.30680/ESO0131-7652-2021-2-85-103>
- Gradoselskaia, G.V. 2004. *Setevye izmereniia v sotsiologii: uchebnoe posobie* [Network Measurements in Sociology: A Textbook], edited by G.S. Batygina. Moscow: Novyi uchebnik.
- Granovetter, M. 2009. Sila slabykh sviazei [The Strength of Weak Ties]. *Ekonomicheskaiia sotsiologii* 10 (4): 31–50.
- Kovalev, E.M., ed. 1996. *Golosa krest'ian: sel'skaia Rossiia XX veka v krest'ianskikh memuarakh* [Peasant Voices: Rural Russia of the 20 Century in Peasant Memoirs]. Moscow: Aspekt Press.

- Maltseva, D.V. 2018. Setevoi podhod kak fenomen sotsiologicheskoi teorii [Network Approach as a Phenomenon of Sociological Theory]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 4: 3–14. <https://doi.org/10.7868/S0132162518040013>
- Polanyi, K. 2002. Ekonomika kak institutsional'no oformlennyi protsess [Economics as an Institutionalized Process]. *Ekonomicheskaiia sotsiologiia* 3 (2): 62–73.
- Reutov, E.V., M.N. Reutova, and I.V. Shavyrina. 2019. Retsiproknost' v setiah vzaimopomoshchi (na materialah regional'nogo issledovaniia) [Reciprocity in Mutual Aid Networks (Based on the Materials of a Regional Study)]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 3: 106–117. <https://doi.org/10.31857/S013216250004283-4>
- Sahlins, M. 1999. *Ekonomika kamennogo veka* [The Economics of the Stone Age]. Moscow: OGI.
- Shanin, T. 1999. Ekspoliarnye struktury i neformal'naia ekonomika sovremennoi Rossii [Expolar Structures and the Informal Economy of Modern Russia]. In *Neformal'naia ekonomika. Rossiia i mir* [The Informal Economy: Russia and the World], edited by T. Shanin, 11–32. Moscow: Logos.
- Shanin, T. 2002. Obychnoe pravo v krest'ianskom soobshchestve [Customary Law in the Peasant Community]. In *Kuda idet Rossiia? Formal'nye instituty i real'nye praktiki* [Where is Russia Going? Formal Institutions and Real-World Practices], edited by T.I. Zaslavskaya, 267–274. Moscow: Moskovskaia shkola sotsial'nykh i ekonomicheskikh nauk.
- Sharin, V.I. 2021. Osnovy semeinoi vzaimopomoshchi (na primere semei s det'mi – studentami universiteta) [Fundamentals of Family Mutual Assistance (On the Example of Families with University Student Children)]. *Vestnik Yuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Serii, Sotsial'no-gumanitarnye nauki* 21 (3): 87–94. <https://doi.org/10.14529/ssh210311>
- Shevchenko, I.O. 2013. Sotsial'nye seti i praktiki vzaimopomoshchi v sem'iakh s malen'kimi det'mi [Social Networks and Mutual Assistance Practices in Families with Young Children]. *Vestnik RGGU. Serii, Sotsiologicheskie nauki* 2 (103): 103–104.
- Shteinberg, I. 1999. Russkoe chudo: lokal'nye i semeinye seti vzaimopodderzhki i ikh transformatsiia [Russian Miracle: Local and Family Mutual Support Networks and Their Transformation]. In *Neformal'naia ekonomika. Rossiia i mir* [The Informal Economy: Russia and the World], edited by T. Shanin, 207–239. Moscow: Logos.
- Turner, J.H. 1991. *The Structure of Sociological Theory*. Belmont: Wadsworth Thomson Learning.
- Vlasova, N.V. 2016. Praktiki reprezentatsii etnichnosti v polietnicheskom regione (na materialah Srednego Povolzh'ia) [The Practice of Representation of Ethnicity in a Multiethnic Region (Based on the Materials of the Middle Volga Region)]. *Karel'skii nauchnyi zhurnal* 5 (4/17): 220–225.
- Zotova, M.V. 2016. Volonterskaia deiatel'nost' studentov kak sovremennaiia forma blagotvoritel'nosti [Student Volunteer Activity as a Modern Form of Charity]. *Tsentr innovatsionnykh tekhnologii i sotsial'noi ekspertizy* 3 (7). http://ma123.su/load/citiseh_3_7_2016g/13_00_00_pedagogicheskie_nauki/zotova_m_v_volonterskaja_deyatelnost_studentov_kak_sovremennaja_forma_blagotvoritelnosti/44-1-0-274