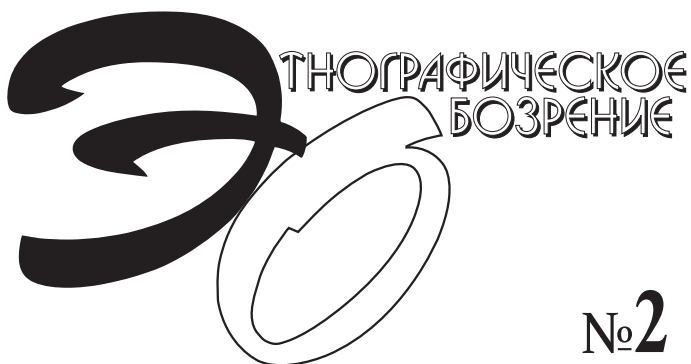




РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН



№2

МАРТ–АПРЕЛЬ 2020

Журнал основан в 1889 г.

Выходит 6 раз в год

Выходил под названиями: “Этнографическое обозрение” (1889–1916; 1992–н.в.);  
“Этнография” (1926–1930); “Советская этнография” (1931–1991).

Журнал издается под руководством  
Отделения историко-филологических наук РАН

#### РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

**С.Н. Абашин** (д.и.н., Европейский ун-т, Санкт-Петербург),  
**С.С. Алымов** (к.и.н., ИЭА РАН, Москва), **С.А. Арутюнов** (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН),  
**В.О. Бобровников** (к.и.н., НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург),  
**М.Л. Бутовская** (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН, Москва),  
**М.В. Добровольская** (д.и.н., Ин-т археологии РАН, Москва),  
**А.Л. Елфимов**, зам. гл. ред. (Ph.D., к.и.н., ИЭА РАН),  
**С.А. Кан** (Ph.D., Дартмутский колл., США), **П.С. Куприянов** (к.и.н., ИЭА РАН),  
**М.Ю. Мартынова** (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.В. Михель** (д.ф.н., РАНХиГС, Москва),  
**И.А. Морозов** (д.и.н., ИЭА РАН), **Е.В. Попова** (к. полит. н., Томский гос. ун-т),  
**С.В. Соколовский**, главный редактор (д.и.н., ИЭА РАН), **В.А. Тишков** (акад. РАН, ИЭА РАН),  
**В.В. Трепавлов** (д.и.н., Ин-т российской истории РАН, Москва),  
**Е.Г. Трубина** (д.ф.н., Уральский федеральный ун-т),  
**Е.И. Филиппова**, зам. гл. ред. (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.А. Функ** (д.и.н., ИЭА РАН),  
**Й.О. Хабек** (д.ф.н., Гамбургский ун-т, Германия)

#### 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. Чவர்** (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, факс (495) 938-06-00

Интернет-сайт: <http://journal.iea.ras.ru>, e-mail: [ethnorev@gmail.com](mailto:ethnorev@gmail.com)



# ETNOGRAFIČESKOE OBOZRENIÉ

№2

MARCH–APRIL 2020

Founded in 1889

Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present);  
*Etnografia* (1926–1930); *Sovetskaja Etnografia* (1931–1991)

Publication frequency: 6 issues per year

Organ of the Division of History and Philology, Russian Academy of Sciences

## EDITORIAL BOARD

**Sergey Abashin** (European U. at St. Petersburg),  
**Sergey Alymov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Sergey Arutyunov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Vladimir Bobrovnikov** (Higher School of Economics, St. Petersburg),  
**Marina Butovskaya** (Inst. of Ethnology and Anthro., Moscow),  
**Maria Dobrovolskaya** (Inst. of Archaeology, Moscow),  
**Alexei Elfimov**, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Elena Filippova**, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Dmitri Funk** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **J. Otto Habeck** (U. of Hamburg, Germany),  
**Sergei Kan** (Dartmouth College, USA), **Pavel Kupriyanov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Marina Martynova** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **Dmitry Mikhel** (RANEPa, Moscow),  
**Igor Morozov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **Evgeniya Popova** (Tomsk State U., Tomsk),  
**Sergey Sokolovskiy**, *Editor-in-Chief* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Valery Tishkov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),  
**Vadim Trepavlov** (Inst. of Russian History, Moscow), **Elena Trubina** (Ural Federal U., Ekaterinburg)

## ADVISORY BOARD

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

*Irina Kucherova* Editorial Office Manager

Editorial Office Address:

Rm 1807, Leninsky prospect 32-a, Moscow, 119991, Russia; phone +7 (495) 938-1867;  
fax +7 (495) 938-0600

**Специальная тема номера: Практики буддийского паломничества в России**

(отв. ред. — Э.-Б.М. Гучинова, Ц.А. Дариева)

|                                                                                                            |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Ц.А. Дариева, Э.-Б.М. Гучинова. Исследуя современное паломничество у монголоязычных народов России .....   | 5  |
| Н.В. Цыремпилов. Москва как буддийский рай: бурятская депутация на коронации Николая II .....              | 13 |
| Э.-Б.М. Гучинова. С красной кистью и желтым галстуком: о специфике калмыцкого паломничества .....          | 32 |
| М.М. Содномпилова, Д.Д. Амоголонова. Традиционные и новые места религиозного паломничества в Бурятии ..... | 47 |
| Н.Л. Жуковская. И поле, и паломничество... (интервью) .....                                                | 61 |

**Дискуссия**

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| В.А. Тишков. Откуда и куда пришла российская этнология: персональный взгляд в глобальной перспективе .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 72 |
| <b>Комментарии:</b> О.Ю. Артемова. Немного академической рефлексии; Д.В. Арзютов, Д.Дж. Андерсон. “Двойное послание” этноса: комментарий к статье академика В.А. Тишкова; М.М. Балзер. Ирония персональных взглядов В.А. Тишкова в глобальной перспективе; А.В. Головинёв. О напряжении и движении; В.Р. Филиппов. Зачем мы сюда пришли?; П. Швайцер. Несколько замечаний из-за рубежа (пер. с англ. А.Л. Елфимова); В.А. Тишков. Ответ оппонентам ..... | 93 |

**Статьи и материалы**

|                                                                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| К. Ле Торривеллек. Деконструировать конструктивизм, чтобы понять Россию (пер. с фр. Е.И. Филипповой) .....                                                   | 138 |
| Г.А. Мейрманова, Д. Катран, Г.А. Кабдолдина. Трансформация этикета гостеприимства у казахов .....                                                            | 153 |
| М.А. Орлов. Православная миссия на Вятке в XVIII в.: к вопросу о роли государства и духовенства в процессе распространения христианской веры в регионе ..... | 168 |

**Рецензии**

|                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| А.А. Новик. Рец. на: Евреи. М., 2018 .....                                                            | 183 |
| С.С. Алымов. Рец. на: Ssorin-Chaikov N. Two Lenins: A Brief Anthropology of Time. Chicago, 2017. .... | 188 |

**Special Theme of the Issue: Practices of Buddhist Pilgrimage in Russia**(guest editors *E.-B.M. Guchinova and Ts.A. Darieva*)

|                                                                                                                                                                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Darieva, Ts.A., and E.-B.M. Guchinova.</i> Exploring Contemporary Pilgrimage among the Mongolian-Speaking Peoples of Russia [Issleduiia sovremennoe palomnichestvo sredi mongolioiazychnykh narodov Rossii] ..... | 5  |
| <i>Tsyrempilov, N.V.</i> Moscow as a Buddhist Paradise: A Buryat Delegation at the Coronation of Nicholas II [Moskva kak buddiiskii rai: buriatskaia deputatsiia na koronatsii Nikolaia II] .....                    | 13 |
| <i>Guchinova, E.-B.M.</i> With a Red Brush and Yellow Tie: On Specificities of the Kalmyk Pilgrimage [S krasnoi kist'iu i zhelytym galstukom: o spetsifike kalmytskogo palomnichestva] .....                         | 32 |
| <i>Sodnompilova, M.M., and D.D. Amogolonova.</i> Traditional and New Places of Religious Pilgrimage in Buryatia [Traditsionnye i novye mesta religioznogo palomnichestva v Buriatii] .....                           | 47 |
| <i>Zhukovskaya, N.L.</i> Both Field and Pilgrimage... (an Interview) [I pole, i palomnichestvo... (interv'iu)] .....                                                                                                 | 61 |

**Discussion**

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Tishkov, V.A.</i> From Where is Russian Ethnology and Where is it Going? A Personal View in Global Perspective [Otкуда i kuda prishla rossiiskaia etnologii: personal'nyi vzgliad v global'noi perspektive] .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 72 |
| <b>Comments:</b> <i>Artemova, O.Yu.</i> Some Academic Reflection [Nemnogo akademicheskoi refleksii]; <i>Arzyutov, D.V., and D.G. Anderson.</i> The “Double Bind” of the Etnos: A Commentary on Academician V.A. Tishkov's Article [“Dvoinoe poslanie” etnosa: kommentarii k stat'ie akademika V.A. Tishkova]; <i>Balzer, M. M.</i> The Irony of V.A. Tishkov's Personal Views in a Global Perspective [Ironiia personal'nykh vzgliadov V.A. Tishkova v global'noi perspektive]; <i>Golovnev, A.V.</i> On Tension and Movement [O napriazhenii i dvizhenii]; <i>Filippov, V.R.</i> Why Did We Come Here? [Zachem my siuda prishli?]; <i>Schweitzer, P.</i> A Few Words from Abroad [Neskol'ko zamechanii iz-za rubezha]; <i>Tishkov, V.A.</i> Response to Commenters [Otvét opponentam] ..... | 93 |

**Research Articles**

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Le Torrivellec, X.</i> Deconstructing Constructivism in Order to Understand Russia [Dekonstruirovat' konstruktivizm, chtoby poniat' Rossiiu] .....                                                                                                                                                                                     | 138 |
| <i>Meirmanova, G.A., D. Katran, and G.A. Kabdoldina.</i> The Transformation of the Hospitality Etiquette of the Kazakhs [Transformatsiia etiketa gostepriimstva u kazakhov] .....                                                                                                                                                         | 153 |
| <i>Orlov, M.A.</i> The Orthodox Mission in Vyatka in the 18th Century: On the Role of the State and Clergy in the Process of Dissemination of the Christian Faith in the Region [Pravoslavnaia missiia na viatke v XVIII v.: k voprosu o roli gosudarstva i dukhovenstva v protsesse rasprostraneniia khristianskoi very v regione] ..... | 168 |

**Reviews**

|                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Novik, A.A.</i> Review of <i>Eyrei</i> [Jews], edited by T.G. Emelyanenko and E.E. Nosenko-Shtein ..... | 183 |
| <i>Alymov, S.S.</i> Review of <i>Two Lenins: A Brief Anthropology of Time</i> , by N. Ssorin-Chaikov ..... | 188 |

# СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА: ПРАКТИКИ БУДДИЙСКОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА В РОССИИ (отв. ред. — Э.-Б.М. Гучинова, Ц.А. Дариева)

© Ц.А. Дариева, Э.-Б.М. Гучинова

## ИССЛЕДУЯ СОВРЕМЕННОЕ ПАЛОМНИЧЕСТВО У МОНГОЛЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ РОССИИ

*Ключевые слова:* паломничество, мобильность, российский буддизм, трансформация, буряты, калмыки, антропология религии

Во введении к тематическому блоку о паломничестве российских буддистов авторы говорят об исследовании новых аспектов этого феномена, актуальных сегодня для монгольязычных народов. В предлагаемой серии статей это социальное явление рассматривается в сравнительной региональной перспективе с учетом местного политического контекста. Исследования показывают, что паломнические поездки буддистов внутри и за пределами РФ не воссоздают традицию в ее исторических версиях, а отражают трансформацию представлений и возможностей современного сообщества и человека, относящего себя к буддийской культуре. При этом растущая популярность тех или иных сакральных путешествий часто вписана в политическую географию и идентичность воображаемых этнических сообществ. Эта статья приглашает к дальнейшему обсуждению феномена паломничества в современном обществе как в антропологической, так и в междисциплинарной перспективах. В тематический блок вошли статьи Э.-Б.М. Гучиновой, М.М. Содномпиловой и Д.Д. Амоголоновой, Н.В. Цыремпилова, а также интервью с Н.Л. Жуковской, подготовленное Э.-Б.М. Гучиновой и Ц.А. Дариевой.

**Цыпылма Абрамитовна Дариева** | <https://orcid.org/0000-0002-0188-3867> | [tsypylma.darieva@zois-berlin.de](mailto:tsypylma.darieva@zois-berlin.de) | д. филос. н., ведущий научный сотрудник | Центр восточноевропейских и международных исследований (ZOiS) (Mohrenstrasse 60, 10117 Berlin, Germany)

**Эльза-Баир Мацаковна Гучинова** | <https://orcid.org/0000-0002-9901-0131> | [bairjan@mail.ru](mailto:bairjan@mail.ru) | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Калмыцкий научный центр РАН (ул. И.К. Илишкина 8, Элиста, 358000, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 19-09-00420]

Одним из важных аспектов изучения постсоветской трансформации религиозных движений и энергии сакрального является современное паломничество. Паломничество, обычно определяемое как путешествие к святым местам и пребывание там, находится в фокусе внимания западной антропологической науки с середины 1990-х годов. В силу радикальной секуляризации и закрытости советского общества интерес к феномену паломничества на постсоветском пространстве возник совсем недавно, и это поле остается пока недостаточно изученным<sup>1</sup>. В то время как западные исследователи паломничества редко включали в диапазон своих интересов Россию и Евразию, постсоветская этнология и религиоведение были сфокусированы в основном на отдельных этнических и национальных культурах. При этом религиозные темы и сакральность обсуждались в России, как правило, в рамках дискурса “возрождения религии” как части национального самоутверждения и коллективных этнических идентичностей. Это не всегда так.

Только недавно трансформация святых мест на территории постсоветского пространства и феномен паломничества как “путешествия” стали привлекать внимание ученых (*Bernstein* 2013; *Darieva et al.* 2018; *Darieva et al.* 2017; *Кормина* 2019). Здесь появляется новый комплекс вопросов содержательного характера, и в этом отношении следует подчеркнуть три момента. Во-первых, в течение длительного времени паломничество рассматривалось исключительно в рамках теологического дискурса и статичности моделей религиозных картин мира (*Turner V., Turner E.* 1978; *Coleman, Elsner* 1995; *Coleman, Eade* 2004; *Eade* 2015). Однако в эпоху глобализации и транснациональных миграций религиозные движения приобретают новое значение, их формы меняются. Во-вторых, в контексте геополитических процессов в современной России обсуждение этой темы приобретает особые политические измерения. И, в-третьих, с ростом популярности и относительной доступности малого (локального) и большого (транснационального) паломничества в разных слоях населения стали распространяться новые “неканонические” и неформальные значения сакральных путешествий.

Безусловно, концепты и практики современных пилигримов не являются совершенно новыми. Любое паломническое движение содержит в себе как универсальную идею выхода из повседневной (рутинной) жизни и перехода в “иной” (сакральный) мир, так и поиски обновления, движимые осознанными мотивами соучастия и культа почитания места паломничества.

Существенное изменение в понимании феномена паломничества произошло после смещения фокуса исследования от святости одного конкретного места на сам процесс путешествия к нему (*Coleman, Eade* 2004; *Badone, Roseman* 2004, *Кормина* 2019). Главным аргументом в пользу помещения паломничества в более широкий семантический контекст, касающийся путешествия и мобильности, стало изменение мотивации посещения святых мест, которая, например, у мусульманских паломников может быть сложной и не всегда связана только со священным (*Coleman, Eade* 2004: 8; *Eickelman, Piscatori* 1990; *Eade* 2015).

Так, Алан Моринис определил движение как ключ к пониманию паломничества и подверг критике аналитическую интерпретацию этого феномена исключительно как ритуала посвящения и обряда почитания святых и святынь (*Morinis* 1992). Вдохновленные тернеровской парадигмой, которая предполагала, что паломничество включает в себя дальний путь, а не только канонизированное рутинное действие, Саймон Коулман и Джон Ид указали на центральную роль географического перемещения в процессе паломничества как преобразующего смысл. Эти новые теоретические рамки вызвали плодотворную дискуссию среди антропологов, объединивших в одном исследовательском фокусе паломничество и проблемы религии, сакральности, путешествий и туризма и таким образом бросивших вызов представлению о паломничестве как об исключительно религиозной практике.

Для нашего тематического блока аспект путешествия к святому месту и пребывания там в состоянии благодати представляется центральным, поскольку благодаря мобильным формам происходит коллективный и индивидуальный обмен религиозным опытом, который может привести к актуализации традиционных и возникновению новых религиозных практик. Предлагаемые в рамках темы номера статьи так или иначе отсылают к этому подходу.

Идея пригласить авторов, изучающих монголоязычные регионы России, совпала с 80-летием профессора Наталии Львовны Жуковской, научные интересы которой в течение многих лет связаны с культурой буддийской (преимущественно монгольской) Центральной Азии, с изучением мифологического и реального буддийских пространств и практик народных верований. Авторы статей, вошедших в тематический блок, занимаются исследованиями в области истории и антропологии современного паломничества, используя в т.ч. те категории и символы народной культуры, о которых писала Жуковская в своей докторской диссертации и монографиях, имеющих большое значение не только для изучения монгольских культур, но и для антропологии социального мира (Жуковская 2002). В тематический блок вошло интервью с Наталией Львовной (ноябрь 2019), в котором выдающийся российский антрополог, отвечая на наши вопросы, обсуждает феномен паломничества и формы религиозности в XXI в. Сопоставляя опыт полевых исследований и анализируя современные подходы к изучению паломничества, Жуковская обнаруживает параллели между полем и паломничеством. Об этом говорит красноречивое автоэтнографическое повествование о посещении Дхарамсалы (2001) и общении с иерархами буддийского мира.

Авторы трех статей, посвященных анализу этнографических и исторических исследований современного паломничества, отмечают, что понимание паломничества как осмысленного передвижения из одной точки в другую в поисках “таинственного” и “чудесного” в условиях трансформирующегося постатеистического общества, где религиозные символы и практики все еще неустойчивы, сегодня становится все более распространенным. Данный специальный выпуск предлагает обсуждение некоторых аспектов, формирующих социальные, материальные и политические параметры паломничества. Среди них:

1. Пилигримы как акторы путешествий и их духовный опыт поиска самообновления: как жители Бурятии и Калмыкии практикуют малые и большие имеющие религиозные коннотации путешествия? как они их понимают? и как эти практики и взгляды соотносятся с укорененными в культурах образцами? Здесь интересны нарративы индивидуальных вдохновений и духовного опыта калмыков, у которых советская антирелигиозная кампания наложила на тяжелый опыт депортации. Кто эти паломники? Можно ли современных паломников отнести к категории “счастливых путешественников”, как когда-то предлагал Гомбожап Цыбиков – один из первых российских исследователей и паломников в Тибет (XIX в.) (Цыбиков 1991)?

Следует выделить два фактора, которые отличают паломничества эпохи поздней Российской империи (к этой эпохе обращается в своей статье Николай Цыремпиев) от современных духовных путешествий. В прошлом паломничество было преимущественно региональным и имело исключительно элитарный характер, о чем мы знаем из ставших уже классическими записок Цыбикова “Буддист-паломник у святынь Тибета”, впервые опубликованных ровно сто лет назад (1919) в Петрограде.

2. Новая география и маршруты паломничества, их зависимость от политического контекста. Обсуждая этот вопрос, хочется отметить особенность современной практики организации паломнических туров, которые могут осуществляться вне традиционного теологического дискурса и монастырских уставов. Здесь необходимо подчеркнуть создание новых маршрутов буддийских и шаманских паломничеств – локальных и транснациональных. Так, паломничество связано с новой географией



передвижений “со смыслом”, когда культурный туризм пересекается с духовным путешествием. С одной стороны, мы видим, что обновляется и расширяется карта священных мест, привлекающих паломников из разных регионов России и дальнего зарубежья. С другой стороны, важно отметить, что места паломничества на территории Калмыкии и — особенно — Бурятии приобретают исключительную популярность среди местного населения, а также среди российских и иностранных паломников.

Так, Марина Содномпилова и Дарима Амоголонова в своей статье подчеркивают, что в период затянувшегося экономического кризиса, с падением жизненного уровня вектор паломнических путешествий населения республики изменил направление: большей популярностью стали пользоваться священные места Бурятии и соседней Монголии. Из-за ограниченности средств и в результате активного “раскручивания” региональных святынь, паломники выбирают места поклонения, расположенные не дальше чем в нескольких часах пешего пути либо поездки на машине или автобусе. При этом Содномпилова и Амоголонова определяют современное паломничество как универсальную религиозную традицию, сложившуюся в русле монотеистических религий, которая в XXI в. обретает формат массовых культурных явлений, развиваясь в соответствии с запросами туристической индустрии.

Однако при этом не всегда можно утверждать, что цели буддийского паломничества остаются неизменными. Несмотря на тот факт, что основа у паломнических поездок едина, мотивы и цели в каждом конкретном случае разные: почитание и вера; очищение мыслей, речи и действий; осознание единства Будды, Сангхи и Дхармы. Помимо религиозно-духовного обновления, паломничество способствует моральному совершенствованию личности, достижению “особенного состояния благодати” (см.: *Гучинова* 2020).

Обсуждая современное буддийское паломничество в России, важно не упускать из вида его политический контекст. Калмыки и буряты, о которых идет речь в предлагаемых статьях, находятся одновременно в Российской Федерации (ранее — Российская империя) (калмыки с XVII в., буряты с XVIII в.) и в зоне влияния буддийской религии (тибетская традиция с XVII в.). Лояльность к светской власти и лояльность к власти духовной иногда вступали в противоречие, например, в годы воинствующего атеизма. Но советская власть, уничтожая монастыри и святыни, места паломничества верующих людей, тем не менее считала, что, поскольку с духовными лидерами бороться сложно, нужно стремиться управлять процессом, контролируя буддийское образование и кадровую политику. В Тыве и Бурятии, где продолжали работать буддийские институты, стали появляться священники, выросшие при советской власти. У них был несколько иной имидж, и местное население стало привыкать к парадоксу: монахи женаты и живут с женами и детьми. Хотя подобная практика наблюдалась в XIX в. в Монголии и Тибете (см.: *Позднеев* 1993), в Калмыкии было иначе. В конце 1930-х годов были уничтожены все монастыри кроме Хошеутовского хурула (ныне на территории Астраханской обл.), который был закрыт, но не разрушен.

Тотальная депортация народа в Сибирь в 1943 г. внесла изменения в буддийскую повестку калмыков: религиозная жизнь высланных была приватизирована, публичные практики были невозможны. Только в 1989 г. в Элисте открывается модельный дом, куда приглашаются бурятские и тувинские монахи, в это же время калмыцкие юноши отправляются на учебу в Индию. Калмыки удивлялись семейному статусу монахов из Бурятии и Тывы, ведь принудительные формы женитьбы были составляющей политики размонашивания буддийского духовенства в 1930-е годы в СССР и в Китае во время культурной революции (см. автобиографию Арджа-Ринпоче<sup>2</sup>). Только после возведения двух хурулов в Элисте, избрания Тэло Тулку Ринпоче<sup>3</sup> Шаджин-ламой Калмыкии и назначения почетным представителем Его Святейшества Далай-ламы XIV в странах СНГ и Монголии были определены пути



создания религиозного сообщества в Калмыкии. Выросший в монастырских стенах рядом с высокореализованными учителями Тэло Тулку Ринпоче воспитывает сангху в строгости, и одной из целей своей деятельности он видит создание учебной среды с доступными лекциями, различными практиками, необходимыми для становления буддиста и его полноценной духовной жизни.

Необходимой и важной буддистской практикой стало паломничество. Центральный хурул Элисты с 2009 г. делает все возможное для организации паломничества жителей Калмыкии и других регионов России. Выбор маршрутов зависит от современной политической географии. После того как МИД РФ перестал выдавать въездные визы Далай-ламе в связи с нотами протеста КНР и верующие утратили возможность очно встречаться со своим духовным лидером, Далай-лама стал даровать свое учение верующим из России в Риге (Латвия) — там, где было ближе всего к территории РФ, и тогда, когда россиянам было удобнее всего — на майские каникулы. Общество “Сохраним Тибет”, офис Тэло Тулку Ринпоче в Москве, Центральный хурул и др. способствовали получению всеми желающими виз не только в Латвию, но и в другие страны, где Его Святейшество даровал учения — в США, Швейцарию, страны объединенной Европы.

В это самое время Шаджин-лама Республики Бурятия Дамба Аюшеев, избранный Хамбо-ламой, главой буддистов Российской Федерации, инициировал деятельность по получению российской буддийской общиной административной и духовной автокефалии как отдельной институции с центром в Бурятии. Аюшеев осуждает интерес верующих к учениям лам-иностранцев. В 2009 г.<sup>4</sup> он объявляет, что российская сангха может прожить и без визитов Его Святейшества Далай-ламы, как это было в недавние советские времена. Этот “традиционалистский” поворот в позиции Хамбо-ламы перекликается с политическими тенденциями консерватизма в вопросах геополитики и моральными ценностями современного российского общества. Ведь именно Аюшеев, тогда настоятель Иволгинского дацана, стал одним из организаторов поездки бурятской делегации в Дхарамсалу в 2001 г. — об этом рассказывает в своем интервью Жуковская, входившая в состав делегации.

Появление нетленного тела Даши Дорджи Итигэлова в качестве “подтверждения силы духа и особых способностей выдающихся иерархов бурятской земли” (см.: *Содномпилова, Амоголонова* наст. выпуск) послужило Дамбе Аюшееву и его сподвижникам основанием для смелых заявлений. Внешняя политика РПЦ также стала примером того, как религиозные институты могут работать в интересах государства. Ориентация руководства Буддийской традиционной сангхи России (БТСР, до 1997 г. ЦДУБР) на светскую власть хорошо иллюстрирует следующий символический жест: в 2008 г. президент РФ Дмитрий Медведев был признан воплощением буддийской богини Белой Тары. Этот жест, необычный в наши дни, имеет исторические аналоги: воплощением Белой Тары буддисты считали Елизавету Петровну, Екатерину II и последующих монархов царской России (*Трепавлов* 2007: 25)<sup>5</sup>. Присутствие буддийских иерархов РФ на инаугурациях президентов Владимира Путина (2000, 2004, 2012, 2018) и Дмитрия Медведева (2008) отсылает нас к другим имперским примерам — к восшествию на престол “белого царя” Николая II Романова или празднованию 300-летия Дома Романовых в 1913 г. В статье Николая Цыремпилова подробно рассказано, с каким восторгом ламы в 1886 г. воспринимали Москву: как воплощение Шамбалы — мифической страны, схожей с раем. Обожествление царской власти, нормативное для ламаистских буддийских традиций, открывало пути для творческой религиозной интерпретации сакральной географии, в рамках которой православная Москва могла воображаться “буддийским раем” на земле. Зрелищность церемонии впечатлила монахов, но и они сами в своих экзотических одеждах оказались акторами и актерами шоу, в котором презентировалась разноликая Российская империя.

Разные оценки фигуры Его Святейшества Далай-ламы буддистами в Калмыкии и в Бурятии определяют разные маршруты паломничества: для первых — в Индию и по всему миру вслед за Далай-ламой, для вторых — к местным святыням. Тэло Тулку Ринпоче видит буддийский мир как глобальный, который путешествует из одного места в другое одновременно с центральной фигурой — Его Святейшеством Далай-ламой XIV, в то время как Хамбо-лама Дамба Аюшеев создает свой буддийский мир внутри Российской Федерации, а котором Иволгинский дацан становится Шамбалой для бурят, калмыков, тувинцев и соседних монголов.

Один из ведущих антропологов религии Жанна Кормина, основываясь на православных внецерковных практиках паломничества, утверждает, что христианское паломничество привлекает тем, что освобождает человека от его статусов. Соглашаясь с этим наблюдением, мы хотели бы отметить, что в буддийских номадических практиках россиян высокий статус паломника, напротив, подчеркивает его приверженность духовным ценностям и публично признается другими верующими. В связи с этим, интересно было бы проанализировать уровень вовлеченности в паломничество. Изучение этого аспекта может потребовать введения новых терминов, маркирующих опыт путешествующих к святым местам. Действительно, в исследованиях современного паломничества в Евразии формируется новая терминология, которая уточняется и конкретизируется в рамках совместных работ и дискуссий. Изучение разнообразия форм и значений паломничества в содержательном, вербальном, гендерном, визуальном и других отношениях — задача, решать которую нам еще предстоит.

### *Благодарности*

Настоящая статья публикуется при поддержке завершившегося проекта по изучению трансформации священных мест, паломничества и религиозного плюрализма в постсоветских странах (Volkswagen-Stiftung, 2013–2016), а также текущего гранта РФФИ (2019–2021 гг.) “Паломничество в пост-секулярной России: инфраструктура путешествий и практики производства духовного опыта” [проект № 19-09-00420]

### *Примечания*

<sup>1</sup> Одним из важных и актуальных вкладов в изучение практики паломничества в России стала работа Ж. Корминой об опыте православного паломничества (Кормина 2019).

<sup>2</sup> *Арджа Лобсанг Тубден*. Жизнь Арджа-ринпоче и секрет золотой урны / Пер. с кит. И.Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2018.

<sup>3</sup> Тэло Тулку Ринпоче (Эрдни Омбадыков) родился в Филадельфии в семье белоэмигрантов — калмыцких казаков; гражданин США.

<sup>4</sup> См. дискуссию “Кто будет приглашать Далай-ламу в Россию?” на сайте общества “Savetibet”. [http://savetibet.ru/2009/03/11/dalai\\_lama\\_in\\_russia.html](http://savetibet.ru/2009/03/11/dalai_lama_in_russia.html)

<sup>5</sup> По мнению историка Николая Цыремпилова, высказанному в процессе подготовки настоящего цикла статей, это признание можно трактовать как стихийно возникшую, так и, возможно, намеренно изобретенную традицию (*invented tradition*) в среде бурят. Так или иначе, эта традиция должна быть связана с куда более старым культом Белого Царя. Женская ипостась пришлась кстати в связи с особой ролью императриц — не только Екатерины II, но и Елизаветы Петровны, которая, по утверждению бурятских летописцев, впервые легализовала сангху в Забайкалье (см.: Цыремпилов 2013, 2014) (из личной переписки от 20.03.20).

### *Научная литература*

Гучинова Э.-Б. Паломничество как путь к вере: опыт социального конструирования религиозности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1 (38). С. 152–176.  
Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература, 2002.

- Кормина Ж. Паломники. Этнографические очерки православного номадизма. М.: Издательский дом ВШЭ, 2019.
- Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 1993.
- Трепавлов В.В. “Белый царь”. Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М.: Восточная литература, 2007.
- Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. Новосибирск: Наука, 1991.
- Цыремпилов Н. Буддизм и империя: бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.). Улан-Удэ: ИМБТ, 2013.
- Цыремпилов Н. Буддизм и Российское государство в XIX веке: от конфликтов к компромиссам // Буддизм в истории и культуре бурят / Отв. ред. И. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол ном, 2014. С. 36–66.
- Badone E., Roseman Sh. *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana: University of Illinois, 2004.
- Bernstein A. *Religious Bodies Politics: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Coleman S., Elsner J. *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Coleman S., Eade J. *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. L.: Psychology Press, 2004.
- Darjeva Ts., Mühlfrid F., Tutie K. *Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*. Oxford: Berghahn Books, 2018.
- Darjeva Ts., Kahl Th., Toncheva S. (eds) *Sakralität und Mobilität im Kaukasus und Südosteuropa*. Vienna: ÖAW, 2017.
- Eade J. “Pilgrimage Studies an Expanding Field”, *Material Religion // The Journal of Objects Art and Belief*. 2015. Vol. 11 (1). P. 127–129.
- Eickelman D.F., Piscatori J. (eds.) *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Los Angeles: University of California Press, 1990.
- Morinis A. (ed.) *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press, 1992.
- Turner V., Turner E. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. N.Y.: Columbia University Press, 1978.

## Editor's Introduction

Darjeva, Ts.A., and E.-B.M. Guchinova. *Exploring Contemporary Pilgrimage among the Mongolian-Speaking Peoples of Russia* [Issleduiia sovremennoe palomnichestvo sredi mongoloiazychnykh narodov Rossii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 2, pp. 5–12. <https://doi.org/10.31857/S086954150009601-1>. ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Tsypylma Darjeva | <https://orcid.org/0000-0002-0188-3867> | [tsypylma.darjeva@zois-berlin.de](mailto:tsypylma.darjeva@zois-berlin.de) | Centre for East European and International Studies (ZOiS) (60 Mohnenstrasse, 10117 Berlin, Germany)

Elza-Bair Guchinova | <https://orcid.org/0000-0002-9901-0131> | [bairjan@mail.ru](mailto:bairjan@mail.ru) | Kalmyk Scientific Center of the RAS (8 Ilshkina St., Elista, 358000, Russia)

## Keywords

pilgrimage, mobility, Russian Buddhism, Buryats, Kalmyks, anthropology of religion

## Abstract

The article introduces a special theme of the journal's issue on “Practices of Buddhist Pilgrimage in Russia”. We discuss an array of aspects pertaining to the theme and bearing relevance to the contemporary situation of Mongolian-speaking peoples in Russia. The contributors (E.-B.M. Guchinova, M.M. Sodnompilova, D.D. Amogolonova, N.V. Tsyrempilov, N.L. Zhukovskaya, E.-B.M. Guchinova, and Ts.A. Darjeva) view and conceptualize pilgrimage as a social phenomenon in the comparative

regional perspective, taking into account local political contexts. Pilgrimage trips of Buddhists inside and outside Russia, which have been on the rise since the 2000s, do not reproduce “traditions” in their historical versions; rather, they reflect the transformation of perceptions and opportunities of the present-day religious community and individuals that claim belonging to the Buddhist culture. The growing popularity of sacred journeys is often embedded in political geographies of belonging and identities of imagined ethnic communities. We invite scholars to further reflect on the phenomenon of pilgrimage in the contemporary Russian society from both anthropological and interdisciplinary perspectives.

### Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [19-09-00420]

### References

- Badone, E., and Sh. Roseman. 2004. *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana: University of Illinois.
- Bernstein, A. 2013. *Religious Bodies Politics: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Coleman, S., and J. Elsner. 1995. *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. Cambridge: Harvard University Press.
- Coleman, S., and J. Eade. 2004. *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London: Psychology Press.
- Darieva, Ts., F. Mühlfrid, and K. Tutie. *Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*. Oxford: Berghahn Books, 2018.
- Darieva, Ts., Th. Kahl, and S. Toncheva, eds. 2017. *Sakralität und Mobilität im Kaukasus und Südosteuropa* [Sacrality and Mobility in the Caucasus and in Southern East Europe]. Vienna: ÖAW.
- Eade, J. 2015. “Pilgrimage Studies an Expanding Field”, *Material Religion. The Journal of Objects Art and Belief* 11 (1): 127–129.
- Eickelman, D.F., and J. Piscatori, eds. 1990. *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Los Angeles: University of California Press.
- Guchinova, E.-B. 2020. Palomnichestvo kak put' k vere: opyt sotsial'nogo konstruirovaniia religioznosti [Pilgrimage as a Path to Faith: An Essay on a Social Construction of Religiosity]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38 (1): 152–176.
- Kormina, Zh. 2019. *Palomniki. Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays on Orthodox Nomadism]. Moscow: Izdatel'skii dom VShE.
- Morinis, A., ed. 1992. *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press.
- Pozdneev, A.M. 1993. *Ocherki byta buddiiskikh monastyrei i buddiiskogo dukhovenstva v Mongolii v sviazi s otnosheniami sego poslednego k narodu* [Essays on the Life of Buddhist Monasteries and Buddhist Clergy in Mongolia in Connection with the Latter's Relationship to the People]. Elista: Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Trepavlov, V.V. 2007. “Belyi tsar”. *Obraz monarkha i predstavleniia o poddanstve u narodov Rossii XV–XVIII vv.* [“The White Tsar”: The Image of the Monarch and the Idea of Citizenship among the Peoples of Russia of the XV–XVIII Centuries]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Tsybikov, G.Ts. 1991. *Buddist-palomnik u sviatyn' Tibeta* [A Buddhist Pilgrim at Tibet's Sacred Places]. Novosibirsk: Nauka.
- Tsyrempilov, N. 2013. *Buddizm i imperiia: buriatskaia buddiiskaia obshchina v Rossii (XVIII – nach. XX v.)* [Buddhism and Empire: Buryat Buddhist Community in Russia (XVIII – Beginning of the XX Centuries)]. Ulan-Ude: IMBT.
- Tsyrempilov, N. 2014. Buddizm i Rossiiskoe gosudarstvo v XIX veke: ot konfliktov k kompromissam [Buddhism and the Russian State in the 20<sup>th</sup> Century: From Conflicts to Compromises]. In *Buddizm v istorii i kul'ture buriat* [Buddhism in the History and Culture of the Buryat], edited by I. Garri, 36–66. Ulan-Ude: Buryad-Mongol nom.
- Turner, V., and E. Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Zhukovskaia, N.L. 2002. *Kochevniki Mongolii: kul'tura, traditsii, simbolika* [Nomads in Mongolia: Culture, Tradition, Symbolism]. Moscow: Vostochnaia literatura.

## МОСКВА КАК БУДДИЙСКИЙ РАЙ: БУРЯТСКАЯ ДЕПУТАЦИЯ НА КОРОНАЦИИ НИКОЛАЯ II

*Ключевые слова:* буряты, калмыки, буддизм, коронация, Романовы, империя, чистые земли

В данной статье на материалах архивных документов и малоизвестных первичных источников анализируется проблема рецепции и интерпретации российскими буддистами смысла российских коронационных торжеств. Торжественная церемония восшествия российских императоров на престол была призвана поражать воображение подвластных народов и внушать им мысль о превосходстве империи и православной религии, с которой тесным образом был связан коронационный обряд. Тибетоязычная поэма бурятского буддийского монаха, являвшегося членом бурятской депутации на коронацию Николая II в 1896 г., выразительно иллюстрирует идею о том, что коронация как политическое и культурное явление обладала большей сложностью, чем можно было предполагать ранее. “Иноверцы” могли не просто разделять со своими православными соотечественниками торжественный пафос и “верноподданнический экстаз” венчания на власть императора России, но и придавать ему свой смысл в рамках собственного религиозного мировоззрения.

Коронационная церемония была важнейшим каналом, через который монархия транслировала подданным идеализированный образ правителя и империи. Р. Уортман в своем известном труде “Сценарии власти: мифы и церемонии русской монархии” блестяще показал, как идея верховной российской власти исторически развивалась от образа властителя, высоко возвышающегося над народной массой и отчужденного от нее, к образу государя, связанного со своим народом неразоторжимыми духовными узами (Wortman 2006). В другой своей работе “Символы империи: экзотические народы в церемонии коронации российских императоров” Р. Уортман столь же убедительно показывает, как вместе с этими трансформациями в символическом пространстве меняется и место нерусских народов России, долгое время не выделявшихся из общей массы подданных, но уже с середины XIX в. занимающих среди них особое место (Уортман 2004: 409–426). Империя постепенно осознала, что разнообразие подданных является выразительным свидетельством ее величия. Эти метаморфозы прочитываются в особенностях церемониала, сценариях торжественных мероприятий, коронационных манифестах и описаниях, публиковавшихся в газетах, журналах и сборниках. Сам обряд восшествия монарха на престол был не просто проявлением саморефлексии властной элиты: блеск и величие ритуального действия, иллюминация, народные гуляния, фейерверки, театральные представления и экскурсии — все это должно было поразить воображение собравшихся, которые призваны были увезти в родные края и там ретранслировать миф о недостижимости и превосходстве российского монарха<sup>1</sup>.

**Николай Владимирович Цыремпилов** | <https://orcid.org/0000-0002-0749-6569> | [tsyrempilov@gmail.com](mailto:tsyrempilov@gmail.com) | д. и. н., ассоциированный профессор | Назарбаев университет (пр. Кабанбай-батыра 53, блок 8, Нур-Султан, 010000, Казахстан)



Различные аспекты создания властью образа империи через торжественные празднества и памятные события привлекают пристальное внимание историков. Однако с пониманием того, как эти репрезентации интерпретировались самими подданными империи, имеются проблемы. Проблемы эти главным образом связаны с недостатком достоверных сведений, а потому новые источники, в которых раскрывается понимание участниками смыслов коронации и их собственного места в ней, являются весьма ценным для историков материалом<sup>2</sup>. В этой статье я представляю такой письменный источник — малоизвестное произведение бурятского буддийского ламы, который входил в состав бурятской депутации на коронацию Николая II в 1896 г. Однако, прежде чем я представлю автора и само его сочинение, следует рассказать об истории участия депутатов от буддийских народов — калмыков и бурят — в коронационных торжествах российских монархов.

**Буддисты в коронационных торжествах в Москве.** Калмыцкие князья издавна принимали участие в церемониях коронования российских монархов, хотя мне не удалось найти сведений, когда именно это произошло впервые. Вместе с башкирами, татарами и казаками калмыки были самыми первыми нерусскими народами, представлявшими подвластных России “азиатцев”. В.В. Трепавлов упоминает, что Калмыцкое ханство присылало свою депутацию на коронацию Елизаветы Петровны, и можно предполагать, что практика эта началась гораздо раньше (*Трепавлов* 2004: 11). В описаниях торжественного шествия перед коронацией Николая I в числе других азиатских народов упоминаются и калмыки “в их воинственных нарядах, с их выразительными характеристическими лицами” (*Свиньин* 1871: 373). Для нас этот источник важен еще и тем, что в нем указывается, что в этом же шествии участвовал Лама калмыцкого народа Орлай-бакши. Возможно, это наиболее раннее свидетельство об участии буддийского священника в коронационных торжествах. Спустя три десятка лет другой первенствующий калмыцкий лама Гелик подал прошение об участии в коронации Александра II. Прошение сначала было отклонено с рекомендацией “отложить до другого благоприятнейшего и более свободного времени”, однако впоследствии решение было пересмотрено, и лама Гелик получил возможность принести поздравления лично императору Александру Николаевичу в Зимнем дворце (РГИА 5). Участие другого Ламы калмыцкого народа, которым был, по всей видимости, Зодба Ракба Самтанов, в торжественном шествии на коронационных торжествах Александра III произвело глубокое впечатление на русскую публику. Его буддийское духовное облачение, никогда прежде не виденное большинством, казалось слишком театральным: «Оригинальнее всех был старший мулла калмыцкого народа, одетый в широкий красный халат, на тонком костлявом теле, и желтая шапка на голове такого покроя, какой носят хористки в опере “Руслан и Людмила”, в замке Черномора» (В память священного коронования 1883: 56–57)<sup>3</sup>. На эту же коронацию пытался попасть и бурятский Бандидо Хамбо-лама Восточной Сибири Чойван Ишижамсуев, подавший прошение о разрешении на поездку в Москву с целью “отдать долг верноподданничества в торжественный день Его Императорского Величества Священного Коронования”, однако просьба эта была отклонена по причине слишком поздней ее подачи (ГАРБ 3)<sup>4</sup>.

В сравнении с калмыками, буряты, как показывают архивные документы, гораздо позже начали свою историю участия в торжествах по поводу коронации российских императоров. Это могло быть связано как с ощутимо большим расстоянием, отделявшим их земли от столичных центров империи, так и с тем фактом, что буряты в глазах Романовых, вероятно, долгое время обладали меньшей военно-политической значимостью, а потому специально для участия в торжествах их не приглашали. В целом буряты как один из сибирских народов в неофициальной иерархии народов империи находились на ступень ниже “азиатских подданных”, в эту категорию было принято включать наряду с калмыками башкир и татар, народы Кавказа,





**Рис. 1.** Азиатские народы на коронации Александра III (источник: В память священного коронования 1883)

Закавказья, казахской степи, а во второй половине XIX в. и всю Среднюю Азию. Наиболее ранним из найденных мною упоминаний об участии бурятских представителей в коронационных торжествах является приезд главных тайшей Хоринской и Агинской степных дум на коронацию императора Александра III в мае 1883 г. (В память священного коронования 1883: 357)<sup>5</sup>. Но и на этой коронации депутация от калмыков выглядела солиднее бурятской, ведь в составе последней отсутствовало буддийское духовенство<sup>6</sup>.

Возможность представить полноценную депутацию выпала бурятам только в 1896 г. на коронационных торжествах в честь восшествия на престол Николая II. Церемониал коронования последнего российского императора выдвигал на передний план идею не только народности, но и цивилизаторской миссии России. Империя традиционно обращалась к западным державам, представленным на торжествах членами монархических династий, дипломатическим корпусом и журналистами, демонстрируя им власть русского государства через богатую палитру национальных костюмов разнообразных народов. Подготовка к торжествам началась еще в феврале 1895 г., и участию в ней депутатов от нерусских народов уделялось особое внимание.

Как известно, коронация последнего российского императора была самой дорогостоящей за всю историю такого рода торжеств. Это выражалось в т.ч. и в большем, в сравнении с прошлым, представительстве азиатских и сибирских народов<sup>7</sup>. От азиатских народов империи присутствовали Бухарское и Хивинское посольства, депутаты от Закаспийской области, Туркестана, городов Средней Азии, казахов, народов Закавказья, Кавказа и Поволжья (РГИА 4: Л. 2–20). Если депутация от Средней Азии на коронации Александра III состояла из 35 представителей, то на торжества в честь восшествия на престол Николая II только группы из Бухары и Хивы составили в общей сложности 25 человек (РГИА 2: Л. 329–330).

Столь же широко представлены в этот раз были главы неправославных и нехристианских вероисповеданий России. Сводная таблица прибывших на коронацию от нехристианских конфессий включает Оренбургского, Таврического и Закавказского муфтиев, Закавказского шейх-уль-ислама, Евпаторийского караимского гахама (Там же: Л. 32)<sup>8</sup>. В списки были включены и главы буддистов — Бандидо Хамбо-лама Восточной Сибири Чойндзин Иролтуев (Урелтуев) и исполнявший тогда должность Ламы калмыцкого народа Бара-Шара Манджиев (Там же: Л. 50б). При этом, в отличие от неправославного христианского духовенства, представители нехристианских конфессий не имели доступа в Успенский собор, где проводился обряд коронации, не участвовали в торжественном шествии и не приглашались на традиционную трапезу в Грановитую палату (Там же: Л. 27).

Летом 1895 г. в буддийские дацаны Забайкалья через степные думы был разослан циркуляр Военного губернатора Забайкальской области о необходимости проведения поминальных молитв в связи с кончиной Александра III (ГАРБ 2: Л. 1–10б). В феврале следующего года в другом циркуляре областной начальник распорядился о формировании депутатий от степных дум для участия в коронационных торжествах. Условия участия предполагали поездку в Москву и содержание там на период празднеств “на собственный счет”. Кроме этого, депутаты должны были заказать изготовление серебряного подноса для поднесения хлеба-соли императорской чете. Для покрытия всех этих расходов областное начальство разрешало степным думам организовать сбор средств с подведомственного населения (см., напр.: ГАРБ 4: Л. 1–10б). Хамбо-лама Чойндзин Иролтуев, только что выбранный и утвержденный в этой должности императором (см.: РГИА 6: Л. 131), приглашался как глава бурятских буддистов. Другие буддийские ламы вошли в депутатию как представители Баргузинской, Хоринской, Агинской и Селенгинской степных дум<sup>9</sup>. Строго говоря, думы не имели права самостоятельно формировать депутатии, их состав определялся столичными, губернскими и областными властями. Одобренными депутатами были только Бандидо Хамбо-лама, приглашенный как первенствующий представитель признанного властями вероисповедания, и главные думские тайши, которые входили в сословие волостных начальников (ГАРБ 4: Л. 5–50б). Однако, когда бурятские ведомства выдвинули по несколько человек дополнительно, губернское начальство ответило одобрением при условии, что эти дополнительные кандидаты официально членами депутатии считаться не будут, а значит, доступ на торжества не будет им гарантирован (Там же: Л. 14–15).

Участие в коронационных торжествах 1896 г. было для бурят чрезвычайно важным делом. Прошло чуть более четверти века с тех пор, как в 1872 г. отгремела история с иркутским генерал-губернатором Н.П. Синельниковым, который принял попытку сноса святых для забайкальских бурят мест — обоо и бумханов, не входивших в число разрешенных Положением о ламайском духовенстве 1853 г. буддийских культовых объектов. Для защиты своих религиозных интересов буряты пытались обращаться к императору (см. об этом: *Цыремпилов* 2013: 174–177). Период правления Александра III ознаменовался усилением православной миссии в Иркутской губернии и Забайкалье, постоянными атаками на позиции буддийской веры и новыми волнами крещений (*Schorkowitz* 2001). В конце XIX в. власти вплотную подступили к реализации непопулярной в бурятской среде волостной реформы, обострились споры между бурятами и русскими переселенцами за землю. Неудивительно, что буряты постарались расширить состав своей депутатии и использовать поездку в Москву и Петербург для лоббирования своих интересов<sup>10</sup>. Кроме того, это был повод поднять престиж своей религии, которая в Российской империи имела официальный статус терпимого вероисповедания, но нередко дискриминировалась как идолопоклонство<sup>11</sup>. Коронация 1896 г. была первым событием самого высокого уровня, на котором бурятские буддисты получили официальное представительство.

Не стоит также умалять символическое значение коронации для бурятских буддистов. К концу XIX в. в их сознании образ российского монарха стал прочно ассоциироваться с просветленной буддийской богиней Белой Тарой. Сакрализация российских монархов, вероятно, восходит еще к XVIII в. и может быть связана с особой ролью императриц Елизаветы Петровны и Екатерины Великой в легализации буддийской общины. Для бурят, чья религия имела не очень надежные позиции в империи, введение российских монархов в символическую буддийскую сакральную географию могло быть своеобразным выражением их стремления сохранить свою религиозную идентичность, оставаясь преданными подданными Романовых. А потому нет оснований сомневаться в искренности бурятского почитания членов правящей династии России. Возможность в полной мере проявить свои религиозные чувства по отношению к Романовым выдалась бурятам не впервые. За несколько лет до коронации будущий император Николай, возвращаясь из своего путешествия, проезжал через Забайкалье. Его главным спутником в этом путешествии был князь Э.Э. Ухтомский, известный востокофил и поклонник буддийского искусства (Путешествие по Забайкалью 1992: 10–17). Под его влиянием будущий император по-новому взглянул на своих бурятских подданных<sup>12</sup>, а потому его коронация виделась бурятской элите возможностью укрепить складывавшиеся особые отношения. В то же время поездка в Москву имела для бурят и религиозный характер, являясь своего рода паломничеством к сакральному местопребыванию божества.

Таким образом, в депутацию вошли все самые важные на тот момент представители светского и религиозного сегментов бурятского общества — Бандидо Хамбо-лама Чойндзин Иролтуев, настоятели и ламы ряда забайкальских дацанов, главные тайши Селенгинской (Вандан Жамбалтаров), Хоринской (Цыден Аюшиев), Агинской (Жиан Бодиев) и Баргузинской (Ринчин Сотиев) степных дум, а также родовые головы и почетные представители населения. По распоряжению Министерства императорского двора всем депутациям необходимо было явиться в Москву не позднее 5 мая (РГИА 2: Л. 194). В Верхнеудинске бурятской депутации были устроены проводы<sup>13</sup>. Оттуда на почтовых лошадях депутация добралась до Иркутска, где тогда заканчивалась соединявшая Петербург с Сибирью Транссибирская железная дорога.

**Буддисты на коронации 1896 г.** Торжества по поводу восшествия на престол нового императора продолжались с 6 по 26 мая 1896 г. Наиболее важными являлись события, относящиеся к собственно коронации, традиционно проходившей в московском Кремле: торжественный въезд императорской процессии в Москву от Петровского дворца по Петербургскому шоссе и Тверской улице до Кремля; ритуал помазания на власть в Успенском соборе; торжественная трапеза в Грановитой палате; прием депутатов в Андреевском зале; обед для волостных старост в Петровском дворце; народные гуляния на Ходынском поле. Участие представителей различных сословий в торжествах было подчинено детально расписанному протоколу, над разработкой которого трудилась целая армия сотрудников Коронационной комиссии Министерства императорского двора. В этом протоколе с особой выразительностью проявилась сословно-иерархическая структура империи. Каждому участнику отводилось свое место и очерчивались свои границы в строгом соответствии с представлениями чиновников о его значимости. Бандидо Хамбо-лама и Лама калмыцкого народа занимали в этой системе почетное положение. Хотя буддийским первосвященникам и отказывалось в праве присутствовать на обряде помазания на власть в Успенском соборе, им были отведены престижные места на трибунах, установленных на Соборной площади, где размещались особы первого класса, не участвовавшие в шествии. Там же были размещены и муфтии, шейх-уль-ислам и караимский гахал (РГИА 3: Л. 27). На просьбу Бандидо Хамбо-ламы разрешить другим буддийским ламам занять места на трибунах Экспедиция МИДв ответила, что это “немыслимо” (Там же: Л. 21). Тем не менее, отвечая на просьбу Хамбо-ламы, чиновники нашли возможным выделить



места шести ламам и шести светским лицам из бурятской депутации<sup>14</sup> среди сельских представителей на Красной площади “у памятника Минину и Пожарскому, начиная от Никольской улицы на протяжении 210 шагов”. В том же месте были размещены некоторые члены калмыцкой депутации (Там же: Л. 20, 25, 28, 32). Таким образом, все допущенные члены бурятской депутации, кроме Бандидо Хамбо-ламы, в момент коронации находились на Красной площади за пределами кремлевской стены.



Рис. 2. Азиатские народы на коронации Николая II (источник: Коронационный сборник 1899)

Хотя главным тайшам бурятских степных дум и не полагалось привилегии находиться в момент коронации на почетных местах у Успенского собора, зато по протоколу 18 мая они приглашались на обед в Петровском дворце, традиционно устраивавшийся императорской четой специально для волостных старшин (см.: Коронационный сборник 1899: 327–331). И только во время приема депутатий утром 17 мая в Андреевском зале Кремлевского дворца официальная бурятская депутация включала как светских представителей, так и лам, что зафиксировано на одном из рисунков, вошедших в Коронационный альбом 1896 г. (Там же: 299)<sup>15</sup>.

В промежутках между протокольными мероприятиями для депутатий устраивались экскурсии для осмотра достопримечательностей Москвы, различных

производственных и хозяйственных учреждений и фабрично-заводских предприятий, давалась возможность посетить театральные представления<sup>16</sup>. Власти ставили перед собой цель использовать дни коронации для презентации достижений российской культуры и экономики. К каждой депутации Министерство императорского двора и одно из ведомств<sup>17</sup> назначало ответственное лицо и переводчика, если таковой в составе депутации отсутствовал.

Исследованные нами архивные материалы и публикации в прессе не сообщают ничего о том, как распорядились своим временем, проведенным на коронации, члены бурятской депутации. Известно только, что через год после возвращения домой они были награждены медалями в память о событии. Недавно открытый нами источник, о котором пойдет речь далее, сообщает дополнительные детали о коронационной программе бурят и, что более важно, дает представление о том, как один из членов депутации воспринял происходившее во время коронационных торжеств.

**Сведения об авторе.** Автором сочинения, о котором пойдет речь в этой части статьи, являлся штатный лама Кудунского дацана Хоринской степной думы Лубсан Самдан Цыденов. В отличие от других лам, вошедших в состав депутации, Цыденов не был тогда дацанским настоятелем (*ширетеум*). Один из источников объясняет включение его в состав депутации тем, что он якобы мечтал о назначении настоятелем Кудунского дацана и даже имел претензии на должность Бандидо Хамбо-ламы, но в конкурентной борьбе проиграл другому претенденту, пользовавшемуся поддержкой действовавшего Хамбо-ламы Чойндзина Иролтуева (НМРБ 1: Л. 2)<sup>18</sup>. Якобы в качестве некоторой моральной компенсации за это поражение Иролтуев включает Цыденова в состав бурятской депутации. Тот же источник сообщает, что этому содействовал и Эрдэни Вамбоцыренов, бывший главный тайша Хоринской степной думы, авторитетный представитель родовой бурятской аристократии (Там же: Л. 2)<sup>19</sup>. Еще одной причиной участия Цыденова в поездке в Москву и Петербург, как утверждает другой автор, стали некие планы делегации устроить при случае диспут со столичными учеными-востоковедами. Цыденов, таким образом, мог быть включен в т.ч. и благодаря своей репутации ученого монаха (*Очиржапов* б.г.: 80). После поездки на коронацию Цыденов, как и другие члены депутации, в 1896 г. был награжден серебряной медалью в память о “Священном Короновании”, а еще через год серебряной медалью “За усердие” на Станиславской ленте (ГАЗК: Л. 174об).

Согласно сохранившемуся послужному списку, Самдан Цыденов родился в 1850 г., был отдан в 1872 г. в *хувараки* (послушники) в Гусиноозерский дацан, а после окончания курса обучения в его религиозной школе вернулся в родной Кудунский дацан штатным ламой. В 1907 г. он все-таки был назначен настоятелем дацана и позднее (как занимающий эту должность) включен в состав бурятской депутации на празднества, посвященные 300-летию дома Романовых в 1916 г., и снова получил памятную медаль (Там же)<sup>20</sup>. В научной литературе хорошо освещен поздний этап жизни Цыденова, когда в 1918 г. во время Гражданской войны им была осуществлена попытка создания полунезависимого буддийского теократического государства *Эрхидж Балгасан Улус* под собственным верховным руководством (см.: *Дарибазарон* 2008; *Баяртуева* 2007; *Тсыремпилов* 2016: 26–52). Попытка эта закончилась крахом, государство было расформировано, сам Цыденов арестован и в 1922 г. этапирован в Новониколаевск, где вскоре скончался от левостороннего плеврита в тюремной больнице (*Дандарон* 2006: 276).

Вокруг личности ламы Цыденова сложилась легендарная традиция, которая активно воспроизводится и поныне. Местный нарратив описывает Цыденова как обладателя экстраординарных духовных качеств, чудотворца и йогина. Согласно этой традиции, в отличие от других дацанских лам Цыденов не принял монастырский образ жизни и на каком-то этапе предпочел проводить все свое время в уединенном затворе за пределами дацана. Это подтверждают и уникальные сведения

народовольца, сибирского этнографа М. Кроля, обнаруженные и опубликованные Н.Л. Жуковской. Случайно оказавшись в келье у Цыденова, ученый два дня вынужден был отвечать на многочисленные вопросы “святого ламы” о христианстве, западной философии, европейском понимании устройства мира, после чего записал в своем дневнике:

Кто знает, сколько лет таились в его душе вопросы, которыми он меня засыпал с первой же нашей встречи. Утолил ли я хоть сколько-нибудь его душевный голод, я не знаю, но он услышал от меня много нового, он ознакомился с мировоззрением, о котором не имел даже смутного представления до встречи со мною... Снова он замкнется в самого себя, снова он одним движением руки будет удалять из своей аскетической кельи благоговейших перед ним бурят, но в его голове запечатлелось так много новых мыслей, что на их обдумывание и углубление он, быть может, употребит весь остаток своих дней в промежутки между чтением тибетских священных книг и исполнением своих обязанностей духовного пастыря... (цит. по: Жуковская 2004: 80).

Возвращаясь к вопросу об участии Самдана Цыденова в коронации Николая II, нельзя воздержаться от упоминания истории, которая неоднократно пересказывалась в популярной и научной литературе без указания конкретных источников. Привожу ее здесь в изложении сотрудника Верхнеудинского антирелигиозного музея Ц. Очиржапова:

Будучи в Петербурге, [Цыденов] присутствовал на аудиенции делегации с Николаем II, причем не участвовал в поклонении делегатов Николаю II, что не только ставило их в неловкое положение, но и вызывало сомнение со стороны дворцовых чинов и министерства внутренних дел. В то время, когда делегаты в лице Пандито-хамбо Иролтуева осуждали указанное его действие, Цыденов отвечал им, что он как гылу не обязан поклоняться царю как христианину, что неучастие его в данном поклонении не является преступным деянием, что поклонение буддийской делегации, в частности, хамбо-ламы Иролтуева как гылуна и главаря буддийского духовенства Сибири, является отступлением от закона Винаи и служит позором (Очиржапов б.г.: 81).

Далее в тексте сообщается, что этот инцидент стал поводом для разбирательства с участием министра внутренних дел И.Л. Горемыкина. По другим сведениям, приведенным Ц. Очиржаповым, главный тайша Хоринских бурят Цыден Аюшеев объяснил властям поступок Цыденова временным помутнением его сознания от потрясения, испытанного им в торжественный момент аудиенции (Там же). Ц. Очиржапов далее утверждает, что этими объяснениями были вполне удовлетворены чиновники, но не сам Цыденов, который якобы был недоволен тем, что Аюшеев скрыл истинные мотивы его поступка (Там же).

Эта история с различными вариациями излагается разными авторами, однако ни один из них не приводит никаких документальных подтверждений произошедшего экстраординарного случая. Мои поиски в архивах также не дали положительных результатов, доказывающих или опровергающих его достоверность. А потому большой удачей можно считать обнаружение описания коронации, сделанного рукой самого Цыденова.

**Описание источника.** Строго говоря, сочинение Самдана Цыденова, в котором он описывает свое путешествие в Москву и Петербург в 1896 г., известно довольно давно. В сокращенной монгольязычной версии, написанной вертикальным письмом, оно было впервые опубликовано известным монгольским исследователем Ц. Дамдинсурэном в его антологии монгольской литературы под названием “Лечу по небу” (монг. *Oytaryui-dur niysünem*) еще в 1959 г. (Damdinsurung 1959: 541–547)<sup>21</sup>. В редакторском послесловии Ц. Дамдинсурэн уточняет, что публикует только фрагменты текста. Действительно, в этой версии отсутствуют сцены описания коронации и царской





Рис. 3. Лубсан Самдан Цыденов (Фото из личной коллекции автора)

аудиенции<sup>22</sup>. Несколько лет назад в архиве Национального музея Республики Бурятия мною была обнаружена полная версия данного произведения на тибетском языке. Текст записан простым карандашом в тонкой (20 листов) ученической тетради в клетку Ленинградской бумажной фабрики “Светоч”. На первой странице – пространное название произведения, которое с тибетского языка можно перевести следующим образом: «Новая песнь, вдохновленная великой радостью по случаю окончательного восшествия на нерушимый алмазный трон могущественного *чакравартина*, божества, установленного небом, Царя Николая, восхваляющая интронизацию, рассказывающая вкратце также и о славе России, обретшей могущество двух столиц, называемая “Публичное зрелище устрашающих бенгальских и африканских львов в зоологическом саду”»<sup>23</sup>.

Судя по названию, автор сам определяет жанр произведения как песнь, или гимн (тиб. *glu*), и просит не считать его путевыми заметками, тем самым призывая не полагаться на описание как на документальный источник. Он сообщает, что решил начать писать песнь еще в поезде по дороге из Иркутска в Москву, а закончил диктовать черновик своему ученику Агван Дарджа в Санкт-Петербурге “при свете ночных светильников”<sup>24</sup>. Первоначальный текст песни он передал князю Эсперу Ухтомскому, “дабы увековечить события, происходившие при дворе”. Позднее, по возвращении на родину, автор подверг текст редактированию. Он также сообщает, что сам перевел текст на монгольский, тем самым подтверждая приоритет тибетского текста.

Сочинение условно делится на две части. В первой автор приводит свои впечатления о Москве и дает поэтическое описание коронационных торжеств. Во второй говорит о поездке бурятской делегации в Санкт-Петербург, восторженно отзываясь о северной столице, рассказывает об экскурсиях по городу и о его достопримечательностях, живописует аудиенцию у императора. Все произведение написано высоким тибетским стилем, наполненным множеством аллегорий, характерных для индийской мифологии, и отличается жанровым синкретизмом. Автор объединил в нем традиционные буддийские восхваления (тиб. *bstod brjod*), путевые заметки (*lam yig*) и описания чистых земель. Комбинируя жанры и языки описаний, автор доносит до своего читателя две базовые идеи: а) российский император является божественным существом, а его коронация представляет собой сакральный ритуал; б) Москва и Санкт-Петербург — чистые земли, освященные присутствием просветленного божества.

**Москва и Петербург как буддийский рай.** До поездки в европейскую часть России Самдан Цыденов, судя по всему, никогда не выезжал за пределы Забайкалья. Москва и Петербург, празднично украшенные и иллюминированные к дням коронации, не могли не оказать на него глубокое впечатление, как, впрочем, и на всех прибывших из провинциальных областей империи, тем более что организаторы торжеств и делали на это расчет. В попытке выразить свои чувства Самдан Цыденов обращается к тому языку описания, который был ему знаком и который он считал в данном случае наиболее уместным, которым в буддийской литературе описываются *буддакшетры* — чудесные миры, созданные силой заслуг буддийских просветленных существ.

Сутры чистых земель<sup>25</sup>, широко распространенные в буддийском мире от Японии до Монголии, выражают махаянскую идею недвойственности и тождества ума и внешнего мира. В этой трактовке чистые земли представляют собой особую реальность, которая может восприниматься только очищенным от аффектов сознанием духовного практика, являясь по сути творением и отражением его просветленного ума. Концепция *буддакшетр* включает в себя мотив создания таких реальностей просветленными существами как ответ на молитвы и чаяния верующих, как проявление их безграничного сострадания к сансарическим метаниям омраченного ума, как предоставление убежища для устремленных к просветлению, но нуждающихся в условиях для духовной практики. В тибетской традиции чистые земли могли пониматься и как вполне конкретные географические локации, скрытые, впрочем, от постороннего глаза, как в случае с получившей особую популярность на Западе Шамбалой. По мнению специалистов, географическая и материальная конкретизированность, которую приобрела идея чистых земель в Тибете и Монголии, объясняется религиозной логикой ее развития:

Сакральные географии усиливали привлекательность сотериологических теорий, придавая им немедленную осязаемость и часто эстетически убедительные формы, таким образом расширяя сферу их действия и эффективность. В этом смысле они давали верующим возможность связывать свои религиозные нужды с окружающей средой, то есть с конкретными местами, которые они посещали, как, например, места паломничества <...> или с воображаемыми сферами блаженства, красоты и порядка, как в случае с небесными областями (*Halkias, Payne* 2019: 190).

Именно поэтому произведения этого жанра часто содержат живописные описания вполне повседневных и понятных каждому вещам: водоемов, растений, плодов и другой пищи. Все эти объекты и предметы, словно в платоновском мире идей, обретают образцовые формы и свойства. Приведу пример из самого популярного в Восточной Азии и Тибете произведения этого жанра — сокращенной версии “Сутры описания Сукхавати”:

Шарипутра, в мире Сукхавати живые существа не испытывают ни телесной боли, ни умственных страданий, и причины их спокойного блаженства неисчислимы. Именно по этой причине этот мир называется Сукхавати. Кроме того, Шарипутра, мир Сукхавати со всех сторон окружен семью ярусами террас, семью рядами пальмовых деревьев и мириадами колокольчиков. Он лучезарно прекрасен. Шарипутра, эта область будды красиво украшена проявлениями великолетия буддакшетр, такими как четыре вида драгоценностей, а именно золото, серебро, берилл и хрусталь (TBRC: f. 196).

Обращаясь к своему первому впечатлению о Москве, Самдан Цыденов явно имитирует приемы этого жанра:

Когда разглядел я город поближе, взглянул пристальнее на глиняные и каменные дома, то удостоверился, что сущность их — пять драгоценных качеств, украшены они всеми сокровищами, буквально увешаны ими. Дома, выстроившиеся в горные хребты, и их башни, вперившиеся в небеса, наполнены океаном сокровищ и могут соперничать с кладовыми Вайшраваны. Нет здесь голодных семей. Слово бедный — это только слово. Здешняя пища изготовлена из драгоценных злаков сотен вкусов на любое желание. Этот город, украшенный всеми красотами, очаровывающий своими формами, подобен дворцу Индры, словно он проявился тут въявь (НМРБ 2: Л. 4)<sup>26</sup>.

В таком же духе следует описание Петербурга, который в сочинении Цыденова предстает как город, находящийся в “божественном процветании и спокойствии”, “свободный от ракшасов и демонов”, “не подвергшийся гниению, несмотря на то что расположен на воде”, и “не распавшийся на части, несмотря на то что изрезан сетью каналов”. Сохраняя стилистику, автор обращается к описанию тех достопримечательностей города, в которых успел побывать: городского зверинца, Летнего сада, набережных Невы, неназванных им дворцов и соборов. И во всех этих описаниях он неизменно рисует идеализированную картину буддийского рая:

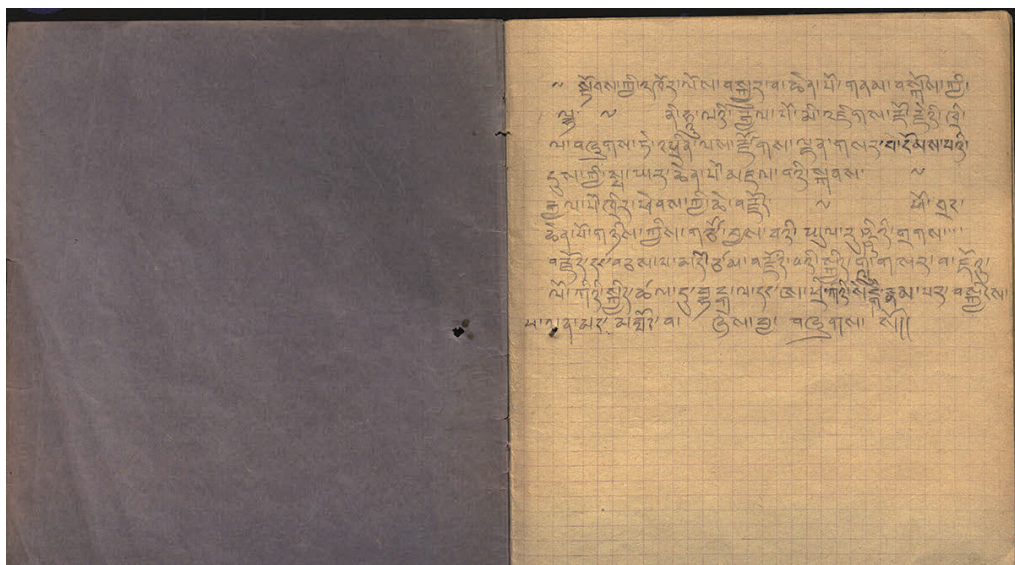
В домах, достигающих неба, в куполах небесной высоты из прозрачного хрусталя услаждают глаз виды небесных сфер, словно на празднике встречи с миром божеств! (НМРБ 2: Л. 13)

Посреди заверченных обратной спиралью стен высотных зданий, прекрасно украшенных нагромождениями из множества этажей, высятся бюсты человеческих форм. Они по очереди дежурят в ночном карауле, охраняя город, словно гандхарвы во плоти или словно потусторонние божества подношений, погруженные в молчание от смущения перед беседующими дакинями (НМРБ 2: Л. 20).

Посреди этого города, находящегося на вершине закрученной свастикой сферы, плодородными рощами предстали пред нашим взором всевозможные деревья. Все они, разделенные водоемами, украшены пятью разновидностями чувственных удовольствий (НМРБ 2: Л. 21).

Легко заметить, что этот нарратив помещен в сферу индо-буддийской мифологии и символики: образы Индры, Махешвары, Вишвакармана, Вишну, Вайшраваны, Раваны, Гаруды, нагов, гандхарв, дакиней, ракшасов органично вплетаются в повествование.

Восхищение архитектурой, декором и благоустройством городов чередуется у Цыденова с восторженным описанием технических достижений: железнодорожного транспорта, парового двигателя, телеграфной связи, радио, канализации, электрического освещения, иллюминации и фейерверков. Сталкиваясь с этими технологиями, автор предпочитает объяснять их “магией” (тиб. *‘phrul*), “непостижимым искусным волшебством”, “творением Вишвакармана”, “дарами Индры Европе”. В одном месте, правда, он признает, что технологии могут иметь своим источником человеческий интеллект:



**Рис. 4.** Титульная страница тибетоязычного текста Самдана Лубсана Цыденова (источник: Архив Национального Музея Республики Бурятия)

...когда у подножия многоэтажного дома наблюдал [я] сквозь окно за теми, кто создавал дома и прочие разнообразные творения, то [думал, что] не найти в других местах таких мастеров по волшебным устройствам, и весь мир поражается способам изготовления этих вещественных устройств, умам, придумавшим способы буравить стамесками каменные твердыни (НМРБ 2: Л. 19)<sup>27</sup>.

Из вышеприведенного отрывка видно, что Москва и Петербург являются для автора предметом гордости, пупом земли и сакральным центром мира. Он говорит, что Петербург захватил богатства всего мира, сравнивает Москву с океаном, к которому, словно ручьи и реки, стремятся все народы. Но столичные города являются лишь подобающим местопребыванием главного центра всеобщего притяжения – российского императора, для которого он не жалеет славословий: “чакравартин”, “царевич Рама”, “Вишну”, “единственный отец”, “могущественный защитник”, “величайший из монархов”, “богоподобный муж”, “великое чудо”, “восхищение мысли”.

Коронация императора изображается Цыденовым как глубоко религиозный акт, как мистическая фантасмагория, в которой явь переплетена с видением. Рассказ о торжественном шествии к Успенскому собору контрастирует с описанием ритуала помазания на власть. Шествие венчающегося на власть императора изображено в ярких красках:

Он едет верхом на белой лошади с воздушными крыльями, украшенной разнообразными драгоценностями, тело его обозначено благими знаками, стопы его в золотых стременах. Выстроились в ряд орудия, заряженные ядрами, словно молнии, поражающие сердца демонов. Полки воздели мечи, способные изрубить в куски слонов, и готовы обрушить их на головы сонмищ нечистых сил. Стоит им ударить ладонями по дикому яку, как тот испустит дух. В золотой карете, украшенной драгоценностями и запряженной шестеркой и восьмеркой лошадей, он показался, словно сияние. Он подобен царевичу Раме со своими войсками во главе с полководцами, в сияющем великолепии шагающему на Ланку (НМРБ 2: Л. 7).



Блещет острые лезвий несокрушимого оружия. Украшенные стеклянными наглазниками лошади шествуют победным шагом. Пятицветные знамена заполняют пространство. Даже в медленном шествии музыканты мелькают в танце. А младшие курсанты идут в ногу стройными рядами. Я подумал тогда, что от столь мощного марша может расколоться земля, а потому не лучше ль умерить шаг! (НМРБ 2: Л. 8–9)

Как мною было показано выше, Самдан Цыденов не мог присутствовать на самом обряде в Успенском Соборе и находился в это время по другую сторону кремлевской стены. Тем не менее описанная им картина происходившего в соборе кажется невероятно живой. Цыденов как бы задерживает дыхание, проникается религиозной значимостью момента и тихо любитесь завершением обряда:

Когда единственный отец, могущественный Вишну среди богов, возлагал себе на голову драгоценную корону и принимал в свои руки царство, подчинившее своей власти две-три вселенные, его, словно планеты, окружили мудрые богатыри, как принц Сиам, прибывший из священной страны Индии, где Татхагаты трех времен показали двенадцать деяний, и другие сиятельные монархи из разных стран. И в центре этого шумного великолепия сидит он, сжимая в левой руке символ земного шара, а в правой — державу, украшенную ваджрой (НМРБ 2: Л. 9).

Впрочем, религиозное восприятие этого момента разделялось многими присутствовавшими на коронации людьми. Цыденов как творческий человек сумел слиться с их настроением, запомнить и выразить свое состояние через доступную ему форму самовыражения, через имевшийся в его распоряжении набор религиозных символов и образов.

Однако подлинной кульминацией переживавшегося Цыденовым в дни торжеств стал момент его встречи с императорской четой во время приема депутатов в Андреевском зале<sup>28</sup>. В противоположность популярной легенде о том, что Цыденов отказался поклониться колени перед царствующими особами, в своем произведении он раскрывает перед нами совсем другую картину, передающую его благоговение перед царем:

И в тот момент, как пространство обширного моря покрывается рябью волн, мое тело покрылось золотыми одеждами поднявшихся волосков, сопровождаемых дрожью. Склонившись в поклоне и трижды распростершись, я преподнес вещи, символизирующие пожелание долгой и крепкой жизни, — приветственный шарф и статуэтку божества долгой жизни. <...> Этот миг восторга подобен тому, будто обрел вечное наследство... (НМРБ 2: Л. 26).

Момент встречи с императором, представленным и описанным Цыденовым как просветленное божество, как манифестация Тантры Чинтаманичакры, знаменует завершение сакрального пути Цыденова, подобно тому как достижение дворца идама в центре мандалы знаменует окончание движения по ее лабиринту в тантрийской практике. Такой взгляд превращает путешествие Цыденова в центр России и обратно не просто в религиозное паломничество к сакральному центру империи, но и в духовную практику перенесения сознания в чистую землю, в центр мандалы просветленного божества.

\* \* \*

В 1801 г. один из восхищенных свидетелей великолепия коронационных торжеств Александра I предположил, что иноверцы, пораженные величием ритуала помазания на власть, должны были испытывать угрызения совести за то, что не постигли еще “совершенств веры небесной”. Подтверждением своей догадке он считал слезы на лице калмыцкого депутата, который в момент катарсиса, якобы пережитого в момент коронации, “невольно сделал крестное знамение” (Макаров 1871: 64). Церемония интронизации российских императоров



была религиозным действием, нерасторжимо связанным с византийским видением царской власти как божественного наместничества на земле. А потому иноверным участникам торжеств отводилась роль пассивных свидетелей, которые должны были испытывать чувство подавленности великолепием православного торжества. О том, что на самом деле чувствовали иноверные участники коронации, можно было только догадываться. “Эти предводители восточных народов возвратятся к себе домой с яркими и точными понятиями о могуществе и великолепии их Императора и Повелителя”, – писал другой историограф коронаций, и такая точка зрения была наиболее распространенной (Коронационный сборник 1899: 152).

Материал, представленный в этой статье, показывает, что коронация российского монарха как политическое и культурное явление обладала гораздо большей сложностью, чем можно было предполагать ранее. “Иноверцы” могли не просто разделять торжественный пафос и “верноподданнический экстаз” венчания на власть императора России со своими православными соотечественниками, но и придавать ему смысл в рамках собственного религиозного мировоззрения. Поэтический надрыв одного из членов бурятской депутации о коронации последнего российского императора является не просто попыткой дешифровать это событие посредством языка своей культуры, но и трансформировать протокольную поездку на торжества в паломническое или духовное действие. Обоожествление царской власти, нормативное для буддийских традиций, открывало пути для творческой религиозной интерпретации сакральной географии, в рамках которой православная Москва могла вообразиться буддийским раем на земле.

Творческое визионерство Цыденова не было единичным примером обоожествления Романовых<sup>29</sup> и сакрализации их физического местопребывания в бурятской буддийской традиции. Цыденов просто облек популярную в то время идею в утонченную литературную форму. Открытие этого удивительно памятника буддийской литературы не только обогащает наше понимание о буддийской теории власти или о метаморфозах культа Белого царя, но помогает понять сложность коронационного обряда Романовых как культурного и религиозного явления.

### Примечания

<sup>1</sup> Вслед за Р. Уортманом, А. Ремневым и О. Сухих я вижу уместным упомянуть в этой связи слова востоковеда В.В. Григорьева о том, что впечатление от визитов в столичные города России является действенным средством в культивировании в азиатских народах чувства превосходства России (см., напр.: *Ремнев, Сухих* 2006: 145).

<sup>2</sup> Важность понимания того, как воспринимались имперские сигналы самими подданными, подчеркивают А. Ремнев и О. Сухих (*Ремнев, Сухих* 2006: 122).

<sup>3</sup> Нужно сказать, что замечания автора описания в адрес калмыцкого ламы полны едкой иронии.

<sup>4</sup> Действительно, просьба Хамбо-ламы была подана 1 июля 1856 г., т.е. менее чем за два месяца до начала коронационных событий (26 августа), в то время как одна дорога в Москву из Забайкалья до постройки Транссибирской железнодорожной магистрали занимала несколько недель.

<sup>5</sup> Упоминаются главный тайша Агинских бурят Жалсарай Зориктуев и главный тайша хоринских инородцев Цыдып Бадмаев.

<sup>6</sup> По некоторым сведениям, Хамбо-ламе Дампилу Гомбоеву было отказано в просьбе принять участие в коронации Александра III (см.: *Чимитдоржин* 2010: 87).

<sup>7</sup> Впрочем, по сведениям А. Ремнева и О. Сухих, казахская депутация на коронации 1896 г. была представлена скромнее, чем на прежних торжествах (*Ремнев, Сухих* 2006: 150).

<sup>8</sup> Изначально не включенные в пригласительные списки представители от иудаистов подали особое прошение, которое было удовлетворено лично министром Императорского двора Воронцовым-Дашковым (РГИА 3: Л. 11).

<sup>9</sup> О проведении *сугланов* (собраний) по принятию решений о составе депутатий от каждой степной думы см.: ГАРБ 1; ГАРБ 2; ГАРБ 4; История Баргузинской Степной думы 2012.

<sup>10</sup> Члены бурятской депутации на коронацию Николая II везли некую петицию по земельному вопросу, которую надеялись передать на рассмотрение через известного в Петербурге крещеного бурята доктора Петра Бадмаева (см. об этом: ГАРБ 4: Л. 44–45об).

<sup>11</sup> Даже в некоторых официальных документах Министерства императорского двора в отношении буддистов применяется термин “идолопоклонники” (см., напр.: РГИА 3: Л. 27, “Идолопоклонники не участвуют в Торжественном выезде...”). Только в 1905 г. по просьбам бурятских деятелей в текст Манифеста о началах веротерпимости была введена особая статья, запрещающая использовать данный термин по отношению к буддистам (см. об этом: *Tsyrempilov* 2019).

<sup>12</sup> О симпатиях князя Ухтомского к российским буддистам и его влиянии на цесаревича Николая см.: *Схиммельпеннинк ван дер Ойе* 2009: 70–94.

<sup>13</sup> В РГИА сохранилась фотография с проводов Бандидо Хамбо-ламы и других членов депутации на коронацию в Москву (РГИА 1).

<sup>14</sup> В деле приводятся имена этих лиц. Духовные лица включали лам Цынгунжапа Баниева, Цыбак-Данзан Доржиева-Ирдыниева, Цыдена Содоева, Ишидоржи Ахалиева, Дава-Джансона Джигджитова, Самдана Сигенова (ошибочное написание фамилии Цыденов) и переводчика Жигжита Тубанова.

<sup>15</sup> На рисунке в процессии других депутатий от азиатских и сибирских народов легко узнать группу бурят во главе с ламой в характерной хамбинской шапке на голове.

<sup>16</sup> А. Ремнев и О. Сухих в своей статье приводят описания таких экскурсий, устраивавшихся для казахских депутатий (*Ремнев, Сухих* 2006: 145–147).

<sup>17</sup> В случае с бурятами таким ведомством было Министерство внутренних дел. Другие депутатии могли курироваться Министерством государственных имуществ и земледелия, Министерством общих дел, Военным министерством, Главным казачьим управлением.

<sup>18</sup> Впрочем, к этому источнику следует относиться с осторожностью в связи с его явной тенденциозностью.

<sup>19</sup> См. также: ЦВРК ИМБТ: Д. 636. Л. 5. Удостоверение № 151 о командировании Самдана Цыденова в Москву “на Священное Коронование Их Императорских Величеств”; хранится в деле Самдана Цыденова.

<sup>20</sup> В 1917 г., однако, Цыденов был смещен с должности настоятеля решением Хамбо-ламы Д-Д. Итигэлова. Причиной смещения явилось то, что Цыденов фактически в дацане не проживал и управлял им из своей кельи в местности Сорхой, располагавшейся неподалеку (см. переписку по этому делу: ЦВРК ИМБТ, личный архив Самдана Цыденова).

<sup>21</sup> Данная антология приводит литературные произведения, написанные вертикальным монгольским письмом.

<sup>22</sup> На эту версию опирается Д.Л. Баяртуева в своей диссертации (*Баяртуева* 2007).

<sup>23</sup> Тиб. — *Stobs kyi 'khor los bsgyur ba chen po gnam bskos kyi lha ni h'u la'i rgyal po mi 'jigs rdo rje'i khri la bzugs te 'phrin las rdzogs ldan gsar ba ngoms pa'i dus kyi spa yar chen po mjal ba'i skabs rgyal po khrir phebs kyi che brjod pho brang chen po gnyis kyis gtso byas pa'i yul ru shshi'i grags brjod dang bcas pa mdo tsam brjod pa'i skyid glu gsar ba jo'u lo ki'i skyid tshal du bha ngala dang a phri ka'i seng ge rnam par bskyings pa lan mang mthong ba zhes bya bzugs so* (НМРБ 2).

<sup>24</sup> Цыденов сообщает адрес квартиры, которую, по всей видимости, снимали некоторые члены бурятской депутации в период их пребывания в Санкт-Петербурге и где он завершил работу над первой версией своего произведения: угол Невского и Литейного, дом 59, 3-й этаж, кв. 47.

<sup>25</sup> Речь идет о “Сутре медитации на Будду Амитаюса” (*Amitāyus-vipaśyana-sūtra*), а также полной и сокращенной версиях “Сутры описания Сукхавати” (*Sukhāvatī-vyūha-sūtra*).

<sup>26</sup> Здесь и далее цитаты приводятся в моем переводе, основывающемся на списке, хранящемся в Национальном музее Республики Бурятия.

<sup>27</sup> Интересно, что, по свидетельству беседовавшего с Цыденовым в 1893 г. этнографом М. Кролем, Цыденов скептически отнесся к научным объяснениям формы Земли или химических элементов в его изложении, но с большим интересом выслушал их (*Жуковская* 2004: 78).

<sup>28</sup> По какой-то неясной причине Цыденов помещает это событие в “петербургскую” часть своего сочинения, хотя в Петербурге в рамках коронационных мероприятий никаких приемов не устраивалось. Это хорошо видно по дневникам Николая II, в которых задокументирован

каждый день после отъезда императорской четы из Москвы. Прием сословий в Андреевском зале Большого Кремлевского дворца 16–18 мая был единственной возможностью для бурятской делегации принести поздравления императору и императрице (см.: Коронационный сборник 1899; Дневники 2011: 271–276).

<sup>29</sup> Примечательно, что эта традиция неожиданным образом получила продолжение в наше время. Накануне визита Президента РФ Дмитрия Медведева в Республику Бурятию, Дилхамбо-лама Буддийской традиционной сангхи России, крупнейшей буддийской организации в стране, Дагба Очиров заявлял в своем интервью газете “Информ-полис”, что ламы Иволгинского дацана намерены провести церемонию поклонения президенту, которого они считают воплощением божества Белая Тара (см.: Царский трон 2009).

### *Источники и материалы*

- В память священного коронования 1883 — В память священного коронования государя императора Александра III и государыни императрицы Марии Феодоровны. СПб., 1883.
- ГАЗК — Государственный архив Забайкальского края. Ф. 1. Оп. 1. Д. 5329. Послужные списки лам.
- ГАРБ 1 — Государственный архив Республики Бурятия. Ф. 2. Оп. 2. Д. 2046. Дело Селенгинской СД о поездке Главного Тайши Селенгинских инородцев Жамбалтарова в Санкт-Петербург для поднесения ИИВ хлеба-соли. 22 октября 1895 г.
- ГАРБ 2 — Государственный архив Республики Бурятия. Ф. 8. Оп. 4. Д. 237. Распоряжение о выделении 400 руб. от хоринских бурят для поднесения хлеб-соль Государю-Императору в день коронации Николая II.
- ГАРБ 3 — Государственный архив Республики Бурятия. Ф. 84. Оп. 1. Д. 148. Дело Восточной Сибири Монголо-Бурятского Духовенства Бандиды Хамбы просьба и. о. Военному Губернатору ЗО от 1 июля 1856 г.
- ГАРБ 4 — Государственный архив Республики Бурятия. Ф. 129. Оп. 1. Д. 3078. Дело Агинской степной думы о назначении депутации для присутствия при Священном Короновании Их Императорских Величеств.
- Дандарон* 2006 — *Дандарон Б.Д.* Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к биографии. “История Кукунора” Сумпы Кенпо / Под ред. В.М. Монтлевича. М.: Евразия, 2006.
- Дневники* 2011 — *Дневники императора Николая II. Т. I (1894–1918)* / Отв. ред. С.В. Мироненко. М.: Росспэн, 2011.
- Жуковская* 2004 — *Жуковская Н.* Бурятия и буряты в жизни Моисея Кроля. Моисей Кроль. Годы ссылки. В гостях у Святого Ламы // Восточная коллекция. 2004. № 4 (19). С. 69–80.
- История Баргузинской Степной думы* 2012 — *История Баргузинской Степной думы в документах Государственного архива Республики Бурятия (1824–1903 гг.)* / Сост. Б.Ц. Жалсанова, Л.В. Курас. Иркутск, 2012.
- Коронационный сборник 1899 — Коронационный сборник с соизволения Его Императорского Величества Государя Императора издан Министерством Императорского Двора / Сост. под ред. В.С. Кривенко. Т. 1. СПб., 1899.
- Макаров* 1871 — *Макаров М.Н.* Воспоминания о коронации императора Александра I // Памятники новой русской истории. Т. 1. СПб., 1871.
- НМРБ 1 — Национальный музей Республики Бурятия. Фонд Самдана Цыденова. Жигмидон Б. Контрреволюция под маской теократизма (Балагатчина). Экспозиция Антирелигиозного музея.
- НМРБ 2 — Национальный музей Республики Бурятия. Фонд Самдана Цыденова.
- Обстоятельное описание 1744 — Обстоятельное описание торжественных порядков благополучного вшествия в царствующий град Москву и Священнейшего коронования Ея Августейшего Императорского Величества Императрицы Елизаветы Петровны. СПб., 1744.
- Очиржапов* Б.г. — *Очиржапов Ц.М.* Теократическое балагадское движение и бандитизм по Хоринскому аймаку в 1917–1927 гг. Машинописная рукопись из личного архива Д. Дугарова.
- Путешествие по Забайкалью* 1992 — *Путешествие по Забайкалью* // “Путешествие на Восток” (Государя Императора Николая II (1890–1891 гг.)). Ч. 5, Наша Азия. Ч. 6, По Сибири. В Забайкалье. В Иркутском районе / Автор-издатель Э.Э. Ухтомский. СПб.; Лейпциг: Ф.А. Брокгауз, 1897; г. Улан-Удэ, 1992.
- РГИА 1 — Российский государственный исторический архив. Ф. 132. Оп. 1. Д. 308. Проводы Хамбо-ламы в Верхнеудинске.

- РГИА 2 — Российский государственный исторический архив. Ф. 472. Оп. 65. Д. 45. Дело коронационной канцелярии № 45. Прибытие, прием представителей, принесение поздравлений, поднесение икон и других предметов. 1895—1896 гг.
- РГИА 3 — Российский государственный исторический архив. Ф. 473. Оп. 3. Д. 498. Переписка по вызову в Москву представителей духовенства иностр. исповед. 1896 г.
- РГИА 4 — Российский государственный исторический архив. Ф. 473. Оп. 3. Д. 561. Списки сословных представителей, принимавших участие в коронации Николая II. 1896 г.
- РГИА 5 — Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1224. Дело по отношению Министра Государственных Имуществ о прибытии в С. Петербург Ламы Калмыцкого народа Гелика, для принесения верноподданнейшего поздравления, по случаю священного коронования Их Императорских Величеств. 6 Августа 1855 г.
- РГИА 6 — Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1095. Дело о представлении духовенством иностранных исповеданий Александру III и Николаю II верноподданных адресов.
- Свиньин 1871 — Свиньин П.* Историческое описание Священного коронования и Миропомзания их императорских величеств государя императора Николая Павловича и государыни императрицы Александры Федоровны // Памятники новой русской истории. Сборник исторических статей и материалов. Том 1. СПб.: Типография Майкова, 1871. С. 369—396.
- Царский трон 2009 — Царский трон для Дмитрия Медведева // Информ-полис. 24.08.2009. <https://www.infpol.ru/174313-tsarskiy-tron-dlya-dmitriya-medvedeva>
- ЦВРК ИМБТ — Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук. Личные фонды. Д. 636. Папка 10. Фонд Самдана Цыденова.
- Damdinsurung 1959 — Damdinsurung C.* Mongol uran jokiyal degeji jaun bilig orosibai. Ulaanbaatar, 1959.
- TBRC — Buddhist Digital Resource Center ([www.tbrc.org](http://www.tbrc.org)). W22084. bDe ba can gyi bkod pa'i mdo. Derge Kangyur. Vol. Ja. Ff. 195v—200r.

### Научная литература

- Баяртуева Д.Л.* Творческое и духовное наследие буддийского деятеля Лубсан-Самдана Цыденова. Дисс. ... канд. филос. наук. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, 2007.
- Дарибазарон Э.Ч.* Теократическое движение в Хоринском ведомстве Бурятии. Дис. ... канд. ист. наук. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, 2008.
- Ремнев А., Сухих О.* Казахские депутации в сценариях власти: от дипломатических миссий к имперским репрезентациям // *Ab Imperio*. 2006. № 1. С. 119—154.
- Схиммельпенник ван дер Ойе Д.* Навстречу восходящему солнцу. Как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. М.: НЛО, 2009.
- Трепавлов В.В.* Российское подданство калмыков в ритуалах и символах (из истории этнической политики XVII—XIX вв.) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2004. № 4. С. 8—19.
- Уортман Р.* Символы империи: экзотические народы в церемонии коронации российских императоров // Новая имперская история постсоветского пространства / Ред. И. Герасимов и др. Казань: Центр исследования национализма и империи, 2004. С. 409—426.
- Цыремпилов Н.В.* Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII — нач. XIX в.). Улан-Удэ: Бурят Монгол Ном, 2013.
- Чимитдоржин Д.Г.* Пандито Хамбо Ламы. 1764—2010. Улан-Удэ: Печатный двор, 2010.
- Halkias G.T., Payne R.K.* (ed.) Pure Lands in Asian Texts and Contexts: An Anthology. Honolulu: University of Hawaii Press, 2019.
- Schorkowitz D.* The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825—1925 // *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia* / Eds. R. Geraci, M. Khodarkovsky. Ithaca: Cornell University Press, 2001. P. 201—225.
- Tsyrempilov N.* The Constitutional Theocracy of Lubsan-Samdan Tsydenov: An Attempt to Establish a Buddhist State in Transbaikalia (1918—22) // *State, Religion and Church*. 2016. Vol. 3 (2). P. 26—52.

- Tsyrempilov N. From the Faith of Lamas to Global Buddhism: The Construction of Buddhist Tradition in Russian Trans-Baikal from the Eighteenth to the Early Twentieth Century // *Entangled Religions: Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer*. 2019. Vol. 8.
- Wortman R. *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy from Peter the Great to the Abdication of Nicholas II*. Princeton: Princeton University Press. 2006.

## Research Article

**Tsyrempilov, N.V. Moscow as a Buddhist Paradise: A Buryat Delegation at the Coronation of Nicholas II [Moskva kak buddiiskii rai: buriatskaia deputatsiia na koronatsii Nikolaia II].** *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 2, pp. 12–31. <https://doi.org/10.31857/S086954150009602-2> ISSN 0869-5415  
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Nikolay Tsyrempilov** | <https://orcid.org/0000-0002-0749-6569> | [tsyrempilov@gmail.com](mailto:tsyrempilov@gmail.com) | Nazarbayev University (53 Kabanbay Batyr Ave, Nur-Sultan, 010000, Republic of Kazakhstan)

## Keywords

Buriats, Kalmyks, Buddhism, coronation, Romanovs, empire, pure lands

## Abstract

Based on archival documents and hitherto poorly known primary sources, this paper analyzes the problem of perception and interpretation of the meaning of Russian emperors' enthronement ceremonies by the Buriat Buddhists. The solemn coronation ritual was meant to impress representatives of the colonized peoples and convince them of the idea of superiority of the empire and the Orthodox Christianity, which served to sanctify the enthronement. A Tibetan-language poem by a Buriat Buddhist monk, who was a member of the Buriat delegation to the coronation of Nicholas II in 1896, eloquently illustrates the idea that the enthronement ceremony as a political and cultural event was more complex than one might assume. Non-Orthodox and non-Christians might not simply share the pathetic sentiments and loyalist enthusiasm about the ceremony with their Orthodox counterparts, but also give a new meaning to it within the frames of their religious worldview.

## References

- Baiartueva, D.L. 2007. *Tvorcheskoe i dukhovnoe nasledie buddiiskogo deiatelia Lubsan-Samdana Tsydenova* [Written Heritage of the Buddhist Activist Lubsan Samdan Tsydenov]. PhD diss. Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies.
- Chimitdorzhin, D.G. 2010. *Pandito Khambo Lamy. 1764–2010* [The Pandito Khambo Lamas: 1764–2010]. Ulan-Ude, Pechatnyi dvor'.
- Daribazon, E.Ch. 2008. *Teokraticheskoe dvizhenie v Khorinskom vedomstve Buriatii* [The Theocratic Movement in Khorinsk Administrative Territory]. PhD diss. Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies.
- Halkias, G.T., and R.K. Payne, eds. 2019. *Pure Lands in Asian Texts and Contexts: An Anthology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Remnev, A., and O. Sukhikh. 2008. *Kazakhskie deputatsii v stsennariakh vlasti: ot diplomaticheskikh missii k imperskim reprezentatsiiam* [The Kazakh Deputations in the Scenarios of Power: From Diplomatic Missions to Imperial Representations]. *Ab Imperio* 1: 119–154.
- Schorkowitz, D. 2001. The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825–1925. In *Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, edited by R. Geraci and M. Khodarkovsky, 201–225. Ithaca: Cornell University Press.
- Skhimmel'pennink van der Oie, D. 2009. *Navstrechu voskhodiashchemu solntsu. Kak imperskoe mifotvorchestvo privelo Rossiui k voine s Yaponiei* [Towards the Rising Sun: How Imperial Myth-Making Had Led Russia to the War with Japan]. Moscow: NLO.



- Trepavlov, V.V. 2004. Rossiiskoe poddanstvo kalmykov v ritualakh i simbolakh (iz istorii etnicheskoi politiki XVII–XIX vv.) [Kalmyk's Russian Subjecthood in the Rituals and Symbols]. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniĭ RAN* 4: 8–19.
- Tsyrempilov, N.V. 2013. *Buddizm i imperiia. Buriatskaia buddiiskaia obshchina v Rossii (XVIII – nach. XX v.)* [Buddhism and the Empire: The Buryat Buddhist Community in Russia of the 18<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> C.]. Ulan-Ude: Buriad Mongol Nom.
- Tsyrempilov, N. 2016. The Constitutional Theocracy of Lubsan-Samdan Tsydenov: An Attempt to Establish a Buddhist State in Transbaikalia (1918–22). *State, Religion and Church* 3 (2): 26–52.
- Tsyrempilov, N. 2019. From the Faith of Lamas to Global Buddhism: The Construction of Buddhist Tradition in Russian Trans-Baikal from the Eighteenth to the Early Twentieth Century. *Entangled Religions. Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer* 8.
- Wortman, R. 2004. Simvoly imperii: ekzoticheskie narody v tseremonii koronatsii rossiiskikh imperatorov [The Symbols of the Empire: Exotic Peoples in the Ceremonies of Coronation of Russian Emperors]. In *Novaia imperskaia istoriia postsovetskogo prostranstva*, edited by I. Gerasimov et al., 409–426. Kazan': Tsentr issledovaniia natsionalizma i imperii.
- Wortman, R. 2006. *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy from Peter the Great to the Abdication of Nicholas II*. Princeton: Princeton University Press.

## С КРАСНОЙ КИСТЬЮ И ЖЕЛТЫМ ГАЛСТУКОМ: О СПЕЦИФИКЕ КАЛМЫЦКОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА

*Ключевые слова:* буддизм, паломничество, традиционализм, Далай-лама, Калмыкия, постсекулярная Россия, маршруты, чудеса

В статье на полевом материале показана специфика современной организации паломничества в Калмыкии, которая определяется местной конфессиональной ситуацией: деятельностью сангхи хурула “Золотая обитель Будды Шакьямуни” и лично Шаджин-ламы Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче. Автор исследует такой аспект феномена паломничества, как маршруты, отражающие не только политическую географию современного буддийского мира, но и изменения в перемещениях Далай-ламы, которые связаны с его дислокацией, изгнанием и мобильным характером подачи учения, даруемого людям. Автор выделяет переживание “чудесного”, которое подчеркивает конфессиональный характер этих массовых поездок и является одним из маркеров веры, поскольку на учения Далай-ламы едут и верующие люди, и те, кто только интересуется буддизмом.

В этой статье я хочу поставить вопрос о месте паломничества в современной религиозной жизни калмыцкого общества, о специфике этого феномена и о сложном сочетании глобального и регионального в нем.

**Этноконфессиональный контекст.** После восстановления автономии в 1956 г. Калмыкия долгое время была республикой, в которой не осталось ни одного буддийского храма, даже в виде музея. Для буддистов Калмыкии постсоветские перемены дали начало новой эпохе — постсекулярной. Открытие в 1989 г. молельного дома в Элисте означало легализацию религиозных практик после многих десятилетий полуподпольных служб в частных пространствах. Сразу были приглашены священники из Бурятии и Тувы, получившие образование в советские годы (многие были семейными), и тогда же были отправлены на учебу в Индию дети, желающие стать монахами (художниками буддийского канона, врачами тибетской медицины, священниками).

Приезды Далай-ламы XIV в Элисту в 1991 и 1993 гг., выбор им места для закладки храма и совместные молебны с тысячами мирян, как и возможность прямого общения с Учителем, не только вернули калмыков в буддийскую ойкумену, но и показали доступность буддийских практик, при осознанном интересе к вере, любому жителю республики.

Однако возвращение религии в народные массы проявляется не в восстановлении религиозных практик первой трети XX в, а в выработке новых форм религиозной жизни, которая теперь становится “делом личным и необязательным, перемещаясь

---

Эльза-Баир Мацаковна Гучинова | <https://orcid.org/0000-0002-9901-0131> | [bairjan@mail.ru](mailto:bairjan@mail.ru) | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Калмыцкий научный центр РАН (ул. И.К. Илишкина 8, Элиста, 358000, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 19-09-00420]

в сферу досуга” (Кормина 2019: 24). В настоящей статье я описываю и осмысливаю особенности современной организации паломничества в Калмыкии, рассматривая такой его аспект, как маршруты, отражающие не только номадическую природу этого феномена, но и политически вынужденные поездки Далай-ламы, и мобильный характер подачи учения, которое Учитель дарует верующим. Наконец, я особо выделяю переживание “чудесного”, подчеркивающее конфессиональный характер этих массовых поездок.

В поездке в Дхарамсалу я смогла оставаться исследователем, не увлекаясь заманчивой перспективой совершенствования личного пути и возможности лучшей реинкарнации. Не скрывая своей профессии от окружающих и открыто заполняя полевой дневник, я вела себя так же, как и другие паломники, совершала простирания и молитвы в нужных местах. Но когда выпадала возможность, я задавала вопросы, договаривалась о будущих встречах в Элисте и записывала интервью с теми, с кем в рутинной жизни Калмыкии увидеться сложно.

Паломничество, особенно организованное, как институт общественно-религиозной жизни отражает новые формы религиозности — относительно свободные, связанные с досугом, допускающие компромиссы и сомнения. О такой адаптации религиозной жизни к потребностям и привычкам современного человека на примере православных номадических практик писали антропологи религии Ж. Кормина (см.: Кормина 2019) и Д. Эрвье-Леже. Последний отмечает: «Складывается религиозность “паломнического” типа — сознательная, индивидуальная и мобильная; слабо или совсем не зависимая от норм; легко модифицируемая; внешняя по отношению к рутине повседневной жизни индивида» (Эрвье-Леже 2015: 263).

В то же время, если православные ценности в России могут служить удобным основанием политическому режиму для создания общегражданской российской идентичности, то буддийские ценности символизируют калмыцкое самосознание (отличают этническую группу “калмыки”) в понимании титульного населения республики Калмыкия (далее — РК). Приобщиться к “желтой вере”<sup>1</sup> дедов сейчас проще, чем, например, выучить калмыцкий язык или старое калмыцкое письмо, учитывая то, что сфера их применения довольно узка. Традиционализм (подразумевающий, что для сохранения и развития социальной группы необходимо утверждение ее традиционного жизненного уклада, что современный культурный человек должен с уважением относиться к народным традициям, особенно к духовным практикам, и применять их в своей жизни) характерен для постсоветской России в целом, но особенно почитаем в национальных республиках титульными народами (см.: Штырков 2015). После длительной эпохи воинствующего атеизма освоение этой сферы, связанной с непрерывной нравственной работой и интеллектуальным постижением, не каждому по плечу.

В свой первый приезд в Калмыкию в 1991 г. Далай-лама взял с собой Тэло Тулку Ринпоче, которому в то время было 19 лет. Родившийся в Филадельфии в семье калмыцких эмигрантов первой волны Эрдни Омбадыков был признан перерождением Дилова-хутухты<sup>2</sup>. Долгая жизнь в буддийском монастыре Дрепунг Гоманг, близость к высокореализованным учителям (*highly realized masters*) способствовали тому, что после избрания Шаджин-ламой Калмыкии (Верховным ламой) Тэло Тулку Ринпоче представляет интересы Далай-ламы и верующих людей в СНГ и Монголии, сохраняя независимость от светских властей, показывая высокий уровень духовных и управленческих компетенций. В 1991 г. Далай-лама выбрал и освятил место для строительства хурула в Калмыкии<sup>3</sup>. Хурул “Сякусн Сюме” — первый буддийский храм постсоветского времени — был построен в 1997 г. в строгих традициях тибетской архитектуры. Возведенный недалеко от Элисты, из города он виден не был, рейсовые автобусы ходили туда не так часто, как хотелось бы столичным жителям. Удаленность “Сякусн Сюме” приводила к тому, что он был практически выключен из жизни города.

В связи с этим возникла необходимость возведения нового храма в центре Элисты. Построенный в 2005 г. храм “Золотая обитель Будды Шакьямуни” стал самым значимым религиозным объектом Калмыкии и позиционируется как крупнейший в Европе буддийский комплекс. Золоченый храм на вершине искусственно созданного холма свидетельствует о наличии сакрального пространства в самом сердце Элисты (Рис. 1).



Рис. 1. Хурул “Золотая обитель Будды Шакьямуни”. Элиста, 2019 г. (фото из архива автора)

Понимая роль, которую может сыграть сангха<sup>4</sup> в духовной жизни жителей РК и удовлетворении их духовных запросов, администрация хурула стала расширять свои функции: в храме формируется культурный центр, ориентированный не только на духовные практики, но и на просвещение и пропаганду буддийской культуры, создан музей буддизма, работают библиотека и центр традиционной медицины (*Бакаева, Жуковская* 2010: 505). Сюда регулярно приезжают высокочтимые учителя с лекциями о буддизме, проводятся ритуалы создания песочной мандалы. Здесь проходят самые разные мероприятия — от научных конференций до этно-рок-фестивалей (в т.ч. с участием Бориса Гребенщикова), заседаний киноклуба “Дхарма без границ” и др.

Храм стал символом столицы Калмыкии. Так, на рекламном плакате маршрута Элиста—Москва изображен автобус на фоне “Золотой обители” и московского Кремля. Храм полюбился элистинцам, его стали называть Центральным хурулом, подчеркивая его значимость. Такое отношение сформировалось не только в силу высокого статуса храма или величия архитектурного замысла (арх. С. Курнеев), но — прежде всего — благодаря подлинному уважению к его сангхе. Монахи общины всегда искренне доброжелательны и очень многое делают для прихожан. В то время как республиканские власти не уделяют достаточно внимания удовлетворению потребностей населения в изучении родного языка и культуры, в Центральном хуруле организованы бесплатные курсы старой калмыцкой письменности Тодо бичиг (Ясное письмо), курсы калмыцкого языка, обучение игре на калмыцкой домбре, лекции по истории народа; ведут прием врачи тибетской медицины, реализуются благотворительные программы для малоимущих.

Среди разных видов деятельности сангхи хурула “Золотая обитель Будды Шакьямуни” важное место занимает организация паломнических поездок. Они стали особенно необходимы верующим республики, после того как МИД РФ перестал выдавать въездные визы Его Святейшеству Далай-ламе из-за нот протеста КНР.

**Организация паломнических поездок.** С 2009 г. Далай-лама стал даровать специальные учения российским буддистам: зимой — в Индии (обычно в новогодние каникулы) и весной-летом — в Риге (обычно в майские праздничные и выходные дни). Латвия была выбрана в связи с тем, что она граничит с Россией, а Латвийское правительство не боится испортить отношения с КНР, выдавая визу Далай-ламе. Формат специальных учений для россиян предполагает синхронный перевод всех лекций на русский язык, молитвы на калмыцком, бурятском и тувинском языках, а также аудиенции для представителей этих республик и групп ученых из России и СНГ. Все паломники, оформлявшиеся через Центральный хурул — среди них были и русские, и буряты, и тувинцы, — получали треугольный желтый шелковый галстук, который по-пионерски завязывали на шее. Благодаря галстуку паломники могли в незнакомых местах опознавать друг друга и помогать при необходимости (Рис. 2). Желтый галстук стал одновременно символом “желтой веры” предков и современного организованного паломничества калмыков. Он дополнялся четками и красными шнурками на шее или запястье, а также смартфоном, чтобы быть на связи в группе в вайбере, в которой быстро распространялись объявления об изменении в расписании, фотографии или различные новости.

Для многих сельских жителей оформить зарубежную визу совсем непросто, и сотрудники Центрального хурула помогают им в этом: принимают фотографии, деньги, заполняют анкеты, страховки, отвозят паспорта в посольства. По договоренности с консульством Латвии его сотрудники сами приезжают в Элисту для



Рис. 2. Калмыцкая паломница в Индии, 2019 г. (фото из архива автора)



оформления въездных виз за счет хурула. В 2017 г. за два дня работы в столице Калмыкии они оформили визы почти 400 жителям республики — рекорд для латышского консульства. Кроме оформления документов сотрудники хурула организуют недорогой проезд автобусами из Элисты в аэропорт Шереметьево (20 часов в дороге) или в Ригу (36 часов), бронируют бюджетное жилье в Риге, покупают авиабилеты в Дели, организуют трансфер в Дхарамсалу (12 часов) и бронируют там отели.

Во время тех учений, которые дарует Далай-лама (они начинаются рано утром и заканчиваются в полдень), для паломников из РК калмыцкие монахи проводят специальные семинары по основам буддизма, приезжающие на учения высокорелигиозованные ламы читают лекции. На таких занятиях свободных мест не бывает. Программа паломничества в мае 2019 г. включала посещение тантрического монастыря Гьото (Gyto), монастыря в летней резиденции Далай-ламы Норбулинка, исторических пещер у оз. Цо Пема с выполнением ритуала Цог<sup>5</sup>. На учениях в Дхарамсале в 2019 г. почти каждый день вел занятия по основам буддизма ген Санал Мукубенов, заканчивающий свое образование в Индии (Рис. 3).



**Рис. 3.** Ген Санал Мукубенов ведет семинар по основам буддизма для калмыцких паломников. Дхарамсала, 2019 г. (фото из архива автора)

Язык общения в группе — русский, иногда можно услышать калмыцкую или английскую речь, но все тибетские монахи, давно живущие в Калмыкии, такие как ген Ладой, достаточно свободно говорят по-русски.

**Кто же едет в паломнические поездки сегодня?** Среди современных паломников Калмыкии явно выделяется несколько групп: глубоко верующие люди, осознанно принявшие Прибежище (классические паломники); люди, для кого такая поездка — это пробный паломнический опыт, который может стать, а может и нет прологом к новому образу жизни, насыщенному верой; между этими “крайними” позициями можно выделить несколько промежуточных групп, отличающихся степенью погружения в буддистские практики. Регулярно на учения приезжает группа паломников из России славянского происхождения. Относятся к таким буддистам элистинцы с уважением, ведь “калмыки воспринимают буддизм через традицию,

а русские — интеллектуально, они приходят в буддизм через изучение, это думающие люди” (ПМА 1, тетрадь 1).

Есть различия, определяемые возрастом. Например, пожилые люди без высшего образования, как правило, не пытаются вникать в суть буддийской философии, но знают молитвы, понимают, как вести себя в храме, считают правильным традиционное поведение. (Самой возрастной паломницей в 2019 г. в Дхарамсале на учениях для россиян была элистинка Н.А. Лиджиева, которая в свои 85 лет делала кора вокруг резиденции Далай-ламы.) Для таких паломников учения — шанс увидеть Его Святейшество и получить его благословение для себя и своей семьи. Они по возможности выстраиваются с хадаками<sup>6</sup>, поджидая Далай-ламу до завтрака и после него, а если остановились в той же гостинице — у всех входов и выходов. Собственно учения и толкования лекций Далай-ламой, комментарии к лекциям его советника по науке или, к примеру, лекции профессора Колумбийского университета Роберта Турмана их мало интересуют. Они стараются носить традиционные, часто нарядные (сценические) одежды. Вместе с обильно декорированным традиционным платьем они продолжают “носить” мировоззрение своих родителей, для которых главным было именно почитание монахов и учителей, “которые сами все знают”.

Одна группа таких бабушек регулярно ездила в Индию вместе с паломниками, но с другой целью: чтобы неделю побаловать маленьких калмыцких мальчиков, отправленных в шесть лет учиться на 15-20 лет в монастырь, домашней едой, перестирать одежду и окружить их своей любовью. Это была форма служения будущим монахам, которая своим номадическим форматом совпадала с паломничеством. О встрече в Бодхгае на учениях Калачакры с такой возрастной паломницей, синьцзянской калмычкой, живущей в последние годы в Элисте, но регулярно ездившей на учения Его Святейшества, рассказывает в своем уникальном травелоге Елена Ользеева:

Ты мне вот что скажи: что говорил Далай-лама эти четырнадцать дней? Я сидела, слушала его, но ничего не понимала. Здесь только ты мне что-то объяснила. Расскажи мне, у нас еще есть время.

Я задумалась. Как можно пересказать содержание учения, которое давалось 14 дней по восемь часов. Тогда я вспомнила слова Далай-ламы в последний день учений. Говорю ей: Далай-лама дал нам очень многое и о пустоте, и о том, что такое “я”, объяснил многие другие буддийские истины. Но самое главное — он вложил в наши головы зерно знаний. А как это зерно будет расти — зависит от нас... Пангажав воскликнула: нег угяр келсн юмн! (сказано одним словом!)

— Это не я, это Далай-лама сказал.

— Как прекрасно сказано! Я все поняла! Я не зря ездила! Я все поняла! (*Дишлерин Окн* 2015: 84–85).

Актив организованной группы паломников — принявшие Прибежище. Они ездят на учения регулярно и часто после завершения остаются в Индии еще на 2-3 месяца, чтобы выполнить необходимые им практики в святых местах. Это свои люди в Центральном хуруле, но они бывают и в других храмах республики и делают подношения. Почти все принявшие Прибежище читают литературу по философии буддизма, не пропускают лекции приезжающих учителей, помогают хурулам материально и своим трудом. В последние годы “продвинутые” верующие стараются ездить на учения своей небольшой группой, чтобы иметь возможность практиковать углубленные ритуалы.

Мы поедem на учения, потом мы еще четыре года подряд делали нёндра. Это предварительные практики для того, чтобы стать буддистами<sup>7</sup>. Нужно 100 тыс. раз начитать мантру Прибежище, на это уходит месяца три. На следующий год мы начитывали Ваджрасаттву, это 100-слоговая мантра, она очень трудная. Потом 100 тыс.

простираций нужно сделать. Еще практику мандала, подношение мандале. На каждую практику уходило в среднем по три месяца. Мы уезжали в Индию на три месяца, и потом, когда мы заканчивали эти практики, мы себя как бы награждали поездкой в Таиланд, в Шри-Ланку (ПМА 2: Э.Б.).

Все больше среди паломников молодых людей, которые не стремятся следовать постсоветскому образу мыслей поколения “отцов” с их зависимостью от материального (ипотека, потребительские кредиты и т.д.) и едут в Индию в поисках духовных открытий. Гораздо больше ритуалов их интересуют философские аспекты буддизма. В поездке в Дхарамсалу в 2019 г. самыми молодыми паломниками были 17-летние москвич Артем Смелницкий и элистинец Иниг Дорджи-Горяев.

Паломники постарше, выросшие в советском обществе с его ценностями общественной активности (см.: *Кормина, Штырков* 2015), находят приложение своим силам, участвуя в волонтерской деятельности общины хурула. Многие паломники стремятся подчеркнуть свою этничность и берут на учения калмыцкие одежды, стремясь маркировать их если не полным национальным костюмом, то хотя бы футболкой с калмыцким текстом или буддистским логотипом, головным убором с красной кистью, символизирующей самоназвание “краснокистные калмыки” (“улан залата хальмгуд”).

Началось все с 2009 г... Мы тогда были молодые. Вера была однозначно. Но был экстрим... И мы, когда приезжали, рассказывали в первую очередь про святые места. Но потом рассказывали о том, насколько это сложно в такой стране, как Индия, передвигаться в поездах, автобусах. В то время не было в Индии такой инфраструктуры, как сейчас, небо и земля — то, что сейчас в Индии... Тогда не было ни дорог, ни кафе, очень было сложно. И вот с 2009 г. стали выезжать группы, количество начало расти. 140, 300, 400 человек. Максимально мы выезжали 400 человек, она называлась калмыцкая, но туда входили также представители и других регионов России. На сегодняшний момент 1200 из России... Желающих очень много, все время новые люди появляются. Сейчас рост, наверное, “новичков” 60 % и 40 % “стареньких” буддистов (ПМА 1: Х.Э.).

Ж. Кормина отмечала, что у тех православных номадов, с которыми она бывала в поездках, она видела мерцающую религиозность и не заметила агентности, под которой Саба Махмуд понимает самосовершенствование, предполагающее дисциплинирование себя, стремление к качественному изменению себя, которые она наблюдала у молодых мусульманок Каира (*Кормина* 2019: 102). Как раз для паломников-буддистов характерны это желание самосовершенствования и стремление к состраданию, что, вкуче с самоконтролем мыслей, поступков и слов, делает общение в группе очень комфортным. Вполне вероятно, что для части калмыцких (недо)паломников тезис о мерцающем паломничестве верен, но атмосфера в группе и в Дхарамсале стимулирует стремиться к работе над собой.

Есть еще одна характеристика, которая выделяет паломничество к Далай-ламе. Если для многих православных путешествие к святым местам — это время отдыха от любых статусов, кроме паломнического (*Кормина* 2019), то на учениях Его Святейшества очевидны различия между рядовыми и VIP-паломниками. Последние — это спонсоры или лица, принявшие особо активную роль в организации поездок, они сидят близко к Далай-ламе и имеют возможность прикоснуться к нему во время приветствия.

**Маршруты паломничества.** В классическом паломничестве калмыков самым престижным было путешествие в Лхасу к главному храму Лхасы Зуу — к Большому Будде, поэтому и само паломничество называлось “зуульчлгн”. Далекий для XVIII в. путь от нижней Волги в Тибет был полон неопределенностей и опасностей, позволявших проявить силу духа и силу веры. После оккупации Тибета КНР попасть туда

стало значительно сложнее, и изменение паломнических маршрутов напрямую связано с политической географией, о чем писали Э. Тернер и В. Тернер (*Turner E., Turner V.* 1978). Небольшие группы и сейчас стараются попасть в Тибет (из Индии), достигают Лхасы и священной горы буддистов Кайлас. Следуя этим маршрутом, паломники делают вид, что они простые туристы, и не произносят вслух имя Далай-ламы (*Дишлерин Окн* 2015: 31). Однако более всего паломников Калмыкии привлекает возможность своими глазами увидеть Далай-ламу XIV и, возможно, получить его благословение. Если учения проходят в Индии, то они сопровождаются паломнической поездкой (до или после учений).

С 2009 г. по поручению Шаджин-ламы Центральный хурул начал заниматься организацией поездок. Цели остались те же: во-первых, учения Его Святейшества, во-вторых, паломничество и знакомство с культурой. “У нас самые первые группы были пять человек, затем десять человек, двадцать. В эти годы, до 2007 г., мы ездили с ламами, нас сопровождали монахи Дрепунг Гоманга, мы договаривались, звонили в Гоманг. Наши калмыцкие ламы, которые там обучались, нам помогали, поэтому у нас всегда был проводник в лице монаха” (ПМА 1: Х.Э.).

Либерализация общественной жизни способствовала развитию буддизма в Калмыкии, а экономическая ситуация 2000-х годов давала возможность даже пенсионерам без особого финансового напряжения поехать в паломническую поездку в Индию или Бурятию.

В моем понимании, когда есть святые места, которые связаны с Буддой, дхармой, учением, знаковые места, которые входят в желаемое для посещения или рекомендуются для посещения, и ты по этому пути двигаешься — это паломничество. Когда ты не едешь на Черное море или Средиземное море, а двигаешься по маршруту, пытаешься испытать те же чувства, которые испытал тот, за кем ты следуешь. К примеру, приезжаешь в Бодхгау, ты смотришь, где Будда достиг просветления. Есть какие-то места, которые связаны с учением, со святыми нашими. Когда ты там двигаешься, сверяешь ощущения свои, когда на гору коршунов поднимались, когда в Кушинагар приехали или в Лумбини. Я помню, по Лумбини идешь — здесь же родственники Будды ходят, кровные причем. Толя спрашивает чистильщика обуви: “Как тебя зовут?” Он называется, а так брата Будды звали. И там кругом так, ощущение такое, осторожно двигаться... (ПМА 2: В.Б.).

Я же операцию на глаза сделала, чтобы Далай-ламу увидеть хорошо. А то в Риге я его видела плохо, но знала, что еще поеду. Теперь увидела его хорошо (ПМА 1, тетрадь 1).

Индия как родина буддизма и новое место резиденции Далай-ламы XIV остается священным местом в сознании калмыков и паломническим маршрутом номер один.

Мне лично все равно, какое учение будут давать. Я еду на Далай-ламу, к нему. Поблизости, сколько мне позволят быть дней. Какую бы он тему ни давал, она любому полезна, для нас хороша (ПМА 2: Э.Б.).

Ринпоче нам сам говорит, что Его Святейшество сейчас находится в таком возрасте, когда надо ездить, если есть возможность. Что это заслуга — увидеть его. Что может быть возможности такой не будет, что он может перестать выходить на “всеобщее обозрение”. Что такое время может настать и, если у кого есть возможность, езжайте. Но при этом у Вас должна быть мотивация. Вот мы и находим себе мотивацию и едем туда (ПМА 2: Д.М.).

В Индии много святых мест. Например, место, где родился Будда, где он достиг просветления под деревом Бодхи. Но я для себя определился: когда я бываю в “Далай-лама Темпл”, я просто сижу там в одиночестве, чтобы никого не было рядом. И мне этого заряда хватает на год. Там я отдыхаю душой (ПМА 2: Д.М.).



Увидеть и услышать Далай-ламу, поймать его взгляд, коснуться его одежды, сфотографироваться с ним... А если повезет, и он прикоснется к тебе — это самое большое благословение, о котором мечтает и которое помнит всю жизнь паломник (Рис. 4). Цель любого паломника — получение того самого личного опыта, который уникален и не поддается сравнению (Кормина 2019: 100). И здесь дело не только в статусе, но и в харизме Далай-ламы. Его Святейшество наряду с самыми разными компетенциями всегда проявляет естественность и искренность.



**Рис. 4.** Его Святейшество Далай-лама XIV в окружении паломников из Калмыкии. Бодхгайя, 2018 г. (фото из архива автора)

А так получилось, что я закрутился, и мне попало место, с которого я не видел Его Святейшества, и встал со стороны, где стояли военные. Я подошел, они меня не стали трогать, с этой стороны стояли только военные и я. А все остальные люди стояли с другой стороны. Его Святейшество прошел рядом, потом вернулся, встал напротив меня, взял меня за уши потрепал, а потом за щеки потрепал. Потом коснулся моей головы и пошел (ПМА 2: Д.М.).

В Бодхгайе, благодаря ламам, Тэло Тулку Ринпоче и Хонгору Бадмаевичу, мы зашли на аудиенцию с Его Святейшеством, очень много нас было. Ламы нас просили не дотрагиваться, если он сам только не дотронется. Конечно, все ринулись в первый ряд. Я не успел в первый ряд. У меня мысль такая была, если он проходить будет, я сам дотронусь. Почему-то желание было просто дотронуться до его одежды. Передо мной, между первым и вторым рядом, встала бабушка, и я уступил ей место и отошел в третий ряд. И Далай-лама шел к нам. Я стоял в третьем ряду с краю, и он остановился. Он не дотронулся ни до первых, ни до вторых, он, минуя эти два ряда, дотронулся до меня. У меня было такое ощущение: хотелось петь, танцевать, радоваться. Он дотронулся и дальше пошел. Я судьбе благодарен, что и сейчас в паломничестве нахожусь и что у меня есть гуру Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо (ПМА 1: С.Г.).



Так как Его Святейшество дарует учения не только в Индии, но и в Европе, и в США, те, у кого есть финансовая возможность, посещают и их. С другой стороны, Индия становилась плацдармом, с которого можно было попасть в соседние буддийские страны, совмещая паломнические практики с туристическими.

У нас же из России безвизовые для россиян страны далеко. Мы в Индию прилетаем, а все соседние страны безвизовые: Непал, Таиланд, Мьянма, Шри-Ланка, Вьетнам, Камбоджа — все буддийские. Мы ездим по священным местам. Шри-Ланка для меня лучшая, сказочная страна. Там средний перепад температуры годовой четыре градуса: летом 32, зимой 28. Там храм зуба Будды (ПМА 2: Э.Б.).

Мы ездили в Индию с 2005 г., но в последние 3 года не ездим, все время в Ригу. А вообще-то мы ездили на лекции Его Святейшества в Америку: в Нью-Йорк, потом в Вашингтон, потом в Филадельфию. Мы ездили в Венгрию, в Италию. В конце концов, мы вместе с Толиком и Сашей — мы четвером всегда ездили — и говорим: Далай-лама нам открыл мир. Во-первых, визы давались всегда. Все объездили: Индия, Непал, Шри-Ланка, Таиланд, Камбоджа (ПМА 2: В.Б.).

Для многих калмыцких верующих важным этапом в становлении их как буддистов было посещение Бурятии, особенно после 2002 г., когда в Иволгинском дацане стали выставлять нетленное тело Хамбо-ламы Даши Дорджо Итигэлова, которого буддисты продолжают считать живым, “он в любой момент может выйти из самадхи и вернуться в тело” (Жуковская 2013: 271). Как отметил в 2009 г. Кирсан Илюмжинов, глава РК (1993–2005): многие калмыки хотели бы помолиться нетленному телу Итигэлова, но не могут позволить себе проехать тысячи миль. Поэтому Илюмжинов просил привезти тело Итигэлова в Элисту на празднование 400-летия добровольного присоединения Калмыкии к России. Тем не менее сангха вежливо отказала ему в этой просьбе, и это решение местная газета едко прокомментировала заголовком “Невыездной Итигэлов” (Bernstein 2013: 74). Однако те, кто очень хотел поклониться нетленному телу ламы, поехали в Бурятию. Очевидно, что следующим маршрутом после Индии (к Далай-ламе) для калмыцких паломников становится Иволгинский дацан, в первую очередь потому, что именно там находится нетленное тело Хамбо-ламы Даши Дорджи Итигэлова, которое воспринимается многими как “научно доказанное чудо” (Quijada 2012: 148; Большаков 2015).

Поездка в Иволгинский дацан — тоже паломничество, потому что это тоже знаковое место. Там реально находится человек, который достиг нетленного состояния (ПМА 2: В.Б.).

Один раз посмотрел в небо, душа потянула именно в Бурятию, к Хамбо-ламе Итигэлову. Приехал туда, я почувствовал что-то такое, это словами не передать. Дотронулся до самого Хамбо-ламы. Сделал простираения. По приезду домой продолжал выпивать, правда, уже не до такой степени, выпивал и сразу домой... Третий раз моя поездка была в Иволгинский дацан, остался там. Жил с монахами, питался там же и помогал строить, подсобником, большой дацан. Я был там около месяца (ПМА 1: С.Г.).

Сестра моя двоюродная была недовольна: “Что ты без конца туда [в Индию] мотаешься?” И только сейчас она стала с уважением к этому относиться, потому что она сама съездила в Бурятию. Сама начала ходить в хурул (ПМА 2: Э.Б.).

**Чудеса как спутники паломничества.** Практически все нарративы о паломничестве показывают путь к вере, в котором все неординарно, и ключевое слово в этих повествованиях — “чудо”. Чудо как отражение веры в сверхъестественное в некоторых дискурсах — критерий религиозности (Гучинова 2020: 176). Паломничество всегда было связано с чудом, о чем свидетельствует устная традиция.

По этому поводу расскажу одну быль. Расскажу на русском языке. Кезяна баяж (когда-то давно) одного старика послали от всего рода в Тибет помолиться. Но он чувствовал, что поскольку он старый, он не дойдет до Тибета. Он взял с собой бедного молодого парня, чтобы дойти. Видать, он был зажиточным человеком. Когда оставалось немного уже пути, старик тяжело заболел. И он решил, что он уже не дойдет. И он сказал парню, сопровождавшему его: “Я уже не дойду, силы покидают меня. Вот тебе бярцг — две золотые монеты, что у меня есть. Дойди до Лхасы, помолись. И если тебе удастся попасть к Далай-ламе, попроси бурхн<sup>8</sup> для нашего рода, чтобы отвезти к себе домой”. Парень согласился. Старик остался, молодой парень дальше пошел. Он дошел до Лхасы. От чудесного красивого города, большого количества монахов, обрядов парню вскружило голову, и он забыл просьбу старика. Монеты бярцг отдал, а бурхн попросить забыл. И пошел обратно по тому же пути домой. Когда дошел до того места, где оставил старика, он вдруг вспомнил про его просьбу. Начал думать, что делать. Нашел хуршн — экскременты верблюда, завернул его в чистую белую тряпку. Пришел к тому месту, где оставался старик, он еще был живой. На его вопросы он ответил, что дошел до Лхасы, помолился, что все хорошо прошло. На вопрос старика: “Ты самую главную просьбу выполнил? Взял бурхн для нашего рода, чтобы отвезти в степь домой?” Парень ответил: “Да-да”. Показал на завернутую тряпицу. Старик успокоился, помолился, ему стало так хорошо. Он стал лучше себя чувствовать, они даже пошли в обратный путь. Они оба вернулись домой. Дома все рассказали, как было, что старик заболел в середине пути и что парень дошел. Когда начали разворачивать тряпицу, в которой были верблюжьи экскременты вместо бурхн, там оказался золотой бурхн. Вот такова сила веры, что простые экскременты животного превратились в золотой бурхн (ПМА 2: Д.М.).

Почти все паломники рассказывали мне о своем опыте встречи с чудесным: многие наблюдали после службы Его Святейшества полеты четырех-пяти орлов над резиденцией Далай-ламы в Дхарамсале (хотя орлы — это не стайные птицы) или одновременно на небе видели радугу и солнце. Я не раз слышала истории, как паломница попросила у дерева Бодхи листочек, и вдруг листочек с этого дерева подлетел к ней — прямо к ногам (ПМА 2: Л.М). Чтобы не возникло ощущения, что все это лишь воображение женщин, которые “по своей природе более эмоциональны”, ниже я привожу рассказы мужчин об их встрече с чудесным. Личное переживание благодати зависит от психологического типа человека, его образования, возраста и многих других факторов, но все-таки у каждого рассказчика — свои чудеса.

Июль месяц был, я поехал в Иволгинский дацан, опять же дотронулся, делал простирая и просил у Хамбо-ламы Итигэлова семью, детей, чтобы неприятности, преграды ушли с дороги. Но что я увидел? Хамбо-лама глаза открыл. Еще он мне кивнул головой. Для меня это было потрясение, знак. Приехал домой, вообще водку не пил, пил немного, если у кого-то день рождения, свадьба, Новый год, но не более (ПМА 1: С.Г.).

В последние разы я был на конференции с учеными. Я там занимал всегда одно и то же место. Примерно так же, как мы с Вами сидим — напротив друг друга. Там было очень жарко. Но когда сидишь рядом с Его Святейшеством, обдает прохладой, холодом, как будто сидишь рядом с кондиционером. Ощущается такая свежесть. Интересно так (ПМА: 2 Д.М.).

Под чудесами рассказчики понимают явления, которые не могут объяснить рационально. Но нередко как чудо человек воспринимает легкую реализацию желаний или потребностей, порой даже плохо осознаваемых или невербализованных, но позже оцененных как необходимые. “Астролог в начале моего паломничества и оракул за пару дней до отъезда называют одно и то же божество, мало того — как будто мои мысли были услышаны: я все время думала — мне тоже нужен Амиताюс, и я получаю Амиताюса в белой его ипостаси из рук досточтимого оракула Гадонга Кутен Тензин Вангдака... Чудо” (цит. по: Гучинова 2020: 167).

Если чудо как личное переживание благодати мы фиксируем в нарративах о паломничестве именно там, в святом месте, то некоторые особо священные предметы могут творить чудеса, будучи доставленными из святых мест в профанные. Ниже история об одежде Далай-ламы, которую привезли для недавно построенного хурула.

Произошла такая история. Эту одежду попросила моя родственница, у которой отказали ноги после инсульта. Она передвигалась в инвалидной коляске. За ней ухаживали муж с сыном. Она услышала, что я привез одежду Его Святейшества и попросила поддержать в доме на одну ночь эту одежду. Вот, что она мне рассказала: под ними живет таксист, он ночью приехал домой и стучит к нам в дверь со словами “У вас пожар! Открывайте двери!” На наш вопрос “Что же случилось?”, — он ответил: “У вас в окне все полыхает!” Мы ему ответили, что у нас ничего не полыхает, не горит. Зайди, посмотри. Он зашел, посмотрел, действительно ничего не горело. В тот день мы делали подношение, зул (лампаду) эргяд, но зул уже не горел. Он ушел, дома чай попил и собирался снова на работу. Выходит из дома, а у соседей опять все полыхает. Опять стучит и говорит: “Опять у вас горит все в окне! С улицы все полыхает, как будто пожар”. Зашли опять вместе, ничего не горело. Через неделю после этого она встала на ноги и пошла. Сейчас ее не догонишь, она бегают, а не ходит. А до этого она полгода не вставала, передвигалась только на коляске. Даже в туалет самостоятельно ходить не могла, в больнице лежала, лечилась. Думали, что она вообще никогда не встанет. Говорят же, что сила веры есть (ПМА 2: Д.М.).

Истории о чудесном излечении — самые распространенные.

В группе, направлявшейся в Тибет из Индии, была Наташа из Цаган-Амана. Она повредила ногу перед самой поездкой, и ей наложили гипс. В дороге Наташа передвигалась на коляске, ходить могла только с костылем. С ней произошла история, напоминающая известный эпизод из советской кинокомедии “Праздник святого Йоргена”. В тибетском монастыре Драк Йерпа ее подозвал к себе Ринпоче. “Прочитав молитву, он велел отбросить костыль и снять гипс. Затем снял свои башмаки, протянул их ей и велел обуть. Наташа вся в слезах от счастья, обутая в добротные коричневые башмаки, на два размера больше собственных, вышла из храма без костыля и гипса. Все были в шоке” (*Дишлврин Окн* 2015: 42).

Чудо как переживание благодати (как мы видим из нарративов) иногда может случиться и с неверующим человеком, и в определенных обстоятельствах оно становится “знаком” того, что он на верном пути.

...перед поездкой я заболела. 1 мая нам улетать, а за сутки у меня начинается “синдром пылающего языка”. У меня “горит” язык, я не могла есть, по лицу пошли темные пятна. Начали воспаляться уголки губ, образовались язвы. Это теперь я понимаю, что начались препятствия, шла проверка на мою готовность. Мы поехали к стоматологу, и мне сказали, что это последствия стресса и надо принимать антидепрессанты. Возник вопрос: надо ли ехать? Я запаслась мазями и приняла твердое решение ехать... Мы вылетаем в Индию. У меня за плечами только рюкзачок. Кема нас встречает в Дели. Все мне не нравится, начиная с воздуха... Выходим в Дхарамсале. Жара, навоз, запахи... Опять мне все не нравится, кроме чудесных, сияющих чистотой снежных вершин. Кема чувствует мое состояние, спокойно говорит: “Не переживай. Обещаю, что пройду сутки, и ты ничего этого замечать не будешь. Мы сейчас поднимемся в Верхнюю Дхарамсалу, там прохладнее”. Едем на такси вверх по жуткой дороге, заселяемся в скромную гостиницу. И прежде всего мы идем к храму Далай-ламы. Там я, до сих пор находясь в сомнениях, куда-то в небеса глядя, обращаюсь вслух к кому-то: “Пожалуйста, если это все работает, покажите мне чудо с точки зрения мирянина. Я сама хочу в это поверить, но мне так трудно, пожалуйста!” <...> Утром я проснулась, вижу — опять Кема и Ира читают мантры. Они просыпались в 5 утра. Я продолжаю мыслить негативно. И вдруг кто-то из них мне говорит: “Ты видела себя в зеркале? Посмотри”. Я взглянула — никаких язв и пятен на лице,

никакого синдрома “пылающего языка”. Все куда-то ушло. Я задала вопрос: “Что произошло?” Получила невозмутимый ответ: “Ты же просила вчера о чуде? Вот и получила. Ты должна понимать, что Дхарамсала по периметру защищена присутствием Далай-ламы. Здесь нет негатива. Твоя просьба исполнилась”. Я получила это маленькое чудо (Гучинова 2020: 163).

Если “секуляризация — постоянный живой процесс переопределения воображаемых границ между секулярным и сакральным в повседневной жизни, а также в сфере политического дискурса и праксиса” (Asad 2003: 32), то вера в чудеса — один из кирпичиков условной границы, которая отделяет верующих буддистов от тех, кто воспринимает буддизм только как культурную традицию (Гучинова 2020: 176).

Закончу список чудес своим аутентичным опытом. На обратном 12-часовом пути автобусом из Дхарамсалы в Дели у меня разболелась нога, впервые возникла проблема с сосудами, но каким-то чудесным образом меня с билетом эконом-класса посадили в салон бизнес-класса, где я могла лежать; нога перестала меня беспокоить. Но все-таки чудом — встречей с собой настоящей — я считаю состояние благодати, которое сохранялось во мне после паломничества примерно два с половиной месяца. Я жила, не чувствуя ни гнева, ни раздражения. Такого длительного периода позитивного настроения (или отсутствия негативного) в моей жизни еще не было, и теперь мне хочется думать, что настоящая я — именно такая.

Мягкое воспитательное воздействие временного коллектива в религиозной поездке, привлекательность людей, стремящихся к развитию сострадания — бодхичитте, иной ритм жизни, атмосфера, насыщенная добротой и духом взаимопомощи, окружающее местное общество, в котором люди часто бедны, но счастливы, а также ритуальные усилия (подача списков и фотографий родственников), которые дают основания паломнику считать, что он выполняет свой семейный долг. Все это вкупе создает особую позитивную социальность, привлекательную и отвечающую запросам современного человека, который не приемлет давления авторитетов, но стремится к личностному росту.

Специфика современного калмыцкого паломничества в том, что, благодаря работе сангхи Центрального хурула и Тэло Тулку Ринпоче, это организованное паломничество, несмотря на порой большие группы (600 чел.). Монахи и актив хурула мобилизуют лучшее, что есть в человеческой природе, чтобы сострадание не покидало ум и душу паломника. Они проводят благотворительные акции, дополнительные занятия по буддизму для желающих. Временный коллектив организуется и маркерами в одежде, и социальными сетями, при этом общение в группе доброжелательное, и паломник не чувствует никакого внешнего давления. Демократичность в выборе личных форм религиозности привлекает, позволяя паломникам искать индивидуальный путь к счастью и буддийскому благочестию.

Регулярные поездки калмыцких паломников к Далай-ламе как к духовному лидеру и “живому богу” становятся своего рода продолжением дипломатических визитов иерархов Калмыцкого ханства XVIII в., когда именно Далай-лама утверждал калмыцких ханов на троне. Не случайно первый и второй президенты РК (главы РК) нанесли визиты в Дхарамсалу, чтобы, будучи лидерами республики с буддийским титульным населением, получить благословение. Буддизм и Далай-лама как духовный лидер буддистов объединяют людей разных культур в их стремлении к состраданию.

### Примечания

<sup>1</sup> Желтый цвет — ведущий цвет буддийской школы Гелуг (Жуковская 2002: 212). В народных представлениях “желтая вера” (буддизм) противопоставлялась “черной вере” (шаманизму).

<sup>2</sup> См.: Кузьмин С.Л., Оюунчимэг Ж. (отв. ред.) Дилова-хутухта Монголии. Политические мемуары и автобиография перевоплощения буддийского ламы / Пер. с англ. Е.В. Гордиенко. М.: Фонд “Сохраним Тибет”, 2018.

<sup>3</sup> Хурул — буддийский храм (калм.).

<sup>4</sup> Монашеская община хурула.

<sup>5</sup> Цог — практика традиции Ваджраяны, связанная с подношениями и очищением.

<sup>6</sup> Хадак — белый (иногда голубой, зеленый) шелковый шарф, материальное воплощение благопожелания.

<sup>7</sup> Здесь, видимо, имеются в виду особые тантрические практики.

<sup>8</sup> Здесь небольшая скульптура Будды для домашнего алтаря.

## Источники и материалы

Диилврин Окн 2015 — Диилврин Окн. А я пойду к тебе, в Тибет. Элиста, 2015.

ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Дхарамсалу (Индия, шт. Химачал Прадеш), 2019 г.

ПМА 2 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Элисту (Калмыкия), 2019 г.

## Научная литература

Бакаева Э.П., Жуковская Н.Л. (отв. ред.) Калмыки. М.: Наука, 2010.

Большаков Б.Е. Феномен Итигэлова и проблема исследования фундаментальных и прикладных свойств Пространства—Времени. Ч. 1.: Феномен Итигэлова и философско-методологическая постановка проблемы // Пространство и Время. 2015. № 3 (21). С. 75—85.

Гучинова Э.-Б.М. Паломничество как путь к вере: опыт социального конструирования религиозности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1 (38). С. 154—178.

Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии. Культура, традиции, символика. М.: Восточная литература, 2002.

Жуковская Н.Л. Буддизм и буддисты. М.: Ориенталия, 2013.

Кормина Ж. Паломники: этнографические очерки православного номадизма. М: Издательский Дом ВШЭ, 2019.

Кормина Ж., Штырков С. “Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться”: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7—45.

Штырков С.А. “Эти три пирога, эта чаша... можно сказать, литургия!”: интерпретация народной традиции как “внутренняя миссия” Русской православной церкви в Северной Осетии — Алании // Горы и границы / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 295—335.

Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 254—268.

Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Bernstein A. Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Quijada J.B. Soviet Science and Post-Soviet Faith: Etigelov’s Imperishable Body // American Ethnologist. 2012. Vol. 39. No. 1. P. 138—154.

Turner E., Turner V. Image and Pilgrimage in Christian Culture. N.Y.: Columbia University Press, 1978.

## Research Article

Guchinova, E.-B.M. With a Red Brush and Yellow Tie: On Specificities of the Kalmyk Pilgrimage [S krasnoi kist’iu i zheltym galstukom: o spetsifike kalmytskogo palomnichestva]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 2, pp. 32—46. <https://doi.org/10.31857/S086954150009603-3> ISSN 0869-5415  
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS



**Elza-Bair Guchinova** | <https://orcid.org/0000-0002-9901-0131> | [bairjan@mail.ru](mailto:bairjan@mail.ru) | Kalmyk Scientific Center of the RAS (8 Ilshkin St., Elista, 358000, Russia)

### Keywords

Buddhism, pilgrimage, traditionalism, Dalai Lama, Kalmykia, post-secular Russia, routes, miracles

### Abstract

The article draws on field research to demonstrate the specificities of contemporary organization of pilgrimages in Kalmykia, which is largely defined by the local religious situation — the activities of the Sangha of the temple “The Golden Abode of the Buddha Shakyamuni” and The Chief Lama of Kalmykia Telo Toulku Rinpoche. I explore various aspects of pilgrimage, such as the routes and changes thereof, which not only reflect the political geography of the modern Buddhist world, but are also influenced by the displacement of Dalai Lama, his exile, and the mobile character of teachings given by Dalai Lama as he travels the world. I further pay attention to the experiencing of the miraculous — the aspect that highlights the religious character of mass pilgrimages and constitutes a marker of faith, as both believers and people simply interested in Buddhism alike travel to hear the teachings of Dalai Lama.

### Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [19-09-00420]

### References

- Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bakaeva, E.P., and N.L. Zhukovskaya, eds. 2010. *Kalmyki*. Moscow: Nauka.
- Bernstein, A. 2013. *Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bolshakov, B.E. 2015. Fenomen Itigelova i problema issledovaniia fundamental'nykh i prikladnykh svoistv Prostranstva—Vremeni. Ch. I: Fenomen Itigelova i filosofsko-metodologicheskaiia postanovka problemy [Itigelov Phenomenon and Problem of Basic and Applied Properties of Space—Time Research. P. I: Itigelov Phenomenon in the Context of Philosophical and Methodological Formulation of The Problem]. *Prostranstvo i Vremia* 3 (21): 75–85.
- Guchinova, E.-B.M. 2020. Palomnichestvo kak put' k vere: opyt sotsial'nogo konstruirovaniia religioznosti [Pilgrimage as a Path to Faith: An Essay on a Social Construction of Religiosity]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1 (38): 154–178.
- Hervieu-Léger, D. 2015. V poiskakh opredelennosti: paradoksy religioznosti v obshchestvakh razvitoogo moderna [In Search of Certainty: The Paradoxes of Religiosity in Modern Developed Societies]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1 (33): 254–268.
- Kormina, Zh. 2019. *Palomniki: etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays on Orthodox Nomadism]. Moscow: Izdatel'skii Dom VShE.
- Kormina, Zh., and S. Shtyrkov. 2015. “Eto nashe iskonno russkoe, i nikuda nam ot etogo ne det'sia”: predystoriia postsovetsoi desekuliarizatsii [“This is Our Primordial Russian, and We Cannot Do Anything about That”: The Backstory of the Post-Soviet Desecularization]. In *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetском kontekste* [The Invention of Religion: Desecularization in the Post-Soviet Context], edited by Zh.V. Kormina, A.A. Panchenko, S.A. Shtyrkov, 7–45. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo Uiversiteta v Sankt-Peterburge.
- Quijada, J.B. 2012. Soviet Science and Post-Soviet Faith: Etigelov's Imperishable Body. *American Ethnologist* 39 (1): 138–154.
- Shtyrkov, S.A. 2015. “Eti tri piroga, eta chasha... možno skazat', liturgiia!”: interpretatsiia narodnoi traditsii kak “vnutrennaia missiia” Russkoi pravoslavnoi tserkvi v Severnoi Osetii — Alanii [“Three Cakes, a Chalice... You Could Say, Liturgy!”: Interpreting National Tradition as an “Internal Mission” of Russian Orthodox Church in North Ossetia —Alania]. In *Gory i granitsy* [Mountains and Borders], edited by Y.Y. Karpov, 295–335. St. Petersburg: MAE RAN.

## ТРАДИЦИОННЫЕ И НОВЫЕ МЕСТА РЕЛИГИОЗНОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА В БУРЯТИИ

*Ключевые слова:* паломничество, этнонациональное возрождение, Бурятия, буддизм, сакральные локусы

В XXI в. силами религиозных шаманских и буддийских организаций, находящихся в постоянном поиске “таинственного” и “чудесного”, в этнической Бурятии восстанавливаются и популяризируются священные в прошлом для буддизма и шаманизма культы и локусы, обновляется и расширяется карта священных мест, которые привлекают паломников из разных регионов России и из дальнего зарубежья. Так, в Иволгинский дацан к “Нетленному Телу” Хамбо-ламы Итигэлова приезжают не только верующие буддисты, надеющиеся на благословение, но и нерелигиозные люди, стремящиеся найти рациональное объяснение чуду. Паломничество к святому ламе способствует поддержанию имиджа республики как сакральной территории. Не угасает интерес паломников внутри этнической Бурятии и к дарующим бездетным парам радость материнства и отцовства священным местам, самое знаменитое из которых расположено в Курумканском р-не между селами Ярикта и Элэсун, где проявился на камне образ богини Сарасвати — Янжимы.

Паломничество — универсальная древняя религиозная традиция, сложившаяся в русле монотеистических религий, в XXI в. обретает формат наиболее массовых культурных явлений, развиваясь в соответствии с запросами туристической индустрии. Религиозное паломничество представляет собой сложное и многообразное духовное и социокультурное явление, возрождение которого в российской действительности происходит в контексте десекуляризации общественного сознания. Процессы этнонационального возрождения, охватившие все пространство России, основываются на фундаменте традиционной культуры, главным компонентом которой считаются религия и религиозные ценности. А поскольку представления о традиционной культуре этнических групп чаще всего ассоциируются именно с религиозно-культовыми практиками, то религиозные традиции стали и наполнением, и главным механизмом культурных процессов в самых разных аспектах — от мировоззренческих до социально-идентификационных. Благоприятные условия для возрождения религиозной

---

**Марина Михайловна Содномпилова** | <https://orcid.org/0000-0003-0741-0494> | [sodnompilova@yandex.ru](mailto:sodnompilova@yandex.ru) | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ул. Сахьяновой 6, Улан-Удэ, 670047, Россия)

**Дарима Дашиевна Амоголонова** | <https://orcid.org/0000-0002-1176-4095> | [amogolonova@gmail.com](mailto:amogolonova@gmail.com) | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ул. Сахьяновой 6, Улан-Удэ, 670047, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Государственные задания Министерства образования и науки РФ; Проект XII.191.1.1., номер госрегистрации № AAAA-A17-117021310269-9; Проект XII.191.1.3., номер госрегистрации № AAAA-A17-117021310263-7.

культуры, сложившиеся в России в ходе демократических реформ конца XX — начала XXI в., заключались также и в том, что для верующих нашей страны с падением “железного занавеса” границы известного им мира раздвинулись.

Религиозное паломничество как социокультурный феномен всегда привлекало внимание исследователей — культурологов, философов, географов, этнографов, религиоведов и антропологов. Тему паломничества и феномен сакральных мест анализировали с разных позиций Д.Н. Замятин (*Замятин* 2009), Н.Л. Жуковская (*Жуковская* 2013), С.А. Панарин (*Панарин* 2017), Т.Б. Щепанская (*Щепанская* 2003), М.Б. Марзаева (*Марзаева* 2010) и др.

Для буддистов России центрами притяжения стали исконные территории зарождения и развития буддизма — крупные религиозные центры Индии, Тибета, Непала, Китая. Согласно преданию, идею о паломничестве высказал сам Будда: перед тем как войти в Махапаринирвану, Будда назвал своим ученикам четыре места, посещение которых станет для них источником вдохновения после его ухода. Это Лумбини, где он родился, Бодхгая, где он достиг Просветления, Олений парк в Сарнатхе, где он прочитал первую проповедь, и Кушинагар, где он вошел в Махапаринирвану. Цель посещения этих мест состояла в том, чтобы там ученики размышляли о конкретных событиях жизни Будды и обретали вдохновение. К III в. до н.э. к этим святым местам прибавились еще четыре: Саваттхи, Санкасия, Раджагриха и Вайшали, тоже связанные с разными эпизодами жизни Будды. Таким образом, в маршрут буддийского паломничества в Индии входят восемь великих мест.

Однако по мере распространения буддизма география и число объектов, к которым стремились верующие, существенно расширялись. Так, в Бурятии паломничество совершается, в частности, к знаменитым ступам, в которых находятся буддийские святыни. Например, недавно восстановленная в Кижингинском р-не ступа Джарун Хашор (самая большая в России) становится одним из важных мест паломничества. Внутри ступы находятся полное собрание сочинений буддийского канона “Ганджур” и “Данжур”, другие священные тексты и мантры, а также семь буддийских драгоценностей. При этом цели паломничества остаются неизменными. Их можно формулировать по-разному, но в их основе всегда почитание и вера, очищение мыслей, речи и действий, осознание единства Будды, Сангхи и Дхармы. Помимо достижения религиозно-духовных целей, паломничество способствует моральному усовершенствованию личности. В настоящее время уже не требуется столь значительных усилий для совершения дальних путешествий и преодоления множества неудобств и сложностей, как это было в древности. Однако и сейчас в число достоинств паломника входят скромность в быту и поведении, способность довольствоваться малым в пище и ночлеге, проявление терпения и доброты, подношения святыне, составленные из того, что уместно и доступно в данной стране и культуре, оказание материальной поддержки членам сангхи, заботящимся о святом месте. Святыни — это самое подходящее место для размышлений о Будде и для практик усовершенствования личности. Приложив должные усилия, ум и знания, паломник развивает парамиты (совершенства), что способствует накоплению благой кармы. Результаты посещения святого места долгосрочны:

Все это не должно закончиться, когда паломник возвращается домой. Когда путешествие заканчивается, человек должен постоянно вспоминать радость, которую он испытал, пребывая в святых местах, и помнить об этом. Такие воспоминания приносят радость и усиливают уже обретенную благую карму. Испытывая недуги, страхи и волнения, человек легко рассеивает свои негативные ментальные состояния, радуясь, что совершил благие деяния во время паломничества (*Chan Khoon San* 2002: 13).

Существует негласное правило, что прежде, чем отправиться в путешествие в Тибет и Индию по местам зарождения и распространения буддизма, необходимо

совершить малый круг по святым местам в Бурятии (Новая Бурятия 2012). В большей степени с религиозным туризмом связываются новые маршруты буддистов-паломников, осваивающих священные, имеющие отношение к буддийской культуре места в Бутане, Камбодже, Таиланде, Шри-Ланке. С 2009 г. маршруты паломнических путешествий российских буддистов и, в частности, бурят стали прокладываться к городам Индии и других стран, где слушателям дается учение Далай-ламы. Традиционным местом проведения встреч буддийского иерарха и верующих стал г. Дхарамсала. Популярность данного направления паломничества растет, однако возможность приобщения к учению Будды через лекции Далай-ламы в сакральных для каждого буддиста местах предоставляется немногим: несмотря на желание участвовать в таких мероприятиях, верующие и интересующиеся учением не всегда могут позволить себе путешествие, приуроченное к расписанию встреч с Далай-ламой. Поэтому лишь немногие могут реализовать высокую цель личного получения учения и приближения к просветлению. Эту группу составляют так наз. профессиональные паломники или активно практикующие миряне-буддисты, обычно члены буддийских центров. Простые верующие едут в Индию не с целью духовных поисков, а сугубо из прагматических соображений. Многие ожидают, что учение будет способствовать лучшему перерождению их души после смерти (ПМА 1). Вполне вероятно, что определенное влияние на сознание верующих бурят оказывает позиция верховного иерарха сангхи России Хамбо-ламы Аюшеева, борющегося за проект административной и духовной автокефалии российской буддийской церкви с центром в Бурятии и осуждающего интерес к учениям лам-иностранцев. И наконец, путь паломника в Индию или Непал довольно дорог. Позволить себе такое путешествие могут немногие.

В период затянувшегося экономического кризиса, с падением жизненного уровня вектор паломнических путешествий населения республики изменил направление: популярностью стали пользоваться священные места этнической Бурятии и соседней с ней Монголии. Этническая Бурятия и Монголия являются частью огромного буддийского пространства. В последнее время на фоне процесса религиозного возрождения, активно развивающегося как в Бурятии, так и в Монголии, повышается важность символов буддийской и шаманской культуры. Значение локальных мест паломничества неуклонно растет благодаря большой работе, которую на протяжении всего постсоветского периода проводят буддийские священнослужители и шаманы и которая заключается в восстановлении и популяризации священных в прошлом для буддизма и шаманизма культов и локусов, в обновлении и расширении карты священных мест Бурятии и Монголии.

Характерной особенностью процесса религиозного возрождения в трансграничном пространстве этнической Бурятии и Монголии является культурно-религиозный синкретизм. Длительное взаимодействие буддизма и шаманизма привело к размыванию этнокультурных и религиозных границ между основными этническими группами и создало такое культурное поле, которое стало общим достоянием всех жителей региона. Сегодня буддизм и шаманизм, несмотря на значительные между ними различия, понимаются населением как единый механизм национального возрождения, способствующий этнической интеграции как никакой другой компонент традиционного мировоззрения. При этом функциональная нагрузка, лежащая на них, различна: шаманизм маркирует этнородовую и территориальную общность, а буддизм, благодаря своему мировому статусу, рассматривается не только как национальная религия, но и как своего рода транслятор общемонгольской и центральноазиатской традиции.

Бурятия как буддийский регион привлекает верующих со времени основания здесь первого буддийского центра в 1945 г. Основной целью паломничества был единственный в России Иволгинский буддийский храмовый комплекс, называемый

“Обителью радости”. Сегодня в Бурятии возведено множество буддийских объектов, включая храмы, дуганы, субурганы. С конца XX в. усилия властей Бурятии и буддийских священнослужителей по повышению туристической и религиозной привлекательности региона связаны главным образом с возрождаемыми и новыми буддийскими культовыми сооружениями. Таких в республике немало, но большинство дацанов и дуганов посещаются преимущественно прихожанами из числа местных жителей. Однако есть и такие объекты, интерес к которым проявляют как местные, так и приезжающие издалека буддисты или просто туристы. В частности, в Эгитуйском дацане “Дамчой Равжелинг” хранится святыня мирового буддизма — статуя Зандан Жуу (Сандалового Будды), считающаяся единственной прижизненной скульптурой Будды Шакьямуни. Эгитуйский дацан тем не менее не столь активно посещается паломниками, как Иволгинский. Причина этого в отдаленности с. Эгита, находящегося в Еравнинском р-не Бурятии, в 250 км от Улан-Удэ; транспортное сообщение с селом затруднено, и практически нет возможности получить там ночлег и питание. Создание инфраструктуры, безусловно, будет способствовать росту числа паломников, поскольку Зандан Жуу широко известен буддистам, которые верят, что поклонение святыне приносит удачу, дарует долгую жизнь и устраняет последствия неблагоприятной кармы.

В современных процессах десекуляризации главная роль отводится не собственно религиозной догматике, а ее популярному изложению на примере деятельности религиозных деятелей прошлого. Наиболее значительным событием буддийского возрождения стало *возвращение* “Нетленного Тела” Хамбо-ламы Итигэлова, феномен которого стал мировой сенсацией. Ушедший из сансары в 1927 г. Хамбо-лама Итигэлов был помещен в бумхан (саркофаг) и оставлен в захоронении в местности Хухэ Зурхэн (ныне относящейся к Иволгинскому р-ну Республики Бурятия). В советские времена захоронение, по завещанию самого Итигэлова, дважды вскрывали. Убедившись в нетленности тела, ламы зарывали саркофаг вновь, причем так, что найти место было непросто. В 2002 г. по инициативе XXIV Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева, избранного на этот пост в 1995 г., была организована экспедиция для поисков захоронения Хамбо-ламы Итигэлова. Она оказалась успешной, а Дамба Аюшеев стал фигурой, наиболее сопричастной чуду. Тело Итигэлова было перенесено в Иволгинский дацан, и семь раз в год, в дни больших буддийских хуралов оно вынимается из стеклянного саркофага и выставляется для поклонения верующих (Жуковская 2008: 15–16). В 2008 г. местом пребывания Хамбо-ламы Итигэлова стал построенный на пожертвования храм-дворец — теперь главный объект паломничества российских и зарубежных буддистов и туристов.

Усилиями Хамбо-ламы Аюшеева возникает и за несколько лет укрепляется культ Хамбо-ламы Итигэлова, известие о “Нетленном Телe” расходится широко за пределы Бурятии. Об этом свидетельствуют впечатляющие цифры динамики роста паломничества к нему в первые годы после *возвращения*: “...приходящих поклониться Драгоценному Телу Итигэлова: 2002 год — 3 тыс., 2003 год — 20 тыс., 2004 год — 200 тыс., 2005 год — 350 тыс., 2006 год — 500 тыс.” (Бадмаринчинов 2006). Ссылаясь на данные Института Пандито Хамбо-ламы Итигэлова, журналист Т. Никитина утверждает, что в 2013 г. число паломников составило около 1 млн человек (Никитина 2014).

Чудо Итигэлова и ряд других необычных явлений произошли именно в Бурятии, что расценивается как знак исключительности бурятского народа, бурятской земли. Проявления божественного, а чудо Итигэлова, безусловно, и есть иерофаня, дает основания для “укрепления не только административной, но и духовной автокефальности буддийской церкви в России” (Махачкеев 2006). Идея об автокефалии имплицитно содержит в себе глубокий международный политический контекст, связанный с оценкой ситуации в Тибете и дальнейшей судьбой института далай-ламства и всего тибетского буддизма. Однако следует отметить, что эта идея



пока не находит значительного отклика у рядовых верующих в Бурятии и тем более среди калмыков и тувинцев. Для них по-прежнему высшей духовной инстанцией является Далай-лама.

В отличие от буддистов других регионов России, в исключительность Бурятии как особого места, достойного проявления иерофании, поверили монголы. Вот почему именно они составляют большинство паломников, ежегодно приезжающих поклониться и помолиться “Драгоценному и Неиссякаемому Телу” Хамбо-ламы Итигэлова, считая это своим долгом.

Такого чуда, как Итигэлов, нет нигде в мире. Похожих случаев, конечно, много было известно, но на самом деле ни одно такое явление не сравнимо с феноменом Итигэлова. Здесь у нас в Монголии считают, что такое чудо проявилось на бурятской земле неслучайно. Буряты более религиозны, чем монголы, поэтому, вероятно, оказались более достойны божественного внимания (ПМА 2).

Популярность святыни у паломников, живущих за пределами Бурятии, объясняется также и особым режимом встречи с Итигэловым, организованным службой Иволгинского храмового комплекса: верующим, живущим в республике, доступ к “Драгоценному и Неиссякаемому Телу” разрешается только во время больших буддийских праздников, в то время как паломники, прибывшие издалека, допускаются во Дворец Итигэлова в любое время. По данным за 2008–2014 гг. по линии пяти самых крупных туристических компаний Монголии (“Буддатур”, “Монгол аялал”, “Женко тур”, “Жуулчин” и “Номадик”) 160 293 паломника-туриста съездили в Бурятию помолиться Итгэлту Хамбу (*Мунхбат* 2018: 82). Службы Иволгинского дацана сообщают, что с 2015 г., с тех пор как был введен безвизовый режим с Монголией, монгольские паломники приезжают каждый день:

Солнце только что появилось из-за гор, а у входа в дацан уже припарковалось несколько автобусов с монгольскими номерами. Паломники разного пола и всех возрастов выстраиваются возле небольшой кабинки. Через минуту-другую они преобразуются — все в расшитых золотом национальных костюмах. Вот человек на костылях догоняет своих, а жена в спешке накидывает на его плечи тэрлэк, легкий монгольский халат. “Мы всю ночь ехали из Улан-Батора, чтобы пораньше сюда попасть. Для каждого из нас это место особенное”, — говорит она (*Скрипунов* 2018).

Не секрет, что во многом популярность этой святыни у монгольских верующих обусловлена стратегией монгольской туриндустрии, осваивающей российское пространство и активно рекламирующей туры в Бурятию. Ключевыми объектами экскурсий выступают оз. Байкал и Хамбо-лама Итигэлов. В ассортименте товаров для туристов появились даже кружки с его изображением (*Содномпилова и др.* 2013: 155). “Я к нему часто приезжаю молиться, чтобы дела шли хорошо, был достаток. Мои земляки из Убсунурского аймака недавно приезжали к нему молиться и еще хотят в будущем приехать” (ПМА 3). Очевидно, что сегодня Хамбо-лама Итигэлов — это символ возрождения прежних близких отношений между монгольским и бурятским народами, объединенными единой верой — буддизмом. На фоне такого повышенного внимания монголов к Итигэлову кажется странным, что в Бурятии о самом великом ламе информации недостаточно. В Иволгинском храмовом комплексе до недавнего времени не было даже брошюр, чтобы можно было ознакомиться с непростой жизнью Хамбо-ламы Итигэлова. Только в конце 2019 г. этот пробел был наконец восполнен: 30 октября состоялась презентация книги А. Намсараевой “Хамбо Лама Этигэлов. Жизнь как вызов”. В ней приведены все сведения о Хамбо-ламе Итигэлове, которыми на данный момент обладают ламы, многие факты действующий глава буддистов России XXIV Пандито Хамбо-лама Дамба Аюшеев раскрыл широкой общественности впервые (Национальный музей РБ 2019).

Паломники обращаются к Итигэлову с разными просьбами, и есть свидетельства, что святой успешно разрешает чьи-то проблемы. Так, например, по уже сложившейся традиции перед командировкой в горячие точки сотрудники силовых ведомств едут помолиться Итигэлову. Они получают незримое благословение великого ламы, человека, по представлениям буддистов, победившего Владыку смерти. «Бурятские милиционеры на лобовых стеклах своих “Уралов” выставляют портреты Итигэлова как действенные обереги от пуль и мин» (Намсараева 2008: 85). При обращении к Хамбо-ламе верующие внимательно смотрят на его лицо. Верят, что если лицо у него будет светлым, то просьбы исполнятся.

С именем Итигэлова связано новое место паломничества — источник, располагающийся на территории с. Оронгой Иволгинского р-на. Несмотря на то что посещают это место главным образом с практическими целями — набрать воды, обладающей, по всеобщему мнению, уникальными лечебными свойствами, — все же это не просто оборудованный в виде колодца источник. В 2005 г. по предложению Хамбо-ламы Аюшеева ламы занялись поиском и установили территорию родового летнего кочевья Итигэлова — *Баян Улаан*, а найденный местной жительницей источник приобрел “родословную”, связывающую его с именем святого Хамбо-ламы, и получил название *Улзыта аршаан* (“дающий благо”). В ознаменование события, наделяющего местность статусом родины Итигэлова, сюда был перенесен летний домик святого, в котором теперь находится небольшой музей, сооружена ступа-субурган и построен восьмиугольный дом для лам. Каждый, кто приезжает сюда, совершает *гороо* — круг очищения и почитания. От посетителей ожидается обычное для паломников подношение ламам в виде небольшой денежной суммы; средства используются в т.ч. на поддержание чистоты и охрану источника. Немаловажно, что приезжающие за святой водой считают эту поездку сакральным действием и нередко (а верующие — всегда) возносят молитвы Итигэлову.

Другим чудом, к открытию которого также причастен Хамбо-лама Аюшеев, является проявление образа богини Янжимы на поверхности камня в лесу между селами Ярикта и Элэсун Курумканского р-на Бурятии. Богиня Янжима известна в индуистских и буддийских регионах как Сарасвати — покровительница красноречия и поэтического вдохновения. Из Тибета культ Янгченмы попадает к монгольским народам, где богиня обретает известность под именем Янжимы и сохраняет функцию покровительницы красноречия (Рабинович, Кринская 2014: 221). В 2005 г. глава буддистов Бурятии Хамбо-лама Аюшеев отправился в это священное место, где когда-то медитировал известный буддийский йогин Содой-лама<sup>1</sup>, чтобы найти какие-либо святыни. Дальнейшие события развивались канонично: устав от безуспешных поисков, Хамбо-лама погрузился в глубокую медитацию. Открыв глаза, он отчетливо увидел лик богини, проявившийся на камне перед ним (Там же). В ходе долгих обсуждений и анализа лика божества ламы-иконописцы пришли к выводу, что это богиня Янжима. Верующие местные жители, на родине которых особым почтением пользуется Содой-лама, признали проявившийся лик его образом (Гомбоев 2006: 203).

По мнению Хамбо-ламы Аюшеева, Янжима, помимо своих основных функций, наделяет женщин плодovitостью (Махачкеев 2011: 77). Такое заключение было сделано исходя из того, что с. Элэсун, на которое обращен лик богини, традиционно отличается многодетными семьями. В 1970-е годы в селе на 100 дворов приходилось 15 матерей-героинь и Элэсун официально было признано самым многодетным селом в России (Намсараева 2008: 85). Последнее утверждение оказалось решающим в судьбе нового культового объекта. С каждым годом он становился все популярнее среди бездетных семей. Сегодня местность, где находится лик Янжимы, является одной из самых посещаемых религиозными паломниками (Рис. 1). Возрастающая актуальность в нашей стране подобных культовых объектов определяется катастрофической демографической ситуацией, складывающейся в России, а патологии



**Рис. 1.** Храм богини Янжимы, с. Ярикто Баргузинского р-на Бурятии, 2018 г.  
(фото М.М. Содномпиловой)

беременности становятся ведущим фактором, усугубляющим неблагоприятные тенденции рождаемости (*Стародубов, Суханова 2012: 48–61*).

Проблема бездетности, нарастающая, как снежный ком, в современном бурятском обществе, определяет круг способствующих ее решению, наиболее значимых для людей сакральных объектов и обрядов. На территории этнической Бурятии и Монголии известно множество святых мест, где традиционно люди молятся о ниспослании им детей. Самое известное и часто посещаемое паломниками (после Янжимы) — сакральный комплекс Алханай в Дульдургинском р-не Забайкальского края Бурятии. Алханай знаменит своими целебными источниками и “ущельем грешников”. “Ущелье грешников”, узкое отверстие в скале, относится к распространенным в Бурятии природным объектам, к которым в прошлом (в XIX в.) обращались за исцелением от болезней, в частности от бешенства и психического расстройства. Описания пещер и приемов лечения оставили Г.М. Осокин и А.И. Термен<sup>2</sup> — чиновники, работавшие в Забайкалье в начале XX в. Считается, что через узкое отверстие в скале без препятствий проходят люди, которых не беспокоят грехи, а те, на кого давит груз совершенного, застревают или протискиваются с трудом.

Обряд испрашивания души ребенка является одним из основных в практике современного шаманизма. Обращаться с такой просьбой можно к разным божествам и духам-хозяевам местности. Адресатов, к которым могут взывать бездетные пары, на территории этнической Бурятии немало. В число известных с давних пор мест входят знаменитая скала “Шаманка” (мыс Бурхан) и пещера *хумэ-шулуун* на о-ве Ольхон, в которой, согласно верованиям бурят, проживает грозное божество Хан-Хото-баабай. К нему, как и прежде, буряты обращаются с просьбой о даровании детей. Сегодня о-в Ольхон пользуется особой популярностью у россиян и туристов из Поднебесной. В связи с высокой антропогенной нагрузкой многим уникальным природным

памятникам острова грозит уничтожение. Так, в ближайшем будущем могут обрушиться северный и южный склоны мыса Бурхан, по которому пролегают туристические тропы (Байкал Daily 2017).

В Иркутской области широко известна местность Нагалык, где проводится моление шаманке Аляа-тоодэй, фривольной, игривой женщине, которая после смерти стала насылать на женщин и девушек болезни, препятствовать беременности и родам (Хандагурова 2008: 158). Люди верят, что шаманка при почтительном к ней обращении, оберегает жизнь и здоровье беременных женщин и их еще неродившихся детей, обеспечивает благополучное разрешение от бремени. Многие женщины-бурятки из Иркутской области перед родами стараются совершить умиловительный обряд Аляа-тоодэй.

Предбайкальские буряты просили детей и у божества-покровителя змей Могой-хана. Обряды этому божеству проводились шаманом Г.А. Алтаевым в с. Байтог Эхирит-Булагатского р-на Иркутской обл. в начале 2000-х годов (ПМА 4). После смерти Г.А. Алтаева его преемником стал шаман Г.А. Басхаев. В этих краях буряты почитали змей и полагали, что эти существа, связывавшиеся в традиционных представлениях с землей, ее плодоносящей силой, могли стимулировать плодovitость женщины и даже способствовать успешному разрешению от бремени. В качестве средств, помогающих родам, использовали сброшенную змеей шкуру, пояс, побывавший в месте скопления змей (Содномпилова, Нанзатов 2015: 49). В сакральной топографии Предбайкалья мифическая змея объединяла ряд бурятских *ведомств*: голова змеи или тайша змеиногo царства находилась на горе Тамири-Улан Курумчинского рода — центра Кудинской степной думы, тело — на горе Байтог Верхолёнского уезда, в котором находился староста, хвост — на горе Сайгут, расположенной на территории Китойской инородной управы, где размещался старшина (Хангалов 1958: 359).

Важнейшим компонентом многих сакральных мест выступают целебные источники. В среде бурят лечение водами традиционно было одной из общедоступных форм избавления от целого спектра заболеваний. Каждый год желающие поправить свое здоровье ездили в период с конца мая до конца сентября к ближайшим священным родникам. Но самой эффективной считалась пора до первой половины июня, она называлась *Ундэһэнэй уе* — “корневая пора” (т.е. время активной работы корней растений) или (более поэтично) *хэрмэн шэхэнэй уе* — “пора беличьего ушка” (так именовались молодые листочки на березах) (Линховоин 2012: 310). Целебные источники оказывались зонами коммуникации населения, а в советский период еще и местами, где верующие могли реализовать свои религиозные потребности. О важной роли священных источников в православной традиции в условиях ужесточения антирелигиозной политики в 1950–1960-е годы во многих районах Центральной России пишет Ю.В. Харламова, она отмечает, что святые источники приобрели важную функцию содействия реализации религиозных потребностей верующих. Они “становились местом для выражения чувств верующих и своеобразными центрами нелегальной религиозной жизни” (Харламова 2012: 137).

Сегодня в Бурятии именно источники мотивируют на посещение священного места: люди стремятся пройти курс лечения целебными водами. Возможность оценить уровень своей греховности или безгрешности рассматривается ими в основном как развлечение, дополняющее основную цель паломничества, но многие придают данному испытанию важное значение. Так, проверить свои душевные качества можно на халютинских источниках в Иволгинском р-не недалеко от Улан-Удэ и Иволгинского дацана. Это священное благодаря своим целебным источникам место продолжает пополняться новыми знаками и смыслами. Так, в сакральную систему наряду с источниками включается гора с деревом желаний *Сагаан убэгна* (Белый старец)<sup>3</sup>, которая сегодня становится важнейшей достопримечательностью этой местности:



...это место можно назвать уникальным, так как именно здесь испытывается человеческая добродетель. К дереву желаний нет единой тропы, каждый находит к нему путь самостоятельно, и человек, совершивший за свою жизнь много добрых дел, найдет дерево легко. А некоторые люди могут этого дерева и вовсе не найти это показатель того, что еще необходимо над собой работать и увеличивать свою добродетель (Новая Бурятия 2012).

Следует отметить, что в современном бурятском обществе возрождается традиция почитания своих родовых мест. В любых сложных ситуациях принято прежде всего посещать именно их, обращаясь за помощью к своим предкам, божествам-покровителям родовых территорий. Если проблема остается нерешенной, тогда уже рекомендуется отправляться к иным сакральным местам.

\* \* \*

Республика Бурятия является центром буддизма в России во многом благодаря деятельности институализированной буддийской церкви — Буддийской традиционной сангхи России (БТСР), возглавляемой Хамбо-ламой Дамбой Аюшеевым. За три постсоветских десятилетия, отмеченных реальной свободой вероисповедания, широко реализовалось право на исполнение религиозных культов, на следование выбранным учениям, на участие в различных обрядах. Паломничество стоит в одном ряду с иными формами проявления религиозности и охватывает значительное число верующих, а увеличивающееся количество святых мест, которые люди стремятся посетить, свидетельствует о том, что тенденция к всеобщей десекуляризации общественного и индивидуального сознания остается неизменной.

В пространстве этнической Бурятии в конце XIX — начале XX в. существовало множество сакральных мест, почитаемых в традициях шаманизма и буддизма и пользовавшихся равной популярностью у верующих. В настоящее время большая часть этих объектов сохраняет известность только на локальном уровне, а многие и вовсе забыты. В то же время образовались новые священные локусы, такие как “Меркитская крепость”, “Пять пальцев”, Янжима. Их появление на сакральной карте региона, формирование новых культов — результат активной деятельности религиозных шаманских и буддийских организаций, находящихся в постоянном поиске “таинственного” и “чудесного”. Специальные экспедиции к святым, зачастую уже забытым местам, которые организует и нередко возглавляет Хамбо-лама Аюшеев, подтверждают их особый статус экзистенциальных пространств, содержащих множество неизведанного и чудесного, способного открыться паломнику в процессе его путешествия. “В ходе любого паломничества происходит очевидное расширение уже существующих экзистенциальных пространств и формирование новых, иногда спонтанных и неожиданных экзистенциальных пространств, чье возникновение не предполагалось при подготовке самого паломничества” (Замятин 2009: 104).

Сегодня наиболее известные места, посещаемые паломниками, связаны с деятельностью БТСР и ее иерарха Хамбо-ламы Аюшеева. Это в первую очередь Иволгинский дацан, привлекающий верующих из-за рубежа на протяжении последних 17 лет хранящимся в нем “Драгоценным и Неиссякаемым Телом” Хамбо-ламы Итигэлова, чье сенсационное *возвращение* в 2002 г. стало мировой сенсацией и вызвало всплеск интереса к Бурятии. Паломничество к святому ламе способствует поддержанию имиджа республики как сакральной территории. Немаловажно, что феномен Итигэлова привлекает в Иволгинский дацан не только верующих буддистов, надеющихся на благословение, но и нерелигиозных людей, стремящихся найти рациональное объяснение *чуду*. В любом случае совершающие паломничество к Итигэлову приносят сангхе материальные и нематериальные выгоды, а потому БТСР заинтересована в том, чтобы феномен как можно дольше оставался неразгаданным.



Вторым по значимости объектом паломничества стало место проявления образа богини — покровительницы красноречия, а в новой интерпретации богини плодородия Янжимы в Баргузинской долине.

В Бурятии буддийские объекты поклонения по большей части находятся под эгидой БТСР, которая таким образом укрепляет свое влияние и авторитет среди полиэтнического населения республики и находит все больше сторонников бурятского буддизма, независимого от тибетского и монгольского.

### Примечания

<sup>1</sup> Об удивительных способностях Содой-ламы свидетельствуют многочисленные предания бурят Баргузинской долины. В них говорится, что Содой-лама был известным целителем, знавшим множество лекарственных трав, он избавлял людей от разных болезней, отыскивал пропавший скот и вещи (Сыртытова 2007: 186—187).

<sup>2</sup> Укушенных бешеными животными лечили в особых пещерах способом “продергивания”. Одна из таких пещер находилась у берега Байкала в Баргузинском округе, другая вблизи д. Киреть, недалеко от г. Верхнеудинска. Мистические пещеры имели особое строение: у них было по два выхода, один из которых — вертикальный — поднимался на высоту 4–5 саженей и заканчивался вверху узким отверстием. Лечение состояло в троекратном опускании больного до самого дна пещеры — “продергивании”. С человека снимали одежду, обвязывали веревкой или садили на доску. Больные, веря в свое исцеление, терпеливо выносили это испытание. Лечение проводили под наблюдением ламы, который после процедуры получал и плату, и одежду больного (Осокин 1906: 122—123). Другая пещера, где проводили лечение укушенных бешеными животными людей, была описана А.И. Терменом: «Такой же есть и утес в 9-ти верстах от улуса Шехтулунки, близ Хогота. В утесе находится углубление, вроде небольшой пещеры, достаточно просторной, чтобы человеку, лежа в нем, с трудом поместиться. Посреди этого пространства находится как бы столбик, поддерживающий свод. Вокруг этого столбика укушенный должен три раза оползти. Проход настолько узок, что без посторонней помощи там проползти почти невозможно. Скала эта считается священной, но называется просто “Хапсагай-шулун, Утескамень, и особенность его состоит в том, что скала сама знает, кому суждено выздороветь — тому удаётся чрез отверстие проползти, а кому суждено взбеситься, того скала давит и он задыхается» (Термен 1912: 53).

<sup>3</sup> Белый старец (бур. *Сагаан үбгэн*; монг. *ᠰᠠᠭᠠᠨ ᠪᠦᠭᠡᠨ*) является одним из ключевых персонажей монгольского пантеона, сохранивших свою актуальность и в XXI в. Это божество считается хозяином земли, покровительствующим животным, охраняющим семью. Он дает людям долголетие, молодым дарует богатство, силу, ограждает от ссор и болезней, следит за тем, чтобы дожди шли вовремя, чтобы урожай зерновых, плодов и ягод был хорошим (Нацов 1995: 97—104).

### Источники и материалы

Бадмаринчинов 2006 — Бадмаринчинов Н. Мировой феномен Хамбо ламы Итигэлова и проблема бессмертия // Бурятия. 2006. 15 декабря. С. 4.

Байкал Daily 2017 — Немецкий учёный: на Ольхоне есть угроза обрушения мыса // Байкал Daily. 21.10.2019. <https://www.baikal-daily.ru/news/16/265556>

ПМА 1 — Полевые материалы автора, г. Улан-Удэ, Республика Бурятия. Сентябрь 2015 г. (информант: Д.С. Жамьянова, 1959 г.р.).

ПМА 2 — Полевые материалы автора, г. Улан-Батор, Монголия. Август 2010 г. (информант: Ичиннорма, 1948 г.р.).

ПМА 3 — Полевые материалы автора, г. Улан-Батор, Монголия. Август 2010 г. (информант: Нацагдорж, 1983 г.р.).

ПМА 4 — Полевые материалы автора, с. Байтог Эхирит-Булагатского р-на Иркутской обл. Июль 2004 г. (информант: Басхаев Г.В., 1931 г.р.).

Линховоин 2012 — Линховоин Л. Лодон багшын дэбтэрхээ. Материалы на бурятском и русском языках. Улан-Удэ: Изд-во Бураад-монгол ном, 2012.

- Махачкеев* 2006 — *Махачкеев А.* Борьба Сангхи: история и современность // Байкал медиа консалтинг. 01.08.2006. <http://baikal-media.com/2006/05/17/borba-sangkhi-istoriya-i-sovremennost>
- Махачкеев* 2011 — *Махачкеев А.В.* Портрет иерарха. XXIV Пандидо Хамбо лама Дамба Аюшеев. Улан-Удэ: НоваПринт, 2011.
- Махачкеев* 2019 — *Махачкеев А.* Паломничество в Индию может перевернуть сознание. 11.10.2019. <https://asiarussia.ru/buddhism/14895>
- Национальный музей РБ 2019 — 30 октября состоится презентация книги Аллы Намсараевой “Хамбо лама Этигелов. Жизнь как вызов” // Национальный музей Республики Бурятия. 30.10.2019. <http://muzeurb.ru/2019/10/24/30-oktyabrya-sostoitsya-prezentaciya-knigi>
- Нацов* 2012 — *Нацов Г.-Н.* Материалы по истории и культуре бурят. Ч. I / Введение, пер. и прим. Г.Р. Галдановой. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995.
- Никитина* 2014 — *Никитина Т.* Почему феномен Итигэлова не помог Бурятии // Газета РБ. 03.10.2019. <https://gazetarb.ru/news/section-society/detail-207127>
- Новая Бурятия 2012 — Паломнические туры в Бурятии: открывая святыню в себе // Новая Бурятия. 09.08.2019. <https://newbur.ru/n/33088>
- Скрипун* 2018 — *Скрипун А.* Бурятское чудо. Как российский лама стал божеством для иностранцев // РИА Новости. 21.10.2019. <https://ria.ru/20180510/1520164197.html>

### Научная литература

- Алексеев-Апраксин А.М.* Кросскультурные контакты: туризм и паломничество // *Studia Culturae*. 2013. № 18. С. 29—34.
- Гомбоев Б.Ц.* Культывые места Баргузинской долины. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2006.
- Замятин Д.Н.* Феномен паломничества: географические образы и экзистенциальные пространства // *Мир психологии*. 2009. № 1 (57). С. 102—111.
- Жуковская Н.Л.* Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // *Религия в истории и культуре монголоязычных народов России* / Отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Восточная литература, 2008. С. 9—37.
- Жуковская Н.Л.* О буддизме и буддистах. Статьи разных лет 1969—2011. М.: Ориенталия, 2013.
- Марзаева М.Б.* Особенности процесса возрождения буддизма в Республике Калмыкия // *Научные проблемы гуманитарных исследований*. 2010. Вып. 7. С. 32—36.
- Мунхбат Д.* Паломничество монголов: традиции и современность // *Народы и религии Евразии*. 2018. № 2 (15). С. 79—85.
- Намсараева С.Б.* Политический аспект религиозной жизни современной Бурятии // *Религия в истории и культуре монголоязычных народов России* / Отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Восточная литература, 2008. С. 58—88.
- Осокин Г.М.* На границе Монголии. Очерки и материалы к этнографии юго-западного Забайкалья. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1906.
- Панарин С.А.* Трансграничные миграции с востока на запад, в Россию и на восток в прошлом и настоящем // *Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность*. 2017. № 3. С. 181—186.
- Рабинович Е.И., Кринская З.А.* “Через два месяца она забеременела”: конструирование культа богини Янжимы в Баргузинской долине // *Россия и Восток: культурные связи в прошлом и настоящем. Материалы Международной научной конференции (IX Колосницинские чтения)* / Отв. ред. Е.И. Рабинович. Екатеринбург: Изд-во Гуманитарного ун-та, 2014. С. 78—84.
- Содномпилова М.М. и др.* Из Азии в Сибирь или в поисках Нового Света (положение трудовых мигрантов из Центральной Азии в Байкальской Сибири). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013.
- Содномпилова М.М., Нанзатов Б.З.* Народная гинекология монгольских народов: перинатальный период, роды и лечение бесплодия // *Вестник Бурятского научного центра СО РАН*. 2015. № 2 (18). С. 39—54.
- Стародубов В.И., Суханова Л.П.* Репродуктивные проблемы демографического развития России. М.: ИД “Менеджер здравоохранения”, 2012.
- Сыртытова С.-Х.Д.* Святыни кочевников Трансбайкалья. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007.

- Термен А.И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальского края. Очерки и впечатления. СПб.: Типография Министерства Внутренних Дел, 1912.
- Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. I. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1958.
- Хандагурова М.В. Обрядность кудинских и верхоленских бурят во второй половине XX в. (бассейнов верхнего и среднего течения рек Куды, Мурино и Каменка). Иркутск: Амте-ра, 2008.
- Харламова Ю.В. Борьба с паломничеством к святым источникам в Тульской области // Тульский краеведческий альманах. 2012. № 9. С. 139–140.
- Щепанская Т. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003.
- Chan Khoon San. Buddhist Pilgrimage. Kuala Lumpur: Majujaya Indah Sdn. Bhd., 2002.

## Research Article

**Sodnompilova, M.M., and D.D. Amogolonova. Traditional and New Places of Religious Pilgrimage in Buryatia [Traditsionnye i novye mesta religioznogo palomnichestva v Buriatii]. *Этнографическое обозрение*, 2020, no. 2, pp. 47–60. <https://doi.org/10.31857/S086954150009604-4> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Marina Sodnompilova** | <https://orcid.org/0000-0003-0741-0494> | [sodnompilova@yandex.ru](mailto:sodnompilova@yandex.ru) | Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude, 670047, Russia)

**Darima Amogolonova** | <https://orcid.org/0000-0002-1176-4095> | [amogolonova@gmail.com](mailto:amogolonova@gmail.com) | Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude, 670047, Russia)

## Keywords

pilgrimage, ethnic-national revival, Buryatia, Buddhism, sacred places

## Abstract

The article discusses the current religious situation in Buryatia where Shamanic and Buddhist organizations are in search for the “mysterious” and “miraculous”. This activity aims at restoring and popularizing the cults and loci that both Buddhists and Shamanists have revered as sacred since old times. Simultaneously, religious workers are interested in updating and expanding the map of sacred places that would become objects of pilgrimage for believers from different regions of Russia and abroad. Among them, most attractive is the Hambo Lama Itigelov’s phenomenon which inspires numerous people to visit the Ivolginsky datsan. Among the visitors, there are not only Buddhist believers-pilgrims who hope for a blessing, but also non-religious people who seek a rational explanation for the miracle. The pilgrimage to the Holy Lama helps maintain the image of the republic as a sacred territory. The interest of pilgrims in Buryatia for the sacred places promising the childless couples the joy of motherhood and fatherhood does not fade away. The most famous among those is the place of manifestation of the image of the goddess Saraswati–Yanzhima in Buryatia. The appearance of new holy places on the sacred map of the region, as well as the formation of new cults, is the result of the vigorous activity of religious Shamanistic and Buddhist organizations.

## Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Ministry of Education and Science of the Russian Federation [AAAA-A17-117021310269-9]  
Ministry of Education and Science of the Russian Federation [AAAA-A17-117021310263-7]

# References

- Alekseev-Apraksin, A.M. 2013. Krosskul'turnye kontakty: turizm i palomnichestvo [Cross-Cultural Contacts: Tourism and Pilgrimage]. *Studia Culturae* 18: 29–34.
- Chan Khoon San. 2002. *Buddhist Pilgrimage*. Kuala Lumpur: Majujaya Indah Sdn. Bhd.
- Gomboev, B.Ts. 2006. *Kul'tovye mesta Barguzinskoj doliny* [Cult Places of the Barguzin Valley]. Ulan-Ude: Izdatel'sko-poligraficheskii kompleks VSGAKI.
- Khangalov, M.N. 1958. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. Vol. I. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Khandagurova, M.V. 2008. *Obriadnost' kudinskikh i verkholskikh buriat vo vtoroi polovine XX v. (basseinov verkhnego i srednego techeniia rek Kuda, Murino i Kamenka)* [The Rituals of the Kudinsk and Verkholsk Buryats in the Second Half of the Twentieth Century (Basins of the Upper and Middle Reaches of the Kuda, Murino and Kamenka Rivers)]. Irkutsk: Amtera.
- Kharlamova, Yu.V. 2012. Bor'ba s palomnichestvom k sviatym istochnikam v Tul'skoi oblasti [The Fight against Pilgrimage to the Holy Sources in the Tula Region]. *Tul'skii kraevedcheskii al'manakh* 9: 139–140.
- Marzayeva, M.B. 2010. Osobennosti protsessa vrozozhdeniia buddizma v Respublike Kalmykia [Features of the Process of the Revival of Buddhism in the Republic of Kalmykia]. *Nauchnye problemy gumanitarnykh issledovanii* 7: 32–36.
- Munhbat, D. 2018. Palomnichestvo mongolov traditsii i sovremennost' [Pilgrimage of the Mongols: Traditions and Modernity]. *Narodi i religii Evrasii* 2 (15): 79–85.
- Namsaraeva, S.B. 2008. Politicheskii aspekt religioznoi zhizni sovremennoi Buriatii [The Political Aspect of the Religious Life of Modern Buryatia]. In *Religiia v istorii i kul'ture mongoloiazychnykh narodov Rossii* [Religion in the History and Culture of the Mongol-Speaking Peoples of Russia], edited by N.L. Zhukovskaia, 58–88. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Osokin, G.M. 1906. *Na granitse Mongolii. Ocherki i materialy k etnografii yugo-zapadnogo Zabaikal'ia* [On the Border of Mongolia: Essays and Materials for the Ethnography of Southwestern Transbaikalia]. St. Petersburg: Tipografiia A.S. Suvorina.
- Panarin, S.A. 2017. Transgranichnye migratsii s vostoka na zapad, v Rossii i na vostok v proshlom i nastoiashchem [Cross-Border Migrations from East to West, to Russia and East in the Past and Present]. *Vostok. Afro-Aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost'* 3: 181–186.
- Rabinovich, E.I., and Z.A. Krinskaia. 2014. "Cherez dva mesiatsa ona zaberemenela": konstruirovanie kul'ta bogini Yanzhimi v Barguzinskoj doline ["Two Months Later She Became Pregnant": The Construction of the Cult of the Goddess Yanzhima in the Barguzin Valley]. In *Rossia i Vostok: kul'turnye sviazi v proshlom i nastoiashchem. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (IX Kolosnitsynskie chteniia)* [Russia and the East: Cultural Relations in the Past and Present Materials of the International Scientific Conference (IX Kolosnitsyn Readings)], edited by E.I. Rabinovich, 78–84. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Gumanitarnogo universiteta.
- Sodnompilova, M.M., et al. 2013. *Iz Azii v Sibir' ili v poiskakh Novogo Sveta (polozhenie trudovykh migrantov iz Tsentral'noi Azii v Baikal'skoi Sibiri)* [From Asia to Siberia or in Search of a New World (The Situation of Labor Migrants from Central Asia to Baikal Siberia)]. Ulan-Ude: Izdatel'stvo BNC SO RAN.
- Sodnompilova, M.M., and B.Z. Nanzatov. 2015. Narodnaia ginekologiiia mongol'skikh narodov: perinatal'nyi period, rody i lechenie besplodiiia [Folk Gynecology of the Mongolian Peoples: The Perinatal Period, Childbirth and Infertility Treatment]. *Vestnik Buriatskogo nauchnogo tsentra SO RAN* 2 (18): 39–54.
- Starodubov, V.I., and L.P. Sukhanova. 2012. *Reproduktivnye problemy demograficheskogo razvitiia Rossii* [Reproductive Problems of the Demographic Development of Russia]. Moscow: Izdatel'skii dom "Menedzher zdavookhraneniia".
- Syrtypova, S.-Kh.D. 2007. *Sviatyni kochevnikov Transbaikalia* [Shrines of Nomads Transbaikalia]. Ulan-Ude: Izdatel'stvo BGU.
- Termen, A.I. 1912. *Sredi buriat Irkutskoi gubernii i Zabaikal'skogo kraia. Ocherki i vpechatleniia* [Among the Buryats of the Irkutsk Province and the Trans-Baikal Territory: Essays and Impressions]. St. Petersburg: Tipografiia Ministerstva Vnutrennikh Del.
- Shchepanskaia, T. 2003. *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [The Culture of the Road in the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Century Russian Tradition of Myths and Rituals]. Moscow: Indrik.

- Zamiatin, D.N. 2009. Fenomen palomnichestva: geograficheskie obrazy i ekzistencial'nye prostranstva [The Pilgrimage Phenomenon: Geographical Images and Existential Spaces]. *Mir psikhologii* 1 (57): 102–111.
- Zhukovskaia, N.L. 2008. Buddizm i shamanizm kak faktory formirovaniia buriatskogo mentaliteta [Buddhism and Shamanism as Factors in the Formation of the Buryat Mentality]. In *Religiia v istorii i kul'ture mongolioiazychnykh narodov Rossii* [Religion in the History and Culture of the Mongol-Speaking Peoples of Russia], edited by N.L. Zhukovskaia, 9–37. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Zhukovskaya, N.L. 2013. *O buddizme i buddistakh. Stat'i raznykh let, 1969–2011* [About Buddhism and Buddhists: Articles of Different Years, 1969–2011]. Moscow: Orientalia.



© Н.Л. Жуковская

## И ПОЛЕ, И ПАЛОМНИЧЕСТВО... (ИНТЕРВЬЮ)

*Ключевые слова:* этнография, паломничество, полевая работа, монголы, буряты, буддизм, шаманизм

Интервью с Н.Л. Жуковской посвящено ключевым аспектам ее академических интересов: Монголии и монгольскому миру как ареалу исследований, буддизму (ламаизму) и другим духовным практикам монгольской культуры, особенностям работы в этнографическом поле. Отвечая на вопросы редакторов настоящего тематического блока, Н.Л. Жуковская обобщает опыт работы многолетней комплексной российско-монгольской экспедиции. Через ее рассказ о беседе с жителем сомона Баян Агта Чойсурэном в 1978 г. мы получаем краткий мастер-класс полевой работы в незнакомой сельской среде. Особое место в интервью занимает тема паломничества как путешествия в пространстве и времени, например, автоэтнографическое повествование об опыте путешествия в Дхарамсалу в 2001 г. и общении с иерархами буддийского мира. Н.Л. Жуковская рассказывает о своем понимании феномена паломничества и отмечает примеры его “изобретения” у шаманистов, говорит и о других практиках позднего времени, при этом сопоставляя паломничество с опытом этнографического поля. Яркий стиль изложения отражает характер исследователя, из личного опыта которого мы узнаем многое о том, как работали российские этнографы в советский и в ранний постсоветский периоды

*Э.-Б. Г., Ц. Д.: Как Вы выбрали регион исследований и чем он для Вас стал?*

Наверное, следует начать с выбора профессии. Сначала в моей жизни появилась она, а уже потом, не сразу, но довольно скоро высветился и регион исследований.

С пятого класса школы началось мое увлечение историей. Что такое этнография, я тогда не знала, и даже слова такого никогда не слышала. Да и откуда? Совсем недавно кончилась война. В 1944 г. моя семья (дедушка, бабушка, мама, тетя и я) вернулась из эвакуации в Москву, отец еще несколько лет жил где-то на севере, изобретая топливо для “катюш”, о чем я узнала лишь много лет спустя. Говорили взрослые

---

**Наталья Львовна Жуковская** | <https://orcid.org/0000-0001-5415-9875> | [n-zhuk@yandex.ru](mailto:n-zhuk@yandex.ru) | д. и. н., профессор, главный научный сотрудник, заведующая центром азиатских и тихоокеанских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

*Интервью у Н.Л. Жуковской взяли:*

**Эльза-Баир Мацаковна Гучинова** | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Калмыцкий научный центр РАН (ул. И.К. Илишкина 8, Элиста, 358000, Россия)

**Цыпылма Абрамитовна Дариева** | д. филос. н., ведущий научный сотрудник | Центр восточно-европейских и международных исследований (ZOiS) (Mohrenstrasse 60, 10117 Berlin, Germany)

в основном о еде, о том, где достать одежду “для ребенка” (т.е. для меня). Сестры и двоюродного брата тогда еще не было даже в проекте. Это время и начальные классы школы я помню смутно, какими-то пятнами. Но вот появился школьный предмет “история”, и я погрузилась в сказку, ибо все, о чем писалось в учебниках, реальностью мне никак не казалось. Усугублялось это еще и тем, что моя бабушка, до революции 1917 г. окончившая Бестужевские курсы, работала почти всю жизнь в библиотеке Московского металлургического техникума и приносила мне оттуда исторические романы (откуда они были в таком количестве в ее техникуме?!), и я их буквально заглазывала один за другим, по возможности читая даже ночами. От любви к историческим романам я не излечилась по сию пору, и в значительной степени они определили мое желание поступить на исторический факультет Московского университета и стать историком — “историком вообще”; тогда я даже не подозревала, на какое количество наук делится эта самая история. Но уже на первом курсе заведующий кафедрой этнографии Сергей Александрович Токарев начал читать нам два спецкурса: “Этнография народов мира” и “Религиозные верования народов мира”. Это был 1956 г., учебников и книг по региональной этнографии тогда было очень мало, так что лекции приходилось тщательно записывать. Я гордилась своими обстоятельными конспектами, ими пользовались на экзаменах и зачетах мои однокурсники, а потом и те, кто учился вслед за нами через год, два и даже три.

Именно лекции Токарева повлияли на выбор региона и тематики моих исследований. Из спецкурса по этнографии народов мира меня более всего заинтересовали кочевники Центральной Азии, их культура показалась мне необычной, достойной того, чтобы поехать туда в экспедицию, увидеть своими глазами, кто такие кочевники и как это — кочевать по территории Советского Союза. Многое по молодости было непонятно, а потому интересно. Но еще более интересным оказался второй спецкурс Токарева, посвященный существовавшим когда-то и существующим ныне на земном шаре религиям. Как лектор Сергей Александрович был суховат и даже, можно сказать, скуп на слова, но объем его знаний просто потрясал. И если спецкурс по этнографии народов мира определил мой интерес к кочевникам, то спецкурс по религиям обратил меня еще к одной сфере — шаманизму и буддизму, их взаимосвязи с миром кочевников. Казалось, эти темы так далеки друг от друга, и тем не менее, как оказалось, тесно переплетены между собой. И регион, и его проблемы стали наиболее привлекательным для меня полем на долгие годы и продолжают оставаться таковым и сейчас.

*Э.-Б. Г., Ц. Д.: Многие темы исследований в СССР были госзаказом. О чем было нельзя писать?*

Госзаказ лично меня в этой жизни обошел стороной — в этом мне повезло. Однако помню, что начало моей научной деятельности в институте совпало с одной такой темой, которой пришлось заниматься не всем, но очень многим сотрудникам: современной колхозной жизнью, ее радостями и экономическими преимуществами. Преимуществами перед кем и перед чем, не совсем ясно, но, скорее всего, перед капитализмом, с которым тогда сравнивалась вся наша жизнь. Поскольку я с самого начала была принята в Сектор Восточной и Южной Азии (впоследствии он несколько раз менял свое название, и сейчас называется Центр азиатских и тихоокеанских исследований), нас как “зарубежников” это не очень касалось, но все же дважды, в 1961 и 1962 гг., я участвовала в экспедициях Сектора восточных славян, который занимался исследованием кубанских станиц, как я полагаю, именно в рамках госзаказа. До этого я была только в студенческих экспедициях кафедры этнографии МГУ, где нас обучали азам полевой работы, так что опыт работы в настоящей научной экспедиции был весьма полезен. По итогам двух сезонов я написала

небольшой раздел о религиозных верованиях в коллективную монографию “Кубанские станицы”, но он туда не был включен. Это была моя первая научная работа, и я очень расстроилась, но главный редактор монографии и руководитель экспедиции Л.Н. Чижикова весьма деликатно объяснила мне, что это решение принято “наверху” и причина его в следующем: ну какие-такие религиозные дела могут быть сейчас в станицах Кубани, все давно в прошлом, и нечего о них писать. Мой довольно сочный материал, особенно по баптистам и взаимоотношениям православных приходов и общин ЕХБ, это опровергал, но кто же спорит с решениями “сверху”. Таким был мой единственный опыт работы по госзаказу.

*Э.-Б. Г., Ц. Д.: Как бы Вы сравнили паломничество и поле?*

Кратко я бы ответила так: паломничество — это потребность души, желание открыть что-то в самом себе посредством увиденного и осмысленного нового. Поле — это производственная необходимость, неперенная составная часть нашей науки. Конечно, находясь в поле, душу тоже желательно включать в исследовательский процесс — часто так и бывает, — и тогда поле обретает качественно более высокий уровень. Не скажу, что происходит его вращение в паломничество, это, по-моему, две параллельные линии постижения пространства: паломничество — это его сакральное измерение, полевое исследование — материальная и духовная реконструкция культуры. Поля в моей жизни было предостаточно: 20 сезонов в Монголии, 25 — в Бурятии (5 до Монголии и 20 после нее) и понемногу (1-2 сезона) в других местах — в Республике Марий Эл (в те времена, когда она называлась Марийской АССР), в Туве/Тыве (в бытность ее Тувинской АССР), в Забайкальском крае (конкретно в Агинском бурятском автономном округе), в Калмыкии, в кубанских станицах Краснодарского края, да мало ли где еще. Не всегда это были экспедиции в принятом у нас смысле слова. Но даже если это были относительно недолгие командировки, то и тогда инстинкт полевого срабатывал, и кратковременная поездка могла превратиться в Его Величество ПОЛЕ с его неперенными атрибутами: информатор, беседа, узнавание нового, уточнение старого, записи в небольшом по размерам (10х15 см) полевом дневнике (сейчас таких днем с огнем не сыщешь, да и тогда их выдавали в ограниченном количестве в хозчасти института), фотографирование (не смартфоном, а добротным старым тяжеленным фотоаппаратом). Ну а паломничество — это было что-то из хорошей художественной литературы: “Паломничество Чайльд-Гарольда” Дж. Байрона, “Паломничество в страну Востока” Г. Гессе. Какие паломничества могли быть в атеистические советские времена?.. Только книжные.

*Э.-Б. Г., Ц. Д.: А было ли паломничество в Вашей жизни?*

Пожалуй, было. Однако то, что это было ОНО, я поняла много лет спустя. В 2000 г. в мой очередной полевой сезон в Бурятии, где я изучала все ту же “смесь” буддизма и шаманизма, судьба свела меня с шаманкой, полубуряткой-полурусской по своим этническим корням и, как оказалось, соединившей в себе бурятские шаманские истоки по отцовской линии и знахарские знания от русской бабушки. Все это удачно в ней сосуществовало, она была известной целительницей женских болезней и лечила рожденных с разными патологиями детей, а также славилась своими ясновидческими прозрениями. Последний ее талант интересовал меня более всего, и она меня удивила достаточно высоким процентом попадания “в точку”, пока для начала знакомства рассказывала “про меня”, сняв, выражаясь современным языком, скан с моей души, с моего прошлого, с моего жизненного опыта. Учтивая, что человек видел меня впервые, это было прямо-таки интригующе.

Наша беседа проходила довольно спокойно и через несколько часов подошла к концу. На прощание она неожиданно сказала мне: “Вас пригласят в далекую

восточную страну. Пригласит высокое лицо. Вас будет очень смущать это приглашение, но не отказывайтесь. Вы получите такое удовольствие, которое останется с Вами на всю жизнь”. В тот момент я не придавала сказанному особенного значения. Уже позади в моей жизни были 20 лет работы в Советско-монгольской историко-культурной экспедиции, несколько раз по несколько месяцев я была в Японии. Какая еще далекая восточная страна может появиться в моей жизни? Кто то высокое лицо, которое меня может пригласить? Все это было непонятно, неконкретно, и вскоре я забыла про это предсказание.

Прошло несколько месяцев. Накануне нового 2001 г. мне позвонил Пандито Хамбо-лама Бурятия Дамба Аюшеев. Сам по себе этот звонок не был для меня чем-то неожиданным. Мы были знакомы уже несколько лет. С 1995 г. он возглавлял Буддийскую традиционную сангху России. Я к тому времени уже несколько десятилетий изучала религиозную ситуацию в Бурятии и Монголии, между нами существовали деловые контакты, мы встречались в Бурятии и в Москве. Но вот то, что сказал мне по телефону Хамбо-лама, сразу вызвало из глубины моей памяти предсказание, сделанное бурятской шаманкой. А сказал он следующее: “Я приглашаю Вас поехать в составе буддийской делегации в Индию с визитом к Далай-ламе. Делегация будет состоять из шести лам, двух бизнесменов, Председателя Народного Хурала и одного ученого (т.е. меня)”.

Невероятно. Предсказание начало сбываться почти дословно. Индия — далекая восточная страна, такой она была для России со времен Афанасия Никитина, высокое лицо — это Хамбо-лама, а еще выше, чем он, с Далай-ламой, к которому наша делегация едет по его приглашению. Как и было предсказано, меня несколько смущил состав делегации, конечно, не бизнесмены и не Председатель Хурала, а именно ламы, все достаточно высокого ранга. Естественно, от таких предложений, чем бы они не были продиктованы со стороны высокого буддийского начальства, не отказываются, и через пару минут я дала свое согласие. Оформление и все, связанные с ним детали, уточнения, получение разрешения от Правительства Бурятии (А кто такая эта Жуковская? Почему она едет в составе бурятской делегации?) — все это меня совершенно не коснулось. И через три месяца мы вылетели в Дели. Мое паломничество началось.

В Дели мы провели полдня, здесь к нам присоединилась группа молодых бурят — будущих лам, а пока всего лишь учащихся разных факультетов при монастырях Дрепунг Гоманг (шт. Керала) и Намгьял при резиденции Далай-ламы в Дхарамсале (шт. Химачал Прадеш). Их было около десяти человек, так что наша команда сразу удвоилась, я же по-прежнему оставалась единственной женщиной в этом большом мужском обществе. Поздно вечером на арендованном автобусе мы двинулись в путь на Дхарамсалу, где должна была состояться наша встреча с Далай-ламой. Путь занял 11 часов, желающие могли поспать, приспособив для этого свои рюкзаки и сумки, но таких было немного. Молодые послушники, им было от 12 до 18 лет, кое-кто из них учился в Индии уже 6–8 лет, веселились, о чем-то спорили друг с другом, для них эта поездка была развлечением на фоне однообразной монастырской жизни. На меня они посматривали с любопытством и некоторым опасением, тем более что, когда все разместились в автобусе на полагающихся по рангу местах (старшие на передних, молодежь сзади), Хамбо-лама сказал им: “С нами в автобусе едет ученый, занимающийся буддизмом, вы можете задавать ей разные вопросы”. Вопросов я так и не дождалась, послушники явно стеснялись, и тогда вопросы стала задавать я. Сработал мой инстинкт полевица, тем более что ситуация была весьма неординарной.

Что такое поле с точки зрения его локализации для этнолога/антрополога? Это место, в которое он приезжает для сбора научного материала. Это место “стоит на месте”, передвигаешься по нему ты от одного информатора к другому, от одного объекта к другому. Иногда приходится долго ждать, пока кто-то, вовсе

не рассчитывавший на встречу с исследователем и занятый своими куда более важными делами, освободится и пожелает побеседовать с тобой. Это нормально. А что было в Индии? Автобус полный лам, оторвавшихся от своих монастырей, движется в направлении города, где вдали от своей родины живет беженец и изгнанник в одно и то же время, глава школы Гелуг тибетского буддизма (признаваемый в качестве главы еще несколькими школами Тибета) Далай-лама XIV. А вместе с ними еду я. Для моих попутчиков это изначально паломничество, они едут поклониться верховному иерарху своей школы буддизма. Для меня это пока еще “поле, которое едет” вместе со мной. Вот мои информаторы все тут сидят рядом — спереди, сзади, сбоку, и я могу спрашивать их, о чем хочу, а они не могут мне сказать, что им пора идти совершать какой-то обряд или что вот-вот начнется служба в монастыре. Из автобуса на узкой дороге в предгорьях Гималаев не выпрыгнешь на ходу, поэтому потихоньку и не без любопытства они втягиваются в разговор. Он интересен не только мне, но и им, не так уж часто они общаются с учеными. Впрочем, в своей сфере некоторые из них бесспорно ученые: в нашей группе были философ, логик (мастер проведения дискуссий с религиозными оппонентами) и специалист по тибетской медицине. Эти вели себя солидно, слегка посмеивались над молодежью, впадавшей в азарт, если мои вопросы их чем-то задевали. Так что поездка на автобусе не прошла ни для меня, ни для них даром.

На гималайскую часть дороги мы въехали уже на рассвете. Постепенно рассеивался утренний туман, проступали все явственнее мощные стволы и кроны деревьев. В ущелья, по краю которых петляла дорога, смотреть было страшно не только мне, но и уже бывавшим здесь ламам. Наконец добрались до центральной площади Дхарамсалы. Мы были официальной делегацией буддистов Республики Бурятия. Нас разместили в гостинице со звонким названием “Королева Гималаев”, покормили, дали возможность погулять по городу, осмотреться. Уличные овощные базары впечатляли и обилием разных овощей и фруктов, и тем, что все лежало прямо на земле. Храмов, монастырей, ступ было, пожалуй, больше, чем жилых домов, Впрочем, возможно, это только казалось. Горы своими вершинами исчезали в облаках. Все время шли дожди, и грязь хлопала под ногами.

Через пару дней состоялось то, ради чего приехала сюда наша делегация, — визит к Далай-ламе в его резиденцию. Он длился всего полчаса и был, наверное, стандартным для приемов такого типа. Нас тщательно проверили на входе. Потом мы некоторое время ожидали появления Его Святейшества в небольшом зале для приемов, а когда он появился с двумя своими помощниками, вручили ему подарки, получили ответные дары, состоялась краткая беседа: он задавал вопросы, мы отвечали. В частности, его интересовало, есть ли в Бурятии случаи, когда кто-то из адептов буддизма переходит в другую веру и, напротив, из другой религии в буддизм. И те, и другие случаи известны, хотя в Бурятии это редкость, о чем мы ему и сообщили. Узнав, что я ученый и занимаюсь историей буддизма в Монголии и Бурятии, поинтересовался “не противопоказан ли мне буддизм”. Естественно, я ответила, что нет, и вручила ему свой подарок — “Историко-культурный атлас Бурятии”, незадолго до этого опубликованный издательством “ДИК” в Москве, ответственным редактором которого я была и в котором был большой раздел, посвященный истории и искусству северного буддизма (см. Рис. 1). Была выполнена и главная цель визита нашей делегации: Хамбо-лама вручил Далай-ламе приглашение приехать в Бурятию и дать там курс учения для последователей буддизма, которые уже много лет ждут его приезда. Далай-лама вежливо улыбнулся в ответ, понимая, что МИД России никогда не даст на это согласие. И тогда, и сейчас причина этого — “китайский фактор”.

На другой день у нас состоялась еще одна важная встреча. Кашаг (тибетское правительство в изгнании) пожелал встретиться с делегацией буддистов Бурятии. Заместитель главы кашага (главой считается Далай-лама) Лобсанг Сангай (с апреля





**Рис. 1.** Через минуту Далай-лама наденет свой фирменный шарф с личным вензелем на шею Н.Л. Жуковской. Дхарамсала, 2001 г. (личный архив Н.Л. Жуковской)

2011 г. он стал главой, сменив Далай-ламу) тоже заинтересовался, что за русская женщина, явно не монахиня, находится в группе бурятских буддистов. Пришлось давать объяснение, почему я тут. Оно звучало приблизительно так: в советское время между учеными и верующими существовали идеологические разногласия, и совместные поездки были невозможны; в постсоветское время ученые и верующие живут и работают в тесном контакте друг с другом, и потому подобные совместные выезды являются вполне нормальными. Кажется, такой ответ его удовлетворил. Но более всего им был доволен Хамбо-лама.

Были еще посещения библиотеки при научном центре, резиденции Богдо-гэгэна IX, нескольких монастырей. И вот, наконец, дорога домой с чувством выполненного долга. И долгие годы воспоминаний об этой удивительной поездке... “Вы получите такое удовольствие, которое останется с Вами на всю жизнь...” Спасибо, шаманка Вера, за это предсказание и за то, что оно сбылось.

Ну разве это не паломничество? По-моему, оно.

*Э.-Б. Г., Ц. Д.: Чем является паломничество для буддистов и шаманистов? Долгом? Привилегией? Удачей?*

Я не уверена, что у шаманистов существует институт паломничества, в традиционной форме его явно нет, ну а в той, что возникла в полном смысле слова из небытия в перестроечные и постперестроечные годы, есть много такого, что вообще шаманизму/шаманству не присуще, но отражает дух и стиль нашего времени. Например, поездки не только по всей России, ее городам и весям, но и по земному шару с демонстрацией, не рискну говорить, своего шаманского дара, но своих



**Рис. 2.** Базар Сардар в Дели. Делегация буддистов Бурятии покупает священные предметы для буддийских монастырей. 2001 г. (личный архив Н.Л. Жуковской)



**Рис. 3.** Овощной базар на улице в Дхарамсале. 2001 г. (личный архив Н.Л. Жуковской)



способностей лечить, предсказывать судьбу, что особо интересует клиентов и пациентов. Паломничество ли это? Думаю, что нет. Более того, известно, что чем дальше шаман “забирается” от своей родины, от могил своих предков, чьи духи помогают ему в его деятельности, тем слабее проявляет себя его дар. Как правило, это поездки с целью заработка. Это понятно с общечеловеческой точки зрения, но предосудительно с шаманской. Назначать цену за проведение обряда — нарушать нормы шаманской этики в традиционном шаманизме. Шаман возьмет любую плату за свой труд, пусть это будет всего пяток куриных яиц, но просить ее он не должен. Так что поездка бурятского, тувинского, якутского и любой другой национальности шамана в Москву, Санкт-Петербург, Сан-Франциско — это вояж за заработком, а не паломничество.

Другое дело у буддистов. Идея паломничества у них — это, по-моему, не долг, не привилегия, не удача, а потребность души, необходимость посетить великие святыни, не зарабатывать на них, а, наоборот, в них вложиться, поддерживать их материально, а себя духовно, приобщившись к исходящей от них силе.

*Э.-Б. Г., Ц. Д.: Современные этнологи работают в основном в индивидуальном порядке. Расскажите о Вашей последней комплексной экспедиции в Монголию или Бурятию, какое преимущество дает такой подход?*

Я бы ответила на этот вопрос так: индивидуальная и коллективная работа в экспедиции идут рука об руку. В экспедиции могут находиться несколько человек или их может быть даже несколько десятков, но у каждого свой профиль работы, свои задачи, свой план их выполнения. Впрочем, планы легко ломаются и меняются, т.к. зависят они не только от тебя, но и от информаторов, а те, в свою очередь, зависят от ситуации у себя в семье, на работе и даже от погодных условий. Пример: однажды в сомоне Булган на крайнем западе Монголии я договорилась о встрече с торгутом — виртуозом горлового пения и одновременно исполнителем редкого танцевального жанра *биэлэг* (танец тела, во время которого, сидя на одном месте, танцор способен воспроизвести разные сюжеты из народной жизни: пастух пасет стадо овец, собирает их в кучу в случае опасности и гонит домой или всадник седлает коня и мчится на нем куда-то; все это воспроизводится движениями рук, ног, головы, позами тела). Однако, придя, как было договорено, на другой день к нему в юрту, я узнала от его жены, что ночью в горах неожиданно выпал снег и ее муж вынужден был вместе с другими скотоводами срочно отправиться на высокогорное пастбище, где все лето паслась сомонная отара овец, чтобы пригнать ее в аил на зимовку. Встреча так и не состоялась. А когда я приехала в Булган десять лет спустя, мастера этого удивительного жанра уже не было в живых.

Программа индивидуальной работы с объектами моего исследования по интересующей меня теме у меня всегда была, но я не так уж часто работала с информатором в одиночку. В монгольской экспедиции всегда рядом со мной был выпускник какого-нибудь московского вуза — кафедры этнографии или кафедры всеобщей истории Московского университета, Института технологии легкой промышленности и др. В экспедициях в Бурятии со мной, как правило, трудились мои бурятские аспиранты. Работать с теми и другими было интересно, они всегда знали что-то такое, чего не знала я. А они с любопытством осваивали технику опроса, которой я владела лучше, чем они. Некоторые обладали несомненным талантом разговаривать информатора, не всегда желающего общаться с приезжими учеными, и я с удовольствием наблюдала, как они это делали. Иногда такой талант приносил не только научную, но и материальную пользу. В 1990-е годы со мной в экспедиции в Бурятии работала моя аспирантка Елена Строганова. Она оказалась одаренным полевиком, легко умела находить общий язык с информаторами, они ее обожали и делали это весьма “материально”. После каждого своего визита к кому-либо из них она приносила в дом, где размещалась наша экспедиционная база, то лукошко яиц, то банку

сметаны, то поджарку из грибов, варенье из собранных в лесу ягод, а иногда и просто кастрюлю ягод. 1990-е годы были тяжелыми в продовольственном плане для всей страны, и в экспедициях это всегда ощущалось, так что такая “подкормка” была нам очень кстати. А мой монгольский коллега Тангад, избравший в качестве темы своего исследования сексуальную жизнь монголов в XX в., умел так раззадорить своими вопросами монгольских бабушек, что у них начинали блестеть глаза при воспоминании о первых шалостях юности, первых поцелуях, первом соитии, игре в “белую палочку” (игра, когда в безлунную летнюю ночь молодежь делилась на две команды и кидалась искать брошенную во тьму белую палочку, а на деле быстро образовывались пары, разбредавшие по кустам и холмам, где и обретали свой первый сексуальный опыт). Со мной бабушки стеснялись говорить на эти темы, я как-никак “чужая”, иностранка, а вот Тангад, хоть и парень, но “свой”.

*Э.-Б. Г., Ц. Д.: Какая из полевых поездок для Вас самая ценная и самая сложная?*

Экспедиция в Монголию (ее полное название Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция) длилась 20 лет (точнее 21 год) — с 1969 по 1990 гг. Прошло 50 лет со времени ее начала и 30 лет после ее окончания. Я воспринимаю ее не как серию полевых сезонов, шедших ежегодно один за другим, а как нечто единое. Это была совместная экспедиция двух Академий наук — АН СССР и АН МНР, в ней принимали участие археологи (их было более всего — целых три отряда), этнографы, антропологи (физическая антропология), филологи, лингвисты (специалисты по тюркским руническим надписям). Этнографическую часть экспедиции с российской стороны представляли Л.Л. Викторова (4 сезона), А.М. Решетов (5 сезонов), А.Е. Пахутов (5 сезонов), В.П. Дьяконова (1 сезон) и я (18 сезонов). С монгольской стороны в ней по очереди работали С. Бадамхатан (1 сезон), Г. Цэрэнханд (4 сезона), Д. Тангад (7 сезонов), Ц. Аюуш (1 сезон), Б. Батнасан (2 сезона) и Ц. Энхчимэг (3 сезона). Сейчас, спустя полвека от начала этой экспедиции, я понимаю, что это был подарок судьбы: попасть 18 раз в монгольское поле, увидеть живую страну, о которой, начиная со студенческих лет, прочел десятки книг и сотни статей. Полевые сезоны были разными по своей насыщенности, это зависело от их продолжительности. Самые длинные — три, самые короткие — один, но чаще всего полтора месяца. А далее вступал в дело Господин Случай. Можно было все рассчитать, запланировать и, соответственно, предполагать, что все пойдет по плану. Но все могло сорваться просто потому, что выпало неожиданно много дождей, началось наводнение (ну как такое запрограммируешь?!), а это значит, что на ходу приходится менять район предполагаемой работы и думать, что делать дальше.

А бывало и иначе. Пример: в 1985 г., идя по маршруту через Хубсугульский аймак Монголии, мы узнали, что несколько в стороне от нашей главной дороги находится малоизвестное и практически никем не обследованное, хотя упоминания о его существовании в литературе имелись, кладбище (точнее — некрополь) последних нойонов Дзасактухановского аймака — одного из четырех аймаков дореволюционной Монголии. Местность, где оно находится, глухая, горно-таежная, никаких дорог, судя по карте, нет. Но уж очень захотелось туда попасть и увидеть все своими глазами. Нашли проводника, который там был лет 20 назад. Долго петляли по бездорожью, но все-таки добрались до горы, на вершине которой находился этот некрополь. Из пяти *бумханов* (надгробных сооружений) четыре оказались в разной степени разрушенными, вокруг валялись кости, когда-то вытащенные из гробов покойных нойонов. Но пятый *бумхан* уцелел практически полностью, только две доски были сорваны с крыши. Через прорехи мы сумели рассмотреть, что находится внутри, и более-менее реконструировать полушаманский-полубуддийский обряд погребения нойонов. А потом смогли найти информатора, который совсем мальчонкой (6-7 лет) видел этот обряд

своими глазами, когда хоронили последнего нойона. Известно даже, кто и когда этот некрополь разграбил: сделал это местный разбойник в начале 20-х годов XX в. в поисках сокровищ, которые, как он предполагал, должны были лежать в саркофагах. Ан нет! Ничего там не оказалось, да и быть не могло, ибо в могилы высоких духовных и светских лиц помещали не драгоценности, а порошок — соскрёб с 9 металлов, полудрагоценных и поделочных камней, ценившихся местной культурной традицией.

Еще один сюжет из моей монгольской эпопеи я вспоминаю как свой звездный час. 1978 год. Едем в западные аймаки, по дороге делаем остановку в сомоне Баян Агт — “богатый лошадьми” (так переводится его название). В этот сомон мы попали вроде бы случайно, но случайностей не бывает, в это я свято верю после многих лет экспедиционной работы. Въехали в центр сомона, чтобы расспросить о дальнейшей дороге, и с удивлением увидели довольно много людей и машин: явно готовился массовый выезд куда-то. Оказалось, несколькими бригадами отправлялись на сенокос, в основном выезжала молодежь и люди средних лет, но была одна бригада, состоявшая сплошь из стариков. Они собрались в одной юрте, готовясь пообедать, выпить чаю и после этого тронуться в путь. Стариков я всегда воспринимала как опору нашей этнографической науки и решила такой случай не упускать. Вместе со своими спутниками, монгольским скульптором А. Даваацэрэном и этнографом Д. Нямом, я вошла в юрту, нас приняли как почетных гостей (а как же иначе — я иностранка, Даваацэрэн — весьма почтенный старец, ему уже было больше 70 лет), мы заняли предложенные нам хозяином юрты места. Разговор, который до нашего прихода был весьма оживленным, затих, все внимательно смотрели на нас. Однако в Монголии спешить не принято, надо выждать паузу. Хозяин предложил Даваацэрэну табак из своей табакерки, тот набил трубку и закурил. То же самое было предложено и мне, это нормально, в Монголии все женщины пожилого возраста курят, но у меня не было трубки, и я вежливо отказалась. Ритуал был соблюден, теперь можно было начинать знакомство. Даваацэрэн представился, представил меня как начальника этнографического отряда совместной советско-монгольской экспедиции, рассказал, что мы изучаем народную культуру. Старики вежливо закивали головами. Нам принесли по пиале чая с молоком, мы не спеша его выпили, поставили пиалы на низенький юрточный столик. Контакт установлен, можно задавать вопросы.

Я знала, что старики уже готовы к выезду на сенокос. Наше появление лишь ненадолго может его отсрочить. Я спросила, можно ли им задать несколько вопросов. Они согласно кивнули в ответ, но я чувствовала некоторое напряжение, смешанное с любопытством, они опасались, что я спрошу что-то такое, чего они не знают или о чем не хотят говорить. Каждый раз, когда я чувствовала такое, я начинала с самого простого: как называется местность, в которой мы находимся, окрестные горы, пади, перевалы, пещеры, почему они так называются, есть ли легенды и предания, объясняющие происхождение этих названий. Старики оживились, вопрос им был понятен, они стали отвечать на него один за другим, уточняя и дополняя то, о чем уже было сказано. Барьер настороженности был преодолен.

Следующая группа моих вопросов была посложнее, она касалась двух взаимосвязанных понятий кочевой культуры “клятва—проклятие”: кто, кому, в каких обстоятельствах давал клятву, носила ли она только словесный характер или подкреплялась чем-то материальным (напр., обменом подарками, скреплением кровью и др.); спрашивала о клятве воинов своему знамени, о клятве в верности своему хану, своему побратиму, о том, какому позору подвергался клятвoprеступник (смерть, изгнание из родовой общины и др.). И это “мои старики” тоже знали, припоминая разного рода истории из своей и чужой жизни. А дальше пошли вопросы о шаманских святынях (горах, рошах, пещерах, деревьях), о погребальных и свадебных обрядах и многом другом.



Вначале отвечали все вместе, потом постепенно из их среды выделился один, самый знающий, его звали Чойсурэн — он мог рассказать обо всем, о чем я спрашивала. Остальные постепенно замолкли и даже с удивлением слушали его. Казалось, он знал свою национальную культуру до мельчайших деталей. Он отвечал на мои вопросы со спокойным достоинством и не сразу, а только после тщательного обдумывания. Чувствовалось, что остальные собеседники даже с какой-то завистью слушали нашу беседу. Она продолжалась более четырех часов. За это время мы выпили два котла чая и съели значительную часть барашка, сваренного для предстоящей поездки на сенокос. Несколько раз я пересаживалась с табуретки то на пол, то на кровать. Попробуйте-ка посидеть на низкой монгольской табуретке размером 20х20 см четыре часа подряд. Этому я так и не научилась за все годы работы в Монголии. Я исписала одну тетрадь и начала другую. Несколько раз все выходили из юрты слегка проветриться. Но только Чойсурэн, казалось, не замечал времени. Наконец, я устала. Думаю, что устал и он, но только виду не подавал. “Спасибо, на сегодня хватит”, — сказала я. Старики зашумели, поднялись со своих мест, а один из них сказал Чойсурэну: “Ну ты ей прямо-таки экзамен сдавал”. И это, столь не вписывающееся в наш разговор слово, вызвало у всех дружный смех.

К тому времени стемнело, похолодало и даже пошел дождь со снегом. В Монголии такое бывает даже среди лета. Отъезд на сенокос отложили до утра. Мы пошли ночевать в отведенную нам юрту, и я долго не могла заснуть, просматривая свои записи. Такие информаторы попадаются редко. Они есть, но порой их просто невозможно застать на месте: то они уехали к детям погостить, а то и действительно на сенокос. Эту беседу с группой стариков и Чойсурэном я вспоминаю как свой звездный час. И экзамен мне он сдал на “отлично”.

## Interview Article

**Zhukovskaya, N.L. Both Field and Pilgrimage... (an Interview) [I pole, i palomnichestvo... (interv'iu)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 2, pp. 61–71. <https://doi.org/10.31857/S086954150009605-5> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Natalia Zhukovskaya** | <https://orcid.org/0000-0001-5415-9875> | [n-zhuk@yandex.ru](mailto:n-zhuk@yandex.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

## Keywords

Buddhism, ethnography, pilgrimage, Mongolia, Buryats

## Abstract

In an extended interview with Natalia Zhukovskaya, we ask her to reflect on her long and prolific academic career. The interview sheds light on various aspects of studying Mongolia and the Mongolian world, Buddhism (Lamaism) and other spiritual practices and traditions of the Mongolian culture, and the specificities of approaching the region and its culture as an ethnographic field. Natalia Zhukovskaya talks about her experience of the long-term interdisciplinary Russian-Mongolian expedition. Through her story of the conversation with the Mongol Choysuren in the Somon Bayan Agt in 1978, we get a brief master class on conducting fieldwork in an unfamiliar rural environment. The theme of pilgrimage as a travel in space and time is prominent in the interview and takes us to the journey through an autoethnographic narrative about the pilgrimage to Dharamsala in 2001 and communication with the hierarchs of the Buddhist world. The interviewee provides insights on the understanding of pilgrimage and discusses both the cases of its “invention” among the shamanists, and other recent practices, drawing parallels between pilgrimage and ethnographic fieldwork. The vivid presentation style reflects the character and personality of the scholar whose personal experience lets us learn much about the experience of ethnographic work during the Soviet, early post-Soviet, and perhaps present-day periods.

© В.А. Тишков

## ОТКУДА И КУДА ПРИШЛА РОССИЙСКАЯ ЭТНОЛОГИЯ: ПЕРСОНАЛЬНЫЙ ВЗГЛЯД В ГЛОБАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

*Ключевые слова:* российская полиэтничность, мировая антропология, советская и российская этнология, Институт этнологии и антропологии РАН, Ассоциация антропологов и этнологов России, теория этноса, этничность, социальный конструктивизм, постколониализм, индигенность и аборигенная антропология, этнонационализм, культурная сложность, нация и нациестроительство

В статье представлен обзор тенденций в российской академической этнологии за последние три десятилетия. Это анализ состояния дисциплины изнутри, с точки зрения автора, который был все эти годы в центре научной и общественной жизни страны и как директор ИЭА РАН оказывал влияние на академическую стратегию и институциональные перемены. Это также взгляд на национальную российскую этнологию в контексте гносеологических сдвигов и дисциплинарных перемен, которые происходили в мировой социально-культурной антропологии и этнологии. Основные положения статьи касаются: а) внутридисциплинарной инерции и трудной ревизии советского наследия; б) ограничительного воздействия доминирующих публичных практик на выбор метатеоретических конструкций, таких как социальный конструктивизм, в культурно-сложных обществах; в) влияние на научное сообщество идеологии и практики этнонационализма и порожденной им “пост-колониальной” или аборигенной антропологии; г) соединение этнографической традиции и новых направлений и перспектива поиска культурных схожестей как антитеза традиционной одержимости установлением различий. В статье анализируется проект нациестроительства на основе полиэтничной гражданской нации как одна из перспектив антропологического видения России и место ученых в этом проекте. Автор оценивает постсоветский период как один из самых плодотворных в истории отечественной этнологии с точки зрения становления новых направлений, тематического репертуара и географии исследований.

---

**Валерий Александрович Тишков** | <https://orcid.org/0000-0001-5479-9039> | [valerytishkov@mail.ru](mailto:valerytishkov@mail.ru) | д. и. н., профессор, академик РАН, академик-секретарь Отделения историко-филологических наук РАН, научный руководитель | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Работа выполнена в рамках темы НИР ИЭА РАН по направлению № 7 “Современные нации, нациестроительство и российская идентичность”

### Точки отсчета

В начале 2019 г. под редакцией норвежского антрополога Т.Х. Эриксона и чешского этнолога М. Якубека вышла в свет книга (*Eriksen, Jacoubek* 2019), посвященная 50-летию издания знаменитого сборника статей под редакцией Ф. Барта “Этнические группы и границы: социальная организация культурных различий” (*Barth* 1969). Обе публикации примечательны для истории мировой этнологии и социальной/культурной антропологии: одна оказала мощное и разностороннее влияние на изучение феномена этничности и не только, другая представляет собой попытку ведущих исследователей Европы и Америки осмыслить полувекую эволюцию одной из центральных тем нашей дисциплины — тему этничности. Как один из авторов книги о наследии бартовской концепции и как ветеран этнологического цеха, пользуясь возможностью изложить некоторые обзорные положения и привести отдельные заключения о развитии мировой и российской этнографической/этнологической науки в недавнем прошлом и о ее возможных перспективах. Не претендуя на полноту обзора, статья представляет собой, как подчеркивает ее название, “персональный взгляд” на обсуждаемые проблемы.

Поскольку книга под редакцией Ф. Барта и содержащаяся в ней концепция дошли до русскоязычного читателя с огромным опозданием (*Барм* 2006), то можно сказать определенно: позднесоветская этнография эпохи Ю.В. Бромлея и западные антрополого-этнологические штудии шли почти не пересекающимися курсами, по крайней мере с точки зрения их теоретико-методологического арсенала. Об этом, кстати, написала американский антрополог К. Вердери, вспоминая историю совместных советско-американских симпозиумов в Таллине и Новом Орлеане в 1980-е годы. Эти форумы были инициированы горбачевской перестройкой и координировались с советской стороны Ю.В. Бромлеем, с американской — С. Минцем в рамках межкаademicских обменов наших стран. Вот как К. Вердери описывает свои впечатления от этой “встречи” двух школ и идеологий:

В то время я не все осознавала. Я просто смотрела на советских ученых как на теоретически допотопных [*theoretically antediluvian*] по сравнению с нами — молодыми барто-марксистами, вооруженными актуальными тогда ситуационализмом, самоидентификацией, политической экономией. На самом же деле я была свидетелем одной из великих коллизий в работе обществоведов — проблемы связи теории и социальной идеологии... Тогда на конференции я встретила с собеседником [*interlocutor*] (имеется в виду Ю.В. Бромлей. — *В.Т.*) ...предлагающим теоретическое объяснение (его концепт *этноса*) как открытое обоснование идеологии, удерживающей единство Советского Союза (*Verdery* 2019: 40).

“Где кончается этническая теория и начинается идеология?” — спрашивает себя К. Вердери. Тогда у нее не было ответа, и только спустя время она поняла, что “на этой конференции произошло столкновение чего-то гораздо большего, чем хорошая и плохая теории” (Там же).

Я, как участник вышеупомянутых встреч, в свое время также был шокирован, услышав от западных коллег, что “этносов не существует”, что не только этничность, но даже раса представляют собой социальные конструкции. Еще больше меня повергла в смятение язвительная реплика известного антрополога Э. Вулфа после прочтения мною на Международном конгрессе антропологических и этнологических наук в 1988 г. в Загребе доклада Ю.В. Бромлея<sup>1</sup> о современных этнических процессах: “Спасибо Вам за лекцию по социальному расизму”. Большого стыда я не переживал в своей жизни. Реакцией на все эти внешние воздействия (западные книги и подходы, вполне доброжелательные дискуссии с американскими коллегами) стало мое убеждение, что процветавшие в советской этнографии примордиализм

и социобиологический эволюционизм скорее говорят о кризисе, а не о победной поступи нашей науки. Сюда же добавилось влияние британского антрополога Э. Геллнера, благожелательный интерес которого к советскому обществознанию (см.: *Gellner* 1980, 1988) не помешал критичной оценке теоретической базы советской этнографии.

При всем моем интересе к тогдашним западным подходам в изучении этнического было понятно, что постулаты социального конструктивизма будут трудно утверждаться на российской почве, если вообще их удастся включить в теоретико-методологический арсенал. А еще более сложной представлялась задача разведения “национального” и “этнического”, особенно пересмотр категории “нация” в пользу ее гражданско-политического смысла или хотя бы утверждение возможности двойной трактовки столь известной категории. Мой опыт изучения “национального вопроса” в Канаде (*Тишков* 1974, 1977, 1978), где соперничали концепты общеканадской, регионально-этнической квебекской и аборигенной наций (именно в те годы родилось движение “первых наций”), также подсказывал необходимость ревизии одного из фундаментальных постулатов советского обществознания.

Ныне, с дистанции почти трех десятилетий, можно сказать, что главное препятствие на пути модернизации отечественной этнологии заключалось даже не в “допотопном примордиализме” и эволюционизме теории этноса, а в социально-политической действительности, основанной целиком на концепте этнонационального государствовоительства при существующем и верхушечно контролируемом этническом национализме. В обществе, где основополагающая роль отведена этническим различиям, начинают действовать особые практики, факторы, аргументы и эмоции. Здесь проявляются особые закономерности в поведении разных сообществ, их элит и отдельных личностей. Здесь и сам исследователь оказывается перед искушением, выбирая между новыми теориями и доминирующей практикой.

Эту проигнорированную теоретиками социального конструктивизма сторону в интерпретации этнического феномена отметила и К. Вердери, которая изучала связь между этничностью и нациестроительством на примере близкой нам по опыту социалистической Румынии (*Verdery* 1991). Действительно, Ф. Барт и его коллеги сыграли важную роль в обосновании трактовки этнической идентичности как пластичной материи, как инструмента для организации социальных отношений, а не как “прирожденного патриотического чувства”. Но как только эти идентичности обретают идеологические формы, особенно в ходе нациестроительства, формирования нации-государства, то весь характер изучения и интерпретации этничности меняется. «Строители столь большого сооружения, как *Нация*, ожидают от исследователей более серьезного восприятия их проекта. Появляются гнев и боль в случае, если мы продолжим рассматривать это сооружение просто как “исходный материал”» (*Verdery* 2019: 41), — пишет К. Вердери. Действительно, как только этничность обретает некое подобие этатистских форм, а тем более когда она трактуется в категории “национальной государственности”, как это было в СССР и отчасти сохраняется поныне в России и в ряде других стран, то подвижность и проницаемость этнических групповых границ превращается в жесткий и труднопреодолимый фрейм. Эта жесткость понуждает носителей уже “этнонационального” к радикальным защитным или агрессивным действиям, вплоть до этнического насилия или самосожжения, как это сделал удмуртский этноактивист А.А. Разин в августе 2019 г. К. Вердери делает важное заключение, актуальное и для российской действительности:

Как межэтнические взаимодействия, так и порождаемые ими теоретические построения происходят в ситуации процессов формирования и сохранения наций-государств, процессов, которые невозможно свести к локальным взаимодействиям через

культурные границы... Изучение этнических групп и границ означает не только изучение ситуационных стратегий, но и формирование этнонациональных идеологий вместе с чувствами и действиями, которые их сопровождают (Там же).

Именно в связи с этой поправкой теории социального конструктивизма и появившейся тогда же концепцией Б. Андерсона о нации как “воображаемом сообществе” мною — с начала директорства в Институте этнографии АН СССР в 1989 г. — были предприняты усилия по критике “теории этноса” и модернизации отечественной этнологии, включая ее наименование, предмет и статус. Позднее родилось и название книги — “Реквием по этносу”, под которым имелась в виду, конечно, теория, а не сама этническая реальность (Тишков 2003а). Здесь нет смысла освещать позднесоветский период в развитии этнографической науки, о нем написано достаточно (Соколовский 2003: 136–159; Тишков 2002: 3–18; 2003б: 3–23; Тишков, Пивнева 2010: 3–21), упомянем лишь еще одну точку отсчета нашего обзора. Тридцать лет назад в журнале “Советская этнография” была опубликована моя статья “О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений” (Тишков 1989а), в которой высказывался ряд ревизионистских положений: используемый советской этнографией в отношении населения страны и мира категориальный арсенал неадекватен и политизирован; концепция этноса уязвима и не отражает сложность этнической реальности как в историческом аспекте, так и в современном; понимание “национальной государственности” как формы самоопределения этнонации нерелезируемо и конфликтотенно, а для полиэтничного государства такая политика националстроительства представляет серьезный риск. Но самой важной, в плане назревших перемен, для меня тогда была проблема преодоления дисциплинарного кризиса, о чем я писал и в статье “Советская этнография: преодоление кризиса” (Тишков 1992: 5–19; Tishkov 1992: 371–394), и в реплике с более жестким названием “Это больше, чем кризис, это отсутствие самой дисциплины” (Tishkov 1994: 87–92).

Дальнейшее развитие событий и есть предмет этой статьи. Считаю уместным напомнить, что писал С.В. Соколовский о труднопреодолимой предопределенности позиций любого автора, когда речь идет об оценке состояния дисциплины: “И либо время сегодня нервное, либо зола давних схваток пока не остыла, но так получается, что непредвзятые попытки описать ситуацию дисциплины вне ангажированного позиционирования самого автора, это положение представляющего, у нас практически не встречаются” (Соколовский 2014: 144). Подозреваю, что мне также не удастся быть беспристрастным в силу глубокой вовлеченности в дела отечественной этнологии/антропологии.

### **Новое рождение дисциплины или рождение новой дисциплины?**

В конце 1980-х годов мне не хватило кругозора и единомышленников, чтобы вести речь о нашей науке как о социокультурной антропологии, но задача восстановить репрессированную в 1930-х годах отечественную этнологию была сформулирована вполне определенно. Предложенное переименование Института этнографии АН СССР вызвало дискуссии и возражения своего рода традиционалистов (против выступили А.И. Першиц, В.И. Басилов, В.В. Пименов), а В.П. Алексеев предложил ограничиться в новом названии только этнологией. “Антропологию я буду развивать у себя в Институте археологии”, — сказал он мне. «Но я бы скорее оставил в названии слово “антропология”, а не “этнология”», — ответил я. В конечном итоге В.П. Алексеев как член Президиума РАН поддержал новое название — “Институт этнологии и антропологии”, и в 1990 г. Президиум РАН утвердил его. Это был важный шаг в развитии нашей науки в канун рождения новой страны — Российской Федерации.



Именно с этого момента начался трудный этап утверждения нового названия и становления нового понимания дисциплины. О завершении его свидетельствует в том числе и переименование четыре года назад нашей национальной профессиональной организации в “Ассоциацию антропологов и этнологов России”. Напомню, что созданное в 1993 г. сообщество первоначально получило более привычное для тогдашних российских этнографов и физических антропологов название: “Ассоциация этнографов и антропологов России”. И сама ассоциация сегодня — это уже радикально новое сообщество профессионалов. Если первый ее конгресс в Рязани в 1993 г. собрал всего 80 участников (см.: Рис. 1), то на XIII Конгрессе антропологов и этнологов России в Казани в 2019 г. их было уже более тысячи (см.: Рис. 2), ибо к нашему цеху стали зачастую относить себя исследователи и даже любители самого разного толка — от народных целителей до социальных работников. Программы последних конгрессов ассоциации убедительно свидетельствуют о том, что за четверть века произошло становление нашей науки в ее современных предметно-проблемных границах и во многом утвердилась наша общедисциплинарная идентичность именно как антропологов, этнологов. Радикально изменились предмет и интересы, а также методология и язык современной науки. Менее половины докладов, представленных в Казани, условно могут быть отнесены к этнологии, остальные — к разным направлениям социальной, культурной и физической (биологической) антропологии (Мартынова 2019).

Произошли существенные изменения в цеховой основе дисциплины — полевых исследованиях на базе этнографического метода. Нет больше коллективных этнографических экспедиций, которые породили свой профессиональный этос и даже фольклор, не говоря уже о поголовной летней этнографии полевых отрядов. Последними, пожалуй, были групповые выезды сотрудников отдела русского народа, изучавших русских Рязанского края (Иникова 2009). Этнография как таковая осталась, но стала более изощренной, и она не всегда сосредоточена на сборе эмпирических данных или артефактов. В последние годы в институтский архив перестали поступать полевые материалы (прежде всего дневники). Своеобразным памятником этому виду этнографических данных явилось опубликованное З.П. Соколовой собрание ее полевых материалов и “докладных записок” (Соколова 2016).

Важным моментом в становлении новой дисциплины стало открытие в ряде вузов России в 2011 г. самостоятельного направления подготовки — “Антропология и этнология” (подробнее см.: Артемова 2019: XXXVI–XLIII). Вслед за РГГУ, где уже 20 лет работает Учебно-научный центр социальной антропологии<sup>2</sup>, 11 высших учебных заведений страны получили лицензию на открытие нового направления. Это Дальневосточный федеральный (Владивосток), Казанский федеральный, Омский, Орловский, Томский, Санкт-Петербургский государственные университеты и др. Образовательные программы по антропологии и этнологии реализуются в этих вузах в рамках специально созданных подразделений или на ранее существовавших кафедрах, в названии которых присутствует “этнология” (или “этнография”). Учебная программа кафедры этнологии МГУ, хотя последняя остается в составе исторического факультета и не имеет аккредитации по нашему направлению, по принятым международным стандартам является антропологической.

На пути утверждения столь нужной для полиэтнической России специальности неожиданно встали проблемы как субъективного плана (классические исторические факультеты не хотят отпускать от себя этнографию/этнологию, считая ее вспомогательной дисциплиной), так и организационно-бюрократического характера (недавняя кампания слияния кафедр, факультетов и даже вузов), делающие создание новых кафедр, а тем более факультетов антропологии и этнологии фактически невозможным. Были упразднены даже существовавшие кафедры этнологии, как, например, в Уральском федеральном университете (Екатеринбург). Конечно,



Рис. 1. Участники I Конгресса этнографов и антропологов России, г Рязань, 1994 г. (фото из архива ИЭА РАН)



Рис. 2. На заседании XIII Конгресса этнографов и антропологов России, г. Казань, 2019 г. (фото Н.Б. Тохтасинова)

трудно считать завершенным процесс становления дисциплины без утверждения ее в качестве самостоятельной отрасли науки с присуждением ученых степеней кандидата и доктора антропологии, а не исторических или биологических наук, как сегодня. Но это, видимо, задача для следующего поколения антропологов и этнологов.

К институциональным переменам можно отнести появление более десятка новых периодических изданий, а также реновацию старых научных журналов. “Этнографическое обозрение” существенно изменило свой профиль и регулярно обозначает инновационные темы и подходы в области этнологии и социальной/культурной антропологии. Причем неэтническая антропологическая тематика в последние годы доминирует, а этнические сюжеты отличаются неклассическими ракурсами. Напомним некоторые темы номеров журнала после того, как он стал в 2011 г. индексироваться в базе данных Scopus: мультикультурализм в странах Балтии, традиции и традиционность в России, аборигенные культуры на циркумполярном Севере и в Сибири в условиях урбанизации, идентичность и конфликты в ситуациях внутриэтнического взаимодействия, раса и этничность в переписях населения и др. Журнал фактически ушел от монографического рассмотрения этнических групп, обновил язык и формат научного текста, расширил географию авторов, в том числе за счет зарубежных коллег. Хороший международный рейтинг обрел издающийся с 2004 г. в Санкт-Петербурге двуязычный “Антропологический форум”. И хотя его главный редактор предпочитает слову “этнология” не менее достойное слово “этнография”, этнологическая тематика теоретического плана, не говоря уже о таких приоритетных темах, как язык и языковая политика, фольклор и мифология, исследование религии, на его страницах присутствует. Более традиционалистским выглядит профиль молодого журнала “Вестник антропологии”, хотя в нем и делаются (на наш взгляд, не очень удачные) попытки осветить тему “экспериментальной антропологии”.

У нас нет статистики распределения этнологов/антропологов по сферам научных интересов, но С.В. Соколовский на основе количественного анализа тематики публикаций и взаимных цитирований сделал вывод, что сегодня большинство российских антропологов работают в двух слабо связанных между собой проблемных полях. Первое — это исследования национальной политики (включая изучение конфликтов, толерантности, насилия, межэтнических отношений, национализма и нациестроительства, политики идентичности, этнической категоризации, законодательного регулирования национальной политики и т.п.), второе — исследования более привычных для этнографии обычаев, обрядов, мифологии, традиционных представлений, современных и классических жанров фольклора и т.п. Если рассматривать дисциплину как единое эпистемическое сообщество, то, по мнению С.В. Соколовского, “можно постулировать [его] глубокий раскол <...> [и] распадение на по сути две самостоятельные дисциплины — прикладную политическую этнологию, с одной стороны, и этнографическую фольклористику — с другой” (Соколовский 2014: 163–164). С этим выводом сложно спорить, ибо с точки зрения “полей концентрации” и журнальных цитирований, видимо, так оно и есть, но за этими большими полями разбросано много не столь крупных “полянок”, на которых успешно работают наши коллеги.

Однако говорить о полноценной интеграции российской антропологии/этнологии в мировое сообщество, вероятно, преждевременно. После распада СССР в постсоветских государствах этнографы, большинство которых получили образование и ученые степени в Москве и Санкт-Петербурге, создали самостоятельные научные сообщества, установили связи с западными антропологами и поменяли исследовательские приоритеты, хотя во многом сохранили примордиалистскую и этнонационалистическую ориентации. А добавившийся мощный крен в сторону постколониалистского дискурса стал существенным препятствием для поддержания некогда тесных научных и личных связей с российскими коллегами. За эти же годы на постсоветском



пространстве выросло поколение исследователей, прошедших школу в западных университетах. К тому же в новых суверенных государствах, за исключением Республики Беларусь и стран Центральной Азии (в последних сказывается глубокая традиция Хорезмской экспедиции, исследовавшей древнейшие культуры и цивилизации региона; см. об этом: *Аржанцева* 2016), более активно стали работать зарубежные антропологи, а российские практически свернули свои проекты. На сегодня, пожалуй, только в балтийских и закавказских государствах можно говорить о присутствии, помимо этнологии, современной социально-культурной антропологии как формы профессиональной идентичности; появляются молодые социально-культурные антропологи и в Казахстане. Естественно, физическая антропология сохраняется повсюду, ее к тому же укрепляют современные био-популяционно-генетические исследования, к которым у всех современных этнонационалистов особый интерес.

Свидетельством изолированности российских антропологов и этнологов можно считать их слабое присутствие на международных научных мероприятиях и в мировой научной периодике. Россия утратила представительство в руководящих органах Международного союза антропологических и этнологических наук, россияне скудно представлены на международных конгрессах. Так, на Интерконгрессе в Познани в августе 2019 г. было менее 20 ученых из России. Ассоциация антропологов и этнологов России на этом последнем форуме предложила провести следующий конгресс в Санкт-Петербурге. Организация международных научных форумов в нашей стране окажет позитивное влияние на состояние дисциплины, как когда-то в 1970–1980-е годы оказалось полезным наше сотрудничество с американскими и европейскими антропологами.

### Содержательные трансформации

Что можно сказать о содержательной трансформации нашей дисциплины, которая, на мой взгляд, отставала от институциональных перемен, но все-таки состоялась, хотя и не без рецидивов прошлых подходов и с явными метастазами теории этноса в ряд других гуманитарных (и не только!) наук. Прежде всего, ушла в прошлое “большая теория” — так наз. теория этноса, а вместе с ней и сводимость дисциплины исключительно к изучению этничности (вспомним начало всех начал: “Предмет советской этнографии — изучение этносов”). Российские антропологи вырвались за пределы этничности, открыв для себя такие направления и субдисциплины, как городская, юридическая, медицинская, гендерная антропологии, изучение субкультур и других культурно отличительных сообществ, этнологические исследования и пр.

Начала рушиться еще одна “святыня” — этногенез, но это пока только начало процесса, исход которого неясен: учебник В.П. Алексеева “Этногенез” отсутствует в образовательном мейнстриме, но “Этногенез и биосфера Земли” Л.Н. Гумилева по-прежнему стоит на полках книжных магазинов среди бестселлеров и подарочных изданий, а сам концепт активно используется археологами, физическими антропологами и — еще чаще — авторами паранаучных трудов и националистами разного толка. Кстати, интернет-портал “этногенез.ру”, возглавляемый пассионарным ортодоксом С.В. Дробышевским, пользуется огромной популярностью у российской публики, что напоминает увлечение американцев книгами Карлоса Кастанеды 40 лет тому назад, к великому недовольству ученых-профессионалов.

Метод историзма, названный С.А. Токаревым основным для советской этнографии (*Токарев* 1958), сегодня не очень в чести, хотя “этнической историей” вместе с “этногенезом” пестрят все тома серии “Народы и культуры”, и сократить или сузить этногенетические претензии авторов, особенно из числа “аборигенных” этнологов, мне как редактору серии не удалось. Таким образом, историческая этнография (С.В. Лурье и Я.В. Чеснов даже дали ей обновленное название — “историческая

этнология”; см.: *Лурье* 2004; *Чеснов* 1998) сохранилась, хотя уязвимость “истории этносов” (или этнической истории) становилась все более явной. По непонятной иронии, ее рьяными почитателями стали историки-медиевисты, продолжающие протягивать этническую преемственность от глубокой древности до наших дней, рассуждая о “великом переселении народов”, “вымерших этносах”, “этнополитической истории” вместо анализа дрейфа этнонимов и идентичностей. В недавнем учебном издании по истории народов России авторы, В.Я. Петрухин и Д.С. Раевский, с полемическим задором отстаивают этническую основу исторического процесса: “племена” называются “этносами” (на самом деле это чаще всего вассальные, дружиннические или местно-поселенческие образования без артикуляции этногруппового, т.е. культурно отличительного, самосознания):

С древнейших времен каждый человек непременно ощущает себя членом некоей совокупности людей, которые воспринимают друг друга как имеющих общее происхождение и одновременно отличают себя от тех, кто принадлежит к иным подобным совокупностям. Такие совокупности именуются этносами, этническими общностями. Любая этническая общность характеризуется рядом как объективных, так и субъективных признаков, а изучением таких общностей занимается наука этнология (*Петрухин, Раевский* 2018: 12).

Здесь же говорится о биологической преемственности и генетическом родстве в этнических процессах. И этот текст со ссылками на создателей теории этноса и этногенеза Ю.В. Бромлея и В.П. Алексеева издается как учебное пособие в 2018 г.!

Причудливые метастазы теории этноса в другие гуманитарные дисциплины я рассмотрел в недавней статье (*Тишков* 2016б: 5–22), и здесь нет необходимости обращаться к этому сюжету. Однако не все так мрачно, и можно привести замечания еще одного медиевиста — П.С. Стефановича. Он пишет о методологическом повороте в современной медиевистике:

Происходит соответствующее обновление понятийного аппарата: вместо политических структур и классового или сословного самосознания говорят скорее об идентичности и стратегиях идентификации, вместо “племен”, этносов и наций — об этничности, вместо идеологии и общественной мысли — о дискурсе и культурной памяти... Историков должен интересовать не этнос... а этничность — то есть прежде всего дискурсы об этническом, отражающие сознание этнических различий и разграничений (*Стефанович* 2018).

Это — запоздалые прозрения теперь уже не столько этнологов-антропологов, сколько их коллег по историческому цеху и другим гуманитарным дисциплинам, включая философов (см., напр.: *Момджян, Антоновский* 2015).

И все же — рождение новой этнологии или новое рождение этнологии в России? Скорее всего, и то, и другое, но при условии, что не случится “этнореабилитанс”, о котором речь пойдет ниже. *Новое рождение* — потому что в России уже была этнология, которую репрессировали в начале 1930-х годов, упразднив в том числе этнологический факультет МГУ и расстреляв его декана П.Ф. Преображенского (см.: *Соловей* 1998; *Тумаркин* 2002–2003). Сталинские церберы посчитали, что теорией человеческой эволюции занимается исторический материализм, а к “этно” лучше подходит не “логос” (знание), а “графос” (описание). *Рождение новой* — потому что за последние 30 лет не только появилась социально-культурная антропология, но преобразилась и этнология. Пределом новаций позднесоветской этнографии можно считать так наз. этносоциологию (см.: *Лубогло* 2005) и некоторые другие субдисциплины с неизменной приставкой “этно”: “этнодемографию”, “этноэкологию”, “этнопедагогику”, “этноархеологию” и т.п. В одном из последних амбициозных проектов советской этнографии — Своде этнографических понятий и терминов (Вып. 2.



“Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы”) — таких “этнокентавров” числилось 17, вплоть до “этнозоологии” и “этноискусствознания” (Крюков, Зельнов 1988).

В постсоветское время сохранилась так наз. *традиционная этнография*, в частности, в форме монографического описания этнических групп (народов). Здесь самым достойным образом выглядит серия “Народы и культуры”, в рамках которой вышло 36 томов с историко-этнографическим описанием более 70 больших и малых этнических сообществ на территории Российской Федерации и других стран бывшего СССР (за исключением латышей, литовцев, эстонцев; этому помешали политико-идеологические факторы, а также фактическое исчезновение в этих странах классической этнографии/этнологии). Сохранившиеся на постсоветском пространстве старые школы этнографии и связи между учеными сделали возможным совместную подготовку этих трудов, несмотря на новые серьезные расхождения в подходах по таким сюжетам, как трактовка имперского периода в истории того или иного народа, оценка советского наследия, некоторые территориально-статусные вопросы. С течением времени эти концептуальные расхождения увеличиваются, и сегодня едва ли было бы возможно выйти на общие тексты в таких томах, как “Грузины” или “Украинцы”. Отличительная черта этой серии в том, что тома готовились главным образом учеными из среды соответствующих народов, а ведущие научные коллективы в лице академических институтов выступали соорганизаторами данных публикаций. Такое было невозможно в прежние времена, ибо в советской “провинции” не было достаточно подготовленных кадров, и московско-ленинградские этнографы безраздельно доминировали в выпуске научной продукции. Так, например, прототип данной серии — 18-томник “Народы мира” — в 1950–1960-е годы был целиком написан авторами из “центрального” института (Кунсткамера тогда была Ленинградским отделением Института этнографии АН СССР).

В последнюю четверть века сотрудничество в рамках проекта “Народы и культуры” было полностью равноправным — без московских предписаний, кроме необходимых профессиональных требований к качеству текстов. Методологически тома выдержаны в русле умеренного примордиализма, а также академического (либерального) этнонационализма, которым во всем мире отличаются как “домашняя” антропология (*home anthropology*, “антропология отечества”), так и “аборигенная” (*native anthropology*, антропология от имени миноритарных групп). Мне, как руководителю серии (ее инициатором был покойный Ю.Б. Симченко, предложивший в свое время написать 100-томную серию о народах СССР), было невозможно реализовать более модернистский вариант текстов, представив, скажем, народы как “социальные конструкторы”, а “нации” как “метафоры” (что было позволительно в собственных публикациях). Однако уже то, что в текстах очень кратко излагаются историко-антропологические данные (к сожалению, в некоторых томах проскочила “этногеномика”), полно даются описания материальной и духовной культуры, а также включены разделы по идентичности и этнополитической ситуации, можно считать существенным достижением. Эти коллективные труды еще долго будут представлять наиболее полный свод историко-этнографических знаний об этнических сообществах на территории бывшего СССР. Надо честно сказать, что Институт этнологии и антропологии РАН получил в результате этого проекта очень престижный дивиденд от результата труда нескольких сотен отечественных и зарубежных ученых, не работающих в его штате. Можно сказать, что в этом сотрудничестве проявилось косвенное признание особой роли (в прошлом, а может быть, и в настоящем) ведущего академического института.

В то же время новое поколение антропологов/этнологов в условиях открывшегося общества взяло на себя инициативу и получило по ряду направлений заметные

результаты, которые, по моему мнению, превосходят достижения позднесоветской этнографии по многим параметрам.

Одно из таких новаторских направлений постсоветской российской этнологии было связано с “взбунтовавшейся этничностью” и тем, что стали именовать *национальными движениями, межнациональными отношениями и конфликтами*. Темы конфликтной этничности (если только это не были зарубежные сюжеты) в повестке советской этнографии не было, ибо, как гласили партийные документы, “в СССР национальный вопрос в том виде, как он достался от царского режима, был решен”. В этой сфере признавались только “неантагонистические противоречия”. М.Н. Губогло инициировал серию публикаций по так наз. гражданским движениям в советских союзных республиках и в республиках РФ, и эта серия вылилась в многотомные публикации документов и исследований по этнонациональным движениям (см., напр.: Губогло 1994). Параллельно с этим и в сотрудничестве с американскими социологами и политологами (Т. Колтоном из Гарварда, Д. Лейтином из Беркли, Д. Хаффом из Дьюкского университета) были выполнены масштабные социологические исследования в российских полиэтнических регионах<sup>3</sup>.

Мои ранние североамериканские исследования и практический опыт участия в политическом процессе, включая работу в должности министра по делам национальностей, способствовали обращению к этой теме и созданию сетевого сообщества, в которое вошли многие российские обществоведы, не только этнографы, но и социологи, политологи, психологи и которое в 1993 г. было оформлено как “Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов” (*EAWARN* – придуманная мною аббревиатура от *early warning*). Появились даже вузовская дисциплина “этноконфликтология” с наспех сделанными пособиями и ассоциация конфликтологов. Этнополитический конфликт был в реальной повестке постсоветской действительности. Почти все открытые вооруженные столкновения, в том числе сепаратистского и погромного типа, произошли в короткий исторический период и не получили должного экспертного объяснения. Все они имели этническую составляющую и в значительной степени питались советской идеологией “национального (читай – этнического) самоопределения”. В российской Чечне при внешней поддержке международных террористических сил возникла не контролируемая центральным правительством территория вооруженного сепаратизма. Для отечественной этнологии это был очень тревожный и требующий ответа вызов. Не случайно в какой-то момент на позициях советника президента страны по межнациональным отношениям и руководителя федерального ведомства по делам национальностей оказались сотрудники ИЭА РАН. Ученые-этнологи были в центре конфликтных событий в Нагорном Карабахе, Абхазии, Чечне.

Зарубежная экспертиза этнополитических конфликтов заключала в себе двоякие смыслы и оказывала неоднозначное воздействие. Крупные ученые, например Д. Горовиц, М. Олкотт, М. Балзер и Х. Балзер, У. Янг, С. Смуха, Э. Ян, а также конфликтологические и миротворческие организации типа гарвардской группы по урегулированию конфликтов или лондонской “Международной тревоги” стремились понять постсоветскую реальность и оказать содействие в решении конфликтных ситуаций. В 1993 г. небольшая группа экспертов, в числе которых были Д. Горовиц и я, подготовила практико-ориентированный теоретический трактат о природе и разрешении конфликтов. Документ был разработан в местечке Кона на Большом о-ве Гавайских островов и получил название “Меморандум Кона”. Его первые строки ясно формулируют методологическую позицию авторов:

Современные научные данные говорят о том, что этническая (национальная) принадлежность является продуктом политической, культурной, религиозной и языковой истории общества, его традиций, обычаев, а иногда и мифов, а не общего

происхождения. Этническая принадлежность и борьба за национальное самоопределение сыграли в истории двойственную роль: а) ведущего фактора в падении империализма, тоталитаризма и утверждении прав и свобод личности, б) причины разрушительных конфликтов, унесших жизнь миллионов и причинивших огромный ущерб, а также оправдания ущемления прав и свобод личности “во имя нации” и установления деспотических режимов (*Kassof, Plaks* 1994).

В этих строках отразился умеренный примордиализм Д. Горовица (см.: *Horowitz* 1985, 2001) и мой как основных авторов текста. С подобных позиций были написаны и две моих книги, изданные в западных издательствах (*Tishkov* 1997, 2004), а также коллективные труды по тематике национализма и конфликта (*Тишков, Шнирельман* 2007, 2012). Никаким воинствующим конструктивизмом в этих работах и не пахло, да и ситуация этого не позволяла.

В позитивном ключе могу отметить сотрудничество в рамках Московского центра Карнеги, где несколько лет М. Олкотт координировала вместе со мною регулярные семинары специалистов по теме этноконфликтов и межэтнических отношений<sup>4</sup>. В те же 1990-е годы профессор Джорджтаунского университета М. Балзер помогла якутским этнологам с зарубежными стажировками и начала издание журнала “*Anthropology and Archeology of Eurasia: A Journal of Translation*”, в котором за два десятилетия были опубликованы десятки статей российских этнологов, что безусловно поднимало их квалификацию и престиж. Пишу об этом, чтобы скорректировать несправедливое и конъюнктурное отрицание нынешними пропагандистами полезности тогдашних связей с западной наукой, включая и грантовую поддержку.

Но было воздействие и другого рода. После 1991 г. не все войны холодной войны ушли в отставку и не все избавились от идеологии антисоветизма с сердцевинной русофобией. Сам распад СССР по линиям этнотерриториальных автономий (союзных республик) воспринимался и обосновывался как процесс неизбежного краха империй и как торжество самоопределения наций. “*Nations speak out*” (*Lebov, Crowfoot* 1989) — популярная на Западе метафора для определения тогдашнего общественно-политического климата в нашей стране. Часть западных антропологов и политологов с позиций кондового примордиализма приветствовала и оправдывала радикальный этнический национализм и вооруженный сепаратизм в СССР и в новой России, если только он был направлен против *status quo* и центральной власти. Действия вооруженных террористов в Чечне трактовались как восстание “примордиальной нации” и сравнивались с поведением античных героев (“*Антеи с гранатометами*”; см.: *Lieven* 1998). Это были нелегкие моменты нашего диалога с зарубежными коллегами, и, возможно, с этого началось взаимное отчуждение, которое продолжается до сих пор. К тому же лагерь отрицателей России и всего, что с ней связано, пополнился “новыми европейцами”, претендующими на роль интерпретаторов российских реалий, включая и гуманитарные штудии россиян. В европейском интеллектуальном сообществе в этой части солируют поляки и прибалты, за ними последовали и украинцы. Восстановление нормального научного взаимодействия и снижение уровня русофобии — одна из задач российских антропологов.

Российские этнологи за последние два десятилетия провели много исследований по этнополитике, в том числе и на регионально-местном уровнях, и написали большое число трудов. Особо можно отметить коллективные издания по итогам этнологического мониторинга *EAWARN* и аналитических разработок Распределенного научного центра межнациональных отношений и религиозных проблем (см., напр.: *Тишков, Степанов* 2018а; *Степанов, Черных* 2018; *Мартынова, Степанов* 2019). Эта тема стала приоритетной и в российских республиках. По данному направлению иногда получается кооперироваться и с экспертами соседних государств (*Полещук, Степанов* 2013).

В этом же проблемном поле развернулось изучение классической темы нации и национализма, включая так наз. нациестроительство и разные проявления экстремистской идеологии. Здесь главная задача заключалась в том, чтобы ревизовать старую советскую дефиницию национализма как формы оправдания господства одной нации над другой, т.е. однозначно отрицательного явления, противоположного интернационализму (национализм назывался буржуазным, а интернационализм — социалистическим). Один из этнологических словарей 1990-х годов давал уже более “спокойное” определение, но связывал эту категорию с этничностью: “... национализм — распространенное понятие, обозначающее приверженность людей интересам своей нации (этноса), ее культурным ценностям и т.п.” (*Арутюнов и др.* 1996: 84). К этому времени уже были переведены на русский язык книги о национализме Э. Геллнера (*Геллнер* 1991) и Э. Хобсбаума (*Хобсбаум* 1995), но перевод книги Б. Андерсона (*Андерсон* 2001) вышел с опозданием в 30 лет! Реабилитация национализма как одной из мощнейших общественных теорий и практик, признание его значения в истории образования современных государств, а также новых государств после распада СССР и Югославии, расшифровка двух его ипостасей — этнической и гражданской, объяснение страновых и региональных вариантов, противоречивых целей и последствий — все это было непростой интеллектуальной задачей, решение которой взяли на себя не историки или политологи, а именно этнологи. Большое количество моих собственных статей (см. напр.: *Тишков* 1990: 83–95; 1995: 3–17; 1996: 30–38; 1998: 3–26) и коллективный труд по теме нации и национализма (*Тишков, Шнирельман* 2007) сыграли свою роль в этих ревизиях, хотя в общественно-политическом дискурсе национализм остается скорее ругательством, чем позитивной оценкой.

Очень важный вклад в критику разных форм и сложных перипетий этнического национализма и радикальных идеологий внес В.А. Шнирельман (*Schnirelman* 2001; *Шнирельман* 2003, 2006, 2011, 2012а, 2012б, 2015), чьи фундаментальные труды вызывали тот самый “гнев и обиду” (вплоть до судебных исков) этнонациональных активистов, о которых писала К. Вердери. Кстати, В.А. Шнирельман вместе со мною попал в список “100 врагов русского народа”, составленный русскими радикальными националистами, а дугинский “Евразийский союз молодежи” устроил пикет у главного здания Российской академии наук, где размещен и наш институт, против В.А. Тишкова как “американского шпиона”, который заслуживает тюремного срока “от 10 до 20” (см.: Рис. 3).

Еще одно важное направление современных этнологических исследований — это изучение феномена *идентичности*, или того, что раньше называлось самосознанием. Этническая идентичность — ее содержание, динамика, соотношение с другими формами идентичности — стала одной из торговых марок нашей дисциплины. Здесь также было заметно влияние мирового исследовательского контекста. С 1990-х годов разными авторами в разных странах было много сделано по теме идентификационных границ. Американский антрополог Э. Коэн показал, что культурные границы, в которых дрейфуют идентичности, носят невыраженный характер — это своего рода “серые зоны” (*Cohen* 1994). Швед У. Ханнерц обратил внимание на феномен креолизации, когда в процессе современной урбанизации и глобальных взаимодействий происходит смешение и замещение культур (*Hannerz* 1992; 1996). Директор Института им. Макса Планка по изучению религиозного и этнического разнообразия С. Вертовек выдвинул концепт сверхразнообразия, обратив внимание на ситуации, когда разнообразие вообще несводимо к групповым идентичностям, ибо невозможно определить даже сами группы (*Vertovec* 2007: 1024–1053). Модными в мировой литературе, особенно при изучении культурных потоков и миграционных воздействий, стали концепты *гибридности*, *бриколажа*, а также *culture-in-between*. Все эти идеи тем или иным образом вошли и в арсенал российских ученых. Существенно помогли





Рис. 3. Пикет “ЕСМ” против В.А. Тишкова у главного здания РАН (фото М.Б. Лейбова)

работы Е.И. Филипповой о французской антропологии и ее переводы французских авторов (Филиппова 2007, 2009, 2010). Примечательными были совместные публикации с белорусскими этнологами по проблемам идентичности и культурных границ (Мартынова 2012), а также с испанскими коллегами (главным образом из Страны Басков; см., напр.: *Martynova et al.* 2015) — по регионально-культурным идентичностям.

Старый концепт “переходных групп” или “маргинальности” (это о тех, кто как бы совершал переход из одного этноса в другой) уже не удовлетворял российских исследователей. Появился интерес к сложным идентичностям и к культурно сложным обществам, когда сложность понимается не как тривиальная многонациональность и не как некая аномалия, а как одна из норм современных человеческих коллективов. В российском общественном сознании происходит трудный поворот и к рассмотрению нации как культурно сложного феномена. Это касается также трактовки российского народа как полиэтнической гражданской нации (Тишков, Филиппова 2016; Тишков 2013). Нынешнее многообразие исследований идентичности в российской этнологии отчасти нашло отражение в 600-страничной публикации материалов научной конференции по этнокультурной идентичности народов Сибири и сопредельных территорий (Фурсова 2019).

### Трудные судьбы социального конструктивизма

На смену историзму как научному подходу и историческому материализму как социальной философии с большим трудом на протяжении трех десятилетий пробивал себе дорогу в российском общественном сознании социальный конструктивизм. Долгое время он (вместе с постмодернизмом) воспринимался многими коллегами и этноактивистами как некая болезнь, как западная зараза, противная государственным интересам России (см. статьи С.Е. Рыбакова в “Этнографическом обозрении” в 1990-е годы и его книгу про “философию этноса”; Рыбаков 2001). Как недавно сказал один из



ответственных работников ФАДН (кстати, бывший сотрудник ИЭА РАН): “Тишков и его команда — это конструктивисты, а нам в государственном управлении нужны примордиалисты”. И это говорится после вышедших за последние 20 лет блистательных научных трудов по проблемам этничности, по истории советского проекта конструирования социалистических наций и народностей и “национально-государственного строительства”! Достаточно назвать переведенные на русский язык книги и статьи таких авторов, как Р. Суни, Т. Мартин, Ф. Хирш, Ж. Кадио, Ю. Слэзкин, К. Хэмфри, которые не могли не оказать влияния на понимание истории “национального вопроса” в СССР. О сложных перипетиях расставания с этносом и утверждения конструктивистской парадигмы в России я написал в книге, посвященной 50-летию бартовского сборника “Этнические группы и границы...” (Tishkov 2019).

Однако мало-помалу концепт идентичности и ее сложной подвижной природы вытесняет в российской этнологии этнос и его носителей (“этнофоров”). С 2000-х годов хотя бы на уровне ритуальных ссылок в научных текстах появились понятия “воображаемые сообщества” и “этничность без групп”. Однако сам по себе *группизм*, как его обозначил Р. Брубейкер (Брубейкер 2012), не был преодолен, и он до сих пор процветает, особенно в “региональной” науке и у соседей по бывшему СССР. Кстати, критика теории этноса и движение за пределы узко обозначенного предмета этнографии/этнологии столкнулись с упорным сопротивлением далеко не только среди российских провинциалов. Очень долго на старой позиции, зафиксированной даже в “соросовском” варианте вузовского учебника “Этнология”, стояли ведущие профессора МГУ (В.В. Пименов, Ю.П. Поляков и др.), противостоять которым оказался бессилён даже заведовавший в 2006–2013 гг. кафедрой этнологии просвещенный А.А. Никишенков. В Санкт-Петербурге Л.Р. Павлинская и другие сотрудники Кунсткамеры продолжали воспевать гумилевские *пассионарность* и *суперэтничность* и прочую евразийскую цивилизационную тухлю, а философ-культуролог И.Л. Набоков, пестовавший студентов из числа малочисленных народов Севера, доброе десятилетие собирал в СПбГУ шумные конференции под вызывающим названием “Реальность этноса”. В Новосибирске “этнофилософы” Ю.В. Попков и Е.А. Тюгашев публиковали периодическое издание по этнографии народов Сибири, чей пафос был направлен на защиту теории этноса и осуждение конструктивизма. Особое отторжение у этнофилософов и, конечно, этнонационалистов вызывает концепт гражданской нации, ибо последняя представляется ими не как консолидирующая согражданство форма идентичности, а как некое коллективное тело с набором объективных признаков и культурной гомогенностью. В новейшем новосибирском издании об этнокультурной идентичности мы читаем следующее:

...идея российской нации как законодательной основы государственной национальной политики не может выступать консолидирующим началом для российского общества, концептуальной основой формирования гражданского единства... Следует признать ограниченность конструктивистской позиции в понимании нации, которую отстаивает В.А. Тишков (Попков 2019: 14).

Автор вместе с другими сторонниками трактовки нации исключительно в этническом смысле при этом незатейливо ссылается на Р. Брубейкера и даже на С. Хантингтона — на его работу под вполне ясным названием “Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности”. То есть у гетерогенного и раздираемого этнорасовыми проблемами американского народа есть национальная идентичность, а у русского народа ее быть не может — у нас только “многонациональность” и “дружба народов”. Вот эта интеллектуальная коллизия спора о том, “что есть нация”, представляется мне главным теоретико-методологическим вызовом для русского обществознания.

Иногда высказывается мнение, будто бы под моим воздействием конструктивизм агрессивно утверждался в нашей науке в течение последней четверти века. Это совсем не так, ибо в ИЭА РАН в условиях академической свободы конструктивистское видение этничности совсем не было доминирующим. В отличие от 1980-х годов, когда почти каждая статья в журнале “Советская этнография” начиналась со ссылки на книги Ю.В. Бромлея, главной особенностью последних трех десятилетий было поощрение и утверждение методологического плюрализма. Эта установка оправдала себя, обернувшись целой библиотекой фундаментальных трудов, и она должна быть сохранена в будущем. Однако есть и “красные линии” в наших научных дебатах, о которых следует упомянуть.

Рецидивы органистического видения этногрупп с некритическими реверансами в адрес “родоначальников этноса” и сторонников фундаментальных групповых различий можно найти и поныне. Даже в среде, казалось бы, вполне просвещенных коллег присутствует если не ностальгия по прошлой “большой теории”, то, по крайней мере, желание вывести ее из-под критики. Так, Д.В. Арзютов и С.С. Алымов вместе с Д. Андерсоном и другими соавторами внешне бесстрастно изложили в недавно вышедшей книге суть идеи и теории этноса (*ethnos thinking* и *ethnos theory*), обнаружив “подлинные корни” этой идеи и теории еще во второй половине XIX—начале XX в. в работах таких поборников малороссийской (украинской) этноотличительности, как Н.М. Могиланский и Ф.К. Волков (первый написал всего пару слабых статей, второй и вовсе занимался только этнической картографией). Задачу своей книги авторы видят в том, чтобы “попытаться показать на основе архивных источников и этнографических примеров, как соединяются в рамках теории этноса физиологические и символические аргументы” в надежде «установить “основание” теории этноса, излагая долгую и подробную историю социальных условий, которые обусловили рождение и рост этой идеи» (Anderson et al. 2019: 3—4). Мне представляется, что связывать появление концепта “этнос” с социально-политической историей Российской империи, а также подключать к аргументации китайско-маньчжурские сюжеты не очень верно. Да и фундаментальность самой теории авторами преувеличивается. На самом деле этнический вариант национализма и “народоведческие” разработки имели более глубокие корни, особенно в Восточной Европе, а Н.М. Могиланский с Ф.К. Волковым здесь случайные фигуры. Этнонационализм заявил о себе и в эпоху Синьхайской революции, на знамени которой были изображены шесть звезд — символы основных этнических культур (общностей), но к теории этноса и к деяниям ее сторонников из круга С.М. Широкогорова это не имело отношения. В “Вестнике антропологии” уже был опубликован критический отклик (Кузнецов 2017: 107—118) о напрасном приписывании С.М. Широкоговору активной политической роли в революционных событиях на Дальнем Востоке в начале XX в., а тем более — в период эмиграции в Китае.

В принципе, попытки реабилитировать этнос — этим словом теперь в России стал пользоваться даже президент страны — можно было бы считать невинным занятием, если бы не некоторые “но”: нет ли в этом риска встраивания этнологической мысли в общий консервативный поворот с его одержимостью поисками нормы в прошлом и с отказом от инновационных ответов на сегодняшние вызовы? нет ли в этом риска сохранения первичности культурных норм (напр., “духовно-нравственного наследия народов России”) в ущерб принципам культурной свободы и культурной сложности? Последнее (феномен культурной сложности) вообще за пределами “этномышления”, ибо это мышление замешано на типах и нормах в их чистом виде: ведь в теории этноса нет места русскому еврею или татаро-башкиру, а если и есть, то в качестве “переходного” состояния и антинормы.

## Коллизии в мировой антропологии и Россия

Чем заняться антропологам и этнологам во второй четверти XXI в. и от кого можно ожидать запроса на результат этих занятий? На эти вопросы следует отвечать с двух позиций: а) эволюции и перспектив мирового антропологического знания, частью которого является российская наука; б) ситуации в российском обществе и ее динамики, включая вершущие и низовые воздействия, которые испытывают ученые в собственной стране.

Каким содержанием было наполнено последнее 30-летие зарубежной антропологии? Ее траектории развития были существенно отличными от российских, несмотря на, казалось бы, открытие границ и свободные контакты с конца 1980-х годов. Вот как описывает этот период Д. Комарофф в статье “Снова конец антропологии: о будущем дисциплины”:

1960-е и 1970-е годы ознаменовали собой конец гегемонии британского структурного функционализма и американской парадигмы “культура и личность” — этих двух ортодоксий антропологии XX в. Оба подхода разложились в результате кумулятивного бунта колониальной и постколониальной литературной теории, ранней феминистской антропологии, антропологической герменевтики, разных видов марксизма, деконструкции Дерриды и постструктурализма Фуко (*Comaroff* 2011: 82).

Из всех воздействий колониальная критика была наиболее разрушительной для старых теорий, ибо она исходила из того, что вся конструкция антропологического знания с его приверженностью закрытым системам, гомеостатическим моделям, с его трактовкой социального по аналогии с биологическим, с его упором на репродуктивные процессы, а не на диалектику с ее врожденным идеализмом, была изначально порочной. Что касается США, считает Д. Комарофф, то здесь:

...ситуация усугублялась антиисторической и аполитичной концепцией культуры, которая коррелировала с расиализацией различий, не говоря уже о конструировании радикальных “других” — этого темного пятна нашей дисциплины... Все это зывало к новому типу антропологических практик, к другому типу метанарратива на смену либеральному идеализму, в котором увязла антропология (*Ibid.*: 83).

Д. Комарофф считает, что тогда в мировой антропологии сформировался запрос на критическую теорию, на контекстуальность: меньше герменевтики и больше материалистического, меньше описания и больше объяснения. Однако дебаты о кризисе дисциплины дали толчок самым разным рефлексиям, в том числе и таким, которые были связаны именно с подъемом неолиберализма на рубеже двух веков. Это началось со знаменитой книги “Writing Culture” (*Clifford, Marcus* 1986)<sup>5</sup>, которая породила установки против метанарративов, против авторского авторитета и в конечном итоге против объяснения. Критика “этнографического реализма” Д. Маркусом, Д. Клиффордом и другими авторами, участвовавшими в написании данной книги, вызвала к жизни запрос на “экспериментальные формы репрезентации” без большой теории. Постмодернизм и деконструктивизм заменили прошлые схемы. Это научное увлечение (которое стало часто называться “writing culture movement”) длилось около двух десятилетий и оказало противоречивое воздействие на мировую антропологию. Критика профессии изнутри и отторжение принципа реализма парализовали производство первичного антропологического знания. К.-Х. Коль во введении в книгу “Конец антропологии?” написал: “Этнографы стали настолько стесняться своих собственных скрытых предрассудков, что для них, как кажется, уже нет задачи сложнее, чем написать простое предложение этнографического текста” (*Kohl* 2011: 5). Д. Комарофф указал на характерные черты антропологии, которая стала исходить из гирцевского подхода к интерпретации “культуры как текста”

(о нем см.: Гурц 2004; Geertz 1973). Прежде всего, это утрата дисциплиной своего бренда: этнографического метода с его корневой основой — концепцией культуры, а также заключенного в нем пространственного поля и сравнительного анализа разных сообществ. Утрата бренда была связана и с разрушением теоретического арсенала. Представители многих дисциплин (социологи, политологи, социальные психологи, экономисты и др.) проявили интерес к использованию методов культурной антропологии, стали заявлять, что они тоже “делают этнографию”, выполняют полевые исследования. Началось размывание концепта культуры, который стал обретать всепоглощающий характер. Наметилось стремление переориентировать культурную антропологию с решения как бы устаревших колониальных задач на новые, связанные с бизнесом и управлением вообще. Отдельными исследовательскими доменами стали корпоративные культуры, субкультуры, культуры спорта, медиа, коммуникаций и т.д. Гуманитарии обозначили также поле *национальной культуры* как культуры государственно-политических сообществ в противовес привычной для антропологов культуре партикулярных (этно)сообществ. В самые последние годы появился концепт культурной сложности и сверхразнообразия.

В какой степени все это коснулось российской антропологии/этнологии? Думаю, что в самой малой, ибо перевод книги К. Гирца “Интерпретация культур” появился в России лишь спустя 30 лет, а книга “Writing Culture” вообще не была переведена на русский язык. Только некоторые авторы обсуждали и использовали эти концепции на уровне журнальных статей в “Антропологическом форуме” и “Этнографическом обозрении”. Что касается культурного многообразия России, то здесь сохранялся традиционный взгляд, а наиболее дебатлируемыми проблемами были адекватная фиксация этнической принадлежности в ходе переписей населения и более нюансированное представление этнокультурной мозаики населения страны (Тишков 2011; Степанов 2018).

В мировой антропологии на рубеже веков обозначился еще один вызов. Это попытка узурпации права на интерпретацию культуры аборигенными сообществами — якобы носителями неких архетипов, исключительными “собственниками” индигенных культурных брендов, обладателями свидетельств-патентов на статус “живого культурного наследия”. Дело в том, что, почувствовав финансово-политическую перспективность темы, немалое количество ученых в мире (Россия — не исключение) стали азартно трудиться над “правовой” и “моральной” концепцией индигенности. “Индигенность” стала не менее влиятельным концептом, чем “меньшинства” или “этнос”, если вести речь о пространстве бывшего СССР. Индигенности придается универсальный статус на уровне ООН и других международных организаций. Претензии на уникальность и самость и на этой основе требования от государства соответствующих компенсаций, выдвигаемые самими “аборигенами”, это мелочи по сравнению с лавиной исследований, публикаций, правительственных и неправительственных решений, конструирующих индигенность, а иногда даже индигенный расизм. Несмотря на большую и славную традицию изучения аборигенных народов Севера, для российской этнологии/антропологии концепт индигенности/аборигенности, понимаемый зачастую как предоставление больших прав “коренным” в сравнении с “некоренными”, — это новая тема родившейся “юридической антропологии” (см.: Новикова 2008, 2014; Новикова, Функ 2012; Тишков 2016а) и новый серьезный общественно-политический вызов.

### Что на горизонте?

Нынешний кризис в антропологии (точнее — разговоры о кризисе) мало связан с самим предметом изучения — культурно отличительными явлениями и сообществами с их вполне успешными вариантами соединения традиции и модернизации,

которые в классической антропологии зачастую воспринимались как антиподы. Кризис коренится внутри дисциплины. Вот что пишет К.-Х. Коль во введении к ниге о будущем антропологии:

Вслед за так называемыми дебатами *writing culture* привычные подходы и формы репрезентации антропологов подверглись резкой критике, которая потрясла сами основы нашей области знания. То, что мы обозначали и изучали как “другое”, сегодня стало рассматриваться как утрата дисциплиной своего достоинства, как великое грехопадение дисциплины... Своей критикой авторитарных стилей предшественников сегодняшние антропологи также подорвали и свой собственный авторитет (Kohl 2011: 4),

Добавим также, что постколониалистский дискурс еще больше способствовал подрыву классической антропологии.

Еще одно заключительное рассуждение. Б. Малиновский однажды заметил, что, когда он пришел в антропологию, основное внимание уделялось различиям между людьми, а изучением базовой схожести ученые пренебрегали. Мною также неоднократно высказывались сомнения в отношении одержимости этнологов установлением культурных различий в ущерб поиску и анализу схожести. В нашей науке важны сравнения, но они должны фокусироваться на сходствах, а не на противопоставлениях. Обозревая обычные людские сообщества в театральных залах или на спортивных аренах, профессиональные коллективы или уличные собрания, я убеждаюсь, что все они — части одного российского народа, и они имеют на порядок больше общего, чем различий. Этнос российских антропологов (именно тут место этому греческому слову, обозначающему любые живые и мертвые сообщества!) не составляет здесь исключения. Вот только его представители предпочитают видеть и классифицировать соотечественников во множественном числе — как “народы России”, говорить больше о “дружбе народов”, а не о “дружном народе”. В переносе внимания с множественного числа на единственное (без отрицания сложности) А. Купер справедливо видит перспективу для будущей антропологии:

Этнографам следует вовлечь этноцентрично настроенных гуманитариев в обсуждение не столь знакомых для них социальных процессов и взглядов на мир, которые могут стать доступными для изучения. По мере того, как мы лучше узнаем других именно как людей со схожими способностями, создающими вполне сравнимые общества с общими для них проблемами, мы можем через это также больше узнать и о самих себе (Kuper 2011: 75).

Эта установка на сравнительные объяснения на основе все того же “включенного наблюдения” представляется не менее перспективной, чем так наз. полилокальная этнография (*multi-sited ethnography*), которая, по мнению некоторых коллег, лучше подходит для анализа нынешней мир-системной реальности, глобального рынка, государства и медиа. Напомню, что полилокальная этнография, как она понималась Д. Маркусом еще в 1990-е годы, — это междисциплинарный подход, включающий медиаштудии, изучение технологий, использование естественных наук, культурологические подходы и т.п. Но при всей симпатии к свободному выбору этнографических мест (*sites*) следует избегать угрозы размывания дисциплинарного профиля и снижения профессионализма. По моему убеждению, междисциплинарность возможна только при сильной дисциплинарности, иначе на выходе мы получим внедисциплинарность, которая уже лезет из щелей дома гуманитарного знания в России.

Если брать современную российскую этнологию/антропологию в целом, то мой общий диагноз будет более позитивным, чем выводы С.В. Соколовского об “иллюзии благополучия” (Соколовский 2009: 45–64; 2011: 70–89), хотя многое в его критических замечаниях вполне обоснованно. Невозможно согласиться с его выводом



о распаде научного сообщества на две самостоятельные дисциплины: прикладную политическую этнологию и этнографическую фольклористику, с собственными исследовательскими сетями, журналами и центрами. Оба эти проекта, с его точки зрения, несовременны и ведут в теоретический тупик, уводя антропологию из мира актуальных человеческих практик в интеллектуально спонсируемые ими миры практик “архаического модерна”, “войти с которыми в постсовременную экономику знаний оказывается задачей неразрешимой”.

[Первый] по своей сути и истории своего развития — это имперский проект, восходящий идеологически к проекту создания советского народа или, в современной терминологии, российской нации. Обозначение этого проекта как имперского не подразумевает в данном случае критики, но лишь подчеркивает его универсалистское и антикоммунитаристское содержание. Второй проект, помещая в фокус своих интересов культуру (а точнее — культуры с их особенными ритуалами, обычаями, символами, фольклором), в политическом отношении остается важнейшим ресурсом для местных национализмов и исторически уходит корнями в романтический национализм XIX в. (в российском случае — в идеологию народничества) (*Соколовский* 2014: 179).

Автор считает, что близость к идеологиям империи- или нациестроительства наносит и эпистемологический урон нашей по преимуществу дескриптивной дисциплине, поскольку размывает самый ее фундамент, высокой ценностью в котором наделяются именно факты. «Неизбежное при такой близости идеологическое давление вовлекает дисциплинарную фактографию в калейдоскоп политически ангажированных интерпретаций, где факты превращаются в “факты” или в “так называемые факты”, а сам статус факта подвергается девальвации» (Там же: 180).

Скажем прямо, это больше, чем вывод, это — приговор, который, однако, мне хотелось бы обжаловать. Во-первых, исследования конфликтов и толерантности, межэтнических отношений и способов их регулирования, нациестроительства и локальных национализмов, роли власти в устройении культурно сложных обществ всегда были в центре внимания социально-культурной антропологии и этнологии. Много лет действуют профильные комиссии при Международном союзе антропологических и этнологических наук, во всех крупных научных центрах и университетах есть исследовательские и образовательные программы по всем этим темам. В России эта научная тематика была освоена и развивается также и под воздействием общественного запроса, о чем нет необходимости напоминать. Если бы это было тупиковое научное занятие, то тогда бы едва ли две мои монографии о национализме и конфликтах были переведены и изданы в престижных западных издательствах, а три — в Китае. Переведены и пользуются спросом в западных странах и в Японии отличающиеся потрясающей воображение достоверной фактологичностью книги В.А. Шнирельмана по проблемам толерантности и локальных конфликтов.

Во-вторых, нациестроительство в форме полиэтничной гражданской нации не является имперским проектом, а, наоборот, противостоит ему. Но даже и имперский проект никогда бы не смог состояться без участия и содействия этнологов/антропологов. Научные карьеры таких корифеев мировой антропологии, как Б. Малиновский, Ф. Боас, М. Мид и др., включая россиян Н.Н. Миклухо-Маклая, А.Е. Снесарева, Ч.Ч. Валиханова, были самым прямым образом связаны с империостроительством в их собственных отечествах. Никакого особого эпистемологического урона научным занятиям антропологов прошлых поколений это не нанесло. Не было нанесено такого урона и советской этнографии, составлявшей эмпирически выверенные этнографические карты и разрабатывавшей основы категоризации населения для всеобщих переписей или культурно-образовательной политики. Не думаю, что современная этнология (в том числе прикладная и неотложная,



**Рис. 4.** В.В. Путин в Президиуме РАН после встречи с группой этнологов в феврале 2000 г. (фото пресс-службы Президиума РАН)

которые также родились в России в последние два десятилетия) носит ущербный характер из-за сотрудничества с властью или с институтами гражданского общества.

Мне трудно понять, что такое “постсовременная экономика знаний”, в которой, по словам С.В. Соколовского, может не оказаться места сегодняшней российской этнологии с ее “устаревшим теоретическим багажом”; но с тем, что этот багаж требует постоянного обновления, можно согласиться.

По крайней мере, когда российская власть обращалась за советом к этнологам, она получала полезные советы по сохранению и защите этнокультурного многообразия русского народа, разрешению этнополитических конфликтов (Рис. 4).

### *Примечания*

<sup>1</sup> Ю.В. Бромлей был болен и не смог поехать, поручив мне зачитать его доклад, кстати, в очень плохом английском переводе.

<sup>2</sup> С большим опозданием сотрудники центра подготовили первый в России вузовский учебник по данному направлению: *Тишков, Артемова* 2018.

<sup>3</sup> Параметры и итоги совместных проектов см.: *Губогло* 2000, 2003.

<sup>4</sup> У нас с М. Олкотт даже вышла совместная работа под очень характерным с точки зрения теории и языка нашей науки названием: *Olcott, Tishkov* 1999.

<sup>5</sup> Не передающаяся одной фразой игра слов в названии (“Записывая культуру” / “Пишущая культура”).

# КОММЕНТАРИИ

© О.Ю. Артемова

## НЕМНОГО АКАДЕМИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Прежде чем писать этот отклик, я еще раз перечитала статью В.А. Тишкова и, поразившись тому, как много информации и крупных обобщений ему удалось вместить в ограниченный объем журнальной публикации, пожалела, что согласилась вступить в эту дискуссию. Мне не под силу взять столь же мощный, выражаясь фигурально, разбег. Но есть в тексте В.А. Тишкова фрагменты латентно или — быть может, вернее сказать — смягченно полемического характера, которые меня задели за живое и побудили высказать некоторые соображения, приходившие в голову и раньше, причем не раз. Они связаны с цитируемыми В.А. Тишковым публикациями С.В. Соколовского (*Соколовский* 2003, 2009, 2011, 2014). Их я тоже перечитала, добавив и более поздние (*Соколовский* 2015, 2016, 2017). В них говорится о современном состоянии нашей науки. Главной мне показалась статья 2014 г., в которой содержится — поразивший меня не менее, чем текст В.А. Тишкова (по размаху и объему вложенного труда) — наукометрический анализ публикационной активности российских коллег. Он, конечно, чрезвычайно скрупулезен, изощрен и во многом информативен, причем порой парадоксально информативен.

Скажем, нельзя было не удивиться тому, как много цитирований получают некоторые заведомо слабые или просто непрофессионально написанные работы. Но не о них речь<sup>1</sup>. А речь о том, что за этим мощным предприятием, сопряженным со сложным сбором данных и их осмыслением, а также переформатированием (результаты чего отражены в не менее сложных таблицах и условных “картах”), следуют обобщения, которые представляются вытекающими не из наукометрии, а из многолетнего исследовательского, читательского, публикационного и редакторского опыта автора и которые носят не “измерительный”, если так можно выразиться, а концептуальный или, наверное, правильное будет сказать, идейный характер. Забегая вперед, скажу, что об этом говорит среди прочего убежденность С.В. Соколовского в том, что изыскания в одной из двух выделенных им сфер нашей науки — в сфере, которую я для простоты именовала бы *российским вариантом политической антропологии* — идеологически ангажированы и имеют “имперский” посыл с той, правда, оговоркой, что слово “имперский” не предполагает критики, а лишь подчеркивает “универсалистское и антикоммунитаристское содержание” (*Соколовский* 2014: 179).

---

**Ольга Юрьевна Артемова** | <http://orcid.org/0000-0003-0937-6920> | [artemova.olga@list.ru](mailto:artemova.olga@list.ru) | д. и. н., профессор, главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия) | заместитель директора Учебно-научного центра социальной антропологии | Российский государственный гуманитарный университет (ул. Миусская площадь 6, Москва, 125993, Россия)

Материал публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

Ни идеологических, ни иных содержательных свойств научных публикаций по наукометрическим показателям не выведешь.

### Не школы, а славные имена определяют лицо науки

Несколько важных заключений С.В. Соколовского приведены В.А. Тишковым в обсуждаемой статье, и именно на них и именно в связи с некоторыми возражениями В.А. Тишкова хотелось бы отреагировать и мне. Буду цитировать по первоисточнику, поэтому взятый мною ракурс обсуждения может оказаться несколько иным, чем у В.А. Тишкова.

Так, в статье С.В. Соколовского (2014 г.) читаем:

Устаревший теоретический багаж сегодняшней российской этнографии (достижений действительно мирового уровня пока, увы, нет) предоставляет молодому поколению необычайную свободу выбора, ибо выбирать придется из совершенно для нашей дисциплины нового и ею неосвоенного. Обратится это поколение к концепциям Б. Латура, Д. Миллера, М. де Серто, Ф. Десколя и Э. Вивейроса де Кастро или же создаст новые собственные — покажет время (Соколовский 2014: 181).

Возникает множество вопросов, перечислять их было бы скучно. Все они проистекают из совершенно не разделяемого мной подхода С.В. Соколовского, в соответствии с которым современная российская, да и прошлая этнология (этнография, социальная/культурная антропология) может быть оценена в целом, скопом, как если бы это был завод или фабрика, продукция которой характеризуется по валу, прибыли и качественным показателям — функциональности, долговечности изделий и т.п. Признаю, С.В. Соколовский много пишет об отсутствии надежных критериев для подобных обобщенных оценок, но все равно их дает — и не в одной только процитированной работе.

Главное мое возражение состоит в том, что наука творится яркими индивидуальностями (хотя они и объединены в коллективы), которые должны обладать некоторыми обязательными свойствами: хорошим профессиональным образованием, талантом, честностью, трудолюбием, трудоспособностью и любовью к своему делу, сильно превосходящей любовь к самому себе. Такие люди, конечно, взаимодействуют, обогащают, поддерживают и учат друг друга, создают благоприятную среду для творчества, объединяют усилия для совместных трудов и т.п.

Разумеется, то, каких успехов достигнет наука в целом и каким багажом пополнится, определяется в немалой мере и тем, в каких условиях работают люди, обладающие всеми названными чертами. По этому критерию мы, конечно, уступаем не только ведущим западным странам, но и Польше, Чехии, Индии, Аргентине и многим другим, не самым процветающим. Мы, российские ученые, это терпим, с этим смиряемся. Мы много жалуемся, преимущественно в разговорах между собой, но мало делаем, чтобы это преодолеть, во всяком случае рядовые научные работники гораздо меньше протестуют и пытаются что-то изменить, чем те, кто волею судеб выполняет функции руководителей академических и иных научных структур. Это, видимо, отечественная особенность.

Однако мощные дарования реализуются и в чрезвычайно неблагоприятных условиях. Как можем мы сопоставить научные сообщества по числу дарований и весу личного вклада каждого из них? Мне кажется, что никак.

Что есть достижения мирового уровня в гуманитарном знании в целом и в этнологическом или социоантропологическом в частности? На проверку выходит лишь одно — известность и число последователей (ср.: Соколовский 2014: 180, примечание), а также не слишком критичных подражателей. Очень шаткие основания. Не этот ли путь вел отечественную этнографию от европейского и американского

эволюционизма к французскому структурализму? Не этим ли путем предлагается нам пойти, освоив концепции Каллона—Латура—Ло, выдвинутые уже 30 или более лет назад? (Соколовский 2016: 27) (Не близнецы ли они, не родственники ли? Иначе почему их фамилии выступают в такой тесной связке?) А между тем, в самый разгар моды на эволюционизм у нас были убежденные антиэволюционисты, на десятки лет опередившие свое время. На пике увлечения поисками бинарных оппозиций некоторые наши исследователи писали книги так, будто никакого французского структурализма не существовало — эти книги мы ценим до сих пор. Выиграла или проиграла наша наука от погони за бинарными оппозициями в 1970-е годы? Мне кажется, что проиграла. Ведь среди увлеченных этой игрой были одаренные молодые люди, способные работать самостоятельно и — в лучшем случае — упустившие время.

Один из релевантных примеров можно связать с отмеченным В.А. Тишковым изучением феномена идентичности, опять же пришедшим к нам с Запада и ставшим, во многом благодаря публикациям самого В.А. Тишкова, “одной из торговых марок нашей дисциплины”. Конечно, это было для нас ценным начинанием, но приобретаю чуть ли не массовый характер, не превратилось ли оно в прибежище для всех тех, кто не умеет ни ставить, ни решать научные задачи самостоятельно или просто заблудился в лабиринтах выигрышных трендов? Вот где, мне кажется, одна из главных бед нашего научного сообщества, но, безусловно, не только нашего.

На мой взгляд, чтобы это не повторялось, лучше будет, если новые поколения наших коллег не примутся целыми когортами следовать уже почти вышедшим из моды на Западе трендам, в которых главное, как обнаруживается по здравом размышлении, заключено не в добывании новой информации и даже не в ее осмыслении, коль скоро она все же добыта, и даже не в переосмыслении уже имевшегося ранее знания, а в квазифилософском поиске броских литературных приемов, призванных “емко схватывать” и “передавать” онтологическую “суть” “экзистенциальной субстанциональности” социальной жизни, находить новую и “максимально точную” “оптику”, а также “тропы объективизации и реификации” и т.п. На “онтологический поворот к материальному”, к изучению “вещей и вещиности” как акторов социального взаимодействия тоже, по-моему, не следует возлагать серьезные надежды. Вполне достаточно знакомиться со всем этим в историографическом контексте образовательного процесса, ведь подражание есть подражание, а несамостоятельность есть несамостоятельность.

Мейнстримы растянутых во времени идейных исканий во многих сферах гуманитарной мысли, в том числе в социальной антропологии и этнологии, подобны крутым зигзагам. Но не все вливаются в мейнстримы. Некоторые тихо и упорно продолжают делать свое дело в любые времена и медленно, но неуклонно продвигаются в намеченном для себя направлении, что порой и обнаруживается при очередном зигзаге.

Так, в последние два десятилетия западная теоретическая (социоантропологическая) мысль, на долгие годы погружавшаяся в постмодернизм с его неприятием любых социоэволюционных штудий и даже избеганием самого термина “социальная эволюция” (см., напр.: *Bondarenko et al.* 2011: 3), вернулась в русло этой проблематики. Участие в ряде недавних международных мероприятий и чтение новых публикаций показывает, что немало социальных или культурных антропологов как будто разучились за время постмодернизма работать в этом русле и потому оказались отброшенными к классическому эволюционизму (см. напр.: *Boehm* 2012; *Boehm, Flack* 2010; *Flannery, Marcus* 2012; *Hayden* 2014; и др.). Но те, кто следовал своей колей, ушли далеко вперед (напр.: *Kelly* 2013; *Finlayson, Warren* 2017; *Widlok* 2016, 2019). Среди них есть и наши соотечественники. Им, конечно, приходится гораздо трудней, чем западным коллегам, потому что осложнен доступ к новым публикациям и годами не находится денег на экспедиции, туда, где можно собрать релевантный



материал, потому что не оплачиваются или недостаточно часто оплачиваются поездки на конференции, потому что трудно изыскать средства на организацию мероприятий в своей стране и т.п. Но как-то они все же справляются. Такие исследователи, как Д.М. Бондаренко, В.В. Бочаров, М.Л. Бутовская, А.А. Казанков, А.В. Коротаев, Н.Н. Крадин, В.А. Попов и другие, работают в сотрудничестве с ведущими зарубежными коллегами. Их публикации увидели свет в ряде сборников и коллективных монографий на русском и английском языках. С 2002 г. в Москве издается англоязычный журнал “Социальная эволюция и история” (*Social Evolution and History*), в котором наряду с нашими авторами публикуются Х.Д.М. Классен, Р.Л. Карнейро, Б. Фитцхью, В. де Мунк, П.К. Уасон и другие.

Однако мне, как и ряду моих коллег, все же не хватает — именно на отечественной почве — теоретических работ и дискуссий фундаментального свойства, связанных в первую очередь с проблемами социальной эволюции, но изменить ситуацию нам не под силу. Научное сообщество, как и общество в целом, самоорганизуется по своей логике, не подвластной нашим желаниям, даже когда у нас имеется хоть и малый, но все же административный ресурс. Вот уже более 20 лет мы преподаем в Центре социальной антропологии РГГУ, и, казалось бы, могли вырастить новое поколение исследователей, разделяющих наши интересы. Но мы не можем. Наши ученики, в том числе и самые способные и самостоятельно мыслящие, хотят заниматься почти исключительно проблемами, сопряженными с текущей жизнью, в которой они участвуют, — в основном прикладного характера, — всерьез надеясь “сделать действительность лучше”, “принести реальную пользу”. Иными словами, выпускники, желающие целеустремленно работать по специальности, имеющие к тому данные, не озабоченные или не слишком озабоченные “карьерным ростом” и не стремящиеся уехать за рубеж, вполне добровольно и даже вопреки тому, к чему их мягко, но все же пытаются подтолкнуть некоторые преподаватели, вливаются в деятельность злостного и практически значимого свойства. Многое из того, что происходит у них на глазах в столице, им не нравится, они ездят на практику в провинциальные города и села и, приходя в еще большее недоумение, не хотят оставаться в стороне. Это свидетельствует в их пользу.

### Раскол и теоретический тупик?

Сказанное выше плавно подвело меня к тому, что С.В. Соколовский считает глубоким расколом в тематике отечественных этнологических или социоантропологических штудий — расколом, ведущим в теоретический тупик (Соколовский 2014: 164, 179).

Направление, именуемое мной условно российской политической антропологией (его содержание суммировано С.В. Соколовским в упомянутых публикациях и гораздо более емко — В.А. Тишковым в обсуждаемой статье), пока еще является весьма молодым. Ему нет и 30 лет. Оно зарождалось в период, когда наша многонациональная и мультикультурная страна переживала глубочайшие потрясения. Понятно, что головное этнологическое/антропологическое научное учреждение не могло оставаться в стороне от драматических событий в своем отечестве, и понятно, что только что пришедший на пост директора этого учреждения ученый не мог не инициировать, не возглавить и не вдохновить работу, смысл которой состоял в попытках профессионально разобраться в кризисных явлениях и процессах, наметить взвешенные, потенциально перспективные решения сложных коллизий и попытаться убедить власти прислушаться к экспертным мнениям и предложениям. Сегодня мне представляется, что иначе и нельзя было тогда действовать, и только сравнительно недавно я стала приходить к пониманию того, сколько отваги и доброй воли нужно было иметь, чтобы взяться за такое дело, на какие риски пришлось идти и какое интеллектуальное и эмоциональное напряжение испытать.

А тогда многие мои коллеги и я в их числе, привыкши работать в иных жанрах, отнеслись очень осторожно и в основном критически к названному начинанию. Мои сомнения не были связаны ни с личными идеологическими установками, ни с научным ригоризмом, которому свойственно стремление дистанцироваться от политики (в этом я тогда, как и теперь, была скорее солидарна с директором нашего института и его соратниками, чем с его противниками), но были эти сомнения связаны с убежденностью в отсутствии у нового направления сколько-нибудь солидного методического и методологического фундаментов. Оно представлялось какой-то непаханой и неподъемной целиной. К тому же слишком зыбкими, неопределенными казались (а порой и сегодня еще кажутся) — в лоне этого направления — грани между научным, подлинно этнологическим/социоантропологическим анализом и какими-то “подозрительными”, может, даже не слишком глубокими выходами на социологию: между собственно наукой и чем-то вроде публицистики или даже журналистики.

Однако время показало, что методология и методики разрабатывались по мере сбора и осмысления материала и на сегодняшний день сделано несравненно больше, чем можно было ожидать 20 с лишним лет назад. Среди самого главного из сделанного — то, что власти иногда стали слышать этнологов и порой проявлять готовность вести диалог, организовывать совместные советы и иные консультативные институты, в редких случаях — даже принимать решения, о необходимости которых говорят этнологи. Таково, среди ряда других, упомянутое В.А. Тишковым решение о создании отдельного направления “Антропология и этнология” в номенклатуре направлений высшего образования. Ничего подобного в нашей стране раньше не было.

У обсуждаемого научного тренда, помимо прикладного значения для страны в целом, есть еще и практическая значимость для всех нас, какой бы этнологической/социоантропологической проблематикой мы не занимались, т.е. для нашего российского этнологического сообщества. Такая деятельность — это мощный аргумент в глазах тех, от кого мы все, увы, зависим — чиновников разных рангов, распоряжающихся наукой. Не будь этой деятельности, положение было бы куда хуже, чем теперь. И если эту эстафету всерьез и с искренней и доброй волей не подхватят следующие поколения (на сегодняшний день у В.А. Тишкова не так много соратников, на которых можно было бы стопроцентно положиться), то все мы, в том числе и “этнографические фольклористы” или “фольклористические этнографы”, окажемся в опасности, которую трудно переоценить.

Сложнее всего мне отреагировать на суждения об идеологической ангажированности и имперском, пусть и с оговорками, посыле в российской политической антропологии. Но чувствую, что надо. Прежде всего, мне кажется, что мы, академические люди, должны удерживаться от подобных высказываний, тем более что они не заключают в себе никакого научного содержания.

Раскол, несомненно, есть, но не в нашей науке, а в убеждениях и пристрастиях политического и идеологического свойства, бытующих в среде российской интеллигенции в целом, и корнями он уходит в далекие времена. Это раскол между “условным почвенничеством” и “условным западничеством”, обе позиции претерпевали модификации в различные годы, но не сглаживались и всегда несли с собой латентную или явную конфронтацию. Она ни в коем случае не должна прорываться в научный дискурс. А высказывания, о которых идет речь, да и иные, западнические, за неимением лучшего выражения, настроения на страницах научной печати мне представляются именно такими нежелательными прорывами — порой они бывают агрессивными и даже имеющими тенденцию вводить в заблуждение недостаточно осведомленных читателей, а подчас — напоминающими партийно-пиаровские приемы в отнюдь не научном дискурсе. Такой, например, мне показалась словесная формула “обслуживание интересов политических элит” (Соколовский 2015: 143 и др.), применяемая к работе коллег, включая и руководителей, с которыми приходится взаимодействовать

годами и от которых — это заведомо известно — можно не ждать ответных мстительных действий, потому что они себя уважают.

Что же касается существа дела, то я вижу в лоне российской политической антропологии два положения, способных вызвать “идеологический” протест у некоторых наших коллег: положение о необходимости сохранять и укреплять целостность государства и положение о том, что внутреннее административное деление страны не должно основываться на принципах национальной автономии. Оба они подстилаются здравым смыслом и горьким историческим опытом. И распад Советского Союза, и в особенности сталинский принцип национальных автономий, воплощенный в жизнь с небывалой грубостью, наделали неисчислимые беды. Так что названные положения — это не идеология, а стремление к благополучию и стабильности для нашей страны и для всех, кто в ней живет. А уж то, насколько это надежные, научно обоснованные и осуществимые положения, может быть предметом дальнейших непредвзятых, свободных от идеологического флера академических штудий и дискуссий. Так что, если мы не будем привносить идеологию в науку, то раскола в нашем научном сообществе не произойдет, как не произошло, я убеждена, до сих пор, потому что мы все же в основном сохраняем академичность.

Что же касается теоретического тупика, то эта опасность существует только для тех, кто не способен к теоретическому мышлению. Здесь я вступаю на путь убежденного противостояния тем коллегам, в особенности моим ученикам и младшим товарищам, которые думают, что существуют или могут существовать методология и методики, подобные панaceaе, — надо только их выбрать среди множества созданных ранее, желательно, как можно более “современных” (или модных) — ну, либо выработать заново, но уж как следует, надежно. Если их хорошенько освоить и потом неукоснительно применять, то успех научной работы и правильные теоретические выводы как бы уже и обеспечены. Иллюзия, простительная молодым и неопытным. Общая для научного сообщества методология у нас была в советское время, она наделала много вреда. Методологии должны быть разными, причем не подобранными из числа уже имеющихся, а созданными лично для себя. А методики вообще формируются каждый раз заново под конкретно поставленные задачи. Разумеется, все это делается при опоре на профессиональный опыт предшественников и современников.

### Об остальном

Помимо прикладной политической антропологии, все занятия в нашем научном сообществе (за исключением тех, что связаны со “смежными дисциплинами”) С.В. Соколовский условно называет *этнографической фольклористикой* и определяет как изучение «традиционных для этнографии сюжетов — “обычаев и обрядов”, “мифологии и традиционных представлений”, “современных и классических жанров фольклора” или, в другой формулировке, “культур с их особенными ритуалами, обычаями, символами, фольклором»» (Соколовский 2014: 163–164, 179). Звучит так, будто автор этих слов пришел к нам из какой-то “другой страны”, как будто даже не из “гуманитарной страны”, хотя сам он издал немало ценных и очень нужных исследовательских работ.

Приведенные выше определения содержания *фольклористической этнографии* напомнили мне высказывания тех, кто в начале 1990-х годов создавал якобы новую в России науку — социальную или культурную или даже “культуральную” антропологию. “Этнография — говорили они — это кружева и резные наличники”. То были люди, которые в советское время преподавали в вузах научный коммунизм, политическую экономию социализма и историю КПСС. Они просто не знали или знали лишь понаслышке, что изучают этнографы в нашей стране или социальные антропологи в других странах.

Во многом, как представляется, именно благодаря приходу в нашу область немалого числа людей, занимавшихся прежде иными делами, происходит подмена смысловой или функциональной сути исследовательского процесса его предметным наполнением, и для того, чтобы инициировать якобы новое направление или новую субдисциплину, оказывается достаточным к какому-то отдельному предмету добавить слово “антропология”. Новые антропологии растут как грибы. В силу доступности и незатейливости таких предприятий их “инновационные” возможности неисчерпаемы: от антропологии футбола до антропологии метро, от антропологии пола до антропологии потолка... Вот на этом пути есть опасность попасть в теоретический тупик.

Принципиальное значение для развития той или иной отрасли научного знания имеют не конкретные предметы изучения, а то, во имя чего они изучаются. У нашей области знаний, под каким бы названием она ни значилась на том или ином историческом этапе (этнография, этнология, культурная или социальная антропология), всегда была одна главная задача, или сверхзадача: понимание того, как строится социальное взаимодействие или человеческое общежитие в различных культурных средах, постижение того, что можно было бы фигурально назвать тектоникой социальной жизни в ойкуменистическом масштабе. И знания об обычаях, обрядах, фольклоре, и знания о типах жилищ или одежды, о кулинарных традициях и формах религиозных верований, гендерных стереотипах поведения, способах воспитания детей, типах властных структур, родственных институтов, положении личности в обществе, о типах этничности и ее восприятии, а также о великом множестве других вещей, порожденных коллективным многовековым творчеством людей в разнообразных этнографических, исторических и социокультурных контекстах, — все эти знания нужны для медленного и трудного, но все же продвижения к названной главной цели, и все они на нее работают. Поэтому любые профессионально проведенные и профессионально отраженные в письменных текстах исследования, в каком бы дескриптивном или “нетеоретическом” ракурсе они ни выступали, каким бы частным аспектам человеческого взаимодействия ни были посвящены, какими бы “традиционными” или даже “устаревшими” по выбору предметов изучения ни казались, — все они являются вкладом в “общую копилку” материала (и его поэтапной аналитической обработки), который служит, должен и будет служить для самых широких и неожиданных по своим результатам обобщений.

В очередной раз сделаю упор на профессионализм, который обретается при специально организованном систематическом, имеющем основательную историческую традицию университетском обучении (даже если оно и страдает существенными недостатками) и который потом оттачивается в ходе многолетнего труда. Двадцать с лишним лет работы в сфере высшего образования убедили меня, что главное в образовательном процессе — не то, как построены его программы, и даже не их содержание; главное — это то, что студенты в течение пяти или шести лет повседневно взаимодействуют с людьми, усвоившими опыт нескольких предшествующих поколений профессионалов, а также имеющими солидный исследовательский стаж.

Именно в этой связи я бы провела, фигурально выражаясь, некую демаркационную линию в нашем отечественном этнологическом (социо-культурно-антропологическом) сообществе. Оно, на мой взгляд, слишком толерантно к непрофессионализму и слабым, некачественным работам. В этом отношении мы уступаем не только современным западным, скажем, британскому или австралийскому сообществам нашего профиля, но и российскому дореволюционному (т.е. существовавшему до 1917 г.). Там научная среда самоорганизуется и самоорганизовывалась так, чтобы отторгать людей, не способных соответствовать установившимся профессиональным канонам. Главный инструмент такого отторжения — принципиальная и открытая критика в печати, а также и критика при всевозможных устных обсуждениях,

включая обсуждения квалификационных работ. В этом отношении мы, возможно, уступаем даже концу советского времени, который я застала.

Мы как будто мчимся в каком-то безумном заезде, набирая очки для наращивания личного “рейтинга”, издевательски обыгрывая слово “хирш” в кулуарах, но все же не забывая о своем. У нас слишком много всего: семинаров и конференций (с почти утвердившейся практикой приходить только на собственные доклады и для приличия прослушивать пару-тройку других), экспертиз, отчетов и планов, грантовых заявок и т.п. А некоторые из нас еще, как уже говорилось, преподают в вузах; мало того, что само по себе преподавание — это время- и энергозатратное дело, так еще и сопровождающее его вузовское бюрократическое бремя — “бумажная барщина” — несравненно тяжелее, чем академическое. По сравнению с обслуживанием вузовской бюрократии, обслуживание бюрократии, управляющей наукой (вот кого мы действительно обслуживаем и не только обслуживаем, но и в значительной мере обеспечиваем само их существование), — “службишка, не служба”!

За всем этим мы упускаем из виду события, чреватые для нас немалыми неприятностями: то совершенно посторонние люди внедряют в государственном масштабе стандарт высшего образования по социальной антропологии, от которого годами потом не удастся избавиться то оказывается утвержденным новый профессиональный стандарт “Специалист в сфере национальных и религиозных отношений”, вырвавший из лона этнологии и антропологии одну из ключевых составляющих и созданный тоже людьми посторонними то столь же неподготовленные люди сформируют новую вузовскую структуру вроде “Центра этнополитических и этнокультурных процессов” и начнут беззастенчиво копировать, получая под это от государства огромные деньги — этнонациональные и этноконфессиональные мониторинги, организованные В.А. Тишковым и его соратниками в рамках межвузовского “Распределенного научного центра”. Перечислить подобные события нельзя, а противостоять им — можно, но только сообща, планомерно и систематически. Мы этого пока почти не делаем.

Под конец мне осталось только солидаризироваться с В.А. Тишковым в том, что он написал про разговоры о кризисе в нашей исследовательской деятельности, а также о перспективах междисциплинарности, добавив от себя несколько слов о “трансдисциплинарности”. Каждому из нас, как бы упорно и много он ни работал, не хватает жизни, чтобы, используя выражение А.Р. Рэдклифф-Брауна, “обрести нечто вроде способности проникать” в сущностные черты устройства социального мира, не переставая сокрушаться о том, как много из намеченного не сделано и как мало познано. Мы видим, к каким негативным последствиям ведет вторжение в нашу дисциплину людей неподготовленных; не следует и нам вторгаться в иные профессиональные сферы. Оставаясь профессионалами (этнологами, антропологами), мы не способны и не должны участвовать в поисках решения таких проблем, как “проблема изменения климата”, “влияние человека на планету в эпоху, получившую наименование антропоцена”, “проблема нехватки ресурсов, прежде всего — воды”, и др. (Соколовский 2016: 25–27). Это глубоко специализированные проблемы, и само существование некоторых из них отрицается весьма заслуженными специалистами. Они утверждают, например, что антропогенным факторам не под силу изменить климат планеты, а водные ресурсы могут успешно пополняться за счет промышленной переработки природного водорода (Полеванов, Порфирьев 2017). Нам не дано ни подтвердить, ни опровергнуть такие утверждения. Нам пристало только стремиться к тому, чтобы быть как можно более сведущими в своей дисциплине, а не экспертами по междисциплинарности или трансдисциплинарности. К тому же существует множество отработанных способов объединения усилий первоклассных экспертов из разных областей для решения конкретных проблем, того требующих.



Что же касается кризиса, то, как говорил один знаменитый профессор, он — “в головах людей” (подобно разрухе). Подневольность и закрепощенность ученых могут, однако, повести к нему. Поэтому — “лишь дайте только волю”, господа — со всем остальным мы справимся сами.

### Примечания

<sup>1</sup> По большому счету здесь и далее надо было бы приводить имена авторов и ссылки на те работы, которые упоминаются в негативном ключе. Но тогда понадобилось бы писать не короткую заметку, а целую брошюру и тогда было бы задето слишком много самолюбий.

© Д.В. Арзютов, Д.Дж. Андерсон

### “ДВОЙНОЕ ПОСЛАНИЕ” ЭТНОСА: КОММЕНТАРИЙ К СТАТЬЕ АКАДЕМИКА В.А. ТИШКОВА

Не секрет, что историки самых разнообразных дисциплин испытывают некоторую привязанность к “началам” и “концам” жизней исследователей или институтов во временном и географическом отношениях. Статья, к которой редакция журнала “Этнографическое обозрение” любезно предложила нам написать комментарий, не исключение и уже в своем заголовке отсылает к литературному клише, восходящему к “Повести временных лет”. Нынешние “истоки”, впрочем, уже были похоронены самим автором статьи академиком В.А. Тишковым немногим более 15 лет назад в его книге “Реквием по этносу” (Тишков 2003а). Между сегодняшним “откуда есть” и позавчерашним “реквиемом” пролегает множество путей, идущих, вероятно, в обратном направлении — от смерти к воскрешению.

Прежде чем комментировать собственно текст статьи, мы считаем своим приятным долгом поблагодарить В.А. Тишкова за то, что он поделился с аудиторией журнала и нами своей интеллектуальной биографией, которая, как известно, связана тесными узами с развитием антропологии в постсоветской России. Мы имеем в виду прежде всего выстраивание мостов с североатлантическими антропологическими традициями, включая огромные усилия, приложенные автором к преодолению взаимного непонимания, порожденного холодной войной. Историки антропологии прекрасно знают, что именно академик В.А. Тишков в свое время выявил “кризис” советской этнографии (Tishkov 1992), и одно из решений по его преодолению было найдено внутри дисциплины через переименование собственно этнографии в этнологию и антропологию, а вместе с этим и переименование академического института в Москве. Следствием таких решений стал импорт огромного числа терминов,

---

Дмитрий Владимирович Арзютов | <http://orcid.org/0000-0003-3782-9296> | [darzyutov@gmail.com](mailto:darzyutov@gmail.com) | к. и. н., соискатель ученой степени доктора философии по истории науки и экологической истории | Королевский технологический институт (Teknikringen 74D, 100 44 Stockholm, Sweden)

Дэвид Джордж Андерсон | <http://orcid.org/0000-0002-9624-5867> | [david.anderson@abdn.ac.uk](mailto:david.anderson@abdn.ac.uk) | Ph.D. (Cantab), профессор | Университет г. Абердина (King's College, Aberdeen AB24 3FX, UK)

вошедших в словарь современных российских исследователей. Впрочем, в то же самое время “кризис” разразился и в североатлантической антропологии — “кризис репрезентации”, что и спровоцировало публикацию упомянутого автором англоязычного сборника статей “Writing Culture” (Clifford, Marcus 1986). Североатлантический кризис заставил культурную и социальную антропологии вернуться к теории практик, к пониманию множественной природы (*multi-natures*), к онтологиям и другим, зачастую достаточно абстрактным идеям. По сравнению с российским опытом, это движение можно охарактеризовать как потерю интереса к категоризации социальной жизни по этническим признакам. Академик В.А. Тишков, однако, описывает этот кризис так, будто зарубежные антропологии, утратив свой “бренд”, уступили место неуправляемой массе социологий и психологий. Российский кризис, напротив, изображается В.А. Тишковым как продуктивное оживление этнического дискурса на более гибкой и демократичной основе, приведшее к тому, что этническое теперь можно найти в десятках дисциплин. В действительности даже в первоначальном варианте статьи, который мы получили для написания комментария, слово *этнос* или приставка *этно-* звучат в разнообразных вариантах 278 раз! Такой *этно-эффект* может быть понят как своеобразное поглощение этнических категоризаций и попытка выстраивания российской этнографии/антропологии на фундаменте весьма отличном от ее зарубежных родственников — социальной и культурной антропологии. Более того, российский кризис все еще преодолевается через продолжающиеся наступательные операции “конструктивистов” на, как может показаться на первый взгляд, плохо оснащенную и морально устаревшую армию “примордиалистов”. Любому знакомому с российской историей это не может не напомнить прошлые баталии в духе “город против деревни”, “новации против традиций” и т.п. В этой борьбе академик В.А. Тишков видит непреклонность части своих коллег, продолжающих нести “этнический” свет в массы.

Признаемся, что нас это не удивило — напротив, стоит радоваться тому разнообразию этнического возрождения, которое В.А. Тишков документирует в своей статье. Удивлены же мы были, когда обнаружили нашу недавнюю книгу “Life Histories of *Etnos* Theory in Russia and Beyond” (Anderson et al. 2019) в качестве примера некритической ностальгии по большой советской теории и даже своеобразной реабилитации (одной из версий) этой концепции. Этот комментарий автора ставит нашу работу в один ряд с публикациями разного рода расистов, националистов и популистов. Такое неожиданное прочтение требует от нас пересказа некоторых моментов книги, с текстом которой читатель, может быть, еще не успел познакомиться.

Наша книга содержит подробный анализ того, как дискуссии об этнической принадлежности и этнических маркерах вспыхнули в самых разнообразных формах по всей Евразии: в России (как в обеих столицах, так и в регионах), в Китае и Центральной Азии. Нашей целью было представить евро-американской аудитории богатство и разнообразие этих региональных традиций. Мы разложили перед читателем сотни архивных документов, писем, полевых дневников и фотографий, которые позволили, на наш взгляд, установить продуктивность этого набора концепций, несмотря на все известные ограничения и противоречия. В этой работе мы предлагаем критический обзор тех интеллектуальных экспериментов по выявлению этнических различий, которые проводили ученые в конце XIX — начале XX в., без осуждения, с которым подходит академик В.А. Тишков к событиям прошлого. Пожалуй, нет лучшего оправдания продуктивности такого мышления, чем упомянутые 278 *этно-*форм, отражающих как легитимное *этническое*, так и “дремучее” *этнос-ическое*, характеризующих современные российские “словари идентичности”, подобно тем, которые Ф. Хирш реконструировала в своей книге о роли этнографов в нацистроительстве начала советской эпохи (Hirsch 2005).

Не найдя более удачного современного термина, мы, возможно, рискуем выглядеть несколько старомодно, сказав, что перед нами случай *double bind* (“двойное послание”) в терминах британского антрополога Г. Бейтсона (*Bateson* 1987 [1969]), когда призыв к действию содержит одновременно и отказ от него. Но в этом отказе при многократном *этно*-цитировании кроется важный эпистемический момент, который мы хотели бы вынести в центр нашего комментария. И сам автор намекает на это, указав, что под названием книги “Реквием по этносу” “имелась в виду, конечно, теория, а не сама этническая реальность”.

Нам больше всего не хотелось бы превращать комментарий в авторитарную линейную и однонаправленную историю успешных заимствований с “Запада”, равно как и в призыв к отказу от “местных” концепций. Для нас — это скорее движение двух локомотивов, несущихся в противоположных направлениях. Здесь привычная метафора поезда, застрявшего на полпути из-за снежного заноса, но оставившего возможность для пассажиров перепрыгнуть в современные вагоны пролетающего мимо локомотива, не работает. Справедливо то, что североатлантические антропологи, хоть они и находились в комфортабельных вагонах, обслуживающихся множеством людей, трудоустроенных по краткосрочным контрактам, все же предпочли уйти от изучения “стабильной” этничности к изучению едва заметных или ускользающих человеческих практик. Машинисты же российского локомотива, решив превентивно отказаться от этнического и спровоцировав стремительную инфляцию этого понятия в среде коллег, тут же перешли на рельсы либеральных концепций идентичности. Незавершенный ремонт и несходящиеся пути в этой новой современной инфраструктуре оставляют довольно мало места для маневров и диалога, которые, как мы писали в нашей книге, “основатели” теории этноса все же пытались обнаружить в шуме и пороховом дыме Первой мировой войны и даже ранних постреволюционных лет.

Достаточно вспомнить имена героев нашей книги, которых академик В.А. Тишков небрежно отбрасывает как “случайные фигуры”. Каждый из них приложил немалые усилия в поисках пресловутой идеи установления объекта этнографии — занятия, сегодня кажущегося нелепым, но прежде мыслившегося главнейшим вопросом дисциплины. Их опыт международного сотрудничества и организации полевых исследований на окраинах империи в действительности заложил основы современной российской антропологии (см., напр., о С.М. Широкогорове: *Anderson, Arzyutov* 2019), в которой этнос, как и его синонимы, хотим мы того или нет, продолжает настойчиво появляться на страницах публикаций и в публичном дискурсе. Однако виды из окна российского локомотива не столь важны, так как он настойчиво прокладывает другой маршрут и сигналы машинистов оказываются неразборчивы для пассажиров. Впрочем, обозревая теории этноса на протяжении долгого XX в., нетрудно заметить, сколько раз они то фетишизировались, то низвергались, становясь то странной “метафизикой”, то математической формулой. И каждый раз этнографы, по неведомой никому воле, исключали множественные истории этой идеи, обрекая этнос на вневременное существование, сводящееся часто к именам новых и новых “основателей”, отгораживающих себя от ландшафтов, по которым проложены их железно-дорожные полотна.

Порой, правда, эти полотна неожиданно пересекаются. Так, академик В.А. Тишков предваряет свою статью обсуждением наследия Ф. Барта — лидера так наз. транзакционной школы (*transactionalist school*) в антропологии, обратившей свое внимание на частные способы построения границ через повседневные человеческие взаимодействия (*Sneath* 2018). Занимаясь на протяжении многих лет историями теории этноса, мы познакомились с независимым исследователем американского происхождения Д. Тумасонисом, живущим в Норвегии и учившимся у Ф. Барта. В конце 1960-х годов Ф. Барт настойчиво рекомендовал своему студенту

исследовать жизнь и деятельность С.М. Широкогорова. Эта рекомендация привела к тому, что Д. Тумасонис собрал огромный архив писем, интервью и фотографий о жизни русского эмигранта. Более того, многие наши коллеги в частных беседах комментировали сходство между работами С.М. Широкогорова и Ф. Барта и, в частности, тот момент в описаниях, когда этические границы сталкиваются и “паразитируют” друг на друге в постоянной борьбе за территорию. Хотя Ф. Барт никогда не делал прямых ссылок на теорию этноса, он больше пяти лет поощрял скрупулезное исследование каждой мелкой детали этой теории и биографии С.М. Широкогорова, что заставляет нас все-таки провести параллели между теорией, привнесенной из Южной Азии, и теорией, написанной на окраине распадающейся империи. Один из локомотивов этноса, пусть и невидимо, проходил по североатлантическим путям.

Впрочем, несмотря на эти пересечения, голоса с окраин страны оказываются почти не слышны за закрытыми окнами. Они — лишь инструменты в построении этих столичных теорий или иллюстрации “экзотичности”. Именно поэтому в нашей книге мы предлагаем читателю внимательно прислушиваться к тому, что говорят нам и говорили нашим предшественникам знакомые в поле, и не спешить отбрасывать то, что кажется неподходящим или “дремучим”, а внимательно перечитывать тексты прошлого и обдумывать их через наш сегодняшний интеллектуальный и социальный опыт.

В этой связи для нас наиболее интересным представляется фрагмент статьи В.А. Тишкова о современной серии “Народы и культуры”, история которой была предметом рассмотрения нашей недавней публикации (Anderson, Arzyutov 2016). Эта серия указана академиком В.А. Тишковым как его детище, оказавшееся, впрочем, весьма непослушным ребенком, прежде всего из-за местной интеллигенции, прибегнувшей к многократному использованию слова *этнос* и настаивающей на *этно-генетических* схемах. Привычная “полевикам” эмпатия и желание выявить эпистемические и онтологические основы локального знания и практик тут словно отошли на задний план. Вместо них появились мрачные картины нынешнего мира антропологии, где “этнофилы” из провинции превратились в “дремучих” невежд на фоне прогрессивного столичного “социального конструктивизма”. При этом автор справедливо испытывает гордость за возможность публикации такой серии, где московские и Санкт-Петербургские исследователи оказались на равных с “провинциалами”. Впрочем, дизайн “Народов и культур” наследовал то, что было спроектировано в годы активного советского нациестроительства, ярко обыгранного в метафоре Ю. Слѣзкиной — “СССР как коммунальная квартира” (Slezkine 1994). Книжное измерение этого коммунального быта превратило “народы” в “тома”, “главы” или “разделы”. В иерархичном устройстве оглавлений скрывается *этно-мышление*: если народ важен и известен — том, если по каким-то причинам не столь важен — глава, ну а если и вовсе незначителен — небольшой раздел. Видя оглавления томов, “провинциалы” и “аборигенные” этнологи, как определяет академик В.А. Тишков своих соавторов по серии, прочли это сообщение вполне определенно. Так, вышедший том “Тюркские народы Сибири” (Функ, Томилов 2006) отвел алтайцам лишь раздел, что спровоцировало местный ответ в виде отдельного тома с названием “Алтайцы” (Екеев 2014), в предисловии к которому авторы четко артикулировали свою неудовлетворенность позицией, отведенной им в этой книжной иерархии, но сами, однако, сохранили “классический” стиль описания этнической истории и культуры, т.е. стиль, унаследованный от советских “Народов мира”. И эта особенность не может не привлечь внимания этнографов. Прежде использованный как академический инструмент для описания имперского многообразия, этнос сегодня стал среди прочего и формой отстаивания собственных притязаний на землю, язык, культуру. Именно через этнос, как кажется “провинциалам”, они могут установить контакт с теми в столице, кто еще недавно, а отчасти и сейчас, как например президент России,

используют это понятие. Да и сам автор продолжает убеждать читателя в необходимости “нациестроительства на основе полиэтнической гражданской нации” (курсив наш. — Д.А., Д.А.), которая, кроме всего прочего, может принести свои дивиденды обновленной российской антропологии.

Невольно приходит на ум знаменитое эссе Г. Спивак “Может ли угнетенный [*subaltern*] говорить?” (Spivak 1988), где автор напоминает нам о невозможности репрезентации колониального субъекта, приводя пример самоубийства индийской девушки Бхуванешвари Бхадури. Примечательно, что, описывая Других в категориях этноса, этнографы могли только подшучивать над тем, как их “информанты” будут описывать собственную культуру в терминах академической дисциплины. Однако как только это произошло и “угнетенный заговорил” языком этой “старомодной” этнографии, его действия были помещены в модель того самого “двойного послания”, которое с легкостью позволяет приписывать ему неправильность понимания столичных концепций и положений. “Нет, нет, мы имели в виду совсем иное! Эта концепция устарела, так больше не говорят!” — неразборчиво несется с подножки мчащегося поезда.

Но как же это понять там, “на окраине”, когда именно этот самый термин (*этнос*) становится формой “академического национализма”, совсем недавно с успехом транслировавшегося, например, А.Г. Дугиным, в ту пору профессором МГУ, через десятки его книг и учебников по “социологии” и “геополитике”? *Этнос* и *этно-* оказываются в странной ситуации, в которой использование или отказ от использования этих терминов — не столько противопоставления, сколько едва различимые оттенки одного действия, из-за чего живое знание, пусть и кажущееся нелепым ученому читателю или слушателю, трансформированное в переводе на этот академический язык, может оказаться смертельно опасным.

Трагической иллюстрацией этому служит публичное самосожжение удмуртского активиста А.А. Разина перед зданием парламента в Удмуртии 10 сентября 2019 г., упомянутое академиком В.А. Тишковым в его статье как пример навязанных государством “этатистских форм”, которые «понуждают носителей уже “этнонационального” к радикальным защитным или агрессивным действиям, вплоть до этнического насилия или самосожжения». Поезд продолжает мчаться... Пользующийся для диалога с властью ретроградным *этносом* человек, с его действиями, опытом и прежде всего с его невозможностью быть услышанным в современной России, остается частным примером государственного доминирования в национальной политике. Возникающая оглушительная немота сводится к утверждению, что “языки должны быть равноправны, но они не могут быть равны по своему использованию, возможностям и статусу. На русском языке создана часть значимого мирового культурного наследия, как, например, произведения Льва Толстого, Антона Чехова и Федора Достоевского. Поэтому в нашей стране он всегда будет пользоваться преимуществом” (Тишков 2019б).

Впрочем, на одном из полустанков на горизонте возникает фигура индигенности — тема не столь уж новая для исторической этнографии в России, также как и для североатлантических традиций. И тут академик В.А. Тишков прав, что сама концепция индигенности в России тесно связана с этносом (см.: Vermeulen 2015). Можно вновь вернуться к самому началу XX в., когда *этнос*-теоретики — герои нашей уже упомянутой книги — выстраивали свои модели, преимущественно опираясь на этнографию коренных народов (С.М. Широкогоров) и крестьян (Ф.К. Волков и Н.М. Могилянский), которые, как справедливо указывает А. Эткинд, зачастую находились в одной категории имперского управления (Etkind 2011). Однако, замечая эту связь между этносом и индигенностью, академик В.А. Тишков видит в последней что-то недоброе и таящее опасность и даже “новый серьезный общественно-политический вызов”. Для посткризисной североатлантической антропологии появившееся



глобальное понятие индигенности, которое пришло на смену *aboriginals*, *natives* и обобщенного *Другого*, открыло прежде всего феноменологическую перспективу многообразных отношений человека и ландшафта, отличных от капиталистических современных форм эксплуатации и потребления. Кроме того, ученые, родившиеся в индигенной среде, оживили культурную антропологию новой волной статей и книг, в которых исследуются связь человека с местом и важность этой “укорененности” как опоры, выступающей против экономического либерализма (Simpson 2007; Turner 2006). Как отмечают Л. Бесае и Д. Бонд в своем энциклопедическом обзоре и критике “онтологического поворота”, городские интеллектуалы обладают привилегией критиковать теоретическую чистоту концепций сельских жителей, в то время как именно органические, примордиалистские и эссенциалистские концепции являются часто самыми продуктивными и реалистичными инструментами для защиты своего образа жизни (Bessire, Bond 2014).

Возвращаясь к опыту все тех же *этнос*-теоретиков, мы с легкостью можем увидеть, как они описывали этнос/индигенность через практики и онтологии. Достаточно вспомнить С.М. Широкогорова и Е.Н. Широкогорову с его/их “Психоментальным комплексом тунгусов” (Shirokogoroff 1935), который так и остался непрочитанным и в достаточной степени маргинальным для российской этнографии.

Долгий гудок, означающий то ли остановку, то ли, наоборот, начало движения, продолжает возвращать нас к неразрешенности самой проблемы. Нужно ли — в который раз — бросать все силы на борьбу с этносом или можно попросту отдать право самим людям говорить на языке им понятном, а нам (антропологам) — слушать, участвовать и понимать, открывая новые горизонты российских антропологий, в которых исследователи и их “объекты” перестают размещаться в иерархических моделях?

### *Благодарности*

Со стороны Д.В. Арзютова работа поддержана проектом “Greening the Poles: Science, the Environment, and the Creation of the Modern Arctic and Antarctic (GRETPOL)” (руководитель профессор Педер Робертс. Ставангер, Норвегия; Стокгольм, Швеция).

© М.М. Балзер

### **ИРОНИЯ ПЕРСОНАЛЬНЫХ ВЗГЛЯДОВ В.А. ТИШКОВА В ГЛОБАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

Статья “Откуда и куда пришла российская этнология: персональный взгляд в глобальной перспективе” — это обзор истории развития этнологии России за последние полвека, написанный одним из главных творцов этой истории. Поэтому и в России, и за рубежом социально-культурные антропологи рады ее появлению. Мои

---

Марджори Мандельштам Балзер | <http://orcid.org/0000-0002-7048-996X> | [balzerm@georgetown.edu](mailto:balzerm@georgetown.edu) | гл. редактор журнала “Anthropology and Archeology of Eurasia” | профессор | Джорджтаунский университет (37th and O Streets, N.W. Washington, D.C. 20057, USA)

комментарии, как и комментарии В.А. Тишкова, также являются “персональным взглядом”, который сложился в основном в результате моей почти тридцатилетней деятельности в роли главного редактора журнала “Антропология и археология Евразии” и моего участия (начиная с 1980-х годов) во многих международных конференциях и проектах по теме этничности, упомянутых автором статьи. Мне приятны комментарии В.А. Тишкова о моем журнале, который публикует работы ученых бывшего Советского Союза и благодаря которому повышается осведомленность зарубежных коллег и студентов о разнообразии и богатстве этнологических исследований, проведенных в России. Наши взаимоотношения с В.А. Тишковым начались на старте 1990-х с совместного разочарования в том, что в английском языке не существует отдельного слова для обозначения многонациональной России. Поэтому я как редактор приняла решение использовать в нашем журнале слово *Rossiiia* вместо *Russia*. Однако В.А. Тишков в том же предложении, где хвалит журнал, также подчеркивает, что я “помогала якутским этнологам с зарубежными стажировками”. Прочитав это, я стала с иронией относиться к тому, что написано в статье. Во-первых, я бы сказала, что помогала не якутским этнологам, а саха-этнологам — ведь именно так они сами называют себя на родном языке. Во-вторых, я старалась не отдавать предпочтение ученым из Республики Саха, где я проделала большую часть своей полевой работы, но также помогала калмыцким, бурятским, тувинским, татарским и эстонским исследователям, приглашая их в Джорджтаунский университет через программу “Фулбрайт”, когда появлялась возможность.

Для меня ключ к этнографическому и сравнительному этнологическому пониманию лежит в осознании взаимосвязи методологии и теории. Я всегда поддерживала высказываемую В.А. Тишковым критику “примордиализма”, в частности теории этноса, а также ценила его вклад в уменьшение претензий на то, что любая “великая всеобъемлющая теория” может быть применима в антропологии. Но серьезное отношение к “конструктивизму”, “этничности”, “ситуативной идентичности” и “аборигенности” также означает необходимость серьезного отношения к масштабу и глубине мировоззрения ученых, принадлежащих к коренным народам. Это означает совместное теоретизирование с коллегами из числа автохтонного населения, понимание последствий многоуровневых активистских движений коренных народов и осознание того, что местные этнографы не должны ограничиваться изучением только собственных сообществ. Несмотря на то, что во время полевой работы в Республике Саха я была свидетелем глубокого уважения, которое саха-этологи проявляли к В.А. Тишкову, я также понимаю разочарование коллег в Татарском общественном центре в связи с его взглядом на разделение идентичности на более мелкие во время переписи 2010 г., который способствовал уменьшению общего количества татар в Татарстане. Идеальным вариантом было бы отразить в итогах переписи и общетатарскую идентичность, и идентичности субэтнических групп, а также учесть религиозную идентичность опрашиваемых. Хорошо известно, что В.А. Тишков наряду со В.А. Шнирельманом и Ю.В. Бромлеем является авторитетом в борьбе с антисемитизмом. Для здоровья Российской Федерации ученым и другим влиятельным людям также стоило бы отказаться от прорусской точки зрения и ослабить соответствующие националистические позиции в языковой политике. Я увидела иронию и в том, что В.А. Тишков назвал удмуртского историка А.А. Разина “радикальным” этноактивистом за его самопожертвование, мужественное противодействие русификации в современной России. Сейчас настало время высказаться о нежелательности уменьшения государственной поддержки нерусских языковых программ в республиках, особенно если не хочется, чтобы тебя воспринимали как человека, имеющего отношение к неокOLONIALной политике.

Стоит вспомнить один показательный этнографический эпизод с участием В.А. Тишкова. В течение нескольких лет он искал подходящего иностранного



**Рис. 5.** В.А. Тишков, участвующий в игровых действиях в Республике Саха (Якутия), 2013 г. (фото М.М. Балзер)

культурного антрополога, который смог бы год прожить на даче его семьи в деревне, расположенной в центральной части России. Хотя, насколько мне известно, никто не принял это любезное приглашение, тем не менее моя коллега М. Паксон опубликовала монографию “Solovuyovo” об этнографии русской деревни с таким названием (Paxson 2005). Эта захватывающая книга заслуживает публикации на русском языке, равно как и новаторская и более оптимистичная, чем работа К.-Х. Коля (Kohl 2011), монография М. Фишера “Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice” (Fischer 2003). Можно понять, почему книга “Writing Culture” (Clifford, Marcus 1986) никогда не переводилась, но я бы предложила в перспективе обратить внимание на другую ключевую работу Д. Маркуса и М. Фишера — “Anthropology as Cultural Critique” (Marcus, Fischer 1996). Дополнительную информацию о моих взглядах на тренды в развитии американской антропологии и их значение для России можно получить, прочитав мое обращение к Конгрессу антропологов и этнологов, прошедшему в Екатеринбурге в 2015 г. (для этого можно связаться со мной напрямую по указанному в данной публикации адресу электронной почты).

В целом, хотя я и отмечаю растущее разнообразие методов и тем исследований российской этнологии, которое выделяет В.А. Тишков, это не означает, что нужно копировать “модели” антропологической теории Запада. Конечно, стандарты долгосрочной полевой работы на местах должны соблюдаться, но мы знаем, что культурные традиции и ценности влияют на деятельность социально-культурных антропологов в различных странах. Это помогает подчеркнуть гибкость прилагательного “культурная” в духе “антропологии как культурной критики” и не концептуализировать “культуру” как ограниченный объект изучения. К тому же большинство из нас уже не концептуализирует “этнос” данным образом.

© А.В. Головнёв

## О НАПРЯЖЕНИИ И ДВИЖЕНИИ

Ничто исследуемое исследователю не чуждо, и правы те, кто рекомендует антропологам не упускать возможности изучить самих себя. Учености свойственна не только рассудительность, но и полемичность по формуле “свой–чужой”; и суждения ученых об идентичностях полны их собственных оппозиций и антитез. К тому же бинаризм столь же универсален, сколь и агрессивен: он делит сущности пополам и создает напряженность там, где ее исходно не было. Бинарные оппозиции можно вслед за К. Леви-Стросом считать всеобщим кодом мифа и мира, а можно рассматривать как этнографическую черту европейской ментальности, увлекающейся аналитическим расчленением любого явления и пренебрегающей возвращением ему изначальной целостности. Даже в физиологическом делении собственного мозга на полушария ученый ищет больше различий между правым и левым, чем естества целостности. На уровне исследовательской практики бинарность возникает на каждом шагу, начиная с умозрительного или буквального расчерчивания лежащего перед глазами чистого листа на две половины для простейшей систематики данных; в ходе таких изысканий все данные непременно разделяются на две части, даже если какие-то из них выглядят сложнее — по некоему формальному признаку они все равно расходятся направо и налево. Итоговая картина выглядит дихотомично, с оппозицией половин, которые уже не представляют собой единства, и им сложно или невозможно вернуть изначальную целостность. При попытке обратного синтеза проанализированных данных выясняется, что на месте органичного явления образуется напряженная конструкция сдерживания противоречий. Иначе говоря, из живого естества получается “закон единства и борьбы противоположностей”. Стоило ли терзать явление бинаризмом или, даже при нужде заглянуть внутрь, следовало внимательно разглядеть естественные связи, не увлекаясь расчленением? Что представляет собою бинаризм — реальность мира или мышления, бинаризирующего мир? Наконец, не преднамеренно ли агрессивный бинаризм рушит органичное явление, чтобы преобразовать его на свой лад и тем самым подчинить?

Европейская (в т.ч. российская) наука основана на бинарности, ярко обозначившейся в Новое время в “европейском типе рациональности”, антиномиях Канта, диалектике Гегеля, амбивалентности Фрейда, парадоксах Кьеркегора, в “бинарном архетипе” и прочих бесчисленных оппозициях и антитезах (Уваров 1996; Лотман 2000). Бинарность свойственна языкознанию Ф. де Соссюра, Н.С. Трубецкого, Р.О. Якобсона, Н. Хомского и достигает апогея в структурной антропологии К. Леви-Строса. Дихотомиями испещрена картина мира и ценностей — от непрекращаемых антитез добро—зло, правда—ложь, война—мир до метафоричных антагонизмов цивилизация—варварство, Запад—Восток, West—Rest. Дихотомия удобна для арены полемики, в которой борьба доминирует над смыслами. В действительности (если это не война) мнения никогда не расходятся ровно по полюсам,

---

Андрей Владимирович Головнёв | <http://orcid.org/0000-0002-5716-655X> | [andrei\\_golovnev@bk.ru](mailto:andrei_golovnev@bk.ru) | д. и. н., профессор, чл.-корр. РАН, директор | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)



создавая спектр промежуточных состояний, и этнографически тернеровская триада не уступает по универсальности леви-строссовской бинарности. Дихотомия — всегда упрощение и огрубление, для одних по мотивам страсти или вражды, для других по лености ума или слабости воли. Она же — лучшее орудие для деконструкции и реконструкции реальности, поскольку между полюсами бинарности генерируется энергия и ток напряженности (как между анодом и катодом).

По дуалистическому настрою Россия “впереди Европы всей”: пристрастием к крайностям она выделяется даже на фоне европейской конкурентности. Если в европейской практике действует некий фермент, преобразующий заряд дуализма в энергию для “двигателя прогресса”, то в российской реальности такое “реле” работает со сбоями, и бинаризм разрастается нелепым буйным цветом, взрываясь катастрофами революций. Своими смертельными схватками красные и белые, революционеры и контрреволюционеры, коммунисты и антикоммунисты, либералы и консерваторы превратили новейшую отечественную историю в череду запредельных напряжений и судорог. В этих баталиях сжигаются все исходные смыслы, оставляя место лишь бескомпромиссному бинаризму как идее подавления и уничтожения. Такому диагнозу соответствует рецепт, предписывающий необходимость замещения дуально-дуальных схем более содержательными и сложными (по меньшей мере троичными) алгоритмами.

Мир не делится на два, он многократно сложнее. Эта сложность естественна и потому удобна для восприятия не в статичном нагромождении (иначе она сразу себя перенасыщает, образуя затор), а в последовательном сочетании и взаимодействии элементов. Поскольку речь идет о ключевых настройках ментальности, следует оговориться, что ее перезапуск невозможен внутри существующей двоичной схемы: бинаризм не способен сам себя преобразовать в более сложную композицию, и даже при радикальном обновлении он будет искать или создавать оппозицию. Переход к сюжетному “жизненному” мышлению от тупиковой двоичности осуществим только за счет запуска движения. Сдвиг от статики к динамике мышления означает не насилие над природой человеческой, а, напротив, возвращение к исходной мобильной ментальности, некогда замещенной разного рода косными схемами.

Между тем в современной отечественной антропологии/этнологии утвердилось очередная дихотомия, на сей раз в виде дуэли примордиализма и конструктивизма. Об этом противостоянии заходит речь и в обсуждаемой статье В.А. Тишкова, который себя причисляет то к конструктивистам, то к (умеренным) примордиалистам. Сознаясь, я тоже считаю себя “беспартийным”, а в очередном бинаризме слышу эхо свифтовского спора тупоконечников и остроконечников. По существу, примордиализм и конструктивизм — взаимодополняющие измерения, одно из которых показывает стойкость этничности в череде поколений, другое — механизм ее действия. В ряде случаев конструктивизм выглядит даже “этничнее” примордиализма, поскольку служит методом субъективной этнографии, рисующей персоналии и сценарии народостроительства (Головнёв 2018: 33).

При ближайшем рассмотрении обозначенные полюса размываются. По наблюдениям В.А. Тишкова, западные антропологи выступают то родоначальниками и поборниками конструктивизма, то (на постсоветской арене) адвокатами этнического радикализма и сепаратизма “с позиций кондового примордиализма”. Статус конструктивизма обретает еще более загадочный вид, если вспомнить, что его ярким проявлением стало “конструирование социалистических наций и народностей” (цитата из обсуждаемой статьи). Действительно, чем, если не социальным конструктивизмом, было строительство интернационального социализма, воспитание “нового человека” и создание новой исторической общности “советский народ”? С другой стороны, примордиализм имеет отнюдь не советские (бромлеевско-гумилевские), а американские корни, родившись под пером блистательного К. Гирца. Напомню,



что этничность в исполнении лидера антропологического постмодернизма органично монтируется с приемами плотного описания, этнографической интерпретацией и “примордиальными данностями”, включая узы условного родства, расу, язык, территорию, религию и обычаи (Geertz 1973: 262–263). Напустившись на эти “данности” (вообще говоря, их список — почти клон “признаков этноса” в советской этнографии), критики принялись освобождать этничность из оков примордиальности, в пылу нанося удары и самой этничности.

Российские антропологи и этнографы, вписываясь в тренд, ищут приют в конструктивизме (поклонники моды) или примордиализме (любители ретро). Однако приюта такого нет, он — “воображаемый” (если воспользоваться метафорой Б. Андерсона). Примордиализм рассеивается на натурализм, органицизм, перенниализм, соседствует или сливается с эссенциализмом, традиционализмом, модернизмом (Smith 1999: 3–22). Столь же расплывчат фланг конструктивизма, где соседствуют инструментализм, рационализм, трансакционизм, циркумстанционизм (Hutchinson, Smith 1996), оттенки которых перемешаны настолько, что порой обнаруживаются на противоположном берегу. Например, трансакционизм сосредоточен на трансграничных межэтнических взаимодействиях, но все же ключевой категорией и предметом изучения остаются этнические группы. Циркумстанционизм ориентирован на учет меняющихся обстоятельств проявлений этничности, что открывает в нем черты обоих полюсов. (Не берусь оценить здесь роль терминологического насилия, которому подвергается простая и человеческая тема этничности, скрежеща в аранжировке антропологов непроизносимыми “измами”.)

На самом деле в дебатах об этничности давно обозначилось иное, куда более перспективное измерение перехода статике в динамику. Д. Сиапкас, например, рассматривает его как соотношение эссенциалистского и динамичного дискурсов, первый из которых позиционирует этничность как универсальное и неизменное явление, а второй, ныне доминирующий, подчеркивает изменчивость этничности (Siapkas 2014).

Этничность в динамике сравнима с рекой, обтекающей разные берега и запечатлевающей их многообразие, или с музыкой, звуки которой, взятые синхронно, могут звучать какофонией, а сыгранные последовательно создают мелодию. Формально обобщенная статичная картина проявлений этничности напоминает месиво или среднюю температуру по больнице, а записанная в последовательности передает течение/движение живой этничности. Это подсказывает приоритет ключевого метода этнографии — сюжетного описания этих ситуативных проявлений.

Еще одно состояние текучести обнаруживается в изменчивости теорий, которые сегодня не менее динамичны, чем феномены, их вызывающие. Если раньше, в эпоху модерна и социализма, отказ от своего утверждения/убеждения был чреват крахом репутации, то современные концепции скорее вибрируют и маневрируют, чем придерживаются жестких рамок. Это означает, что к ним следует относиться так же ситуативно и герменевтически, как ко всяким другим изучаемым явлениям. Кроме того, реальностью стала диффузия теорий и методов, в чем проявляются не пресловутые двойные или тройные стандарты, а возможности применения различных методов в соответствующих исследовательских ситуациях. Я склонен рассматривать любой метод не как символ веры или смиренную рубашку, а как рабочий инструмент, используемый по назначению. Исследователь, когда он изучает исторический сюжет или антропологический феномен, подобен врачу, диагностирующему пациента, и тот, кто во всех случаях применяет один метод, похож на доктора, прописывающего от всех болезней одну микстуру. Набор освоенных исследователем теорий и методов становится его “ящиком с инструментами” (Головнёв 2016).

Каждый из классических методов был в свое время научным открытием, и каждый по-своему актуален до сих пор. Эффект свежести и полемического задора,

сопровождая утверждение метода, подталкивал к его расширительному толкованию и эпигонству. Поклонник З. Фрейда всюду открывал либидо, К. Юнга — архетипы, К. Леви-Строса — бинарные оппозиции, А. ван Геннепа — ритуалы перехода, М. Элиаде — вечное возвращение. Затем мысль развернулась от метатеорий к практикам (П. Бурдьё). “Против метода” назвал свою книгу П. Фейерабенд, автор концепции “эпистемологического анархизма” и “теоретического плюрализма” (Feyerabend 2001). Альтернативой выбору единственно верной теории или тотальному отказу от методологий может послужить “ящик с инструментами”, подразумевающий не хаос теорий, а владение ими на уровне, позволяющем применять их в адекватных ситуациях и комбинациях.

К вызовам реальности сегодня добавились вызовы виртуальности. В.А. Тишков отмечает, что в архив Института этнологии и антропологии РАН перестали поступать полевые материалы (дневники). Это свидетельствует не столько о закате полевой этнографии, сколько о появлении цифровой и кибер-этнографии, обходящейся без привычных дневников (в МАЭ РАН только что с немалым трудом разработано новое положение о цифровом архивировании полевых материалов) и все чаще применяющей визуальные средства записи и добывающей сведения напрямую из Сети. Драматически меняющаяся действительность настраивает на переход науки от статистики к динамике, от поиска незыблемых опор к искусству маневра и быстрого реагирования.

© В.Р. Филиппов

### ЗАЧЕМ МЫ СЮДА ПРИШЛИ?

Почти 30 лет назад, будучи аспирантами, мы с Е.И. Филипповой организовали экспертное исследование, целью которого было выявление состояния умов наиболее авторитетных представителей нашего этнологического цеха (Филиппова, Филиппов 1992: 3–17). Тогда, в начале 90-х годов минувшего столетия, теоретико-методологический кризис в той или иной степени ощущали если не все, то очень многие наши коллеги. Мнения о причинах, глубине и проявлениях кризиса, о путях выхода из него существенно расходились. Однако большинство известных этнологов-концептуалистов так или иначе заявили о необходимости либо смены, либо диверсификации исследовательских парадигм. Что изменилось за эти десятилетия?

Само название статьи В.А. Тишкова убеждает читателя в том, что российская этнология преодолела какой-то серьезный этап на своем многотрудном пути, что

---

**Василий Рудольфович Филиппов** | <https://orcid.org/0000-0003-0501-8528> | [fvr1957@mail.ru](mailto:fvr1957@mail.ru) | д. и. н., ведущий научный сотрудник Центра изучения стран тропической Африки | Институт Африки РАН (ул. Спиридоновка 30/1, Москва, 123001, Россия)

к настоящему времени достигнуты какие-то результаты, позволяющие говорить о пусть транзитной, но “станции назначения”. Возможно, именно на этой станции пора сделать пересадку на другой поезд?

Что касается “станции отправления” конструктивистского поезда, то здесь все более или менее очевидно. Если позволительно говорить о “конструктивистской революции” в отечественной этнологии, то она, безусловно, связана с именем В.А. Тишкова. Этнологи старшего поколения помнят его доклад на заседании Ученого совета Института этнографии АН в 1989 г., впоследствии опубликованный отдельной брошюрой с эпатирующим названием “Да изменится молитва моя!..” (Тишков 1989б). Сам академик в обсуждаемой статье вспоминает, что с первых месяцев работы в должности директора института он “предпринял усилия по критике теории этноса и модернизации отечественной этнологии, включая ее название, предмет и статус”.

Это было начало оживленной дискуссии на страницах журнала “Советская этнография”/“Этнографическое обозрение”, на конференциях, в кулуарах научных и учебных центров. В формирующемся в ходе дискуссии терминологическом континууме явственно обозначились две категории, которые фактически аккумулировали в себе все разнообразие концептуальных интерпретаций в сфере этнического. По словам С.В. Соколовского, речь шла «о двух проектах, связанных с изучением этнической реальности... которые условно можно определить двумя ключевыми словами: “этничность” и “этнос”» (Соколовский 1994: 4; курсив мой. — В.Ф.). Первое понятие маркировало предметную область нашей науки в пределах конструктивистской (релятивистской) парадигмы, второе было начертано на знаменах тех, кто сохранил верность примордиалистским (позитивистским) истолкованиям “этнических феноменов”.

Соавторы и апологеты научной доктрины, разработанной академиком Ю.В. Бромлеем и его единомышленниками, пытаясь определить понятие “этнос”, неизменно говорили о его якобы “объективных” и одном “субъективном” признаке. Но, как давно уже отметил С.В. Чешко, в этот континуум включались признаки различных социальных общностей, абсолютно реальных, *объективно существующих, но не имеющих никакого отношения к пресловутому “этносу”* (Чешко 1994: 38). Соответственно и “признаки этноса” были признаками чего угодно, но только не искомого мифологизированного сообщества. Именно поэтому эти так наз. объективные признаки никогда и не пытались использовать для этнической диагностики индивидов. Статистически “этносты” конструировались в ходе переписей населения посредством *непонятого* для респондентов вопроса об их национальной принадлежности (этот вопрос просто *не мог быть понятен*, поскольку сами этнологи так и не смогли определиться, что же такое национальность в этническом контексте).

По мере того как этнологи-примордиалисты постепенно вынуждены были застенчиво признавать вполне очевидный факт принципиальной *неэтничности* объективных признаков, все большие надежды возлагали они (не боясь даже впасть в ересь идеализма!) на признак субъективный — *этническое самосознание*. Однако и это никак не могло способствовать спасению теории этноса. Уже в середине 90-х годов прошлого столетия Е.М. Колпаковым был отмечен порочный круг в попытках определить “этнос” через “этническое самосознание”: не зная, что такое “этнос”, мы никак не можем понять, в чем состоит специфика “этнического самосознания”, а не зная, что такое “этническое самосознание”, невозможно понять, что такое “этнос” (Колпаков 1995: 15–16). П.А. Белков убедительно доказал, что теория этноса вступает в кричащее противоречие с формальной логикой и здравым смыслом (Белков 1993: 49). На рубеже минувшего и нынешнего веков в отечественной этнологии *примордиалистские* (био-социальные) интерпретации “этноса” исчерпали себя, стало ясно, что онтологизация этого понятия продемонстрировала свою гносеологическую бесперспективность. Этому способствовала обстоятельная *конструктивистская* критика позитивистской

школы в этнологии. Однако и “релятивистская революция” не оправдала возлагавшихся на нее надежд. Освободив терминологический континуум этнологии от примордиалистских категорий “этнос” и “этническое самосознание”, конструктивисты так и не смогли предложить убедительной концептуализации альтернативных категорий — “этническая общность” и “этническая идентичность”. Оставив один сугубо субъективный признак этнической диагностики — этническую идентичность, — конструктивисты не сумели вразумительно объяснить, в чем же состоит ее этничность. Ведь не зная, что такое этнос, невозможно понять, что такое этническое.

У С.В. Соколовского есть поэтическая метафора:

*Этнос не роза и не гвоздь, не тело в мире объективной реальности, а этничность — не душа этого тела* (курсив мой. — В.Ф.). И все же в некотором смысле этничность “одушевляет” различные культурные и социальные “тела”, осуществляя посредством “перманентного метемпсихоза” свое вечное странствие в сложной топологии социокультурного пространства (Соколовский 1994: 9).

Красиво, но непонятно. Про культурные и социальные тела — понятно, а вот что именно их одушевляет — нет. Примечательно признание одного из наиболее влиятельных концептуалистов конструктивистских интерпретаций этнического, В.С. Малахова, который заметил, что «если отбросить в сторону мистифицирующие намеки на загадочность и неуловимость этого феномена, “этничность” есть не что иное, как “этническая идентичность”» (Малахов 2001: 108; курсив мой. — В.Ф.). Значит, речь идет об идентификации индивида с этносом? Опять пресловутое этническое самосознание? Значит, опять танцевать от печки, от советской теории этноса, а то и вовсе от сталинской теории нации?

В рассматриваемой статье В.А. Тишкова мы находим справедливое в целом утверждение, согласно которому публикация Ф. Барта “оказала мощное и разностороннее влияние на изучение феномена этничности”. В основу конструктивистской концептуализации было положено утверждение норвежского антрополога, согласно которому “этничность” — это форма социальной организации культурных различий (Barth 1996: 75–82). В соответствии с этим в российской традиции этническую идентичность принято трактовать как “индивидуальное соотношение личности с культурно-отличительной общностью” (Тишков 2003: 98). Но ведь этническая идентичность может субъективно осознаваться только при соотношении с этнической группой; соотнося себя с культурной группой, индивид формирует культурную идентичность, причем (что очень важно!) *по тем или иным элементам культуры*. Если же культурная и “этническая” идентичность — *суть одно и то же*, то зачем придумывать новые термины для старых понятий? Во всяком случае, этничность культуры надо специально доказывать! А для этого надо как минимум определить “этничность” не через культуру.

Кроме того, так же, как не существует этносов, не существует и культурно отличительных групп. Уточним, слово “культура” в латинском языке — антоним слова “натура” (природа) и, соответственно, под культурой принято понимать все то, что создано в результате человеческой деятельности. Культура с точки зрения ее содержания распадается на множество элементов. При этом по разным элементам культуры можно вычленять самые разнообразные социальные группы, но статистические границы и персональный состав никогда не совпадут в группах, выделенных пусть даже по двум различным основаниям (т.е. элементам культуры), так же, как совокупность таких групп никогда не совпадет с тем конструктом, который этнологи-примордиалисты маркируют как “этнос”, “этническую группу”, “этническую общность” или еще как-нибудь.

Определение “этнической идентичности” или синонимичной ей “этничности”, в свою очередь, возможно только при условии определения базового для них понятия — “этноса”. Именно этого не смогли и не смогут сделать ни конструктивисты,

ни примордиалисты за неимением эмпирического опыта, соответствующего этому понятию.

Затяжной теоретико-методологический кризис, переживаемый этнологией, связан, как это ни парадоксально, с нежеланием признать *иллюзорность специфического для этой дисциплины объекта изучения*, признать тот факт, что этноса в примордиалистской интерпретации или этничности в конструктивистском смысловом поле нет и никогда не существовало. Лучшим подтверждением этому служит то, что этнологи так и не смогли предложить *сколько-нибудь удовлетворительное определение понятия “этнос” и производного от него понятия “этничность”*.

В заключение обращаю внимание на одно любопытное замечание В.А. Тишкова: “Этнос российских антропологов (именно тут место этому греческому слову, обозначающему любые живые и мертвые сообщества!) не составляет здесь исключения”. Таким образом, автор освобождает понятие “этнос” от привычных нашему уху коннотаций и предлагает использовать его для обозначения каких угодно живых и мертвых сообществ! Вот уж действительно неожиданно. Ведь называя этносом антропологов, космонавтов или сапожников, мы будем обязательно указывать, какой именно этнос мы имеем в виду (например, этнос сапожников). Иначе смысл сказанного будет абсолютно неясен. Почему бы не говорить просто и понятно: сапожники, антропологи...

© П. Швайцер

## НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ ИЗ-ЗА РУБЕЖА

В комментируемой статье В.А. Тишков предложил свой “персональный взгляд” на развитие российской этнологии в последние десятилетия. Как мы можем понять из его рассуждений во вводной части статьи, “персональным взглядом” автор предпочел назвать настоящий текст из стремления показать, что он не претендует на полноценный обзор дисциплины. Хотя данная оговорка звучит вполне резонно, она в то же время вряд ли убедительна, если учесть, какую огромную роль автор играл в том самом развитии этнологии, о котором он пишет. Поскольку его персональный взгляд является взглядом директора, возглавлявшего Институт этнологии и антропологии РАН в период с 1989 по 2015 г., и взглядом научного руководителя-консультанта этого института в текущий период, он все-таки более или менее соответствует той “руководящей линии”, что имела определяющее воздействие на направление движения российской этнологии и антропологии в последние 30 лет.

А потому имеет смысл рассматривать данную статью как своего рода “резюме” того огромного влияния, которое В.А. Тишков оказывал и продолжает оказывать на этнологическую/антропологическую дисциплину в России. Первые годы, проведенные

---

**Петер Швайцер** | <https://orcid.org/0000-0003-1526-1900> | [peter.schweitzer@univie.ac.at](mailto:peter.schweitzer@univie.ac.at) | Ph.D., профессор Института культурной и социальной антропологии | Венский университет (Universitätsstraße 7, 1010 Vienna, Austria)



В.А. Тишковым на посту директора ИЭА РАН, были временем радикальных социальных перемен. Как зарубежный антрополог, в 1986 г. впервые соприкоснувшийся с миром советской этнографической науки (который в то время был еще относительно замкнутым), я оценивал эти перемены как позитивные, поскольку, среди прочего, они означали то, что зарубежным ученым станет наконец гораздо проще проводить полевые исследования в России. В этом смысле мое первое долговременное полевое исследование на Чукотке было прямым результатом деятельности нового институционального руководства на улице Вавилова. Хотя новая позиция открытости по отношению к зарубежной науке и критического настроя по отношению к советскому прошлому приветствовалась западными антропологами (позиция эта была отражена, в частности, в статьях: *Тишков 1992; Tishkov 1992*), она вызвала неоднозначную реакцию как в кругах советской этнографии, так и в более поздних кругах российской этнологии. Поэтому более умеренный тон публикаций В.А. Тишкова конца 1990-х годов (напр.: *Tishkov 1998*) — менее критичный по отношению к “традиционной советской этнографии” — в целом можно понять. Проведя несколько месяцев на посту министра по делам национальностей в 1992 г., В.А. Тишков, видимо, пришел к осознанию, что академические дискуссии и политические дебаты не так просто свести воедино (*Tishkov 2019*). В то же время он сумел наметить и определить эффективные способы коммуникации с неакадемической аудиторией, не принося при этом в жертву качество и содержание научной информации (см., напр.: *Тишков 2019a*).

Статья начинается с отсылки к известному сборнику под редакцией Ф. Барта (*Barth 1969*), с момента выхода которого в прошлом году исполнилось столетие, а также к новой публикации, приуроченной к 50-летию этого сборника (*Eriksen, Jakoubek 2019*). Данная отсылка как бы предвосхищает тот круг вопросов, который будет далее находиться в центре внимания в статье, а именно проблемы изучения этничности. Если учесть ту позитивную роль, которую В.А. Тишков сыграл в движении от советской этнографии к российской этнологии (или антропологии) в целом и от изучения этноса к изучению этничности в частности, то совершенно не удивительно, что автор предпочитает фокусироваться именно на данном круге вопросов и не затрагивать другие.

В ходе статьи перечисляются многие коллеги-антропологи — в основном те, кто работают или работали в Москве, — но отмечаются и отдельные представители из других регионов. Хотя, безусловно, вряд ли был бы смысл в том, чтобы перечислять всех, кто только проводил качественную исследовательскую работу в последние два-три десятилетия, все-таки бросается в глаза отсутствие некоторых важных для российской дисциплины организаций — таких как, например, Европейский университет в Санкт-Петербурге или Томский государственный университет, где действуют кафедра антропологии и этнологии и лаборатория социально-антропологических исследований. Имея более чем 30-летний опыт сотрудничества с советскими/российскими учеными и конкретного участия в разнообразных проектах с представителями советской/российской этнографии/этнологии/антропологии, должен констатировать, что эти “новые” организации оказались способными впитать и взять на вооружение современные методы и подходы быстрее, чем “старые” организации советского периода. В любом случае и те и другие — и старые и новые организации — в последнее время испытали определенные изменения, связанные со сменой поколений, и впитали уже иные понятия о том, чем должна быть дисциплина на современном этапе. Линия продолжения советских традиций, однако, все равно присутствует — что, сразу отмечу, ни хорошо, ни плохо само по себе. Если бы я сегодня попал в Кунсткамеру или ИЭА РАН как зарубежный аспирант, то, полагаю, мой опыт отличался бы от опыта аспиранта, переступившего порог этих учреждений в 1986–1987 гг. Отличий было бы много, и они касаются не только менее настороженного отношения к иностранцу сегодня,

но, что гораздо более важно, наличия чувства общих тем, общего языка в коммуникации с коллегами. Хотя, уверен, что были бы и отдельные области, в которых взаимопонимание все равно осталось бы сложным и ограниченным.

Этот момент подводит меня к вопросу о том, что было и что не было затронуто в статье. Ведь кроме упомянутых сфер изучения этничности и некоторых связанных с последними областей (как, например, “этноконфликтология” или “этнополитика”) есть и другие субдисциплины или направления, которые стали довольно успешно развиваться в постсоветское время — в частности, юридическая антропология. Не получили должного внимания в статье и отдельные тематические рубрики или предметные поля, относительно которых в последние годы велись активные дисциплинарные дискуссии: постгуманизм, онтологический поворот, антропология окружающей среды, этнография инфраструктуры и т.д. Даже если считать, что в российском контексте исследования в этих новых областях еще не вышли на соответствующий уровень, то во всяком случае было бы уместно озвучить те области, в которых были действительно достигнуты успехи, будь то исследования по семиотике и фольклору, исследования повседневности и устной истории, исследования в сфере антропологии природных ресурсов и социально-экологических вопросов. Да, конечно, еще раз упомяну сделанную В.А. Тишковым оговорку, что статья не претендует на полноценный обзор дисциплины, но дело в том, что российская антропология сегодня достаточна широка по охвату и полный ее обзор в рамках статьи был бы невозможен по определению, вне зависимости от того, претендовать на таковой или нет. Мне бы лично хотелось, чтобы директор, находившийся у руля руководства ИЭА РАН в течение стольких лет, все-таки постарался включить в свой “персональный” обзор существенно большее число тем и направлений работы, представленных в сегодняшней российской антропологической дисциплине в целом (и даже в подведомственной ему организации в частности).

На меня произвели несколько двойственное впечатление рассуждения в заключительной части статьи (“Что на горизонте?”). Здесь В.А. Тишков обращает свое внимание на “нынешний кризис в антропологии”, диагностируя его, с одной стороны, как проявление “разговоров о кризисе”; с другой — как проявление кризиса дисциплины “самой по себе”. Хотя это выражено не совсем четко и ясно, выглядит так, как будто бы автор считает кризис порождением постмодернистского и постколониалистского дискурсов. Иными словами, похоже, что кризис связывается не с социальной и культурной динамикой постколониального (в значительной степени) мира, которая объективно предопределила этот кризис, а с неоправданным самобичеванием дисциплины, продолжающемся в то самое время, когда объекты ее изучения — различные культуры и общества — уже научились успешно совмещать традицию с модернизацией. Несмотря на то что я разделяю мнение В.А. Тишкова о том, что в дисциплине последних десятилетий наблюдается некоторая передозировка неконструктивной самокритики, все же возвратиться в эпоху *do* “Writing Culture” уже совершенно невозможно, как невозможно и питать иллюзии на предмет того, что классическая социальная/культурная антропология сегодня продолжала бы успешно существовать на прежних позициях, если бы она только не вверглась в этот дискурсивный кризис (созданный искусственно). Критика, высказанная В.А. Тишковым в адрес полилокальной этнографии (*multi-sited ethnography*), с которой он, в частности, связывает проблему междисциплинарности в исследованиях (по крайней мере, угрозу получения “внедисциплинарности” на их выходе), также вызывает возражения. Я согласен, что каждому антропологическому исследованию не нужно быть междисциплинарным и не нужно быть основанным на принципах полилокальной этнографии; однако считать междисциплинарность и принципы полилокальной этнографии неперспективными на этом основании было бы тоже непродуктивно, особенно учитывая, что и то и другое с успехом находили и находят себе применение в столь многих проектах последних лет как

в России, так и за рубежом. В.А. Тишков не соглашается с выводами С.В. Соколовского об “иллюзии благополучия” российской дисциплины и ее расколотости на два плохо связанных между собой “проекта” (прикладной политической этнологии и более традиционной этнографии) (Соколовский 2009, 2014). С выводами С.В. Соколовского, действительно, можно спорить, и можно подвергать их критике. Однако они заслуживают внимания, и их стоит обсудить. В.А. Тишков, к сожалению, говорит нам, что с ними “невозможно согласиться”, но не говорит нам аргументированно, почему.

Суммируя все вышесказанное, повторю, что данная статья — важное свидетельство тенденций развития постсоветской этнологии/антропологии, ибо в ней обозначены сферы, имевшие приоритет в российской дисциплине последней четверти века, и в то же время не обозначены сферы, считавшиеся приоритетными в других этнологических/антропологических традициях. А потому мы все-таки получаем определенную картину не только того, “что было” и “что есть”, но и того, что гипотетически “могло бы быть”. И хотя, наверное, уже следующему поколению руководителей российской этнологии/антропологии придется определять, на какие из мало представленных прежде сфер нужно будет обратить первостепенное внимание как на наиболее актуальные на следующем этапе, нет сомнения, что во многом благодаря деятельности В.А. Тишкова в описываемый период российской дисциплине открылась дорога в современное мировое антропологическое сообщество.

*Пер. с англ. А.Л. Елфимова*

© В.А. Тишков

## ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

Крайне признателен за отклики-замечания на мою статью и с удовольствием отвечаю на них. Мои ответы следуют в произвольном порядке.

*А.В. Головинёв:* Общий посыл о современной размытости и подвижности не только самой “антропологической реальности”, но и сопровождающих ее научных теорий, мне импонирует. Метафора З. Баумана “текущая модерность” здесь очень кстати. Однако я бы хотел предупредить насчет возможной неразборчивости или всеядности в подходе к теоретическим концептам, которые прослеживаются в нынешних публикациях антропологов и этнологов. Чаще всего они — от незнания теоретико-методологических основ нашей дисциплины, и причина им — либо пропущенные уроки в период получения образования, либо крайне однобокое преподавание. Но есть здесь и намеренное пренебрежение теорией, абсолютизация описания в духе “как было” или “как видел”. В итоге исчезает понимание того, *что* есть научный текст, а тем более — в какой или в каких научных парадигмах он написан. И нынешние энтузиасты “экспериментальной антропологии” вполне серьезно могут предлагать для публикации в академической серии “Этнографическая библиотека” книги американского писателя Д. Шульца, не видя разницы между его “приключениями про индейцев” и работами Л.Г. Моргана, К. Леви-Строса, М. Мосса, Э. Дюркгейма, С.М. Широкогорова и других авторов, представленных в этой библиотеке. В данном случае пренебрежение (или незнание) теоретических основ дисциплины грозит вырождением самой научной дисциплинарности, снижением профессионализма, о чем, в частности, пишет в своем отклике О.Ю. Артемова.

Еще один момент в высказывании А.В. Головнёва привлекает мое внимание. А именно то, что к современным концепциям следует относиться ситуативно, ибо “реальностью”, как он пишет, “стала диффузия теорий и методов, в чем проявляются не пресловутые двойные или тройные стандарты, а возможности применения различных методов в соответствующих исследовательских ситуациях”. Как и А.В. Головнёв, я также склонен (цитирую его далее) “рассматривать любой метод не как символ веры или смирительную рубашку, а как рабочий инструмент, используемый по назначению”. О своей приверженности методологическому плюрализму я заявил более 20 лет назад и вполне комфортно работал между “примордиализмом” и “конструктивизмом”, хотя когда-то давно в энциклопедической статье опрометчиво записал себя вместе с К. Гирцем в число конструктивистов. Сделал это, чтобы не унижать тогдашнюю отечественную этнологию отсутствием сторонников данного направления. Кстати, в тексте А.В. Головнёва обнаружил К. Гирца уже в числе примордиалистов. Подлинному научному творчеству действительно может быть тесно в рамках однозначных концепций, но это, тем не менее, не означает, что можно вовсе отказаться от концептуальности. В последней и заключается сама суть научного анализа, а заодно — различие между этнологией и этнографией.

М.М. Балзер позиционирует себя жестко на стороне нативистской антропологии вплоть до корректировки моего обозначения “якутские” (под которым я имел в виду местных ученых) на “саха-этнологи”. Я и сейчас считаю, что “политкорректность” здесь не особенно уместна. Для меня в равной мере употребимы и легитимны как названия, данные внешними акторами (путешественниками, колонизаторами или соседними племенами), так и те, что относят к категории “самоназваний”, т.е. якуты — саха, эскимосы — инуиты, атапаски — дене, ирокезы — хауденосауни, лопаи — саамы и т.д.

Симпатии и поддержку со стороны М.М. Балзер и других западных коллег в отношении региональных (или “аборигенных”) ученых и студентов я приветствую, и ничего уничижительного в упоминании этой поддержки в моей статье не содержалось и не подразумевалось. Но от своей критики ограниченности нативистской антропологии и ее политизированности я не отказываюсь. Справедливость этой критики лишний раз подтверждается сюжетом с процедурой переписи населения в России, о котором упоминает М.М. Балзер. Принцип двухступенчатой категоризации этничности “группа—подгруппа” был предложен именно мною еще в переписи 2002 г., что позволило отразить в переписи малые (или сложные) идентичности без уменьшения численности “больших” групп. Так, в постсоветских переписях 2002 и 2010 гг. появились кряшены как отдельная форма групповой идентичности среди татар (до этого их записывали татарами), среди русских появились казаки и поморы, а среди аварцев и даргинцев — 14 малочисленных народов Дагестана. Однако, к неудовольствию титульных групп, озабоченных исключительно собственным ростом, вопрос такой категоризации остается открытым: совсем недавно мне пришло письмо от проживающих в Удмуртии кряшен, которые категорически не желают числиться подгруппой среди татар, а стремятся к получению самостоятельного статуса “народ России”. Так что, если быть последовательно *pro-minority*, тогда все равно придется “отщипывать” от численности нынешних татар тех немногих, кто не желает быть татарами. Кстати, выделения в качестве “самостоятельного этноса” требуют и некоторые активисты среди российских казаков и поморов.

Я считаю, что жестко националистические установки так наз. титульных групп в российских республиках, нацеленные на то, чтобы не признавать малые или сложные идентичности, заслуживают критического отношения этнологов. Эти установки снова проявились при подготовке переписи населения 2020 г. Наши западные коллеги не желают разбираться в этом вопросе и участвовать в сложных дебатах, предпочитая прочитывать ситуацию исключительно под углом неоимперского клише

и мнимой угрозы русского шовинизма. Татарский, аварский или якутский национализмы (в том числе проявляющиеся и в форме шовинизма в отношении более малочисленных групп) их не смущают. Безоглядная поддержка вооруженного сепаратизма и терроризма в Чечне в свое время их ничему не научила.

Последнее замечание М.М. Балзер касается языковой ситуации и языковой политики. Это как раз одна из сфер нашей дисциплины, где пока не произошли необходимые, с моей точки зрения, ревизии. Мои последние статьи в связи с самосожжением удмуртского ученого и этноактивиста А.А. Разина еще раз обозначили эти проблемы. Необходимо разрушить жесткую связку “язык—этнос” и относиться к языкам как к культурным системам, которые заслуживают сохранения и поддержки, как заслуживают признания и поддержки этнические культуры и образующие на их основе общности. Но действующие, в том числе и закрепленные в российских законах, понятия “национальные языки”, “языки народов” выглядят анахронизмом, и этот старый словесный арсенал плохо подходит для ситуаций, когда подавляющее большинство сегодняшних носителей той или иной этничности говорит на одном языке, а “их” языком считается другой. Отсюда же необходимость пересмотреть мутную, но ставшую почти сакральной категорию “родной язык” в “пользу более операционального и принятого в остальном мире понятия “материнский” или “первый язык”. Наконец, нужно признать право гражданина на указание двух или более “первых языков” в случае полного дву- или трехязычия.

Таковы мои установки, которые не имеют отношения к “неоколониальной политике”, о которой упоминает М.М. Балзер. Они имеют отношение к реализации права личности или групп на языковой переход, на добровольную языковую ассимиляцию в пользу более многообещающего и престижного языка. Такова общемировая норма языковой жизни, и такова общепринятая правовая норма языковой политики. Почему не признать выбор в пользу русского языка, который сделали еще предыдущие поколения значительной части нерусского населения страны?

В.Р. Филиппов в своей краткой реплике осуществил двойную ревизию — он постулировал иллюзорность не только этноса, но и этничности:

Определение “этнической идентичности” или синонимичной ей “этничности”, в свою очередь, возможно только при условии определения базового для них понятия — “этноса”. Именно этого не смогли и не смогут сделать ни конструктивисты, ни примордиалисты за неимением эмпирического опыта, соответствующего этому понятию.

Причина продолжающегося кризиса этнологии, по его мнению, это “иллюзорность” объекта изучения — “этноса” в примордиалистской интерпретации или “этничности” в конструктивистском смысле. Их, пишет В.Р. Филиппов, никогда и не было в реальности, и поэтому (цитирую его далее) «этнологи так и не смогли предложить *сколько-нибудь удовлетворительное определение понятия “этнос” и производного от него понятия “этничность”*».

Что здесь не совсем так? Во-первых, “этничность” не есть производное от “этноса” — скорее, наоборот. Если “этнос” можно считать синонимом “этнической общности” или “этнической группы”, тогда этнос есть производное от этничности — феномена культурной отличительности, при коллективном осознании которой и может появиться группа (общность), а может и не появиться. Факт осознанности (через социальную среду и предписание/индоктринацию) соотношения себя с определенной этничностью (культурно отличительным комплексом) отрицать невозможно, и именно осознанность (самосознание) есть то главное, что превращает различия (как давние и явные, так и конструируемые, порою — иллюзорные) в коллективность, т.е. реифицирует (вызывает к жизни) группу.



В современной мировой науке категория этнической общности (группы) — действительно одна из уязвимых. Так могут обозначать группы меньшинств вне “основного населения”, расово отличных людей (обратите внимание на язык листовок-инструкций к некоторым лекарственным препаратам!), конфессиональные и прочие выделяющиеся культурной схожестью и отличительностью людские сообщества. Но там, где эта реификация обрела мощную научную, историческую, территориальную, политико-правовую, эмоциональную легитимацию, там демонтаж категории этнической общности практически невозможен. Даже перегруженная теоретическим мусором категория “этнос” сохраняет свою живучесть, почти уйдя из научного багажа его российской этнологической прародины, но оставаясь в научном языке других дисциплин и в лексиконе политиков стран бывшего СССР, включая таких лидеров, как Владимир Путин, Нурсултан Назарбаев, Ильхам Алиев. Из-за этой живучести я и предложил растворить термин в его изначальном расширительном значении: в Древней Греции, например, был “этнос мертвецов” (*etnos tanatos*); биологи называют “этносом” птичьи сообщества (напр., чаек), гнездящиеся исторически в каком-то одном месте. В целом я не сторонник чрезмерной одержимости дебатами вокруг дефиниций. Эта одержимость является, на мой взгляд, проявлением слабости методологии. О дефинициях ученые договариваются.

*Д.Дж. Андерсону и Д.В. Арзютову:* Мои новые оппоненты мне мало знакомы. Возможно, их последняя книга про *этномышление* была мною недостаточно внимательно прочитана. Однако предложенные комментарии к моей статье мне нравятся своей образностью и перечнем затронутых проблем. Меня поразила проделанная ими подсчет употребления в статье (278 раз) разнообразных вариантов приставки *этно-*. Мои оппоненты пишут:

Такой *этно-*эффект может быть понят как своеобразное поглощение этнических категоризаций и попытка выстраивания российской этнографии/антропологии на фундаменте весьма отличном от ее зарубежных родственников — социальной и культурной антропологии. Более того, российский кризис все еще преодолевается через продолжающиеся наступательные операции “конструктивистов” на, как может показаться на первый взгляд, плохо оснащенную и морально устаревшую армию “примордиалистов”.

В моей статье, действительно, речь идет преимущественно о российской этнологии, и выросшая в России за последние 30 лет социально-культурная антропология осталась по большей части вне поля зрения. При этом не могу отказать себе в удовольствии упомянуть свои инициативы по утверждению в ИЭА РАН и в стране таких субдисциплин, как юридическая, гендерная, городская, медицинская антропологии. В последнее время к ним добавились также антропология медиа и антропология жизненных смыслов.

На посту директора института мне нравилось начинать и придумывать проекты, из которых вырастали новые направления и их лидеры. Но подобное происходило и за пределами института, и не только ИЭА РАН определял облик новой российской антропологии и этнологии, хотя авторитет института общепризнан. Возможно, лично я во многом остался в объятиях этничности в результате курирования серии “Народы и культуры”. Д.Дж. Андерсон и Д.В. Арзютов правы в том, что в содержательном плане многое в ней вышло из-под контроля ее редактора. Действительно, возник какой-то эффект “двойного послания”: своими собственными трудами я старался хоронить советский этнопримордиализм, но частью своих научно-организационных усилий вместе с тем соорудил объемную нишу для так наз. традиционной этнографии.

Я и соредакторы томов серии не ставили целью написать “этнографию народов” с близких лично мне конструктивистских позиций. Мы стремились дать наиболее полный свод историко-этнографических знаний о народах России и сопредельных

стран, используя ресурсы коллективов этнографов в российских регионах и в странах бывшего СССР. Главной трудностью было обеспечить должный профессиональный уровень текстов и преодолеть воздействие ревизий в духе постколониалистской парадигмы в новых национальных научных школах. В целом это удалось сделать. Сейчас 40-томная серия “Народы и культуры” фактически завершена. В свете развития мировой ситуации этот проект уникален. Что-то похожее в 1970–1980-е годы делали канадцы по истории этнических групп страны. Затраченные за четверть века усилия оправданны, а результаты этой работы будут еще долго востребованы, как когда-то была востребована многотомная серия Института этнографии “Народы мира”. Конечно, с точки зрения современной антропологии тексты нашей серии могут выглядеть старомодно. Поэтому новому поколению ученых надо подумать о новом крупном проекте (или нескольких проектах), обобщающем фундаментальные знания в рамках современных приоритетов и запросов. А может быть, и не надо гнаться за крупными проектами, особенно если многие тексты теперь “уйдут в цифру”.

Едва ли новизну следует искать в истории этнологической мысли, в некоторых неизвестных или забытых страницах интеллектуального прошлого. Не думаю, что там можно найти полезные для будущего науки прорывные откровения и что запоздалое прочтение “Психоментального комплекса тунгусов” С.М. Широкогорова выведет нас на новые горизонты. В “Этнографической библиотеке” такое издание будет полезным, но не более того.

В равной мере я не разделяю восторженные оценки по поводу некоего “золотого века” советской этнографии. В 1920–1930-е, 1940–1950-е, 1960–1980-е годы были яркие авторы и некоторые достижения. Но будем объективными: ни один из этих периодов не может сравниться по своему проблемному и теоретико-методологическому разнообразию, а также по объему произведенной научной продукции и накопленному новому знанию с последними тремя десятилетиями. Именно это было главным, что мне хотелось сказать, и я удовлетворен, что никто из оппонентов не стал оспаривать этот вывод и доказывать, что нынешнее поколение переживает всего лишь “видимость благополучия”.

И уж совсем невозможно согласиться с Д.Дж. Андерсоном и Д.В. Арзютовым относительно “продолжающегося кризиса” в российской этнологии/антропологии. Скорее, можно говорить о назревшей смене поколений, которая пришлась на период нового директорства в ИЭА РАН и в МАЭ РАН. В московском институте уже расчистили углы и коридорные закоулки от ранее опубликованных книг, отправив их на утилизацию. Осталось только написать новые. И это надо будет сделать обязательно, ибо наша наука развивается не благодаря погоне за наукометрическими показателями (зачастую имитационными по своей сути), а благодаря фундаментальным монографическим и коллективным трудам.

*П. Швайцеру* я благодарен за позитивные оценки и добрые слова в мой адрес, ибо они важны для ученого, который “уже с ярмарки”, т.е. подводит некоторые жизненные итоги и, конечно, думает о том, какое он оставляет научное наследие. Тем более что по причине тогда еще юношеской усталости от работы в Магаданском пединституте в 1960-е годы, как и из-за постоянных административных обязательств впоследствии, у меня не было возможности вести активную преподавательскую деятельность и готовить “себе подобных” или создавать свою “научную школу”. Довольно странно, но многие годы, иницируя и организуя научные проекты и корпоративные сообщества, в собственном творчестве я ощущал себя, скорее, “одиноким волком”, порой скрыто или даже открыто гонимым. Достаточно упомянуть серию статей некоего “философа этноса” С.Е. Рыбакова в журнале “Этнографическое обозрение” и поддержанную некоторыми институтскими корифеями его докторскую диссертацию, которые не содержали ничего, кроме огульной критики “непатриотичного конструктивизма” В.А. Тишкова. Если к этому добавить скучную рецензию на мою

важную книгу “Реквием по этносу” (точнее, всего лишь на первый ее абзац), то становится ясно, что ни о каком моем личностном или концептуальном доминировании в нашей науке говорить не приходится. Но ревизионистский вызов был моим собственным выбором, как и моя позиция — давать свободу другим, но отстаивать и свое право на отличительность. Уверяю читателя, что в первые годы моей деятельности было не очень комфортно слышать упреки со стороны влиятельных коллег: “Как может директор Института этнографии отрицать существование самого предмета этой науки — этноса?”

П. Швайцер считает, что при освещении проблем и направлений российской науки я мог бы взять горизонт пошире, а также упомянуть новые институты, организации и самые последние дискуссии. Но тогда это была бы, скорее, обзорная статья, а такого рода тексты я уже практиковал, например, в соавторстве с Е.А. Пивневой (Тишков, Пивнева 2010), а также писал их для “Большой российской энциклопедии”. Здесь же для меня главной была не столько тематика социально-культурной антропологии, сколько этнология и суть ее парадигмальных трансформаций. Поскольку я слежу как за “старыми”, так и за “новыми” институтами и организациями, должен сказать, что далеко не всегда последние оказываются первыми в освоении новых подходов и тематик. Например, наша “праматерь” — Кунсткамера выдает в последнее время реально современных работ больше, чем какие-либо патентованные российские “европейцы” или новые университетские центры. Ничего особо выдающегося в нашей дисциплине не произвели за последние два десятилетия ни “Вышка”, ни “Шанинка”, хотя, да, тематическая свежесть вместе с гонором там могут проявляться в большей степени, особенно по части так наз. междисциплинарности. Я уважаю и поддерживаю междисциплинарность, но обеспечение фундаментальной дисциплинарности для меня всегда было и остается более важным.

Наступила ли для российской антропологии и этнологии эпоха “общего языка в коммуникациях” с остальной мировой наукой? Этот вопрос остается открытым. Конечно, сегодняшняя ситуация радикально отличается от той, что была 30 лет тому назад. Но старые прописи до сих пор не отпускают многих моих коллег, а некоторые даже грезят возрождением этноса и народоведения. Я согласен с П. Швайцером, что возврат ко времени *до* “Writing Culture” сейчас трудно себе представить. Но обновление языка науки как концептуального отражения мира у нас далеко не завершено. Для этого даже не нужно читать тексты, а достаточно посмотреть лишь на “ключевые слова”, которые используют коллеги, и попробовать перевести их на английский язык для гипотетической публикации статьи в зарубежном “высокореيتينговом” журнале. Вот тогда станет очевидной непереводимость таких понятий, как “родной язык”, “национальный язык”, “этнический процесс”, “национальная политика”, “национальность”, “нация”, и всех производных от этих слов. Даже “этнос” для зарубежного читателя Д.Дж. Андерсон и Д.В. Арзютов перевели как обычную кальку с русского — *ethnos*, понимая, что грамотно написанный термин *ethnos* мало о чем говорит мировому читателю. Здесь нам многое еще предстоит переосмыслить и освоить, коли до сих пор на уроках обществознания школьникам рассказывают про “племя-народность-нацию” и про нацию как “высшую стадию в развитии этноса”.

П. Швайцер упрекнул меня в том, что я не сказал, почему не принимаю оценку состояния нашей науки как “видимость благополучия”. Да хотя бы по тривиальной причине уязвленного самолюбия: каждый имеет право на защиту содеянного, а мы отдельно и сообща столько “натворили” за последние два-три десятилетия, что просто так отбросить это наследие было бы неправильно, а по отношению к уходящему поколению — даже не очень корректно. В науке нельзя следовать принципу подсечно-огневой системы ведения хозяйства, и перемены невозможны без преемственности.

Замечания О.Ю. Артемовой оказались для меня особенно интересными, ибо дают возможность выстроить еще одно обобщающее суждение о нашей дисциплине.

В науке далеко не всегда происходят тотальные смены парадигм, и не всегда смена поколений приводит к радикальной смене исследовательской повестки. В силу разных обстоятельств (включая сюда характер отдельных ученых, их приверженность предмету или методу своих штудий) в науке сосуществуют разные школы и методологии, как “новые”, так и “старые”. Новые чаще всего утверждают себя не за счет разрушения старых, потенциал которых сохраняется и даже может заново актуализироваться. И наоборот, новизна может оказаться краткосрочной или даже несостоятельной при более неторопливой проверке ее критикой и временем.

Не стоит забывать, что некоторые ученые всю жизнь работают над одной темой и добиваются (или не добиваются) в ней успеха. Другие меняют не только темы, но даже и дисциплинарную специализацию. Я оказался в числе последних и прошел через все трудности таких переходов. От того, что современные российские канადоведы считают меня одним из зачинателей этого направления, а американисты используют мои работы по истории профессии в США, мне нисколько не легче было утверждаться в области отечественной этнографии/этнологии. Удивленное восклицание Винни-Пуха «Какой-то кролик знает букву “А”?!» в иносказательной форме звучало в мой адрес неоднократно, и завоевание внимания и авторитета среди коллег потребовало многих усилий, не говоря уже об утверждении репутации в более широкой общественной среде. Так что О.Ю. Артемова справедливо отметила это обстоятельство в моей жизненной карьере, а я в свою очередь признаю ее обоснование принципа “пусть цветут все сто цветов”.

Однако есть одно несогласие. Признание того, что разные научные парадигмы вполне могут вести параллельное существование, еще не означает того, что они полностью равнозначны (хотя есть и такой вариант научного релятивизма), как не означает и того, что необходимо отказаться от оценочной иерархии. Немецкий романтизм XIX в. с его трактовкой “духа народов”, позитивизм и примордиализм XX в. в оценке культурных явлений — это прожитые, прошлые парадигмы, и они не могут быть равнозначными в теоретико-методологическом арсенале современного гуманитария. Попытки в начале 1990-х годов вернуть из забвения “этнопсихологию” Г.Г. Шпета или “культурно-исторические типы” Н.Я. Данилевского ничем хорошим не кончились. Все эти имена и теории надо проходить на вводных университетских курсах, чтобы двигаться дальше. Так и с якобы не выходящими из моды подходами, которые О.Ю. Артемова получила в наследство от своих учителей В.Р. Кабо и А.И. Першица и в русле которых она успешно работает. Однако при всем уважении к работам В.А. Попова по системам родства, должен констатировать, что ничего выдающегося в этой области им не было сделано, а мой реверанс с обозначением этой темы как заглавной для конгресса в Казани я считаю ошибкой. В равной степени не критическое обращение А.В. Коротаева к материалам “Этнографического атласа” П. Мердока и анализ на их основе структурных элементов культурных явлений отдают явным анахронизмом, хотя у этих занятий еще могут быть некоторые сторонники и среди западных коллег, как они есть, например, и у социобиологии в ее разных ипостасях. Да, действительно, Д.М. Бондаренко и Н.Н. Крадин работают в сфере политической антропологии, но далеко не в ее классическом варианте — антропологии некогда придуманных Л.Е. Куббелем “потестарных сообществ”, а в русле современного традиционализма или даже модернизма.

Что касается оценок работ С.В. Соколовского по части состояния дисциплины, то здесь я солидарен с О.Ю. Артемовой. Насколько помню, уже мои первые статьи почти 30-летней давности вызвали вопросы и сомнения у этого автора и его единомышленников, которые публиковались в “этнометодологических” сборниках, выходивших под его редакцией и с его участием. Это мой постоянный критик и инициатор ряда новых тем в период прожитого нами совместно этапа в истории науки. Я позитивно отношусь к таким интеллектуальным оппонентам. Иначе не

стал бы рекомендовать С.В. Соколовского на должность главного редактора ведущего журнала в нашей дисциплине. Но согласиться с его оценкой этого прожитого этапа как неблагополучного никак не могу.

### *Научная литература*

- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001.
- Аржанцева И.А. Хорезм. История открытий и исследований. Этнографический альбом. Ульяновск: Артишок, 2016.
- Артемова О.Ю. Академические исследователи в высшей школе (из опыта двадцати лет работы) // XIII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Казань, 2–6 июля 2019 г. / Отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.; Казань: ИЭА РАН; КФУ; Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. С. XXXVI–XLIII.
- Арутюнов С.А. и др. (ред.) Этнологический словарь. Вып. 1. Этнос. Нация. Общество. М.: ВИТТАН, 1996.
- Барт Ф. (ред.) Этнические группы и социальные границы: социальная организация культурных различий. М.: Новое изд-во, 2006.
- Белков П.А. О методе построения теории этноса // Этнос и этнические процессы. Памяти Р.Ф. Итса / Под ред. В.А. Попова. М.: Восточная литература, 1993. С. 48–61.
- Брубейкер Р. Этничность без групп. М.: Изд. дом “Высшая школа экономики”, 2012.
- Геллнер Э. Нации и национализм / Пер. с англ., ред. И.И. Крупника. М.: Прогресс, 1991.
- Гириц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.
- Головнёв А.В. Ящик с инструментами, или о методах антропологии // Universitas historiae. Сб. ст. в честь Павла Юрьевича Уварова / Отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: ИВИ РАН, 2016. С. 549–556.
- Головнёв А.В. Этнография в российской академической традиции // Этнография. 2018. № 1. С. 6–39. <https://doi.org/10.31250/2618-8600-2018-1-6-39>
- Губогло М.Н. Развивающийся электорат России: этнополитический ракурс: В 2-х т. М.: ИЭА РАН, 1994.
- Губогло М.Н. Может ли двуглавый орел летать с одним крылом? Размышления о законотворчестве в сфере межэтнических отношений. М.: ИЭА РАН, 2000.
- Губогло М.Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003.
- Губогло М.Н. Междисциплинарные исследования в контексте социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2005.
- Екеев Н.В. (ред.) Алтайцы: этническая история, традиционная культура, современное развитие. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2014.
- Иникова С.И. (ред.) Русские Рязанского края: В 2-х т. М.: Индрик, 2009.
- Колтаков Е.М. Этнос и этничность // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 13–23.
- Крюков М.В., Зельнов И. (ред.) Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М.: Наука, 1988.
- Кузнецов А.М. Кто вы, профессор Широкогоров? Или, осторожно – фальсификация // Вестник антропологии. 2017. № 4. С. 107–118.
- Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв среди мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб.: Искусство, 2000.
- Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Академический Проект, 2004.
- Малахов В.С. Скромное обаяние расизма и другие статьи. М.: Модест Колеров и “Дом интеллектуальной книги”, 2001.
- Мартынова М.Ю. (ред.) Границы, культура и идентичность. Этнология восточнославянского пограничья. М.: ИЭА РАН, 2012.
- Мартынова М.Ю. (ред.) XIII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Казань, 2–6 июля 2019 г. М.; Казань: ИЭА РАН; КФУ; Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019.
- Мартынова М.Ю., Степанов В.В. Измерение культурного многообразия. Языковая ситуация, переписи, полевая этностатистика. М.: ИЭА РАН, 2019.
- Момджян К.Х., Антоновский А.Ю. (ред.) Этнос, нация, ценности. Социально-философские исследования. М.: Канон, 2015.



- Новикова Н.И. (ред.) Люди Севера: права на ресурсы и экспертиза. М.: Изд. дом “Стратегия”, 2008.
- Новикова Н.И. Охотники и нефтяники. Исследования по юридической антропологии. М.: Наука, 2014.
- Новикова Н.И., Функ Д.А. Север и северяне. Современное положение коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. М.: ИЭА РАН, 2012.
- Петрухин В.Я., Раевский Д.С. История народов России в древности и раннем средневековье. Учебное пособие для бакалавриата и магистратуры. М.: Юрайт, 2018.
- Полеванов В.П., Порфирьев Б.Н. О климатической проблеме и природоподобных технологиях // Экономические стратегии. 2017. № 3. С. 40–49.
- Полещук В.В., Степанов В.В. Этническая политика в странах Балтии. М.: Наука, 2013.
- Попков Ю.В. Глобальный контекст актуализации темы идентичности и ее место в проблемном поле государственной национальной политики России // Этнокультурная идентичность народов Сибири и сопредельных территорий / Отв. ред. Е.Ф. Фурсова. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. С. 9–17.
- Рыбаков С.Е. Философия этноса. М.: ИПК Госслужбы, 2001.
- Соколова З.П. Этнограф в поле. Западная Сибирь. 1950–1980-е годы. М.: Наука, 2016.
- Соколовский С.В. Парадигмы этнологического знания // Этнографическое обозрение. 1994. № 2. С. 3–17.
- Соколовский С.В. Четверть века российской антропологии: 1975–2000 // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. 2003. Вып. 9. С. 136–159.
- Соколовский С.В. Российская антропология: иллюзия благополучия // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2009. № 1. С. 45–64.
- Соколовский С.В. В цейтноте: заметки о состоянии российской антропологии // Laboratorium. Журнал социальных исследований. 2011. № 2. С. 70–89.
- Соколовский С. Зеркала и отражения, или еще раз о ситуации в российской антропологии // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 143–188.
- Соколовский С.В. Российская антропология: современная проблематика и дисциплинарное устройство // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 19 / Ред.-сост. А.А. Пископпель и др. М.: “Наследие ММК”, 2015. С. 131–169.
- Соколовский С.В. Будущее антропологии: кросс-, интер-, мульти-, транс-, а- или постдисциплинарность? // Сибирские исторические исследования. 2016. № 4. С. 12–29. <https://doi.org/10.17223/2312461X/14/2>
- Соколовский С.В. Теории вещей и этнографии материальности // Российская антропология и “онтологический поворот” / Отв. ред. С.В. Соколовский. М.: ИЭА РАН, 2017.
- Соловей Т.Д. От “буржуазной” этнологии к “советской” этнографии. История отечественной этнологии первой трети XX века. М.: ИЭА РАН, 1998.
- Степанов В.В., Черных А.В. (ред.) Государственная национальная политика России: экспертное мнение. М.: ИЭА РАН, 2018.
- Стефанович П.С. Новые подходы к этничности в медиэвистике: взгляд из “древнерусской перспективы” // Историческая память и российская идентичность / Под ред. В.А. Тишкова, Е.А. Пивневой. М.: РАН, 2018. С. 467–486.
- Тишков В.А. К истории возникновения франко-канадского национального вопроса // Вопросы истории. 1974. № 1. С. 76–90.
- Тишков В.А. Политика двуязычия в Канаде // Расы и народы: ежегодник. М.: ИЭА РАН, 1977. С. 207–224.
- Тишков В.А. Освободительное движение в колониальной Канаде. М.: Наука, 1978.
- Тишков В.А. О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений // Советская этнография. 1989а. № 5. С. 3–15.
- Тишков В.А. Да изменится молитва моя! О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений. М.: ИНИОН, 1989б.
- Тишков В.А. Об идее нации // Общественные науки. 1990. № 4. С. 83–95.
- Тишков В.А. Советская этнография: преодоление кризиса // Этнографическое обозрение. 1992. № 1. С. 5–19.
- Тишков В.А. Что есть Россия? (Перспективы нациестроительства) // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 3–17.
- Тишков В.А. О нации и национализме: полемические заметки // Свободная мысль. 1996. № 3. С. 30–38.

- Тишков В.А. Забыть о нации: постнационалистическое понимание национализма // Вопросы философии. 1998. № 9. С. 3–26.
- Тишков В.А. Горизонты российской этнологии. К 70-летию Института этнологии и антропологии РАН // Новая и новейшая история. 2002. № 5. С. 3–18.
- Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003а.
- Тишков В.А. Российская этнология: статус дисциплины, состояние теории, направления и результаты исследований // Этнографическое обозрение. 2003б. № 5. С. 3–23.
- Тишков В.А. (ред.) Российская нация: становление и этнокультурное многообразие. М.: Наука, 2011.
- Тишков В.А. Российский народ. История и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013.
- Тишков В.А. (ред.) Российская Арктика: коренные народы и промышленное освоение. М.; СПб.: Нестор-История, 2016а.
- Тишков В.А. От этноса к этничности и после // Этнографическое обозрение. 2016б. № 5. С. 5–22.
- Тишков В.А. Мы – российский народ. Обществознание. Учебно-методическое пособие. М.: Вентана-Граф, 2019а.
- Тишков В.А. Народ не умирает вместе с языком // Известия. 12 сентября 2019б.
- Тишков В.А., Артемова О.Ю. Антропология и этнология. Учебник для вузов. М.: КДУ; Университетская книга, 2018.
- Тишков В.А., Пивнева Е.А. Этнологические и антропологические исследования в российской академической науке // Новая и новейшая история. 2010. № 2. С. 3–21.
- Тишков В.А., Степанов В.В. (ред.) Феномен этнического конфликта: междисциплинарный подход и общественные практики. Опыт предупреждения и урегулирования конфликтов. М.: ИЭА РАН, 2018а.
- Тишков В.А., Степанов В.В. (ред.) Этническое и религиозное многообразие России. М.: ИЭА РАН, 2018б.
- Тишков В.А., Филиппова Е.И. Культурная сложность современных наций. М.: РОССПЭН, 2016.
- Тишков В.А., Шнирельман В.А. (ред.) Национализм в мировой истории. М.: Наука, 2007.
- Тишков В.А., Шнирельман В.А. (ред.) Этничность и религия в современных конфликтах. М.: Наука, 2012.
- Токарев С.А. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. М.: Изд-во МГУ, 1958.
- Тумаркин Д.Д. (ред.) Репрессированные этнографы: В 2-х вып. М.: Восточная литература, 2002–2003.
- Уваров М.С. Бинарный архетип. Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры. СПб.: Изд-во БГТУ, 1996.
- Филиппова Е.И. Понятие “ethnie” во французской научной традиции и его политическое использование // Этнографическое обозрение. 2007. № 3. С. 52–60.
- Филиппова Е.И. (ред.) Социальная антропология во Франции. XXI век. М.: ИЭА РАН, 2009.
- Филиппова Е.И. Территории идентичности в современной Франции. М.: ИЭА РАН, 2010.
- Филиппова Е.И., Филиппов В.Р. Камо грядеши? // Этнографическое обозрение. 1992. № 6. С. 3–17.
- Функ Д.А., Томилов Н.А. (ред.) Тюркские народы Сибири. М.: Наука, 2006.
- Фурсова Е.Ф. (ред.). Этнокультурная идентичность народов Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019.
- Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года / Пер. с англ. А.А. Васильева. СПб.: Алетейя, 1995.
- Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики, 1998.
- Чешко С.В. Человек и этничность // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. 35–49.
- Шнирельман В.А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академическая книга, 2003.
- Шнирельман В.А. Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М.: НЛО, 2006.
- Шнирельман В.А. “Порог толерантности”: идеология и практика нового расизма: В 2-х т. М.: НЛО, 2011.

- Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: ББИ, 2012а.
- Шнирельман В.А. Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. М.: Мосты культуры — Гешарим, 2012б.
- Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. М.: НЛО, 2015.
- Anderson D.G., Arzyutov D.V. The Construction of Soviet Ethnography and “The Peoples of Siberia” // *History and Anthropology*. 2016. Vol. 27 (2). P. 183–209. <https://doi.org/10.1080/02757206.2016.1140159>
- Anderson D.G., Arzyutov D.V. The *Etnos* Archipelago: Sergei M. Shirokogoroff and the Life History of a Controversial Anthropological Concept // *Current Anthropology*. 2019. Vol. 60 (6). P. 741–773. <https://doi.org/10.1086/704685>
- Anderson D.G., Arzyutov D.V., Alymov S.S. (eds.) *Life Histories of Etnos Theory in Russia and Beyond*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2019.
- Barth F. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget, 1969.
- Barth F. *Ethnic Groups and Boundaries* // *Ethnicity* / Eds. J. Hutchinson, A.D. Smith. Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 75–82.
- Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. L.: Jason Aronson Inc, 1987.
- Bessire L., Bond D. Ontological Anthropology and the Deferral of Critique // *American Ethnologist*. 2014. Vol. 41 (3). P. 440–456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Boehm Ch. *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. N.Y.: Basic Books, 2012.
- Boehm Ch., Flack J. The Emergence of Simple and Complex Power Structures through Social Niche Construction // *The Social Psychology of Power* / Ed. A. Guinote. L.: Guilford, 2010. P. 46–87.
- Bondarenko D.M., Korotaev A.V., Kradin N.N. Preface to the Second Edition // *Alternatives of Social Evolution* / Eds. N.N. Kradin, A.V. Korotaev, D.M. Bondarenko. Saarbücken: LAP Lambert Academic, 2011. P. 9–26.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Cohen A.P. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. L.: Routledge, 1994.
- Comaroff J. The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline? // *The End of Anthropology?* / Ed. H. Jebens, K.-H. Kohl. Wantage: Sean Kingston Publishing, 2011. P. 81–112.
- Eriksen T.H., Jacobbek M. (eds.) *Ethnic Groups and Boundaries Today: A Legacy of Fifty Years*. L.: Routledge, 2019.
- Etkind A. *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*. Cambridge, UK: Polity Press, 2011.
- Feyerabend P. *Against Method*. L.: Verso, 2001.
- Finlayson B., Warren G. (eds.) *The Diversity of Hunter-Gatherer Pasts*. Oxford: Oxbow Books, 2017.
- Fischer M.M.J. *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*. Durham: Duke University Press, 2003.
- Flannery K., Marcus J. *The Creation of Inequality: How our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. N.Y.: Basic Books, 1973.
- Gellner E. (ed.) *Soviet and Western Anthropology*. L.: Duckworth, 1980.
- Gellner E. *State and Society in Soviet Thought*. Oxford: Blackwell, 1988.
- Hannerz U. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. N.Y.: Columbia University Press, 1992.
- Hannerz U. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. L.: Routledge, 1996.
- Hayden B. *The Power of Feasts — From Prehistory to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Hirsch F. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Horowitz D. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Horowitz D. *The Deadly Ethnic Riot*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Hutchinson J., Smith A.D. (eds.) *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Kassof A., Plaks L.B. *Managing Ethnic Conflict: The Kona Statement* // *Project of Ethnic Relations. The Kona Statement*. April 1994. Princeton; New Jersey. <http://www.per-usa.org/1997-2007/kona.htm>

- Kelly R.L.* The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Kohl K.-H.* Introduction // The End of Anthropology? / Ed. H. Jebens, K.-H. Kohl. Wantage: Sean Kingston Publishing, 2011. P. 1–12.
- Kuper A.* The Original Sin of Anthropology // The End of Anthropology / Ed. H. Jebens, K.-H. Kohl. Wantage: Sean Kingston Publishing, 2011. P. 37–60.
- Lebov O., Crowfoot J.* (ed.) The Soviet Empire: Its Nations Speak Out. Harwood: Taylor & Francis, 1989.
- Lieven A.* Chechnya: Tombstone of Russian Power. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Marcus G.E., Fischer M.M.J.* Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Martynova M., Peterson D., Ignatiev R., Madariaga N.* (eds.) Peoples, Identities and Regions: Spain, Russia and the Challenge of the Multi-Ethnic State. M.: IEA RAN, 2015.
- Olcott M., Tishkov V.* From Ethnos to Demos: The Quest for Russia's Identity // Russia after Communism / Eds. A. Åslund, M.B. Olcott. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 1999. P. 61–90.
- Paxson M.* Solovyovo: The Story of Memory in a Russian Village. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- Schnirelman V.A.* The Value of the Past: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia. Osaka: National Museum of Ethnology, 2001.
- Shirokogoroff S.M.* Psychomental Complex of the Tungus. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1935.
- Siapkas J.* Ancient Ethnicity and Modern Identity // A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean / Ed. J. McInerney. Malden: Wiley Blackwell, 2014. P. 66–81.
- Simpson A.* On Ethnographic Refusal: Indigeneity, “Voice” and Colonial Citizenship // Junctures: The Journal for Thematic Dialogue. 2007. No. 9. P. 67–80.
- Slezkine Y.* The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // Slavic Review. 1994. Vol. 53 (2). P. 414–452. <https://doi.org/10.2307/2501300>
- Smith A.D.* Myths and Memories of the Nation. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Sneath D.* From Transactionalism to Practice Theory // Schools and Styles of Anthropological Theory / Ed. M. Candea. L.: Taylor & Francis, 2018. P. 91–107.
- Spivak G.C.* Can the Subaltern Speak? // Marxism and the Interpretation of Culture / Eds. C. Nelson, L. Grossberg. Chicago: University of Illinois Press, 1988. P. 271–313.
- Tishkov V.A.* The Crisis in Soviet Ethnography // Current Anthropology. 1992. Vol. 33 (4). P. 371–94.
- Tishkov V.* Post-Soviet Ethnography: Not a Crisis but Something More Serious // Anthropology & Archeology of Eurasia. 1994. Vol. 33 (3). P. 87–92.
- Tishkov V.* Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union: The Mind Aflame. L.: Sage Publications, 1997.
- Tishkov, V.A.* U.S. and Russian Anthropology: Unequal Dialogue in a Time of Transition // Current Anthropology. 1998. Vol. 39 (1). P. 1–17.
- Tishkov V.* Chechnya: Life in a War-Torn Society. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Tishkov V.* From Ethnos to Ethnicity and Back // Ethnic Group and Boundaries Today: A Legacy of Fifty Years / Eds. T.H. Eriksen, M. Jakoubek. L.: Routledge, 2019. P. 78–92.
- Turner D.A.* This Is Not a Peace Pipe: Towards a Critical Indigenous Philosophy. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- Verdery C.* National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Verdery C.* The Dangerous Shoals of *Ethnic Groups and Boundaries*: A Personal Account // Ethnic Group and Boundaries Today: A Legacy of Fifty Years / Eds. T.H. Eriksen, M. Jakoubek. L.: Routledge, 2019. P. 38–46.
- Vermeulen H.F.* Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment. Lincoln: University of Nebraska Press, 2015.
- Vertovec S.* Super-Diversity and Its Implications // Ethnic and Racial Studies. 2007. No. 30 (6). P. 1024–1053.
- Widlok T.* Anthropology and the Economy of Sharing. L.: Routledge, 2016.
- Widlok T.* Extending and Limiting Selves: A Processual Theory of Sharing // Towards a Broader View of Hunter-Gatherer Sharing / Eds. N. Lavi, D.E. Friesem. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2019. P. 25–38.

**Research Article (with Comments)**

**Tishkov, V.A.** From Where is Russian Ethnology and Where is it Going? A Personal View in Global Perspective [Otkuda i kuda prishla rossiiskaia etnologiya: personal'nyi vzgliad v global'noi perspektive]

**Comments:**

**Artemova, O.Yu.** Some Academic Reflection [Nemnogo akademicheskoi refleksii]

**Arzyutov, D.V., and D.G. Anderson.** The “Double Bind” of the Etnos: A Commentary on Academician V.A. Tishkov's Article [“Dvoinoe poslanie” etnosa: kommentarii k stat'ie akademika V.A. Tishkova]

**Balzer, M.M.** The Irony of V.A. Tishkov's Personal Views in a Global Perspective [Ironiia personal'nykh vzgliadov V.A. Tishkova v global'noi perspektive]

**Golovnev, A.V.** On Tension and Movement [O napriazhenii i dvizhenii]

**Filippov, V.R.** Why Did We Come Here? [Zachem my siuda prishli?]

**Schweitzer, P.** A Few Words from Abroad [Neskol'ko zamechanii iz-za rubezha]

**Tishkov, V.A.** Response to Commenters [Otvet opponentam]

*Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 2, pp. 73–137. <https://doi.org/10.31857/S086954150009606-6>  
ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Author:**

**Valery Tishkov** | <https://orcid.org/0000-0001-5479-9039> | [valerytishkov@mail.ru](mailto:valerytishkov@mail.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

**Commenters:**

**Olga Artemova** | <http://orcid.org/0000-0003-0937-6920> | [artemova.olga@list.ru](mailto:artemova.olga@list.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

**David Anderson** | <http://orcid.org/0000-0002-9624-5867> | [david.anderson@abdn.ac.uk](mailto:david.anderson@abdn.ac.uk) | University of Aberdeen, King's College (Aberdeen AB24 3FX, UK)

**Dmitry Arzyutov** | <http://orcid.org/0000-0003-3782-9296> | [darzyutov@gmail.com](mailto:darzyutov@gmail.com) | KTH Royal Institute of Technology (Teknikringen 74D, 100 44 Stockholm, Sweden)

**Marjorie Mandelstam Balzer** | <http://orcid.org/0000-0002-7048-996X> | [balzerm@georgetown.edu](mailto:balzerm@georgetown.edu) | Journal Anthropology and Archeology of Eurasia | Georgetown University (37th and O Streets, N.W. Washington, D.C. 20057, USA)

**Andrei Golovnev** | <https://orcid.org/0000-0002-5716-655X> | [andrei\\_golovnev@bk.ru](mailto:andrei_golovnev@bk.ru) | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) (3 University Emb., Saint-Petersburg, 199034, Russia)



**Vasily Filippov** | <https://orcid.org/0000-0003-0501-8528> | [fvr1957@mail.ru](mailto:fvr1957@mail.ru) | Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences (30/1 Spiridonovka St., Moscow, 123001, Russia)

**Peter Schweitzer** | <https://orcid.org/0000-0003-1526-1900> | [peter.schweitzer@univie.ac.at](mailto:peter.schweitzer@univie.ac.at) | Institut für Kultur- und Sozialanthropologie (Universitätsstraße 7, 1010 Vienna, Austria)

## Keywords

Russia, multiethnicity, world anthropology, Soviet and Russian ethnology, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Association of Anthropologists and Ethnologists of Russia, ethnos theory, ethnicity, social constructivism, postcolonialism, indigenism, indigenous anthropology, ethnonationalism, cultural complexity, nation and nation-building

## Abstract

The article presents an overview of major trends in, and challenges of, the Russian ethnology for the past three decades. This is an examination of the state of the art from an intra-disciplinary perspective insofar as the author had a privilege to be in the center of Russian academic and public life for many years. He initiated and influenced academic strategies and institutional transformations as the long-term director of the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences. This is also an outlook on Russia's national school of ethnology presented in the context of broader theoretical shifts and disciplinary changes in social/cultural anthropology and ethnology in the world. The key issues discussed are: a) the professional disciplinary inertia and a hard road to the reassessment of the Soviet legacies; b) the constraining effects of public practices on the choice of theoretical stances or concepts, such as social constructivism; c) the contradictory influence on the academic community on the part of the dominant discourse of ethnonationalism and the practices of “postcolonial” or indigenous anthropology; d) the integration of the traditional ethnographic method and innovative approaches and the prospects for looking into cultural commonalities as opposed to the long-lived anthropological obsession with establishing cultural differences. The article discusses a nation-building project based on the vision of Russia as a multiethnic civic nation and the mission of anthropology in this endeavor. The author evaluates the post-Soviet period as the most fruitful one from the viewpoint of opening new research fields, as well as of thematic and geographic expansions. The article is supplemented with comments by O. Artemova, D. Anderson, D. Arzyutov, M. M. Balzer, A. Golovnev, V. Filippov, and P. Schweitzer, and with the author's response.

## References

- 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. <https://doi.org/10.1080/02757206.2016.1140159>
- Anderson, D.G., and D.V. Arzyutov. 2019. The Etnos Archipelago: Sergei M. Shirokogoroff and the Life History of a Controversial Anthropological Concept. *Current Anthropology* 60 (6): 741–773. <https://doi.org/10.1086/704685>
- Anderson, D.G., D.V. Arzyutov, and S.S. Alymov, eds. 2019. *Life Histories of Etnos Theory in Russia and Beyond*. Cambridge, UK: Open Book Publishers.
- Artemova, O.Yu. 2019. Akademicheskie issledovateli v vysshei shkole (Iz opyta dvadtsati let raboty) [Academic Researchers in Higher Education (From the Experience of Twenty Years of Work)]. In *XIII Kongress Antropologov i Etnologov Rossii: Sb. Materialov. Kazan, 2–6 Iulia 2019 g.* [XIII Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia: Proceedings. Kazan, July 2–6, 2019], edited by M.Yu. Martynova, XXXVI – XLIII. Moscow; Kazan: IEA RAN; KFU; Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT.
- Arutyunov, S.A., et al., eds. 1996. *Etnologicheskii slovar'* [Ethnological Dictionary]. Vol. 1, *Etnos. Natsiia. Obshchestvo* [Ethnicity, Nation, Society]. Moscow: VITTAN.
- Arzhantseva, I.A. 2016. *Khorezm. Istoriia otkrytii i issledovani. Etnograficheskii al'bom* [Khorezm: History of Discoveries and Research: Ethnographic Album]. Ulyanovsk: Artishok.
- Barth, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Barth, F. 1996. Ethnic Groups and Boundaries. In *Ethnicity*, edited by J. Hutchinson and A.D. Smith, 75–82. Oxford: Oxford University Press.

- Barth, F., ed. 2006. *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy: sotsial'naia organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic Groups and Social Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences]. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Bateson, G. 1987. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. London: Jason Aronson Inc.
- Belkov, P.A. 1993. O metode postroeniia teorii etnosa [On the Method of Constructing a Theory of Ethnos]. In *Etnosy i etnicheskie protsessy. Pamiati R.F. Itsa* [Ethnos and Ethnic Processes: In Memory of R.F. Its], edited by V.A. Popov, 48–61. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Bessire, L., and D. Bond. 2014. Ontological Anthropology and the Deferral of Critique. *American Ethnologist* 41 (3): 440–456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Boehm, Ch. 2012. *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. New York: Basic Books.
- Boehm, Ch., and J. Flack. 2010. The Emergence of Simple and Complex Power Structures through Social Niche Construction. In *The Social Psychology of Power*, edited by A. Guinote, 46–87. London: Guilford.
- Bondarenko, D.M., A.V. Korotaev, and N.N. Kradin. 2011. Preface to the Second Edition. In *Alternatives of Social Evolution*, edited by N.N. Kradin, A.V. Korotaev, and D.M. Bondarenko, 9–26. Saarbrücken: LAP Lambert Academic.
- Brubaker, R. 2012. *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity Without Groups]. Moscow: Vysshiaia shkola ekonomiki.
- Cheshko, S.V. 1994. Chelovek i etnichnost' [The Man and Ethnicity]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 35–49.
- Chesnov, Y.V. 1998. *Lektsii po istoricheskoi etnologii* [Lectures on Historical Ethnology]. Moscow: Gardarika.
- Clifford, J., and G.E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, A.P. 1994. *Self-Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- Comaroff, J. 2011. The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline? In *The End of Anthropology?*, edited by H. Jebens and K.-H. Kohl, 81–112. Wantage: Sean Kingston Publishing.
- Ekeev, N.V., ed. 2014. *Altaitsy: etnicheskaia istoriia, traditsionnaia kul'tura, sovremennoe razvitiie* [Altaians: Ethnic History, Traditional Culture, Modern Development]. Gorno-Altaiisk: NII altaistiki im. S.S. Surazakova.
- Eriksen, T.H., and M. Jacoubek, eds. 2019. *Ethnic Groups and Boundaries Today: Fifty Years Legacy*. London: Routledge.
- Etkind, A. 2011. *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Feyerabend, P. 2001. *Against Method*. London: Verso.
- Filippova, E.I. 2007. Poniatie "ethnie" vo frantsuzskoi nauchnoi traditsii i ego politicheskoe ispol'zovanie [The Notion of Ethnie in the French Academic Tradition and Its Political Use]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 52–60.
- Filippova, E.I., ed. 2009. *Sotsial'naia antropologiya vo Frantsii. XXI vek* [Social Anthropology in France: 21<sup>st</sup> Century]. Moscow: IEA RAN.
- Filippova, E.I. 2010. *Territorii identichnosti v sovremennoi Frantsii* [Territory of Identity in Modern France]. Moscow: IEA RAN.
- Filippova, E.I., and V.R. Filippov. 1992. "Kamo griadeshi?" ["Quo vadis?"]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 3–17.
- Finlayson, B., and G. Warren, eds. 2017. *The Diversity of Hunter-Gatherer Pasts*. Oxford: Oxbow Books.
- Fischer, M.M.J. 2003. *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*. Durham: Duke University Press.
- Flannery, K., and J. Marcus. 2012. *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Funk, D.A., and N.A. Tomilov, eds. 2006. *Tiurskie narody Sibiri* [Turkic Peoples of Siberia]. Moscow: Nauka, 2006.
- Fursova, E.F., ed. 2019. *Etnokul'turnaia identichnost' narodov Sibiri i sopredel'nykh territorii* [Ethnocultural Identity of the Peoples of Siberia and Adjacent Territories]. Novosibirsk: Izdatel'stvo IAET SO RAN.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. 2004. *Interpretatsiia kul'tur* [The Interpretation of Cultures]. Moscow: ROSSPEN.
- Gellner, E., ed. 1980. *Soviet and Western Anthropology*. London: Duckworth.

- Gellner, E. 1988. *State and Society in Soviet Thought*. Oxford: Blackwell.
- Gellner, E. 1991. *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism], translated by I.I. Krupnik. Moscow: Progress.
- Golovnev, A.V. 2016. Yashchik s instrumentami, ili o metodakh antropologii [A Box of Tools, or on the Methods of Anthropology]. In *Universitas historiae*, edited by A.O. Chubarian, 549–556. Moscow: IEA RAN.
- Golovnev, A.V. 2018. Etnografiia v rossiiskoi akademicheskoi traditsii [Ethnography in the Russian Academic Tradition.]. *Etnografiia* 1: 6–39. <https://doi.org/10.31250/2618-8600-2018-1-6-39>
- Guboglo, M.N. 1994. *Razvivaiushchiisya elektorat Rossii: etnopoliticheskii rakurs* [The Developing Electorate of Russia: An Ethnopolitical View]. 2 vols. Moscow: IEA RAN.
- Guboglo, M.N. 2000. *Mozhet li dvuglavyy orel letat' s odnim krylom? Razmyshleniia o zakonotvorchestve v sfere mezhetnicheskikh otnoshenii* [Can a Double-Headed Eagle Fly with One Wing? Reflections on Lawmaking in the Field of Interethnic Relations]. Moscow: IEA RAN.
- Guboglo, M.N. 2003. *Identifikatsiia identichnosti. Etnosotsiologicheskie ocherki* [Identification of Ethnicity: Ethnosociological Essays]. Moscow: Nauka.
- Guboglo, M.N. 2005. *Mezhdistsiplinarnye issledovaniia v kontekste sotsial'no-kul'turnoi antropologii* [Interdisciplinary Research in the Context of Sociocultural Anthropology]. Moscow: Nauka.
- Hannerz, U. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hannerz, U. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Hayden, B. 2014. *The Power of Feasts – From Prehistory to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirsch, F. 2005. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hobsbawm, E. 1995. *Natsii i natsionalizm posle 1780 goda* [Nations and Nationalism after 1780], translated by A.A. Vasiliev. St. Petersburg: Aleteia.
- Horowitz, D. 1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Horowitz, D. 2001. *The Deadly Ethnic Riot*. Berkeley: University of California Press.
- Hutchinson, J., and A.D. Smith, eds. 1996. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Inikova, S.I., ed. 2009. *Russkie Riazanskogo kraia* [Russians of the Ryazan Region]. 2 vols. Moscow: Indrik.
- Kassof, A., and L.B. Plaks. 1994. Managing Ethnic Conflict: The Kona Statement. In *Project of Ethnic Relations: The Kona Statement*. April 1994. Princeton, NJ. <http://www.per-usa.org/1997-2007/kona.htm>
- Kelly, R.L. 2013. *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohl, K.-H. 2011. Introduction. In *The End of Anthropology?*, edited by H. Jebens and K.-H. Kohl, 1–12. Wantage: Sean Kingston Publishing.
- Kolpakov, E.M. 1995. Etnos i etnichnost' [Ethnos and Ethnicity]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 13–23.
- Kryukov, M.V., and I. Zelnov, eds. 1988. *Etnografiia i smezhnye distsipliny. Etnograficheskie subdistsipliny. Shkoly i napravleniia. Metody* [Ethnography and Related Disciplines: Ethnographic Subdisciplines: Schools and Directions, Methods]. Moscow: Nauka.
- Kuper, A. 2011. The Original Sin of Anthropology. In *The End of Anthropology*, edited by H. Jebens and K.-H. Kohl, 37–60. Wantage: Sean Kingston Publishing.
- Kuznetsov, A.M. 2017. Kto vy, professor Shirokogorov? Ili, ostorozhno – fal'sifikatsiia [Who Are You, Professor Shirokogorov? Or Be Careful – A Falsification]. *Vestnik antropologii* 4: 107–118.
- Lebov, O., and J. Crowfoot, eds. 1989. *The Soviet Empire: Its Nations Speak Out*. Harwood: Taylor & Francis.
- Lieven, A. 1998. *Chechnya: Tombstone of Russian Power*. New Haven: Yale University Press.
- Lotman, Yu.M. 2000. *Semiosfera. Kul'tura i vzryv sredi mysliazhchikh mirov* [Semiosphere: Culture and Explosion in the Thinking Worlds]. St. Petersburg: Iskusstvo.
- Lurie, S.V. 2004. *Istoricheskaia etnologia* [Historical Ethnology]. Moscow: Akademicheskii Proekt.
- Malakhov, V.S. 2001. *Skromnoe obaianie rasizma i drugie stat'i* [The Discreet Charm of Racism]. Moscow: Modest Kolerov i "Dom intellektual'noi knigi".
- Marcus, G.E., and M.M.J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Martynova, M., D. Peterson, R. Ignatiev, and N. Madariaga, eds. 2015. *Peoples, Identities and Regions: Spain, Russia and the Challenge of the Multi-Ethnic State*. Moscow: IEA RAN.

- Martynova, M.Yu., ed. 2012. *Granitsy, kul'tura i identichnost'*. *Etnologiya vostochnoslavianskogo pogranich'ia* [Borders, Culture, and Identity: Ethnology of the East Slavic Borderland]. Moscow: IEA RAN.
- Martynova, M.Yu., ed. 2019. *XIII Kongress antropologov i etnologov Rossii: sbornik materialov. Kazan', 2–6 iulia 2019 g.* [XIII Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia: Proceedings. Kazan, July 2–6, 2019]. Moscow; Kazan: IEA RAN; KFU; Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT.
- Martynova, M.Yu., and V.V. Stepanov, eds. 2019. *Izmerenie kul'turnogo mnogoobraziia. Yazykovaia situatsiia, perepisi, polevaia etnostatistika* [The Measurement of Cultural Diversity: Language Situation, Censuses, Field Ethnostatistics]. Moscow: IEA RAN.
- Momdjian, K.Kh., and A.Yu. Antonovsky, eds. 2015. *Etnos, natsiia, tsennosti. Sotsial'no-filosofskie issledovaniia* [Ethnicity, Nation, Values: Social-Philosophical Research]. Moscow: Canon.
- Novikova, N.I., ed. 2008. *Liudi Severa: prava na resursy i ekspertiza* [People of the North: Rights to Resources and Expertise]. M.: Izdatel'skii dom "Strategiia".
- Novikova, N.I. 2014. *Okhotniki i neftianiki. Issledovaniia po yuridicheskoi antropologii* [Hunters and Oilmen: Studies in Legal Anthropology]. Moscow: Nauka.
- Novikova, N.I., and D.A. Funk, eds. 2012. *Sever i severiane. Sovremennoe polozhenie korennykh malochislennykh narodov Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka* [The North and Northerners: The Current Situation of the Indigenous Peoples of the North, Siberia and the Far East]. Moscow: IEA RAN.
- Olcott, M., and V. Tishkov. 1999. From Ethnos to Demos: The Quest for Russia's Identity. In *Russia after Communism*, edited by A. Åslund and M.B. Olcott, 61–90. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Paxson, M. 2005. *Solovyovo: The Story of Memory in a Russian Village*. Bloomington: Indiana University Press.
- Petrukhin, V.Ya., and D.S. Raevsky. 2018. *Istoriia narodov Rossii v drevnosti i rannem Srednevekov'e. Uchebnoe posobie dlia bakalavriata i magistratury* [The History of the Peoples of Russia in Antiquity and the Early Middle Ages: A Textbook for Undergraduate and Graduate Courses]. Moscow: Yurayt.
- Poleschuk, V.V., and V.V. Stepanov. 2013. *Etnicheskaia politika v stranakh Baltii* [Ethnic Policy in the Baltic Countries]. Moscow: Nauka.
- Polevanov, V.P., and B.N. Porfiriev. 2017. O klimaticheskoi probleme i prirodepodobnykh tekhnologiakh [On Climate Issues and Nature-Like Technologies]. *Ekonomicheskie strategii* 3: 40–49.
- Popkov, Yu.V. 2019. Global'nyi kontekst aktualizatsii temy identichnosti i ee mesto v problemnom pole gosudarstvennoi natsional'noi politiki Rossii [The Global Context of the Actualization of the Theme of Identity and Its Place in the Problem Area of the State National Policy of Russia]. In *Etnokul'turnaia identichnost' narodov Sibiri i sopredel'nykh territorii* [Ethnocultural Identity of Peoples of Siberia and Adjacent Territories], edited by E.F. Fursova, 9–17. Novosibirsk: Izdatel'stvo IAET SO RAN.
- Rybakov, S.E. 2001. *Filosofia etnosa* [The Philosophy of Ethnos]. Moscow: IPK State Services.
- Schnirelman, V.A. 2001. *The Value of the Past: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia*. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Shirokogoroff, S.M. 1935. *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul.
- Shnirelman, V.A. 2003. *Voiny pamiati: mify, identichnost' i politika v Zakavkaz'e* [Memory Wars: Myths, Identity and Politics in the Caucasus]. Moscow: Akademicheskaya kniga.
- Shnirelman, V.A. 2006. *Byt' alanami. Intellekтуалы i politika na Severnom Kavkaze v XX veke* [To Be Alans: Intellectuals and Politics in the North Caucasus in the 20<sup>th</sup> Century]. Moscow: NLO.
- Shnirelman, V.A. 2011. *"Porog tolerantnosti": ideologiya i praktika novogo rasizma* [The Threshold of Tolerance: The Ideology and Practice of the New Racism]. 2 vols. Moscow: NLO.
- Shnirelman, V.A. 2012. *Russian Rodnoverie: Neopaganism and Nationalism in Modern Russia*. Moscow: BBI.
- Shnirelman, V.A. 2012. *Khazar Myth: The Ideology of Political Radicalism in Russia and Its Origins*. Moscow: Mosty Kul'tury – Gesharim.
- Shnirelman, V.A. 2015. *Ariiskii mif v sovremennom mire* [Aryan Myth in the Modern World]. Moscow: NLO.
- Siapkas, J. 2014. Ancient Ethnicity and Modern Identity. In *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, edited by J. McInerney, 66–81. Malden: Wiley Blackwell.
- Simpson, A. 2007. On Ethnographic Refusal: Indigeneity, "Voice" and Colonial Citizenship. *Junctures: The Journal for Thematic Dialogue* 9: 67–80.



- Slezkine, Y. 1994. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism. *Slavic Review* 53 (2): 414–52. <https://doi.org/10.2307/2501300>
- Smith, A.D. 1999. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press.
- Sneath, D. 2018. From Transactionalism to Practice Theory. In *Schools and Styles of Anthropological Theory*, edited by M. Candea, 91–107. London: Taylor & Francis.
- Sokolova, Z.P. 2016. *Etnograf v pole. Zapadnaia Sibir'. 1950–1980-e gody* [Ethnographer in the Field: Western Siberia, 1950–1980s]. Moscow: Nauka.
- Sokolovskiy, S.V. 1994. Paradigmy etnologicheskogo znaniia [Paradigms of Ethnological Knowledge]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 3–17.
- Sokolovskiy, S.V. 2003. Chetvert' veka rossiiskoi antropologii: 1975–2000 [A Quarter of a Century of Russian Anthropology: 1975–2000]. *Etnometodologiya: Problemy, Podkhody, Kontseptsii* 9: 136–159.
- Sokolovskiy, S.V. 2009. Rossiiskaia antropologiya: illiuziia blagopoluchii [Russian Anthropology: An Illusion of Prosperity]. *Neprikosnovennyi Zapas. Debaty o Politike i Kul'ture* 1: 45–64.
- Sokolovskiy, S.V. 2011. V tseitnote: zametki o sostoianii rossiiskoi antropologii [In Time Trouble: Notes on the State of Russian Anthropology]. *Laboratorium. Zhurnal sotsial'nykh issledovaniy* 2: 70–89.
- Sokolovskiy, S. 2014. Zerkala i otrazheniia, ili eshche raz o situatsii v rossiiskoi antropologii [Mirrors and Reflections, or Again about the Situation in Russian Anthropology]. *Antropologicheskii forum* 20: 143–188.
- Sokolovskiy, S.V. 2015. Rossiiskaia antropologiya: sovremennaiia problematika i distsiplinarnoe ustroistvo [Russian Anthropology: Contemporary Issues and Disciplinary Composition]. In *Etnometodologiya: problemy, podkhody, kontseptsii* [Ethnomethodology: Problems, Approaches, Concepts], edited by A.A. Piskoppel et al., 19: 131–169. Moscow: Nasledie MMK.
- Sokolovskiy, S.V. 2016. Budushchee antropologii: kross-, inter-, mul'ti-, trans-, a- ili postdistsiplinarnost'? [The Future of Anthropology: Cross-, Inter-, Multi-, Trans-, A-, or Post-Disciplinarity?]. *Siberian Historical Research* 4: 12–29. <https://doi.org/10.17223/2312461X/14/2>
- Sokolovskiy, S.V. 2017. Teorii veshchei i etnografii material'nosti [Theories of Things and Ethnographies of Materiality]. In *Rossiiskaia antropologiya i "ontologicheskii povorot"* [Russian Anthropology and the "Ontological Turn"], edited by S.V. Sokolovskiy, 3–30. Moscow: IEA RAN.
- Solovei, T.D. 1998. *Ot "burzhuaiznoi" etnologii k "sovetskoi" etnografii. istoriia otechestvennoi etnologii pervoi treti XX veka* [From "Bourgeois" Ethnology to "Soviet" Ethnography: A History of Domestic Ethnology of the First Third of the 20<sup>th</sup> Century]. Moscow: IEA RAN.
- Spivak, G.C. 1988. Can the Subaltern Speak? In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by C. Nelson and L. Grossberg, 271–313. Chicago: University of Illinois Press.
- Stefanovich, P.S. 2018. Novye podkhody k etnichnosti v medievistike: vzgliad iz "drevnerusskoi perspektivy" [New Approaches to Ethnicity in Medieval Studies: A View from the "Old Russian Perspective"]. In *Istoricheskaya pamiat' i rossiiskaia identichnost'* [Historical Memory and Russian Identity], edited by V.A. Tishkov and E.A. Pivneva, 467–486. Moscow: RAN.
- Stepanov, V.V., and A.V. Chernykh, eds. 2018. *Gosudarstvennaia natsional'naiia politika Rossii: ekspertnoe mnenie* [State National Policy of Russia: An Expert Opinion]. Moscow: IEA RAN.
- Tishkov, V.A. 1974. K istorii vozniknoveniia franko-kanadskogo natsional'nogo voprosa [On the History of Emergence of the French-Canadian National Issue]. *Voprosy istorii* 1: 76–90.
- Tishkov, V.A. 1977. Politika dvuiazychiia v Kanade [Bilingualism Policy in Canada]. *Rasy i narody: ezhegodnik* [Races and Peoples: Yearbook], 207–224. Moscow: IEA RAN.
- Tishkov, V.A. 1978. *Osvoboditel'noe dvizhenie v kolonial'noi Kanade* [Liberation Movement in Colonial Canada]. Moscow: Nauka.
- Tishkov, V.A. 1989. *Da izmenitsia molitva moia! O novykh podkhodakh v teorii i praktike mezhnatsional'nykh otnoshenii* [May My Prayer Change! On New Approaches in the Theory and Practice of Interethnic Relations]. Moscow: INION.
- Tishkov, V.A. 1989. O novykh podkhodakh v teorii i praktike mezhnatsional'nykh otnoshenii [On New Approaches in the Theory and Practice of National Relations]. *Sovetskaia etnografiia* 5: 3–15.
- Tishkov, V.A. 1990. Ob idee natsii [On the Idea of Nation]. *Obshchestvennye nauki* 4: 83–95.
- Tishkov, V.A. 1992. Sovetskaia etnografiia: preodolenie krizisa [Soviet Ethnography: Overcoming the Crisis]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 5–19.
- Tishkov, V.A. 1992. The Crisis in Soviet Ethnography. *Current Anthropology* 33 (4): 371–94.
- Tishkov, V. 1994. Post-Soviet Ethnography: Not a Crisis but Something More Serious. *Anthropology & Archeology of Eurasia* 33 (3): 87–92.
- Tishkov, V.A. 1995. Chto est' Rossiia? (Perspektivy Natsiistroitel'stva) [What is Russia? (Prospects of Nation-Building)]. *Voprosy filosofii* 2: 3–17.



- Tishkov, V.A. 1996. O natsii i natsionalizme: polemicheskie zametki [On Nation and Nationalism: Polemic Notes]. *Svobodnaia mysl'* 3: 30–38.
- Tishkov, V. 1997. *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame*. London: Sage Publications.
- Tishkov, V.A. 1998. U.S. and Russian Anthropology: Unequal Dialogue in a Time of Transition. *Current Anthropology* 39 (1): 1–17.
- Tishkov, V.A. 1998. Zabyt' o natsii: postnatsionalisticheskoe ponimanie natsionalizma [Forgetting the Nation: Post-Nationalist Understanding of Nationalism]. *Voprosy filosofii* 9: 3–26.
- Tishkov, V.A. 2002. Gorizonty rossiiskoi etnologii. K 70-letiiu Instituta etnologii i antropologii RAN [Horizons of Russian Ethnology: Toward the 70<sup>th</sup> Anniversary of the Institute of Ethnology and Anthropology RAS]. *Novaia i noveishaia istoriia* 5: 3–18.
- Tishkov, V.A. 2003. *Rekviem po etnosu: issledovanie po sotsial'noi i kul'turnoi antropologii* [Requiem for Etnos: A Study in Social and Cultural Anthropology]. Moscow: Nauka.
- Tishkov, V.A. 2003. Rossiiskaia etnologii: status distsipliny, sostoianie teorii, napravleniia i rezul'taty issledovaniia [Russian Anthropology: Contemporary State, Theoretical Directions, and Research Results]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–23.
- Tishkov, V. 2004. *Chechnya: Life in a War-Torn Society*. Berkeley: University of California Press.
- Tishkov, V.A., ed. 2011. *Rossiiskaia natsiia: stanovlenie i etnokul'turnoe mnogoobrazie* [The Russian Nation: Formation and Ethnocultural Diversity]. Moscow: Nauka.
- Tishkov, V.A. 2013. *Rossiiskii narod. Istorii i smysl natsional'nogo samosoznaniia* [Russian People: A History and Meaning of the National Identity]. Moscow: Nauka.
- Tishkov, V.A. 2016. Ot etnosa k etnichnosti i posle [From Ethnos to Ethnicity and After]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 5–22.
- Tishkov, V.A., ed. 2016. *Rossiiskaia Arktika: korennye narody i promyshlennoe osvoenie* [Russian Arctic: Indigenous Peoples and Industrial Development]. Moscow: Nestor-Istoriia, 2016.
- Tishkov, V. 2019. From Ethnos to Ethnicity and Back. In *Ethnic Group and Boundaries Today: A Legacy of Fifty Years*, edited by T.H. Eriksen, M. Jakoubek, 78–92. London: Routledge.
- Tishkov, V.A. 2019. *My – rossiiskii narod* [We Are the Russian People]. Moscow: Ventana-Graf.
- Tishkov, V.A. 2019. Narod ne umiraet vmeste s yazykom [A People Does Not Die along with Its Language]. *Izvestiia*. 12.09.2019.
- Tishkov, V.A., and O.Yu. Artemova. 2018. *Antropologiya i etnologiya. Uchebnik dlia vuzov* [Anthropology and Ethnology: Textbook for High Schools]. Moscow: KDU, Universitetskaya kniga.
- Tishkov, V.A., and E.A. Pivneva. 2010. Etnologicheskie i antropologicheskie issledovaniia v rossiiskoi akademicheskoi nauke [Ethnological and Anthropological Studies in Russian Academic Science]. *Novaia i noveishaia istoriia* 2: 3–21.
- Tishkov, V.A., and E.I. Filippova. 2016. *Kul'turnaia slozhnost' sovremennykh natsii* [The Cultural Complexity of Modern Nations]. Moscow: ROSSPEN.
- Tishkov, V.A., and V.A. Shnirelman, eds. 2007. *Natsionalizm v mirovoi istorii* [Nationalism in World History]. Moscow: Nauka.
- Tishkov, V.A., and V.A. Shnirelman, eds. 2012. *Etnichnost' i religii v sovremennykh konfliktakh* [Ethnicity and Religion in Modern Conflicts]. Moscow: Nauka.
- Tishkov, V.A., and V.V. Stepanov, eds. 2018. *Fenomen etnicheskogo konflikta: mezhdistsiplinarnyi podkhod i obshchestvennye praktiki. Opyt preduprezhdeniia i uregulirovaniia konfliktov* [The Phenomenon of Ethnic Conflict: An Interdisciplinary Approach and Social Practices: Experience in Preventing and Resolving Conflicts]. Moscow: IEA RAN.
- Tishkov, V.A., and V.V. Stepanov, eds. 2018. *Etnicheskoe i religioznoe mnogoobrazie Rossii* [Ethnic and Religious Diversity of Russia]. Moscow: IEA RAN.
- Tokarev, S.A. 1958. *Etnografiia narodov USSR. Istoricheskie osnovy byta i kul'tury* [Ethnography of Peoples of the USSR: Historical Foundations of Life and Culture]. Moscow: Izdatel'stvo MGU.
- Tumarkin, D.D., ed. 2002–2003. *Repressirovannye etnografy* [Repressed Ethnographers]. 2 vols. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Turner, D.A. 2006. *This Is Not a Peace Pipe: Towards a Critical Indigenous Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.
- Uvarov, M.S. 1996. *Binarnyi arkhetyip. Evoliutsiia idei antinomizma v istorii evropeiskoi filosofii i kul'tury* [Binary Archetype: Evolution of Antinomianism in the History of European Philosophy and Culture]. St. Petersburg: Izdatel'stvo BGU.
- Verdery, C. 1991. *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*. Berkeley: University of California Press.

- Verdery, C. 2019. The Dangerous Shoals of Ethnic Groups and Boundaries: A Personal Account. In *Ethnic Groups and Boundaries Today: A Legacy of Fifty Years*, edited by T.H. Eriksen and M. Jakubek, 38–46. London: Routledge.
- Vermeulen, H.F. 2015. *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Vertovec, S. 2007. Super-Diversity and Its Implications. *Ethnic and Racial Studies* 30 (6): 1024–1053.
- Widlok, T. 2016. *Anthropology and the Economy of Sharing*. London: Routledge.
- Widlok, T. 2019. Extending and Limiting Selves: A Processual Theory of Sharing. In *Towards a Broader View of Hunter-Gatherer Sharing*, edited by N. Lavi and D.E. Friesem, 25–38. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

## ДЕКОНСТРУИРОВАТЬ КОНСТРУКТИВИЗМ, ЧТОБЫ ПОНЯТЬ РОССИЮ

*Ключевые слова:* Россия, Франция, примордиализм, конструктивизм, национализм, идентичность, этничность, глобализация, элиты, популизм, индивидуализм

В статье анализируются причины непонимания французскими и, шире, западными исследователями места этничности в системе общественных и научных представлений России и постсоветских государств. Это непонимание объясняется как причинами исторического характера, так и происходящей в последние годы переоценкой ценностей. Национальные элиты пытаются “ухватиться” за то, что отличает их от других. Во Франции новой идеологией становятся Права человека, в России — имперски окрашенный патриотизм. В то же время перед лицом острой необходимости общего понимания истоков и сути межобщинных и геополитических конфликтов следует попытаться разобраться в причинах различия в подходах к инаковости в рамках примордиалистской и конструктивистской парадигм в Восточной и Западной Европе соответственно.

Кто я? Всегда ли я один и тот же человек, и что делает меня частью группы? На кого я похож в Фейсбуке, и кто мои друзья в Инстаграме? Все сегодня буквально разрываются между потребностью быть частью “мы” (будь то пара или группа) — и стремлением освободиться, сотворить себя (воспитать свое “я” или хотя бы запечатлеть его на селфи), между надеждой на постоянство — и непреодолимым желанием изменений. Глобализация ставит перед индивидами новые экзистенциальные вопросы, одновременно ограничивая возможность обществ предложить на них ответы. Моя идентичность столь же изменчива, как и мой профиль в социальных сетях. Каким может быть мое “Я” в мире, разорванном на части, лишенном центра, стоящем на зыбком фундаменте? Какой я француз в этом многополярном мире, часть которого враждебна плодам Просвещения? Чего не может понять Национальный фронт, выступая против миграции, против евроинтеграции, против утраты национальной идентичности — это того, что настоящая проблема состоит именно во взаимодействии глобального и национального. Альтернатива: закрыться в идеализированной коллективной идентичности или радостно принять философию и образ жизни космополита — соответствует новому социологическому разделению на народ и элиту. Движение “желтых жилетов” и рост популизма в Европе (в последнее время — в Германии и Великобритании) выражают гнев “народа” перед лицом последствий глобализации. Люди на Западе, прежде уверенные в превосходстве их цивилизации, сейчас чувствуют себя в полной изоляции.

**Ксавье Ле Торривеллек** | <https://orcid.org/0000-0002-7010-744X> | [xavier.le-torrivellec@diplomatie.gouv.fr](mailto:xavier.le-torrivellec@diplomatie.gouv.fr) | атташе по сотрудничеству в области среднего и высшего образования | Посольство Франции в Республике Беларусь (Пл. Свободы 11, Минск, 220030, Беларусь)

Со своей стороны, постсоветская Россия после мучительного усвоения в 1990-х неолиберальной модели англосаксонского образца сегодня кажется маяком для нелиберальных демократий (*Le Torrivellec* 2017). Возрождая национальные рамки, многие страны закрывают или восстанавливают свои границы (примеры — мировой миграционный кризис или брексит). Присоединяя Крым, Владимир Путин также действовал во имя национального единства, ради которого он готов идти до конца. Это сделало его козлом отпущения для европейских элит, которые пытаются уверить себя в том, что национальные государства не нужны. В то же время внутри самих национальных государств общественное согласие рушится под натиском индивидуальных прав и частных идентичностей, носителями которых становятся требовательные и взыскательные гиперсвязанные индивиды.

В этом контексте переоценки ценностей национальные элиты пытаются “ухватиться” за то, что отличает их от других. Во Франции новой идеологией становятся Права человека, в России — имперски окрашенный патриотизм. Французы обвиняют русских в расизме, русские же, в свою очередь, заявляют, что во Франции не осталось французов. Когда россиянин, вне зависимости от его этнической принадлежности, смотрит на игру французской футбольной сборной, он не может избавиться от мысли, что в ней нет “настоящих”, “коренных” французов. Его реакция инстинктивна, и было бы ошибкой считать его “жертвой путинской пропаганды”. То, что российские СМИ представляли беспорядки во французских пригородах осенью 2005 г. как “бунт африканцев”, объясняется глубоко укоренившимися примордиалистскими представлениями об идентичности. Применительно к этничности примордиализм заключается в уверенности в существовании этнических групп, отдельных друг от друга и определяемых по языку и культуре. Эти представления можно также назвать эссенциалистскими, основанными на идее о том, что сущности не зависят от их общественного признания. Для россиянина идентичность человека определяется прежде всего этническим происхождением, поэтому ему трудно представить себе, что темнокожий может быть французом; его индивидуальное восприятие базируется на коллективных представлениях, складывавшихся веками, что следует принимать во внимание. Однако этого почти никогда не происходит. Мало кто из сторонних наблюдателей пытается понять, что думают россияне. Гораздо проще обвинить их в том, что они — расисты и гомофобы, а значит — враждебны демократии и довольны своим диктатором. Так создается представление о России как о стране реакционной и враждебной. В такой ситуации нет необходимости в более глубоком анализе, поскольку все легко объясняется с позиции Прав человека.

Подобный подход свидетельствует о непонимании, более того: о пренебрежении к Другому, которое может иметь катастрофические последствия. На наш взгляд, отказ принимать всерьез российскую картину мира стал одной из основных причин войны на Украине. Фатальное непонимание явилось результатом намеренной слепоты мировых лидеров, в то время как дипломаты, ведущие переговоры на месте, были более реалистичны. Вынужденные поддерживать диалог и действовать, они не могут удовлетвориться взаимными обвинениями и в большинстве своем пытаются “переводить непереводимое”<sup>1</sup>. В постоянно усложняющемся мире их главной задачей становится правильная диагностика проблем, а для этого нужен непредвзятый и неполитизированный анализ. Почему ученые так мало занимаются этим? Почему не заботятся о том, чтобы результаты их исследований вышли за стены кабинетов?

Будучи специалистом по российской истории, хотел бы особенно подчеркнуть ответственность исследователей, которые должны помогать обществу осмысливать окружающий мир. Перед лицом острой необходимости общего понимания ситуации следует попытаться разобраться в причинах различия в подходах к инаковости в рамках примордиалистской и конструктивистской парадигм в Восточной и Западной Европе соответственно. Не вдаваясь в детали академических споров, попробуем

выявить истоки противоречий и их проявления. Наша рабочая гипотеза состоит в том, что в каждой стране есть система кодов, которые структурируют дебаты об идентичности (*Radvanyi, Laruelle* 2016: 32). Эти коды объясняются ходом истории, в том числе истории идей, и современными проблемами, о чем мы уже писали в одной из предшествующих публикаций (*Le Torrivellec* 2012: 159–182).

### Примордиализм и империи

В традиционных обществах легитимация социального носит гетерономный характер, т.е. приходит свыше, а потому вопрос об идентичности просто не возникает. Коллективные членства основаны на объективных связях, которые человек не выбирает. У каждого есть свое место, свой угол. Каждому известно, как следует себя вести, какого брачного партнера выбирать, какой коллективной морали следовать. До XVIII в. жители Бретани не задумывались о том, что они бретонцы, они говорили на своем диалекте и не понимали обитателей юга Франции.

С наступлением Нового времени на Западе зародился индивидуализм, ценности которого распространялись по мере модернизации традиционных обществ (*Castoriadis* 1975). Освобождаясь от религиозной гегемонии, современные общества становятся субъектами Истории: они стремятся к изменениям и учатся управлять собой во времени. На переднем плане этого обновления французская нация создает себя на определенной территории, требуя от своих “граждан”, чтобы они отказались от прежних коллективных членств ради восхождения к Разуму. Национальный проект имеет юридические истоки, а Права человека провозглашаются всеобщими. В других частях Европы интеллектуалы тоже начинают мечтать о политической автономии для своих сообществ. В Германии отсутствие государства вынуждает придумать сначала нацию: именно нация оказывается исходным пунктом, а существует она благодаря языку и культуре (*Kulturation*). Германская нация — из плоти и крови, не такая холодная и абстрактная, как французская, основанная на договоре. В Восточной Европе интеллектуалы противостоят двум старым империям. Они берут на вооружение немецкую модель, более эффективную в борьбе. После 1830 и 1848 гг. здесь возникают государства, построенные на базе этничности. Российское государство начинает испытывать беспокойство по поводу этнокультурного многообразия своего населения в связи с польскими восстаниями 1830 и 1863 гг.

С самого начала Россия расширялась “органически”, подобно Османской империи (Австро-Венгрия, сформировавшаяся поздно и, как следует из ее названия, из двух находившихся в стадии становления наций, представляет собой особый случай), и, в отличие от колониальных империй, возникших во второй половине XIX в. в результате открытия мира европейцами, до самого конца оставалась “традиционной”. Французская и Британская империи делились на метрополию и колонии, которые надлежало “цивилизовать”. В Российской империи не было метрополии, но было множество народов, живущих под властью царя — заместителя бога на земле. В конце XIX в. несколько попыток “русификации” усиливают центробежные тенденции. По мере того как экономическая модернизация ослабляла религиозность населения, национализм после революции 1905 года стал основным инструментом борьбы с аристократией. Усиливающиеся национальные движения нередко ополчались и друг против друга (татары и башкиры, поляки и белорусы...). Пока аристократия теряла свои силы, австрийские и российские марксисты спорили между собой о том, какое место следует отвести националистическим требованиям.

Тем временем во французской метрополии этнические различия стирались под ударами линейки учителей Третьей республики. Политический проект завершился успехом, когда бретонские дети, ставшие “французами”, встали на борьбу с Германией плечом к плечу с детьми Эльзаса. В Германии поражение в Первой мировой



войне и крах Веймарской республики готовили почву для прихода к власти Гитлера. А во владениях русского царя большевистская революция парадоксальным образом привела к сохранению многоэтничной империи. По окончании гражданской войны, в ходе которой большевикам пришлось прибегнуть к помощи нескольких национальных армий, они предоставили автономию народам, освобожденным из царской “тюрьмы”. Большевики наделили территории основные национальности, создали алфавиты для бесписьменных языков и начали проводить в жизнь первые меры позитивной дискриминации<sup>2</sup>. СССР продолжил развиваться, следуя имперской логике и опираясь на многоэтничную реальность<sup>3</sup>. Национальность стала одним из признаков идентичности человека: в паспортах появился знаменитый “пятый пункт”, позволявший отличить русского от татарина и назначить последнего на ответственный пост в Татarii. Списки национальностей варьировали от переписи к переписи в соответствии с требованиями момента. Эта политика национализации, весьма выгодная местным националистам, объяснялась уверенностью большевистских руководителей в скором “отмирании национального вопроса”. Ленин был убежден, что с наступлением коммунизма исчезнут все различия: не будет больше ни хозяев, ни работников, ни татар, ни русских... К сожалению, эта идеологическая подоплека полностью игнорируется западными исследователями национальной политики в СССР. Дело выглядит так, будто бы большевики создали национальности на пустом месте, а потому нет никакого смысла тратить время и силы на изучение длительной истории этих форм коллективного членства, из которых произошли современные народы.

### Национальное пробуждение в СССР

Национальный вопрос активизируется в СССР в 1960-е годы. Этот процесс очень плохо изучен, хотя он имеет решающее значение. Восстановившись после войны, страна начинает быстро модернизироваться. Советское общество урбанизируется, основная часть населения больше не живет в деревнях — там, где категория национальности не имеет значения<sup>4</sup>. Люди переселяются в города, а развитие образования способствует формированию пространства личной свободы. Появляются зачатки гражданского общества, действующего, по выражению М. Левина, в самом сердце этатизма (*Lewin* 1989: 111). Постепенное вытеснение коммуналок отдельными квартирами в “хрущовках” способствует дрейфу ценностей в сторону индивидуализма.

Решающий фактор перемен — разоблачение культа личности Сталина — разрушает веру в коммунизм и приводит к общему разочарованию в великих идеях. Упадок коммунистической идеологии ведет к подъему национализма: чем меньше люди верят в наступление коммунизма, тем больше они сомневаются в возможности стирания национальных различий. Происходит интериоризация национальных категорий. Теперь их активно используют не только элиты, но и масса новых горожан. Если в 1920-е годы только кучка интеллектуалов называла себя “украинцами” или “белорусами”, то отныне эту идентичность примеряет на себя целый слой городской молодежи, для которой коммунизм — пустой звук (даже если она продолжает играть по установленным правилам, участвуя, например, в первомайских демонстрациях). К тому же “национальные” языки не исчезли: хотя русский активно продвигается как язык межэтнического общения, другие языки “народов СССР” сохраняются. На них публикуются книги, журналы и газеты, выходят в эфир теле- и радиопередачи... Провозглашен принцип равенства языков: русский никогда не объявлялся государственным ни на союзном, ни на республиканском уровне. Многие советские люди двуязычны: они говорят по-русски в общественных местах и на своем “национальном” языке — дома. Вплоть до начала 1960-х годов сохраняется принцип образования на родном языке<sup>5</sup>. Однако для социальной мобильности необходимо владение русским, и родители все чаще

выбирают его в качестве языка обучения для своих детей. Молодой башкир, приехавший из деревни в город, стесняется своего акцента, когда говорит по-русски, он чувствует себя одиноким, оторванным от корней, не таким, как все — и ищет понимания и поддержки у других башкир.

По мере распространения высшего образования в каждой республике появляется огромное количество исследований, публикуемых местными учеными. Создаются национальные историографии: организуются археологические экспедиции (сначала археологами из Москвы, потом их коллегами на местах), издаются труды по национальной истории (знаменитые “Очерки...”, появляющиеся в начале 1960-х), открываются институты соответствующей направленности...

Это национальное пробуждение получает научное обоснование благодаря теории этноса, разработанной Юлианом Бромлеем, директором Института этнографии АН СССР с 1966 по 1989 г. Этнографы отныне должны не искать гипотетические общие корни (тюркские или иранские, например), а изучать этногенез каждого народа/этноса. Этноты, эти биолого-культурные организмы, имеют объективную основу и отличаются друг от друга. Каждый народ должен иметь собственную национальную историю, оправдывающую его права на территорию республики. Теория этноса, вписывающаяся в восточноевропейскую традицию понимания нации, наделяет каждую этническую группу чертами коллективного субъекта, призванного действовать от собственного имени. Этим предписанием воспользовались местные академические элиты: студенты-“националы”, получившие образование благодаря системе квот, восприняли буквально бромлеевскую гипотезу об “этническом самосознании”. Они выступили в роли нового авангарда, и в 1990-е именно они возглавили национальные движения.

Процессу национализации, начавшемуся в 1960-е, пошла на пользу стабильность республиканских властей в послехрущевскую эпоху. Долгие годы оставаясь у руля, местные партийные вожди будут осуществлять модернизацию (урбанизацию, индустриализацию): Джабар Расулов был первым секретарем Обкома Таджикистана с 1961 по 1982 г., Петр Машеров возглавлял Белоруссию с 1965 по 1980 г., Шараф Рашидов занимал высший пост в Узбекистане с 1959 по 1983 г., Мидхат Шакиров был первым секретарем в Башкирской автономной республике с 1969 по 1987 г. Этнический федерализм стал реальностью: укрепились местные и этнические автократии, руководители которых в общем и целом подчинялись приказам Москвы, одновременно сосредоточившись на развитии своих территорий (в 1970-е годы Машеров, выступая на белорусском языке, объяснил отказ от поставок мяса в Москву, где его не хватало, необходимостью кормить СВОЕ население). Процесс национализации заканчивается распадом последней в мировой истории империи. В конце 1980-х годов каждая союзная республика имела все атрибуты национального государства: границы, государственный аппарат, культуру... Советские нации превратились в самостоятельных творцов истории.

1960-е годы оказываются наиболее интересным периодом для понимания национального вопроса в СССР. Национальные (этнические) категории, созданные в 1920-е годы советским государством на основе этнических групп имперской эпохи, начиная с 1960-х годов были взяты на вооружение урбанизированным и образованным населением. Можно сказать, что люди, приписанные к определенной национальности на основании этнических критериев, начали осознавать себя членами нации, берущей свою судьбу в собственные руки. К сожалению, западные историки до сих пор не обращают должного внимания на этот период — несмотря на то, что доступ в архивы давно открыт. К тому же серьезное исследование этого временного промежутка могло бы позволить провести параллели с Западом, где именно в эти же годы происходили схожие процессы осознания идентичностей (региональных, гендерных, этнических...). Этот период чрезвычайно важен также для понимания дальнейших событий:

“белорусы” и “украинцы” появляются в среде городской молодежи в 1960-е, а уже при следующем поколении, в 1990-е, “Украина” и “Белоруссия” становятся независимыми. Основа у этой независимости, как и у остальных постсоветских стран, — этническая, и это ставит непростой вопрос перед руководством новых государств: кому предоставлять гражданство — в частности, в Латвии и Эстонии с их крупными русскоязычными меньшинствами.

Является ли сегодняшняя Российская Федерация государством-нацией? Нет, она одновременно и государство, и мозаика наций. В ее составе 21 национальная республика. Татарстан — республика татар, где живут также 1,5 млн русских, 116 тыс. чувашей и 23 тыс. удмуртов. В конце XIX в. в Российской империи этнические русские составляли 43% населения. После распада СССР они составляют 81% населения Российской Федерации (111 млн чел.), но более 160 нерусских этнических групп (национальностей), крупнейшая из которых — татары (5,3 млн чел., или 4%) (ВПН 2010), по-прежнему живут на этой территории-континенте. Мусульмане по культуре, татары считают себя татарами, а не русскими. Они говорят на своем языке и отмечают свои национальные праздники (*Le Torrivellec* 2010b: 205–239). Очевидная вещь, которую приходится напоминать старым членам гражданской нации, коими являемся мы, французы: Россия — это не страна русских. Здесь люди по-прежнему определяют себя в первую очередь по этнической принадлежности, они называют себя русскими или татарами, а не россиянами (термин, официально обозначающий все население страны без учета этнической принадлежности). Однако на французском языке невозможно отразить эту реальность: термин “россиянин” не переведен, и французы говорят о “русских” (*Russe*), смешивая два смысла — этнический и политический. Больше подошел бы термин *Russien*, использовавшийся наполеоновскими офицерами для обозначения подданных русского царя. В России люди не утратили связь со своими корнями, и их “национальные” языки все еще преподают в российских школах. Когда в 2017 г. Владимир Путин заявил о недопустимости заставлять всех детей, живущих в Татарстане, — даже тех, чьи родители русские, — учить татарский язык, в республике началась мощная кампания за сохранение обязательного преподавания татарского. Украинцы, живущие в Татарстане, поддерживают требования татар. Крымские татары, не идентифицирующие себя со своими поволжскими “кузенами”, выдвигают свои собственные требования. На постсоветском пространстве этническая идентичность преобладает над гражданской, поэтому большинство русскоязычных Украины считают себя русскими. Это факт. Вопрос может быть лишь о том, как долго это еще будет продолжаться. Возможно ли превратить постсоветские государства в государства-нации? Применительно к Украине разделение, в той или иной форме, кажется неизбежным. Способствует ли патриотический драйв, наблюдаемый на протяжении последних лет в России, реализации политического проекта создания государства-нации всех россиян (всех живущих в Российской Федерации)? Доля идентифицирующих себя как “россияне” постепенно растет, однако население страны состоит в большинстве своем из “политических атеистов” (используя удачное выражение Жана-Робера Равио) и отличается низким уровнем политического сознания, о чем свидетельствует, в частности, его слабое участие в протестах августа 2019 г. против фальсификаций на выборах.

Построение государства-нации осложняется и тем обстоятельством, что примордиалистский подход оказывается полезным. Благодаря ему этнические группы, хоть и подверженные неопределенности индивидуальных идентификаций, предстают как устойчивые общности. Это удобно в контексте геополитического соперничества, поскольку позволяет, например, раздавать паспорта тем, кого государство считает “своими”: Россия — русскоязычным в “ближнем зарубежье”, Польша — этническим полякам в соседних странах и т.п.<sup>6</sup> В академических кругах примордиализм по-прежнему не сдает позиции. Критика, адресованная

в 1990-е годы русским этнологам их западными коллегами, не дала ожидаемых результатов. Даже “либеральный” директор Института этнологии и антропологии РАН Валерий Тишков, сам призывавший к эпистемологическому обновлению и много сделавший в этом направлении, не занял решительную позицию в вопросе об отмене фиксации этнической принадлежности в переписях (Filippova 2010). Это показывает, какое важное место концепт этничности занимает в мировоззрении российских коллег. В то же время их слабая заинтересованность в постколониальных и постмодернистских подходах объясняется отсутствием колониального прошлого в том виде, в каком оно есть у бывших метрополий.

Примордиалистские взгляды по-прежнему разделяет и значительное большинство населения. В советское время можно было быть “советским гражданином французской национальности”. Сегодня, чтобы объяснить невозможность представить себе “темнокожего француза”, россияне говорят о своем “менталитете”. Это еще один способ эссенциализировать культурные различия: “У нас не такой менталитет, как на Западе, которому мы поверили в 1990-х и который нас разочаровал своей неспособностью нас понять”. Пропагандистские речи раздаются с обеих сторон бывшего железного занавеса, и тема новой холодной войны расцвела пышным цветом<sup>7</sup>. Пока рано говорить о том, возымеет ли эффект призыв к интенсификации диалога с Россией, обращенный Эмманюэлем Макроном к послам Франции.

### Конструирование конструктивизма

Во второй половине XIX в. европейцы, восприняв от Канта и Гегеля идею Прогресса и озаботившись ее распространением, затевают колониальную авантюру. Поздно объединившейся Германии, не уверенной в своих силах, не удастся построить колониальную империю. Гитлер предлагает решение, превосходящее своим размахом колониальный проект: он укрепляет представление о кровном единстве немецкой нации, чтобы возродить Священную римскую империю германцев<sup>8</sup>. Он надеется восстановить традиционное общество, используя современные средства. Движимая своими расистскими и евгеническими теориями, нацистская партия использовала государство для юридического закрепления естественных различий со всеми вытекающими отсюда последствиями... После ужасов нацизма цивилизованный мир решительно отбросил саму идею врожденных различий между людьми. Возникла необходимость преодолеть субстанциалистские заблуждения. Во Франции реакцией на травму, нанесенную расистской политикой режима Виши, стал запрет на этнические категоризации. Конструктивистский рефлекс можно понять как ответ на эксцессы эссенциализма, в которых повинен нацизм, считавшийся чистым порождением европейского модерна XX в. После Гитлера необходимо было утвердить мысль о том, что любое неравенство между расами или между полами — не более чем “конструкция”. Конструктивистский подход вырабатывался на основе философии Канта, феноменологической социологии, психологии развития и критической социологии. Его концептуализировали французские философы (Мишель Фуко, Жиль Делез, Жак Деррида), чьи теории питали левый постструктурализм и пользовались большой популярностью за рубежом (в первую очередь — в США). Делез ввел понятие *ризомы*: центра не существует, каждый элемент может влиять на любой другой и производить новые ответвления. Фуко искал не сущности, но очаги объединения, узлы тотализации, процессы субъективации, всегда относительные. По мнению Деррида, нет ни истины, ни сиюминутного присутствия. Человек находится в постоянном строительстве, в вечном становлении. Будучи не более чем различием, *разнесением* (*différance*), человек не является собой и не поддается никаким категоризациям. Мир в этой философии предстает разрушенным до основания. Надо забыть о претензиях социальных наук на обретение единственных значений,

а значит — и абсолютных истин. Время концептуализаций ушло, ему на смену пришло время узкоспециальных исследований. Деррида решительно нарушает законы рациональности, утверждая: “Не надо говорить, что разум бессилён... именно это бессилие конституирует разум” (*Derrida* 1967: 214). Его мишенью становится западная философия, производящая тоталитарные метанарративы. Конструктивизм — это этика: подрывная работа деконструкции направлена на то, чтобы отрешиться от иерархий и ундаментальных отношений, установленных классическими философами.

Понятие идентичности формируется в США в 1960-е годы и принимает конструктивистский и интеракционистский оттенок в работах Гофмана о стигме (*Goffman* 1975 [1963]), а также Бергера и Лукмана о социальном конструировании реальности (*Berger, Luckman* 1966). Идентичность — это конструкт, и следует помнить о важнейшей роли социальной категоризации: учреждения, используя статистические инструменты, производят маркировку и навешивают ярлыки, а люди в дальнейшем принимают эти навязанные сверху обозначения. Любые указания на природную сущность должны быть отброшены как детерминистские иллюзии, ведущие к жесткому закреплению идентичностей. Теоретики конструктивизма вскрывают манипуляции, с помощью которых были сконструированы такие феномены, как раса, пол, “этнии”, нации, культуры, социальные группы (*Hacking* 2008: 13–41). В западных университетах набирают вес *Gender Studies*. Понятие “идентичность” выходит за пределы чисто научного дискурса и появляется в политической повестке конца 1960-х. Первыми его берут на вооружение жертвы разных форм дискриминации (женщины, темнокожие, гомосексуалы) — как, например, активисты американского движения “Черные пантеры” (*Blacks Panthers*). Они превращают стигму в предмет гордости, иногда рискуя стать ее заложниками. Движение ускоряется по мере разрушения прежних рамок: семьи, региона, нации. Утверждение собственной идентичности помогает в поисках смысла жизни. Однако в это самое время угасают революционные надежды. На сцену выходят Новые философы (Андре Глюксман, Бернар-Анри Леви), подменившие Социализм Правами человека. Чуть позже и Франсуа Миттеран откажется от социалистического идеала в пользу идеала европейского. У прогрессивно мыслящих людей остается последний оплот — это Права человека. Идея естественных различий между людьми опорочена как “правая”, в то время как “левые” идеи отныне прочно укоренились в конструктивизме. В академических кругах прогрессивным считается постулат, согласно которому в человеческом существе нет ничего природного, естественного, что люди целиком определяются культурой и создают себя сами своей свободной волей. Мысль о пластичности человека и его свободном выборе возводится в ранг догмы. Все меняется от культуры к культуре, все определяется кодами, ограничениями и конструированием. Каждый может стать художником, даже если ему особенно нечего сказать: павильон Франции на Венецианской биеннале-2019<sup>9</sup> посвящен “текущим сообществам”<sup>10</sup>.

Эра идентичностей открыла эпоху всевозможных требований. Пришедший из США термин *stigma-free* (свободный от стигмы) означает абсолютный приоритет права жертвы. Студентка на семинаре может воскликнуть: “Я не хочу обсуждать тему, я хочу поговорить о моих страданиях!”. Индивид обладает всей полнотой прав, в том числе правом забыть о том, что он живет в обществе и что именно общество гарантирует ему его свободу и независимость. Конструктивизм, объединившись с индивидуализмом, отлично вписывается в каноны неолиберализма. Утрата смысла в результате разрушения социальных ориентиров толкает человека в объятия общества потребления, где он надеется “Купить себе жизнь” (название книги З. Баумана [*Bauman* 2008]). Главным становится желание действующих лиц. Принятие “брака для всех” стерло один из последних общих ориентиров, теперь речь идет о разрешении искусственного оплодотворения всем женщинам, в том числе незамужним и лесбиянкам. Конструктивизм — это прогрессизм эпохи торжества индивидуальных прав.



Сохраняющиеся еще общеразделяемые культурные ценности обречены на “деконструкцию”. Процесс всеобщей десакрализации представляется неизбежным. С 2011 г. старшие школьники во Франции могут узнать из учебника по предмету “Науки о жизни и Земле”, что “женщинами не рождаются, ими становятся”. Усиливаются тенденции замены натурального искусственным, и трансгуманизм уже не кажется фантастикой.

В таком контексте “средний француз”, о котором позабыл прогрессизм, недоумевает. Со всех сторон ограниченный запретами — не курить, не пить, не есть мяса, не пользоваться автомобилем, не заигрывать с девушками — он надевает *желтый жилет*, чтобы его наконец заметили.

Конструктивистский подход предписывает также социально одобряемую реакцию на процессы иммиграции и интеграции. Полагая, что “чистой” идентичности не существует, а есть только связи, смешения и соединения культур, антрополог Ж.-Л. Амсель, питая свои размышления философией Делеза, считает, что процесс этнизации запирает индивидов в “географических и идентитарных гетто”. В качестве примера он приводит группы “иммигрантского происхождения”, в значительной мере реифицированные под эгидой “негритюда” или “арабо-исламизма” (Amselle 2011: 33–34). “Гибридность” считается наиболее подходящим понятием для анализа идентичностей, связанных с этничностью или сексуальностью. Этот концепт используется также в постколониальных исследованиях, зарождающихся в конце 1970-х годов в противовес колониальному дискурсу с его разделением мира на два противоположных полюса: метрополию, расположенную на Западе и самопровозгласившую себя “цивилизованной”, и третий мир, считающийся “примитивным” (Pfefferkorn, Sanchez 2015: 14). Постколониальные исследования предлагают взгляд на колониальный мир как на систему непрерывных взаимопроникновений, а не постоянного противостояния. Идентичность, рождающаяся в такой ситуации, отличается “культурной гибридностью”. Вкупе с разоблачениями вишистского и колониального прошлого Франции эта “метисная” философия оправдывает отказ от любых форм этнической статистики, даже если речь идет об измерении “разнообразия происхождения людей” для борьбы с дискриминацией. По мнению ассоциации “SOS-Расизм”, внедрение такой статистики приведет к “усилению расистских стереотипов”. Отрицание реальных проблем, поддерживаемое СМИ, питает страх “коренных французов” остаться беззащитными перед миграционными процессами.

### Глобализация и конфликты идентичностей

После Второй мировой войны деколонизация совершалась под лозунгом права народов на самоопределение. Применяя его, европейцы не задумывались о том, что другие также могли использовать его в своих целях. Те, кто считали себя носителями универсального, были обречены на релятивизм. На Востоке в начале 1990-х под натиском центробежных националистических сил, зародившихся еще в 1960-е, рухнул СССР. Российская Федерация оказалась зажатой в допетровских границах и должна была, чтобы стать демократией, исполнить долг памяти в отношении советского прошлого и отказаться от этнического примордиализма. Этого требовала теория демократического перехода. Конфликты на Балканах укрепили убежденность европейцев в необходимости избавиться от этнического подхода. Открытие границ и архивов позволило по-новому взглянуть на историю СССР сквозь призму специфики его национального проекта: советские руководители якобы создали нации, наделяя территории и индивидов национальной принадлежностью, определяемой и гарантируемой государством. Одна за другой стали появляться работы, посвященные категоризации инородческого населения, в частности при помощи переписей, и участию этнографов в создании советской национальной политики. Эти публикации были вдохновлены текстами трех англосаксонских конструктивистов, появившимися в 1983 г.

и ставшими важным этапом в развитии социальных наук: это коллективный труд под редакцией Э. Хобсбаума и Т. Рэнджера “Изобретение традиций” (*Hobsbawm, Ranger* 1983), “Нации и национализм” Э. Геллнера (*Gellner* 1983) и “Воображаемые сообщества” Б. Андерсона (*Anderson* 1983). Названные авторы рассматривают нацию как плод сознательного конструирования, результатом которого становится появление идентичности, воплощенной в традициях и символах, устанавливающих преемственность с прошлым — которое они сами как раз и пытаются создать исходя из потребностей текущего момента (*Pfefferkorn, Sanchez* 2015: 13).

Вслед за новаторскими публикациями Ш. Фитцпатрик появились работы ее учеников: Ю. Слезкина (*Slezkine* 1994), утверждавшего, что большевики были националистами; Дж. Санборна (*Sanborn* 2002) о роли Красной армии в формировании советского человека и Ф. Хирш (*Hirsch* 2005) об этнографах. Т. Мартин, в свою очередь, сосредоточился на сознательной поддержке развития национальностей в СССР (*Martin* 2001). Во Франции эта тема была подхвачена Ж. Кадио (*Cadiot* 2007). Опираясь на предложенное Фуко понятие “технологии управления”, которое расширяет спектр инструментов обеспечения общественного порядка (научная среда, администрации и т.п.), Кадио демонстрирует, в частности, какую роль играли переписи в категоризации населения СССР. Ее прекрасно фундированные работы основаны исключительно на архивных документах и ограничиваются советским и отчасти поздним имперским периодом, но не учитывают долгую историю “Мультиэтнической Российской империи” (название блестящей работы А. Капплера [*Kappeler* 1994]). Акцент делается на государственной машине, управляющей социальными группами, созданными на пустом месте (будь то “кулаки” или “татары”) и затем репрессированными. Представления самих действующих лиц намеренно не рассматриваются: автор не ставит перед собой задачу проанализировать реакции советских людей на систематические усилия государства по определению их национальной принадлежности. Речь идет лишь о деконструкции способов категоризации. Таким образом, исследователь как бы ставит себя выше тех, кого он изучает. Он лучше них знает, что означают их действия. Проводя свою жизнь в архивах, историк имеет доступ к материалам, не известным простым смертным. Его интеллектуальный подвиг состоит в деконструкции — не того, что думают люди, а того, каким образом их заставили так думать. Он должен выявить скрытые источники социальной реальности. Ему незачем тратить время на работу в поле и разговоры с людьми: ведь реальность все равно сконструирована. Смысл бесполезно искать в словах действующих лиц, он может быть обнаружен только экспертом в области означаемого. Ученый демонстрирует свою способность раскрывать невидимую социальность, и его не интересуют действия или аргументы живых людей. Такое поведение типично для многих исследователей идентичности: в соответствии с воззрениями Фуко и Деррида, идентичности гибричны. Неуловимые и сфабрикованные, они не соответствуют никакой осязаемой реальности. И если люди в них верят, то это значит, что они ошибаются. Ученый может запросто отмахнуться от того смысла, который человек вкладывает в свою идентичность. Во время проведения всероссийской переписи 2002 г. мало исследований было посвящено тому, что чувствует местное население. В основном речь шла о технике этнической классификации и ее политической подоплеке. Недостаток такого подхода состоит в переоценке влияния категоризации на формирование групп и их идентичности. Еще одним недостатком является невнимание к представлениям людей и недооценка их способности рассуждать и делать выбор.

Украинский кризис продемонстрировал провал западной экспертизы по вопросам идентичности в СССР и постсоветской России. Поспешив разоблачить примордиализм, не пытаясь объяснить его, конструктивистский подход показал свою ограниченность. Конечно, полезно понимать, как именно большевики конструировали этничность. Но игнорирование всей предшествующей истории и общественных

представлений можно объяснить либо ленью, либо недалекостью. Деконструкция превращается в демонстрацию своего превосходства, заключающегося в способности развеивать иллюзии, которыми люди еще дорожат. Такой подход можно объяснить тем, что изучением СССР и России во Франции занимаются в основном специалисты по социальной истории, которая интересуется формами политического сопротивления, не уделяя достаточного внимания интеллектуальной истории, т.е. коллективным представлениям и идеологическим ориентирам. Во Франции конструктивизм господствует в общественных науках с 1970-х годов, и выйти за рамки этой парадигмы непросто. Это связано в том числе с внутренними особенностями академической жизни. Чтобы получить место исследователя или средства на реализацию своего проекта, лучше, чтобы этот проект соответствовал преобладающим гносеологическим постулатам. Модные сюжеты (история Гулага, экологические проблемы, положение сексуальных меньшинств) в целом изучаются достаточно профессионально. Проблема в том, что эти узкоспециализированные темы обсуждаются в кругу своих и не ведут ни к каким прорывам в интерпретации. Такое впечатление, что в дебатах по существу и попытках концептуализации никто не заинтересован. Ведь это могло бы поставить под сомнение господствующие парадигмы, позволяющие публиковать труды, читаемые и рецензируемые только коллегами.

\* \* \*

Нежеланием принимать во внимание представления местного населения отчасти объясняется украинский кризис. В цепи событий, приведших к сползанию в конфликт, велика ответственность европейских элит. Для большинства россиян граждан Украины, говорящий по-русски, — это русский. Тем более что он живет на территории, где зародилась древняя Киевская Русь. Россияне восприняли предложение, сделанное европейцами Украине, — выбирать между Россией и ЕС — как удар по собственной идентичности, а не только как геополитическую угрозу, связанную с опасениями увидеть НАТО вплотную у своих границ. Европейский проект основывался на идее (с юридической точки зрения неопровержимой), что население Украины — это граждане Украины, лишённые каких-либо этнических привязанностей. Однако русскоязычные жители Донбасса имеют веские причины считать себя русскими: они говорят по-русски и мечтают вернуть себе то привилегированное положение, в котором находились шахтеры в советское время. В 1990-е годы Украине уже пришлось противостоять сепаратизму Донбасса. Сегодня, когда президент Франции Эммануэль Макрон возобновляет диалог с Москвой, готов ли Владимир Путин отказаться от требования политической автономии, которую Владимир Зеленский никогда не согласится предоставить Донбассу? Сможет ли российский президент удовлетвориться законодательной гарантией культурной автономии региона (который хочет, чтобы русский язык имел здесь статус официального)?

Наблюдая украинскую катастрофу, мы спрашиваем себя: почему здесь не были организованы серьезные полевые исследования? Почему не были изучены сложные переплетения идентичности населения Донбасса и иных территорий, в формировании которой участвуют этническая принадлежность, место жительства, языковые практики, политические убеждения? Постсоветские государства представляют собой пространство неоднозначности, неопределенности идентичности и изобилия синкретизма. Кому не приходилось слушать долгими ночами в поезде путанные истории бывших советских людей, родившихся в одном месте, живших в другом и создавших семейный очаг в третьем? Эта гибридность ускользает от внимания ученых, углубившихся в изучение архивных документов. А ведь для того, чтобы хоть немного понять страну, нужно как минимум интересоваться ее культурой и принимать всерьез представления ее жителей. А главное — признать, что надменность

узкоспециализированного исследователя становится все большим анахронизмом. Так же, как прогрессистская философия отказывается принимать во внимание культурную незащищенность простого народа, конструктивизм не хочет брать в расчет представления, преобладающие в других странах.

В этих условиях неизбежно увеличивается разрыв между элитой с ее верой в то, что будущее — за смещением и индивидуальными правами, и народом, боящимся утратить свою идентичность, т.е. общеразделяемые смыслы, позволяющие индивидам чувствовать свою принадлежность к группе. Как очень удачно выразился один из *желтых жилетов*, пропасть разделяет тех, кто может позволить себе беспокоиться о конце света, — и тех, кто думает лишь о том, как дотянуть до конца месяца. Исследователи должны быть в первых рядах сопротивления гипнозу прогрессизма, поскольку общества теряют уверенность в себе. В более широком смысле это ставит вопрос об ответственности ученых как принадлежащих к “элите”.

Для многих на Западе негодование стало привычной формой суждения, многие готовы возмущаться по поводу любого нарушения Прав человека. Это чувство морального превосходства заставляет их ухмыляться при виде Бессмертного полка: это не тысячи россиян, несущих портреты своих предков, погибших в борьбе с Гитлером, а жертвы манипуляции российского диктатора. Западная экспертиза провалилась в том числе потому, что она политизирована: тех, кто не признает права *Pussy Riot* устраивать представление в храме Христа Спасителя, обвиняют в том, что они — агенты Кремля. Пришло время отбросить свое высокомерие и услышать, что россияне хотят нам сказать. Ведь если элиты не способны указать путь, то, как и во времена Марка Блока, именно на них в первую очередь ляжет ответственность за катастрофу.

### Примечания

<sup>1</sup> “Дипломат должен принимать во внимание то, что в подходах наших партнеров коренится глубоко в истории, культуре, а также политической необходимости, отличных от наших собственных” (*Le Drian* 2018).

<sup>2</sup> Башкирский язык, например, был создан на базе южного диалекта, дабы отличить его от татарского. См. об этом подробнее: *Le Torrivellec* 2000.

<sup>3</sup> В конце 1920-х годов только в РСФСР насчитывалось 2930 национальных сельсоветов. В 1934 г. каждый десятый район и каждый двенадцатый сельсовет имели статус “национального” (*Vichnevski* 2000: 379).

<sup>4</sup> Вплоть до 1974 г. у сельских жителей не было паспортов, а переписные анкеты нередко заполняли работники сельсоветов.

<sup>5</sup> На XXII съезде КПСС (17–31 мая 1961 г.) вновь было заявлено, что “партия и впредь будет обеспечивать свободное развитие языков народов СССР, не допуская никаких ограничений, привилегий и принуждения в употреблении того или иного языка. Каждый гражданин СССР пользуется и будет пользоваться полной свободой обучать своих детей на любом языке” (*Le Torrivellec* 2010a: 229–254).

<sup>6</sup> С 2007 г. Польша предоставляет Карту поляка всем желающим, которые могут подтвердить свои польские корни.

<sup>7</sup> О чем в очередной раз напомнили комментарии по поводу электорального успеха партии “Альтернатива для Германии” в восточных землях в сентябре 2019 г., хотя более вероятным объяснением итогов голосования представляется страх перед снижением социального статуса.

<sup>8</sup> “Где бы ни находилась германская кровь в мире, мы заберем лучшее себе. С тем, что у них останется, другие будут неспособны противостоять германской Империи” (*Fest* 1973: 684).

<sup>9</sup> Речь идет об иммерсивной инсталляции *Deep See Blue Surrounding You* художницы Лор Пруво, которая “выстроила целый подводный мир из муранского стекла, скульптур, видеопроекций и прочих мультимедийных приемов” (Арт-биеннале в Венеции: 7 самых впечатляющих проектов. <https://www.interior.ru/art/6285-art-biennale-v-venetsii-7-samykh-vpechatlyayushchikh-proektov.html> — *Прим. пер.*).

<sup>10</sup> Согласно Зигмунту Бауману, в современном “текущем обществе” индивид стал основной реперной точкой, а потому во главу угла надлежит поставить свободу и независимость: свободу нравов, свободу разрывать стесняющие нас социальные связи, свободу утверждать иные, новые ценности... Полная дерегуляция, приватизация и относительность норм порождают у людей экзистенциальную тревогу. Есть причины задуматься об опасности новой аномии.

Пер. с фр. Е.И. Филипповой

### Источники и материалы

ВПН 2010 г. — Численность и размещение населения. Т. 1 // Всероссийская перепись населения 2010 г. [http://www.perepis-2010.ru/results\\_of\\_the\\_census/results-inform.php](http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php)  
*Le Drian J.-Y.* 2018 — *Le Drian J.-Y.* Discours de clôture. Conférence des ambassadeurs et des ambassadrices. Paris, le 29 août 2018.

### Научная литература

- Amselle J.-L.* L'ethnisation de la France. P.: Nouvelles éditions Lignes, 2011.  
*Anderson B.* 1983. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L.: Verso.  
*Bauman Z.* S'acheter une vie. Arles: Actes Sud, 2008.  
*Berger P.L., Luckmann T.* The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City: Anchor Books, 1966.  
*Cadiot J.* Le laboratoire impérial, Russie/URSS, 1860—1940. P.: Éditions du CNRS, 2007.  
*Castoriadis C.* L'institution imaginaire de la société. P.: Seuil, 1975.  
*Derrida J.* De la Grammatologie. P.: Minuit, 1967.  
*Fest J.C.* Hitler: Eine Biographie. Berlin: Propyläen Verlag Ullstein, 1973.  
*Filippova E.* De l'ethnographie à l'ethnologie: changer de nom ou changer de paradigme? L'école russe d'ethnologie, 1989—2008 // L'Homme. 2010. n° 194. P. 41—56. <https://doi.org/10.4000/lhomme.22366>  
*Gellner E.* Nations and Nationalism. Ithaca: Cornell University Press, 1983.  
*Goffman E.* Stigmate. Les usages sociaux des handicaps. P.: Éditions de Minuit, 1975 [1963].  
*Hacking I.* Entre science et réalité. La construction sociale de quoi? P.: La Découverte, 2008.  
*Hirsch F.* Empire of Nations, Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca: Cornell University Press, 2005.  
*Hobsbawm E., Ranger T.* (eds). The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636>  
*Kappeler A.* La Russie, Empire multiethnique. P.: Institut d'Études slaves, 1994.  
*Le Torrivellec X.* Entre steppes et stèles. Territoires et identités au Bachkortostan // Cahiers du monde russe. 2000. 41/2—3. <https://doi.org/10.4000/monderusse.52>  
*Le Torrivellec X.* La langue des enfants soviétiques: langues, éducation et société en Volga-Oural (de 1938 aux années 1960) // Cacophonies d'empire: le gouvernement des langues dans l'Empire russe et l'Union soviétique / Eds. J. Cadiot, D. Arel, L. Zakharova. P.: Éditions du CNRS, 2010a. P. 229—254.  
*Le Torrivellec X.* Croyants et communistes au tir à la corde : religions, idéologie et tradition festive du saban tuj en Volga-Oural (XIXe — XXIe siècles) // Slavica Occitania. 2010b. n° 29: La religion de l'Autre : réactions et interactions entre religions dans une Russie multiconfessionnelle. P. 205—239.  
*Le Torrivellec X.* Des nomades aux monades: patriotisme, citoyenneté et sous-idéologies nationales dans une Russie multiethnique // Hérodote. 2012. n° 146—147: La géopolitique des géopolitiques. P. 159—182. <https://doi.org/10.3917/her.146.0159>  
*Le Torrivellec X.* 1917—2017: où va la Russie ? Une puissance eurasiennne dans un monde nouveau // Hérodote. 2017. n° 166—167: La Russie: 1917—2017. P. 81—97. <https://doi.org/10.3917/her.166.0081>  
*Lewin M.* La grande mutation soviétique. P.: La découverte, 1989.  
*Martin T.* The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923—1939. Ithaca: Cornell University Press, 2001.  
*Pfefferkorn R., Sanchez J.-N.* La fabrique des imaginaires nationaux, introduction // Raison présente. 2015. n° 193. P. 13—17. <https://doi.org/10.3917/rpre.193.0013>



- Radanyi J., Laruelle M.* La Russie entre peurs et défis. P.: Armand Colin, 2016.
- Sanborn J.A.* Drafting the Russian Nation: Military Conscription, Total War, and Mass Politics, 1905–1925. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2002.
- Slezkine Y.* The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // *Slavic Review*. 1994. Vol. 53 (2). P. 414–452.
- Vichnevski A.* La faucille et le rouble, La modernisation conservatrice en URSS. P.: Gallimard, 2000.

## Research Article

**Le Torrivellec, X.** Deconstructing Constructivism in Order to Understand Russia [Dekonstruirovat' konstruktivizm, chtoby poniat' Rossiui]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 2, pp. 138–152. <https://doi.org/10.31857/S086954150009607-7> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Xavier Le Torrivellec** | <https://orcid.org/0000-0002-7010-744X> | [xavier.le-torrivellec@diplomatie.gouv.fr](mailto:xavier.le-torrivellec@diplomatie.gouv.fr) | Embassy of France in Belarus (11 Svobody Square, Minsk, 220030, Belarus)

## Keywords

Russia, France, primordialism, constructivism, nationalism, identity, ethnicity, globalization, elites, populism, individualism

## Abstract

The article examines the factors that often make French and other Western scholars misunderstand the meaning and position of *ethnicity* in academic and social discourses in Russia and post-Soviet states. There are historical reasons for this misunderstanding as well as more recent ones having to do with the general reassessment of values that has been under way. National elites are desperately trying to snatch at anything that would set them apart from others. Thus, in France, the language of human rights is becoming a new ideology; while in Russia, it is the language of patriotism colored in imperial tones. Today, when we are facing the dire need to arrive at a common understanding of causes and expressions of social and geopolitical conflicts, it is crucial that we attempt to inquire into the reasons for different approaches to otherness that exist in the frameworks of primordial and constructivist paradigms in Eastern and Western Europe.

## References

- Amselle, J.-L. 2011. *L'ethnisation de la France* [Ethnicization of France]. Paris: Nouvelles éditions Lignes.
- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Bauman, Z. 2008. *S'acheter une vie* [Consuming Life]. Arles: Actes Sud.
- Berger, P.L., and T. Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City: Anchor Books.
- Cadiot, J. 2007. *Le laboratoire impérial, Russie/URSS, 1860–1940* [The Imperial Laboratory, Russia/USSR, 1860–1940]. Paris: Éditions du CNRS.
- Castoriadis, C. 1975. *L'institution imaginaire de la société* [The Imaginary Institution of Society]. Paris: Seuil.
- Derrida, J. 1967. *De la Grammatologie* [Of Grammatology]. Paris: Minuit.
- Fest, J.C. 1973. *Hitler: Eine Biographie* [Hitler]. Berlin: Propyläen Verlag Ullstein.
- Filippova, E. 2010. De l'ethnographie à l'ethnologie: changer de nom ou changer de paradigme? L'école russe d'ethnologie, 1989–2008 [From Ethnography to Ethnology: A Change of Name or a Change of Paradigm? The Russian School of Ethnology, 1989–2008]. *L'Homme* 194: 41–56. <https://doi.org/10.4000/lhomme.22366>
- Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.

- Goffman, E. (1963) 1975. *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* [Stigma: Notes on the Management of the Spoiled Identity]. Paris: Éditions de Minuit.
- Hacking, I. 2008. *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi?* [The Social Construction of What?]. Paris: La Découverte.
- Hirsch, F. 2005. *Empire of Nations, Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hobsbawm, E., and T. Ranger, eds. 2012. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636>
- Kappeler, A. 1994. *La Russie, Empire multiethnique* [The Russian Empire: A Multi-Ethnic History]. Paris: Institut d'Études slaves.
- Le Torrivellec, X. 2000. Entre steppes et stèles. Territoires et identités au Bachkortostan [Between Steppes and Stelas: Territories and Cultural Identities in Bashkortostan]. *Cahiers du monde russe* 41/2—3. <https://doi.org/10.4000/monderusse.52>
- Le Torrivellec, X. 2010. Croyants et communistes au tir à la corde : religions, idéologie et tradition festive du saban tuj en Volga-Oural (XIXe – XXIe siècles) [Believers and Communists Confronting: Religions, Ideology and Festive Traditions of Saban Tuj in Volga-Urals Region, 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> Centuries]. *Slavica Occitania* 29: 205–239.
- Le Torrivellec, X. 2010. La langue des enfants soviétiques: langues, éducation et société en Volga-Oural (de 1938 aux années 1960) [The Language of Soviet Children: Language, Education and Society in the Volga-Ural Region (from 1938 to the 1960s)]. In *Cacophonies d'empire: le gouvernement des langues dans l'Empire russe et l'Union soviétique* [Empireal Cacophonies: The Languages Management in the Russian Empire and the Soviet Union], edited by J. Cadiot, D. Arel, and L. Zakharova, 229–254. Paris: Éditions du CNRS.
- Le Torrivellec, X. 2012. Des nomades aux monades: patriotisme, citoyenneté et sous-idéologies nationales dans une Russie multiethnique [From Nomads to Monads: Patriotism, Citizenship, and National Ideologies in Multiethnic Russia]. *Hérodote* 146–147: 159–182. <https://doi.org/10.3917/her.146.0159>
- Le Torrivellec, X. 2017. 1917–2017: où va la Russie? Une puissance eurasiennne dans un monde nouveau [A Century on from 1917: Russia as a Eurasian Power in a New World]. *Hérodote* 166–167: 81–97. <https://doi.org/10.3917/her.166.0081>
- Lewin, M. 1989. *La grande mutation soviétique*. Paris: La découverte.
- Martin, T. 2001. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pfefferkorn, R., and J.-N. Sanchez. 2015. La fabrique des imaginaires nationaux, introduction [The Making of National Imaginations, Introduction]. *Raison présente* 193: 13–17. <https://doi.org/10.3917/rpre.193.0013>
- Radvanyi, J., and M. Laruelle. 2016. *La Russie entre peurs et défis* [Russia between Fears and Challenges], Paris: Armand Colin.
- Sanborn J.A. 2002. *Drafting the Russian Nation: Military Conscription, Total War, and Mass Politics, 1905–1925*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Slezkine, Y. 1994. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism. *Slavic Review* 53 (2): 414–452.
- Vichnevski, A. 2000. *La faucille et le rouble, La modernisation conservatrice en URSS* [The Sickle and the Ruble, Conservative Modernization in the USSR]. Paris: Gallimard.

## ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТИКЕТА ГОСТЕПРИИМСТВА У КАЗАХОВ

*Ключевые слова:* категории гостей, этикет, традиция, трапеза, угощение (дам), құт, дарообмен, “божий гость”, ритуал

В данной статье рассматривается традиционный институт гостеприимства в казахском обществе, который подвергся влиянию глобализации и урбанизации. Исследование основано на материалах, собранных авторами во время экспедиций в различные регионы Казахстана, Монголии и России. На основе указанного источника, а также данных специальной литературы были проанализированы некоторые особенности казахского этикета: различение гостей по категориям, обряд их приема, правила поведения хозяев и пришедших в дом людей, зависящий от старшинства порядок рассаживания за столом и распределения блюд с кусками мяса, а также гендерные роли во время приема гостей. Авторы рассматривают общее и частное, традиционное и новое в этикете. Несмотря на то, что обычаи гостеприимства претерпели существенные изменения, они по-прежнему остаются одной из важнейших ценностей казахского общества.

Гостеприимство — важнейшая составляющая жизни казахов, трансформировавшаяся в особую черту национального характера. Казах может зарезать последнего барана, остаться без средств к существованию, но обычаи гостеприимства соблюсти. Традиционный этикет этого народа сформировался под воздействием исторических процессов, идеологических устоев, благодаря особым этнокультурным связям и географической обособленности. Он призван поощрять и маркировать структурированное и дифференцированное отношение членов общества, выражен в стереотипах поведения, коммуникации между людьми, их отношении к животным, природным объектам, предметам быта и способах их использования. Казахский этикет показывает мировоззрение и ценностные ориентиры народа. В нем переплетены средневековые элементы, правила поведения, связанные как с советским сознанием, так и с современным мышлением; по этой причине в казахском этикете можно выделить разновременные пласты XIX–XXI вв.

---

**Гулжан Асановна Мейрманова** | <https://orcid.org/0000-0003-3990-0172> | [meirmanovaga@gmail.com](mailto:meirmanovaga@gmail.com) | к. и. н., доцент кафедры археологии, этнологии и музеологии, исторический факультет | Казахский национальный университет имени аль-Фараби (пр. аль-Фараби 71, ГУК 3, Алматы, A15E3B4, Республика Казахстан)

**Досымбек Катран** | <http://orcid.org/0000-0002-6864-8538> | [dosai\\_kz@mail.ru](mailto:dosai_kz@mail.ru) | к. и. н., и. о. доцента | Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак (пр. аль-Фараби 73, Алматы, A15E3E7, Республика Казахстан)

**Гулим Аблаевна Кабдолдина** | <http://orcid.org/0000-0001-7817-2919> | [gulim\\_a7@mail.ru](mailto:gulim_a7@mail.ru) | магистр истории, преподаватель | Казахский национальный университет имени аль-Фараби (пр. аль-Фараби 71, ГУК 3, Алматы, A15E3B4, Республика Казахстан)

Главной задачей данной статьи является анализ и сопоставление традиционного и современного обычаев приема гостей. Этот ритуал (в повседневном и праздничном вариантах) и дарообмен являются важной составляющей казахского этикета. Существует представление, что во время счастливых событий нужно приглашать гостей. Для этого совершается определенная материальная трата, балансирующая пришедшую по воле Всевышнего радостную энергию, — если обмена приходящей и исходящей энергий не происходит, то, как считается, человек подвергает себя опасности сглаза или прихода какой-либо напасти (Тохтабаева 2013: 157).

Основными источниками данного исследования послужили опубликованные в разное время работы по фольклористике и этнографии, художественная литература и полевые материалы авторов, собранные у казахов Западной Монголии (Баян-Улгийский аймак), Южного и Западного Казахстана и России.

Отдельные описания обрядов гостеприимства, правил поведения гостей и нравов казахов в XVIII–XIX вв. содержатся в трудах дореволюционных российских и зарубежных исследователей (краеведов-любителей, естествоиспытателей, путешественников, военных чиновников и т.д.). Это такие авторы, как А. Диваев, Х. Кустанаев, Р. Каруц, Н. Гродеков, Л. Баллюзек, И. Андреев, И. Ибрагимов, В. Радлов, А. Левшин, С. Руденко и др. Например, книга Н.И. Гродекова представляет собой труд по этнографии и обычному праву киргизов Сырдарьинской обл. второй половины XIX в. В седьмой главе коротко описан обычай обязательного гостеприимства *кунакасы*, связанный с представлениями об общности родовой собственности и основанный на легенде о невыделенном имуществе Алаша (Гродеков 2011: 102).

Особое внимание различным аспектам этнокультурной традиции уделяли также этнографы СССР и постсоветских стран. Так, в работах И.Г. Анчабадзе (Анчабадзе 1985), И.Л. Бабич (Бабич 1995), А.К. Байбурина и Топоркова (Байбурин, Топорков 1990), Б.Х. Бгажнокова (Бгажноков 1978; 1985), посвященных в основном народам Кавказа, выделяются функции гостеприимства (защитная, коммуникативная, информационная, престижная и др.), типы гостей и виды приема гостей (в зависимости от их возраста, статуса, личных качеств, степени родства и др.), описываются стереотипные формы поведения. Широкий круг вопросов, связанных с этикетными ситуациями в 80-е годы XX в., рассмотрен в сборнике статей “Этикет у народов Передней Азии” (Байбурин, Решетов 1988). Появление данного труда открыло новое направление в этнологии.

Специальных работ по казахскому гостеприимству очень мало, но данная тема затрагивается в энциклопедии, изданной Центральным государственным музеем Республики Казахстан (Алимбай 2012), в монографиях таких авторов, как А.Т. Толеубаев (Толеубаев 1991), Н.Ж. Шаханова (Шаханова 1987), Ж.Т. Ерназаров (Ерназаров 2003), Ш.Ж. Тохтабаева (Тохтабаева 2013). Статьи, посвященные данному вопросу, опубликованы казахскими этнографами С.К. Сагнаевой и А.А. Коспановым (Сагнаева, Коспанов 2001), З. Сурагановой (Сураганова 2006).

У казахов существовало много терминов для обозначения разных категорий гостей. С.К. Сагнаева и А.А. Коспанов зафиксировали более десятка различных типов: “бродячий”, “коварный”, “гуляющий”, “дикий”, “случайный”, “прожорливый”, “легкомысленный”, “от бога”, “вежливый” (Сагнаева, Коспанов 2001: 233). Мы рассмотрим категории гостей, которые наиболее часто встречаются в наших полевых материалах: *құдайы қонақ* — “божий гость”, *сыпайы қонақ* — “вежливый гость”, *қыдырма қонақ* — “странствующий гость”, *шақырулы (арнайы) қонақ* — “званный гость”.

Значительным подспорьем в разработке данной темы стала коллективная монография “Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем” (Ажигали 2001), а также книги-альбомы С. Кенжеахметулы “Казахские народные традиции и обряды” (Кенжеахметулы 2001) и “Национальная кухня казахов” (Кенжеахметулы 2005), написанные в популярной форме с приведением пословиц и поговорок. Автор альбомов является не

только знатоком традиционной казахской культуры, но и ее носителем, поэтому приведенные им сведения особенно ценны. Опираясь на информацию из вышеуказанных книг, подробно остановимся на категориях и понятиях, связанных с гостеприимством.

**Құдайы қонақ** — гость от Бога (Всевышнего), “божий гость”, случайный незнакомый путник. Это самый важный и дорогой гость, ему должен был быть оказан особый почет в любом доме, потому что его привел Бог. При этом сам *құдайы қонақ* не должен был претендовать на определенные условия.

После некоторого молчания хозяева и пришедший в дом путник начинали беседовать, рассуждать о здоровье членов семьи, скоте, новостях, погоде и т.п. К гостю обращались с вопросом, из какого он рода, но его категорически запрещалось спрашивать, зачем и надолго ли он прибыл, откуда, куда и с какой целью держит путь, т.е. *бұйымтай сурау* (буквально — “спрашивать о цели визита”). По казахским понятиям это было равносильно стремлению поскорее выпроводить пришедшего. Но по истечении трех суток приема хозяин не только мог, но и обязан был расспросить гостя о цели приезда и о том, чем он может быть ему полезен. Тот со своей стороны был вправе не давать определенного ответа на эти вопросы, при желании он мог промолчать.

Не принять “божьего гостя” считалось преступлением, этим можно было отпугнуть счастье от дома. Об этом говорится в пословице: “Гость приходит — счастье в дом приводит” (“Қонақ келсе құт келер”). По сообщению этнографа Х. Аргынбаева, в традиционном обществе казахов любой “божий гость” мог пожаловаться мудрецу, знатоку обычного права *бию* на недостаток внимания к себе. В большинстве случаев *бию* становились на сторону путника. Поэтому хозяин делал все, чтобы принять гостей с почетом, и выделял каждому из них долю мяса — *сыбаға* (предназначенная доля пищи) (Аргынбаев 1973). И в наше время в сельской местности к “божему гостю” относятся с большим уважением: в каждом доме, куда он зашел, обязательно режут барана и отдают пришедшему его *сыбаға*. Наглядным примером этому служит наша экспедиция к казахам Западной Монголии: мы остановились в доме незнакомого человека, и он специально для нас привел в юрту барана за благословением. Была прочитана молитва *бата*<sup>1</sup>. Затем хозяин зарезал барана и, разделив его по суставам (*жілік*), положил в казан.

Интересный факт, казахи Баян-Улгия в летнее время до сих пор в основном живут в юртах. Жилища молодоженов (*отау*) и старших (*үлкен үй*) различаются размерами и декором. А в Казахстане традиционные юрты используют мало, их устанавливают только в юго-западных регионах (Кызылординская обл.). Востоковед Н.И. Ильминский, изучавший быт западных казахов в середине XIX в., отмечал:

У киргизов (казахов. — *Авт.*) угощение бывает или по случаю какого-нибудь семейного торжества, например: свадьбы (*түй*), или для неожиданного почетного гостя (*құдайы қонақ*); или режут барана как бы в жертву, когда киргиз увидит злой сон, либо родственник долго не возвращается из далекой поездки, либо кто в доме тяжело болен (*құдайжолы*). ... Барана приводят в кибитку и, обративши головой к кыбле, с возложением на него руки, произносят молитву (*бата кыладә*); после того уже ведут резать (Ильминский 1860: 7).

После завершения трапезы казахи совершают *ас кайыру*, обряд благодарности за еду. Его обычно проводит самый важный гость, во время застолья державший в руках *бас* (голову<sup>2</sup>) или *жамбас* (тазовую кость). Обряд состоит в следующем: после еды до мытья рук уважаемый аксакал (самый старший) за дастарханом произносит пожелание, поднимает ладони, проводит ими от висков вниз и говорит “Аумин!”. И все повторяют за ним движение. После этого сноха дома кланяется и уносит остатки пищи, аксакал с благодарностью желает ей счастья и всех благ. Если за столом присутствует мулла, он читает Коран.



Обычай *бата* совершается до застолья в качестве благословения, а *ас қайыру* — после принятия пищи как выражение благодарности. Для *бата* произносится первая сура из Корана (от ее названия, *Фатиха*, и произошло казахское слово *пата* или *бата* — молитвенное благословение, благопожелание). Когда молитву читает мулла, за столом должны находиться все члены семьи, включая младенцев, потому что при чтении Корана благословение дается всем (Мейрманова 2010: 17). А завершение трапезы *ас қайыру* отличается тем, что благодарность выражается в поэтической, импровизированной форме.

Существуют региональные отличия в обряде *ас қайыру*. У западных и восточных казахов его совершают с мясом с дастархана, тогда как в ряде других регионов — после того, как мясные угощения унесли. В первом варианте благословенное блюдо (*ет табақ*) принимает младшая сноха с поклоном (*сәлем салу*). Второй вариант приведен, например, в материалах С.К. Сагнаевой и А.А. Коспанова. В них указывается, что ни в коем случае нельзя давать благословение небранному дастархану, так как считается, что оно может уйти с остатками пищи, которые, как правило, отдают собаке, кошке или другим животным (Сагнаева, Коспанов 2001: 233).

Религиозные верования были важны для регулирования взаимоотношений хозяина и гостя как божьего посланника. Так, существовало поверье о связи приема незваных гостей и плодородия, счастья (*күт*), что нашло отражение в пословицах: “Қонақ келсе — құт келер!” (“Придет гость — придет благополучие и достаток!”), “Қонақты қуа берсен, құт кашады” (“Прогонишь гостей — прогонишь благополучие и достаток”) (Там же: 234).

*Құдайы қонақ* считались спутниками *Қыдыра*<sup>3</sup>, святого из мифологии тюркских народов, поэтому их появление связывали с божественным. Например, адыги говорят: “Гость — посланник Бога” (Бгажноков 1985: 45). Осетины встречают вошедшего в дом путника следующими словами: “Гость — Божий гость” (Сагнаева, Коспанов 2001: 234). А у арабов есть выражение: “Гость — от Аллаха”. Он священное лицо, независимо от возраста, пола, положения, и его надо принять, даже если ты беден: “Дай гостю хотя бы лепешку, лишь бы он не лег спать голодным” (Бгажноков 1985: 78).

Угощение “божьего гостя” — обязательный элемент казахского этикета. Вот что пишет неизвестный путешественник, который в 1925 г. побывал в г. Казалинске (Кызылординская обл.) на юго-западе Казахстана:

Гостеприимство казахов, выработанное всеми строениями их жизни, освящено и религией. Проезжавшего человека во всяком ауле, где он только не остановится хотя бы на несколько минут, хозяин кибитки, в которую вошел проезжий, должен угостить, чем только может, так как это угощение входит в дела милосердия, предписанные Кораном. Самым святым делом считается у казахов накормить и дать приют неожиданному (неприглашенному) гостю (Катран 2002: 105).

Прежде чем зайти в какой-либо дом, *құдайы қонақ* спрашивал разрешения, можно ли переночевать, т.к. в традиционной семье жена в отсутствие мужа не должна была оставлять посторонних гостей (мужчин). В подобном случае она угощала путника, но в ночлеге ему вежливо отказывала (ПМА 3: Р. Алимханов 1985 г.р.).

Во время *қонақасы* (трапезы) у гостя узнавали новости, а если он был певцом или домбристом, просили его исполнить музыкальное произведение. Детям всегда говорили, чтобы они общались с путником — считалось, что так у них воспитывается правильное восприятие жизни, расширяется кругозор. Эти особенности казахского менталитета отразились в пословицах: “Адам болар бала қонаққа үйір” (“Ребенок, который растет нравственным, всегда общается с гостем”), “Атаң барда ел таны еріп жүріп, атың барда жер таны желіп жүріп” (“Когда есть возможность, люди должны тесно общаться, пока здоровье позволяет”).

В настоящее время в городах, по нашим наблюдениям, “божьих гостей” почти не бывает, а в селах в качестве *құдайы қонақ* обычно принимают исследователей, туристов или тех, кто по тем или иным причинам оказался на улице (ПМА 3: Ж. Ыш-кал 1962 г.р.). Это означает, что со временем традиции гостеприимства трансформировались.

В ходе наших экспедиционных поездок зарубежные или местные казахи, как правило, принимали нас как “божьих гостей”. В Монголии, Астрахани, Кызылординской, Алматинской и Актюбинской областях Казахстана после того, как мы заходили в дом, здоровались и представлялись, хозяева начинали с нами диалог с традиционных вопросов, откуда мы или из какого рода. Они стелили для нас праздничные ковры, тканевые лоскутные матрасы *құрақ көрпеше*, подушки и усаживали на почетное место *төр*. Когда мы разговаривали со старшими в семье — дедушкой и бабушкой, — невестка или дочь заваривали специально для нас чай. Спустя некоторое время они начинали готовить горячее блюдо. После завершения беседы и с позволения хозяина дома нас в знак уважения просили почаще приходить (ПМА 1; ПМА 2; ПМА 3; ПМА 4; ПМА 5). В Кызылординской обл., когда мы всем составом экспедиции (15 человек) посещали акима с. Жосалы, хозяин по традиции зарезал для нас барана и приготовил традиционное казахское угощение *ет* (бешбармак<sup>4</sup>). Соблюдая традиции, после трапезы один из нас — старший по статусу гость — произнес благословение (*бата*) дастархану и со словом “Аумин!” пожелал дому и членам семьи благополучия, здоровья и благоденствия. Все домочадцы стоя приняли это пожелание (ПМА 5: А. Ибрагимов 1972 г.р.).

*Қыдырма қонақ* — буквально “странствующий гость”. Это может быть односельчанин или житель соседнего аула, наведавшийся поприветствовать старшего человека, побеседовать со сверстниками, уважаемыми людьми; дальний родственник, который хочет вкусно поесть; соседка, заглянувшая на короткое время поговорить с хозяйкой дома; односельчанин, ищущий возможности выпить айран (кислое молоко), и т.п. Как правило, это человек, пришедший в дом просто так, без повода. По сравнению со специальным гостем ему не оказывали особого почтения. На западе Казахстана в области Атырау такую категорию визитеров шутя называли *қоңсы қонақ* (незванный гость), что применимо только к людям с низким социальным положением (ПМА 1: Е. Айдаралиев 1963 г.р.).

Например, в романе М. Ауэзова “Путь Абая” описывается ситуация: “Под вечер возле юрты залаяли собаки, послышались топот коней и громкие голоса. Абай невольно посмотрел в дверь, пришли гости” (Ауэзов 1978: 56). Из этого отрывка ясно, что таких гостей (*жалмауыз*) не встречали с почестями. Они не вызывали симпатии хозяев, поэтому к их приему относились формально. “Странствующие гости” всегда характеризуются негативно. Этнографы С.К. Сагнаева и А.А. Коспанов называют их бездельниками, бесцельно ходящими по знакомым. Они злоупотребляют традиционным гостеприимством, безошибочно угадывают время трапезы в чужих семьях, входят в дом без необходимости, садятся за стол без приглашения. Обычно для *қыдырма қонақ* не готовили ничего особенного, а угощали тем, что было под рукой. По мнению одного из информантов С.К. Сагнаевой и А.А. Коспанова, эти люди вообще не являются гостями или, во всяком случае, находятся на самой низкой ступени гостевой иерархии (Сагнаева, Коспанов 2001: 232).

Сегодня в сельской местности к *қыдырма қонақ* все же относятся более снисходительно, чем в городах, где их зачастую вообще не принимают. Хозяева уже не хотят тратить время на “странствующих гостей”. По сообщению наших информаторов, раньше таких людей было много, а сейчас почти не осталось — в современном казахском обществе родственники без приглашения в гости не заходят.

*Шақырулы қонақ* — “званный (специально приглашенный) гость”. К его встрече долго и тщательно готовятся, его принимают на семейных праздниках, юбилеях,

днях рождения, проводах в армию, проводах невесты и т.п. — это широко распространенные современные виды торжеств.

В назначенное время, когда гости начинают собираться, сначала пьют чай, ожидая, чтобы подошли все остальные приглашенные. В аулах такие празднества устраивают во дворе дома, а в городе — в ресторанах или кафе.

Кроме того, существует обычай *көңіл шай* — приглашение в гости тех, у кого умер кто-то из родных. Такие встречи устраиваются, чтобы проявить сочувствие и оказать моральную поддержку близким людям (ПМА 1: И. Сагынтаев 1990 г.р.). Также “званных гостей” приглашали, чтобы получить от них благословение или — в зимнее время года — для традиционной отдачи *соғым басы сыбаға* (доли пищи, предназначенной для гостя).

Обязательным считается и приглашение гостей на *ерулік*, угощение в честь новоселья. Цель этого обычая состоит в налаживании добрососедских отношений. В традиционном казахском обществе *ерулік* устраивали во время перекочевки с зимних стоянок на весенние и летние пастбища. Та семья, которая раньше других устанавливала юрту на новом месте, должна была зарезать барана, сварить мясо и отнести его соседям, которые позже разместились рядом. Если семья переезжала в другой аул, она приглашала местных односельчан на *қарулық*, чтобы поближе познакомиться (ПМА 2: С. Ишкалов 1947 г.р.). И хотя, по мнению наших информантов, в современных условиях это довольно затратные мероприятия, данные обычаи в трансформированном виде сохраняются до сих пор во всех регионах. Хозяева, когда видят новых соседей, знакомятся с ними и в течение недели приглашают в гости на *ерулік*. Специально для них готовят традиционное блюдо и одаривают их, например, жену платком (*бас орамал*) и отрезом (*мата*), а мужа рубашкой (*жейде*).

Посещение близких и друзей — важная составляющая казахского этикета. Если к старшим по возрасту родным долго не ходить, они обижаются. Родственные связи обязывают навещать и приглашать к себе в гости, иногда без определенного повода. Целью таких визитов, прежде всего, являются взаимопомощь и поддержание дружеских и добрососедских отношений. При этом прием гостей предполагает взаимность — обязательность ответного жеста. Хозяин в свою очередь будет приглашен к сегодняшнему визитеру на его празднества в качестве “званного гостя”.

**Сытайы қонақ** — “вежливый гость”. Так называют приглашенных в гости людей, которые пользуются всеобщим авторитетом в округе. Хозяин дома устраивал для них чаепитие и этим проявлял свое уважение.

Путником, ищущим крова и пищи, в прошлом мог оказаться *акын* (певец-импровизатор) или *бий* (народный судья), прием которых был желанным в любом доме (Сагнаева, Коспанов 2001: 232). Таким гостям оказывали максимальное почтение. Пример этому можно встретить в отрывке из романа “Путь Абая”, где рассказывается о посещении дома Абая акыном Барласом: “Перед отъездом Барлас дает Абаю свое благословение и домбру, а мать Абая одаривала гостей: Барласа буланым конем, а Байкокше — гнедой кобылой” (Ауэзов 1978: 134). Этот фрагмент подтверждает, что *сытайы қонақ* мог оставаться в доме по просьбе хозяев и жить у них в течение длительного времени, а при прощании его обязательно одаривали.

Люди в основном навещали друг друга летом — такая традиция была продиктована тем, что именно в это время года они были относительно свободны от бытовых обязанностей.

**Правила поведения хозяев при приеме гостей.** Важным атрибутом гостеприимства была встреча гостей. Традиционно хозяин сам выходил к прибывшему, даже если он был нежданным (Сагнаева, Коспанов 2001: 236). В прошлом, если о приезде почетных гостей было известно заранее, навстречу им выезжали всадники с главой дома или кем-либо из его приближенных. Этот стандарт поведения называется *қонақ күтіп алу* — “выезд навстречу к гостям” (Тохтабаева 2013: 159).

Гость входил в юрту перед хозяином, стараясь сделать первый шаг вовнутрь правой ногой. Усадив его на почетное место, сам глава дома садился лишь после настойчивых просьб путника. Если гостей было много, их следовало разделить на две группы — старших (по возрасту и рангу) и младших — и разместить в разных помещениях. Раньше их распределяли по разным юртам, а сейчас — по различным комнатам (ПМА 2: Ш. Аманжолов 1965 г.р.).

Случаи приема приезжих, о которых хозяева ничего не знали, были нередки. Они не имели права даже намекнуть на то, что гость слишком задержался в доме. Вместе с тем хозяева обязаны были ориентироваться в том, сколько времени тот может пробыть у них (ПМА 1: Т. Акбаева 1957 г.р.).

Если путник приходил до вечерней молитвы, считалось, что такой, послеобеденный гость, по всей вероятности, уйдет в тот же день, на закате, но может и остаться. Гость, прибывший поздним вечером или ночью, всегда задерживался хотя бы до утра.

Запрещалось оставлять почетного приезжего одного, если он сам того не желает. При нем неотлучно находился глава дома, а в его отсутствие — кто-либо из старших мужчин семьи. Чтобы отдать дань уважения гостю и развлечь его, к хозяевам заходили соседи и родственники. Путник, прибывший издалека, или очень знаменитый человек, считался гостем всей округи. Это подтверждается казахской пословицей: “К шестилетнему мальчику приходит шестидесятилетний старец, чтобы поприветствовать”.

Принятию пищи предшествовала церемония омовения рук. Она совершалась у входа. Либо гостям не приходилось даже вставать со своих мест (*Сагнаева, Коспанов* 2011: 232). Для этого один из сыновей хозяина выполнял функцию водолея. Он приносил сосуд с водой и маленький таз и лил гостям воду на руки (*су кую*), начиная с самого старшего. Кто-либо другой из домашних обходил умывающихся с мылом и полотенцем. Быть водолеем считалось привелегией, потому что приезжие одаривали его благодарственными словами.

Прежде чем зайти в дом путники выкрикивали: “Амандас, кім бар, хабарлас!” (“Есть ли кто дома, откликнитесь!”), и тогда к ним должны были выйти хозяин или хозяйка. Сейчас же, если кто-то приходит и зовет хозяина, к нему присылают младшего сына или дочь, но если это старый и/или уважаемый человек, к нему выходит сам глава семьи. Родно или соседа может встретить и проводить в дом любой член семьи.

После приветствий случайного визитера сразу же приглашали пройти на почетное место *төр*. Это сакрализованная часть юрты, место для уважаемых гостей, которое располагается напротив двери. По мнению Паолы Майклз, оно являлось самым безопасным в юрте. Если гость сидел спиной к входу, он мог подвергнуться неожиданному нападению сзади, поэтому его сажали таким образом, чтобы он видел дверной проем и чувствовал себя защищенным (*Michaels* 2007: 152).

Пришедшего расспрашивали о благополучии его аула и здоровье старших. Детей за стол не сажали, потому что они могли побеспокоить гостя. Для соблюдения казахского этикета была важна общая обстановка доброжелательности в доме. Хозяевам необходимо было создать такую атмосферу, чтобы визитер не подумал, что между ними есть какие-то разногласия (Там же: 153). В пословицах говорится: “Гость мало сидит, но много глядит”, “Если в доме неладно, гость это почувствует”. Дружной семье было легче соблюсти все нормы гостеприимства, и наоборот, любые трения между родственниками могли быть заметны и испортить визит. Если пришедший человек видел, что хозяева не ладят между собой, он мог начать вести себя невежливо.

Каждый казах встречал гостей радушно, потому что плохой прием расценивался как грех, нравственный порок и оскорбление всего рода — за это раньше взымался штраф *айын*.

В традиционном обществе считалось, что пока вы находитесь под крышей дома казаха, вы можете быть уверены, что хозяин защитит вас и сделает все возможное,

чтобы вам угодить, даже в ущерб себе. Гость мог выразить свое желание (*қалау*) получить в подарок любую понравившуюся вещь, по правилам казахского этикета, ее нужно было отдать (*Ісламжанұлы* 2002: 87). Правда, если пришедший желал слишком много, ему говорили: “Шаныраққа қара!” (“Взгляни наверх, на *шанырақ* (круглое наверхие юрты)!”), напоминая, что он находится в гостях. Кроме того, хозяин мог попросить приезжего об ответной услуге (*қонақ кәде*): спеть песню, прочитать стихи или станцевать. Отказываться в этом случае также было неприлично. *Қонақ кәде* — это своеобразный подарок, который делается принимающей стороне.

Обязательными были и проводы почетного гостя. Чтобы проститься с ним, из юрты должны были выйти все члены семейства. К гостю подвели коня и помогли сесть на него. Расставание ознаменовывалось серией благопожеланий с той и другой стороны. Кроме счастливого пути, гостю желали удачи в делах, счастья, долголетия, благосклонности Бога.

Сегодня соблюдение всех норм гостеприимства ориентировано на человека, прибывшего издалека, незнакомого или малознакомого. Теперь любой хозяин сразу спрашивает гостя о цели визита или тот сам рассказывает о своих намерениях. А при встрече хорошо знакомого человека, возможно, соседа или родни, этикет заметно упрощается и может сближаться с другими видами родственной или соседской взаимопомощи.

Следующие пословицы хорошо отражают принципы и нормы поведения хозяина при приеме пришедших в дом людей: “То, что ты даешь гостю, возвращается тебе Богом”; “Если кто зайдет к тебе, прости ему даже и *кун* (плата по адату за кровь, увечье) за отца” (правила этикета обязывают прощать обиды и не высказывать претензий человеку, который пришел к тебе в качестве гостя); “У гостя коня не просят и не тревожат его”; “Когда приходят гости, дома не убирают”; “При гостях детей бить и пол подметать — к гостю неуважение проявлять” (убирать в доме, выносить ковер и т.п. в присутствии гостя считается проявлением неуважения к нему и самому себе); “Гость приходит по приглашению, а уходит по своему хотению” (это означает, что нельзя прогонять гостей); “То, что стелешь для гостя, то ты стелешь и для себя” (т.е. так же, как ты относишься к пришедшим, будут относиться к тебе, когда ты сам будешь в гостях) (*Турманжанов* 2004, 44). Эти пословицы употребляются до сих пор.

Случаи антиэтикетного отношения к гостю встречаются редко, информанты стараются не говорить о них. Однако авторы наблюдали подобную ситуацию. Это произошло во время наших полевых исследований в 2007 г. в Астраханской обл., в с. Байбек. Хозяйка дома И., у которой мы остановились, относилась к нам доброжелательно, хотя мы жили у нее десять дней. Ее дочь, учившаяся в 11 классе, убрала ковер из комнаты, где мы расположились, решив, что мы испачкали его. Один из участников экспедиции счел этот жест проявлением неуважения и намеком на то, что хозяйка желает скорейшего ухода гостей. Но оказалось, девушка не знала норм казахского этикета — мы находились в доме европеизированных казахов (ПМА 5: А. Копербаева 1979 г.р.).

Можно сказать, что правила поведения хозяев сегодня, по сравнению с традиционным обществом, изменились. Сейчас гостя сразу спрашивают о цели визита и сроке пребывания, чтобы заранее планировать время. Несмотря на то что сохраняется обычай обязательного угощения пришедших в дом людей, им иногда предлагают только чай, что особенно характерно для городских казахов. Торжественно провожают гостя лишь в том случае, если он приходится сватом или приехал издалека.

**Правила поведения гостей в разных ситуациях.** Основной принцип, лежащий в основе этикетных норм для гостя, — это уважительное отношение к хозяевам. Прибывший человек должен был правильно себя вести, еще не заходя в юрту. Так, считалось невежливым для “случайного гостя”, подъезжая к дому, останавливаться у самых дверей. Следовало спешиться за юртой, привязать лошадь, а затем вызывать хозяев.



Если зашедший в дом человек не прикасался к угощению, считалось, что ему неприятно там находиться. Поэтому для гостя трапеза имела принудительный характер: он не мог отказаться от еды, не обидев этим хозяев, и должен был обязательно хотя бы выпить чаю. Традиционным этикетом было предписано *ауыз тию*, что означает — отведать кусочек какой-либо еды. Поэтому существует пословица “Из дома не выходи, не попробовав ничего!”. Подойдя к накрытому дастархану, неожиданному гостю необходимо было в знак почтения к дому присесть, согнув колено (*мізе бұгу*), и взять хотя бы кусочек хлеба. Если он этого не сделает, то, согласно народному поверью, может остаться без жены (ПМА 1: Ж. Амантай 1952 г.р.).

Существовали и другие этикетные нормы поведения гостя. Казахские поговорки гласят: “Гость должен быть покладистым, как овца” или “В плохом доме гость хозяин” т.е., по традиционным нормам, приезжий должен был делать то, что скажет хозяин.

Известная казахам и другим среднеазиатским народам пословица о том, что гость в первый день *құт* (счастье, благодать), во второй — *жұт* (голод, буквально — падеж скота от бескормицы), а в третий день — *зыт* (вон), свидетельствует, что слишком длительное пребывание обращалось для хозяев в непосильную нагрузку (ПМА 2: Л. Алимжанова 1978 г.р.).

В настоящее время, если гостя что-то не устраивает, он обязан проявить максимум спокойствия и выдержки. Заслужить славу человека, унизившегося до ссоры с приютившим его хозяином, никто не хочет. Самое большее, что гость может себе позволить, заметив, что его не очень жалуют, — уйти, сославшись на срочные дела (ПМА 1: Б. Акбаева 1957 г.р.).

**Трапеза.** Важную роль в казахском гостеприимстве играет трапеза. Для “званных гостей” стол накрывают заранее, а “божьим гостям” готовят угощение в их присутствии. По словам С.К. Сагнаевой и А.А. Коспанова, существуют этикетные правила обращения с дастарханом, нарушения которых, как считается, могут вызвать несчастье (*кесір*): «Дастархан<sup>5</sup> (скатерть) расстилается в сторону высоких гостей, а убирается снизу. После уборки еды и посуды со скатерти (при этом скатерть остается) дастархану дается “бата” — *благодарение* с наилучшими пожеланиями» (Сагнаева, Коспанов 2001: 233).

В рассаживании гостей хозяин участия не принимал. Они располагались сами, в основном по старшинству. Старейшего и самого уважаемого человека сажали на почетное место. В конце трапезы он должен был дать благословение (ПМА 3: Р. Айтбай 1955 г.р.).

В своей статье С.К. Сагнаева и А.А. Коспанов замечают, что порядок размещения за дастарханом строго соответствовал статусу гостей:

Хозяин не указывал никому, куда следует сесть. На больших торжествах избирались знающие порядок рассаживания авторитетные люди... Позднее их функции перешли к так называемым “асаба” или “тамада”. А если самый уважаемый аксакал приходит попозже, то ему уступают почетное место (Сагнаева, Коспанов 2001: 233).

В традиционном казахском обществе мужчины сидели отдельно от женщин. На сегодняшний день ситуация не такая однозначная и зависит от многих факторов. В южных районах Казахстана, а также в городе мужчины и женщины чаще сидят вместе. На севере и западе Казахстана и в сельской местности — отдельно, в различных помещениях или по разные стороны стола. На свадьбах и других торжествах молодые мужчины и женщины находятся вместе почти во всех регионах Казахстана. Пожилые люди, как правило, сидят раздельно. В городах традиционные нормы соблюдаются меньше, чем в селах, но и в среде городских казахов, не говоря уже о сельских, на похоронах, *ас* (поминках) или *құдай тамақ* (“угощение для Бога”) мужчины и женщины сидят в разных комнатах или за различными столами.

Кроме того, сегодня гостей разделяют по возрасту. В сельской местности пожилых приглашают на дневные трапезы (*түске*), а остальных вечером. Если все празднуют одновременно, то тех, кто постарше, и молодых рассаживают в разные помещения или комнаты. В городах сейчас все торжества справляют, арендуя кафе или столовые. В таких заведениях тамада сообщает, куда должны садиться гости, либо специально для посетителей составляется список с номерами столов.

Сваты как наиболее важные гости всегда сидят на почетном месте *төр* в верхней части зала. В связи с этим существует пословица: “С кем породнился, у того на почетном месте будешь сидеть!”. Эта традиция строго сохраняется и в настоящее время (ПМА 1: А. Мейрманов 1954 г.р.).

Во время *тоя* (торжества) должны четко соблюдаться *табақ тарту* (сервировка и распределение блюд). Самому почетному гостю полагается главное угощение (*бас*) — голова животного, которую приподносит хозяин или его сын (ПМА 1: К. Акбаева).

Все куски мяса с костью имели свое значение. Например, трахею не давали девушке, так как существовало поверье, что она может остаться бесприданницей. Если угощали жениха при первом его посещении семьи невесты, ему давали грудинку. Нельзя было давать детям мозг, девушкам — локтевую кость, голову — мужчине, у которого жив отец. Считается, что у такого человека еще нет социально-возрастного статуса, чтобы быть главным за столом.

Во время трапезы самому почетному гостю преподносят голову, следующему по значимости — тазовую кость (*жамбас*). Затем наиболее ценной считается лопатка (*жауырын*). Потом следуют лучевая кость (*кәрі жілік*), берцовая (*тоқпан жілік*), колённые чашечки (*асықты жілік*). Во всех районах Казахстана, Монголии, Астраханской области, где проживают казахи, опаленную и сваренную баранью голову *бас* кладут на первое главное блюдо. Курдючное сало (*күйрық май*) и печень (*бауыр*) нарезают тонкими ломтиками и распределяют для всех гостей. Десять ребрышек с мясом (*сүбе қабырға*) кладут на первые четыре блюда, при этом шесть подкладывают к двум лопаткам, а четыре — к двум берцовым костям. К остальным восьми костям следует добавить по два ребрышка у ключицы (*бұғана қабырға*).

Во время распределения мяса в первую тарелку *бас табақ* (главный поднос) кроме головы барана кладут берцовую кость, лучевую кость, позвоночник, ребра, *сүбе күйрық* (курдюк, хвостовая часть). Предварительно на голове делают крестообразный надрез. Это символизирует слова “Төрт құбылан тен болсын!” (“Живи в достатке, или пусть мои и твои пути пересекаются!”). Блюдо должен подать мужчина.

Вторую тарелку на больших торжествах называют *құдағи табақ* (поднос для сватов). На ней подают среднюю кость, вторую берцовую кость, челюсть, язык, позвоночник и *күйрық* (курдюк) (*Қатран* 2002: 67).

На третью тарелку *күйеу табақ* (поднос мужа, свояка) — иногда ее называют *кыз бен күйеу табақ* (поднос для невесты и жениха) — кладут грудинку, позвонки (*омыртқа*), ребра.

Если сравнить наши полевые записи по Алматинской и Кызылординской областям с описанием распределения значимых кусков мяса у Н.И. Ильминского (*Ильминский* 1860), то они во многом совпадают. Таким образом, можно сказать, что правила, связанные с угощением гостей на торжественных трапезах у казахов, сохраняются до сих пор.

При раздаче оставшейся туши барана также важно соблюдать определенные принципы. Самая вкусная и почетная часть — бедренная кость — предназначается самым важным гостям. Людям чуть пониже рангом подают кости конечностей (*асық жілік* и *тоқпан жілік*), оставшимся мужчинам среднего возраста — луче-локтевую (*кәрі жілік*) и надбедренную кости (*ортан жілік*), старикам и женщинам — *омыртқа* (позвоничник). Нагрудной костью (*төс*) угощают молодых зятьев и девушек (*Сагнаева, Коспанов* 2001: 234). А нагрудную кость и крестец (*күймышақ*) дают

семейной паре, мужу и жене соответственно, чтобы у них были крепкие и нежные отношения.

Этикетные нормы поведения за столом связаны с представлениями о священности пищи, которая требует благопристойного обращения. Когда еду подают на общем блюде, следует брать только то, что находится перед тобой. Тянуть руку на другую сторону значит демонстративно посягать на чужое достояние.

Перед завершением трапезы иногда проводится обряд *асату*. Этот традиционный казахский обычай описывает Н.И. Ильминский:

Гости разрезают поданное им мясо на мелкие кусочки (*турайдэ*). Прежде чем сам станет есть, старший гость зовет хозяина и пальцами подает ему прямо в рот несколько кусочков (*асатадэ*); ему же отдает и голову, отрезавши от нее себе ухо (*Ильминский* 1860: 11).

Возникновение *асату* информанты связывают с древними временами, когда люди жили бедно и старейшины детям из неблагополучных семей давали мясо рукой. В настоящее время пожилые люди дают кусочки мяса и сала присутствующим на празднике, выражая таким образом пожелание дожить до их лет. У казахов Монголии существует особый вид *асату*: кусочки мяса кладут на тарелку и дают невестке; она должна взять ее поклонившись. Сегодня этот обычай постепенно исчезает, его соблюдают редко и, бывает, относятся к нему шутливо. В основном кусочки мяса дают молодым парням или мальчикам, которые иногда убегают, чтобы не есть *асату*.

Трапеза считается завершенной только тогда, когда “даже воробей закончит пить воду”. Это значит, что все гости должны доесть пищу, прежде чем переходить к финальным обрядам застолья — *бата сұрау* и *ас қайыру*.

Перед тем, как самый почетный гость будет читать *бата*, хозяйка дома должна убрать ножи. Затем раздается вода для омовения рук, в первую очередь — главному за столом, потом — двоим сидящим справа от него, затем — по левой стороне и по кругу. Мальчика, разливающего воду, благодарят: “Будь счастлив! Расти хорошим и достойным!”. После этого в гостиную заходят невестки, кланяются и забирают *табак* (блюдо) с оставшимся угощением. Женщины должны уходить, не поворачиваясь спиной к сидящим гостям (ПМА 1: Хадиша 1962 г.р.).

\* \* \*

Институт гостеприимства у казахов, как и у других кочевых народов, был одним из самых надежных способов сохранения социальной общности, упорочения ее внутренних связей. Этикет обращения с пришедшим в дом человеком зависел от того, к какой категории он относился: от случайного “божьего гостя” до обычного соседа. Также немаловажную роль играли его социальный статус, степень родства, возраст.

В настоящее время, несмотря на значительные трансформации, нельзя не отметить устойчивое сохранение таких важных аспектов этикета, как почтение к старшим и принцип толерантности. На торжествах, поминках и прочих собраниях об отношении к гостю и его роли в обществе говорит его место в пространстве юрты, помещения (в центре, ближе к двери, дальше от нее, напротив входа и т.п.) (*Қатран* 2002: 65). Старшим оказывается уважение, выражающееся в предоставлении им самого почетного места *төр*. Молодые участники собрания не имеют права претендовать на него. За трапезой старейшему из присутствующих подают особое угощение — голову животного (вместе с кусками мяса или отдельно). Остальные блюда с мясом также распределяются с учетом старшинства собравшихся. Традиционный порядок подачи кусков не изменился и сохраняет свое значение (*Кабдолдина* 2012: 130).

Важным знаком толерантности, демонстрируемой гостем, и проявлением его уважения к хозяевам считалось принятие пищи в доме, куда он зашел. До сих пор сохранилась такая традиция: главное угощение *ет* приезжий принимает в доме старшего

хозяина, а для ночлега может выбрать дом одного из его подходящих по возрасту сыновей. Проявлением толерантности считались и взаимные приглашения в гости, и особенно — проявление уважения к пришедшему, несмотря на самые тяжкие обиды. Такое терпеливое отношение сохранилось и по сей день. Когда в доме гости, ребенок не должен плакать и утомлять их. Родители с детства учат своих чад выдержке и скромности.

Этикетными нормами подчеркивалась гендерная дифференциация, в частности доминирование мужчины в обществе. Этот принцип подвергся сегодня наибольшей трансформации. Если раньше во время торжеств, а иногда и любых застолий женщины не садились за дастархан или занимали менее почетные места, то сегодня они находятся отдельно от мужчин, в том числе мужей, только на дневных трапезах для пожилых людей и похоронах, в остальных случаях супружеские пары могут сидеть вместе.

Как следует из изложенного в статье материала, формы казахского этикета претерпели значительные изменения, но его суть и функции сохранились. Сейчас уже не различают многочисленные категории гостей, их делят только на званных и незванных, т.е. приглашенных и “божьих” (случайных). Многие традиции, еще существующие в селах, практически исчезли в городах, где уже могут отказать в приеме незнакомцу, не устраивать для пришедших обильный стол, а угостить только чаем и сладостями. Случайный гость, как раньше, на долгий срок не остается: в сельской местности он теперь задерживается максимум на три дня. Сейчас принято сразу спрашивать гостя о цели его визита, а не выжидать определенное время. В городах люди заранее предупреждают о своем приезде и привозят с собой гостинцы. При этом дарообмен в основном происходит между женщинами. Традиционные нормы гостеприимства и связанной с ним трапезы устойчиво сохраняются в сельской местности при приеме гостей пожилого возраста. В молодежной среде, особенно в городе, этикет часто принимает европейские формы, например, застолья устраиваются в кафе, ресторанах и т.д.

Авторы статьи, исследовав традиции приема гостей, считают, что они трансформировались прежде всего в Казахстане. А в Монголии, у казахов Баян-Улгийского аймака, многие старые элементы этикета сохранились. Это объясняется тем, что в Казахстане более развиты современные технологии коммуникации, которые дают возможность соприкоснуться с европеизированной глобальной культурой и приводят к изменению в собственных обычаях.

Рассматривая казахский этикет гостеприимства, можно говорить о том, что в нем присутствуют как новые, так и традиционные черты. В целом же, под влиянием модернизационных процессов он постепенно трансформируется в сторону унификации и упрощения. Еще одним фактором изменений казахского этикета, в том числе гостеприимства, влияние которого пока не изучено достаточно полно, является усиление религиозности некоторых слоев общества, восприятие мусульманских правил поведения, которые не всегда совпадают с традиционными нормами. Несмотря на все перечисленные преобразования, гостеприимство по-прежнему остается одной из важнейших ценностей казахов.

### *Примечания*

<sup>1</sup> *Бата* — так казахи называют не только молитву в начале застолья, но любое благословение.

<sup>2</sup> Речь идет о самой главной и почетной части традиционного мясного угощения казахов. В целях гигиены голова (барана) предворительно опаливалась, в обязательном порядке отделялась ее нижняя часть. Голова варилась в течение двух часов, после этого ее верхняя часть подносилась самому уважаемому гостю.

<sup>3</sup> *Кыдыр* — персонаж из мифологии тюркских народов, почитаемый святой, имя которого часто упоминается в *бата*. Он считается подателем сиевозможных благ, изобилия, богатства, спасает от жажды и указывает путь.

<sup>4</sup> *Беибармак* — дословный перевод с казахского означает “пять пальцев”, потому что это блюдо едят всеми пальцами руки. Такое название было присвоено традиционному казахскому угощению татарскими и башкирскими толмачами-переводчиками русских чиновников Царской России в XVIII–XIX вв. Сейчас этот термин не используется в казахской среде. Официальное название блюда — *ет*, т.е. вареное мясо с тестом.

<sup>5</sup> *Дастархан* в казахском обществе также имеет более широкое смысловое значение — застолье.

### Источники и материалы

Алиббай 2012 — Алиббай Н. Казактын этнографиялык категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі (Традиционная система этнографических категорий, понятий и названий у казахов). Энциклопедия. Т. 4. Алматы: Слон, 2012.

Ауэзов 1978 — Ауэзов М. Путь Абая. В 2 т. Т. I. Алматы: Жаушы, 1978.

ПМА 1 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в с. Миялы Балхашского р-на Алматинской обл. Республики Казахстан, май 2000 г.

ПМА 2 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в Шалкарский р-н Актюбинской обл. Республики Казахстан, июнь 2006 г.

ПМА 3 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в Кызылординскую обл. Республики Казахстан, май, июнь 2005 г.

ПМА 4 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в Баян-Ульгийский аймак Западно-Монгольского округа Монголии, август 2005 г.

ПМА 5 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в с. Байбек Красноярского р-на Астраханской обл. России, август 2007 года.

Турманжанов 2004 — Турманжанов Ө. Қазақтың мақал-мәтелдері (Казахские пословицы и поговорки). Алматы: Раритет, 2004.

### Научная литература

Ажигали С.Е. (отв. ред.) Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем. Алматы: Ғылым, 2001. Анчабадзе Ю.Д. Прекрасный обычай гостеприимства // Советская этнография. 1985. № 4. С. 110–120.

Аргынбаев Х.А. Казак халқындағы семья мен неке (Семья и брак у казахов). Алма-Ата: Ғылым баспасы, 1973.

Бабич И.Л. Народные традиции в общественном быту кабардинцев. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 1995.

Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Этнографические очерки. Л.: Наука, 1990.

Бгажноков Б.Х. Адыгский этикет. Нальчик: Эльбрус, 1978.

Бгажноков Б.Х. Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов // Этнические стереотипы поведения / А.К. Байбурин. Л.: Наука, 1985. С. 179–200.

Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: юридический быт. М.: Восточная литература, 2011.

Ерназаров Ж.Т. Семейная обрядность казахов: символ и ритуал. Алматы, 2003.

Ильминский Н.И. Древний обычай распределения кусков мяса, сохранившийся у киргизов. Пояснение одного места в Истории моголов Рашид-Эддина (письмо Н.И. Ильминского к П.С. Савельеву). СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1860.

Кабдолдина Г.А. Кыдырма конак (бродящий гость) // Традиционная система этнографических категорий, понятий и названий у казахов. Энциклопедия. Т. IV. Алматы: Алем Даму интеграция, 2012. С. 130–131.

Кенжеахметулы С. Казахские народные традиции и обряды: научно-популярная литература. Алматы: Ана тілі, 2001.

Кенжеахметулы С. Национальная кухня казахов. Алматы: Алматы кітап, 2005.

Қатран Д. Қазақтың дәстүрлі ас тағам мәдениеті (тарихи этнологиялық зерттеу). Алматы: ҚазМӨҒЗИ, 2002.



- Мейрманова Г.А. Традиция благословения у казахов // Живая старина. 2010. № 3. С. 15–18.
- Саганаева С.К., Коспанов А.А.. Институт гостеприимства в казахском обществе (по материалам Западно-Казахстанской области) // Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем / Отв. ред. С.Е. Ажигали. Алматы: Гылым, 2001. С. 230–244.
- Сураганова З.К. Основа и функции казахского обычая гостеприимства «қонақасы». Вестник КазНУ. Серия историческая. 2006. № 2 (41). С. 175–181.
- Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – нач. XX в.). Алма-Ата: Гылым, 1991.
- Тохтабаева Ш.Ж. Этикет казахов. Алматы: Дайк-Пресс, 2013.
- Шаханова Н.Ж. Традиционная пища казахов как историко-этнографический источник: по материалам кочевых и полукочевых групп. Дис. ... канд. ист. наук. Ленинградский государственный университет им. А.А. Жданова, Ленинград, 1987.
- Этикет у народов Передней Азии / А. К. Байбурин, А. М. Решетов. М.: Наука, 1988.
- Ісләмжанұлы К. Қазақтың отбасы фольклоры (Семейный фольклор казахов). Алматы: Арыс, 2007.
- Michaels P.A. An Ethnohistorical Journey through Kazakh Hospitality // Everyday Life in Central Asia: Past and Present / J. Sahadeo, R. Zanca. Bloomington: Indiana University Press, 2007. P. 145–159.

## Research Article

**Meirmanova, G.A., D. Katran, and G.A. Kabdoldina. The Transformation of the Hospitality Etiquette of the Kazakhs [Transformatsiia etiketa gostepriimstva u kazakhov]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 2, pp. 153–167. <https://doi.org/10.31857/S086954150009609-9> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Gulzhan A. Meirmanova** | <https://orcid.org/0000-0003-3990-0172> | meirmanovaga@gmail.com | Al-Farabi Kazakh National University (71 al-Farabi Av., GUK 3, Almaty, A15E3B4, Republic of Kazakhstan)

**Dosymbek Khatran** | <http://orcid.org/0000-0002-6864-8538> | dosai\_kz@mail.ru | Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (73 al-Farabi Av., Almaty, A15E3E7, Republic of Kazakhstan)

**Gulim A. Kabdoldina** | <http://orcid.org/0000-0001-7817-2919> | gulim\_a7@mail.ru | Al-Farabi Kazakh National University (71 al-Farabi Av., GUK 3, Almaty, A15E3B4, Republic of Kazakhstan)

## Keywords

guest categories, etiquette, tradition, meal, treat (*dam*), *kut*, gift exchange, God's guest, ritual

## Abstract

The article discusses hospitality etiquette, a traditional institution in the Kazakh society which has been changing under the influence of globalization and urbanization. The study is drawn on the data collected during a number of field trips to various regions of Kazakhstan, Mongolia, and Russia. We have examined an array of features making the Kazakh hospitality etiquette distinctive, such as the categorizing of guests, the order of their admittance, the rules of hosts' and guests' behavior, the manner in which guests get seated at the table and the order in which meat dishes are distributed, as well as the gender roles at the ceremony. We attempt to spell out what is general and particular and what is traditional and novel to the etiquette. We argue that hospitality etiquette still retains its place among the most important social values of the Kazak society despite being subjected to transformations.

## References

- Anchabadze, Yu.D. 1985. Prekrasnyi obychai gostepriimstva [A Beautiful Custom of Hospitality]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 110–120.

- Argynbaev, Kh.A. 1973. *Kazak khalkyndagy sem'ia men neke* [Family and Marriage of Kazakhs]. Alma-Ata: Gylym baspasy.
- Azhigali, S.E., ed. 2001. *Obychai i obriady kazakhov v proshlom i nastoiashchem* [Customs and Rituals of the Kazakhs in the Past and Present]. Almaty: Gylym.
- Babich, I.L. 1995. *Narodnye traditsii v obshchestvennom bytu kabardintsev* [Folk Traditions in Public Life of Kabardins]. Moscow: In-t etnologii i antropologii im. N.N. Miklukho-Maklaia RAN.
- Baiburin, A.K. and A.M. Reshetov, eds. 1988. *Etiket u narodov Perednei Azii* [Etiquette among the Peoples of Asia]. Moscow: Nauka.
- Baiburin, A.K., and A.L. Toporkov. 1990. *U istokov etiketa. Etnograficheskie ocherki* [At the Origins of Etiquette. Ethnographic Essays]. Leningrad: Nauka.
- Bgazhnokov, B.Kh. 1978. *Adygskaa etiket* [Adyg Etiquette]. Nalchik: El'brus.
- Bgazhnokov, B.Kh. 1985. Priem pochetnogo gostia v traditsionnoi kul'ture adygskaikh (cherkesskaikh) narodov [Reception of the Guest of Honor in the Traditional Culture of the Adyghe (Circassian) Peoples]. In *Etnicheskie stereotipy povedeniia* [Ethnic Stereotypes of Behavior], edited by A.K. Baiburin, 179–200. Moscow: Nauka.
- Ernazarov, Zh.T. 2003. *Semeinaia obriadnost' kazakhov: simvol i ritual* [Family Rites of the Kazakhs: Symbol and Ritual]. Almaty.
- Grodekov, N.I. 2011. *Kirgizy i karakirgizy Syr-Dar'inskoii oblasti: yuridicheskii byt* [The Kyrgyz and the Karakyrghyz of the Syr-Darya Region: a Legal Life]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Il'minskii, N.I. 1860. *Drevnii obychai raspredeleniia kuskov miasa, sokhranivshiisia u kirgizov. Poiasnenie odnogo mesta v Istorii mogolov Rashid-Eddina (pis'mo N.I. Il'minskogo k P.S. Savel'evu)* [Ancient Custom of Distribution of Meat Pieces, Preserved among the Kyrgyz. Explanation of a Place in the History of the Mughals of Rashid-Eddin (Letter from N.I. Il'minskii to P.S. Saveliev)]. St. Petersburg: Tip. Imperatorskoi Akademii Nauk.
- Islemzhanyly, K. *Kazaktyn otabasy fol'klory* [Family folklore of the Kazakhs]. Almaty: Arys, 2007.
- Kabdoldina, G.A. 2012. Kydyrma konak (brodiashchii gost') [Wandering Guest]. In *Traditsionnaia sistema etnograficheskikh kategorii, poniatii i nazvaniu u kazakhov. Entsiklopediia* [The Ethnographic Traditional System of Categories, Concepts and Names of the Kazakhs. Encyclopedia]. Vol. 4: 130–131. Almaty: Alem Damu integratsiia.
- Kenzheakhmetuly, S. 2001. *Kazakhskie narodnye traditsii i obriady: nauchno-populiarnaia literatura* [Kazakh Folk Traditions and Rites: Popular-Science Literature]. Almaty: Ana tili.
- Kenzheakhmetuly, S. 2005. *Natsional'naia kukhnia kazakhov* [National Kitchen of Kazakhs]. Almaty: Almaty kitap.
- Khatran, D. 2002. *Kazaktyn destyrl'i as tasam medenieti (tarikhi etnologialyk zertteu)* [Kazakh Traditional Food Culture (Ethnological Research)]. Almaty: KazMOGZI.
- Meirmanova, G.A. 2010. Traditsiia blagoslovenii u kazakhov [The Tradition of Blessing among the Kazakhs]. *Zhivaia starina* 3: 15–18.
- Michaels, P.A. 2007. An Ethnohistorical Journey through Kazakh Hospitality. In *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, edited by J. Sahadeo and R. Zanca, 145–159. Bloomington: Indiana University Press.
- Sagnaeva, S.K., and A.A. Kospanov. 2001. Institut gostepriimstva v kazakhskom obshchestve (po materialam Zapadno-Kazakhstanskoi oblasti) [Institute of Hospitality in the Kazakh Society (Based on the Materials of the West Kazakhstan Region)]. In *Obychai i obriady kazakhov v proshlom i nastoiashchem* [Customs and Rituals of the Kazakhs in the Past and Present], edited by S.E. Azhigali, 230–244. Almaty: Gylym.
- Shakhanova, N.Zh. 1987. Traditsionnaia pishcha kazakhov kak istoriko-etnograficheskii istochnik: po materialam kochevykh i polukochevykh grupp [Traditional Kazakh Food as a Historical and Ethnographic Source: Based on the Materials of Nomadic and Semi-Nomadic Groups]. PhD diss., A.A. Zhdanov Leningrad State University.
- Suraganova, Z.K. 2006. Osnova i funktsii kazakhskogo obychaia gostepriimstva "konakasy" [The Basis and Functions of the Kazakh Custom of Hospitality "Konakasy"]. *Vestnik KazNU. Seriya istoricheskaya* 2 (41): 175–181.
- Tokhtabaeva, Sh.Zh. 2013. *Etiket kazakhov* [Etiquette of the Kazakhs]. Almaty: Daik-Press.
- Toleubaev, A.T. 1991. *Relikty doislamskikh verovanii v semeinoi obriadnosti kazakhov (XIX – nach. XX v.)* [Relicts of Pre-Islamic Beliefs in the Family Rites of Kazakhs (19<sup>th</sup> – beginning of 20<sup>th</sup> Century)]. Alma-Ata: Gylym.

## ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ НА ВЯТКЕ В XVIII В.: К ВОПРОСУ О РОЛИ ГОСУДАРСТВА И ДУХОВЕНСТВА В ПРОЦЕССЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ВЕРЫ В РЕГИОНЕ

*Ключевые слова:* православие, христианизация, миссионерство, Новокрещенская контора, Вятско-Камский регион, Российская империя, удмурты, татары, новокрещенные

В статье рассматривается вопрос о влиянии Российского государства на миссионерскую деятельность в пределах Вятско-Камского региона в XVIII в. Если в Средние века христианизация осуществлялась в основном монашествующими лицами, то в указанный период доминирующее место в направлении и определении основных путей миссии занимают гражданские институты. Несмотря на общее усиление государственного влияния на процесс православного просвещения нехристианского населения, наблюдалась слабая заинтересованность в этом местных властей Вятки. Первые епископы региона, организовавшие миссию, практически не получали поддержки со стороны гражданской администрации. В некоторых случаях она противодействовала успешному ходу христианизации. Государственное финансирование осуществлялось нерегулярно, что приводило к перекладыванию расходов на вятских архиереев. Влияние монархии выразилось в частичной денежной поддержке миссионеров, присылке церковной утвари и предоставлении различных льгот для тех, кто принимал крещение.

Отечественная историография выработала достаточно устойчивый взгляд на роль Российского государства в событиях православного просвещения нерусских народов, проживавших в бассейнах рек Вятки и Камы. Генеральная линия сложившейся парадигмы сводится к утверждению, что эта роль была решающей. Причем каждая историографическая традиция ставила свой акцент на участии государства в процессе христианизации. Дореволюционные исследователи, имея почтительное отношение к институту монархии, не могли не учитывать роли российских царей и цариц в этой деятельности. Священник Стефан Кренкин, изучая историю зарождения вятской миссии, писал: “Почин делу просвещения глазовских вотяков принадлежи блаженной памяти Императору Петру I” (*Кренкин* 1899: 654). В схожих тонах изображал эти события вятский историк А. Вештомов (*Вештомов* 1907: 138–139). В целом, богатая на исследования по данной теме дореволюционная историография редко ставила под сомнение роль монархии в создании и развитии русской миссии. Стоит заметить, что в некоторых работах присутствовал критический взгляд на место государства в истории православного просвещения в XVIII в. Казанский исследователь христианизации народов Поволжья и Вятки, священник Ефимий Малов в своей работе “О Новокрещенской канторе” весьма скептически отнесся к религиозной политике Екатерины II, указав, что мероприятия ее правительства были “благодетельны” для мусульман Поволжья (*Малов* 1878: 188). Подобный взгляд видим также в работе

---

**Максим Александрович Орлов** | <http://orcid.org/0000-0003-4663-9443> | [orlov.m.a.87@yandex.ru](mailto:orlov.m.a.87@yandex.ru) | аспирант кафедры истории и политических наук | Вятский государственный университет (ул. Московская 36, Киров, 610000, Россия)

М. Васильева “Распространение христианства в Казанском крае” (Васильев 1904: 7). И все же общий тон работ сводился к приоритету государственного над церковным. На такие настроения, кажется, оказывала влияние психология синодального периода русской церковной истории.

Советская наука оставила Российскому государству то же место, поменяв при этом идеологический акцент. Утверждалось, что православная миссия всегда была проводником интересов самодержавия для угнетения коренных народов России (Никонов 1988: 36) и что христианизация стала “составной частью русификаторской политики царизма” (Рындзюнский 1989: 257). Постсоветская наука не стала исключением и сохранила за государством уже укоренившееся место в истории миссии. Правда, и здесь поменялся акцент. Под воздействием демократизации любая властная структура стала рассматриваться как гнетущая сила, идеологически воздействующая на народы Поволжья и Приуралья (Чикурова 2004: 139). Незыблемой оставалась мысль, что российские власти и православные миссионеры выступали единым фронтом (Ислаев 1999: 10).

Трудно отрицать влияние гражданских институтов в истории христианского просвещения. Но все же стоит заметить, что нередким явлением было не только отсутствие поддержки, но даже противодействие миссионерам. В статье мы постараемся представить новый взгляд на участие государства в христианизации и ответить на следующие вопросы: 1) какая власть, гражданская или духовная, непосредственно соприкасалась с язычниками и мусульманами в процессе распространения православной веры; 2) всегда ли государство и миссионеры действовали “одним фронтом”.

Появление русских в пределах Вятско-Камского региона в XIII–XIV вв. не привело к распространению там православия. До XVIII в. не встречаем ни одного волеизъявления со стороны российских государей о просвещении нехристианского населения Вятки. Чем это объяснить: отсутствием миссионерских забот в идейном багаже московских правителей или незаинтересованностью “нестратегическим” регионом? Убедительнее выглядит последнее предположение. После Казанской войны 1552 г. царь Иван Грозный создал в Поволжье целую систему государственной поддержки православной миссии, возвел несколько монастырей с явно проповедническими целями. Но все эти заботы касались только казанских территорий, наиболее беспокойных для Московского царства. В данном вопросе правительство обошло стороной Вятку, хотя здесь проживало немало язычников и мусульман: удмуртов, татар, марийцев и бесермян. Политический интерес заслонял тогда нужды христианского просвещения.

Правда, позднее, в 1557 г., Иван Грозный послал грамоту сырьанским удмуртам о крещении их в православную веру. Стоит обратить внимание, что они сами ходатайствовали о таком документе от царя. Удмурты проживали вблизи русских селений и узнали о христианстве от соседей<sup>1</sup>. В грамоте есть упоминание о миссионерской деятельности язычникам, но она возлагалась на плечи самих новокрещенных: “Или кого к себе призовут в Христианскую веру от луговых людей и во крещение приведут” (ЦГАКО 4). Нет ни слова о том, кто должен распространять православие, что контрастирует с подобными грамотами, отправляемыми в то же самое время Иваном Грозным в Казань. Послание сырьанским удмуртам, следовательно, с большой натяжкой можно охарактеризовать как миссионерское (см. подробнее: Орлов 2018).

В XVII в. русское правительство практически не интересовалось просвещением нехристианских народов Поволжья. Только во времена Петра I оно вновь обратило внимание на этот вопрос. “Миссионерское дело теперь рассматривается как дело государственной важности” (Никольский 1912: 61). Царь имел несомненный интерес к делу проповеди Евангелия нехристианскому населению России. Он вел об этом переписку с сибирским митрополитом-миссионером Филофеем (Лещинским)

(Ефимов 2007: 104). Казанскому митрополиту Тихону монарх указывал “призывать к христианству и просвещать св. крещением черемисский народ” (*Можаровский* 1880: 37). При Петре I были изданы распоряжения, ставшие фундаментом законодательства о миссионерской деятельности в XVIII в. Указ от 1 сентября 1720 г. устанавливал трехлетнюю льготу новокрещеным и определял казанскому митрополиту ежегодно выдавать для нужд миссии 1000 рублей (ПСЗ: Т. VI. № 3637). 2 ноября 1722 г. вышло повеление “о неприсылке в рекруты крестившихся инородцев” (ПСЗ: Т. VI. № 4123). Так, с обращением регулярного государства создается и регулярная миссия.

Наряду с сибирской и казанской миссиями при Петре I появляется и вятская. Ее начало связано с деятельностью епископа Алексия (Титова). У этого архиерея были непростые отношения с царем, т.к. он настороженно относился к реформам монарха и даже поддерживал царевича Алексея Петровича. Некоторые историки усматривают в этой поддержке причину ссылки епископа на Вятку (*Луппов* 1899: 103–104; *Бувский* 1901: 44).

Сразу обращает на себя внимание тот факт, что инициатива учреждения вятской миссии принадлежала самому архиерею, т.е. церковной власти, а не гражданской. Прежде чем приступить к деятельности по христианизации, епископ Алексей обратился к Петру I, чтобы “невозбранно мне было в моей епархии приводить ко святому крещению отяков неверных и прочих языцев, не ведающих Бога” (РГИА 1: Л. 9). Ответа от царя не последовало, поэтому вятский архиерей, “видя неверных языков, желающих ко святей греческой вере приступить и святое крещение получить” (РГИА 1: Л. 9 об.), предпочел начать проповедь удмуртам-язычникам без официальной санкции. Лишь после того как Алексей крестил нескольких из них, в сентябре 1721 г. последовал царский указ, утвердивший вятскую миссию. В нем среди прочих пунктов было повеление местному воеводе о сложении податей с принявших православную веру (РГИА 1: Л. 24 об.). Через два года, в 1723 г., епископ писал в Св. Синод, чтобы новокрещеным была дана налоговая льгота по примеру казанской миссии (РГИА 1: Л. 25). Отсюда видно, что администрация Вятки не спешила исполнять царский указ. На данный момент не найдена переписка Алексия с местной канцелярией, но то, что этот вопрос поднимался архиереем, видно из его письма 1726 г. в высшие правительственные органы, в котором он снова пишет о неисполнении гражданскими властями Вятки нормы об освобождении новокрещеных от налогов (ЦГАКО 6: Д. 13. Л. 1).

У местной администрации были свои основания не выполнять повеление царя. П.Н. Луппов видел причину этого в боязни канцелярии допустить налоговую недоимку (*Луппов* 1899: 113). Действительно, тяжелое финансовое положение, которое испытывала страна в конце правления Петра I, бюджетный дефицит, достигавший в 1724 г. 20% (*Готье* 1913: 10), должны были побуждать местные власти еще строже взыскивать подати с населения и тем более холодно относиться к идее налоговой амнистии новокрещеным. Вместе с тем стоит заметить, что к концу 1720-х годов число обращенных в христианство на Вятке едва доходило до 95, что видно из ведомости, хранившейся в свое время в архиве Вятской духовной консистории<sup>2</sup>. Вряд ли такое количество могло сильно подорвать налоговые поступления, тем более, что льгота предоставлялась временная — на три года.

Прежде чем перейти к следующему этапу христианизации нерусских народов региона, считаем нужным остановиться на одном историографическом факте, который требует корректировки. Один из первых историков Вятского края А.И. Вештомов писал, что указы Петра I, освобождавшие новокрещеных от рекрутской повинности, положили начало обращению удмуртов в православие (*Вештомов* 1907: 138–139). В данном случае мы акцентируем внимание на том, что ученый связывал рекрутскую льготу и крещение язычников именно со временем управления Вятской епархией епископом Алексием. Данная мысль была бы обоснованной,



если бы историк хронологически “передвинул” момент обращения удмуртов к периоду деятельности епископа Вениамина (Сахновского), точнее к ее концу, 1741 г. Потому что в первые годы при Вениамине принятие удмуртами православной веры объяснялось совсем другими причинами (см. ниже). Тем более нет никаких оснований связывать появление новых христиан при епископе Алексии с нежеланием служить в российской армии. Ни в одном письме этого архиерея и ни в одном делопроизводственном документе Вятской духовной консистории нет упоминания об освобождении новокрещеных удмуртов от рекрутской повинности. Как мы видели, были лишь робкие просьбы епископа Алексия освободить их от налогов на три года. Таким образом, соображения Вештомова, наводящие читателя на мысль о первостепенности государственного фактора при зарождении вятской миссии, вряд ли стоит признавать убедительными, ибо они не подтверждаются архивными документами.

Можно сказать, что участие гражданской власти в организации проповеднической работы свелось лишь к изданию именного царского указа о крещении нерусского населения. Реальные шаги по устройству миссии были предприняты епископом Алексием. Нечто похожее можно было наблюдать в соседней Казанской епархии, где митрополит Тихон и священник Алексей (Раифский) организовали деятельность по просвещению татар и марийцев<sup>3</sup>. С одной стороны, Казани Петр уделял несомненно больше внимания нежели Вятке. Но у такой заинтересованности было больше политических причин, чем религиозных. Известно, что казанские татары имели непосредственное отношение к волнениям в Башкирии в начале XVIII в., а до того переписывались с турецким султаном по вопросу о покровительстве в отношении мусульман (*Можаровский* 1880: 36). Только учитывая эти реалии, можно понять смысл указа Петра от 3 ноября 1713 г., по которому казанским мусульманам предписывалось в течение полугода принять христианскую веру. Татары, не исполнившие это повеление, должны были отписать свои вотчины на имя государя (ПСЗ: Т. V. № 2734: 66). В этом указе легче увидеть попытку подорвать позиции местной знати, нежели расчет на поголовное крещение народа, который со времен взятия Казани упорно отстаивал свои права на исповедание ислама. Но была и другая сторона в казанской миссии, напоминавшая вятскую. Так же, как и на Вятке, казанский архиерей не получал в полном объеме помощь от гражданских властей. По царскому указу от 1 сентября 1720 г. к нему ежегодно должна была поступать 1000 рублей из доходов Казанской губ. (ПСЗ: Т. VI. № 3637: 234–235). На деле митрополит Тихон получил эту сумму только один раз, а на его запрос в Сенат о дальнейшей выдаче пришел ответ, что в связи с учреждением в 1721 г. Св. Синода эти средства должны выдаваться из церковных доходов. В итоге получилось, что священник Алексей (Раифский), разъезжавший по татарским и марийским селениям на нужды просвещения тратил собственные средства (*Малов* 1878: 5). История вятской и казанской миссий в этот период убеждают, что гражданские власти далеко не всегда помогали духовенству.

Показателем того, что православная христианизация на Вятке всецело зависела от местного архиерея, показывает история деятельности епископа Лаврентия (Торки), сменившего Алексия. Сподвижник Петра I и личный друг епископа Феофана (Прокоповича), Лаврентий, оказавшись на Вятке, все свои силы положил на основание духовной семинарии. Невнимание архиерея к православной миссии привело к тому, что процесс христианизации язычников пошел на спад. Лишь после приезда нового архиерея, епископа Вениамина (Сахновского), который был заинтересован в распространении христианства, миссия была восстановлена.

Летом 1739 г. Вениамин прибыл на Вятку, а уже осенью того года занялся просвещением удмуртов. Обращает внимание на себя тот факт, что миссия была организована еще до выхода знаменитого указа Анны Ивановны от 11 сентября 1740 г., после которого в приволжских епархиях начался принципиально новый этап, даже

“целая эпоха в истории миссионерства” (Малов 1878: 40) и христианизации местных народов. По этому нормативному акту государство обязывалось через Новокрещенскую контору обеспечивать поездки миссионеров, выдавать деньги на подарки и покупку крестов новокрещеным, предоставлять трехлетнюю льготу от уплаты податей, освобождать от рекрутской повинности принявших православную веру (ПСЗ: Т. XI. № 8236). Соответственно крещение вятских язычников до выхода данного указа было опять-таки результатом активности местного епископа.

Вениамин стал первым вятским архиереем, который посетил удмуртские селения. К тому времени численность новокрещенных на Вятке выросла до 520 человек. Возникла необходимость организовать их в особый приход. В октябре 1741 г. он обратился в Св. Синод с просьбой позволить выстроить церковь в селении обращенных удмуртов. Место было выбрано в д. Елово. На организацию прихода нужны были финансовые средства, которые по указу от 11 сентября 1740 г. должна была дать Новокрещенская контора. Однако запрос архиерея в это ведомство остался без ответа, поэтому епископ Вениамин вынужден был выделять средства из собственных келейных денег (РГИА 3).

Чем дальше развивалась вятская миссия, чем больше становилось новокрещенных, тем сильнее ощущалась нехватка финансов для ее обеспечения. Епископы все чаще стали писать в Св. Синод, напоминая, что государство обязалось обеспечивать процесс христианизации. Бремя расходов перекладывалось преимущественно на архиерейские плечи: “А новокрещеным платье и прочее по указу покупано было и денежное жалованье давано из собственных моих келейных денег, понеже архиерейской домовою казны за отсылкою в коллегию экономии не имеется” (Фармаковский 1863: 126–128; ЦГАКО 3: Д. 4 а. Л. 40).

Стоит добавить еще и то, что вятские гражданские власти не спешили освобождать новокрещенных от рекрутской повинности и неохотно предоставляли им налоговую льготу. Светские команды зачастую не только не содействовали обращению язычников в православие, но даже препятствовали этому. Так, Слободская канцелярия сознательно не объявляла удмуртам царского указа об избавлении от податей, а солдаты всячески притесняли новокрещенных (Описание 1868: 145). С одной стороны, правительство освобождало принявших православие от рекрутской повинности, с другой, по замечанию А. Можаровского, — не могло отказаться от своих “внешних” интересов: необходимости формировать регулярную армию и пополнять ежегодный бюджет (Можаровский 1880: 83). Когда новообращенных стало больше, чем некрещенных, последним стало тяжелее посылать своих односельчан в ряды российской армии, т.к. за каждого нового христианина языческое или мусульманское сообщество должно было послать рекрута. Поэтому были случаи, когда администрация поставляла рекрутов из новокрещенных (ЦГАКО 3: Д. 8. Л. 102–103 об.). Все указанные факты свидетельствуют, что в деле христианизации местных народов гражданские власти Вятки даже в период самого интенсивного “хождения в народ” не выступали единым фронтом с церковными структурами.

Отрицательное влияние государственной администрации на ход миссионерской деятельности проявилось и в притеснениях нерусского населения края. Особенно это касалось удмуртов, которые по своей этнографической природе были наиболее уязвимы для произвола русского чиновника. Это обстоятельство отталкивало финское племя от русских, которые ассоциировались у него с носителями христианства. Приняв православие без особых мировоззренческих затруднений, удмурт не всегда спешил учиться основам новой веры у русского соседа. Нередко его реакцией на гонения государства был уход в другие места либо, по возможности, полное закрытие своего мирка от русских. Возможно, именно поэтому удмурты и приобрели известные качества скрытности и боязливости, о которых писали этнографы в XIX в.

(Бехтерев 1880: 633)<sup>4</sup>. Замкнутость и известная историческая уединенность и стали одной из главных причин их двоеверия.

Приведем несколько примеров притеснений русскими чиновниками новокрещеных. Известный секретарь Вятской провинциальной канцелярии Аверкий Перминов взял с “мира” перешедших в христианство удмуртов деньги на имя купца Александра Прозорова и впоследствии не отдавал (ЦГАКО 1: Л. 431). Капрал той же канцелярии Иван Булдаков “боем” брал с этого народа деньги и различные бытовые вещи: седла, сукна и одежду (ЦГАКО 1: Л. 375–376). В 1747 г. удмурты послали выборных в Св. Синод с жалобой на чиновников Слободской воеводской канцелярии в том, что их силою приводили к крещению, били и брали взятки. В Синоде было выяснено, что силой их никто не крестил, в вере они “поколебались” оттого, что некому их было наставить в христианских правилах, и было определено, чтобы виновные во мздоимстве и излишней жестокости бюрократы были нещадно наказаны в Вятской провинциальной канцелярии (ЦГАКО 5: Д. 126. Л. 4 об.).

Сказанного достаточно, чтобы показать отсутствие единого фронта церковной и гражданской администраций в деле христианизации вятских народов. Но здесь еще далеко до мысли о полной конфронтации двух властей. Встречались такие чиновники, которые весьма охотно помогали делу миссии. Некоторые из них выступали посредниками, отсылая в духовную консисторию тех, кто желал стать христианином. В феврале 1749 г. вятский воевода Афанасий Постельников просил церковные власти Вятки обучить поляка Ивана Лощенко основам православной веры (ЦГАКО 1: Л. 298 об.—289). Местная провинциальная канцелярия нередко присылала в духовную консисторию кандидатов в рекруты из язычников и мусульман, которые объявляли о своем желании креститься и тем самым освободиться от воинской повинности.

Увеличение числа перешедших в христианство потребовало создания новой структуры власти. В 1744 г. по предложению императорского советника Бориса Ярцова, наблюдавшего за ходом миссии в Поволжье, Сенат учредил специальную “команду” для защиты новокрещеных (ПСЗ: Т. XII. № 8229). Новый штат чиновников должен был следить за тем, чтобы местные канцелярии “не чинили обид” новообращенным и не препятствовали христианской миссии. По мысли Ярцова эта “команда” должна была стать не только наблюдателем и надзирателем, но и своего рода образцовым государевым подразделением, “дабы и некрещеные видя Ея Императорскаго Величества к новокрещеным Высочайшую милость, в православную веру могли приходить безсумнительно и охотнее” (Там же). Более того, духовенству по этому проекту отводилась едва ли не второстепенная роль. Обосновывалось это тем, что “проповедники слова Божия от Новокрещенской Канторы за дальностию, хотя и бывают, токмо весьма редко”, а “оным Ярцовым в православие обоего пола людей и обращено до 10.000 человек” (Там же). С этого момента можно говорить о реальном вмешательстве государства в дело христианизации. До того светская власть участвовала лишь опосредованно, устанавливая общие правила и отчасти финансируя миссию. Теперь она вторгалась в сам процесс проповеди и дальнейшего утверждения новокрещеных в вере.

На Вятке появились свои “комиссары”. Первым стал Степан Марданов, принявший наиболее активное участие в процессе христианизации. Он не раз ходатайствовал о защите новокрещеных, когда тех притесняли различные чиновники (ЦГАКО 1: Л. 335 об.—336, 375 об.—376). Удмурты обращались к нему даже по поводу бытовых споров с русскими и бесермянами (ЦГАКО 1: Л. 314 об., 403 об.). Этим функции “комиссаров” не ограничивались. Вятская духовная консистория привлекала их и по духовным делам: когда необходимо было применить силу к “отпавшим”. Так, в 1751 г. церковные власти посылали Марданова со священником в татарские селения, чтобы он незаконную жену татарина “изженул вон” (ЦГАКО 1: Л. 397). “Комиссар” должен

был также следить за тем, чтобы новокрещенные ходили в храм на богослужения и исполняли христианские обязанности (ЦГАКО 1: Л. 396., 629 об.—631).

Стоит заметить, что не только специальная офицерская “команда” наблюдала за благочестием новокрещенных. Вятская церковная администрация привлекала к этому и местные канцелярии, когда не справлялась своими силами с теми, кто недавно перешел в христианство. В 1751 г. священники с. Понинского писали в Вятскую духовную консисторию о том, что новообращенные их прихода не просто не ходят к церкви на богослужения, но даже противятся слушать проповедь и крестов на себе не носят. Церковное руководство сочло нужным обратиться в Слободскую воеводскую канцелярию, чтобы гражданские власти понудили новокрещенных ходить в храм и “развратов отнюдь не чинили” (ЦГАКО 1: Л. 520). В документах консистории примеров обращения церковных властей к гражданским весьма немного, поэтому не стоит думать, что светская администрация осуществляла регулярный надзор за благочестием новокрещенных.

В истории вятской миссии XVIII в. можем встретить только один пример непосредственного участия чиновника в проповеди язычникам. Произошло это в 1751 г., когда игумен Богословского монастыря Иов (Тукмачев) совместно со священником Иаковом Федосиевым, а также служителем чердынской канцелярии Михаилом Финицким ездили в д. Сыпучую и увещевали вогуличей. После этого часть язычников изъявила желание принять крещение (ЦГАКО 1: Л. 495 об.—497). Данные о поездке сохранились благодаря воспоминаниям архимандрита Свияжского монастыря отца Платона (Любарского) (Труды 1905: 15–16). Личность Михаила Финицкого для Вятки весьма примечательна. Со времени образования духовной школы епископом Лаврентием (Горкой) он был одним из главных ее преподавателей. После увольнения из учебного заведения Финицкий был назначен главой чердынской канцелярии. Архимандрит Платон указывал, что “сими двумя почтенными подвижниками Чердынского уезда ясашные вогуличи обоего пола в христианскую веру, кротким внушением евангельския истины, обращены” (Там же). Видим, что в данной миссионерской поездке гражданский элемент стал участником не только крещения, но и проповеди нехристианскому населению. Это стало новостью в истории вятской миссии, т.к. до конца XVIII в. не встречаем такого поведения чиновника. Но отсюда еще далеко до вывода о том, что закладывался институт гражданского представительства в процессе христианизации на Вятке. Это был лишь отдельный случай, связанный с личностью Михаила Финицкого, который в силу своей литературной подготовленности был наиболее способным чиновником к проповеди среди язычников.

Указав на частичное содействие властей Вятки православным миссионерам, не лишним будет упомянуть о влиянии Российского государства на успешное распространение христианства среди многоэтничного населения этого региона. Верно то, что местное духовенство фактически лишь своими силами, не только церковными, но, как видели, и финансовыми, распространяло православную веру, несмотря на препятствия гражданской администрации. Сложно себе представить, чтобы все народы Вятки со свойственными каждому из них своеобразными традициями, языком и верованиями только лишь усилиями проповедников стали массово принимать новую веру. В XVIII в. многие миссионеры не знали языков, на которых говорили удмурты, татары, марийцы, бесермяне, вогуличи и другие этносы, проживавшие на этой необъятной земле. Большинство проповедников не было достаточно осведомлено о быте и традициях вятских народов. Только лишь при достаточном знании языка и особенностей религиозного склада язычника или мусульманина можно было усердному миссионеру без внешней помощи привлечь к христианству и крестить инородцев. Именно такой образованности у многих проповедников не было, поэтому массовое обращение обеспечивалось теми привилегиями, которые предоставляло Российское государство принимавшим крещение.

В первую очередь, это касается освобождения от рекрутской повинности и льготы от уплаты налогов. В середине XVIII в., несмотря на редкие прецеденты невыполнения указов со стороны местных властей, механизм обеспечения новокрещеных привилегиями все же стал достаточно эффективным. Основным принципом его работы была перекладка обязанности поставки рекрутов и уплаты налогов с новых христиан на оставшихся некрещеных. При этом чем больше становилось перешедших в православие, тем тягостнее язычникам и мусульманам было нести повинности за своих бывших братьев. П.Н. Луппов приводит следующий пример. К 1749 г. в Казанской губ. один некрещеный инородец вместо прежних 53 копеек платил уже 3 рубля 10 копеек — почти в 6 раз больше изначальной суммы. В таких обстоятельствах язычнику оставалось одно из двух: или разоряться от непосильного обложения, или принимать христианство (Луппов 1899: 135). В документах отчасти прослеживается отношение некрещеных к тем новообращенным, за которых приходилось платить подати. Судя по тону выражений, которые сохранились в документах, можно заключить, что язычники были озлоблены на перешедших в православие. В 1743 г. новообращенные удмурты д. Кругловской во время мирского схода по поводу сбора податей объявили, что “провианту новокрещеным отякам платить не надлежит”. В ответ услышали от старосты, “что де вы провианта не платите но отбываете ничем разве вам черт указ дал” (РГАДА). В 1750 г. некрещеный бесермянин Бахмет Абашев говорил принявшему христианство бесермянину же Николаю Руковишникову: “Изменник де ты новокрещеной Государю понеже тягла государева не даешь” (ЦГАКО 1: Л. 333 об.—337).

Рекрутская повинность также весьма тяготила вятских язычников и мусульман. Поэтому неудивительно, что с момента объявления указа об освобождении перешедших в православие от этой повинности мы сразу видим рост числа новообращенных. Осенью 1740 г. на Вятке было получено повеление императрица Анны Ивановны, и уже весной 1741 г., когда начался рекрутский набор, крестилось более 250 удмуртов (Фармаковский 1863: 123). Инородцы не скрывали своих намерений: “Для того восприятия святого крещения из рекрут выключить” (татарин Абрак Долгоаршинной) (ЦГАКО 5: Д. 100. Л. 1), “В военной службе быть они ныне не желают, пожелали самопроизвольно воспрять святое крещение” (ЦГАКО 5: Д. 110. Л. 1). Были случаи, когда набор на военную службу приходилось возобновлять по нескольку раз, т.к. призванные просили крестить их с целью освобождения от рекрутской повинности (ЦГАКО 5: Д. 106. Л. 1—10 об.).

Для многих нерусских привлекательной стала практика освобождения от наказания за совершенное преступление, когда во время следствия они изъявляли желание принять крещение. В 1751 г. Вятская духовная консистория рассматривала дело по жалобе новокрещеного удмурта, которого бесермянин Рыся Дукин бил, а кроме того, ругал “веру греческаго исповедания”. Находясь более полугода под следствием, Рыся “чрез довольныя от содержащихся во оной консистории священнослужителей увещания дознал православную христианскую веру яко оная вера есть истинная и неложная и просил его в христианскую веру принять” (ЦГАКО 1: Л. 636 об.—637, 497 об.). Из этого дела хорошо видно, что решение свое бесермянин принял не в одночасье, когда попал под суд, но только через “довольныя увещания” священников. Можно сделать и более серьезный вывод: закон здесь создал лишь условие, непосредственно же подготовило переход Рыси в православие именно духовенство, проповедовавшее и вразумлявшее преступника. В 1757 г. подобное дело разбиралось в отношении бесермянина Семена Тютина, расколовшего образ Богоматери. В консистории он просил о крещении, после принятия которого на основании царского указа от 28 сентября 1743 г. был отпущен (ЦГАКО 2). Наиболее же показательным стало дело удмуртки Окси, которая убила своего мужа. По законам Российской империи, ее приговорили к смертной казни. Во время следствия Окся обратилась к епископу



Вениамину и просила принять ее в православие. Вятский архиерей ходатайствовал в Св. Синод, чтобы к тому времени уже новокрещеную Дарью “милосердия ради свободить ... понеже в таковое согрешение впала живши в суеверстии, а святым крещением очищаются многие грехи” (ЦГАКО 6: Д. 164. Л. 9 об.—10). Ни Сенат, ни Св. Синод не знали, как поступить в таком случае, т.к. не было ни церковных, ни гражданских законов, которые бы санкционировали отмену смертной казни за убийство мужа. Тогда члены Синода, идя навстречу вятскому архиерею, указали на то, что в 1737 г. некая протестантка Анна была освобождена от такого приговора по Высочайшему, т.е. императорскому повелению. На этом основании из Сената на Вятку был послан указ за подписью Его Императорского Величества, чтобы оную новокрещеную ради поминовения умершей императрицы Анны Ивановны и здоровья нового императора освободить от смертной казни (РГИА 2). Прецедент с новообращенной удмурткой при императрице Елизавете Петровне оформился в общегосударственный закон, когда по некоторым уголовным делам за принятие крещения стала возможна амнистия.

Был еще один фактор, способствовавший распространению православия при помощи гражданской власти. Речь идет о влиянии царского имени как некоего знамени, которое применялось проповедниками для их деятельности. Обратим внимание на то, что имеется в виду использование не царских войск, а самого титула. О лояльности нерусских народов по отношению к русскому монарху уже было написано (*Канпелер* 2000: 120), однако еще не совсем исследован и не до конца оценен фактор влияния его имени на процесс христианизации. Ввиду большого объема данного вопроса ограничимся указаниями на такое воздействие в пределах вятских земель в XVIII в. Летопись Крестовоздвиженского монастыря сохранила рассказ о том, как местный миссионер, священник Федор Ившин, едва не был убит удмуртами во время проповеди. От смерти его спас царский указ, которым он покрыл свою голову. Удмурты убоялись повредить документ, исходивший от самого монарха, поэтому отпустили миссионера с миром, что позволило ему продолжать свою деятельность в других местах (ЦГАКО 9).

Сохранилось предание, которое с еще большей убедительностью показывает влияние царского имени на христианизацию нерусских народов Вятки. В середине XIX в. священник-этнограф Николай Блинов передал рассказ новокрещеных удмуртов Глазовского уезда, в котором они утверждали, что императрица Екатерина II лично подарила их делегатам икону св. Николая Чудотворца с тем, чтобы они с твердостью сохраняли православную веру. Эта икона весьма почиталась новообращенными удмуртами (*Блинов* 1865: 243). Сложно судить об истинности такого предания. Для нашей темы показательным, с каким пиететом новокрещеные относились к повелению императрицы и подаренной ей святыне. Многие этнографы отмечали почтительное отношение нерусских народов Поволжья и Вятки к царям. Путешествуя во второй половине XVIII в. по деревням поволжских язычников, Н. Рычков заметил, что в своих молениях инородцы поминают “о здравии всемилостивейшей нашей Государыни” (*Рычков* 1770: 88–89). В своих обращениях к Богу они просили о помощи “Великому Государю” (*Курочкин* 1851: 212).

Такой в общих чертах была ситуация во взаимоотношениях церковной и гражданской властей по поводу православной миссии на Вятке в середине XVIII в.

Приход к власти императрицы Екатерины II существенно отразился на просветительской деятельности не только в Вятско-Камском регионе, но и в Поволжье. Новокрещенская контора была упразднена, а за организацию миссии должны были отвечать местные архиереи. Учреждалась должность официальных проповедников, обязанностью которых было приводить к православной вере язычников и мусульман (ПСЗ: Т. XVI. № 12: 126). При реализации принципа веротерпимости государство дистанцировалось от православных миссионеров.

Принцип веротерпимости отозвался и на вятской миссии. Вместе с закрытием Новокрещенской конторы была упразднена и команда “комиссаров”. Это событие продемонстрировало, что за время существования последней духовенство новокрещенских приходов настолько привыкло к помощи солдат, что с их роспуском оказалось в некоторой растерянности относительно того, каким образом поступать с новообращенными, уклоняющимися от исполнения христианских обязанностей. Конечно, содействие команды было некоей натяжкой, своего рода фикцией при попытке устроить жизнь новокрещенных на новых религиозных началах. Но с упразднением “комиссаров” духовенству вдруг и сразу надо было научать новых христиан с “кротостию и смирением”. К такому резкому повороту священники оказались не готовы. В 1764 г. они писали: “На пред сего имея боязнь и страх от бывших у них управителей офицеров были несколько к церкви святой подвижны и рачительны; но ныне, понеже никаких понуждателей не имеют, увещаниев же их священно и церковнослужительских, со смирением и кротостию духовною, не токмо не слушают, но и ни во что вменяют” (ЦГАКО 5: Д. 250. Л. 2–3). В 1765 г. началось рассмотрение дела о строительстве новокрещеными удмуртами языческого шалаша в с. Пуже-Уче. За неимением солдат Вятская духовная консистория предписывала проповедью склонять новообращенных жить христианской жизнью. Местное духовенство доносило, что многократно увещало новокрещенных и, не добившись успеха, вынуждено было обратиться в Мензелинскую воеводскую канцелярию с просьбой прислать в помощь солдат. Канцелярия отвечала, что находится под ведомством Казанской губернской канцелярии и без ее ведома не может этого сделать. От Казанской же канцелярии откликов на запросы духовенства зачастую не было (ЦГАКО 7: Д. 9. Л. 8–10). Все это ясно показывало, что гражданские власти Вятки были достаточно пассивны и не имели того миссионерского потенциала, которым обладало местное духовенство.

Несмотря на пассивность государственных структур, отсюда еще далеко до вывода, что они не оказывали никакого воздействия на процесс утверждения новокрещенных в христианской вере. Епархиальные власти нередко просили местные канцелярии оказать помощь в принуждении новообращенных ходить в храм на богослужение. Запросы эти исходили не только от приходского духовенства, но и от епископа. В 1775 г. епископ Лаврентий (Баранович) просил Вятскую провинциальную канцелярию, чтобы она принудила перешедших в православие удмуртов ходить в храм. В результате исследования этого дела канцелярия отвечала, что, по словам самих новокрещенных, в церковь они регулярно ходят, а потому помощи от светской команды не последовало (ЦГАКО 7: Д. 541. Л. 15–15 об.). Это ситуация показывает, что гражданские власти продолжали рассматриваться вятским духовенством как опора в деле утверждения новокрещенных в христианстве.

Если рассматривать армию как часть государственного аппарата, то открываются новое поле для изучения вопроса о влиянии монархии на процесс христианизации нерусских народов. Заметим, что речь здесь идет не об освобождении от рекрутской повинности за принятие крещения, а о воздействии военной среды на православную миссию. В этом случае мы видим если не полную противоположность позиции гражданских, лучше сказать канцелярских, властей, то, по крайней мере, существенное отличие в характере влияния и помощи православной миссии. Архив Вятской духовной консистории сохранил несколько типичных по данному поводу дел. В одном из них рассказывается, как прапорщик Василий Буланов заходил в дом новокрещеного из чуваш капрала Михайлова и учил его правильно чтить православные иконы: “Святые иконы должно почитать и поклоняться телом, а душою и духом восходить горе” (ЦГАКО 5: Д. 505. Л. 4–5 об.). Такая направленность наставления имела свое основание, т.к. новообращенные нередко поклонялись не первообразу, а самому материалу, из которой была сделана икона. Еще в одном документе излагается письмо новокрещеного Афанасия Миронова, которое он послал на Вятку из

мест прохождения военной службы. Чувствуется, что текст составлен не каким-то писарем со слов Афанасия, а непосредственно им самим. Перед нами предстает уже вполне зрелый христианин, свободно использующий православную фразеологию: “буде над вами Божие милосердие” или “волею Божиею” (ЦГАКО 8). Надо полагать, что армейская среда создавала атмосферу братства, чувство единения перед законом и начальством. Именно такая солидарность и способствовала, кажется, успешному усвоению христианских норм и понятий лицами других вероисповеданий, что отличало военные институты от гражданских. Последние, как мы видели, нередко вносили раздор в процесс распространения православия, а также притесняли нерусское население.

При рассмотрении вопроса о влиянии государственных структур на православную миссию нельзя обойти стороной деятельность “проповедников”. Как уже было сказано выше, этот институт был учрежден после упразднения Новокрещенской канторы. В период правления Екатерины II активную миссионерскую деятельность в пределах Вятско-Камского региона развернул первый местный проповедник — иеромонах Никодим. В этой истории снова заметна слабая поддержка со стороны гражданских властей. В 1766—1767 гг. Никодим распространял христианство на границах Вятской и Казанской епархий, следствием чего стало обращение в православную веру 60 язычников (РГИА 4: Л. 1—1 об.). Его поездки по югу огромной вятской территории более всего напоминали странствия средневекового монаха, в одиночку и без страха проповедовавшего язычникам. Историк С.М. Соловьев остроумно называл таких миссионеров “монахами-богатырями” (Соловьев 1996: 176). На собственные деньги иеромонах покупал в г. Хлынове кресты и святые образа и раздавал новокрещеным все “без остатку”. Св. Синодом, между прочим, было определено, чтобы в ближайших к Москве епархиях, а именно Рязанской и Нижегородской, положенная сумма выдавалась местным архиереям из государственной казны, а в отдаленных епархиях, в т.ч. и в Вятской, средства должны были получаться “от тамошних губернских или провинциальных канцелярий” (РГИА 4: Л. 11 об.). Церковное начальство предписало в сентябре 1767 г. через провинциальную канцелярию выдать на нужды проповедника 237 рубля 10 копеек, однако, выплата все время затягивалась. В итоге вятский епископ Варфоломей (Любарский) просил необходимые деньги выдать не через светскую “команду”, а через наместника Свято-троицкой Сергиевой Лавры. Несмотря на то что иеромонах Никодим получил часть средств, их пришлось отдать тем вятским гражданам, у которых он занимал деньги на покупку крестов и икон (РГИА 4: Л. 53—53 об.).

Законы, принятые при Екатерине II, определили особое направление миссионерской деятельности, задали ее курс. Вот характерный пример. После указа 1763 г. вследствие незаинтересованности государства в религиозных вопросах расходы на содержание причта в новокрещенских приходах постепенно перекладывались на самих новокрещеных. Священник Михаил Фармаковский замечал: “Дошло, таким образом, до того, что крещеным вотякам стало хуже, чем некрещеным” (Фармаковский 1879: 515). К этому можно добавить, что новообращенные после упразднения солдатской команды “комиссаров” вновь переводились в ведомство местных канцелярий, что, конечно, в виду всех несправедливостей русских властей, не сулило им больших выгод.

Таким образом, можно утверждать, что со времени издания первого царского указа Ивана IV Грозного о крещении удмуртов в православную веру до конца XVIII в. роль государства в миссионерской деятельности на Вятке сводилась в основном к внешнему оформлению миссии: санкционированию проповеди, предоставлению перешедшим в христианство налоговой и рекрутской амнистий, финансовому обеспечению проповедников и новокрещенских приходов. Это позволило местному духовенству обратить большую часть языческого и мусульманского населения в православную веру. Однако

государственная помощь миссии в пределах исторической Вятки не всегда обеспечивалась в полном объеме. Исключением было только создание команды “комиссаров”, которые оказывали реальное воздействие на духовную жизнь новокрещеных. Но, по большому счету, стоит признать, что она не являлась частью государственного аппарата и не подчинялась местным властям. Более того, команда создавалась в противовес местным чиновникам, дабы сдерживать их натиск на новообращенных. Вятская гражданская администрация на протяжении всего XVIII в. находилась в стороне и не имела желания помогать миссионерам. Если ею и оказывалась поддержка, то по принуждению сверху. Она редко предоставляла налоговые льготы, некоторых новокрещеных, несмотря на царские указы, забирали в регулярную армию. Финансирование христианизации зачастую ложилось на плечи либо местных архиереев, либо самих миссионеров. Проповедь и обучение православным догмам всецело осуществлялись духовенством. По своему пастырскому долгу именно приходской священник был намного ближе к новокрещеному, нежели разъезжавшие по нерусским селениям чиновники, целью которых было установление общего административного надзора и исполнение фискальных обязанностей.

В первой половине XIX в. известный вятский архиерей, прототип одного из героев Н.С. Лескова, епископ Нил (Исакович) весьма точно определил место и роль духовной и гражданской властей в истории миссии: дело обращения в христианскую веру “по существу своему относится прямо до служителей Церкви и направление оного к благому концу преимущественно принадлежит духовному ведомству, а не гражданскому”. Нет примеров, писал епископ, чтобы гражданские начальники “сами собою отдельно от духовного, когда либо употребляло меры к благоуспешности в деле сем”, оно только содействовало священникам своими распоряжениями (РГИА 5).

### Примечания

<sup>1</sup> “Понеже мы живем при русских людех и при церкви Божией в самой близости и при той церкви из домов своих во время христианского моления бываем повсечастно, видехом, что христианская православная истинная святая вера, ведущая ко спасению души человеческой”, — писали удмурты в XVIII в. (ЦГАКО 5: Д. 14. Л. 1 об.). Не будет ошибкой использовать здесь метод ретроспекции и предположить, что именно таким образом сырьянцы могли узнать о христианстве и в XVI в.

<sup>2</sup> В настоящее время эта ведомость отсутствует среди архивных дел консистории, но она сохранилась в упомянутой книге П.Н. Луппова (*Луппов* 1899: 260–263).

<sup>3</sup> Часть мариюцев во второй половине XVIII в. была переведена в состав Вятской епархии.

<sup>4</sup> Священник Иоанн Попов писал даже о “врожденном недоверии к русским” (*Попов* 1858: 383).

### Источники и материалы

Блинов 1865 — Блинов Н., *свящ.* Инородцы Северо-Восточной части Глазовского уезда (дополнение к статьям о Карсовайском приходе) // Вятские губернские ведомости. 1865. № 63. С. 242–243.

Кренкин 1899 — Кренкин С., *свящ.* Вотяки Глазовского уезда и краткий очерк христианской миссии среди них // Вятские епархиальные ведомости. 1899. № 13. С. 649–671.

Курочкин 1851 — Курочкин С.Н. Вотяки Малмыжского уезда Вятской губернии // Вятские губернские ведомости. 1851. № 25. С. 210–214.

Малов 1878 — Малов Е., *свящ.* О Новокрещенской канторе. Речь, произнесенная в торжественном собрании казанской духовной академии 1878 г. // Православный собеседник. 1878. Ч. III. С. 1–208.

Описание 1868 — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. I. СПб., 1868.

- Попов 1858 — Попов И. Историческо-статистическая записка о селе Святицком и Северо-Западной части Глазовского уезда // Вятские губернские ведомости. 1858. № 45. С. 382–390.
- ПСЗ — Полное Собрание Законов Российской Империи (Собрание 1).
- РГАДА — Российский Государственный Архив Древних Актов. Ф. 425. Оп. 3. Д. 9. Л. 1–5.
- РГИА 1 — Российский Государственный Исторический Архив (далее — РГИА). Ф. 796. Оп. 1. Д. 157.
- РГИА 2 — РГИА. Ф. 796. Оп. 21. Д. 306. Л. 9.
- РГИА 3 — РГИА. Ф. 796. Оп. 22. Д. 611. Л. 1 об.
- РГИА 4 — РГИА. Ф. 796. Оп. 48. Д. 273.
- РГИА 5 — РГИА. Ф. 796. Оп. 115. Д. 165. Л. 8–8 об.
- Рычков 1770 — Рычков Н.П. Журнал или дневные записки капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб.: Императорская Академия Наук, 1770.
- Труды 1905 — Труды Вятской Ученой архивной Комиссии. 1905. Вып. 1. Отд. III.
- Фармаковский 1863 — Фармаковский И., свящ. Материалы для истории Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. 1863. № 4. С. 126–128.
- Фармаковский 1879 — Фармаковский М., прот. Из отчета Глазовского миссионера за 1878 год // Вятские епархиальные ведомости. 1879. № 20. С. 507–520.
- ЦГАКО 1 — Центральный Государственный Архив Кировской области (далее — ЦГАКО). Ф. 237. Оп. 1. Д. 1.
- ЦГАКО 2 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 3. Л. 109 об.—110 об.
- ЦГАКО 3 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 2.
- ЦГАКО 4 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 8. Д. 4. Л. 1 а–1 а об.
- ЦГАКО 5 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 74.
- ЦГАКО 6 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 81.
- ЦГАКО 7 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 82.
- ЦГАКО 8 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 86. Д. 205. Л. 3–4.
- ЦГАКО 9 — ЦГАКО. Ф. 430. Оп. 1. Д. 190. Л. 1 об.

### Научная литература

- Бехтерев В. Вотяки, их история и современное состояние // Вестник Европы. 1880. Т. 84. С. 621–654.
- Бувевский А. Алексей Титов, Архиепископ Вятский. Вятка: Губернская тип., 1901.
- Васильев М. Распространение христианства в Казанском крае. Казань: Тип. Императорского Казанского ун-та, 1904.
- Вештомов А.И. История вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества или с 1181 по 1781 год через 600 лет. Казань: Тип. Императорского Казанского ун-та, 1907.
- Готье Ю. История областного управления в России от Петра I до Екатерины II. Т. I. М.: МОИДР при Московском Ун-те, 1913.
- Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Православно-Свято-Тихвинского ун-та, 2007.
- Ислаев Ф.Г. Православные миссионеры в Поволжье. Казань: Татарское кн. изд-во, 1999.
- Каппелер А. Россия — многонациональная империя. М.: Прогресс-Традиция: Традиция, 2000.
- Луппов П.Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. СПб.: Тип. М. П. Фроловой, 1899.
- Можаровский А.Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 года // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских. Кн. Первая. 1880. С. 1–261.
- Никольский Н.В. Христианство среди чуваш среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Казань: Тип. Императорского Казанского ун-та, 1912.
- Никонов А.Б. Критический анализ миссионерской деятельности Русской православной церкви (1721–1917). Дис. ... канд. филос. наук. Ленинградский государственный педагогический институт, Ленинград, 1988.
- Орлов М.А. Грамота Ивана Грозного сырьанским удмуртам // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2018. № 3 (73). С. 28–33.



Рындзюнский П.Г. Церковь в дворянской империи (XVIII в.) // Русское православие: веки истории / Науч. ред. А.И. Клибанов. М.: Политиздат, 1989. С. 230–308.

Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн. XVII: Работы разных лет. М.: Мысль, 1996.

Чикурова О.В. Исторические аспекты взаимодействия ислама, христианства (православия) и язычества в Волго-Камье (на примере удмуртского этноса). Дис. ... канд. ист. наук. Институт повышения квалификации и переподготовки работников образования Удмуртской Республики, Ижевск, 2004.

## Research Article

Orlov, M.A. The Orthodox Mission in Vyatka in the 18<sup>th</sup> Century: On the Role of the State and Clergy in the Process of Dissemination of the Christian Faith in the Region [Pravoslavnaia missiia na viatke v XVIII v.: k voprosu o roli gosudarstva i dukhovenstva v protsesse rasprostraneniia khristianskoi very v regione]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 2, pp. 168–182. <https://doi.org/10.31857/S086954150009610-1> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Maksim A. Orlov | <http://orcid.org/0000-0003-4663-9443> | [orlov.m.a.87@yandex.ru](mailto:orlov.m.a.87@yandex.ru) | Vyatka State University (36 Moskovskaya St., Kirov, 610000, Russia)

## Keywords

Orthodoxy, Christianization, missionary work, Novocreschenskaia office, Vyatka-Kama region, Russian Empire, Udmurts, Tatars, newly baptized

## Abstract

The article discusses the impact of the Russian state on missionary activity in the Vyatka-Kama region in the eighteenth century. In the middle Ages, the Orthodox mission was carried out mainly by monks. In the eighteenth century, however, the dominant place in the direction and determination of the main ways of missionary activity was occupied by state institutions. Despite the general strengthening of state influence on the development of the Orthodox mission, there was a weak interest of local authorities in the Christianization of the non-Christian population of Vyatka. The first Vyatka bishops who organized the Orthodox mission received practically no support from the civil authorities. In some cases, the civil administration opposed the successful course of the Orthodox mission. Funding from the state came irregularly, which led to the transfer of costs to the Vyatka bishops. The influence of the state was expressed in partial financial support of missionaries, supplying church utensils, and providing various benefits for those who were baptized.

## References

- Bekhterev, V. 1880. Votiaki, ikh istoriia i sovremennoe sostoianie [Votyaki, their History and Current Status]. *Vestnik Evropy* 84: 621–654.
- Buevskii, A. 1901. *Aleksii Titov, Arkhiepiskop Viatskii* [Alexy Titov, Archbishop of Vyatka]. Vyatka: Gubernskaia tip.
- Chikurova, O.V. 2004. Istoricheskie aspekty vzaimodeistviia islama, khristianstva (pravoslaviia) i yazychestva v Volgo-Kam'e (na primere udmurtskogo etnosa) [Historical Aspects of the Interaction of Islam, Christianity (Orthodoxy) and Paganism in the Volga-Kama Region (on the Example of the Udmurt Ethnic Group)]. PhD diss., Institute of Advanced Training and Retraining of Educational Workers of the Udmurt Republic.
- Efimov, A.B. 2007. *Ocherki po istorii missionerstva Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Essays on the History of the Missionary Work of the Russian Orthodox Church]. Moscow: Izd-vo Pravoslavno-Sviato-Tikhvinskogo un-ta.
- Gotie, Yu. 1913. *Istoriia oblastnogo upravleniia v Rossii ot Petra I do Ekateriny II* [The History of Regional Governance in Russia from Peter I to Catherine II]. Vol. I. Moscow: MOIDR pri Moskovskom Un-te.

- Islaev, F.G. 1999. *Pravoslavnye missionary v Povolzh'e* [Orthodox Missionaries in the Volga Region]. Kazan: Tatarskoe kn. izd-vo.
- Kappeler, A. 2000. *Rossiiia — mnogonatsional'naia imperiia* [Russia is a Multinational Empire]. Moscow: Progress-Traditsiia: Traditsiia.
- Luppov, P.N. 1899. *Khristianstvo u votyakov so vremeni pervykh istoricheskikh izvestii o nikh do XIX veka* [Christianity among the Votyaks from the Time of the First Historical News about them until the 19<sup>th</sup> Century]. St. Petersburg: Tip. M. P. Frolovoi.
- Mozharovskii, A.F. 1880. Izlozhenie khoda missionerskogo dela po prosveshcheniiu kazanskikh inorodtsev s 1552 po 1867 goda [A Statement of the Missionary Enlightenment of Kazan's Foreigners from 1552 to 1867]. *Chteniiia v Imperatorskom Obshchestve Istorii i Drevnostei Rossiiskikh* 2: 1–261.
- Nikolskii, N.V. 1912. *Khristianstvo sredi chuvash srednego Povolzh'ia v XVI–XVIII vekakh* [Christianity among the Chuvash of the Middle Volga Region in the 16<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> Centuries]. Kazan: Tip. Imperatorskogo Kazanskogo un-ta.
- Nikonov, A.B. 1988. Kriticheskii analiz missionerskoi deiatel'nosti Russkoi pravoslavnoi tserkvi (1721–1917) [A Critical Analysis of the Missionary Work of the Russian Orthodox Church (1721–1917)]. PhD diss., Leningrad State Pedagogical Institute.
- Orlov, M.A. 2018. Gramota Ivana Groznogo syr'ianskim udmurtam [Certificate of Ivan the Terrible to Syriansk Udmurts]. *Drevniaia Rus'. Voprosy medievistiki* 3 (73): 28–33.
- Ryndzyunskii, P.G. 1989. Tserkov' v dvorianskoi imperii (XVIII v.). In *Russkoe pravoslavie: vekhi istorii* [Russian Orthodoxy: Milestones in History], edited by A.I. Klibanov, 230–308. Moscow: Politizdat.
- Soloviev, S.M. 1996. *Sochineniia* [Works]. Bk. XVII, *Raboty raznykh let* [Works of Different Years]. Moscow: Mysl'.
- Vasiliev, M. 1904. *Rasprostranenie khristianstva v Kazanskom krae* [The Spread of Christianity in the Kazan Region]. Kazan: Tip. Imperatorskogo Kazanskogo un-ta.
- Veshtomov, A. I. 1907. *Istoriia viatchan so vremeni poseleniia ikh pri reke Viatke do otkrytiia v sei strane namestnichestva ili s 1181 po 1781 god cherez 600 let* [The History of the Vyatkians from the Time They Settled at the Vyatka River until the Opening of Governorship in this Country or from 1181 to 1781 in 600 Years]. Kazan: Tip. Imperatorskogo Kazanskogo un-ta.

# РЕЦЕНЗИИ

© А.А. Новик. Рец. на: *Евреи* / Отв. ред. Т.Г. Емельяненко, Е.Э. Носенко-Штейн. М.: Наука, 2018. 783 с. (Серия “Народы и культуры”)

В серии “Народы и культуры” (отв. редактор В.А. Тишков, отв. секретарь Л.И. Миссонова) вышла в свет коллективная монография “Евреи”, ставшая в известной степени важным событием в сфере отечественной и европейской этнографической иудаики. При имеющемся исследовательском потенциале (кадровом, в первую очередь) и постоянном интересе к еврейской проблематике со стороны работающих в разных областях ученых (например, в гебраистике и семитологии) именно этнология этого народа оказывается наименее разработанной областью всего комплекса знаний. В России, равно как и за рубежом (прежде всего в Израиле, США, Германии, Франции), ежегодно выходит в свет довольно много трудов по иудаике, однако в фокусе научных интересов большинства специалистов находятся вопросы истории, древних текстов, языка, литературы и религии, а также политологии и социологии, и практически совсем не появляются исследования, посвященные широкому спектру этнографических проблем, за исключением узколокальных и сфокусированных на конкретных сообществах публикаций (напр.: *Амосова* 2018).

Выход в свет тома “Евреи” в этом отношении выглядит очень важным и своевременным. Авторскому коллективу под руководством ответственных редакторов Т.Г. Емельяненко и Е.Э. Носенко-Штейн удалось на высоком профессиональном уровне представить историю, религиозные воззрения, культурное разнообразие, язык и идентичность евреев современной России и сопредельных стран — бывших республик СССР и др. Значительный объем издания — 783 страницы, больше лишь том “Русские” (1997; 2014) — позволил включить самые разнообразные темы, традиционные для серии “Народы и культуры”. Книга, задуманная как обобщающий труд по этнографии евреев, получилась содержательной, фактологически насыщенной и исключительно востребованной в научной среде.

Коллективная монография (в ее написании приняло участие 28 авторов) представляет собой подробное описание различных тем по истории, языкам и говорам, традиционной культуре, обрядам, брачным отношениям, верованиям и тайным знаниям, календарным праздникам, фольклору, народному искусству и профессиональной культуре, современным этнокультурным процессам на постсоветском пространстве и за рубежом. Все это изложено в 16 главах и снабжено введением, заключением, глоссарием и в высшей степени информативным иллюстративным рядом.

Во введении (Т.Г. Емельяненко, Е.Э. Носенко-Штейн, В.А. Тишков) и небольшой по объему главе 1 “Изучение этнографии и фольклора” (В.А. Дымшиц, Е.Э. Носенко-Штейн) концентрированно представлены цели, которые ставил перед собой авторский коллектив, а также описаны этапы изучения еврейского народа

---

**Александр Александрович Новик** | <http://orcid.org/0000-0002-1123-1109> | [njua@mail.ru](mailto:njua@mail.ru) | к. и. н., зав. отделом европеистики, ведущий научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия) | доцент кафедры общего языкознания филологического факультета | Санкт-Петербургский государственный университет (Университетская наб. 11, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

в европейских странах, включая Россию, начиная с 1820-х годов (с фокусом на труды германских и отечественных ученых).

В содержательной главе 2 “Этническая история с древности до распада СССР” исследователям (И.Р. Тантлевский, Г.С. Зеленина, И.В. Баркусский, Ю.А. Снопов, Е.Ю. Сучкова, А.Б. Синельников) удалось справиться с весьма непростой задачей — представить основные этапы иудейской истории, включая этногенез, поселение израильтян в Ханаане, монархическую эпоху, Вавилонское изгнание и персидский период, эпоху эллинизма, раннеримский период, Средневековье и раннее Новое время (евреи Востока и Западной Европы: ашкеназы и сефарды), этнополитическую историю евреев России до 1917 г. (с разделом, посвященным ранним сведениям о евреях в Восточной Европе), период существования СССР (1917–1991) — с весьма обстоятельным анализом событий в годы революции и Гражданской войны, миграции советских евреев в 1920-е годы, создания Еврейской автономной области, иудаизма в 1920–1930-е годы, Холокоста, послевоенных лет, “оттепели”, относительной либерализации (1953–1967), последовавшей после смерти И. Сталина, нового витка “закручивания гаек” в стране Советов (1967–1985), Перестройки и краха советского режима (1985–1991).

В этой главе большой интерес вызывает раздел, посвященный *кенаанитам* — евреям Восточной Европы в период Древнерусского государства (автор И.В. Баркусский). В свете ведущейся до сих пор дискуссии о том, почему в средневековых еврейских источниках славянские страны до XIII–XIV вв. обозначались термином Кнаан — т.е. Ханаан, обстоятельное разъяснение народных толкований со ссылкой на работы О.В. Беловой, В.А. Петрухина и М.А. Членова выглядит весьма своевременным. Исследователи упоминают образ библейского Ханаана, должного стать “рабом рабов у братьев своих”, связывая это библейское высказывание и сам термин со средневековым стереотипом, определяющим славян как рабов — *sclavus*, *slaves* (с. 66).

В силу того, что в серии “Народы и культуры” выходил том “Тюркские народы Крыма: Караимы. Крымские татары. Крымчаки” (2003), авторы дали лишь краткие сведения о караимах (с. 83), которых уместно было бы назвать иудаисты, согласно державшейся много лет традиции. Однако не совсем понятно, почему в разделе “Караимы в составе Российской империи” авторы даже не упомянули издание 2003 г. Кроме того, не ясно, почему не приведены никакие факты, касающиеся А.С. Фирковича — фигуры знаковой для караимского народа. Также не приводится ни одной ссылки на полевые материалы, а ведь в последние десятилетия в Чуфут-Кале ежегодно проводятся многочисленные исследования научными коллективами этнографов, филологов, археологов и др.

Исключительно профессионально написана глава “Языки и ономастика” (разделы “Еврейские языки” А.Л. Полян и “Ономастика евреев Центральной и Восточной Европы” А. Бейдера). В ней весьма сжато описаны еврейские идиомы, бытовавшие и бытующие до настоящего времени на разных континентах, а также представлен анализ данных по ономастике, являющийся своеобразным тезаурусом, дающим материал для дальнейших лингвистических, этнологических и исторических штудий. Так, в параграфе, посвященном фамилиям, очень четко, с безупречными отсылками преподнесена система еврейского антропонимикона. Вызывают вопросы только два утверждения автора при описании принятия наследственных имен в Галиции в соответствии с государственными законами между концом XVIII и серединой XIX в.: «доля “издевательских” фамилий ничтожно мала» (с. 195) и «бытует мнение, что австрийские чиновники, занимавшиеся присвоением фамилий, брали взятки за свою работу. Легенда утверждает, что существовали даже четкие преysкуранты со специальными тарифами. “Красивые” фамилии ... были самыми дорогими. <...> Статистический анализ принятых фамилий наглядно демонстрирует невозможность такого

“прейскуранта”: самые дорогие фамилии оказываются самыми распространенными, а еврейские богачи не составляли большинства в общине» (с. 196). В первом случае автор скромно не приводит ни одного примера в качестве иллюстрации (при обилии примеров во всех остальных случаях), а во втором с ним можно было бы поспорить. “Легенда” уж очень устойчиво передается из поколения в поколение в семьях российских, австрийских и других евреев.

В параграфе “Происхождение идиша” очень скрупулезно подобраны ссылки касательно почти любого утверждения или вывода автора, а во вступительном параграфе раздела “Идиш” нет ссылки ни на одну работу исследователей-предшественников. При этом вслед за утверждением, что “идиш относится к германской группе индоевропейских языков”, следует констатация: “около 70% его словаря — германизмы, около 20% — гебраизмы (лексемы древнееврейского и арамейского происхождения), ок. 10% — славянизмы, романизмы и др.” (с. 179). Учитывая, что большинство ученых на протяжении XX в. писало о 80 и более процентах германской лексики в корпусном фонде идиша, автору было бы правильно привести ссылку на источник данной статистики либо объяснить свои подсчеты.

Весьма обстоятельно написана глава “Календарные праздники” (С.Н. Амосова, М.М. Каспина), что ожидаемо от коллективного труда с акцентом на этнографию. В исследовании обобщен огромный материал, собранный предшественниками, а также приводятся собственные полевые материалы авторов. Вместе с тем, хотелось бы указать и на определенные недоработки. Так, при описании праздника Суккот (в ознаменовании освящения царем Соломоном Иерусалимского храма), уделив огромное внимание религиозной составляющей праздника и приведя максимальное число цитат из воспоминаний и записей краеведов, они почему-то не дают точного перевода названий знаковых для традиции растений и плодов: “К ним относится *этрог* (вид цитрусовых), <...>” (с. 327). Вообще-то *этрог* — это цитрон, а не просто “вид цитрусовых”.

Глава “Материальная культура евреев Восточной Европы” содержит разделы “Ремесла” (М.В. Хаккарайнен), “Поселения, жилища” (Е.А. Котляр), “Кладбища” (В.А. Дымшиц), “Традиционный костюм” (В.А. Дымшиц), “Пища” (Д.С. Веденяпина). Из структуры данной главы и всей коллективной монографии в целом несколько выпадает раздел, посвященный кладбищам. Согласно логике изложения материала было бы правильнее отнести его в главу, содержащую подраздел “Погребальный обряд. Представления о смерти” (С.Н. Амосова, М.М. Каспина), или вообще сделать еще один раздел с фокусом на культуру кладбища и поминальный цикл. К слову, поминальные обряды у евреев сведены в раздел “Представления о душе умершего” (с. 296), что не совсем соответствует его содержанию.

Упомянутый раздел “Традиционный костюм” представляет собой качественное описание комплексов и отдельных элементов костюма евреев на Ближнем Востоке и в диаспорах в других частях мира. Данный анализ начинается с древности, учитываются упоминания одежды в книгах Ветхого Завета и изображения на памятниках ассиро-вавилонского периода. Однако при многочисленных ссылках на библейские тексты и литературу не упоминаются текст кандидатской диссертации и последующая монография И.В. Богословской (*Богословская* 2005). Речь в этих исследованиях как раз идет об отличиях в одежде племен шасу, жителей Ханаана и т.д. от других, что противоречит выводу, приводимому в коллективной монографии: “Одежда евреев в древности <...> не отличалась от одежды других семитских народов Ближнего Востока” (с. 241).

Костюму евреев посвящены и разделы в главе 11 “Неашкеназские этнические и этнокультурные группы”: “Грузинские евреи” (К. Лернер, Т.Г. Емельяненко), “Бухарские евреи” (Т.Г. Емельяненко), “Русские иудействующие” (А.Л. Львов, Н.А. Семенченко). На очень высоком уровне, весьма убедительно и подробно



проанализированы одежда и украшения бухарских евреев (с. 481–503), по указанной теме приводится значительное число иллюстративного материала (главным образом это хранящиеся в РЭМ и МАЭ фотографии конца XIX — начала XX в.). Данный факт свидетельствует, что Т.Г. Емельяненко была проведена огромная исследовательская работа для написания части коллективной монографии (здесь необходимо упомянуть и то, что в 2012 г. она защитила докторскую диссертацию “Традиционный костюм бухарских евреев: проблемы этнокультурной идентичности”).

Глава 12 “Профессиональная культура” состоит из двух разделов: “Книжная культура” (С.М. Якерсон) и “Образование” (А.Л. Львов). В разделе, посвященном иудейской книге как феномену, анализируются возникновение письменности и книгопечатания, состояние этого дела в XVI–XVIII вв. и отдельно — на территории Российской империи, пристальное внимание уделяется тематике изданий традиционной еврейской библиотеки.

Коллективная монография “Евреи” в общем представляет собой заверченный труд единомышленников. Издание было изначально очень грамотно спланировано, в качестве авторов были приглашены лучшие специалисты. Книга получилась действительно коллективной монографией, а не сборником статей по еврейской проблематике, как нередко случается при работе большого числа исследователей.

Вместе с тем хотелось бы остановиться на некоторых недоработках авторов.

Евреи на территории России были известны как хорошие ремесленники и торговцы, предприниматели и финансисты, составлявшие немалый процент городского, в меньшей степени — и в некоторых районах — сельского населения. Благодаря их коммерческой деятельности, покрывавшей отлаженной сетью всю страну, развивались торговля, банковское дело, сфера услуг и профильное образование. Ремесло долгое время — вплоть до промышленной революции конца XVIII в. — являлось одним из базисов, экономической основой (наравне с сельскохозяйственными занятиями) существования большей части человечества. Поэтому в книге ожидалось увидеть аргументированный, с многочисленными примерами и статистикой анализ структуры трудовых занятий евреев. Однако раздел, посвященный ремеслу, выглядит совершенно не пропорциональным объему издания (с. 201–207). Не совсем понятно, почему в нем не используются иллюстративные материалы, которые могли бы исключительным образом обогатить содержание. Так, в МАЭ РАН и РЭМ хранятся достаточно богатые коллекции снимков и негативов фотографов, работавших среди евреев Белоруссии и Украины, а также Центральной Азии и Кавказа в конце XIX — первые десятилетия XX в. (например, фотографии евреев-рабочих авторства С.Б. Юдовина).

В коллективной монографии почти нет информации об истории и функционировании еврейских общин в России. Понятно, что данная тема потребовала бы колоссальных усилий авторского коллектива и привлечения других специалистов. Однако для тома, претендующего на комплексное этнологическое описание еврейского народа, такая глава (и даже не раздел) является просто необходимой.

Совсем вскользь проходит информация о создании еврейских колхозов в конце 1920-х — начале 1930-х годов (раздел “Евреи в СССР (1917–1991)”, авторы Ю.А. Снопов, Е.Ю. Сучкова). Вывод, который приводится, скорее, дискуссионен: “События, связанные с коллективизацией и индустриализацией, привели к оттоку евреев из беднеющих колхозов в города” (с. 114). Например, на территории украинского Приазовья по распоряжению партийного руководства были созданы колхозы, в которых трудились представители этого народа. Их деятельность была вполне успешной. А их роспуску способствовало не нежелание евреев трудиться на земле, а директивы партии, которая усмотрела в существовании подобных хозяйств на национальной основе (а таковые были и болгарские, албанские, чешские

и пр.) угрозу для советского строя. Именно изменение национальной политики привело к ликвидации еврейских колхозов в европейской части СССР.

Не совсем четко обозначены настроения среди советского еврейства накануне Второй мировой войны. Огромные человеческие жертвы, понесенные евреями, не в малой степени могут объясняться не только внезапностью нападения фашистской Германии на СССР, но и нежеланием многих руководителей и деятелей общин, а также авторитетных представителей народа и интеллигенции признать угрозу, исходящую со стороны Третьего Рейха. Об этом часто фиксируются нарративы во время полевой работы среди информантов старшего возраста на территориях, оккупированных в годы Великой Отечественной войны.

В книге встречаются и совсем досадные ошибки. Так, например, в главе “Неашкеназские этнические и этнокультурные группы”, в разделе “Грузинские евреи” (К. Лернер, Т.Г. Емельяненко) весьма странно звучит следующая фраза: “Крестным отцом первого ребенка обычно становился отец или старший брат роженицы. На восьмой день совершали обряд инициации – обрезания” (с. 429). При том, что сам раздел написан с очевидным хорошим знанием материала, такие формулировки и номинации, как “крестный отец”, говорят о беглой редакции текста.

В некоторых местах коллективной монографии (например, в главе 7 “Народные верования и знания”, в разделе “Народная медицина”, автор Н.М. Киреева) очень мало ссылок на полевые исследования и архивы полевых материалов, что, казалось бы, является необходимым при обращении к такой тематике. В тексте достаточно много ссылок на имеющуюся литературу, но, за исключением работ О.В. Беловой, почти вся она создавалась в начале XX в.

В качестве итога важно указать, что очередной том серии “Народы и культуры” является долгожданной работой коллектива исследователей, отдавших многие годы жизни изучению еврейских сообществ и их культуры. К слову, это единственная монография из серии, на обложке которой название приведено не только по-русски кириллицей, но и на языке народа. Книга уже востребована среди отечественных и зарубежных ученых, а также всех заинтересованных читателей.

### *Научная литература*

Амосова С.Н. (ред.) Евреи пограничья: Смоленщина. М.: Центр “Сэфер”; Институт славяноведения РАН, 2018.

Богословская И.В. Одежда народов библейских стран (по древнеегипетским источникам XVI–XI вв. до н.э.). СПб.: МАЭ РАН, 1995.

### **Book Review**

Novik, A.A. Review of *Evrei [Jews]*, edited by T.G. Emelyanenko and E.E. Nosenko-Shtein. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 2, pp. 183–187. <https://doi.org/10.31857/S086954150009612-3> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander Novik | <http://orcid.org/0000-0002-1123-1109> | njual@mail.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

© С.С. АЛЫМОВ. Рец. на: *Ssorin-Chaikov N. Two Lenins: A Brief Anthropology of Time*. Chicago: Nau Books, 2017. 150 p.

Книга Николая Ссори́на-Чайкова вышла в серии “The Malinowski Monographs”, издаваемой Обществом этнографической теории (*Society for Ethnographic Theory*). Данные монографии, как сказано в описании серии, способствуют формулировке “новых теорий, вытекающих из этнографического материала, или меняют наше понимание этнографии”. Рецензируемая книга действительно менее всего является традиционным исследованием какой-либо культуры, практики или обычая. Исторический анализ событий 1920-х годов сосуществует в ней с этнографическими наблюдениями за постсоветской реальностью, а концепции авторов классических этнографических работ (Марселя Мосса, Маршалла Салинса и др.) соседствуют с теориями Анри Бергсона и Томаса Гоббса. Ссорин-Чайков как бы переосмысливает свои работы предыдущих лет, выстраивая собственную антропологию времени на основе полевых наблюдений 1990-х годов, материалов организованной им выставки “Дары вождям” и исторического исследования деятельности американского бизнесмена Арманда Хаммера в СССР в 1920-е годы. Что же такое антропология времени, объединяющая этот довольно разнородный, хотя и связанный общим хронотопом советской модерности, материал?

Прежде всего Ссорин-Чайков исходит из того, что различное восприятие времени в разных культурах является давно устоявшимся в антропологии положением: “Время — в антропологической перспективе — специфический для каждой культуры конструкт, соединяющий способы организации повседневности с более общими представлениями о прошлом, настоящем и будущем” (с. 3). Время неоднородно и внутри каждой культуры или социальной формации. Однако Ссорин-Чайков не удовлетворяется теорией относительности времени. Его подход основан на реляционности: каждая *темпоральность* (ключевое понятие данной работы) не является чем-то отдельным и законченным, а осуществляет себя через призму других представлений о времени. Читатель этой книги столкнется с возможно неожиданным для него поворотом мысли: марксизм, дарвинизм, христианство, обычаи дарообмена, рынок и даже полевой дневник этнографа автор рассматривает с точки зрения времени — как отдельные темпоральности, существующие, как уже было отмечено, во взаимодействии. Эти темпоральности — или представления о времени — могут оказываться в отношениях смены или обмена. Темпоральности (называемые Ссориным-Чайковым иногда более привычно — нарративами) могут отменять или сменять друг друга — как дарвинизм сменяет в западной культуре креационизм — либо находиться в состоянии обмена, взаимодействуя, но не отрицая друг друга. При помощи данного аналитического аппарата Ссорин-Чайков исследует “специфические конфигурации множественности времен, наличествующие в социалистической модерности” (с. 15).

Пример смены одной темпоральности на другую приводится во второй главе — “Ленин и комбикорм”, главным героем которой является охотник-эвенк по прозвищу “Ленин”. Глава основана на полевых исследованиях конца 1980-х — первой половины 1990-х годов. Ссорин-Чайков описывает “постсоветский транзит” в эвенкийском

---

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

поселке как переход от линейного времени развития советской модернизации к вневременному “естественному состоянию”, якобы свойственному эвенкам с точки зрения российских администраторов. “Моментом истины” такого рода для (русского) председателя эвенкийского колхоза служит случай, когда работники колхоза продают и пропивают с трудом добытый им в райцентре комбикорм. Линейная темпоральность прогресса и инфраструктуры, поддерживаемая в Сибири царской и советской администрациями, всегда оказывается обратимой: Левиафан, кажется, не способен “пустить постоянные корни” (с. 28). В то же время Ссорин-Чайков показывает, что местные администраторы могут переходить из одного “режима” темпоральности в другой: в разных ситуациях они то называют эвенков “дикими” и неисправимыми, то говорят о “помощи” (в терминах “дара” советской модернизации или цивилизаторской миссии), которую им по-прежнему необходимо оказывать.

Третья глава посвящена уже самому вождю пролетарской революции и его отношениям с американским бизнесменом Арманом Хаммером. Ссорин-Чайков анализирует эпизод, произошедший в 1921 г. Молодой американец, посетивший Советскую Россию, осознал, что может помочь в борьбе с голодом, охватившим страну. Он заключил сделку, согласно которой брал в кредит миллион долларов и покупал на них в Америке зерно, получая в ответ гарантию советского правительства расплатиться уральскими минералами. Автор подробно описывает эти обстоятельства в терминах обмена и дара, а также переплетения разных режимов времени: времени рынка, времени дара, времени советской бюрократии и т.д. Эти разные темпоральности “действуют вместе и используют ресурсы друг друга”: время взятого Хаммером кредита становится даром для Советов, а Ленин, приказывая бюрократии ускорить сделку, “дает” время Хаммеру, и т.д. (с. 44). Ссорин-Чайков анализирует разные нарративы, повествующие об этом событии, сыгравшем немалую роль в переходе Советской России от военного коммунизма к НЭПу. Он показывает, что в различных версиях в зависимости от политических обстоятельств эти события интерпретировались и как сделка, и как дар.

Следующая глава — “Время для полевого дневника” — анализирует отношения между “временем исследования” и “временем государства”. Материалом для рефлексии здесь служат полевые наблюдения среди эвенков и выставка “Дары вождям”, организованная автором совместно с искусствоведом Ольгой Сосниной в 2006 г. Рефлексия по поводу “хронотопа” этих проектов вписывается Ссориным-Чайковым в проблематику рефлексии по поводу изменений в антропологической науке. Конвенции “классической” полевой работы основаны на соотношении линейного времени, в котором живет (западный) ученый, и циклического времени жизни “туземцев”. Переходя к исследованию современных обществ, антрополог оказывается в положении вечно отстающего от потока изменений, случающихся с его “объектом”. Однако эта “современность” также содержит различные темпоральности. Ссорин-Чайков иллюстрирует это на нескольких примерах. Исследователь воспринимается эвенками как представитель государства, принесшего им “дар модерности”, его вопросы и полевой дневник — атрибуты “государственного времени”. В постсоветский период эти отношения еще продолжают, однако советская инфраструктура уже служит ресурсом, который можно использовать (к примеру, разрушая заброшенное здание). Автор приходит к выводу, что противопоставление цикличности и линейности в жизни эвенков условно: циклы кочевания также имеют свои особенности и историю, тогда как единичные события, связанные с советской историей, включаются в их жизненные ритмы и привычные нарративы. Выставка даров советским вождям начиналась как исторический проект, однако реакция зрителей, зафиксированная в книге отзывов, расширила ее темпоральность, превратив ее в своего рода комментарий к постсоветскому настоящему. В заключение Ссорин-Чайков рассматривает

свои проекты с точки зрения конструктивистской теории знания, согласно которой исследования и отображают реальность, и участвуют в ее конструировании.

Две последние главы имеют теоретический характер. Глава 5 — “Дар Гоббса” — рассматривает идею советской модерности как дара в контексте собственно теории дара, основы которой заложил Мосс. Дар как механизм мирного существования в догосударственных обществах, по мнению Салинса, аналогичен социальному контракту, создающему, по Гоббсу, государство. Однако для понимания “дара” советской модерности, по мнению Ссори́на-Чайкова, следует обратиться к теории дара не Мосса, а самого Гоббса. Общество, по Гоббсу, может быть создано либо силой завоевания, либо с помощью общественного договора. Общественный договор — результат добровольной передачи прав, тогда как дар в философии Гоббса скорее является формой завоевания, так как ставит его получателя в зависимость от дарителя. Ссорин-Чайков называет “дары вождям” и прочие выражения благодарности масс советской власти “народным марксизмом”, подчиняющимся логике естественного закона, что по сути означает благодарность завоевателю.

В последней главе под названием “Модерность как время” Ссорин-Чайков обсуждает методологические проблемы, связанные с обращением антропологии к “современности” западных обществ. Теперь антропология изучает “здесь и сейчас”, и “другим” для нее является не “отсталый туземец”, а скорее будущее, о котором сложно сказать что-то окончательное и определенное (с. 127). В то же время автор предлагает рассматривать модерность не как состояние общества, а как “способ темпорализации”, отличающий “современность” и “современных” от “прошлого”/“отсталого”. “Современность” также является ставкой в борьбе советского социализма и капитализма, каждый из которых претендовал на звание “настоящей современности”, “нового времени”.

Книга Ссори́на-Чайкова с ее 130 страницами текста — отнюдь не легкое чтение. Автор вмести́л в небольшой объем крайне концентрированное содержание, которое нуждается в долгом осмыслении; передать его в краткой рецензии не представляется возможным. Наибольшую трудность для меня как читателя предсказуемо составили две последние главы, в особенности “Модерность как время”. Ссорин-Чайков уходит от понимания модерности как состояния общества, ссылаясь на то, что само определение этого общества означает состояние времени — “на переднем рубеже истории”, в авангарде. Далее он рассматривает различные виды “темпорализации” и делений на эпохи с акцентом на появлении этого “нового времени”. Тем не менее в исторической и социологической литературе существует богатая традиция осмысления модерности именно как состояния общества и культуры, имеющих определенные характеристики, начиная от индустриализации, бюрократии, урбанизации и рынка и заканчивая секуляризацией, наукой и индивидуализмом. В последние десятилетия ведутся дискуссии о незападных, “альтернативных” формах модерности, начатые работами социолога Ш.Н. Эйзенштадта. В 2016 г. состоялся важный обмен мнениями по поводу статьи Майкла Дэвид-Фокса, выделившего четыре точки зрения на российскую модерность: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная (Дэвид-Фокс 2016). Характерна позиция антропологов, участвовавших в обсуждении статьи Дэвида-Фокса. Д. Роджерс отметил, что антропологи, занимающиеся Россией, не используют понятие модерности, а Б. Грант предложил избегать этого термина, не являющегося “полезным аналитическим инструментом” (Роджерс 2016; Грант 2016). Позиция Ссори́на-Чайкова в этом виртуальном споре, как мне кажется, близка этим оценкам. Несмотря на то, что он активно использует это понятие, его определение модерности как времени и как дара, возможно, отражает более широкое понимание модерности как риторики, которую многие используют в своих целях, но которую невозможно уловить позитивистским историко-социологическим анализом.



“Два Ленина” — захватывающая книга, виртуозно сочетающая полевые наблюдения, исторический нарратив и антропологическую теорию. Это непростое чтение, однако оно будет полезно каждому антропологу, изучающему Россию и стремящемуся осмыслить нашу историю и современность, используя богатый набор аналитических инструментов, своеобразным путеводителем по которым и является данная работа.

### *Научная литература*

- Грант Б. Технологии иерархии // Новое литературное обозрение. 2016. № 4 (140). С. 75–76.  
Дэвид-Фокс М. Модерность в России: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? // Новое литературное обозрение. 2016. № 4 (140). С. 19–45.  
Роджерс Д. Россия, модерность и культурная антропология // Новое литературное обозрение. 2016. № 4 (140). С. 73–74.

### **Book Review**

**Alymov, S.S. Review of *Two Lenins: A Brief Anthropology of Time*, by N. Ssorin-Chaikov. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 2, pp. 188–191. <https://doi.org/10.31857/S086954150009613-4> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

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



ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
АКАДЕМИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ  
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

НА БАЗЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
с 1994 года



### Преподаватели – ведущие российские ученые

- более 30% – доктора наук
- более 45% – кандидаты наук



### Стажировки в:

- ведущих научно-исследовательских организациях
- органах государственной власти
- крупнейших общественных организациях
- бизнес-структурах



### Интеграция науки и образования



### Бюджетные места



### Насыщенная студенческая жизнь



### Отсрочка от армии

## БАКАЛАВРИАТ

## МАГИСТРАТУРА

## АСПИРАНТУРА

### НАПРАВЛЕНИЯ ПОДГОТОВКИ:

• История

• Философия

• Политология

• Социология

• Международные отношения

• Зарубежное регионоведение

• Востоковедение и африканистика

• Психология

• Культурология

• Археология

• Менеджмент

• Юриспруденция

• Экономика

### КОНТАКТНАЯ ИНФОРМАЦИЯ



Горячая линия: +7 (499) 238-04-12



facebook.com/gaugn



instagram.com/gaugn\_/\_



gaugn.ru



E-mail: info@gaugn.ru



vk.com/gaugn

